

INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LA DONA

LA MEDIACIÓN Y LOS BUCLES DE RETRO-
ALIMENTACIÓN. UNA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD.

JORGE MIRA PÉREZ

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Servei de Publicacions
2010

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 30 d'abril de 2010 davant un tribunal format per:

- Dr. Miguel Doménech Argemi
- Dra. Elvira Burgos Díaz
- Dra. Luz M. Martínez Martínez
- Dra. Lucía Gómez Sánchez

Va ser dirigida per:

Dra. Isabel Martínez Benlloch

Dr. Francisco Javier Tirado Serrano

©Copyright: Servei de Publicacions
Jorge Mira Pérez

Dipòsit legal: V-2057-2011

I.S.B.N.: 978-84-370-7917-2

Edita: Universitat de València

Servei de Publicacions

C/ Arts Gràfiques, 13 baix

46010 València

Spain

Telèfon:(0034)963864115

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LA DONA
FACULTAT DE PSICOLOGIA

**La mediación y los bucles de retro-alimentación.
Una teoría de la subjetividad.**

TESIS DOCTORAL

Realizada por:

Jorge Mira Pérez

Dirigida por:

Dra. Isabel Martínez Benlloch

Dr. Francisco Javier Tirado

Serrano

Agradecimientos.

Quisiera agradecer la confianza que depositó en mí Isabel Martínez Benlloch, quien me concedió la libertad necesaria para realizar este trabajo que, sin duda alguna, es un proyecto personal, así como el decidido apoyo de Francisco Javier Tirado Serrano, el cual supo combinar a la perfección sus acertados comentarios con la sabiduría de dejarme equivocarme a mí solo. Sin ellos, esta tesis no hubiera sido posible.

También quisiera agradecer el continuo estímulo y la inestimable guía de la Dra. Lucía Gómez Sánchez, que, desde la amistad, me enseñó muchas cosas que no sabía, y el valioso ejemplo de la Dra. Amparo Bonilla Campos, con quien tuve la suerte de trabajar.

Finalmente, quisiera agradecer la labor de los muchos profesores que han pasado por mi vida y, en especial, la de aquellos que hacen honor a su venerable profesión, así como la infinita paciencia de los amigos con los que tanto he discutido a lo largo de estos años, entre los que debo destacar a Juan Manuel Ferrero Durá por haber sido él quien me inició en los filósofos franceses de los que trato aquí.

Por lo demás, el presente trabajo está dedicado a mi abuelo, que me dio la alegría y la curiosidad; a mi otro abuelo, que me dio la bondad; a mis padres, que me dieron la vida y me siguen dando lo mejor de sí mismos; y a B., que me ha ofrecido la oportunidad de ser feliz.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.	3
PRIMERA PARTE. El concepto de Sujeto.	8
I. El anuncio de <i>Las palabras y las cosas</i>	9
II. La genealogía del hombre como sujeto constituyente.	15
III. La apuesta estructuralista de Foucault en <i>Las palabras y las cosas</i>	24
IV. La pregunta de por qué se concibió y se sigue concibiendo al hombre como un sujeto constituyente, y el pensamiento que permitirá responderla: el <i>maquinacionismo</i>	38
V. El pensamiento contrario: la metafísica. 1) <i>La exclusión del cambio</i>	66
VI. El pensamiento contrario: la metafísica. 2) <i>La invocación del fundamento de la acción</i>	78
VII. Revisión del problema del surgimiento del hombre como sujeto constituyente desde esta caracterización de la metafísica.	88
VIII. La respuesta a la pregunta planteada y otras precisiones relacionadas.	113
IX. La deriva intelectual foucaultiana a la luz del concepto del fundamento de la acción.	128
X. La pertinencia de este concepto en dicha deriva.	155
XI. La inauguración de la cuestión del sujeto.	171
1) La respuesta del pensamiento dominante en la <i>episteme</i> moderna: <i>el sujeto es constituyente</i>	174
2) La respuesta del estructuralismo: <i>el sujeto no es constituyente porque está constituido</i>	174
3) La respuesta del retorno al Sujeto: <i>el sujeto está constituido y, sin embargo, está constituido</i>	196

4) Los intentos de responder a la pregunta.	205
4.1) Aquéllos que parten de la crítica estructuralista y afirman que <i>el sujeto está efectivamente constituido</i>	205
4.2) Aquéllos que parten del post-estructuralismo textualista derrideano y afirman que <i>el sujeto está constituido, pero no del todo, y que, debido a ello, posee agencia o capacidad de acción</i>	217
SEGUNDA PARTE. Apuntes para una teoría de la subjetividad.	256
XII. El Maquinacionismo.	257
XIII. La reintegración del ser humano en la naturaleza o el “rebajamiento” de la mente hacia el cuerpo.	337
XIV. La identificación de la singularidad del ser humano o la constitución de la subjetividad.	370
XV. La mediación, el cuerpo y la estructura Otro.	441
TERCERA PARTE. El sujeto medido o temperante.	452
XVI. La propuesta práctica foucaultiana.	453
XVII. Una cultura de la medida.	464
XVIII. La cuestión del género.	499
XIX. Breve historia de los modos de subjetivación.	515
CONCLUSIONES.	524
BIBLIOGRAFÍA Y FILMOGRAFÍA.	530
Bibliografía.	531
Filmografía.	548

INTRODUCCIÓN.

«Yo debo responder con mi vida por aquello que he vivido y comprendido en el arte, para que todo lo vivido y comprendido no permanezca sin acción en la vida. Pero con la responsabilidad se relaciona la culpa. La vida y el arte no sólo deben cargar con una responsabilidad recíproca, sino también con la culpa. Un poeta debe recordar que su poesía es la culpable de la trivialidad de la vida, y el hombre en la vida ha de saber que su falta de exigencia y de seriedad en sus problemas existenciales son culpables de la esterilidad del arte.»

Mijail Bajtín (1919). Arte y responsabilidad.

Durante una gran parte de mi vida creí que frente a una situación que me producía bastante sufrimiento se levantaba una única alternativa: aceptarla con todas sus consecuencias, lo cual significaba resignarse a ella y ser infeliz, o salir del mundo de alguna de las dos maneras que tenemos y que, de acuerdo con el dualismo cartesiano, podríamos llamarlas la física y la psíquica. Sólo con el tiempo se fue abriendo poco a poco para mí una salida a esta alternativa que pasaba por la idea de que el individuo puede cambiar las cosas y, sobre todo, su propia forma de ser. Después de leer esto, muchos pensarán que era previsible que entrase en la Facultad de Psicología, aunque en realidad no fue tan sencillo. No obstante, lo más importante es que estos estudios no me ayudaron a averiguar qué es aquello que nos permite cambiar, ya que en las distintas teorías psicológicas, cuando el individuo no brillaba por su ausencia, aparecía como un Yo que puede hacer todo lo que se proponga sin el menor problema, lo que implica que si no lo hace sencillamente es porque no quiere. Nada más lejos, pues, de la experiencia que yo tenía.

Como podrán comprobar conforme se internen en él, este trabajo forma parte del esfuerzo por demostrarme a mí mismo que es posible cambiar. Ahora bien, para llegar a esa conclusión había que partir de la base de que no somos un mero engranaje en una serie de acciones y reacciones, pero tampoco un Yo con una potencia absoluta. En ese sentido, la crítica estructuralista, expuesta de manera rotunda por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966), de que el individuo no es un sujeto constituyente, sino uno constituido, venía a reforzar esta impresión. Sin embargo, había que completar tal crítica con una nueva teoría de la subjetividad que pudiera fundar la posibilidad del cambio. Era algo parecido a lo que le reprochaban a Foucault sus detractores, pero con un enorme diferencia: mientras estos últimos se escudaban en esa deficiencia para rechazar la afirmación de que el individuo no es un sujeto constituyente, sino constituido, yo estaba convencido de que debíamos admitir este hecho y, a partir de ahí, preguntarnos cómo puede el individuo cambiar a pesar de estar constituido. Por ese motivo, si tuviera que resumir en una sola frase el tema de la tesis, aunque suene un poco pretencioso, ésta sería la de *por qué somos como somos y qué podemos hacer para cambiarlo*.

El trabajo arranca, pues, de una afirmación de carácter filosófico. Pero no se trata sólo del punto de arranque, sino del pensamiento que articula todo su contenido, el cual también posee tal carácter. Al fin y al cabo, este trabajo es el resultado de una investigación realizada a lo largo de muchos años y en la que durante la mayor parte del tiempo avancé casi a ciegas o, mejor dicho, con una luz tan débil que apenas me servía para ver unos cuantos pasos por delante de mí, cuando me hallaba en medio de un vasto espacio desconocido.

Así, antes de reconocer que el objetivo de mi trabajo era la posibilidad de cambiar por parte de un individuo que está constituido, tenía que establecer que el mundo ya es en sí puro cambio. Aquí la influencia de la obra posterior de Foucault así como la de Gilles Deleuze, especialmente la que escribió junto con Félix Guattari, fue decisiva, pues, al unir las entre sí y hacerlas pivotar en torno a una noción de estos últimos autores, surgió un pensamiento capaz de dar cuenta de la génesis de las cosas a partir del cambio y que, como tal, se opone al pensamiento dominante en la cultura occidental, que, en la medida en que parte de las cosas dadas, contempla el cambio como el paso de unas cosas a otras.

Pues bien, este pensamiento es el que articula el contenido del trabajo. Sin embargo, para entender cuál es su papel dentro de él, habría que reparar en el hecho de que el post-estructuralismo francés, al entrar en contacto con ciertas corrientes de la crítica literaria norteamericana, dio lugar a lo que Judith Butler describe en términos hegelianos como un "otro" de la filosofía que, desde el exterior de esa disciplina o, lo que tal vez resulte más exacto, desde el campo de las ciencias humanas, le plantea a ésta unas preguntas que la han llevado a reflexionar sobre sí misma:

«Gran parte del trabajo filosófico que tiene lugar fuera de la filosofía goza de libertad para considerar los aspectos retóricos y literarios de los textos filosóficos y, específicamente, para investigar cuál es el valor filosófico en particular que conllevan o representan dichas características retóricas y lingüísticas. Los aspectos retóricos de un texto filosófico incluyen su género, que puede ser variado; su forma de efectuar los argumentos, y cómo su modo de presentación informa al argumento mismo: a veces se presenta ese argumento de una forma implícita y a veces se presenta como un argumento que es más bien contrario al que el texto filosófico expone explícitamente. Una cantidad sustancial del trabajo realizado en la tradición filosófica continental [europea] en su momento se llevó a cabo fuera de los departamentos de filosofía, y a veces se dio de una forma particularmente rica y provocativa en conjunción con lecturas literarias. Paradójicamente, a la filosofía se le ha insuflado nueva vida desde los estudios de la cultura contemporáneos y desde el estudio cultural de la política, en los cuales las nociones filosóficas informan a la vez textos sociales y literarios que, en general, no son filosóficos pero que, no obstante, establecen el estudio cultural como un espacio vital para el pensamiento filosófico en las humanidades.»

(Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006, pp. 332-333)

Yo también he usado parte del pensamiento francés para leer una serie de textos de varias disciplinas. Sin embargo, al hacerlo, mi propósito no era el de apoyarme en la idea de que no hay ningún fundamento último que asegure el significado de los textos, para ponerlos en cuestión e incluso conseguir que digan algo distinto, sino el de construir ese pensamiento capaz de dar cuenta de la génesis de las cosas a partir del cambio. Así que los lectores no deben extrañarse de la posible simpleza o ingenuidad de mis observaciones acerca de, por ejemplo, oscuros y difíciles textos filosóficos, pues no estoy escribiendo filosofía, sino intentando recoger elementos para construir tal pensamiento. Y lo mismo cabría decir de los textos del resto de disciplinas aquí consideradas, incluida la psicología. De hecho, una de las particularidades más importantes del trabajo es el de no poseer una posición reconocible en la que inscribirse, ya que al fin y al cabo discute el marco de comprensión institucionalizado, lo que,

como se imaginarán ustedes, ha supuesto un serio problema a la hora de pensarlo y, sobre todo, de exponerlo de una manera que fuera mínimamente accesible. En efecto, ese pensamiento derivado de la obra de Foucault, Deleuze y Guattari constituye la posición en la que el trabajo vendría a inscribirse, de modo que he tenido que elaborar la nueva teoría de la subjetividad que funda la posibilidad del cambio al tiempo que creaba la posición en la que ésta debía apoyarse. En este punto me gustaría aclarar que, por ese motivo, cada vez que discrepo de alguna teoría o corriente, no estoy rechazándola completamente, sino aprovechándome de esas discrepancias para delimitar mi propia posición, manteniendo abierta la posibilidad de recuperar luego tales teorías o corrientes para establecer un diálogo productivo con ellas. Pero, dejando esto aparte, de la misma forma que esa particularidad ha supuesto un serio problema a la hora de pensar el trabajo y, sobre todo, de redactarlo, me preocupa que también pueda obstaculizar su comprensión. Por fortuna, Butler, que, al igual que otros muchos autores, se encuentra en la misma tesitura, ha puesto de manifiesto que el acto de decidir qué es comprensible y qué no, es una cuestión de poder:

«[La filosofía institucionalizada] Tiene ante ella algo llamado "filosofía" que, de una forma enfática, es la "no filosofía", que no sigue los protocolos de esa disciplina, que no logra los estándares aparentemente transparentes del rigor lógico y de la claridad. Digo "aparentemente transparentes" porque formo parte de diversos comités que estudian solicitudes de becas de humanidades, y el ejercicio de una claridad a la que muchos filósofos se adhieren y practican, a menudo sume en la confusión a otros estudiosos de las humanidades. De hecho, cuando los estándares de la claridad forman parte de una disciplina hermética, no son comunicables, y, paradójicamente, lo que se obtiene como resultado es una claridad incomunicable.»

(Id.: 341)

En todo caso, el pensamiento capaz de dar cuenta de la génesis de las cosas a partir del cambio me proporcionó la llave necesaria con la que afrontar la elaboración de la nueva teoría de la subjetividad, aunque, para llevar a cabo esta tarea, hube de recurrir a un conjunto heterogéneo de aportaciones entre las que destacan las de George H. Mead, Lev. S. Vigotski y Mijail M. Bajtín, ya que fueron ellas las que me permitieron hallar finalmente aquello que andaba buscando. De modo que podría decirse que el trabajo arranca de la afirmación filosófica de que el individuo está constituido, para identificar, con la ayuda del pensamiento filosófico derivado de la obra de Foucault, Deleuze y Guattari y de un conjunto de aportaciones entre las que destacan las de los psicólogos Mead y Vigotski y el padre de una nueva disciplina entre la filosofía del lenguaje y la crítica literaria Bajtín, que es lo que habilita a dicho individuo para cambiar.

Así pues, el presente trabajo no es de revisión, sino de invención, razón por la cual se ha seleccionado la bibliografía y la filmografía de acuerdo con su pertinencia para abordar el problema planteado y no con su exhaustividad para describirla desde todas las perspectivas posibles, y, además, se ha privilegiado la experimentación con el material y no el mero comentario que se atiene a él al pie de la letra. Para ello hay que leer los textos de esa forma "desviada" que propone el "otro" de la filosofía del que habla Butler, pero también hace falta algo más, puesto que, después de todo, la desviación no siempre es creativa. En mi opinión, para inventar, por ejemplo, un nuevo concepto, hay que leer de una forma desviada y luego volver a hacerlo las veces necesarias hasta hallar

una conexión inédita entre los conceptos ya existentes. De ahí que luego sea tan difícil reconstruir el vínculo con estos últimos.

Por lo demás, el trabajo se divide en tres partes. La primera parte, que lleva por título "El concepto de Sujeto", revela por qué se concibió y se sigue concibiendo al individuo como un sujeto constituyente; la segunda, titulada "Apuntes para una teoría de la subjetividad", expone ese pensamiento capaz de dar cuenta de la génesis de las cosas a partir del cambio y, a continuación, la nueva teoría de la subjetividad; y la tercera, titulada "El sujeto medurado o temperante", aplica dicha teoría para definir un tipo de sujeto que sería libre y que, en ese sentido, quisiera plantear como una especie de propuesta práctica para afrontar no ya la situación actual de crisis radical de los valores, sino toda situación en general, o, lo que viene a ser lo mismo, para vivir.

PRIMERA PARTE.

El concepto de Sujeto.

I. El anuncio de *Las palabras y las cosas*.

«La "antropologización" es en nuestros días el gran peligro interior del saber.»

Michel Foucault (1966). *Las palabras y las cosas*.

Éste es el fragmento que desató la polémica en torno a lo que se conoce como la "muerte del hombre"¹:

«El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.»

(Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 1997, p. 375)

Hoy, casi medio siglo después, esta polémica sigue abierta, si bien no con la misma intensidad ni sobre todo en los mismos términos de antaño. Básicamente porque ha surgido, hace ya un tiempo, un discurso que, bajo el epígrafe del "retorno del sujeto"², pretende ponerle punto final sosteniendo que, en lugar de haber muerto, el hombre estaría ahora más vivo que nunca. De acuerdo con ello, Foucault se equivocó totalmente anunciando su muerte, algo que él mismo habría corroborado al recuperarlo en sus últimos textos tras comprobar que, sin él, se veía encerrado en un callejón sin salida. He aquí un ejemplo de esta interpretación:

«La calidad de su obra es tal que puede leerse en un sentido diferente del que le ha prestado el propio Foucault, cuyas intenciones radicalmente críticas no plantean duda alguna. Pueden leerse sus últimos libros, a partir de *Surveiller et punir* y de *La Volonté de savoir*, como el descubrimiento del tema del Sujeto, que parecía haber sido dejado de lado definitivamente por *Les Mots et les Choses*. [...] Intelectuales críticos, posteriores a la Escuela de Francfort, han comprometido todas sus fuerzas en la lucha contra la idea de Sujeto. Ahora que ha concluido el asalto más inteligente y más audaz contra esa idea, el de Michel Foucault, ¿no hay que despejar el campo de batalla y reconocer que el Sujeto, que ha sobrevivido a todos los ataques lo mismo que a todos los desprecios, es la única idea que permite reconstruir la de modernidad? [...] podemos encontrar en el fracaso de Foucault razones para creer en la vuelta del Sujeto.»

(Touraine, A. (1992). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993, pp. 223-224)

¹ Mantengo en toda esta primera parte y siempre que me refiera a los trabajos de Foucault el término "hombre" porque, aparte de que es el que él mismo utiliza, pone de manifiesto que, tal y como demostró el pensamiento feminista, de lo que se está hablando es del varón, el cual se toma como representante universal del ser humano.

² Expresión acuñada por Luc Ferry y Alain Renaut, pero que sin lugar a dudas puede aplicarse a la posición de todos los autores que, después de la crítica estructuralista, siguen reivindicando el concepto del hombre como sujeto constituyente.

Desde esta perspectiva, el hombre sería imprescindible. Ahora bien, lo que ocurre es que éste, en relación con las numerosas y variadas críticas que se le han dirigido, entre las cuales la de Foucault sólo es una más, debe ser fundamentado de nuevo³. En ese sentido, la importancia de nuestro autor, al menos en lo que se refiere a este punto, se cifraría en su contribución a la de todos modos necesaria revisión del concepto de hombre.

Pero, en mi opinión, tal interpretación se apoya sobre una confusión que, en última instancia, es responsable de uno de los mayores malentendidos existentes alrededor de *Las palabras y las cosas* y, en general, de toda la obra foucaultiana. Porque lo que este autor anuncia no es la muerte del hombre, sino, antes bien, su *desaparición*. Estos dos términos, que normalmente suelen coincidir y que, de hecho, parecen hacerlo en ciertos pasajes del libro, deben ser cuidadosamente distinguidos si se quiere entender en qué consiste el anuncio foucaultiano. Desde luego, no se trata de la muerte del hombre por la sencilla razón de que, para Foucault, ya está muerto. Efectivamente, la muerte del hombre se halla implícita en la muerte de Dios formulada por Friedrich Nietzsche. Eso es, al menos, lo que puede leerse en *Las palabras y las cosas*: «Más que la muerte de Dios –o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella–, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino» (Foucault, 1966: 373-374). Así pues, el hombre murió cuando lo hizo Dios o, lo que tal vez sea más correcto, como consecuencia de la muerte de este último. Otros autores confirman esa idea. Gilles Deleuze, en su estudio sobre su compañero y amigo, subraya que la muerte de Dios es una de las razones por las cuales muere el hombre, ya que «en ausencia de Dios, ¿dónde podría encontrar el hombre el garante de una identidad?» (Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987, p. 167)⁴. Entre nosotros, José Luis Pardo ha escrito lo siguiente:

³ La necesidad de esta revisión la expresa muy bien, al final de su repaso a la problemática del hombre y apoyándose en el libro de Renaut, *La era del individuo*, Juan G. Morán: «De ahí que la verdadera cuestión sea entonces: ¿cómo recomponer esa figura del sujeto (y de su respectivo valor, la autonomía) sin que ello implique el regreso a una metafísica de la subjetividad? ¿Cómo replantear la cuestión del sujeto una vez que han sido deconstruidas sus ilusiones metafísicas?» (Morán, J. G. (1998). Retorno al sujeto. En F. Quesada (ed.) (1988). *La filosofía política en perspectiva* (pp. 17-38). Barcelona: Anthropos, p. 37).

⁴ En realidad, esta idea la debemos a Pierre Klossowski, quien, en palabras del propio Deleuze, fue el primero que reveló, en su estudio sobre Nietzsche, «el vínculo existente entre la muerte de Dios y la disolución del Yo, la pérdida de la identidad personal. Dios, único garante del Yo: el primero no puede morir sin que el segundo se volatilice.» (Deleuze, G. (1967c). Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno. En G. Deleuze (2002). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* Valencia: Pre-textos, 2005, p. 161). Pero, en cualquier caso, Deleuze aclara que se trata de una idea que habría recogido perfectamente Foucault: «La filosofía planteó durante mucho tiempo estas alternativas: Dios o el hombre (en términos eruditos: la substancia infinita o el sujeto finito). Esto ya no tiene apenas importancia: la muerte de Dios, la posibilidad de sustituirle por el hombre, con todas las permutaciones Dios-hombre, Hombre-Dios, todo esto ya no vale nada. Foucault lo dice perfectamente: no sólo no hay Dios, sino tampoco hombre, uno muere con el otro» (Deleuze, G. (1968c). Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento. En Id.: 179).

«Nietzsche había elaborado, en efecto, esta temática, en la línea del discurso acerca de la muerte de Dios, y bajo los rótulos de “el último hombre” y “el hombre que quiere perecer. [...] Es importante subrayar el origen nietzscheano de esta temática para no perder de vista que la “crítica de la subjetividad” que en ella se teje va en la dirección de considerar al hombre –el hombre europeo moderno o el concepto de sujeto forjado por las “filosofías de la conciencia” de la modernidad y asociado a ese programa de resustancialización del sujeto– como algo que ha de ser superado. En este sentido –y las declaraciones del mismo Foucault dejan pocas dudas al respecto–, la “muerte del hombre” o la “crisis de la subjetividad” se presentan como consecuencias rigurosas e inevitables del acontecimiento que Nietzsche describió como “la muerte de Dios”. Si uno decide tomarse en serio a Nietzsche, y por tanto tomar en serio la muerte de Dios, se sigue de ello inexorablemente la caída de ese “sujeto” o de ese “hombre” que sólo encontraba sustento ontológico, epistemológico y ético por referencia a Dios (o a alguna de sus máscaras). Si Dios ha muerto, el hombre –ese hombre– ha perecido definitivamente con él.»

(Pardo, J. L. (1996). El sujeto inevitable. En M. Cruz (comp.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 140-141)

Y Maite Larrauri, por su parte, confirma que Foucault «llegará a decir que después de la muerte de Dios, la muerte del Hombre está ya anunciada» (Larrauri, M. (1999). *Anarqueología. La teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Ediciones Episteme, pág. 39, nota 63).

Por tanto, la muerte de Dios y la muerte del hombre no son dos muertes distintas, sino una y la misma. Pensar lo contrario supone dar el primer paso para confundir la muerte con la desaparición del hombre. En este punto resulta muy revelador el breve comentario que sobre el asunto realizan Christa y Peter Bürger en su libro *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot* (2001). En él, los autores sostienen que el anuncio de Foucault de la muerte del hombre repite el anuncio de Nietzsche de la muerte de Dios y, partiendo de la base de que son dos muertes distintas, proceden a comparar ambos anuncios. El anuncio de Nietzsche, dicen, se caracteriza por una doble temporalidad en la medida en que la muerte de Dios es un suceso pasado y futuro a la vez, esto es, un suceso que, por un lado, ya ha ocurrido y, por el otro, aún no ha llegado a nosotros, y además un por su naturaleza «abismal», puesto que mientras no se verifique el suceso, la sombra de Dios perdurará durante milenios. En cambio, el de Foucault es «manifiestamente» distinto⁵. Ante todo, tiene sólo una única dimensión temporal, la del futuro: la muerte del hombre es un suceso «hipotético». Pero más importante aún es la

⁵ Cabe reconocer que, en un determinado momento, los autores plantean la posibilidad de pensar la muerte del sujeto según el modelo nietzscheano de la muerte de Dios, lo cual implica convertirla también en «abismal». No obstante, al estimar que la muerte del sujeto es distinta de la muerte de Dios, lo que hacen es obviar la primera de esas muertes y conservar al sujeto, aunque bajo la forma de un sujeto «quebrado»: «Del mismo modo que la muerte de Dios deja algo tras de sí, a saber, la marca del lugar en el que estaba Dios, así deja también la muerte del sujeto una huella que remite a él. Esto significaría que: también tras su muerte nos es aún presente el sujeto, sólo que ya no como un esquema, libre de contradicción, del orden de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos, sino como un esquema quebrado en sí.» (Bürger, Ch. & Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Ediciones Akal, 2001, p. 13). Pero, ¿cómo justificar que, después de la muerte de Dios, sólo quede su sombra mientras que, después de la del sujeto, quede el mismo sujeto aunque quebrado?; ¿es lo segundo una muerte o más bien una simple herida?

naturaleza trivial o, en todo caso fácil y sencillo, que, según ellos, le asigna Foucault a tal muerte al utilizar la metáfora del rostro trazado en la arena que borra el mar. De ahí la conclusión, apoyada en el siempre discutible recurso de apelar a la vida privada del autor, de que de lo que se trata en el anuncio de Foucault es de una «promesa» de liberación: «La muerte del sujeto sería para el yo hablante la liberación de un esquema que no le asigna lugar alguno en el que pueda vivir.» (Bürger, Ch. & Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Ediciones Akal, p. 14).

Sin embargo, si consideramos que la muerte de Dios y la muerte del hombre son una y la misma, el panorama cambia notablemente, situándonos en la mejor disposición para entender el anuncio foucaultiano. En primer lugar, el hombre no tendría que morir en el futuro, pues *ya* habría perecido junto con Dios o como consecuencia de la muerte de éste. Y en segundo, su muerte sería, al igual que la de Dios, «abismal», es decir, *ya* producida pero *todavía* pendiente de verificación o, más exactamente, de reconocimiento y asunción plenos. He aquí, por tanto, lo que anuncia Foucault: que cuando se reconozca y asuma el hecho de la muerte del hombre, éste desaparecerá sin dejar rastro. En ese sentido, lo que describen los Bürger se refiere a la desaparición y no a la muerte del hombre, de modo que, al confundir los términos, nos ofrecen una visión deformada del asunto, porque Foucault no anuncia la muerte del hombre, dado que éste *ya* está muerto, sino su desaparición, dado que esa muerte *todavía* no ha sido reconocida y asumida plenamente.

Así pues, el discurso del retorno del sujeto descansa sobre una primera confusión entre la muerte y la desaparición del hombre. Ahora bien, dicha confusión es doble, ya que por un lado se confunde la desaparición del hombre (lo que propiamente anuncia Foucault) con su muerte (lo que había anunciado Nietzsche), con lo que se cree que el anuncio foucaultiano consiste en que éste va a morir en un futuro próximo, y, por el otro, se confunde la muerte (como hecho o suceso real) con la desaparición del hombre (como reconocimiento y asunción plenos del hecho, como suceso que ha llegado hasta nosotros), con lo que se argumenta que, puesto que no ha desaparecido, éste no está muerto. Y en esta segunda confusión encontramos la pieza clave del discurso del retorno del sujeto, a saber: que el hecho de que, transcurrido un tiempo, sigamos hablando del hombre prueba que éste, en contra de lo que anunciara Foucault, está vivo; es más, incluso si aceptáramos mi planteamiento, es decir, la idea de que el hombre no tiene que morir en el futuro por la sencilla razón de que *ya* está muerto, el hecho de que sigamos hablando de él demuestra, sin el menor asomo de duda, que me equivoco y que está vivo. Efectivamente, para quienes se alinean en torno a esta posición, el hecho de que se defienda al hombre ante lo que se percibe como un intento de acabar con él y, en general, el hecho de que sigamos hablando de él, constituye la mejor prueba de que está vivo.

Por desgracia, no hay la más mínima relación entre una cosa y otra: puede muy bien ocurrir que sigamos hablando del hombre y, sin embargo, *ya* esté muerto. Desde el punto de vista de Foucault, que sigamos haciéndolo no prueba que esté vivo, sino, sencillamente, que aún no hemos reconocido y asumido su muerte. Al fin y al cabo, ¿qué mejor síntoma puede haber de que

alguien se resiste a reconocer y asumir una muerte que su empeñamiento en negarla? Así, desde este punto de vista, si el hecho de que sigamos hablando de él prueba algo no es que no esté muerto, sino, antes bien, que nos resulta verdaderamente difícil reconocer y asumir su muerte.

Es necesario insistir sobre todo ello porque podríamos pensar que aquí se están enfrentando dos discursos equivalentes aunque contrarios, pero eso no es verdad. La afirmación de que el hombre está vivo no es una réplica a la afirmación de Foucault de que está muerto, sino a otra muy diferente que, tal y como hemos comprobado, resulta incorrecta: la de que el hombre va a morir en un futuro próximo. Es decir, que la afirmación de que está vivo depende de la afirmación opuesta de que está muerto. En efecto, hasta ese momento no existía ningún discurso que lo defendiese por la sencilla razón de que no era necesario: el dominio del hombre era tan absoluto en la mayor parte de los discursos, por no decir en todos, que no hacía falta justificarlo⁶. Sólo cuando hizo aparición el movimiento estructuralista y Foucault presentó su arqueología de las ciencias humanas, se experimentó esa necesidad, expresada primero en el rechazo en bloque del estructuralismo y, más tarde, en la formulación del discurso del retorno del sujeto. La propia palabra empleada, "retorno", viene a confirmarlo, ya que, aunque sea para negarlo, este discurso implica el discurso de su desaparición. Que un autor haya manifestado que el sujeto no ha vuelto, porque en realidad nunca se había marchado⁷, apenas cambia nada, ya que esta frase no tendría sentido si no hubiese existido un discurso de su retorno, del que puede considerarse una puntualización. Por lo que habría que concluir que el discurso del retorno del sujeto se aloja en en la expectativa que genera el anuncio de Foucault, de forma que cuanto más tiempo transcurra entre el momento en que fue formulado y la desaparición del hombre, más evidente le parecerá que éste está vivo.

La pregunta que debemos plantearnos es por qué la muerte del hombre nos resulta tan difícil de reconocer y asumir. Pero, antes de intentar hallar una respuesta, habría que añadir que, desde la perspectiva de Foucault, el hecho de que sigamos hablando de él no sólo demuestra que nos resulta sumamente difícil reconocer y asumir su muerte, sino que, además, contribuye a que no lo hagamos. Así, lo que para sus defensores es una mera *consecuencia* del hecho de que el hombre está vivo, para Foucault es la *causa* de que, a pesar de que ya está muerto, no lo reconozcamos y asumamos. De esa manera, este hablar del hombre, del que el discurso del retorno del sujeto puede considerarse su máxima expresión, entra dentro de lo que anunció nuestro autor. Tal posición viene, pues, a reforzar la suya. Y por partida doble, ya que sus detractores se equivocan al definir aquello que constituye su anuncio y, al hacerlo, evidencian cuán difícil les es reconocer y asumir que el hombre ya está muerto.

⁶ Hablo, claro está, de los discursos existentes dentro del campo de las ciencias humanas, ya que, como es obvio, en los lugares donde estos discursos entran en contacto con las ciencias naturales, el sujeto sí ha tenido que ser defendido ante los diversos intentos de reducirlo a un puro mecanismo, por ejemplo, en la psicología. Más adelante volveré sobre ello.

⁷ Me refiero a Cornelius Castoriadis, quien escribió: «Le sujet n'est pas de retour, parce qu'il n'était jamais parti. Il a toujours été là –certes non comme substance, mais comme question et comme projet.» (cit. en Morán, 1998: 17).

Dentro de esa posición se encuentra, como es obvio, la interpretación de la obra de Foucault que expuse al principio. Según ella, el autor, después de haber pretendido asesinar al hombre, se dió cuenta de su error y terminó recuperándolo en sus últimos escritos. Pero, en mi opinión, esto no es así. En primer lugar, porque el hombre ya estaba muerto y, por consiguiente, no pudo haberlo asesinado. Foucault ha cargado mucho tiempo con la acusación de su asesinato cuando, en realidad, él tan sólo encontró el cadáver o, mejor dicho, proclamó que lo había encontrado. Y, en segundo lugar, porque tampoco quiso recuperar una figura que consideraba problemática, sino deshacerse de ella de una vez por todas. El famoso desplazamiento teórico de sus últimos textos no es una especie de vuelta al redil académico, sino el intento de pensar de otra manera distinta. Al fin y al cabo, lo que dijo fue que el hombre es el producto de una determinada configuración de saber y que si, como se desprende de algunos signos que han aparecido en nuestro horizonte, ésta cambia, entonces entraremos en otra configuración en la cual probablemente el hombre ya no sea la pieza clave que es ahora. Esto supondría que pensaríamos de manera distinta, incluyendo por supuesto al propio individuo en cuanto objeto de saber. Así pues, Foucault simplemente trató de desembarazarse de una figura problemática para poder pensar de otra manera al individuo. No recuperarla ni contribuir a revisarla, sino ir más allá de ella.

II. La genealogía del hombre como sujeto constituyente.

En esa tarea se inserta el presente escrito. Éste no tiene otro propósito que el de profundizar en el camino trazado por Foucault en la exploración de una nueva manera de pensarnos a nosotros mismos. El análisis precedente, que sin duda peca de un excesivo simplismo, desempeña la importante función de revelar la existencia de una línea de investigación por debajo de un discurso que la da por concluida y que, sin embargo, todavía está abierta. Por ello, aunque uniformiza la diversidad de voces en un discurso homogéneo sobre el retorno del hombre, nos permite situarnos y emprender la marcha por dicho camino. Porque, en efecto, su anuncio, que, como hemos visto, consiste en la desaparición de un hombre que ya estaría muerto y no en la muerte de un hombre vivo, inaugura una cuestión que se ha convertido en una de las más importantes del pensamiento de nuestros días, y su propuesta final, la noción de subjetividad como relación del individuo consigo mismo como si fuera otro, recogida en sus últimos textos, constituye un primer intento de abordarla.

Ahora bien, para evitar nuevos malentendidos, antes de nada habría que definir con sumo cuidado ese hombre que ya está muerto pero que todavía no ha desaparecido. Foucault sostiene que tal figura sólo aparece en la *episteme* moderna (en la acepción francesa de "moderna", esto es, básicamente el siglo XIX), pues con anterioridad simplemente no existía: en la *episteme* medieval-renacentista⁸, debido a que el hombre era un signo entre todos los demás, y, en la *episteme* clásica (siglos XVII-XVIII), debido a que era un mero objeto de representación que también tenía su lugar dentro del cuadro del saber al lado del resto de objetos.

En la *episteme* medieval-renacentista, el mundo es un gran texto en el que todas las cosas son signos (marcas o firmas) que remiten los unos a los otros en un proceso sin pausa ni fin mediante la ley de la semejanza, la cual se expresa a través de las cuatro figuras de la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía/ antipatía. De esa forma, el mundo y el lenguaje se encuentran tan entrelazados que no hay sitio para el hombre tal y como lo entendemos. Según Pedro M. Hurtado: «en este momento, cuando el lenguaje existe en su ser bruto y primario, no puede existir el hombre ni como fuente, ni como depositario, sino como un elemento más de ese lenguaje que lo funda a él mismo.» (Hurtado, P. M. (1994). *Michel Foucault (Un proyecto de Ontología Histórica)*. Granada: Ágora, p. 60). Si esta figura desempeña alguna función es la de actuar de término privilegiado en el juego de la semejanza, constituyendo un microcosmos en el seno del macrocosmos. Y si esto es así, no es porque tenga un papel fundador, sino porque la semejanza necesita algo que la garantice y limite (Foucault, 1966: 39-40). Como aclara Hurtado: «El ser privilegiado del hombre en cuanto microcosmos reside en ser un signo que

⁸ Aunque Foucault no acotó los límites de esta *episteme*, a la que sólo se refirió indirectamente para mostrar cómo cambió el saber a partir de principios del siglo XVII, no creo que pueda circunscribirse al Renacimiento, ya que, a todas luces, existen textos muy tempranos en los que ya aparece expuesta la teoría de la signatura.

refleja el macrocosmos con más riqueza que cualquier otra cosa, pero, al fin y al cabo, signo entre signos, no sujeto de significación.» (Hurtado, 1994: 62).

En cuanto a la *episteme* clásica, el mundo es un cuadro perfectamente ordenado en el que todas y cada una de las cosas poseen un lugar y reciben un nombre. Todo está representado mediante el lenguaje en ese cuadro y el ser humano, desde luego, no es una excepción. Pero, si está representado es como objeto de representación, no como sujeto que representa:

«El hombre no es más que la representación cuyo contenido objetivo es el hombre; por tanto, el hombre sólo en cuanto representación figura en el cuadro del saber. Pero ¿y el hombre en cuanto sujeto de tal representación y de cualesquiera otras?: necesariamente queda fuera de lo representado. Son representables en un cuadro las palabras –pues ellas mismas son representación–, las necesidades humanas –que definen las riquezas– y los rasgos que identifican y diferencian al ser humano en contigüidad con los restantes seres; pero no es representable el hombre-sujeto que se representa sus representaciones, sus palabras, sus riquezas y sus rasgos naturales, ya que está más allá de la representación misma. Sólo es representable el *hombre-representación*: la existencia del hombre dentro del saber es puramente especular.»

(Hurtado, 1994: 65)

La autosuficiencia de la representación queda patente en el concepto cartesiano de *Cogito*, que no es el sujeto que funda el pensamiento, sino, en palabras de Gérard Lebrun, «el primer eslabón de la cadena de las razones», (Lebrun, G. (1989). Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*. En E. Balbier et al. (1989). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995, p. 35). De ahí que el paso del *cogito* al *sum* no revista dificultad alguna, ya que en esa época todo ocurre en el interior o, más bien, por medio de la representación, de forma que pensar (nombrar, recortar, combinar, atar y desatar) y ser (las cosas) coinciden exactamente y sin fisuras.

El hombre propiamente dicho sólo aparece en la *episteme* moderna, en la que el orden es sustituido por la historia al descubrirse, por fuera del cuadro ordenado que instaura la representación, algo enigmático, oscuro y profundo: en el campo de los seres vivos, la *vida* en cuanto fuerza; en el campo de las riquezas, el *trabajo* en cuanto energía y en el de las palabras, el *lenguaje* en cuanto aparato formal. La vida, el trabajo y el lenguaje se revelan, así, como entidades con unas características propias y unas leyes autónomas. Pues bien, en la medida en que tales entidades remiten al hombre (en el caso de la vida resulta más difícil establecer la conexión, pero no ocurre lo mismo en los casos del trabajo y del lenguaje, en los que el hombre es el que trabaja y habla), éste halla, por fin, un lugar dentro del saber.

Ahora bien, el hombre aparece, por lo que acabo de indicar, como un ser *finito, empírico, impensable y carente de origen*: un ser finito porque se perfila como el reverso o el negativo de la vida, el trabajo y el lenguaje, esto es: como la *muerte* en relación con la vida⁹, la *pena* en relación con el trabajo

⁹ Cabe señalar que esta idea aparece nítidamente expresada ya en el *Nacimiento de la clínica*: «Permanecerá sin duda como algo decisivo para nuestra cultura el que el primer discurso científico de esta misma cultura, que versa sobre el individuo, haya tenido que pasar por el momento de la muerte. Y ello resulta de que el hombre occidental no ha podido constituirse ante

y la *inadecuación* en relación con el lenguaje (Hurtado, 1994: 70); un ser empírico porque, debido a esa finitud, se convierte en un nuevo objeto de saber; un ser impensable porque, estando habitado por la vida, el trabajo y el lenguaje, no resulta transparente para sí mismo, y un ser carente de origen porque dichas entidades poseen una historicidad propia que desde luego no coincide con la suya.

En fin, el hombre aparece como un ser que *no coincide consigo mismo* o que *está separado de sí*, lo cual explica la dificultad que en la *episteme* moderna supone el paso del "pienso" al "soy": pienso, pero a partir de la vida, del trabajo y del lenguaje, entidades que no soy yo, y que, sin embargo, de alguna manera sí soy, pues me constituyen. El *cogito* no conduce aquí, como en la *episteme* clásica, a una evidencia, la de que "soy", sino más bien a un enigma, el del "ser" en sus múltiples y diversas manifestaciones (cf. Foucault, 1966: 316).

Pero, a pesar de todo, este hombre que no coincide consigo mismo o que está separado de sí pasará a ocupar el lugar que en la *episteme* clásica ocupaba el discurso entendido como «el lenguaje en cuanto representa» (Id.: 302), asegurando, de esta forma, la mutua correspondencia entre el ser y la representación. Es Kant quien lo conseguirá, ya que, tras haber distinguido lo empírico y lo trascendental, los volverá a confundir en esa figura, tal y como refleja el hecho de que el filósofo alemán cierre su famosa serie de preguntas "¿qué puedo saber?", "¿qué debo hacer?" y "¿qué me es permitido esperar?", con otra de la que en última instancia depende el resto: "¿qué es el hombre?" (Id.: 331). Foucault describe la operación kantiana como «una duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud» (Id.: 331). Y Deleuze habla de un calco de lo trascendental sobre lo empírico, de manera que «las tres síntesis de la conciencia trascendental», señala Pardo, «están directamente derivadas de las síntesis psicológicas del sujeto empírico» (cf. Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel). Esta operación de duplicación o calco va a determinar poderosamente casi toda la filosofía moderna hasta el punto de que, según Foucault, ésta quedará sumida en lo que él denomina el "sueño antropológico":

«[...] en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología. Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el

sí mismo como objeto de la ciencia, no ha extraído del interior de su lenguaje y no se ha dado, dentro de él y a través de él, una existencia discursiva más que en relación con su propia destrucción; de la experiencia de la insensatez surgen todas las psicologías, y hasta la posibilidad misma de una psicología; partiendo del establecimiento de la muerte en el pensamiento médico ha nacido una medicina que puede presentarse como una ciencia del individuo.» (Foucault, M. (1963). *El nacimiento de la clínica*. Cit. en Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 208-209).

hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre.»

(Foucault, 1966: 332)¹⁰

En suma, que el hombre va a definirse, a pesar de todo, como «finitud positiva y fundadora» (Lebrun, 1995: 40) o, lisa y llanamente, como *sujeto constituyente*. Por ello, al lado de los rasgos con los que se presentaba el hombre, podemos distinguir otros rasgos opuestos que le otorgan a la figura toda su complejidad. Recordemos: el hombre aparecía como un ser finito en la medida en que se perfilaba como el reverso o el negativo de la vida, el trabajo y el lenguaje; un ser empírico porque, debido a ello, se convertía en objeto de saber; un ser impensable porque, estando habitado por entidades que no eran él, no resultaba transparente para sí, y un ser carente de origen porque la historicidad de tales entidades no coincidía con la suya. Pues bien, ahora cabe describirlo también como un ser que, gracias a su finitud, es el fundamento de la vida, el trabajo y el lenguaje; un ser capaz de representarse esas entidades como objetos de saber; un ser capaz de pensar lo impensado y un ser a partir del cual se concibe la historicidad de aquellos otros objetos. El hombre se postula, así, como *fundamento, estructura trascendental, cogito y origen*.

En verdad, cuando Foucault define el modo de ser del hombre, combina ambos grupos de rasgos, obteniendo así una imagen "doble": un ser *finito* pero que actúa como *fundamento*; un ser *empírico* y, a la vez, *trascendental*; un ser *impensable* y, a pesar de ello, un *cogito*, y un ser *sin origen* aunque *origen* del resto (Foucault, 1966: 303-326). No obstante, si, como indica el autor, existe cierto desfase entre la ruptura del cuadro de la representación y la definición de las nuevas entidades (cf. Id.: 217), cabe pensar que también existirá un desfase entre la aparición del hombre y su definición como sujeto constituyente. En este sentido, Deleuze aclara que Foucault aporta aquí un elemento nuevo al discurso que hasta entonces se había sostenido sobre el hombre: no se trata de que éste, bajo determinadas causas históricas, haya adquirido conciencia de su propia finitud, sino de que, para ello, primero ha tenido que ser descubierto "afuera", como la muerte en la vida, la pena en el trabajo y la inadecuación en el lenguaje, y, luego, ha debido atribuírsele esa finitud como suya. Así es como él mismo describe el proceso:

«Es necesario que la fuerza en el hombre empiece a afrontar y a abrazar las fuerzas de la finitud [esto es, las fuerzas de la vida, el trabajo y el lenguaje] como fuerzas del afuera: es fuera de sí misma donde debe enfrentarse a la finitud. Después, y sólo después, en un segundo tiempo, la convierte en su propia finitud, toma necesariamente conciencia de ella como de su propia finitud. Lo que equivale a decir que cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud

¹⁰ Un poco después, Foucault enumera las actitudes propias de esa filosofía dominada por la antropología: querer hablar del sujeto, de su reino o de su liberación; plantear preguntas sobre lo que éste es en su esencia; pretender partir de él para tener acceso a la verdad o, a la inversa, conducir todo conocimiento a las verdades del sujeto mismo; no formalizar sin antropologizar ni mitologizar sin desmitificar y, para finalizar, no querer pensar sin pensar también que es el sujeto el que piensa (cf. Foucault, 1966: 333). No cabe duda de que, con ello, retrata muy bien la posición de todos aquellos que le reprochan haber asesinado al sujeto.

procedentes del afuera, entonces, y sólo entonces, el conjunto de las fuerzas compone la forma-Hombre (y ya no la forma-Dios). *Incipit Homo.*»

(Deleuze, 1986: 163)

Y más importante todavía, si el segundo grupo de rasgos puede verse como una especie de compensación del primero¹¹, entonces no sólo es lícito considerarlos por separado, sino también pertinente, ya que nos sitúa en la mejor disposición para entender que el hombre fue concebido como sujeto constituyente en reacción al hecho de que éste no coincidiese consigo mismo o estuviese separado de sí y justamente con el objeto de remediarlo. En efecto, que el hombre sea concebido de esta forma es lo que permite que consiga reducir la distancia que lo separa de sí y coincidir finalmente consigo mismo. Y de ahí el pensamiento de la *episteme* moderna, el cual se articula como un intento de cerrar esa brecha que impide que el hombre coincida consigo mismo o que lo separa de sí.

En contraste con el clásico, el pensamiento moderno «no va ya hacia la formación jamás lograda de la Diferencia, sino hacia el develamiento siempre por realizar de lo Mismo» (Foucault, 1966: 330). En este punto podría añadirse que el pensamiento clásico es un pensamiento de lo Diferente porque parte del todo como algo dado, o sea, como algo que está dado en lo que es, mientras que el pensamiento moderno es un pensamiento de lo Mismo o, mejor dicho, un pensamiento que prescribe pensar lo Mismo (Id.: 325), porque parte de un elemento que está dándose y que, por tanto, no posee cualidades estables. En otras palabras: el clásico es un pensamiento de lo Diferente porque parte de lo Mismo, mientras que el moderno es un pensamiento de lo Mismo porque parte de lo Diferente.

Efectivamente, el pensamiento clásico parte de lo Mismo que supone la perfección de la obra de Dios (la cual se manifiesta en todos los órdenes, desde el lenguaje de la acción determinado por la naturaleza humana [cf. Id.: 111-112] hasta el continuo de los seres [cf. Id.: 148-157], pasando por la equivalencia de las riquezas [cf. Id.: 170]) y, a través del análisis del discurso y del ordenamiento de las diferencias que va descubriendo, intenta desplegarla en toda su complejidad. Por el contrario, el pensamiento moderno parte de lo Diferente que encarna el hombre y, a través de la analítica de la finitud y del pliegue de lo empírico y lo trascendental que establece de antemano, trata de restituirlo en lo que es:

«La analítica de la finitud tiene un papel exactamente inverso [al del análisis del discurso]: al mostrar que el hombre está determinado, trata de manifestar que el fundamento de estas determinaciones es el ser mismo del hombre en sus límites radicales; debe manifestar también que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones, que el pensamiento obsesiona de antemano lo impensado que se le escapa y que está siempre encargado de reaprehender; muestra cómo este origen, del cual el hombre jamás es contemporáneo, le está a la vez retirado y dado en el modo de la inminencia; en suma, se trata siempre para ella de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano es también lo más Próximo y lo Mismo.»

¹¹ Hurtado aclara que cada uno de los dobles que enumera Foucault tiene «un polo subjetivo que sugiere su autonomía, racionalidad e infinito valor» y a la vez «un polo objetivo que lo desposee de tales privilegios» (Hurtado, 1994: 71).

(Foucault, 1966: 330)

Por consiguiente, el pensamiento moderno se apoya en el hecho de que el hombre no coincide consigo mismo o está separado de sí con el objeto de demostrar que en el fondo sí lo hace o sí lo está: «el pensamiento moderno», sentencia Foucault, «se esfuerza por reencontrar al hombre en su identidad» (Id.: 325).

Esta necesidad no es un impedimento, sino, antes bien, la justificación del hombre como sujeto constituyente, puesto que su razón de ser depende de la resistencia que ofrezca la brecha que lo constituye a su desvelamiento como lo Mismo. Y, lo que es más, sin aquello que le es ajeno, el hombre como sujeto constituyente ni siquiera existiría. De ahí que las primeras teorías que fijaron su atención en esos elementos que podemos llamar “inconscientes”, como el marxismo y el psicoanálisis, en la medida en que conservaban tal figura, sólo conseguían fortalecer lo que supuestamente ponían en cuestión. Insistiendo en la no coincidencia del hombre, dichas teorías, las cuales se pretendían críticas, acababan teniendo el efecto opuesto. Así, en esta forma relativa, la crítica es parte esencial de la lógica del pensamiento moderno, ya que se corresponde con ese primer momento de alienación al que forzosamente sigue un segundo momento de recuperación de lo alienado¹².

En cambio, la intervención foucaultiana supone una crítica radical, ya que, lejos de limitar u obstaculizar la función propia del hombre como sujeto constituyente, cosa que al fin y al cabo le permite imaginar un futuro en el que podría desempeñarla sin trabas, demuestra que el hombre no puede actuar en absoluto como fundamento, y así, de un plumazo, acaba con tal pretensión.

¹² De hecho, tal vez no sea descabellado concebir la modernidad a partir de ahí, como un movimiento que por un lado libera múltiples procesos inmanentes mientras que por el otro no deja de tratar de controlarlos, erigiendo un poder trascendente. Este doble movimiento se corresponde con lo que Toni Negri y Michael Hardt llaman el problema de la “soberanía” en *Imperio* (Negri, T. y Hardt, M. (2000). *Empire*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, libro electrónico disponible en <http://www.chilevive.cl>). Esta concepción de la modernidad podría venir a completar las concepciones que ponen el acento en el elemento crítico de esta época. En efecto, como ha mostrado José Luis Alcanda, existen dos interpretaciones diferentes de la modernidad: «Una, muy extendida, arranca de Weber, y se afianzó en una lectura selectiva de las ideas expresadas por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Entiende a la modernidad exclusivamente como racionalización creciente, normalización y dominio de estructuras sociales represivas, como expansión ilimitada de una racionalidad hostil al individuo. Pero esta es una interpretación unilateral, que toma en cuenta solamente un aspecto de la modernidad. Considero más adecuada una segunda línea interpretativa, que arranca con Hegel y se continuó con Marx, y más recientemente con pensadores como Karl Polanyi, Anthony Giddens y Alain Touraine, y en la que se entiende a la modernidad tomando como punto de partida su ambivalencia y su tensionalidad interna. La modernidad es entendida como la época histórica que se abre con el desarrollo del modo de producción capitalista y que tiene como su acta de nacimiento a la Ilustración y a la Revolución Industrial. La lógica de la explotación capitalista impone el carácter dual de la modernidad: por un lado impone la racionalización y por el otro provoca el desarrollo de la subjetividad» (Alcanda, J. L. (2001). La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación, *Crecemos*, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río de Piedras, año 5, nº 2. Disponible en <http://www.filosofia.cu/contemp/index.htm#A>). Pero, en mi opinión, la concepción que he propuesto revela que esa concepción crítica de la modernidad está poniendo en juego un esquema lógico que se halla en la base de la mayor parte del pensamiento moderno y que se expresa, ante todo, en la definición del hombre como sujeto constituyente.

Hay un hecho que viene a corroborarlo: si intentamos convertir al hombre habitado por la vida, el trabajo y el lenguaje, en aquello que enlaza las cosas y la representación, nos meteremos dentro de un círculo vicioso. En efecto, de ese modo, cuanto más tratemos de *fundamentar* las cosas con el hombre, más excavaremos en su suelo hasta desfondarlo y hallar, de nuevo, esas mismas cosas, y, al revés, cuanto más tratemos de *develar* las cosas dentro de él, más nos las veremos sólo con el hombre. Foucault es rotundo en el diagnóstico del último esfuerzo realizado en ese sentido, a saber: la fenomenología:

«Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenológico no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del "pienso".»

(Id.: 317)

Así pues, decir que el hombre es un fundamento nos mete de lleno en un círculo que, al contrario de lo que se cree, impide que lleguemos a conocer algo. Por eso, según Foucault, debemos rechazar tal figura. Sin embargo, con ella desecharíamos una idea consustancial al pensamiento moderno, la idea de que el futuro es un lugar mejor que el presente. Porque, efectivamente, si el hombre no es un fundamento, entonces no puede haber reconciliación consigo mismo ni, por ende, final de la historia. No cabe duda de que gran parte de las críticas que a su vez recibiría Foucault giraban alrededor de esta consecuencia de *Las palabras y las cosas*, la cual, a ojos de los marxistas y del resto de militantes de izquierda de la época, situaba al autor a la derecha del espectro político (cf. Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 221).

Pero, con independencia de esto último, he aquí el significado de la frase "el hombre está muerto": que el hombre, en la medida en que aparece como «finito, determinado, comprometido en el espesor de aquello que no piensa y sometido, en su ser mismo, a la dispersión del tiempo» (Foucault, 1966: 329), no puede ser, en absoluto, un fundamento. Si se atiende a las condiciones de su aparición y a sus modos de ser, la conclusión se impone por sí misma: el hombre está muerto. Luego su muerte no es algo que ha sucedido en algún momento posterior a su aparición, sino antes bien algo intrínseco a él, pues el hombre, cuando apareció, ya estaba muerto o, lo que es lo mismo, apareció muerto. En este punto podemos recuperar el fragmento anteriormente citado de Deleuze acerca de la forma en la que la muerte de Dios incorpora ya la del hombre y consignar lo que el autor dice a continuación en un resumen perfecto de las tesis foucaultianas:

«Mientras que Dios exista, es decir, mientras que la forma-Dios funcione, el hombre todavía no existe. Pero cuando la forma-Hombre aparece, sólo lo hace incluyendo ya la muerte del hombre, de tres maneras por lo menos. Por un lado, en ausencia de Dios, ¿dónde podría encontrar el hombre el garante de una identidad? Por otro lado, la forma-Hombre sólo se ha constituido en los pliegues de la finitud: introduce la muerte en el hombre [...] Por último, las propias fuerzas de finitud hacen que el hombre sólo exista a través de la diseminación de los planos de organización de la vida, la dispersión de las lenguas, la disparidad de los modos de producción, que implican que la única "crítica del conocimiento" sea una "ontología del aniquilamiento de los seres"»

(Deleuze, 1986: 167)

De ahí que esa frase genere tantos malentendidos, porque si nunca ha estado vivo, tampoco puede haber muerto. En este sentido, tal vez lo más acertado sea decir que el hombre, en tanto sujeto constituyente, simplemente es *imposible* o *aporético*.

Tal es la postura de Foucault. No se trata solamente de demostrar que el hombre es un componente más de la *episteme* moderna y que, en el caso de que cambien las disposiciones de saber imperantes y ésta ceda el sitio a otra *episteme* diferente, desaparecerá junto con los demás. Lo que pretende Foucault es contribuir al advenimiento de una nueva *episteme* en la que el hombre no tenga sitio alguno. Él mismo lo confirmó, unos años después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en la discusión que siguió a una de sus conferencias:

«[...] la muerte del hombre es un tema que permite sacar a la luz la manera como ha funcionado el concepto de hombre en el saber [...]. No se trata de afirmar que el hombre ha muerto. Se trata, a partir del tema –que no es mío, que no ha cesado de repetirse desde fines del siglo XIX– de que el hombre ha muerto [...], de ver de qué manera, según qué reglas, se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre.»

(Foucault, M. (1969). ¿Qué es un autor? Cit. en Eribon, D. (1994). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, p. 48)¹³

Como podemos ver, en medio de una respuesta en la que rechazaba cualquier vínculo con el estructuralismo, Foucault dijo que solamente podemos entender el concepto de hombre partiendo del tema de su muerte, tema que, por lo demás, es anterior a su intervención.

Ahora bien, si a pesar de todo el hombre fue definido como un sujeto constituyente, se debe a que se negó el hecho de que éste aparece ya muerto. Así, el hombre como sujeto constituyente es resultado de un pensamiento que parte del supuesto de que la brecha que impide que coincida consigo mismo o que lo separa de sí en última instancia es ilusoria. Luego este sujeto no es un hombre vivo, sino, antes bien, un hombre muerto negado.

Tal y como avancé en el capítulo anterior, la postura que defiende la existencia del hombre como sujeto constituyente no se basa en un estudio del mismo tipo del llevado a cabo por Foucault. La postura de este último proviene del análisis de las condiciones de aparición del hombre, análisis que, por esa razón, ya podríamos denominar genealógico aun cuando ese proceder todavía no hubiera sido formulado explícitamente. La otra, en cambio, no proviene de un análisis que muestra que el hombre está vivo, sino del rechazo del análisis foucaultiano o, más exactamente, de la observación de que no se ha cumplido lo que se supone que éste anunció al final de su libro, a saber: que el hombre iba a morir en el futuro. Tal postura proviene, pues, de una réplica a su propia interpretación del anuncio de Foucault.

¹³ El año en el que este libro sitúa la conferencia, 1963, sin duda es un error, porque en todas las bibliografías consultadas, incluida la referencia que proporciona Eribon en su biografía sobre Foucault (cf. Eribon, 1989: 258), la fecha es 1969. Por lo demás, en esta biografía aparece otra versión, más reducida, del fragmento aquí citado (cf. Id.: 259).

En consecuencia, ese hombre del que dicen que está vivo no es más que el hombre como sujeto constituyente cuya lógica expuso Foucault: el hombre muerto negado. Por ello, el hombre que retorna es exactamente el hombre de la *episteme* moderna: aquél que, según Castoriadis, no es una sustancia, sino una cuestión y un proyecto. Disipemos de una vez por todas cualquier duda: el hombre que critica Foucault no es el de Descartes, el cual no era un sujeto propiamente dicho, sino el de Kant, que, más que una sustancia, era esa cuestión y ese proyecto de los que hablaba Castoriadis.

Así que el análisis foucaultiano impide que caigamos en el error de remontarnos hasta Descartes para describir al sujeto como un ser sustancial, auto-centrado, enteramente racional y autónomo. Este autor no postula un sujeto que, aunque sometido a alguna que otra revisión, en especial la de Kant, no habría sido puesto en entredicho hasta las críticas de los siglos XIX y XX. Como muestra Foucault, en la época de Descartes, dadas las disposiciones de saber entonces imperantes, el hombre no había aparecido y, cuando por fin lo hizo, en la época de Kant, ya no coincidía consigo mismo o ya se encontraba separado de sí¹⁴.

Y esto es muy importante porque, a partir de ese error, podríamos criticar el sujeto como ser sustancial, auto-centrado, enteramente racional y autónomo, con lo cual ofreceríamos a sus defensores mejor informados la oportunidad de decirnos, con toda la tranquilidad del mundo, que nuestra crítica carece de sentido, ya que el sujeto no es una sustancia, no coincide consigo mismo, tampoco es enteramente racional ni, menos aún, autónomo. La problemática del sujeto, aclararían, consiste en replantear el concepto en los términos necesarios para demostrar que éste, a pesar de todo, actúa como fundamento, no en soslayar la dificultad alegando que si no es ese sujeto sustancial, auto-centrado, racional y autónomo, no puede ser fundamento de nada. Así lograrían que dudásemos de la pertinencia de nuestra crítica y, lo que es peor, que aceptásemos su propuesta como aquella que buscábamos. No obstante, el sujeto que criticamos no es ese supuesto sujeto cartesiano, sino el sujeto kantiano y, por esa razón, lo que queremos no es replantearlo, sino superarlo, ir más allá de él... incluso para pensar al individuo mismo.

¹⁴ En este punto habría que añadir que Pardo se ha atrevido a defender que el propio Descartes ya reconocía que el hombre no coincide consigo mismo o está separado de sí: «No hay que ir más allá de las *Meditaciones Metafísicas* para escuchar a Descartes hablar de un retraso del sujeto con respecto a sí mismo. La situación podría describirse diciendo una vez más que, cuando mi conciencia reflexiva llega a sí misma para acompañar a las representaciones, se encuentra ya habitada por una cierta presencia que, paradójicamente, le precede. [...] Se podrían multiplicar las citas –no solamente extraídas de los textos “oscuros” del Descartes científico, médico o moralista, sino del *Discurso del Método* y de las *Meditaciones Metafísicas*– en las que su autor presenta la genealogía del sujeto como *la génesis pasiva de un sujeto pasivo*, un sujeto gestado por la Naturaleza y perfectamente arraigado en ella precisamente mediante las pasiones, que son ese “sí mismo” que, sin embargo, es lo otro de sí, lo otro de la razón y de la conciencia» (Pardo, 1996: 137-138).

III. La apuesta estructuralista de Foucault en *Las palabras y las cosas*.

Ahora bien, ¿cuál es exactamente la crítica que formula Foucault? Pues sencillamente aquélla que se desprende de lo que podríamos llamar su apuesta estructuralista. Tal apuesta marca en profundidad *Las palabras y las cosas*. A este respecto, Eribon escribe que aquí «lo que sirve de punto de partida y de apoyo para interrogar a la historia de nuestra cultura es el movimiento estructuralista. En efecto, es el movimiento estructural lo que permite percibir que “el hombre es una invención reciente, una figura que no tiene ni siquiera dos siglos, un simple repliegue de nuestro saber, y que desaparecerá no bien éste haya encontrado una nueva forma”.» (Eribon, 1994: 226). Pero, ¿en qué consiste la apuesta estructuralista? Veámoslo.

Para empezar, en que Foucault adopta la metodología estructural. De hecho, sin ella ni siquiera hubiera podido articular su arqueología del saber, ya que ésta, en cuanto distinta de la historia de los códigos fundamentales de una cultura y de la historia de las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos, es fruto de la aplicación de ese método. El propio Foucault viene a confirmarlo cuando declara que una de las principales virtudes de la lingüística estructural es que proporciona la posibilidad de distinguir o, como dice él, de «estructurar» (Foucault, 1966: 370), los objetos mismos. Luego el saber es objeto de conocimiento por el simple motivo de que se halla estructurado¹⁵.

Tal y como hemos visto, a las estructuras del saber Foucault las llama *epistemes*. Éstas constituyen el «suelo positivo» en el que se inscriben los problemas, los conocimientos, la mentalidad y los marcos de pensamiento de una época concreta. Por tanto, hay que remontarse desde el nivel superficial de los últimos elementos hasta el nivel “profundo” de la *episteme*, el cual nos ofrece la clave de lo que una época, por debajo del «juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias» (Id.: 81), es capaz de saber.

Uno de los ejemplos más claros de esta operación es la afirmación de que «las intuiciones “transformadoras”» de Lamarck no son una prefiguración del evolucionismo darwiniano, sino una expresión inequívoca de la historia natural clásica:

«Lo que posibilita el pensamiento de Lamarck no es la aprehensión lejana de un evolucionismo por venir, es la continuidad de los seres, tal como la descubrirían y supondrían los “métodos naturales”. Lamarck es contemporáneo de A. L. Jussieu, no de Cuvier.»

(Id.: 269)

¹⁵ Foucault llegará a decir que el estructuralismo no es exactamente un método, sino «un conjunto de disciplinas y de preocupaciones, cierta cantidad de análisis que tienen un objeto en común», de manera que él «definiría el estructuralismo por la comunidad de sus objetos» (Foucault, M. (1967). *Le structuralisme et l'analyse littéraire*. Cit. en Eribon, 1994: 228). Por consiguiente, el estructuralismo, como método que permite construir su propio objeto, es el resultado del descubrimiento de una nueva continuidad fundamental de los objetos.

Pero el ejemplo más controvertido de todos sin duda es la ubicación de la economía revolucionaria de Marx junto a la economía burguesa de Ricardo, como dos respuestas diferentes que, sin embargo, comparten la misma base:

«En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ía fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella.»

(Id.: 256)

El saber es, por tanto, una cuestión de condiciones de posibilidad, no de suma de conocimientos o, en términos de Foucault, de «perfección creciente» (Id.: 7). Esto significa que no depende de la actividad cognoscitiva del hombre, sino de la estructura que posee en un momento dado, o, lo que es igual, que no se entiende por referencia al hombre como sujeto constituyente, sino por sí mismo. La arqueología se revela así como un magnífico ejemplo de esa opción de pensamiento que prescinde de tal figura. Al fin y al cabo, la aportación de Foucault podría resumirse muy fácilmente diciendo que éste sustituyó el *a priori* subjetivo que el pensamiento moderno le adjudicó al saber por otro de carácter histórico que llamó *episteme*.

Ahora bien, la *episteme* no se corresponde con esa idea de estructura como un conjunto de elementos que se definen en oposición a los demás, es decir, por el sistema que forman y no por lo que cada uno de ellos es en solitario, y cuyo nombre más adecuado sería precisamente el que le otorgó Ferdinand de Saussure: "sistema". De hecho, Vincent Descombes critica este tipo de conjunto que, según él, «descansa sobre la misma noción romántica de "totalidad viva"» que las de "plan" o de "Gestalt" (Descombes, V. (1979). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 1988, p. 117), y que, por esa razón, carece totalmente de potencia explicativa:

«En realidad, aunque en general se le haya considerado como la autoridad suprema del estructuralismo, Saussure no habla de "estructura", sino de "sistema". "En la lengua sólo hay diferencias": por eso el conocimiento del sistema condiciona el de un elemento particular, ya que el valor de un término es "diferencial" o "de oposición": un término es lo que los otros no son. De acuerdo, pero si ese término se opusiera igualmente y en el mismo grado a todos los demás términos del sistema, "todo estaría unido" y el análisis no podría iniciarse.»

(Id.: 120)

En su opinión, la única definición convincente de estructura es la que propocionan las matemáticas y, por esa razón, el único filósofo que utilizaba el método estructural en aquella época en Francia era Michel Serres, pues sólo él habría tomado su noción de estructura de esta disciplina, concretamente de la "escuela de los Bourbaki", y no, como el resto de autores, de Saussure (cf. Id.: 117). En este punto sería necesario aclarar que el estructuralismo penetró prácticamente en todas las ramas del saber, tal y como Jean Piaget puso de manifiesto al pasar revista en un monográfico sobre el tema a su presencia en campos tan diversos como las matemáticas, la lógica, la física, la biología, la

psicología, la lingüística, los estudios sociales o la filosofía (cf. Piaget, J. (1968). *El estructuralismo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1974). En algunos de esos casos tal vez no se tratara más que de un uso genérico de la noción de estructura –lo que Piaget llama “estructuralismo global”–, pero en la mayoría de ellos se puede hablar de un auténtico método –lo que, a su vez, llama “estructuralismo metódico”– (Ibíd.: 81-82)¹⁶. Precisamente la escuela de los Bourbaki es un claro ejemplo de este último estructuralismo, puesto que se proponía «subordinar las matemáticas enteras a la idea de estructura» (Id.: 22). Por lo tanto, desde este nuevo punto de vista podríamos añadir un par de observaciones a las anteriores palabras de Descombes: en primer lugar, que tiene razón cuando sugiere que Saussure no sería el padre del estructuralismo lingüístico, pues tal y como se desprende de lo expuesto, éste no hizo más que introducir cierta noción de estructura en sus teorías y, por ende, tan sólo fue un estructuralista global; y, en segundo lugar, que no se puede olvidar que otros autores, al intentar emplear esta noción, la desarrollaron hasta formular con ella un verdadero estructuralismo metódico, cosa que el propio Descombes vendría a recoger cuando menciona el encuentro entre el estructuralismo y la semiología (cf. Descombes, 1979: 125-135). Así que no habría el más mínimo inconveniente en hablar del estructuralismo lingüístico como el estructuralismo en sentido estricto, como hace Pardo (cf. Pardo, J. L. (2001) *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Akal, pp. 5-6), si tenemos en cuenta, por un lado, que hay un estructuralismo mucho más amplio que ni siquiera constituye un método propiamente dicho y, por otro, que tampoco es el único en sentido estricto que existe.

En todo caso, volviendo al tema que nos interesa, Descombes describe los trabajos de Serres de esta manera: «el análisis estructural debe definir épocas o “edades” (en sentido geológico) en la historia de la ciencia, cosa que hará demostrando que todas las regiones del saber son isomorfias entre tal y tal fecha; y, para eso, el análisis establecerá que en estos límites temporales, estas regiones son los modelos de una única y misma estructura, o lo que es igual, que pueden expresarse recíprocamente» (Descombes, 1979: 122-123). Y añade: «Serres, virtuoso del isomorfismo, hace aparecer las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en una fábula de La Fontaine, una locomotora en la obra de los pensadores del siglo XIX, un teorema en un relato, una leyenda en una demostración y una demostración en una leyenda. En todo esto, no se trata en absoluto de hacer aproximaciones más o menos ingeniosas, sino traducciones literales.» (Id.: 124).

No cabe la menor duda de que este tipo de análisis es el que, al menos en parte, realiza Foucault. Pero, con todo y con eso, la clave que nos permite

¹⁶ Ésa es también la opinión de Ernst Cassirer: «Lo que yo querría demostrar en esta exposición es el hecho de que el estructuralismo no es un fenómeno aislado. Es más bien la expresión de una tendencia general del pensamiento que se ha vuelto, en el transcurso de las últimas décadas, cada vez más importante en todos los campos de la investigación.» (Cassirer, E. (1945). *Le structuralisme dans la linguistique moderne*. Cit. en Eribon, 1994: 95). Por lo demás, Eribon recuerda la figura de este filósofo neokantiano alemán con el objeto de contrarrestar la reciente acusación de algunos autores de que el estructuralismo es sinónimo de totalitarismo.

situar la arqueología dentro del estructuralismo metódico o en sentido estricto la ofrece el propio Descombes:

«En Francia, Georges Dumézil es el primero que ha demostrado las virtudes de la comparación estructural: en lugar de confrontar los dioses y los relatos de los diferentes pueblos desde el punto de vista del *contenido*, se ha revelado más fructífero hacer una comparación formal; en lugar de comparar un dios indio y un dios romano, para obtener semejanzas entre ellos –lo que además constituye la fórmula de cualquier sincretismo religioso, y permite llegar a cualquier resultado–, conviene comparar los panteones entre sí, es decir, los conjuntos antes que los elementos, y las relaciones antes que los términos. Lo que se conserva de un conjunto a otro, dentro de una misma área cultural, son las relaciones entre los elementos, las estructuras.»

(Id.: 118)

Porque, tal y como ha demostrado Eribon, Dumézil ejerció una decisiva influencia sobre nuestro autor: «No vacilemos en decirlo: la obra de Dumézil es una de las fuentes fundamentales de la inspiración teórica de Foucault» (cf. Eribon, 1994: 234). El mismo Foucault lo reconoció en varias ocasiones. Por ejemplo, en una de las entrevistas que concedió con motivo de la publicación de *Las palabras y las cosas*, señaló que su propia generación se distinguía de la anterior en el hecho de que no estaba centrada en el hombre, sino en lo que denominó "sistema" y que pasó a definir apoyándose en Dumézil, aunque sin nombrarlo:

«Por sistema hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexionan. Por ejemplo, se ha podido mostrar que los mitos romanos, escandinavos, celtas, hacían aparecer héroes y dioses muy diferentes unos de otros, pero que la organización que los ligaba (estas culturas se ignoraban unas a otras), sus jerarquías, sus rivalidades, sus traiciones, sus contratos, sus aventuras, obedecían a un sistema único...»

(Foucault, M. (1966b). A propósito de "Las palabras y las cosas". En Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, pp. 32-33)

Y en un coloquio sobre los orígenes del estructuralismo en las ciencias humanas, Foucault llegó a presentar el análisis de Dumézil sobre el mito de los Horacios y los Curiacios como «el primer ejemplo histórico del procedimiento estructuralista en las ciencias humanas» (Cit. en Eribon, 1994: 173). En ese trabajo, Dumézil puso de manifiesto la correspondencia del relato romano con un mito irlandés, la cual, en la medida en que existían varias diferencias entre ambos, se expresaba a través de una serie de modificaciones, cosa que, como señala Eribon, hace que su análisis sea a la vez *estructural* e *histórico* (Eribon, 1994: 174).

De esta manera, si reunimos las declaraciones de Descombes y Foucault veremos que el análisis estructural descubre isomorfismos o correspondencias entre elementos aparentemente inconexos y que, en ese sentido, la estructura elaborada constituye una explicación de las diferencias que pueden observarse tanto en el espacio (por ejemplo, entre los diversos productos culturales de una misma sociedad en una época concreta) como en el tiempo (por ejemplo, entre los diversos productos culturales de una misma sociedad en dos épocas distintas) o incluso en el espacio y en el tiempo a la vez (por ejemplo, entre los diversos productos culturales de dos sociedades en dos épocas distintas).

«La estructura», dice Descombes, «es precisamente lo que se conserva en un isomorfismo entre dos conjuntos» (Descombes, 1979: 118). Y, para despejar cualquier duda que todavía pudiera quedar, añade lo siguiente: «Es imposible hablar de la estructura de un objeto particular: un texto, una institución. Lo que está estructurado no es la cosa misma, como a menudo cree la crítica literaria (ique a veces llega incluso a ver en la estructura lo que constituiría la originalidad de la obra que estudia!), sino el *conjunto* del que esa cosa puede considerarse una *representación*, comparado con otros conjuntos. Por eso el estructuralismo va de la estructura al modelo: reconstruye o reproduce el dato cuyo análisis se propone llevar a cabo.» (Id.: 119).

Sin embargo, la noción de estructura que Foucault usa en *Las palabras y las cosas* no sólo es distinta de la de Saussure, sino también de la de Dumézil o Serres. En efecto, la *episteme* será la estructura que resulta del hecho de comparar diversas formaciones discursivas, pero Foucault no describe una sola *episteme*, sino varias, las cuales se suceden unas a otras a través de cambios súbitos. Precisamente lo que le interesa es mostrar que los elementos que las componen son cada vez distintos y que siempre hay uno que desempeña un papel capital dentro de ellas¹⁷. Sin embargo, como en este punto no podemos averiguar en qué consiste exactamente el método foucaultiano, dejemos el tema para un momento posterior y limitémonos a reconocer que la arqueología es un estructuralismo cuanto menos peculiar.

Por otra parte, este método permite ubicar al estructuralismo, tanto en sentido amplio o global como en sentido estricto o metódico, en la historia del saber y, en concreto, dentro de la *episteme* moderna. De hecho, Foucault declaró algunos años después que en un primer momento pensó subtitular *Las palabras y las cosas* como "Una arqueología del estructuralismo" (cf. Id.: 226). Es cierto que con ello quería probar que él jamás habría sido estructuralista, cosa que, tal y como acabamos de ver, no fue exactamente así, pero esto no debe impedirnos comprobar que, de algún modo, llevó a cabo ese proyecto¹⁸.

No obstante, para entender cabalmente este punto, habría que partir de la base de que, según Foucault, las ciencias humanas no son exactamente una reflexión sobre lo que es el hombre (ya que éste no es más que vida, trabajo y lenguaje, de modo que deberían ser la biología, la economía y la filología, las denominadas "ciencias empíricas", las que se ocupen de él), sino un estudio del hombre como ser capaz de representarse el mundo o, lo que es lo mismo, como fundamento de la representación (de modo que el objeto de la biología, la economía y la filología ha acabado convertido en la condición de posibilidad de estas propias ciencias). De ahí que traten de reconducir todo cuanto escapa al hombre (vida, trabajo y lenguaje, lo que para abreviar podríamos llamar "lo

¹⁷ En las *epistemes* medieval-renacentista y clásica este elemento es el lenguaje, si bien no se trata del mismo lenguaje en una y en otra, mientras que en la *episteme* moderna es el hombre como sujeto constituyente

¹⁸ Ésta es, al menos, la opinión de Georges Canguilhem. Según Eribon, *Las palabras y las cosas* eran, para él, «una manera de "justificar", de desprender la significación general de los trabajos llevados a cabo en los diferentes dominios de la investigación estructuralista» (Eribon, 1994: 227).

inconsciente”) al ámbito de la representación y, por ende, al dominio de este ser (Foucault, 1966: 338-345).

Por otra parte, Foucault señala que los desarrollos de mayor interés de las ciencias humanas son fruto de la proyección de nociones propias de las ciencias empíricas: en primer lugar, las de “función”, “conflicto” y “significado” y, en segundo lugar, las de “norma”, “regla” y “sistema”, las cuales proceden respectivamente de la biología, la economía y la filología (cf. Id.: 345-349). Es justo aquí donde el autor cita, por primera y única vez, a su maestro, puesto que Goldstein, Mauss y Dumézil son los responsables de la introducción de esa segunda serie de nociones en las ciencias humanas (cf. Id.: 349).

En cualquier caso, tales nociones permiten pensar lo inconsciente en y por sí mismo, pero, dada la tendencia de las ciencias humanas, no consiguen acabar con la idea de que todo le será restituido de nuevo al hombre como sujeto constituyente. Pues bien, el estructuralismo basado en la lingüística cambia la situación, porque, gracias al modelo formal que le proporciona esta disciplina, lo inconsciente adquiere una entidad totalmente irreductible. Me explico: las normas, las reglas y los sistemas se descubren en lo inconsciente, pero, al aplicarle a éste la noción de estructura, se revela como algo concreto, con unos límites definidos y unas leyes específicas. Lo inconsciente pasa, así, de ser una *dimensión* en la que se identifican normas, reglas y sistemas, a una *estructura* respecto de la cual se deducen las normas, las reglas y los sistemas. Dicho brevemente: *lo* inconsciente como *dimensión* se convierte en *el* inconsciente como *estructura*.

Pero lo más importante es que, como consecuencia de esta conversión de la dimensión de lo inconsciente en la estructura del inconsciente, el hombre es desplazado de su posición de privilegio. En efecto, *lo* inconsciente se ponía simplemente al lado de la conciencia como otra dimensión distinta que en casi nada afectaba a la primera, por lo que no llegaba a poner en peligro la soberanía del hombre. Sin embargo, *el* inconsciente ocupa todo el espacio y hace de la conciencia, que era su igual, un mero derivado suyo. De este modo, el inconsciente desbanca al hombre como sujeto constituyente, el cual, a partir de este momento, ya no podrá ser considerado más el dueño de sus actos: quien actúa no es él, sino la estructura misma.

He aquí, pues, la diferencia entre el estructuralismo global o en sentido amplio y el estructuralismo metódico o en sentido estricto: aquél, en la medida en que se queda a nivel de *lo* inconsciente, esto es, del inconsciente como *dimensión*, no logra alterar la soberanía del hombre, mientras que éste, en la medida en que aplica la noción de estructura a la dimensión anterior, descubre *el* inconsciente, esto es, el inconsciente como *estructura*, y acaba relegando al hombre como sujeto constituyente a un papel subordinado.

Una confirmación de lo expuesto puede encontrarse en la entrevista ya citada de mayo de 1966 en la que presentaba la diferencia entre centrarse en el hombre y centrarse en el sistema. Insistiendo en esta idea, Foucault declara que lo que hay que estudiar no son los actos voluntarios del hombre, sino las leyes inconscientes que regulan su comportamiento. Se trata de algo que ya habían comenzado a realizar, en sus respectivos ámbitos, Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan:

«El punto de ruptura se sitúa cuando Lévi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el "sentido" no era probablemente más que una suerte de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el *sistema*.»
(Foucault, 1966b: 32)

Un poco después, Foucault añade a estos autores a Dumézil para decir que los tres «borran no sólo la imagen tradicional que se tenía del hombre, sino que, a mi juicio, tienden todas a volver inútil, para la investigación y para el pensamiento, la idea misma del hombre» (Id.: 34)¹⁹. No es extraño, pues, que Foucault vea en el estructuralismo lingüístico el medio de despertar del sueño antropológico en el que ha caído el pensamiento moderno o, lo que es lo mismo, para salir de la *episteme* actual. De hecho, el autor presenta las formaciones discursivas que adoptaron el modelo formal de la lingüística, a saber: la etnología y el psicoanálisis, como contrarias a las ciencias humanas o, tal como las llama él, «contraciencias»: «De ambas puede decirse», escribe Foucault, «lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad.» (Foucault, 1966: 368)²⁰. Luego el estructuralismo metódico o en sentido estricto apunta a una nueva *episteme*, completamente distinta de la actual en la medida en que en ella el hombre ya no desempeñaría el papel clave.

Ahora bien, aquí Foucault parece vacilar, ya que, según su arqueología, el estructuralismo lingüístico también pertenecería a la *episteme* moderna.

En efecto, Foucault muestra cómo uno de los desarrollos del lenguaje que trataban de compensar su reducción a la condición de objeto, lleva a una disyuntiva entre el impulso de elevar al lenguaje hasta hacerlo transparente a las formas del conocimiento (formalización) y el impulso de hundirlo hasta descubrir en él los contenidos del inconsciente (interpretación). Pues bien, en su opinión, el estructuralismo supone, al igual que la fenomenología (corriente que se suele considerar contraria, pero al nivel superficial que la arqueología trata de superar), un intento de resolver esta disyuntiva realizando ambas cosas a la vez. Por lo tanto, las dos corrientes se situarían, la una frente a la otra, dentro de la *episteme* moderna: «El estructuralismo y la fenomenología

¹⁹ Sin embargo, a mi parecer, esta mención a Dumézil, más que una mención a las aportaciones de este autor, es una mención al significado que según Foucault tienen, cosa que por lo demás explicaría el hecho de que en *Las palabras y las cosas* este autor aparezca de una manera tan tangencial.

²⁰ No obstante, como señala Pardo, el sentido que Foucault le da a esa frase es muy diferente del que le atribuía el propio Lévi-Strauss. Para este último en realidad se trata de «una irónica aceptación [...] de los calificativos de los cuales se sirvió J.-P. Sartre en sus acusaciones contra el estructuralismo» (Pardo, 2001: 30, nota 16). De ahí que, acto seguido, Lévi-Strauss matizara sus palabras añadiendo que «el verbo "disolver" no supone, de ninguna manera (sino que antes bien excluye), la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo sometido a la acción de otro cuerpo. La solución de un sólido en un líquido modifica la disposición de las moléculas del primero; constituye también, a menudo, un medio eficaz de ponerlas a buen recaudo, para recuperarlas cuando sea necesario y estudiar mejor sus propiedades» (Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: FCE, p. 357. Cit. en Id.). Toda una declaración de intenciones.

encuentran aquí, en su disposición propia, el espacio general que define su *lugar común*.» (Foucault, 1966: 293).

Éste es el punto en el que el autor parece vacilar: el estructuralismo metódico o en sentido estricto se ubica, como el estructuralismo global o en sentido amplio, dentro de la *episteme* moderna, y, sin embargo, a diferencia del último, apunta a otra *episteme* completamente distinta. Tal vez fuera esto lo que Foucault pretendía afirmar cuando escribió que dicho movimiento «no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno» (Id.: 206).

En cualquier caso, el hecho de que Foucault diferencie entre ambos tipos de estructuralismo y apueste explícitamente por el estructuralismo lingüístico como medio de salir de la *episteme* moderna, constituye una segunda razón para afirmar que el autor apuesta en este libro por el estructuralismo.

Por último, Foucault traslada la aportación del estructuralismo lingüístico al terreno de la filosofía y articula con ella una nueva postura con respecto a la cuestión del sujeto. Después de todo, tal como señala Descombes, «existe un efecto del estructuralismo en el discurso filosófico» (Descombes, 1979: 108), lo cual significa que éste deja de ser sólo un método para convertirse en algo más, tal vez no una doctrina filosófica, pero sí una nueva aproximación a la cuestión del sujeto. Aunque, por lo demás, tampoco debemos menospreciar la importancia de dicha cuestión, puesto que, según Descombes, juega un papel clave en la reflexión filosófica de la época: «El doble asalto contra la conciencia fenomenológica y contra la lógica de la identidad va a efectuarse bajo el estandarte de una cruzada única contra *el sujeto en general*.» (Id.: 107). Reconstruyamos, pues, con la ayuda de Descombes y del propio Foucault, los contornos de esta cuestión y del proceso que llevó a la elaboración de lo que podríamos denominar «estructuralismo filosófico».

Según Descombes, el punto de partida de la cuestión del sujeto es el llamado «humanismo ateo», posición que se caracteriza por la «voluntad de recuperación o de reapropiación de los atributos divinos, y entre ellos el más valioso de todos, el poder de crear y de «hacer que un mundo exista»» (Id.: 51). Luego el humanismo ateo reivindica los atributos divinos que el ateísmo clásico rechazaba por considerarlos infinitos o incompatibles entre sí, para adjudicárselos al hombre y convertir a éste en el nuevo Dios: «Lo que define al *humanismo* es precisamente esta sustitución según la cual siempre se escribe «hombre» allí donde estaba escrito «Dios»» (Id.). De hecho, este humanismo ateo no es más que una teología invertida, exactamente la teología cartesiana invertida:

«En un prólogo a una selección de textos de Descartes, Sartre explica que la idea genial de Descartes consiste en haber establecido un Dios creador de las verdades eternas. La libertad divina, lejos de estar precedida por un orden eterno de verdades que la definiría, y en consecuencia la limitaría, funda soberanamente el ser, lo verdadero y lo bueno. La única debilidad de Descartes consiste en haber atribuido a Dios un poder creador que, según Sartre, nos pertenece por derecho»

(Id.)

Así pues, para Sartre no había duda de que el hombre es un sujeto constituyente o, en los términos que usa Descombes, soberano. Sin embargo, la cosa no estaba tan clara, puesto que, como indica este último, existía cierta duda acerca de si esa soberanía era absoluta, lo cual significaba que el sujeto coincidía plenamente consigo mismo y, por tanto, dejaba fuera tanto al otro (el prójimo) como a lo otro (lo no humano), o era sólo relativa, lo cual significaba que no coincidía consigo mismo y tanto el otro como lo otro formaban parte, en cierto modo, de él (cf. Id.: 242-243). Evidentemente, Sartre se decantó por la primera opción, pero pronto apareció alguien que defendería lo contrario.

En efecto, si en 1945 Sartre había afirmado que el existencialismo era un humanismo, dos años después Martin Heidegger le replicaba que «ese "existencialismo ateo", ese "humanismo", no son en absoluto lo que quisieran ser, es decir, la conclusión de una "ontología fenomenológica" (subtítulo de *El Ser y la Nada*); pues una "ontología fenomenológica", si tiene algún sentido esta expresión, sería una doctrina del ser que descansaría exclusivamente en la descripción fiel de las apariencias; sino que son lo que de ninguna manera querrían ser, es decir, la mera recuperación, en beneficio de un "hombre" que no pedía tanto, de la metafísica más tradicional, que considera la causalidad creadora como el atributo divino por excelencia» (Id.: 52). Este texto, que llegó íntegro a Francia bastante más tarde, en 1953, desprestigió la opción humanista y suscitó una disputa por ver quién acababa de una vez por todas con el sujeto, convirtiendo esta crítica en el verdadero tópico del pensamiento de aquella época²¹.

²¹ Como muestra, puede consultarse el artículo anteriormente citado de Morán: «Lacan y su afirmación del carácter "radicalmente antihumanista" del psicoanálisis; Derrida y su llamada a luchar contra las "tinieblas de la metafísica humanista"; Althusser y su propuesta de un "antihumanismo teórico" o su concepción de la historia como "proceso sin sujeto"; o Barthes y su declarada "muerte del autor"... ejemplos concretos todos ellos, en definitiva, de ese *leitmotiv* elevado por aquel entonces a auténtica conciencia epocal: la proclamada *muerte del hombre como sujeto*» (Morán, 1998: 24). Aquí habría que aclarar, por si quedara alguna duda, que el anti-humanismo no es el rechazo de los derechos humanos, sino la mera oposición a «otorgarle a la conciencia y al sujeto trascendental una función fundadora y generadora de sentido» (Eribon, 1994: 317, nota 54). Ésta es una de las cosas sobre las que incidirá Canguilhem en su defensa de *Las palabras y las cosas* contra Sartre y sus seguidores: «Actualmente, algunos filósofos ponen el grito en el cielo, indignados, porque algunos otros filósofos han formulado la idea de una filosofía sin Sujeto personal. La obra filosófica de Cavailles puede ser invocada en apoyo de esta idea. Su filosofía matemática no ha sido construida por referencia a algún Sujeto susceptible de ser momentánea y precariamente identificado con Jean Cavailles. Esta filosofía en la que Jean Cavailles está radicalmente ausente, ha presidido una forma de acción que la ha conducido, por los caminos de la lógica, hasta ese pasaje donde no hay retorno. Jean Cavailles es la lógica de la Resistencia vivida hasta la muerte. Ojalá los filósofos de la existencia y de la persona procedan del mismo modo la próxima vez, si pueden.» (Canguilhem, homenaje a J. Cavailles pronunciado el 28 de octubre de 1969 en France-Culture. Cit. en Eribon, 1994: 168-169 [Una primera versión de este fragmento apareció en Canguilhem, G. (1967). *Mort de l'homme ou épuisement du cogito. Critique*, nº 242]). Deleuze escribirá algo parecido, pero para mostrar cómo Foucault se convirtió, a pesar de su negación del hombre, en un militante político: «Hace tres siglos, algunos se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre.» (Deleuze, 1986: 119).

Ahora bien, para que esta crítica alcance su cenit en la proclamación de la muerte del hombre, tuvo que producirse el intento de Maurice Merleau-Ponty de superar el sujeto del humanismo ateo. Efectivamente, este autor se propuso corregir la antítesis sartriana entre sujeto y objeto haciendo hincapié justamente en aquello que hay entre ambos o, lo que es igual, aquello que enlaza la conciencia y la cosa, la libertad y la naturaleza (cf. Id.: 82). Con ese fin, Merleau-Ponty descendió desde el *cogito*, el espíritu o la pura conciencia de sí, hasta el *percipio*, el sujeto situado o encarnado, esto es, el sujeto vinculado a través del cuerpo con la naturaleza. He aquí en qué consistía su proyecto: «Demostrar que el "pienso" se funda en el "percibo", sería, pues, dar cuenta de la unidad del alma y el cuerpo, y también del "espíritu" y la "naturaleza", es decir, a la postre, de la historia» (Id.: 86). Sin embargo, este nuevo sujeto, especie de transmisor de un sentido que le preexiste y que, en ese sentido, requiere la reducción de los fenómenos a la condición de meros enunciados, conservaba las mismas prerrogativas del anterior. Como señala Descombes, «Merleau-Ponty [acabó] por cargar con los atributos aplastantes del "sujeto absoluto" a un pobre diablo que no pedía tanto: el desgraciado *percipiens*» (Id.: 96).

Por tanto, la "fenomenología existencial" invirtió el idealismo, fundando la conciencia en la existencia, pero, como no abandonó el terreno del *cogito*, no fue más que una vuelta de tuerca de esa tradición, es decir, un idealismo *reformado* (Id.: 98, 100 y 106)²². Según Descombes, lo único que diferenciaba este sujeto del anterior es el hecho de que se encontraba *inacabado*:

«El sujeto de la percepción, a diferencia del Yo idéntico del idealismo (Yo=Yo), se define por esta imposibilidad definitiva de una "coincidencia consigo mismo". El sujeto, sumido de nuevo en la existencia, está afectado por una diferencia interna que Merleau-Ponty llama a veces no-coincidencia consigo, no posesión de sí, opacidad, etc. El falso *cogito* es la conciencia absoluta en la que un sujeto se reconoce como idéntico a lo que piensa: pero si alguien se pudiera decir idéntico a sí mismo sería exterior al tiempo. El verdadero *cogito* es la conciencia humana, aquella que está marcada por una "distancia interior". En esta distancia por la que "ser yo" siempre es "estar fuera de mí", finalmente hay que reconocer *el tiempo*. El "yo" nunca es del todo un "yo": está *inacabado* [...] Siempre queda en el *ego* una parte impersonal o prepersonal sobre la que la persona del pensador nunca puede volver del todo para reflexionar sobre ella.»

(Id.: 98-99)

Pero esto, que a los ojos de este comentarista representa toda una novedad, ¿no entra dentro de lo que Foucault expone en su libro, la conversión del hombre en un sujeto constituyente que le permitirá, al final de los tiempos, reconciliarse consigo mismo? Al fin y al cabo, como reconoce Descombes, el desplazamiento del "yo" hacia el "se" no es esa superación del sujeto que pretendía Merleau-Ponty, sino la mera sustitución del sujeto personal por otro sujeto impersonal o anónimo (cf. Id.: 100 y 106). El hombre ha quedado

²² Podemos encontrar otro análisis semejante de la fenomenología en Varela, F. J.; Thompson, E. & Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.

convertido en un sujeto y poco importa que lo sea como *cogito* o como *percipio*²³.

Lo más curioso es que, para llevar a cabo su proyecto, Merleau-Ponty recurrió a la noción de estructura de Saussure, a la que, a diferencia de éste, concibió en términos de *Gestalt* psicológica y, por ende, como algo real o, si se prefiere, natural (cf. Id.: 84-85 y 100-103). Sólo que, tal y como aclara Pardo, lo simbólico nunca puede ser real o natural (cf. Pardo, 2001: 15-20), razón por la cual las expectativas del autor de fundar una fenomenología existencial acabaron dando lugar a una nueva corriente que, en cierto modo, se hallaba en las antípodas de lo que él pretendía, a saber: el estructuralismo. Por tanto, fue Merleau-Ponty quien facilitó el advenimiento de ese movimiento al hablar por primera vez de Saussure²⁴.

Por su parte, Foucault describe el panorama filosófico de la época del siguiente modo:

«Durante los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial, y más aún, tras ella, en los países de la Europa continental y en Francia, toda la filosofía estaba dominada por la filosofía del sujeto. Por tal entiendo que la filosofía se daba como tarea *par excellence* fundamentar todo el saber y el principio de toda significación sobre el sujeto significante. La cuestión debe su importancia al impacto de Husserl, pero el carácter central del sujeto está ligado también a un contexto institucional, en la medida en que la universidad francesa, desde que la filosofía vio la luz con Descartes, nunca pudo progresar más que de manera cartesiana. Pero debemos tener también en cuenta la coyuntura política. Ante lo absurdo de las guerras, ante la constatación de las masacres y del despotismo, la idea que se abrió paso fue que, sin duda, correspondía al sujeto individual dar un sentido a sus elecciones existenciales.»

(Foucault, M. (1981a). Sexualidad y soledad. En M. Foucault (1994a). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 226)²⁵

Sin embargo, a este análisis le falta un elemento esencial: el marxismo. En una entrevista posterior Foucault afirmará que «desde 1945, por una serie de razones políticas y culturales, el marxismo constituía en Francia una especie de horizonte, que durante un tiempo Sartre consideró insuperable; en efecto, en esa época era un horizonte muy cerrado y en todo caso muy dominante.»

²³ También Morán plantea, en el artículo mencionado, una maniobra de este tipo para fundar al sujeto: sustituir el "yo" que la persona es individualmente por un "se" que, más que en el mundo de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, consistiría en la intersubjetividad de las aproximaciones sociologistas (cf. Morán, 1998: 37).

²⁴ El propio Foucault dirá en un entrevista posterior: «Recuerdo muy bien los cursos en los que Merleau-Ponty comenzó a hablar de Saussure, que aunque muerto hacía aproximadamente cincuenta años, era ignorado completamente, no digo por los filólogos y lingüistas franceses, sino por el público culto» (Foucault, M. (1983a). Estructuralismo y postestructuralismo. En M. Foucault (1994). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 311).

²⁵ Aunque ya en la entrevista que concedió con motivo de la aparición de *Las palabras y las cosas*, el autor señalaba lo siguiente: «En general, frente a un mundo histórico en el que la tradición burguesa ya no se reconocía a sí misma por considerarlo *absurdo*, Sartre ha querido mostrar, por el contrario, que todo tiene *sentido*. Pero esta expresión era en él muy ambigua: decir "hay sentido" era a la vez una comprobación y una orden, una prescripción... Hay sentido, quiere decir, es preciso que demos sentido a todo.» (Foucault, 1966b: 32).

(Foucault, M. (1983a). Estructuralismo y postestructuralismo. En Foucault, 1994a: 310). Así, enlazando con lo anterior, el autor concluirá que «durante el período de 1945 a 1955, en Francia, toda la universidad francesa [...] estuvo muy preocupada, incluso muy ocupada en construir algo que no fuera Freud-Marx, sino Husserl-Marx, la relación fenomenología-marxismo.» (Id.).

Según Foucault, el abandono de la fenomenología por el estructuralismo se debió a la existencia de dos problemas de los que aquella corriente no podía dar cuenta (Id.: 311). El primero era el lenguaje. Como hemos visto, Merleau-Ponty tuvo el mérito de reconocerlo y de emplear la noción de estructura para abordarlo, pero, al intentarlo, se hizo evidente que las cosas no eran tal como las había descrito la fenomenología: el sentido no es algo dado previamente que la estructura se limitaría a expresar o comunicar, sino un efecto de esa estructura. El segundo era el inconsciente, pues éste resulta incompatible con el hombre como sujeto constituyente, ya que si se admite la existencia del primero, entonces el segundo no es originario, sino derivado. Ésta es de hecho la tesis principal de la obra de Lacan, quien actualizó el concepto freudiano de inconsciente a partir de la noción de estructura lingüística:

«Querría destacar que, estructuralismo o no, en ningún lugar se trata –en el campo vagamente determinado por esa etiqueta– de la negación del sujeto. Se trata de la dependencia del sujeto, lo cual es absolutamente diferente; y muy particularmente en el nivel del retorno a Freud, de la dependencia del sujeto respecto de algo realmente elemental y que hemos intentado aislar bajo el término “significante”.»

(Lacan, intervención durante el coloquio posterior a la conferencia de Foucault “¿Qué es un autor?” Cit. en Eribon, 1994: 240-241)

Sin embargo, lo mismo podría decirse de la obra del resto de autores estructuralistas, pues en la medida en que partían de las estructuras y no del hombre, estaban evidenciando la dependencia de éste respecto de aquéllas. He ahí la opinión de Foucault:

«Creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, o en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Lévi-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto en el sentido cartesiano, como punto originario a partir del cual debía ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis.»

(Foucault, M. (1978). La escena de la filosofía. En Foucault, 1994a: 169)

Después de lo dicho se comprende perfectamente que Sartre y Merleau-Ponty nunca aceptaran la existencia del inconsciente y, en consecuencia, no dejaron de esforzarse por reducirlo a la conciencia (cf. Descombes, 1979: 98-99, nota 25 y Foucault, 1978: 169 y 1983a: 311-312). Según Foucault, lo que le molestaba a Sartre del estructuralismo no era su supuesto rechazo de la historia, sino la afirmación del inconsciente (cf. Eribon, 1994: 236). Pero éste resultó ser totalmente irreductible y, de esa forma, reveló las deficiencias de la fenomenología.

Así pues, los problemas del lenguaje y el inconsciente vinieron a poner en duda el carácter constituyente que la fenomenología otorga al hombre. En la misma línea que Descombes, Foucault señala que las derivas que siguió el pensamiento francés en la década de los sesenta del siglo pasado procedían básicamente «de la insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto» (Foucault, 1983a: 313).

Pues bien, después de lo anterior parece claro que la desaparición del hombre como sujeto constituyente anunciada en *Las palabras y las cosas* se inserta justo aquí. Su objetivo no es otro que el de negar la posibilidad de que el hombre se convierta en dicho sujeto y, por lo tanto, impugnar el proyecto fenomenológico. Lebrun llama la atención sobre el hecho de que el libro de Foucault representaba un ataque frontal al pensamiento de Edmund Husserl y a la interpretación que de él había realizado Merleau-Ponty. Hoy en día tal vez no pueda apreciarse cabalmente su carácter polémico, pero Lebrun recuerda que en 1966 el libro no se entendió como «el ensayo de un método nuevo», sino como «una agresión que suscitó el alboroto que todos conocen» (Lebrun, 1989: 31)²⁶. De todos modos, la fenomenología no era su único objetivo, ya que el libro también iba dirigido contra el existencialismo y, de hecho, contenía numerosos ataques contra Sartre que Foucault eliminó en la versión definitiva (cf. Id.: 47). Luego *Las palabras y las cosas* es una impugnación tanto del existencialismo como de la fenomenología o, en términos de Descombes, del humanismo ateo de Sartre como de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty²⁷. Si a ello le añadimos que en sus páginas se sitúa al marxismo en el

²⁶ El ataque foucaultiano se centraría en la idea de que el sujeto del que habla Descartes sería el hombre entendido como un ser sustancial, auto-centrado, racional y autónomo, cuando, en realidad, se trata de esa sustancia pensante que, en el ser humano, se añade a la sustancia extensa (en cuanto a la diferencia entre los términos "hombre" y "ser humano" tal y como aquí los empleo véase más adelante en el texto). En este sentido, Lebrun aclara lo siguiente: «No cabe lamentar que a Descartes se le haya escapado el *ego transcendental*, pues este filósofo estaba bien lejos de poder presentirlo: "en esa época", el *Cogito* solamente podía aparecer como el primer eslabón de la cadena de las razones. Tampoco cabe señalar, con Merleau-Ponty, la abstracción y la insuficiencia del *Cogito* cartesiano. [...] Al referir el pensamiento clásico a un cuestionamiento trascendental latente y siempre oculto, la fenomenología, después de todo, no hacía sino fortalecer una inclinación que desarrolla en nosotros la historia de la filosofía universitaria. Estamos tan impregnados de "kantismo" que con toda ingenuidad nos vemos impulsados a transformar a todo autor clásico estudiado en alguien que habría podido o habría debido adivinar la problemática trascendental (cualquiera que fuera la amplitud que decidamos dar a esta problemática). Y Foucault rompe brutalmente con esta tradición.» (Lebrun, 1989:35-36).

²⁷ En ese sentido, *Las palabras y las cosas* supone la culminación de esa crítica que Foucault apuntó en la parte final de su tesina sobre la *Antropología* de Kant, a saber: la insuficiencia de los intentos contemporáneos de fundar una antropología en el sentido de Sartre y Merleau-Ponty (cf. Eribon, 1989: 212-213). En cuanto a la consideración que Sartre mereció por parte de Foucault, baste recordar la frase que éste pronunció el día de su entierro a unos compañeros: «Hablamos de Sartre –cuenta Catherine Von Bülow–. Foucault me dijo: cuando era joven, era de él, de todo lo que él representaba, del terrorismo de *Les Temps modernes* de lo que me quería desprender.» (cit. en Eribon, 1989: 346) (¿Qué razón habría para ello?, ¿acaso que el propio Foucault no se reconocía en el hombre que describía Sartre, condenado a ser libre, sino más bien en uno condenado, a causa de su homosexualidad, a no serlo?). Y en cuanto a Merleau-Ponty, parece que, en la medida en que éste trataba de corregir a Sartre, agradaba a Foucault,

seno de la *episteme* moderna, comprobaremos que con este libro Foucault se desmarcó por entero de todo el pensamiento de su época²⁸.

Ello se debe a que el autor presenta en el libro un método histórico que no sólo prescinde del hombre, sino que también demuestra que éste no puede ser en absoluto un sujeto constituyente. De este modo, la arqueología supone «una consumación del proyecto estructuralista pues, si éste opera un destronamiento del sujeto en favor del sistema, aquélla describe, además, cómo se ha constituido ese centro, el hombre, en la superficie de una cultura, la cultura moderna» (Hurtado, 1994: 48). Sólo que, como dicha figura resulta ser problemática, la arqueología pone de manifiesto la manera en la que se ha formado en la superficie de la cultura moderna, pero con el único objetivo de contribuir a su superación. Por lo tanto, habría que concluir que *Las palabras y las cosas* termina de una vez por todas con el sujeto mediante la defensa de un pensamiento que apunta a una disposición de saber en la que éste ya no desempeña el papel clave.

Así que la crítica de nuestro autor al concepto de hombre como sujeto constituyente es que éste no puede ser ningún fundamento por tres razones principales: porque la adopción del método estructural a la hora de escribir la historia del saber impugna la preeminencia de tal figura; porque la ubicación en el seno de esa historia del estructuralismo metódico o en sentido estricto demuestra que el hombre posee un inconsciente irreductible, y, finalmente, porque la consecuencia filosófica de dicha idea es que el hombre como sujeto constituyente no es originario, sino derivada. Y todas estas razones vienen a resumirse en una, a saber: que *el hombre no puede ser ningún fundamento sencillamente porque existen las estructuras*.

pero esta situación duró poco, ya que el descubrimiento de Dumézil le alejó definitivamente de él (cf. Eribon, 1994: 102-103 y 129-130).

²⁸ En una entrevista titulada precisamente “¿Está muerto el hombre?”, Foucault cierra el círculo de su crítica rechazando la dialéctica por apelar al humanismo: «Apela a él por varios motivos: porque es una filosofía de la historia, porque es una filosofía de la práctica humana, porque es una filosofía de la alienación y de la reconciliación. Por todas estas razones y porque siempre, en el fondo, es una filosofía de retorno a sí mismo, la dialéctica promete de alguna manera al ser humano que llegará un ser auténtico y verdadero. Le promete el hombre al hombre y, en esa medida, es indisociable de la moral humanista.» (Foucault, M. (1966). *L’homme est-il mort? Un entretien avec Michel Foucault*. *Arts et loisirs*, 38. Cit. en Eribon, 1994: 317-318).

IV. La pregunta de por qué se concibió y se sigue concibiendo al hombre como un sujeto constituyente, y el pensamiento que permitirá responderla: el maquinacionismo.

Sin embargo, hay que reconocer que esta crítica fue insuficiente, puesto que, al fin y al cabo, se ha seguido concibiendo al hombre como un sujeto constituyente. Por lo tanto, la pregunta que debemos plantearnos es por qué se concibió y, a pesar de todo, se sigue concibiendo al hombre de ese modo.

Desgraciadamente, Foucault no ofrece ninguna respuesta en su libro. Es más, me atrevería a decir que ni siquiera podía plantearse la pregunta, ya que en *Las palabras y las cosas* estaba intentando desembarazarse de un concepto que dominaba el ámbito de las ciencias humanas y, en ese sentido, carecía de la distancia necesaria para hacerlo. Y una buena prueba de ello es el hecho de Foucault llegue a cuestionarse en cierto momento si el hombre como sujeto constituyente verdaderamente existe (cf. Foucault, 1966: 313), lo que revela que se hallaba situado en una posición desde la cual era imposible plantearse la pregunta decisiva.

Sin duda alguna, podemos recurrir al “sueño antropológico” y declarar que las ciencias humanas han caído sumidas en él, pero ello no supone ningún avance, porque entonces habría que preguntar a qué se debe este sueño en concreto y por qué tiene semejante capacidad de atraparnos en sus redes. Hay que asumir, pues, que *Las palabras y las cosas* no proporciona la respuesta a la pregunta planteada. El tema de la muerte del hombre permite comprender cómo se formó y funciona el concepto de sujeto constituyente, pero no por qué se concibió y, a pesar de todo, se sigue concibiendo al hombre de ese modo.

Ante esta dificultad, el análisis de Foucault se torna vulnerable a las críticas que le acusan de haber asesinado al hombre. Desde esa perspectiva, el autor habría privilegiado todo aquello que lo socava y, al revés, ignorado todo aquello que lo refuerza. He ahí, por ejemplo, las formaciones discursivas que emplea, sin justificación alguna, para exponer su tesis: la filología, la economía y la biología son las disciplinas desde las cuales Nietzsche, Freud y Marx, los “maestros de la sospecha”, elaboraron sus ataques contra el hombre. Por eso –podría argüirse desde tal perspectiva– aparece muerto, porque fue asesinado entre bambalinas, justo antes de levantar el telón y presentar su cadáver al público; si se contara la historia de otra forma, comprobaríamos que el hombre está vivo y que, conforme pasa el tiempo, goza de mejor salud.

Para evitar tales malentendidos es preciso responder a la pregunta de por qué se concibió y, a pesar de todo, se sigue concibiendo al hombre como un sujeto constituyente. De este modo veríamos que, al contrario de lo que se afirmar desde la perspectiva que acabo de exponer, Foucault, lejos de asesinar al hombre, simplemente verificó su muerte.

Pero, ¿cómo responder a ella? Pues remitiéndonos al pensamiento que acabó desarrollando el autor, sobre todo si lo ponemos en relación con el de Gilles Deleuze y Félix Guattari, ya que entonces revela todo su potencial. Es decir, remitiéndonos al pensamiento que podríamos considerar definitivo de los

tres autores. Evidentemente, hablar del pensamiento definitivo de uno o de varios autores es muy peligroso, puesto que un pensamiento siempre está en construcción y, además, admite múltiples y heterogéneas interpretaciones. Sin embargo, en la medida en que este trabajo también pretende avanzar a partir de la obra de Foucault, Deleuze o Guattari, habría que ver tal pensamiento definitivo como una interpretación posible de sus respectivos pensamientos y, en ese sentido, valorarlo por su coherencia con lo que realmente dijeron los autores y, sobre todo, por las cosas que aporta.

Precisamente, una de esas cosas es la respuesta a la pregunta que nos hemos planteado. Así pues, lo que hay que hacer es abordar el análisis de *Las palabras y las cosas* sobre las condiciones de aparición y el modo de ser del hombre como sujeto constituyente desde el punto de vista del pensamiento definitivo de –dado que en esta parte me estoy refiriendo básicamente a él– Foucault.

Ahora bien, ¿cómo saltar desde ese libro hasta el pensamiento definitivo del autor? Por suerte, Deleuze identificó una especie de “atajo” que nos facilita enormemente la tarea, ya que conecta directamente lo uno con lo otro. Sin embargo, para estar en disposición de aprovecharlo, es necesario reconocer que el estructuralismo de *Las palabras y las cosas* descansa sobre algo muy distinto, a saber: una concepción post-estructuralista del lenguaje.

Como hemos visto, *Las palabras y las cosas* es un libro estructuralista por tres razones: en primer lugar, porque adopta la metodología estructural, aunque sea en una versión distinta de la que en aquella época dominaba; en segundo lugar, porque identifica y valora muy positivamente la aportación del estructuralismo lingüístico y, además, lo considera el instrumento idóneo para superar la *episteme* actual; y en tercer y último lugar, porque traslada dicha aportación al ámbito de la filosofía y pone con ella punto final a la cuestión del sujeto.

De estas razones, tal vez la más importante sea la que hace referencia a la valoración positiva de la aportación del estructuralismo lingüístico, ya que de ella dependen las demás. De hecho, es posible que la crítica del hombre como sujeto constituyente que suponía este movimiento fuese la responsable del viraje que condujo a Foucault a desarrollar su arqueología del saber²⁹.

No obstante, si el autor está preparado para valorar la aportación del estructuralismo lingüístico es porque ya ha hallado en otro lugar distinto esa misma negación del hombre. En cierta ocasión Foucault manifestó que Georges Bataille, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski fueron los primeros que «nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que, en todo caso, nos aplastaba», y que además «plantearon el problema del *sujeto* como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno» (Foucault, 1978: 168-169). Por lo tanto, Foucault encontró en la literatura la principal inspiración para elaborar su posición filosófica³⁰. De hecho, dedicó a

²⁹ En este sentido, habría que comparar *Historia de la locura en la época clásica*, donde Foucault postula un fundamento a-histórico de la historia, con *Las palabras y las cosas*, en el cual ya pone en juego una auténtica genealogía estructural (cf. Eribon, 1994: 135-156).

³⁰ Eribon explica que el proyecto intelectual de Foucault «tuvo que pasar por el doble rodeo de la literatura y de la teoría. Por un lado, por su fascinación por los escritores de la “transgresión”, de

la literatura una serie de textos que forman lo que Eribon denomina "ciclo literario", el cual se extendería desde 1961 hasta 1966, esto es, el período comprendido entre *Historia de la locura en la época clásica* y *Las palabras y las cosas* (cf. Eribon, 1989: 198 así como Gabilondo, A. (1994). Introducción. En M. Foucault (1994b). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 10). En todos estos textos, Foucault expuso la razón por la que apreciaba tanto a los autores mencionados y a algunos más como Sade, Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Robbe-Grillet, Beckett o Roussel, a saber: su concepción del lenguaje como un proceso infinito.

En realidad, ya había existido una concepción semejante. El lenguaje de la *episteme* medieval-renacentista también era infinito, puesto que se definía como un comentario perpetuo sobre la palabra de Dios, la cual estaba depositada, en forma críptica, en el mundo. Foucault señala que quizá sea ésta «la primera vez que se descubra en la cultura occidental esta dimensión absolutamente abierta de un lenguaje que no puede detenerse, ya que, al no estar encerrado jamás en una palabra definitiva, enunciará su verdad sólo en un discurso futuro, consagrado por entero a decir lo que ha dicho» (Foucault, 1966: 48). Sin embargo, este lenguaje es infinito en la medida en que se halla ligado a una palabra primera que, por no ser directamente accesible, suscita el comentario perpetuo: «No existe comentario», escribe el autor, «salvo en el caso de que, bajo el lenguaje que se lee y se descifra, pase la soberanía de un Texto primitivo. Y es este texto el que, al fundamentar el comentario, le promete como recompensa su descubrimiento final.» (Id.: 48-49). Así, el lenguaje de la *episteme* medieval-renacentista se mueve en el espacio «entre el primer Texto y el Infinito de la interpretación» (Id.: 49).

Tenemos que esperar a la aparición de la literatura, tal y como se constituyó y designó dentro de la *episteme* moderna, en el siglo XIX, para ver un lenguaje infinito liberado de cualquier clase de atadura. Al igual que ocurría en el lenguaje de la *episteme* medieval-renacentista, en el lenguaje literario los signos remiten unos a otros sin descanso, pero, a diferencia de aquél, en el literario no hay nada que detenga el movimiento: lo que lo impulsa no es la existencia de algo dado, sino su poder de proliferar. En *El pensamiento del afuera*, un artículo dedicado a Blanchot y publicado también en el año 1966, Foucault aclara que la literatura no se caracteriza, como se suele creer, por una vuelta del lenguaje sobre sí mismo, sino, al revés, por ponerse fuera de sí, o sea, por *ex-ponerse* (Foucault, M. (1966c). *El pensamiento del afuera*.

la "experiencia límite", del exceso y del derroche; por la exaltación que le embargará leyendo a Bataille, a Blanchot, a Klossowski y el descubrimiento de la "posibilidad del filósofo loco", cuya palabra ardiente calcina la dialéctica y las positivities [...] Y por el otro, por el cuestionamiento histórico del estatuto científico de las disciplinas psicológicas, de la perspectiva médica y, más adelante, del conjunto constituido por las ciencias humanas.» (Eribon, 1989: 53-54). Teniendo en cuenta que, según su biógrafo, Foucault padeció algunos problemas psíquicos en su época estudiantil, podríamos añadir que la posición teórica a la que llegó le permitió afrontar su propia vida de una manera más sana. Después de todo, Althusser, que también sufrió problemas de esta índole, declaró tiempo después que Foucault, a diferencia de él, había logrado curarse (cf. Eribon, 1994: 296). De ese modo, aunque nunca podamos saberlo con certeza, parece que la obra del autor, concebida ante todo como una experimentación personal, desempeñó un papel destacado en su curación psicológica (véase más adelante la nota 33 de este trabajo).

Valencia: Pre-textos, 1993, pp. 11-13). Dicha *ex-posición* es lo que lo hace infinito. Así, el lenguaje literario crece «sin punto de partida, sin término y sin promesa», porque «lleva en sí mismo su principio interior de proliferación» (Foucault, 1966: 52 y 48).

Sin embargo, no sólo se trata del lenguaje literario. La literatura es una más de las maneras con las que el lenguaje compensó su reducción al estatus de mero objeto de saber. Aparte de ella existen otras dos: por un lado los diversos intentos de formalizar el discurso y, por el otro, la nueva forma de entender la interpretación (Id.: 290-294). Aunque Foucault no entra a considerarlas, hay que decir que la formalización y la interpretación también son, al igual que la literatura, un proceso infinito. De la primera, al parecer, Foucault no llegó a ocuparse, pero puede afirmarse que es infinita porque, según el teorema de Gödel, una teoría no puede demostrar por sí misma que no se contradice y, en consecuencia, necesita de otra teoría de mayor amplitud que lo haga, y así sucesivamente, con lo cual se trata de un proceso infinito (cf. Piaget, 1968: 30). De la segunda, en cambio, sí se ocupó, consagrándole un pequeño estudio que presentó como conferencia en un encuentro sobre Nietzsche celebrado en la Abadía de Royaumont en julio de 1964. Este estudio, titulado "Nietzsche, Freud, Marx", es particularmente interesante, puesto que, como recoge Eugenio Trías en la introducción a la edición castellana, prefigura el proyecto arqueológico de Foucault y, a la vez, lo contradice en algunos puntos, razón por la cual puede hablarse de cierta discontinuidad entre ese estudio y *Las palabras y las cosas* (cf. Trías, E. (1970) Nietzsche, Freud y Marx: ¿Revolución o reforma? En M. Foucault (1965). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama, 1970). Detengámonos, pues, en él.

Foucault describe en este texto el nuevo sistema de interpretación que propiciaron los tres autores cuyos nombres aparecen en el título y que son conocidos como los "maestros de la sospecha". Este sistema, en contraposición con el del Renacimiento, se caracteriza básicamente por el descubrimiento de una profundidad que no es interior al sujeto, sino exterior, ya que pertenece a las cosas mismas. Por otro lado, si en aquella época los signos se disponían de manera homogénea en un espacio asimismo homogéneo, a partir del siglo XIX éstos se escalonan en un espacio diferenciado y según una dimensión vertical (Foucault, 1965: 29). Pero, además, el nuevo sistema se caracteriza por ser infinito. En realidad, la interpretación ya era infinita en el Renacimiento, pero eso obedecía al hecho de que para intentar descifrar el sentido de la palabra de Dios se recurrió a la semejanza, la cual no posee límites; en cambio, en el siglo XIX es infinita porque posee una amplitud y una apertura irreductibles o, sencillamente, porque no acaba nunca, porque es inconclusa (cf. Id.: 32). Esto significa que no hay nada que interpretar (cf. Id.: 35-36) o, lo que es igual, que la interpretación vuelve permanentemente sobre sí misma (cf. Id.: 40).

Ahora bien, para entender cabalmente lo que está planteando Foucault, habría que introducir otro tipo de interpretación diferente con la que comparar las otras dos, ya que ambas son infinitas. Esto nos permitiría dar cuenta de la discontinuidad existente entre ese estudio y el libro de 1966. Trías expone tal discontinuidad del siguiente modo: mientras que en "Nietzsche, Freud, Marx" el sistema de interpretación que proponen estos autores se presenta como una novedad radical, en *Las palabras y las cosas*, en cambio, es situado, con cierto

menosprecio, dentro de la *episteme* moderna (cf. Trías, 1965: 7-8). Pero, ¿a qué tipo de interpretación se refiere Trías?:

«Podemos, pues, decir –despegándonos de la interpretación foucaultiana– que la nueva forma de exégesis que introducen Marx, Nietzsche y Freud se caracteriza por la introducción de un sistema conceptual, fruto de una práctica específica (práctica científica), en virtud del cual se trasciende el corpus visible y las racionalizaciones e ideologías correspondientes y se accede a las estructuras profundas que permiten esclarecer el sentido de los diferentes sistemas (económico, ético, psíquico).»

(Id.: 10)

Trías sostiene que la aportación de los autores es un sistema conceptual que afirma que por debajo de las cosas hay una *estructura subyacente* en la que reside el sentido. Pero eso significa que existe un sentido previo que la interpretación se limita a desentrañar y lo que dice Foucault es justamente lo contrario: «No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.» (Foucault, 1965: 35-36). Trías y Foucault están hablando, pues, de dos sistemas de interpretación distintos: el primer autor, de un sistema de interpretación finita, y el segundo, de un sistema de interpretación infinita.

De todos modos, el malentendido resulta comprensible, ya que Foucault no distinguirá explícitamente entre ambos sistemas hasta que años después, exactamente en 1971, escriba un texto titulado "Nietzsche, la genealogía, la historia". Apoyándose en el filósofo alemán, Foucault distingue allí entre una interpretación finita que se define por buscar la significación oculta en el origen y una interpretación infinita que se define por tratar de apoderarse de un sistema de reglas que no posee en sí mismo ninguna significación esencial e imponerle una nueva dirección (Foucault, M. (1971a). Nietzsche, la genealogía, la historia. En M. Foucault (1994c). *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta-Agostini, p. 18). Así que podríamos decir que el artículo de 1971 aclara lo que Foucault escribió en 1964. Y si a lo anterior añadimos *Las palabras y las cosas*, tendremos el cuadro completo.

En efecto, si nos fijamos, comprobaremos que el único autor que sigue conservando el calificativo de revolucionario de principio a fin es Nietzsche. El punto de inflexión es, como señalaba Trías, el libro de 1966, pues a diferencia de lo que defendía Foucault en 1964, en *Las palabras y las cosas* Freud y Marx han sido sumergidos de lleno en el interior de la *episteme* decimonónica. A Freud tal vez se le reconozca cierta importancia cuando Foucault señala que a él debemos una nueva imagen del hombre, pero ello enseguida es matizado al sentenciar que dicha imagen es característica de la disposición fundamental del saber del siglo XIX (cf. Foucault, 1966: 350). Recordemos también que, para Foucault, quien llevó la noción de inconsciente hasta sus últimas consecuencias fue Lacan y no Freud. En cuanto a Marx, éste es situado al lado de Ricardo, lo que motiva aquella afirmación tan controvertida de que «en el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real [...] El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar» (Id.: 256). En cambio, Nietzsche se transforma en un autor capital, pues no en vano el libro

de Foucault parte del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, la cual, como ya indiqué, conlleva la muerte del hombre como sujeto constituyente, y ve en su obra el primer intento por despertar del sueño antropológico (cf. Id.: 332).

Pero, ¿qué es lo que distingue a este autor de los demás "maestros de la sospecha"? En mi opinión, que sólo Nietzsche propone una interpretación infinita. Ya en el estudio de 1964 se observa que es él quien ofrece la mayor parte de los argumentos con que Foucault describe ese tipo de interpretación, mientras que Freud y Marx se limitan a corroborar lo expuesto. De Marx se afirma explícitamente que sigue el postulado de su carácter infinito «en menor grado» que los demás (Foucault, 1965: 33). En cuanto al postulado de que no hay nada que interpretar, es evidente que para Nietzsche es decisivo, pero no así para Freud ni para Marx, los cuales, si critican algo, no es la idea de que la interpretación se refiera a algo, sino las malas interpretaciones: Freud, las que constituyen los trastornos mentales y Marx, las que se pretende pasar por naturales (cf. Id.: 36-37). Todo ello se ve más claro, al menos en el caso del segundo, en *Las palabras y las cosas*, puesto que en este libro se describe el tipo de pensamiento propio de la *episteme* moderna³¹.

Según Foucault, Marx pertenece a esta *episteme* por la sencilla razón de que imagina un final de la Historia, es decir, un punto en el que ésta detiene su marcha y se inmoviliza (Foucault, 1966: 254). No hace falta añadir que ese punto es el del reencuentro del hombre consigo mismo, lo que revela que la Historia posee un sentido que depende de esa figura: «cuando llegue, con la noche prometida, la sombra del desenlace, la erosión lenta o la violencia de la Historia harán surgir, en su inmovilidad de roca, la verdad antropológica del hombre; el tiempo calendárico podrá muy bien seguir su marcha; será como vacío, pues la historicidad se habrá superpuesto exactamente a la esencia humana» (Id.: 257). Por tanto, el sistema de interpretación de Marx es finito en la medida en que presupone un sentido oculto que la interpretación debe desentrañar y que, en cuanto lo haga, le pondrá punto final.

En cuanto a Freud, aunque lo ubique, al igual que a Marx, dentro de la *episteme* moderna, Foucault no parece criticarlo todavía. Pero la objeción que podría haberle dirigido a este autor es análoga a la precedente si reparamos en que Freud basa su concepción del aparato psíquico en la noción de vida característica de esta *episteme*, la cual tiene las mismas implicaciones que la noción de trabajo de Marx. Es cierto que Foucault afirma que ambas nociones llevan a pensamientos opuestos, pues la irreductibilidad de las necesidades, la objetividad del trabajo y el fin de la historia, propios de la noción de trabajo, son reemplazados por la precariedad de lo individual, la convicción de que la objetividad de los seres es una mera ilusión de la conciencia y el incesante recomienzo del proceso, propios de la noción de vida (cf. Id.: 273). Es decir, que el trabajo está asociado con el fin de la historia, mientras que la vida lo estaría con el infinito de la naturaleza. Sin embargo, ¿acaso no fue el propio Foucault quien demostró que la noción de vida de la *episteme* moderna se

³¹ De hecho, en la discusión posterior a la conferencia de 1964, Foucault aclaró que todavía no había desarrollado su opinión sobre Marx (cf. Foucault, 1965: 47).

hallaba indisolublemente ligada a la de muerte?³² En realidad, esta noción de vida no es infinita, sino finita, puesto que, por más que se demore, vivir es sinónimo de morir. De ahí que Foucault describa el pensamiento de la vida como una «ontología del anonadamiento de los seres», la cual «devela menos lo que fundamenta los seres que lo que los lleva por un instante a una forma precaria y los mina ya secretamente desde el interior para destruirlos» (Id.: 272). Si Foucault atribuye a dicha noción un pensamiento de la infinitud tal vez se deba a que por aquel entonces él mismo sostenía una noción semejante. Había varios motivos para ello, entre los cuales cabe destacar el vínculo que se estableció entre la noción de vida como muerte y ese concepto dialéctico de "negatividad" que gozaba de tanto predicamento no sólo entre los filósofos de su época, sino también entre los escritores que Foucault admiraba³³.

En cualquier caso, la concepción freudiana del aparato psíquico se basa en esa noción de vida que se confunde con la de muerte. En efecto, basándose en la existencia de la tendencia de los organismos hacia la estabilidad así como en la asociación entre placer/estados de estabilidad y displacer/estados de inestabilidad, Freud postula un "principio del placer" según el cual el aparato psíquico tendría a liberarse de las excitaciones generadas por la estimulación,

³² Ésta es, en efecto, la tesis de Foucault en *El nacimiento de la clínica*: la muerte pasa de ser el final de la vida a ser su propia condición de posibilidad. En esa transformación, el papel de Bichat es decisivo, pues, como indica Deleuze, este autor plantea la muerte como coextensiva a la vida, la convierte en el resultado global de muertes parciales y sustituye el modelo de la "muerte natural" por el de la "muerte violenta" (cf. Deleuze, 1986: nota 12, 167).

³³ En este sentido, Deleuze afirma lo siguiente: «Cuando Foucault analiza las tesis de Bichat, el tono muestra que se trata de otra cosa que de una análisis epistemológico. Se trata de concebir la muerte, y pocos hombres como Foucault han muerto como la concebían. Esta potencia de vida característica de Foucault, él siempre la ha pensado, y también vivido, como una muerte múltiple a la manera de Bichat.» (Deleuze, 1986: 126). No es de extrañar, pues, que J. Miller, en la biografía sobre Foucault, *La pasión de M. Foucault*, se permita aventurar que éste habría buscado deliberadamente la muerte, por ejemplo, realizando prácticas sexuales "de riesgo" sin tomar las debidas precauciones, lo que le llevó a contagiarse de la enfermedad que finalmente acabaría con él (cf. Eribon, 1994: 68). Sin embargo, creo que esa caracterización no tiene en cuenta el hecho de que Foucault sustituyó la noción de la vida como muerte por otra en la que la vida se identifica con el cambio perpetuo. De esa forma, en lugar de ser confrontada con un límite infranqueable, o sea, con la muerte, la vida pasa a confrontarse con múltiples límites reales, o sea, con la propia vida o, mejor dicho, con otras formas diferentes de vida. Siempre en mi opinión, tal sustitución se encuentra en la base del designio que Foucault impuso a toda su obra, a saber: «pensar de otro modo» (Foucault, M. (1984a). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1993, p. 12). Pero éste no sería más que la manifestación, digamos, intelectual, del designio más general de «ser de otro modo», el cual aparece expresado de muchas maneras en sus textos, desde la confesión del autor de que escribe para «perder el rostro» (Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1977, p. 29) hasta su noción del ensayo filosófico «como prueba transformadora de sí mismo en el juego de la verdad» (Foucault, 1984a: 12), pasando por esa declaración tan famosa de que el objetivo principal no es descubrir, sino rechazar lo que somos (Foucault, M. (1982b). El sujeto y el poder. Disponible en <http://textospsi.galeon.com/foucault4.html>, p. 6). De hecho, retomando lo que apunté en la nota 30 del presente trabajo, creo que la adopción del designio de ser de otro modo y, por ende, la sustitución de la noción de vida como muerte por la noción de vida como cambio perpetuo, le ayudó a Foucault a superar los problemas psíquicos que padeció en su juventud. Tal y como señala Deleuze, Foucault siempre utilizó la historia «como un remedio para no enloquecer» (Deleuze, G. (1986b). Un retrato de Foucault. En G. Deleuze (1990). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996, p. 168).

ya sea éste interna o externa (cf. Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. En S. Freud (1993). *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Madrid: Altaya). Sin embargo, como revela el siguiente fragmento, dicho principio nos conduce por sí mismo a otra cosa distinta:

«El principio del placer será una tendencia que estará al servicio de una función encargada de despojar de excitaciones al aparato anímico, mantener en él constante el montante de excitación o conservarlo lo más bajo posible. No podemos decidirnos seguramente por ninguna de estas tres opiniones, pero observamos que la función así determinada tomaría parte en la aspiración general de todo lo animado, la de retornar a la quietud del mundo inorgánico.»

(Freud, 1920: 331-332)

Así pues, el principio del placer expresa la reducción de lo vivo a ese estado indiferenciado e indiferente que es la muerte. La vida, tal y como Freud expondrá gráficamente más tarde, es «un resbalar hacia la muerte» (Freud, S. (1923). El yo y el ello. En Freud, 1993: 581). Por tanto, el principio de placer conduce directamente al principio de muerte:

«El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de las pulsiones. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: La meta de toda vida es la muerte.»

(Id.: 306)

De poco sirve que Freud reinterprete luego el principio de placer como un principio que retrasa el fatal desenlace, ya que, al fin y al cabo, se trata del mismo proceso:

«El proceso de la vida del individuo conduce, obedeciendo a causas internas, a la nivelación de las tensiones químicas, esto es, a la muerte, mientras que la unión con una sustancia animada, individualmente diferente, eleva dichas tensiones y aporta, por así decirlo, nuevas *diferencias vitales*, que tienen luego que ser *agotadas viviéndolas*.»

(Freud, 1920: 325)

En ese sentido, la noción de vida sobre la que se apoya la noción de placer posee, al igual que la de trabajo, una finalidad que introduce un punto límite después del cual ya no existe, es decir, después del cual no existe ni vida ni trabajo. Y del mismo modo que el fin del trabajo supone el reencuentro del hombre consigo mismo, el de la vida y, por ende, el del placer, también lo suponen, sólo que no en el momento en que se alcanza, sino en el momento en que se asume este hecho, pues, según el psicoanálisis, la curación depende del reconocimiento de la propia finitud. Por ello, el sistema de interpretación que propone Freud también sería finito y no infinito como sugiere el estudio foucaultiano de 1964.

Nietzsche, por el contrario, se niega a dotar de finalidad al mundo. En su pensamiento no hay ningún estado al que éste tienda ni un sentido que lo guíe. Según Deleuze, que ha sintetizado el pensamiento nietzscheano de forma

brillante mediante la expresión «eterno retorno de lo diferente» (cf. Deleuze, G. (1962). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1994 y Deleuze, G. (1968). *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar, 1988), esta idea supone, ante todo, un rechazo de la noción de finalidad:

«La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche lo concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado. Y el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado: luego, el equilibrio de las fuerzas no es posible.»

(Deleuze, 1962: 70)

Pero si el mundo no se encamina hacia ningún fin, eso significa que no hay posibilidad para el hombre de reencontrarse consigo mismo. En efecto, Nietzsche no espera al hombre, que en su opinión está muerto, sino al superhombre, el cual puede ser definido como «aquél que libera la vida *en el propio hombre*, en beneficio de otra forma...» (Deleuze, 1986: 168), o que es «capaz de vivir sin Dios (es decir, sin consuelo, sin redención, sin escape posible del presente)» (Pardo, 1996: 141), o, poniendo en relación lo uno con lo otro, «un ser libre de ese Dios cuya imagen encarnaba y, por tanto, libre de sí mismo» (Hurtado, 1994: 175). Luego el autor quiere, más que reencontrar el hombre, superarlo. Nada más distinto, pues, de aquello que planteaba el conjunto del pensamiento moderno y, como dignos representantes suyos, Marx y Freud. Y así lo atestigua Foucault en *Las palabras y las cosas*:

«Durante mucho tiempo esta disposición fue constrictiva; y a fines del siglo XIX, Nietzsche la hizo centellear una vez más al incendiarla. Retomó el fin de los tiempos para hacer de ello la muerte de Dios y el error del último hombre; retomó la finitud antropológica, pero para dar el salto prodigioso del superhombre; retomó la gran cadena continua de la Historia, pero para curvarla en el infinito del retorno. [...] es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología.»

(Foucault, 1966: 258)

Sin embargo, como señala Eribon, tal consideración sobre Nietzsche ya la había presentado Foucault en su tesina sobre la *Antropología* de Kant:

«La empresa nietzscheana podría comprenderse como el freno finalmente puesto a esta proliferación de planteamientos sobre el hombre. Acaso la muerte de Dios, en efecto, no se manifiesta con un gesto doblemente asesino que, poniendo un límite a lo absoluto, es al mismo tiempo el asesino del propio hombre. Puesto que el hombre, en su finitud, es inseparable del infinito del que es simultáneamente la negación y el heraldo. Es en la muerte del hombre donde se cumple la muerte de Dios.»

(Foucault, M. (?). Introduction à l'«Antropologie» de Kant. Tesis complementaria al doctorado en letras, Universidad de París, Facultad de Letras, pp. 126-128. Cit. en Eribon, 1989: 212)

Pues bien, esto nos permite comprender que la discontinuidad existente entre el estudio de 1964 y el libro de 1966 obedece al hecho de que, en contra de lo que defiende el primero, sólo Nietzsche llevó la interpretación hasta sus últimas consecuencias y la convirtió en infinita, en una interpretación que no se interpreta más que a sí misma. Y es el propio autor quien mejor expuso esa

idea al declarar que no hay hechos, sino sólo interpretaciones (cf. Nietzsche, F. (1995). La creencia en el "yo". El sujeto. *Archipiélago*, nº 23, pp. 88-93, p. 89).

Luego, dejando a un lado a Nietzsche, si situamos la interpretación junto a las otras formas con las que el lenguaje compensó su entrada como objeto en el saber, la literatura y la formalización, veremos que el lenguaje es, en todas sus manifestaciones, un proceso infinito. Pero podríamos profundizar un poco más en la cuestión y añadir que el lenguaje, en general, es *inmanente* o *auto-suficiente*, lo que quiere decir que, tal y como revela la respuesta de Mallarmé a la pregunta de Nietzsche "¿quién habla?", a saber: la palabra en su ser enigmático y precario (cf. Foucault, 1966: 297), el lenguaje no necesita un sujeto para empezar, y, además, *productivo* o *auto-referencial*, lo que quiere decir que, no teniendo más referente que él mismo, tampoco puede detenerse nunca.

Estos dos rasgos poseen unas implicaciones de suma importancia en el tema que nos ocupa.

La primera consiste en que el lenguaje no sólo no necesita un sujeto, sino que además lo excluye por completo. Ello es particularmente cierto en la literatura de vanguardia y, sobre todo, en los autores preferidos por Foucault: su lenguaje, ocupado únicamente en *ex-ponerse* a sí mismo en una dispersión infinita, despoja al sujeto de toda primacía y lo convierte en un engranaje:

«[...] el sujeto que habla no es tanto el responsable del discurso (aquel que lo detenta, que afirma y juzga mediante él, representándose a veces bajo una forma gramatical dispuesta a estos efectos), como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje»

(Foucault, 1966c: 11)

Esta idea de que «el ser del lenguaje sólo aparece para sí mismo en la desaparición del sujeto» (Id.: 16) o, en otras palabras, de que el lenguaje literario y el sujeto son mutuamente excluyentes, será retomada más tarde en *Las palabras y las cosas*:

«La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento.»

(Foucault, 1966: 329)

Pero, como se desprende del fragmento citado, aquí posee un alcance mucho mayor que el que tenía antes. De hecho, podría decirse que esta idea constituye la clave que articula todo el libro, puesto que la mutua exclusión de lenguaje literario y sujeto da cuenta tanto de la naturaleza de las diferentes *epistemes* que se han sucedido a lo largo del período histórico considerado (en el sentido de que sólo uno de ellos podía dominar en cada *episteme* y de que, a partir de ahí, es posible deducir el resto de elementos y sus funciones), como del anuncio de la próxima desaparición del hombre (porque el lenguaje está retornando y, en ese sentido, podría aparecer otra *episteme* distinta en la que el sujeto sería excluido de nuevo en beneficio del lenguaje).

Así pues, es esta idea la que permite a Foucault a identificar y valorar en su justa medida la aportación del estructuralismo lingüístico. Por tanto, más que en este movimiento, fue en la literatura y en su concepción del lenguaje como proceso infinito donde nuestro autor halló la tesis que lo haría famoso³⁴.

La segunda implicación consiste en que esta concepción productiva del lenguaje supone un paso más allá del estructuralismo lingüístico. En efecto, en *Las palabras y las cosas* el autor afirma que la literatura no debe ser pensada a partir de la teoría de la significación:

«Poco importa que se la analice por el lado del significado (de lo que quiere decir, de sus "ideas", de lo que promete o de aquello con lo que se compromete) o por el del significante (con ayuda de esquemas tomados de la lingüística o del psicoanálisis): esto no es más que un episodio. Tanto en un caso como en el otro, se la busca fuera del lugar en el que no ha dejado de surgir y de imprimirse, en nuestra cultura, desde hace siglo y medio.»

(Foucault, 1966: 51-52)

Y es que la literatura es «la impugnación de la filología», pero también «lo que compensa (y no lo que confirma) el funcionamiento significativo del lenguaje» (Id.: 293 y 51). La literatura se opone, así, tanto a la reducción del lenguaje al aparato gramatical de la filología como a su reducción al aparato formal de la lingüística estructural, pues trasciende los rigurosos límites de la gramática³⁵ y, además, se ríe en su materialidad del ser puramente lógico que le atribuye el estructuralismo lingüístico³⁶.

Justo en ese sentido habría que plantearse la temprana reivindicación de Foucault de una «ontología de la literatura» (Foucault, M. (1963). El lenguaje al infinito. En Foucault, 1994b: 146). Pero, ¿cómo cabe entender tal ontología? Aunque yo mismo he presentado la concepción del lenguaje de Foucault como

³⁴ Lo mismo puede decirse de otro autor que en este trabajo tiene una importancia clave, Mijail M. Batjín, el cual también se inspiró en la literatura para formular su propuesta teórica. Sin embargo, la literatura que a él le interesaba era muy distinta de la que interesó a Foucault (o a Deleuze): no una literatura de despersonalización, sino una literatura de subjetivación a través del otro cuyo máximo exponente lo constituye la novela polifónica de Fiodor Dostoievski. Y esto fue lo que le permitió escapar del subjetivismo individualista así como del objetivismo abstracto (o, lo que es igual, del estructuralismo) en el estudio del lenguaje para desarrollar una posición propia realmente original de la que me ocuparé con cierto detenimiento en la segunda parte.

³⁵ Según Nietzsche, la gramática imponía la presencia de Dios (Foucault, 1966: 291-292), con lo cual la muerte de este último debe entenderse también como la muerte de la gramática. A este respecto, Foucault afirmará que «es en nuestro lenguaje donde la muerte de Dios ha repercutido profundamente, por el silencio que ella ha situado en su principio, y que ninguna obra, a menos que no sea sino pura charlatanería, puede recubrir» (Foucault, M. (1962). El "no" del padre. En Foucault, 1994b: 122).

³⁶ Hurtado cita aquí a François Wahl, quien sostiene que esta concepción material del lenguaje separa a Foucault del estructuralismo, «donde el signo no tiene ser, sino sólo ser puramente lógico, como puro *elemento diacrítico* dentro del juego formal de diferencias que es la lengua» (Hurtado, 1994: 181-182). Y por si todavía quedara alguna duda, véase lo que Foucault escribía en 1964: «Ha llegado el momento de percibir que el lenguaje de la literatura no se define por lo que dice, ni por esas estructuras que lo hacen significativo. Sino que, en cambio, tiene un ser, y es sobre este ser sobre el cual hay que interrogarlo.» (Foucault, M. (1964c). La locura, la ausencia de obra. En M. Foucault (1964b). *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 338).

post-estructuralista, es preciso reconocer que ésta se aleja bastante de la que supone el post-estructuralismo derrideano. Permítanme que me explique.

El post-estructuralismo nació, curiosamente, en el mismo año en que se publicó *Las palabras y las cosas*. En efecto, en 1966 Jacques Derrida pronunció una conferencia en un encuentro internacional organizado por la universidad norteamericana Johns Hopkins para dar a conocer el estructuralismo francés en ese país que, a pesar de todo, acabaría fundando el post-estructuralismo (cf. Cusset, F. (2003). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina, 2005, p. 43). En esa conferencia, titulada "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", Derrida venía a señalar que la noción de estructura exige un centro que, por un lado, posibilita y organiza el juego de sustitución entre los elementos que la componen y, por el otro, lo define y delimita. Se trata de un centro que, en la medida en que funda el juego pero no participa en él, se encuentra dentro y a la vez fuera de la estructura. En ese sentido, lo que el autor proponía era pensar dicho centro como un no-centro o, en otras palabras, no como algo fijo, sino como una función, concretamente la de asegurar nuevas sustituciones. De esta forma, dijo, la estructura se abriría a un juego infinito (cf. Derrida, J. (1966). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En J. Derrida (1967). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Antropos, 1989, pp. 383-401).

Pues bien, si el post-estructuralismo se define por el gesto de descentrar las estructuras, es evidente que la concepción foucaultiana del lenguaje puede incluirse dentro de él. El no-centro de Derrida se corresponde en Foucault con esa «apertura absoluta» por la que según él se derrama el lenguaje (Foucault, 1966c: 10), de modo que, para ambos autores, el lenguaje tendría un carácter infinito.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre estos dos autores: Derrida llega a esa conclusión a través de una reelaboración de la noción de estructura y, por ello, entiende el carácter infinito del lenguaje como una producción incesante de nuevos significantes, mientras que Foucault, en cambio, lo hace a través de la literatura de vanguardia, de forma que para él el carácter infinito del lenguaje se refiere a la producción del lenguaje mismo y, como puntualiza Gabilondo, aún en lo más insignificante, esto es, en su condición de grito o murmullo (cf. Gabilondo, 1994: 33).

Después de todo, la noción del centro de la estructura de Derrida es cuanto menos discutible, ya que, según Deleuze, el centro es una casilla vacía que, como tal, permite la circulación de los elementos de la estructura y, por ende, su funcionamiento. Así, este autor escribe lo siguiente:

«[...] Lacan precisa la naturaleza de este objeto: está siempre desplazado respecto de sí mismo. Tiene como propiedad el no estar allí donde se le busca, pero también ser hallado allí donde no está. Se diría que "no está en su sitio" (y por ello no es en absoluto real), pero también que no está en su reflejo (y por ello no es en absoluto una imagen) ni en su identidad (por lo cual no es en absoluto un concepto). [...] Las series que recorre el objeto = x presentan necesariamente desplazamientos *relativos* una respecto de la otra porque los lugares *relativos* de sus términos en la estructura dependen del lugar *absoluto* de cada uno de ellos, en cada momento, en relación al objeto = x que siempre está circulando y siempre está desplazado con respecto a sí mismo. En este sentido, el desplazamiento, así como todas las formas

de intercambio, no constituyen un carácter añadido desde fuera sino la propiedad fundamental que permite definir la estructura como orden de lugares sometido a la variación de las relaciones.»

(Deleuze, G. (1972a). ¿Cómo reconocer el estructuralismo? En G. Deleuze (2002). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos, 2005, pp. 241-242)

Es decir, que el centro no es, tal y como sostiene Derrida, una entidad exterior que, en el momento en el que aparece, cierra la estructura poniendo límite a su juego, sino el elemento clave de ésta, pues constituye su propia condición de posibilidad y además funda un juego que es precisamente infinito. Según Deleuze, aquello que vendría a cerrar el juego infinito de la estructura no sería tanto el centro como el hecho de que ese centro, en cuanto casilla vacía, fuera ocupado de forma permanente por uno de los elementos que la componen³⁷.

En cualquier caso, Foucault no piensa la productividad del lenguaje como significación³⁸, sino como su misma capacidad de existir. En esta época todavía no tenía muy clara la idea, pero habría que señalar, adelantándonos a los acontecimientos, que Foucault podría haber descubierto que su método arqueológico se apoyaba sobre la productividad del lenguaje. Al fin y al cabo, las formaciones discursivas isomorfas que constituyen las distintas *epistemes* provienen del hecho de que *existe lenguaje*.

Y es que, en efecto, de esta concepción del lenguaje presente ya en *Las palabras y las cosas* surgirá poco a poco el pensamiento definitivo del autor.

³⁷ Desde este punto de vista, no es extraño que en Francia costase entender ese movimiento, puesto que, al fin y al cabo, procedía de un malentendido acerca de la noción del centro de la estructura. La razón de tal malentendido quizá se encuentre en el hecho de que Derrida nunca dejó de ser un fenomenólogo y, en ese sentido, para él la estructura no era más que el nexo real entre lo sensible y lo inteligible, a saber: el signo (cf. Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2006, pp. 16-29). Descombes viene a confirmarlo al declarar que Derrida «en cierta forma, permanece fiel a la fenomenología. Ésta, dice, debe ser *atravesada*, sin lo que se volvería a caer *de este lado*, en la ingenuidad positivista. O también hay que «radicalizarla» para salvar su intención» (Descombes, 1979: 186). En ese sentido, tal vez la negación de Derrida de su propia noción del centro en cuanto elemento exterior que limita el juego de la estructura derive de su negación de la existencia de un significado primordial. Pero, en cualquier caso, lo más importante es que Derrida negó algo que él mismo había puesto ahí. Por eso, aunque habría que estudiarlo detenidamente, me parece que esto nos permitiría distinguir el pensamiento de Derrida y Foucault, puesto que mientras el del último se caracteriza por la noción de defecto –ya que, como acabo de apuntar, es posible que su negación del centro de la estructura derive de su negación anterior de la existencia de un significado primordial–, el del primero se caracteriza, en cambio, por la de exceso –ya que no en vano su concepción post-estructuralista del lenguaje se apoya en la literatura de vanguardia, la cual a su vez puede estar inspirada en la ausencia de significado primordial (que posiblemente sea el caso de Blanchot), pero desde luego también lo está en la concepción nietzscheana de la naturaleza como proceso infinito (que se encuentra en la base del pensamiento de Bataille)–.

³⁸ Prefiero el sustantivo «significancia» al de «significación» porque, además de reconocer que el lenguaje significa algo, posee la connotación de que nunca puede saberse exactamente qué es lo que significa. El adjetivo que le correspondería es el de «significante» y, en ese sentido, debe distinguirse del sustantivo que alude a una de las dos partes en las que, según Saussure, se divide el signo: significante y significado. No obstante, para no introducir nuevos motivos de confusión, aquí seguiré utilizando el sustantivo «significación».

Sin embargo, tal y como avancé al principio del capítulo, existe un "atajo" en el libro que permite conectarlo directamente con él. Se trata de una sugerencia apuntada por el propio Deleuze en su estudio sobre la obra de Foucault:

«Lo curioso es que Foucault, en su hermoso análisis de la literatura moderna, da al lenguaje un privilegio que niega a la vida y al trabajo: piensa que la vida y el trabajo, a pesar de su dispersión concomitante a la del lenguaje, no habían perdido el agrupamiento de su ser. Sin embargo, nos parece que el trabajo y la vida, en su dispersión respectiva, sólo han podido agruparse gracias a una especie de ruptura con la economía o la biología, del mismo modo que el lenguaje sólo ha podido acceder al agrupamiento gracias a la ruptura de la literatura con la lingüística. Ha sido necesario que la biología se transforme en biología molecular, o que la vida dispersada se agrupe en el código genético. Ha sido necesario que el trabajo dispersado se agrupe o se reagrupe en las máquinas de tercer tipo, cibernéticas e informáticas.»

(Deleuze, 1986, 168-169)

El "atajo" se abre, pues, al aplicar a la vida y al trabajo la concepción foucaultiana del lenguaje como proceso infinito³⁹. No obstante, no tenemos por qué quedarnos ahí, ya que podemos pasar fácilmente de la idea del lenguaje, la vida y el trabajo como procesos infinitos diferentes a la de un único proceso infinito que sería el mundo en tanto conjunto de todas las cosas existentes en devenir. Por tanto, el pensamiento al que lleva el "atajo" no es más que una aplicación de la concepción del lenguaje de *Las palabras y las cosas* al mundo físico, dentro del cual evidentemente se encuentra éste, pero como un proceso más entre otros y no como su modelo. Así, podemos definir el pensamiento definitivo de Foucault diciendo que, en la medida en que se basa en la noción de proceso, es un *post-estructuralismo*, pero, en la medida en que se aplica no sólo al lenguaje, sino al mundo en general, se trata de un *post-estructuralismo materialista*.

Por lo demás, podemos imaginar por qué Foucault no aplicó en ese libro su concepción del lenguaje a la vida y al trabajo y, finalmente, al mundo: por la sencilla razón de que seguía concibiéndolos en los términos propios de la *episteme* moderna, esto es, como procesos finitos. Pero, sea como fuere, lo cierto es que la deriva intelectual de Foucault le fue acercando poco a poco a un pensamiento de las características mencionadas.

Efectivamente, en su siguiente obra importante, el autor desarrolla su concepción post-estructuralista del lenguaje, la cual permanecía relegada en *Las palabras y las cosas* en beneficio del estructuralismo, para dar cuenta

³⁹ Habría que aclarar que Deleuze, que ya ha utilizado la noción de infinitud para caracterizar la *episteme* clásica distinguiéndola de la moderna, habla aquí de "finitud-ilimitada", por la cual entiende «toda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones» (Deleuze, 1986: 169). Por su parte, Derrida rechaza la noción convencional de infinitud en pro de la de repetición *indefinida* (cf. Ferraris, 2003: 46-47). Sin embargo, en "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", este autor habla sin problemas de infinitud: «La ausencia de un significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.» (Derrida, 1966: 385). Así que en el presente trabajo voy a seguir utilizando el término "infinitud". Por lo demás, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que la finitud-ilimitada de Deleuze remite al estructuralismo, mientras que la repetición indefinida de Derrida lo hace al post-estructuralismo.

precisamente de ese método que constituía la base del libro. En *La arqueología del saber*, la *episteme* es remitida a la productividad del lenguaje, al "ser" del lenguaje del que hablaba en 1966 o al "existe" lenguaje del que habla tres años después (cf. Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1972, pp. 141-145). De ese modo, la *episteme* es reinterpretada como un conjunto finito y determinado de enunciados extraído del lenguaje en cuanto proceso infinito, conjunto que a partir de entonces Foucault denominará «archivo» (Id.: 219).

Ahora bien, el autor se apercibe enseguida de que desde el lenguaje no puede explicar por qué un conjunto concreto y no otro, es decir, por qué se han extraído esos enunciados en particular y no otros cualesquiera. Debido a ello, se ve obligado a modificar su planteamiento y a abordar el lenguaje desde el punto de vista de los efectos que produce. A este respecto, Foucault dirá lo siguiente unos años después: «Lo que me interesa en el problema del discurso es el hecho de que alguien haya dicho algo en un momento determinado. No es el sentido lo que pretendo poner en evidencia, sino la función que se puede asignar al hecho de que eso haya sido dicho en este momento.» (Foucault, M. (1978b). En Foucault, 1994a: 61). Por consiguiente, como señala Deleuze, la clave de la extracción de los enunciados radica en la dimensión pragmática del lenguaje:

«[...] el archivista no elige las palabras, las frases y las proposiciones de base ni según la estructura ni según un sujeto-autor del que emanarían, sino según la simple función que ejercen en un conjunto: por ejemplo, reglas de internamiento en el caso del manicomio, o bien en el de la prisión; reglamentos disciplinarios en el caso del ejército, de la escuela. Si insistimos en el problema de los criterios utilizados por Foucault, la respuesta sólo aparecerá de forma clara en los libros posteriores a *La arqueología*: las palabras, las frases y las proposiciones retenidas en el corpus deben ser elegidas en torno a núcleos difusos de poder (y de resistencia) empleados por tal y tal problema.»

(Deleuze, 1986: 43-44)⁴⁰

Sin embargo, en un primer momento, el único poder que Foucault le reconoce al lenguaje es el de ser enunciado o, lo que es igual, el de proliferar sin fin. Ésta es la tesis principal de la lección que impartió con motivo de la concesión de una cátedra en el prestigioso Collège de France: el lenguaje, en cuanto proceso infinito, es naturalmente subversivo, y toda sociedad, si quiere perdurar, ha de imponerle un orden con ayuda de ciertos procedimientos (cf. Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1987, p. 11). Ahora bien, la nuestra es una sociedad que bajo una aparente veneración al

⁴⁰ Las investigaciones que ha llevado a cabo Foucault hasta *Las palabras y las cosas* siempre han vinculado lo discursivo con lo no discursivo, a excepción, precisamente, de este libro, el cual se ocupa ante todo del saber y, a pesar de ello, también contiene algunas muestras de la estrecha relación entre lo uno y lo otro. Por eso, en tales investigaciones no existe ningún problema porque, al partir de un tema bien delimitado, los enunciados vienen dados desde el principio. Pero cuando el lenguaje es considerado en y por sí mismo como es el caso de *La arqueología del saber*, el problema aparece en toda su dimensión y no queda más remedio que reconocer que se necesita una clave externa para extraer los enunciados pertinentes que el lenguaje por sí solo no puede proporcionar.

discurso esconde una profunda logofobia⁴¹, puesto que ha desarrollado unos procedimientos de control muy eficaces. Foucault agrupa estos procedimientos en tres grandes grupos: los externos de exclusión (la prohibición, la separación o rechazo y la voluntad de verdad), los internos que podríamos denominar de coacción (el comentario, el autor y las disciplinas) y los mixtos de apropiación (los rituales, las sociedades de discursos, las doctrinas y la adecuación social o educación) (cf. Id.: 11-38). Acto seguido se pregunta si la filosofía, en especial la que domina el panorama desde la posguerra, no ha actuado también como uno de esos procedimientos de control. Según él, la filosofía controla el poder del discurso a través de los temas del sujeto fundador, la experiencia originaria y la mediación universal (cf. Id.: 39-41). Y aunque Foucault no lo incluya, a esa lista habría que añadir el propio estructuralismo, ya que este movimiento borra el carácter azaroso, discontinuo y material, en suma, el carácter de puro acontecimiento, que posee el lenguaje en su existencia real como discurso (cf. Id.: 46-49).

Se trata, por tanto, de una concepción muy ingenua que distingue entre el poder bueno del discurso y el poder malo de la sociedad. Pero Foucault la abandonará muy pronto, pues descubrirá que el poder que había atribuido a la sociedad no es ante todo negativo o represor, sino positivo o habilitador⁴². Así, se verá obligado a reconocer que, más allá del poder de ser enunciado o proliferar sin fin, el discurso genera efectos en su exterior⁴³. De hecho, éste se encuentra completamente atravesado por el poder y, como tal, constituye una práctica más dentro de su estrategia. En palabras del propio Foucault:

«El discurso es una serie de elementos que operan dentro del mecanismo general del poder. En consecuencia, hay que considerar el discurso como una serie de acontecimientos, acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder se transmite y se orienta.»

(Foucault, 1978b: 60)

⁴¹ En la edición citada debe de haber un error, porque en ella, en lugar de "logofobia", aparece escrito "logofilia" (Foucault, 1970: 42). La traducción de este mismo fragmento que aparece en el libro de Eribon despeja cualquier tipo de duda (cf. Eribon, 1989: 270-271).

⁴² Ésta es su propia opinión: «Pienso que en el *Orden del discurso* [...] he propuesto una respuesta inadecuada a una cuestión que creo legítima (la articulación de los hechos del discurso sobre los mecanismos de poder). Es un texto que he escrito en un momento de transición. Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción. [...] abandonaré gustoso todo aquello que en el *Orden del discurso* puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción.» (Foucault, M. (1977b). Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En Foucault, 1994c: 153-154).

⁴³ Este exterior se corresponde con lo que, en su estudio sobre Foucault, Deleuze llama «*espacio complementario*, o de formaciones no discursivas ("instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos)» (Deleuze, 1986: 35). Este espacio extrínseco se diferenciaría, así, del «*espacio colateral*, asociado o adyacente», que es el formado por los otros discursos con los que está relacionado el discurso de referencia, y del «*espacio correlativo*», que es el formado por los sujetos, objetos y conceptos que define ese discurso.

Y esta observación nos permite comprender las diferencias existentes entre el método de Dumézil y, por ende, el suyo, y el método de Lévi-Strauss:

«En primer lugar, Dumézil decía que, cuando comparaba, podía tomar por ejemplo un mito o una leyenda sánscrita y luego compararla no sólo con otro mito sino, por ejemplo, con un ritual asirio o incluso con una práctica judicial romana. Para él no hay pues una condición privilegiada del mito verbal sino que admite que las mismas relaciones puedan intervenir tanto en un discurso como en un ritual religioso o una práctica social. En mi opinión, lejos de identificar o proyectar todas las estructuras sociales, las prácticas sociales, los ritos, en un universo del discurso, Dumézil reubica la práctica del discurso en el seno de las prácticas sociales, y ésta es su diferencia fundamental con Lévi-Strauss. En segundo lugar, dada la homogeneización de discurso y práctica social, Dumézil trata al primero como una práctica que tiene su eficacia, sus resultados, que produce algo en la sociedad destinado a tener un efecto y que, por consiguiente, obedece a una estrategia. Siguiendo esta línea retomó el mito asirio y demostró que estos grandes mitos de la juventud del mundo tenían la función esencial de restaurar y vigorizar el poder real. [...] Esta es la noción del discurso como ritual, como estrategia en el interior de las prácticas sociales.»

(Foucault, M. (1974). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1991, p. 160)

Este fragmento ilustra a la perfección en qué queda finalmente la noción de "archivo" que Foucault introdujo en *La arqueología del saber*. Tal y como aclara él mismo, su propósito no era otro que el de «reconstruir un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales» (Foucault, 1978b: 63), razón por la cual se vio obligado a completar esa noción con la de "dispositivo" que acababa de describir así:

«Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.

En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como un programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. [...]

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie –digamos– de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante.»

(Foucault, M. (1977d). El juego de Michel Foucault. En Foucault, 1991: 128-129)

Noción que, lejos de sustituir a la noción anterior de *episteme*, vendría a integrarla dentro de sí:

«En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un impasse. Ahora, lo que querría hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor que la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos.»

En ese sentido, Deleuze sostiene que, junto a los discursos, Foucault contempló lo que él denomina «visibilidades» (Deleuze, 1986: 85-86). Deleuze pone como ejemplo de esas visibilidades a la prisión, pero haríamos mal si pensáramos que una visibilidad es exactamente una cosa.

La propuesta deleuziana se apoya en la aportación de Louis Hjelmslev a la lingüística: el concepto de "materia" o, en los términos más comprensibles de Pardo, "*continuum* sensorial" (cf. Pardo, 2001: 38-42). Según Hjelmslev, la expresión y el contenido (distinción que él prefiere a la distinción de Saussure entre significante y significado) poseen una materia o *continuum* sensorial que constituye la substancia básica y una forma que la segmenta en elementos discretos. Así, en el caso de la expresión, la materia o *continuum* fónico es segmentado por cada lengua natural en los distintos fonemas que componen su sistema lingüístico. Pero, ¿ocurre lo mismo en el caso del contenido? Según Pardo, «*la substancia semántica de una lengua* (por ejemplo, el significado "yegua" que "corresponde" tanto al alemán *Stute* como al francés *jument*) *sólo existe cuando la forma de los sememas* (por ejemplo, las marcas semánticas "caballo" + "hembra") *se proyecta sobre el continuum sémico* (la percepción o el pensamiento). Todo ello implica que, así como un fonema no es sino el resultado de la presencia/ausencia de una serie de rasgos distintivos por sus relaciones de oposición mutua, así también un semema resulta de la presencia o ausencia de una serie de rasgos semánticos distintivos que sólo valen por sus relaciones» (Id.: 24). Sin embargo, me temo que esto no es cierto del todo, porque, tal y como él mismo aclara un poco antes, para Hjelmslev lo que constituye la clave de la revolución saussureana es «el hecho de que, en ella, el *significado* [...] se convierte en algo *interior al signo*, puesto que un signo es una entidad generada por la conexión de un significante con un significado. *No hay, pues, pensamiento sin signos* [...]. *Y así como el elemento no existe fuera del sistema, el significado no puede existir fuera del signo.*» (Id.: 23-24). Por lo tanto, aquello que segmenta la materia o *continuum* sémico en elementos discretos o sememas no es una forma propia del contenido, sino justamente la forma de la expresión⁴⁴. Y esto implica que la expresión y el contenido pueden tener una materia o *continuum* sensorial distinta, pero no una forma, porque ésta ya es de por sí expresión, es decir, que *la forma del contenido es su*

⁴⁴ Esto es lo que viene a decir Umberto Eco en un fragmento que cita Pardo: «El significado es una unidad semántica "colocada" en un "espacio" preciso dentro de un sistema semántico. Ahora bien, se corre el riesgo de entender que el significado del significante /perro/ es el semema <<perro>> en cuanto opuesto a otros sememas dentro de un subsistema semántico determinado. Pero, ¿qué sistema? ¿El que organiza a los animales? ¿O el que organiza los seres vivos? ¿O los carnívoros? ¿O los mamíferos?... ¿por qué debe <<perro>> oponerse, pongamos por caso, a <<gato>> y no a <<canguro>>? Se comprende inmediatamente que se trata de la misma cuestión que planteaba Jakobson, cuando se preguntaba por qué había que considerar un fonema como opuesto a otro; y en aquel momento la definición del fonema entraba en crisis definitivamente para transformarse en la de fonema como haz de rasgos distintivos; entonces el sistema de posiciones y oposiciones se refiere a los rasgos distintivos y no al fonema, que es el resultado de su presencia o su ausencia. Por tanto, el mismo retículo interno de rasgos elementales debe regular la diferencia entre sememas.» (Eco, U. (1977). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, pp. 158-159. Cit. en Pardo, 2001: 24).

expresión. Al fin y al cabo, eso es, ni más ni menos, lo que afirmó Hjelmslev, a saber: que cualquier cosa puede convertirse en significante. Tal y como recoge Pardo, «la perspectiva *glosemática* (nombre que Hjelmslev y los miembros de la Escuela de Copenhague dan a su enfoque de la disciplina) abre la posibilidad de interrogarse por otros significantes formal y sustancialmente distintos del significante lingüístico» (Id.: 40).

A pesar de ello, Deleuze y Guattari ensayan en *Mil mesetas* la siguiente propuesta:

«Llamábase *materia* al plan de consistencia o Cuerpo sin Órganos, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo, partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres prefísicas y previtales. Llamábase *contenido* a las materias formadas, que como consecuencia debían ser consideradas desde dos puntos de vista, desde el punto de vista de la sustancia, en la medida en que esas materias eran “escogidas”, y desde el punto de vista de la forma, en la medida en que eran seleccionadas en un cierto orden (*sustancia y forma de contenido*). Llamábase *expresión* a las estructuras funcionales, que a su vez debían ser consideradas desde dos puntos de vista, el de la organización de la propia forma, y el de la sustancia, en la medida en que formaban compuestos (*forma y sustancia de expresión*).»

(Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (II)*. Valencia: Pre-textos, 1994, p. 51)

Pero ese orden en el que según los autores es seleccionada la materia o *continuum* sensorial del contenido, ¿no es la forma de expresión?⁴⁵. En este mismo sentido, resulta significativo que Deleuze y Guattari no aclaren cómo se organiza la forma propia de la expresión. Y es que, en realidad, la materia o *continuum* sensorial siempre se corresponderá con el contenido –aunque se trate del contenido de la forma– y la forma lo hará con la expresión –aunque se trate de la expresión de la materia o *continuum* sensorial–. Es cierto que los autores intentan resolver el problema recurriendo a lo que, por contraste con esa “máquina abstracta” del fragmento citado que no es más que la materia o *continuum* sensorial de Hjelmslev, llaman “máquinas concretas”, pero, en mi opinión, el nuevo concepto sólo resuelve el problema de una manera parcial, ya que si es verdaderamente una máquina, entonces ésta se halla preformada y, por tanto, reifica lo que en última instancia es un proceso. De todos modos, dejemos aquí este punto sobre el que más tarde he de volver y recuperemos el hilo de lo que veníamos discutiendo.

El caso es que, en su libro sobre Foucault, Deleuze habla de la visibilidad como un contenido que posee una materia o *continuum* sensorial, la luz, y una forma, la que le procuran las máquinas concretas.

«Las visibilidades no se confunden con elementos visuales o más generalmente sensibles, cualidades, cosas, objetos, compuestos de objetos. [...] Hay que hendir las cosas, romperlas. Las visibilidades no son formas de objetos, ni siquiera formas que se revelarían al contacto de la luz y de la cosa, sino formas de

⁴⁵ Es lo que de algún modo vienen a reconocer Deleuze y Guattari cuando, al analizar el primer grupo de estratos (a saber: geológico, cristalino y físico-químico), dicen que el contenido sería molecular mientras que la expresión, en cambio, sería molar (Deleuze & Guattari, 1980: 63).

luminosidad, creadas por la propia luz y que sólo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos.»

(Deleuze, 1986: 80)⁴⁶

Así pues, con independencia de las dificultades que acarrea la propuesta de Deleuze, parece evidente que Foucault no se ocupa sólo de los discursos, sino también de las visibilidades. Pero permítanme que utilice otros términos y que, en lugar de discursos y visibilidades, hable de *objetos intra-discursivos* y *objetos extra-discursivos*, esto es, de objetos que aparecen en el interior de los discursos y que, por tanto, son producto solamente de prácticas discursivas y de objetos que aparecen en el exterior de los discursos y que, por tanto, son producto de prácticas tanto discursivas como no discursivas. Esto implica que Foucault amplía su post-estructuralismo hasta incluir, junto a los objetos intra-discursivos, los extra-discursivos.

No obstante, si queremos comprender cabalmente en qué consiste este post-estructuralismo ampliado de Foucault, lo mejor sería compararlo con el de Derrida. Después de lo que acabamos de ver, la diferencia es clara: el primero, tal y como he avanzado, es un post-estructuralismo "materialista", mientras que el segundo es un post-estructuralismo que, en la medida en que sólo se refiere al lenguaje, tiene un carácter "significante" o "textualista"⁴⁷.

Efectivamente, la crítica derrideana al estructuralismo expuesta en su artículo de 1966, en tanto en cuanto no abandona el marco de la significación, lleva a una conclusión que el propio autor formula de la siguiente manera:

«Este es entonces el momento [cuando se hace patente que el centro es un no-centro] en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso –a condición de entenderse acerca de esta palabra–, es decir, un sistema en que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias.»

(Derrida, 1966: 385)

Así, todo se convierte en discurso: para Derrida, todo cuanto existe son significantes y, en ese sentido, el mundo queda reducido a un mero texto, pero eso sí, un texto que no deja de producir nuevos significantes. De ahí que este autor contribuya de un modo decisivo a lo que Deleuze y Guattari bautizaron como el «imperialismo del significante» (Deleuze & Guattari, 1980: 71). Por su parte, Foucault traslada su concepción post-estructuralista desde el lenguaje

⁴⁶ Aquí se observa una ligera modificación respecto de la concepción expuesta en *Mil mesetas* que tal vez esté inspirada en la aproximación *pragmática* de Foucault y que, en mi opinión, viene a confirmar la sospecha de que este planteamiento es problemático: Deleuze distingue aquí entre materias formadas u organizadas de lado del contenido y funciones formadas o finalizadas del lado de la expresión (Deleuze, 1986: 60). Sin embargo, esto tampoco resuelve el problema, puesto que aquello que forma u organiza la materia del contenido, ¿acaso no es la función?

⁴⁷ Por lo visto, Alex Callinicos defiende esta misma distinción entre el post-estructuralismo textualista de Derrida y sus seguidores principalmente estadounidenses, entre los que destacaría Paul de Man, y el post-estructuralismo que Edward Said llama "mundano" de Foucault, Deleuze, Guattari y Jacques Donzelot (Callinicos, A. (1989). *Contra el posmodernismo*. Cap. 3. Las aporías del postestructuralismo. Libro electrónico).

hasta el poder y obtiene así una visión más general en la que aquello que se produce resulta ser el mundo físico.

Esta diferencia de base se manifestó en la agria discusión que ambos autores mantuvieron a lo largo de los años y que se prolongaría más allá de la muerte de Foucault. Antonio Campillo ha expuesto detalladamente la discusión en "Foucault y Derrida: historia de un debate –sobre la historia" (1995). Pero de todo ello sólo me interesa la crítica foucaultiana al textualismo de Derrida.

Existen al menos tres textos en los que Foucault formuló esta crítica. En "¿Qué es el autor?" le reprocha a Derrida, aunque sin decir su nombre, que su noción de "escritura" viene a ocupar el vacío creado por la muerte del autor:

«En efecto, otorgar a la escritura un estatuto originario, ¿no es una manera de traducir, en términos trascendentales, por una parte, la afirmación teológica de su carácter sagrado, y, por otra parte, la afirmación crítica de su carácter creador? Admitir que la escritura está en cierto modo sometida, por la historia misma que ella ha hecho posible, a la prueba del olvido y la represión, ¿no es representar en términos trascendentales el principio religioso del sentido oculto (con la necesidad de interpretar) y el principio crítico de las significaciones implícitas, de las determinaciones silenciosas, de los contenidos oscuros (con la necesidad de comentar)? En fin, pensar la escritura como ausencia, ¿no es, simplemente, repetir en términos trascendentales el principio religioso de la tradición a la vez insuperable y nunca cumplida, y el principio estético de la supervivencia de la obra, de su preservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático respecto al autor? Pienso, pues, que semejante uso de la noción de escritura corre el riesgo de mantener los privilegios del autor bajo la salvaguarda de lo *a priori*.»

(Foucault, 1969a, cit. en Campillo, A. (1995): Foucault y Derrida: historia de un debate –sobre la historia. *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 11, 59-82, p. 66)

Un poco después, en "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego", acusa a la deconstrucción de ignorar «los contextos históricos de inscripción del discurso, y en especial los regímenes de poder específicos en los que se encuentra inscrita toda "práctica discursiva"», y, debido a ello, revitalizar «una muy vieja práctica discursiva, un régimen político del discurso que es tan antiguo como la filosofía misma: la práctica pedagógica del "comentario"» (Campillo, 1995: 70). He aquí el fragmento de Foucault:

«Estoy de acuerdo en un hecho: no es por un efecto de su inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes que Derrida y como él, ese pasaje de Descartes [que le sirve a Foucault para articular su *Historia de la locura*]. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida, en su último brillo: reducción de las prácticas discursivas a trazas textuales; elisión de los acontecimientos que en ellas se producen para no conservar más que las marcas para una lectura; invención de voces detrás de los textos, para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto, para no emplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan.

No diré que es una metafísica, *la* metafísica o su recinto, lo que se oculta en esta "textualización" de las prácticas discursivas. Iré mucho más lejos: diré que es una pequeña pedagogía históricamente determinada lo que, de manera muy visible, se manifiesta. Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto, pero que en él, en sus intersticios, en sus espacios no dichos, reina la reserva del origen; que, por tanto, no es necesario ir a buscar en otra parte, sino aquí mismo; no en las palabras, directamente, pero sí en las palabras como borrones, en su *red*, se dice "el sentido del ser". Pedagogía que, inversamente, da a la voz de los maestros esa soberanía sin límite que le permite predecir indefinidamente el texto.»

(Foucault, M. (1972). Mi cuerpo, ese papel, ese fuego. Cit. en Campillo, 1995: 70)

Por último, en una entrevista de 1984 en la que Foucault opone su propio método a la deconstrucción diciendo que, mientras él trata de identificar la raíz de las diversas soluciones que se han formulado frente a un mismo problema, Derrida multiplica las soluciones a partir de aspectos anteriormente descuidados (cf. Foucault, M. (1984d). Polémica, política y problematizaciones. En Foucault, 1994a: 360-361).

Pero, ¿cuál es la diferencia entre el post-estructuralismo materialista de Foucault y el post-estructuralismo textualista de Derrida? Puede decirse, como he hecho hasta ahora, que Foucault, al ampliar su concepción del lenguaje hasta incluir al poder, distingue el objeto extra-discursivo del objeto intra-discursivo, mientras que Derrida, al proclamar que todo es discurso, reduce el primero al segundo. Pero no adelantaremos nada con ello, porque, después de todo, no disponemos de ninguna prueba para declarar la existencia del objeto extra-discursivo. La clave, en realidad, se halla en otro lugar, a saber: en las explicaciones que Foucault y Derrida ofrecen de la aparición del objeto intra-discursivo.

Consideremos el ejemplo de la prisión. ¿Cómo aparece la prisión dentro del discurso o, en otras palabras, en cuanto objeto intra-discursivo? Desde la perspectiva de Derrida, la prisión es un significante más que aparece dentro del discurso como resultado del juego de la significación. Sin embargo, desde la perspectiva de Foucault, las cosas no son tan sencillas: la prisión no era uno de los castigos que mencionaban los distintos discursos teóricos que trataban de reformar la penalidad en el siglo XVIII, y, a pesar de ello, se impuso a comienzos del siguiente como castigo universal. Por tanto, no hay manera de explicar la aparición de la prisión como objeto intra-discursivo desde el propio discurso. Foucault señala que ésta triunfó «como una institución de hecho, casi sin justificación teórica» (Foucault, 1974: 96). En ese sentido, sólo podremos dar cuenta de este fenómeno si contemplamos la dimensión pragmática del discurso y, con ella, la dimensión extra-discursiva del poder: la prisión terminó imponiéndose por la simple razón de que era «la forma concentrada, ejemplar, simbólica» de lo que Foucault denomina «instituciones de secuestro», esto es, instituciones que convierten a los individuos, a través del control de su tiempo y su cuerpo, en fuerza productiva (cf. Id.: 136-137).

Así pues, la diferencia entre ambos post-estructuralismos se encuentra en el hecho de que el de Foucault puede dar cuenta de la aparición de los objetos intra-discursivos, mientras que el de Derrida no puede hacerlo.

Pero eso no es todo: Foucault añade que la prisión como objeto intra-discursivo apareció finalmente en un discurso que justificaba dicho castigo con el argumento de que permitía reinsertar al condenado en la sociedad. Ahora bien, al ver que ésta no cumplía en absoluto tal misión, enseguida surgió otro discurso que pedía su supresión. La pregunta que aquí debemos plantearnos es por qué, a pesar de que no cumple su misión así como de la existencia de un discurso crítico que pide su supresión, la prisión continúa siendo el castigo universal. La respuesta de Foucault consiste en lo siguiente: si reconocemos que la prisión es la culminación de las instituciones de secuestro y que desde el momento en que se impuso como castigo universal ha ido perfeccionándose

hasta desarrollar una función propia que es la de vigilar a los individuos, se comprenderá que su verdadera misión no es la de reinsertar a los condenados en la sociedad, sino la de vigilar, por medio del grupo de delincuentes que ella contribuye a crear, a los grupos que se mueven dentro de la ilegalidad y, por extensión, al resto de la población:

«¿Por qué siguen existiendo las prisiones a pesar de resultar contraproducentes? Yo respondería: precisamente porque producen delincuentes y la delincuencia tiene cierta utilidad económico-política en las sociedades que conocemos. Podemos desvelar fácilmente la utilidad económico-política de la delincuencia: primero, cuanto más delincuentes haya, más crímenes habrá, cuanto más crímenes, más miedo habrá en la población, y cuanto más miedo haya, más aceptable, e incluso deseable, será el sistema de control policial. [...]

Sin embargo, eso no es todo. La delincuencia es útil económicamente. Vean la cantidad de tráficos perfectamente lucrativos e inscritos en la ganancia capitalista que pasan por la delincuencia: la prostitución, por ejemplo [...]

A eso hemos de añadir el hecho de que la delincuencia sirve masivamente en el siglo XIX, y continúa haciéndolo en el siglo XX, para toda una serie de operaciones políticas, tales como abortar las huelgas, infiltrarse en los sindicatos obreros, servir de mano de obra y de guardia personal para los jefes de los partidos políticos, incluidos los más y los menos dignos.»

(Foucault, M. (1981-82). Las mallas del poder. En Foucault, 1994a: 247-248)

Luego el post-estructuralismo materialista de Foucault no sólo es capaz de dar cuenta de la aparición de los objetos intra-discursivos, sino también de su permanencia, mientras que el post-estructuralismo textualista de Derrida, en cambio, no puede hacer ninguna de esas dos cosas.

Pero es que, además, en tanto en cuanto hemos tenido que recurrir a la dimensión extra-discursiva para explicar la aparición y la permanencia de los objetos intra-discursivos, no queda más remedio que aceptar la existencia del objeto extra-discursivo. Y aquí el post-estructuralismo de Foucault se muestra claramente superior al de Derrida, ya que este último, como he adelantado, reduce todo objeto extra-discursivo a objeto intra-discursivo. Ciertamente, la prisión es un objeto intra-discursivo, pero también un objeto extra-discursivo. Y el post-estructuralismo materialista de Foucault, de la misma manera que es capaz de dar cuenta de la aparición y la permanencia del primero, también es capaz de dar cuenta del segundo. Porque, la prisión, en cuanto objeto extra-discursivo, podría definirse como el resultado de prácticas discursivas y no discursivas⁴⁸.

⁴⁸ Alguien podría replicar que a Derrida sólo le interesan los objetos intra-discursivos que carecen de objeto extra-discursivo como, por ejemplo, el perdón, la amistad o la hospitalidad. Como señala Ferraris, no se trata de entes sólidos y presentes, sino de acontecimientos o performativos (Ferraris, 2003: 128). Sin embargo, en la medida en que Derrida se circunscribe al texto, ¿qué puede contarnos el autor sobre tales objetos aparte de que son problemáticos e incluso indecibles? Es decir, que la cuestión que preocupa a Derrida es la imposibilidad del acto ético o, lo que es lo mismo, la ambigüedad de la moral, y, en ese sentido, se pregunta si puede decidirse de alguna manera si un individuo ha obrado bien o no. En cambio, la cuestión que preocupa a Foucault es la existencia misma de las razones que permiten al individuo o a cualquier otro juzgar si un acto es ético o no, y, en ese sentido, de dónde proceden y cómo han llegado a instaurarse. En otras palabras, que Derrida duda acerca de si se puede obrar bien y,

Al fin y al cabo, la diferencia entre el objeto extra-discursivo y el objeto intra-discursivo, el desfase existente entre ellos, es precisamente lo que funda la posibilidad de la arqueología:

«Mi problema no es estudiar la historia de las ideas en su evolución sino más bien ver bajo las ideas cómo han podido aparecer tales o cuales objetos como objetos posibles del conocimiento. Por qué, por ejemplo, la locura habría llegado a ser, en un momento dado, un objeto de conocimiento correspondiente a un cierto tipo de conocimiento. Este desfase entre las ideas sobre la locura y la constitución de la locura como objeto, es lo que he querido indicar al utilizar la palabra "arqueología" en lugar de "historia".»

(Foucault, 1983a: 320)⁴⁹

Cuando, años más tarde, Foucault insista en que su campo es la historia del pensamiento, lo que quiere decir es que él no estudia qué es lo que pensamos, sino por qué pensamos eso que pensamos o, más exactamente, cómo hemos llegado a pensar eso que pensamos. He aquí el desfase: una cosa es lo que ya pensamos, esto es, el objeto intra-discursivo, y otra muy distinta lo que todavía no pensamos pero está a punto de entrar en el pensamiento, esto es, el objeto extra-discursivo, de manera que hay que explicar lo que pensamos u objeto intra-discursivo a través de lo que todavía no pensamos pero está a punto de entrar en el pensamiento u objeto extra-discursivo. El concepto de Foucault de "problematización" viene a recoger lo expuesto, pues se define como «el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.).» (Foucault, M. (1984f). El cuidado de la verdad. En Foucault, 1994a: 371).

Es más, podríamos entender la problematización como el nudo complejo en el que se cruzan, por un lado, la historia social y la lógica: «El hombre es un ser pensante. La forma en que piensa está relacionada con la sociedad, la política, la economía y la historia, y también está relacionada con categorías muy generales y universales, y con estructuras formales. Pero el pensamiento es algo distinto de las relaciones sociales. El modo en que la gente piensa, en realidad no está correctamente analizado por las categorías de la lógica. Entre

por ende, de si existe el bien, pero no duda acerca de que el bien sea el bien (cf. Id.: 129-130), mientras que Foucault no duda de que se pueda obrar bien, entendiendo por éste aquello que tales razones establecen, pero duda de que dicho bien sea necesariamente el bien. Por lo tanto, Derrida, en la medida en que se limita a lo discursivo, no puede dar cuenta del bien del que se pregunta si existe o no en abstracto, mientras que Foucault, en la medida en que se abre a lo no discursivo, sí puede dar cuenta del bien que ha definido una sociedad concreta.

⁴⁹ Esto es lo que lleva a Foucault a aclarar respecto del título de su libro de 1966: «*Las palabras y las cosas* es el título -serio- de un problema; es el título -irónico- del trabajo que modifica su forma, desplaza los datos, y revela, a fin de cuentas, una tarea totalmente distinta. Tarea que consiste en no tratar -en dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese "más" lo que hay que revelar y lo que hay que describir.» (Foucault, 1969: 81).

la historia social y los análisis formales del pensamiento hay un camino, un sendero –quizá muy estrecho– que es el camino del historiador del pensamiento.» (Foucault, M. (1982a). Verdad, individuo y poder. En M. Foucault (1995). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B, p. 142); y, por el otro, la historia social o, mejor, la historia de los comportamientos y la historia de las ideas: «Lo que hago es reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar, y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar. Todo el mundo actúa y piensa a la vez. La forma que tiene la gente de actuar o de reaccionar está ligada a su forma de pensar, y como es lógico, el pensamiento está ligado a la tradición.» (Id.: 148).

De este modo, Foucault está impugnando dos concepciones: la que piensa el objeto intra-discursivo como un significado (el post-estructuralismo textualista), pero también la que combatía el post-estructuralismo textualista, esto es, la que piensa el objeto extra-discursivo como un referente (la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente). En relación con lo primero, el objeto intra-discursivo no es el significado de un nuevo significante, porque, tal y como demuestra el caso de la prisión, no surge en el interior del proceso de significación. Y en relación con lo segundo, el objeto extra-discursivo no es un referente, porque el discurso ya expresa un objeto, sólo que no éste, sino el intra-discursivo. Y en este punto, la innovación que introduce Foucault, tal y como recoge Deleuze, es radical: si en la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente la verdad implica conformidad o correspondencia de la cosa con la representación, en su post-estructuralismo materialista la verdad implica justo lo contrario, a saber: la falta de conformidad o correspondencia de lo uno con lo otro:

«Lo verdadero no se define por una conformidad o una forma común, ni por una correspondencia entre las dos formas. Existe una disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable: *lo que se ve nunca aparece en lo que se dice*, y a la inversa. La conjunción es imposible por dos razones: el enunciado tiene su propio objeto correlativo, y no es una proposición que designaría un estado de cosas o un objeto visible, como desearía la lógica; pero lo visible tampoco es un sentido mudo, un significado en potencia que se actualizaría en el lenguaje, como desearía la fenomenología.»

(Deleuze, 1986: 93)

Sin embargo, esta falta de conformidad o correspondencia entre la cosa y la representación que refuta la existencia de la conciencia como bisagra mágica entre una y otra, deriva, precisamente, del desfase entre el objeto extra-discursivo y el objeto intra-discursivo. Por tanto, aquello que conduce de un objeto a otro, enlazando la cosa con la representación, es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas o, en una palabra, el poder. He aquí, pues, el elemento clave: *el poder es aquello que hace ver y decir, pero de manera que lo que se ve no es lo que se dice y lo que se dice no es lo que se ve, ya que lo que se ve son objetos extra-discursivos y lo que se dice son*

*objetos intra-discursivos*⁵⁰. De este modo, Foucault no sólo pone de manifiesto las insuficiencias del post-estructuralismo textualista, sino que además declara obsoleta la figura del hombre como sujeto constituyente:

«Quienes quieren establecer una relación entre lo que es conocido y las formas políticas, sociales o económicas que sirven de contexto a ese conocimiento, suelen establecer esa relación por intermedio de la conciencia o el sujeto de conocimiento. En mi opinión, la verdadera conjunción entre procesos económico-políticos y conflictos de saber se hallará en esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio de poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber.»

(Foucault, 1974: 87)

En ese sentido, François Wahl caracteriza el pensamiento foucaultiano, no como un nominalismo, sino como una "pragmática", entendiendo por ella un pensamiento acerca de las prácticas que generan lo que de manera amplia llamamos lo real (cf. Wahl, F. (1989). ¿Fuera de la filosofía o en la filosofía? La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo. En Balbier et al., 1989). Apoyándose en esta idea, Blandine Barret-Kriegel afirma que en este pensamiento «no se trata de oponer teorías a teorías sino que hay que combinar una lógica y una histórica. No se trata de pensar dentro del pensamiento o de situarse en las cosas sino, según Foucault se explicó con Derrida acerca de la interpretación de Descartes, se trata de pensar en el borde de los pensamientos y de sus objetos, de pensar en la costura, en la coyuntura, en la intersección de los pensamientos, en ese juego regulado de las palabras y las cosas y de pensarlo como relación histórica.» (Barret-Kriegel, B. (1989). Michel Foucault y el Estado de policía. En Id.: 186-187). En efecto, el pensamiento foucaultiano es una *pragmática* porque explica cómo se constituyen, mediante prácticas heterogéneas y a partir de unas condiciones objetivas y una tradición a las que, sin embargo, resultan irreductibles, nuevos objetos. Todavía se puede precisar un poco más y apuntar que, distinguiendo entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas y entre objetos extra e intra-discursivos, Foucault explica cómo un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas produce un objeto extra-discursivo distinto de los objetos intra-discursivos ya existentes y que, a su vez, dará lugar a nuevos objetos intra-discursivos, o, lo que es igual, cómo este conjunto de prácticas permite pasar de unos objetos intra-discursivos a otros mediante la producción de un objeto extra-discursivo. Y aquí no juega ningún papel decisivo el hombre como sujeto constituyente, ya que, según Foucault, las prácticas, tanto discursivas como no discursivas, vienen determinadas por esas estructuras que son los dispositivos. Así que me parece acertado definir el pensamiento foucaultiano como un post-estructuralismo materialista, sin perjuicio de usar, cuantas veces sea oportuno, la expresión "aproximación *pragmática*".

⁵⁰ Hablando de la relación entre el lenguaje y la pintura con motivo de su análisis de "Las meninas", Foucault escribe lo siguiente: «Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis.» (Foucault, 1966: 19).

En todo caso, volviendo a la diferencia entre Derrida y Foucault, ésta es descrita por Campillo en base a tres puntos fundamentales: el tipo de análisis que practican (un análisis filosófico o «cuasitrascendental» de las condiciones generales de la historicidad en el caso de Derrida y un análisis historiográfico o «cuasiempírico» de las condiciones singulares de la misma en el de Foucault); el tipo de textos que eligen (textos de autor, esto es, de creación filosófica y/o literaria aquél y «textos jurídicos y científicos directamente relacionados con prácticas institucionales de control y gobierno de los individuos» éste); y, por último, el tipo de relación que establecen con el otro (una relación de acogida, de hospitalidad y de alianza por parte del primero y una relación de violencia, de hostilidad y de fuerza por parte del segundo), que a su vez conduce a una filosofía moral diferente (una filosofía moral vinculada, a través del diálogo con Emmanuel Lévinas, con la tradición judeo-cristiana en el caso de Derrida, y una filosofía moral vinculada, a partir de la lectura de la obra de Nietzsche, con la tradición greco-latina, en el caso de Foucault) (cf. Campillo, 1995: 80-81).

Lo anterior permite a Campillo introducir la distinción foucaultiana entre el "modelo de la lengua" y el "modelo de la guerra":

«Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene "sentido", lo que no quiere decir que sea absurda o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas.»
(Foucault, M. (1977e). Verdad y poder. En Foucault, 1994c: 179)

Este autor sugiere que, a partir de esta distinción, podríamos caer en la tentación de asignar a Derrida el primer modelo y a Foucault el segundo, pero, según él, eso es lo que querría Foucault, que sí adopta el modelo de la guerra, no Derrida, el cual, en su opinión, «tiende a cuestionar [...] la alternativa entre ambos modelos, tiende a desestabilizar la seguridad con que cada uno de ellos se afirma frente al otro» (Campillo, 1995: 82). Ahora bien, esto último, ¿no es precisamente lo que hace el defensor del modelo de la lengua, ocultar toda confrontación bajo el velo del diálogo y de la buena voluntad? Por mi parte, aunque este trabajo es un ejercicio de aprendizaje y, por ende, lo que estoy exponiendo no puede considerarse como una palabra última, creo que hay mucha honestidad y mucho respeto hacia el otro en la defensa foucaultiana del modelo de la guerra y, al contrario, mucha hipocresía y mucha imposición en la defensa derrideana del modelo de la lengua⁵¹. Esa honestidad y respeto por el otro pueden observarse perfectamente en la dimensión ética que tenían las investigaciones de Foucault y que él mismo, por lo demás, siempre enfatizó. Pero dejemos aquí este tema de la ética del que más adelante he de volver a ocuparme para comprobar de qué modo permea toda la obra del autor.

⁵¹ Un ejemplo: la última crítica de Derrida a un Foucault que ya no podía responderle. Como señala Campillo, en aquella ocasión Derrida empezó dando por terminado el asunto («el debate está archivado»), pero, acto seguido, recuperó la discusión, pues «no hay testigo privilegiado para semejantes situaciones» (cf. Id.: 74).

En conclusión, parece innegable que el post-estructuralismo de Foucault no tiene nada que ver con el de Derrida. No obstante, si insisto tanto en ello es porque el primero, a pesar de todo, ha sido y sigue siendo interpretado en los términos del post-estructuralismo derrideano, el cual se impuso rápidamente como la forma hegemónica de este pensamiento. Así, lo que Foucault afirma acerca del poder, por ejemplo, que no tiene exterior, ha sido lisa y llanamente traspasado al discurso, de manera que sería éste el que carece de él. Pero tal idea es de Derrida, no de Foucault, quien siempre reconoció la existencia de algo exterior al discurso, llámese lo no discursivo o el poder. He aquí lo que el propio autor contestó a una pregunta en la que se le insinuaba esa idea:

«En realidad no tendría sentido decir que sólo existe el discurso. Un ejemplo muy simple es que la explotación capitalista se realizó sin que su teoría hubiese sido jamás formulada directamente en un discurso. En efecto esta teoría se reveló posteriormente por un discurso analítico: discurso histórico o económico. Ahora bien, ¿los procesos históricos de explotación se ejercieron o no en el interior de un discurso? Se ejercieron sobre la vida de las personas, sus cuerpos, sus horarios de trabajo, su vida y muerte.»

(Foucault, 1974: 162-163)

Sin embargo, desde la perspectiva textualista se replica que el poder no es más que la capacidad que tiene el discurso de producir aquello que enuncia. Se trata de cierta teoría de la *performatividad* que, por lo que parece, no es demasiado respetuosa con la formulación original de John L. Austin. Pero, en cualquier caso, dejando esto a un lado, después de lo que hemos visto debe haber quedado claro que no es posible aplicar dicha idea a Foucault, ya que lo que hace el discurso no coincide con lo que enuncia por ese desfase entre el objeto extra-discursivo y el objeto intra-discursivo que se manifiesta en la falta de conformidad o correspondencia entre la cosa y la representación. Cuando el autor presentó la definición de problematización antes citada, aclaró que con esta palabra no entendía «representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe» (Foucault, 1984f: 371). Así que no hay más remedio que sustituir al hombre como sujeto constituyente como causa de la efectividad del discurso por la convención, con lo cual regresamos al que era nuestro punto de partida, esto es, a las prácticas colectivas discursivas y no discursivas. Pero no nos detengamos más en un tema, el de la teoría de la *performatividad*, sobre el que también he de volver más adelante.

La cuestión es que, con el objeto de enfatizar la diferencia entre el post-estructuralismo materialista de Foucault, pero también de Deleuze y Guattari, y el post-estructuralismo textualista de Derrida, y para evitar más confusiones, he creído oportuno llamar a aquél "maquinacionismo", en honor precisamente a Deleuze y Guattari, que fueron quienes elaboraron el concepto clave de este pensamiento que presentaré en el capítulo XII. Aunque, como se verá en ese mismo capítulo, ésta no es la única ni, por lo demás, la más importante de las razones por las cuales cabe darle un nombre que lo distinga cuidadosamente del post-estructuralismo.

V. El pensamiento contrario: la metafísica. 1) *La exclusión del cambio.*

«Parece haber hondamente enraizada en la mente humana una tendencia a buscar... algo que persista a través del cambio. En consecuencia, el deseo de una explicación sólo parece satisfacerse al descubrir que lo que parece nuevo y diferente existió siempre. De ahí la busca de una identidad *subyacente*, de una materia persistente, de una substancia que perdure a pesar de los cambios cualitativos y por la cual puedan explicarse esos mismos cambios.»

Lizzie Susan Stebbing (1933). *A Modern Introduction to Logic*. Cit. en William Keith Chambers Guthrie (1950). *Los filósofos griegos*.

«He aquí un juicio de eremita: "Hay algo arbitrario en el hecho de que él permaneciese quieto aquí, mirase hacia atrás, mirase alrededor, en el hecho de que no cavase más hondo *aquí* y dejase de lado la azada, – hay también en ello algo de desconfianza."»

Friedrich Nietzsche (1886). *Más allá del bien y del mal*.

Ya tenemos, pues, el pensamiento que nos permitirá responder a la pregunta que *Las palabras y las cosas* dejaba abierta: por qué se concibió y se sigue concibiendo al hombre como un sujeto constituyente. Pero, obviamente, para elaborar esa respuesta debemos ver antes, aunque sea muy brevemente, en qué consiste el maquinacionismo. Aunque no voy a entrar a exponer su contenido en este momento⁵², es preciso adelantar que el maquinacionismo postula que *el mundo es un proceso infinito dentro del cual surge y desaparece eso que llamamos "entidades"*. Salta a la vista que se trata de un pensamiento bastante distinto del pensamiento filosófico convencional, el cual parte de la identificación de las "entidades" para luego prestar atención a un cambio que, en todo caso, será relativo a las primeras.

Si nos remontamos hasta los orígenes de este último pensamiento, descubriremos que se encuentran en la filosofía presocrática, exactamente en la doctrina de Parménides, según la cual el "ser" es o, en otras palabras, que el "ser" es *cuanto es*, no habiendo nada fuera de él. El argumento es simple a la par que, permítaseme el atrevimiento, tendencioso: Parménides comienza oponiendo el "ser", tomado en su conjunto, a la "nada", de manera que no queda más remedio que aceptar la existencia de dos posibilidades *excluyentes*: que el "ser" es o que el "ser" no es; ahora bien, como lo que es no puede dejar de ser y lo que no es tampoco puede llegar a ser, nos vemos obligados a descartar la segunda posibilidad en beneficio de la primera y, por consiguiente, a aceptar que el "ser" está *dado de una vez por todas y para siempre*. Así, Parménides lo define como ingénito e imperecedero, uno y continuo, invariable y perfecto (cf. Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, pp. 359-364) o, un poco más extensamente, «ajeno al devenir, inmutable, y, por tanto, imperecedero, completo y único, incommovible, eterno, omnipresente,

⁵² Del contenido del maquinacionismo así como de su génesis e implicaciones epistemológicas me ocuparé en la segunda parte del presente trabajo. Puede que lo más indicado sea leer esa parte antes de proseguir con ésta, pero, dado que no voy a dar por sentado nada que no haya expuesto con antelación, no será estrictamente necesario.

unitario, coherente, indivisible, homogéneo, ilimitado y concluso» (Jaeger, W. (1945). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 1985, p. 173).

Sin embargo, no hay ninguna razón para plantear el problema de ese modo. En lugar de oponer el "ser" a la "nada", podemos oponer, como sostiene el maquinacionismo, unas cosas a otras, lo cual nos conducirá a una conclusión completamente distinta de la que Parménides presentaba como necesaria, la de que el "ser" debe ser lo que es en la medida en que no puede empezar a ser (pues de la "nada" no procede nada) ni dejar de ser (pues el "ser" no se convierte en "nada"). En efecto, *si oponemos unas cosas a otras, veremos que cada una de ellas no está obligada a ser lo que es, porque sí empieza a ser (pues no procede de la "nada", sino de otras cosas anteriores) y sí deja de ser (pues no se convierte en "nada", sino en otras cosas posteriores)*. Por lo tanto, si oponemos el "ser" a la nada", resulta inevitable la conclusión de que el "ser" está dado, pero si por el contrario oponemos unas cosas a otras, concluiremos que cada una de ellas no está dada, sino *dándose*, y que, en ese sentido, es *el producto y, a la vez, la matriz de otras cosas diferentes*.

El maquinacionismo revela, así, la trampa sobre la que se apoya el planteamiento parmenídeo de este problema: *la exclusión del cambio* bajo la oposición entre el "ser" y la "nada". Ciertamente, si el "ser" es y la "nada" no es, como afirma Parménides, se debe a que ni aquél puede dejar de ser ni éste empezar a ser. Aquello que prohíbe su argumento es, en definitiva, el cambio. Podemos exponer la doctrina de este autor señalando, como hace Frederick Copleston, que, desde este punto de vista, «si algo, aun lo más insignificante, cambiase alguna vez, se presentaría siempre la misma dificultad: ese algo, ¿proviene del ser o del no-ser? Si lo primero, ya sería, ya existiría; si lo segundo, incurriríamos en contradicción, puesto que el no-ser es la nada y no puede dar origen al ser. Por lo tanto, el cambio, el devenir, y el movimiento son imposibles.» (Copleston, F. (2001). *Historia de la Filosofía. 1: Grecia y Roma*. Barcelona: Ariel, pp. 62-63). Pero, de este modo, estamos deduciendo la imposibilidad del cambio a partir de la oposición entre el "ser" y el "no-ser", cuando lo cierto es que, sin la previa exclusión de aquél, ni siquiera se hubiese podido formular la oposición a partir de la cual se declara imposible el cambio.

En realidad, si queremos comprender la doctrina parmenídea en toda su peculiaridad, debemos reconocer que *primero excluye el cambio para formular la oposición entre el "ser" y la "nada" y luego, basándose en tal oposición, proclama la imposibilidad de ese cambio*. Así, sigue siendo pertinente resumir esta doctrina mediante la consigna «el Ser, el Uno, es, y el devenir, el cambio, no pasa de mera ilusión» (Id.: 61), pero, en mi opinión, habría que añadir que únicamente excluyendo el devenir o cambio es posible afirmar que el «el Ser, el Uno, es».

El maquinacionismo se propone como alternativa al pensamiento que surge de este planteamiento justamente porque, *en lugar de excluir el cambio, lo asume y, al hacerlo, halla en él la explicación de las cosas*. Al oponer unas cosas a otras, el maquinacionismo muestra que éstas proceden de otras cosas anteriores y a su vez se convierten en otras posteriores. En ese sentido, las cosas sólo son *el cambio de otras cosas anteriores en otras cosas posteriores* o, lisa y llanamente, *cambio*. De ahí el hecho de que existan: como nada está absolutamente dado, sino que todo está *dándose*, las cosas se siguen unas a

otras en un *proceso sin principio ni fin*. Por lo tanto, más que un obstáculo, el cambio constituye la clave que nos permite comprender cómo y por qué hay cosas.

Lo anterior significa que el "ser" y, ante todo, la "nada" simplemente no existen: lo único que existe es el cambio infinito como producción de cosas diferentes. De hecho, la "nada" no es más que el constructo hipotético que sirve para excluir el cambio en beneficio del concepto de "ser" como algo fijo e inmutable. Henri Bergson ya decía que la idea de la "nada" era un añadido a la del "ser", concretamente la idea de lo que existe pero como si no existiese: «*hay más, en lugar de menos, en la idea de un objeto concebido como "no existente", que en la idea de ese mismo objeto concebido como "existente", pues la idea del objeto "no existente" es, necesariamente, la idea del objeto "existente" añadiéndole además la representación de una exclusión de ese objeto hecha por la realidad actual tomada en bloque.*» (Bergson, H. (1985). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 251). En efecto, la idea de la "nada" es una negación de la idea del "ser", puesto que después de todo tan sólo percibimos presencias y no ausencias (cf. Id.: 247) y, para negar, primero cabe afirmar (cf. Id.: 252). La propia palabra lo pone de manifiesto: la "nada" es el "no-ser"⁵³.

Ahora bien, gracias a esta aclaración, bastante obvia por lo demás, estamos en condiciones de entender por qué va a oponerse esta idea a la idea del "ser": porque lo que se pretende, ante todo, es preservar las cosas del cambio. He aquí, pues, la auténtica motivación del planteamiento parmenídeo. Bergson parece confirmar este punto cuando escribe lo siguiente: «Sólo hay ausencia para un ser capaz de recordar y de esperar. Recordaba un objeto y esperaba, quizá, volverlo a encontrar; halla otro, y expresa la decepción de su esperanza, originada en el recuerdo, diciendo que ya no encuentra nada, que ha tropezado con la nada.» (Id.: 247-248). Sin embargo, no podemos pensar que la idea de la "nada" y, con ella, el pensamiento filosófico convencional derivan de la simple capacidad de recordar y esperar. Tal vez se trate de una condición necesaria, pero desde luego no suficiente. Para eso es preciso que el recuerdo y la expectación posean una forma determinada. El propio Bergson añade que la idea de la "nada" contiene la idea o, mejor aún, la percepción de algo realmente existente junto a un sentimiento de pena o de deseo (cf. Id.: 249). Y ésta es la clave del asunto: la idea de la "nada" surgiría cuando a la percepción de una cosa realmente existente le sigue la pena por su pérdida y el deseo de recuperarla de nuevo, pasando completamente por alto el hecho de que esa cosa ha sido reemplazada por otra distinta. Surgiría, por tanto, del *deseo de recuperar la cosa perdida mediante la negación de esa pérdida, lo cual sólo se consigue concibiéndola como algo que está dado de una manera absoluta*⁵⁴.

⁵³ Sobre la posición de Bergson acerca de la "nada", cf. Descombes, 1979: 45-47.

⁵⁴ No debe, pues, extrañarnos el *pathos* religioso de Parménides. Según Werner Jaeger, este autor considera la sustitución del mundo de la opinión por el mundo de la verdad «como algo violento y difícil, pero grande y liberador» (Jaeger, 1945: 174). Y añade: «Este sentimiento de su alta misión es lo que le condujo en el proemio de su poema a darnos la primera encarnación humana de la figura del filósofo, la figura del "hombre sabio", conducido por las hermanas de la

Bergson señala que el "ser" al que se llega mediante la idea de la "nada" es «una esencia lógica o matemática, intemporal en su origen» (Bergson, 1985: 261). Pero tal vez habría que darle la vuelta a esta afirmación y decir que éste es justamente el "ser" al que se quería llegar. Al fin y al cabo, si se ha opuesto la cosa perdida, no a la otra cosa que la ha reemplazado, sino a la idea de la "nada" que, como sabemos, no es más que la representación de esa pérdida, es porque se la está intentando recuperar por el recurso de concebirla como una entidad fija e inmutable, eternamente presente e idéntica a sí⁵⁵.

Así pues, podríamos describir la lógica interna de la doctrina parmenídea de la siguiente forma: *ante la pérdida de una cosa, se pasa por alto el cambio por el cual esa cosa ha sido reemplazada por otra distinta y se formula la idea de la "nada" como representación de tal pérdida; acto seguido, se niega esta idea de la "nada" con el fin de negar la pérdida en sí mediante la idea del "ser" como representación de la cosa como algo dado; y, por último, se concluye que la cosa es, mientras que su pérdida no es. Vemos, pues, que esta doctrina nace del intento de negar la pérdida de cierta cosa y que, para ello, se centra la atención en la cosa en cuestión, olvidando que su aparición y desaparición tan sólo es el efecto del cambio generalizado, es decir, de pequeños cambios dentro del cambio mucho más amplio que es el mundo, y, tomándola primero como presente y luego como ausente, se la opone a ella misma para elevarla a la condición de algo que, simplemente, es lo que es. Y vemos también que, una vez conseguido ese objetivo, se decreta solemnemente la imposibilidad del cambio.*

Esta doctrina constituye, en mi opinión, el planteamiento de lo que, a falta de otro nombre mejor, llamaré el pensamiento filosófico convencional. Por eso, habría que ponerlo en relación con cada doctrina particular y verificar si, a pesar de todo, éstas se apoyan sobre esa idea del "ser" como algo dado para la cual es necesario excluir el cambio. Sin embargo, dados los límites de este trabajo, aquí me voy a fijar únicamente en las doctrinas más importantes, a saber: las de Platón y Aristóteles.

luz, desde los senderos de los hombres, por el difícil camino que desemboca en la casa de la verdad.» (Id.: 175).

⁵⁵ Si en lugar del verbo "ser" hubiese escrito "haber", quizá todo hubiera resultado mucho más sencillo. De hecho, es posible que el sentido original de tal verbo fuese en efecto éste de "lo que hay" y que sea precisamente a Parménides a quien le debemos el sentido que desde entonces tiene. William K. C. Guthrie señala lo siguiente: «Para Parménides, que fue el primero en pensar sistemáticamente sobre la lógica de las palabras, decir que una cosa es podía y debía significar únicamente que esa cosa existe, y esta idea acudía a él con la fuerza de una revelación concerniente a la naturaleza de la realidad. Toda su concepción de la naturaleza de la realidad nace de atribuir esa fuerza sencilla y metafísica al verbo "ser".» (Guthrie, W. K. C. (1950). *Los filósofos griegos*. México: FCE, 1981, p. 52). Por tanto, Parménides habría opuesto "lo que hay" a "lo que no hay" con el propósito de elevar lo primero a la condición de algo fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí, de manera que "lo que hay" se convirtió en "lo que es" o, simplemente, en el "ser", mientras que "lo que no hay" se convirtió a su vez en "lo que no es" o, simplemente, en el "no-ser" o la "nada". La operación del filósofo habría consistido, pues, en negar la evidencia de que algo que había haya desaparecido irremediablemente, concibiéndolo como una cosa que está dada de una vez por todas y para siempre.

Con respecto a la primera, parece evidente que Platón excluyó el cambio para distinguir entre el mundo sensible y el mundo inteligible, pues de esa manera se quedaba sólo con las cosas en cuanto acabadas⁵⁶ y podía definir las como copias de esos modelos ideales de ellas mismas que son las Ideas. Pardo viene a confirmarlo de algún modo cuando señala que la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible requiere la exclusión de toda mala copia de las Ideas:

«El trabajo de Platón –la “invención” de la metafísica– habría consistido [...] en arrojar definitivamente al exterior de la representación todas aquellas copias que no se conforman a su modelo inteligible, que degradan y amenazan la integridad de la Idea. Pues la metafísica no se siente ofendida por la sensación que responde al modelo de lo inteligible, no teme a la escisión entre la esencia y la apariencia; al contrario, *vive de ella*. [...] Pero este es un juego que sólo funciona si previamente se coloca del lado del no-ser –*lo que no es sensible ni inteligible*– todo aquello que no pasa por la red conceptual de la re-presentación.»

(Pardo, J. L. (2006). *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia: Pre-textos, p. 33)⁵⁷

Sólo que, en mi opinión, la exclusión de las malas copias es el reverso de la exclusión del cambio para quedarse únicamente con las cosas en cuanto acabadas. En cualquier caso, una vez realizada esa exclusión y efectuada esa tergiversación por medio de la cual las Ideas obtenidas de las cosas en cuanto acabadas se erigen en los modelos ideales de estas últimas, Platón recuperó el cambio que Parménides se había limitado a negar, pero como el «devenir-sin-medida, el *jörismós* que no cabe en la medida cronológica del tiempo ni en la medida lógica del diálogo, las diferencias que son excesivamente grandes o excesivamente pequeñas como para ser capturadas por el *lógos*, y que deben ser tenidas como meras perturbaciones de lo sensible, malas copias que carecen de modelo inteligible y que, al no tener cabida en el dominio de la representación lógica, deben anotarse en la cuenta del no ser» (Id.: 64-65).

No obstante, cuando se recupera el cambio después de haberlo excluido, éste forzosamente se presenta bajo la figura de la “nada”, ya que si la cosa está dada en lo que es, el cambio se convierte en aquello que la *separa* de sí misma y, en definitiva, la *anonada*⁵⁸. Ahora bien, aunque sea bajo esa figura,

⁵⁶ En efecto, Platón tomó las cosas sólo en su forma plena o, lo que es igual, en el estado en el que puede considerárselas como perfectamente realizadas. Guthrie señala que «el concepto central de Platón es que todo tiene una función que realizar, y que la virtud o estado perfecto de las cosas es aquel en que mejor preparadas se encuentren para ejecutar su función» (Guthrie, 1950: 109). En ese sentido, las cosas alcanzan su forma plena en el momento en que se hallan mejor preparadas para ejecutar la función que le es propia. Sobre esto, véase también Bergson, 1985: 274.

⁵⁷ Debemos esta idea a Nietzsche y, especialmente, a la interpretación que de la obra de este autor llevó a cabo Deleuze. Para Nietzsche y Deleuze, el platonismo puede entenderse como un rechazo del simulacro motivado por razones ético-políticas relacionadas con la legitimación del saber del filósofo y de su papel como legislador (cf. Deleuze, 1968 y, para un buen resumen de esta cuestión y, en general, de la filosofía deleuziana, Rodríguez, A. (1987). El encuentro de Deleuze con Nietzsche: un pensamiento nómada. *Er: Revista de filosofía*, nº 5, pp. 141-170).

⁵⁸ Habría que dejar bien clara la diferencia entre estos dos momentos cruciales en la elaboración del pensamiento filosófico convencional: en Parménides, la “nada” no es el cambio, sino la representación de la cosa perdida, o sea, el recuerdo de la cosa existente más la percepción de

el cambio es completamente necesario, ya que sin él no existirían las cosas empícas. Es lo que viene a señalar Bergson cuando escribe:

«Por él la Idea inmóvil y simple se refracta en un movimiento que se propaga indefinidamente. [...] Es esa nada inaprensible lo que, deslizándose en las Ideas, crea la agitación sin fin y la eterna inquietud, como una sospecha que se insinúa entre dos corazones que se aman. Degradad las Ideas inmutables y obtendréis así el perpetuo fluir de las cosas.»

(Bergson, 1985: 276)

Pero dejemos a Platón en este punto y pasemos a Aristóteles. Este autor sí pretendía tener el cambio en cuenta, pero, una vez más, sólo se ocupó de él después de haberlo excluido para concebir las cosas en términos de algo dado. Ciertamente, para Aristóteles las cosas se definían, más allá de toda cualidad, por el mero hecho de que *son*, siendo esto lo más general y, por lo mismo, lo más vago, vacío e indefinido (cf. Pardo, 2006: 74). Así pues, el "ser" sería aquello que está más allá de todo, incluido el cambio, ya que, de acuerdo con el principio de no contradicción derivado del planteamiento parmenídeo, una cosa que es no puede no ser. Y al proceder de este modo, Aristóteles se sirvió del "ser" para explicarlo todo, incluido el cambio, el cual debía referirse por necesidad a una cosa que es, aunque esté en trance de ser otra cosa distinta. Por tanto, el Estagirita recuperó el cambio pero como algo relativo a las cosas.

En efecto, en la doctrina aristotélica el cambio se funda en el hecho de que la cosa es un compuesto de dos principios, la "materia" y la "forma", que, en la medida en que son distintos, pueden variar, es decir, que la materia, como principio subyacente, puede adquirir otra forma diferente de la que tenía hasta entonces. Tal posibilidad es lo que expresan los conceptos de "acto" y "potencia", los cuales se refieren respectivamente a lo que es y a lo que puede ser. Siguiendo con esta lógica basada en el "ser", Aristóteles añade que el acto es primero con respecto a la potencia tanto en un sentido temporal (pues «lo potencial es siempre reducido al acto por lo actual» [Copleston, 2001: 312]) como en un sentido lógico (pues «el acto es el fin, aquello para lo cual existe o se adquiere la potencia» [Id.: 313]). De esta manera, el cambio se entiende como la actualización de la potencia o, lisa y llanamente, como el paso «de la capacidad de ser o hacer algo al hecho o acto de serlo o hacerlo» (Mindán, M. (1965). *Historia de la filosofía y de las ciencias*. Salamanca: Anaya, p. 55).

Así, cabe distinguir entre lo que las cosas son en sí mismas o "esencia" y los cambios que las afectan o "accidentes", que pueden ser de dos tipos: los que afectan a las cosas tan profundamente que acaban transformándolas en otras diferentes, esto es, los cambios esenciales, y los que sólo las afectan

que dicha cosa ya no existe, mientras que en Platón, la "nada" es el cambio por el cual la cosa deja de existir. Hallamos dificultades para distinguir entre ambos momentos por la sencilla razón de que la concepción platónica se impuso sobre la parmenídea, desdibujando la especificidad de esta última. Sin embargo, creo que cometeríamos un error retrospectivo al atribuir esa idea de cambio a Parménides, entre otras razones, porque él formuló su doctrina contra los pitagóricos, quienes defendían que el cambio tenía un carácter productivo. Por tanto, Parménides excluyó el cambio para centrarse única y exclusivamente en la cosa cuya pérdida deseaba negar y, de ese modo, elaboró un concepto de "ser" desde el cual dicho cambio resultaba imposible. Fue Platón quien, al recuperar el cambio dentro de su doctrina, lo identificó con la "nada".

superficialmente y apenas las alteran, esto es, los cambios accidentales, que a su vez pueden ser cualitativos, cuantitativos o locales. Desde esta perspectiva, resulta evidente que las cosas siempre serán lo primario u originario, mientras que el cambio siempre será secundario o derivado, por más que aquéllas no puedan llegar a ser ni transformarse en otras sin la intervención de éste.

De esa manera, Aristóteles si revaloriza el cambio que Platón postulaba como un mero devenir-sin-medida es por la sencilla razón de que lo subordina a las cosas como algo que les sucede a ellas, ya tenga un carácter accidental (esto es, que se encuentre subordinado a la esencia de la cosa), ya tenga un carácter esencial (esto es, que se encuentre subordinado a las esencias de las otras cosas actuales que dirigen ese cambio y que, como es obvio, tampoco cambian). Por consiguiente, el cambio es *de* las cosas, lo que significa que son las cosas las que cambian o, simplemente, que éstas son el sujeto del cambio. De hecho, a partir de ese momento la percepción del cambio será la mejor prueba de la existencia de algo que, como tal, no cambia: si hay accidentes, entonces debe haber esencia (cf. Pardo, 2006: 70). Y una buena prueba de lo hondo que ha calado esta idea es el siguiente fragmento de Copleston, quien, al abordar la cosmología jonia, escribe lo siguiente: «aquellos hombres vieron que, a pesar de todos los cambios y transiciones, debe de haber algo que permanece. ¿Por qué? Pues porque el cambio es el paso de alguna cosa a alguna otra. Ha de haber algo primordial, algo que persista, que vaya tomando varias formas y que soporte este proceso del cambio.» (Copleston, 2001: 35). Para él parece fuera de toda duda que hay algo que no sólo persiste bajo el cambio, sino que además es su soporte. Sin embargo, la insistencia con la que declara que «ha de haber algo primordial» como respuesta a la pregunta de por qué «debe de haber algo que permanece», sugiere que, más que de una característica de la realidad, se trata de una característica de nuestra manera de pensar, la cual debemos, de una manera fundamental, a Aristóteles⁵⁹.

Así pues, Platón y Aristóteles siguen los pasos de Parménides y elaboran sus doctrinas sobre la exclusión del cambio. Sólo que éstos, al contrario que el Eleata, no se conforman con negarlo y proceden a recuperarlo de algún modo: el primero, como algo negativo –esto es, como algo que deshace y anonada las cosas–, y el segundo, como algo positivo –esto es, como algo que también las genera o, lo que sin duda sería más correcto, algo a través de lo cual el ser se actualiza–. Ahora bien, al partir del “ser”, la recuperación del cambio genera una distinción que recorre el pensamiento filosófico convencional: en Platón se trata de la Idea y la copia sensible; en Aristóteles, de la esencia y el accidente; y, en la escolástica, de la esencia y la existencia. De hecho, puede decirse que este pensamiento se basa en la *escisión* entre las cosas en sí y el cambio que las separa y deshace hasta anonadarlas. Ésta es justamente la tesis de Pardo en el libro, arriba citado, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas*

⁵⁹ Véase también lo que concluye Copleston acerca de la doctrina de Heráclito: «Heráclito no se elevó, ciertamente, a la concepción del pensamiento sustancial», el cual está basado en el hecho de que «el cambio significa, por una parte, diversidad, pues ha de haber un *terminus a quo* y otro *terminus ad quem* de ese cambio, y, por otra parte, estabilidad, pues ha de ser *algo* lo que cambia» (Copleston, 2001: 59).

sin solución. El autor afirma en él que esta disciplina, si es que puede llamarse así, «parte de una ruptura y va hacia una costura: desde el desgarramiento del ser hasta su reparación, la reparación de la "injusticia" de la que hablaba Anaximandro» (Pardo, 2006: 59). Por tanto, podemos definir el pensamiento filosófico convencional como el *intento de demostrar que a pesar del cambio es posible hallar las cosas en lo que son*⁶⁰.

Pero en este punto habría que preguntarse dónde radica exactamente la escisión: ¿en el cambio que separa al "ser" de sí mismo y lo anonada o, al contrario, en la elaboración de un concepto de "ser" que requiere la exclusión del cambio? La respuesta a esta pregunta parece más clara si reparamos en que, al lado del pensamiento anterior, existe otro muy distinto para el cual el cambio no es algo distinto de la cosa y que por lo mismo, en cuanto se aplica a ella, la separa de sí hasta anonadarla, sino, antes bien, el medio en el cual las cosas aparecen y desaparecen.

Si tomamos como base la distinción entre la cosa en su esencia y la cosa en su existencia, comprenderemos mejor la diferencia entre ambos pensamientos, porque el maquinacionismo no admite tal distinción. En efecto, para este pensamiento resulta absurdo hablar de la cosa en su esencia, ya que ésta no es nada más que lo que es en cuanto existe, es decir, en su existencia. Según él, la cosa no está dada de una vez por todas y para siempre, sino que se da y, precisamente, en un determinado momento. Por el contrario, para el pensamiento filosófico convencional la cosa sólo es en su esencia y, como tal, está dada con independencia del hecho de que exista, momento en el cual comienza a no ser. Al fin y al cabo, "existir" implica salir fuera de sí y, como es obvio, desde el punto de vista del pensamiento que parte de la cosa como algo

⁶⁰ Si esto es cierto, entonces habría que darle completamente la vuelta a lo que escribe Pardo acerca del pensamiento que, siguiendo la tradición, denomina "mítico-religioso". El autor aclara que el mito es una historia oral que «narra cómo, en el momento prístino del origen del cosmos, se produjo *la diferencia en el ser* y éste se separó de sí mismo: lo masculino y lo femenino, lo crudo y lo cocido, los dioses y los mortales, los hombres y las bestias, la noche y el día, la miel y las cenizas... aquello que era originariamente sólo uno se partió en dos» (Pardo, 2006: 40-41). Pero, acto seguido, añade que aunque el mito sea «conciencia de la diferencia, conocimiento de la escisión», en realidad está destinado a «exorcizar la aparición de la diferencia» (Id.: 44). Sin embargo, no hay ninguna razón para interpretar el mito de esa forma. En mi opinión, éste no narra exactamente una escisión, sino la creación del mundo. Si hay algo parecido a una escisión es debido a que la creación suele implicar un acto de violencia, un desgarramiento en el seno de algunos elementos primigenios que dio origen a los elementos actuales, pero en última instancia se trata de una creación. En este sentido, la repetición periódica del mito sirve para afianzar el mundo a través de la rememoración del acto del que surgió y, por lo mismo, aunque pueda suponer una cancelación de diferencias, enfatiza una que sin duda es la diferencia principal: la creación del mundo. Así, con esa repetición se está afirmando, más que negando, el acto del que procede todo. Si Pardo interpreta el mito de esa forma es porque aplica el tópico de la escisión, el cual, como él mismo nos ha enseñado, es característico de la metafísica y no del pensamiento mítico-religioso. En efecto, sólo la metafísica plantea la escisión del ser y, como consecuencia, sólo ella intenta repararla. El propio Pardo viene a confirmarlo cuando escribe que «la metafísica inaugural denuncia la escisión de lo sensible y lo inteligible al mismo tiempo que anuncia su reunificación bajo la forma de un diálogo que ha de durar el tiempo suficiente para que lo sensible sea borrado por el "ojo del alma" en beneficio de la Idea, de la verdad, del ser» (Id.: 63). Por el contrario, el pensamiento mítico-religioso no intenta reparar la diferencia que dio origen al mundo, sino más bien celebrarla y renovarla, como si, en caso de no hacerlo, éste volviese a la indiferencia de la que surgió.

dado, salir fuera de sí supone perder la integridad original. Sin embargo, desde el punto de vista del maquinacionismo, que parte del darse universal en cuyo seno aparece cada cosa, salir fuera de sí es la única manera de ser, puesto que la cosa se da no solamente en el sentido de que aparece, sino también en el sentido de que llega hasta el límite de lo que puede o de que se entrega a sí misma, contribuyendo de este modo a que aparezcan otras cosas distintas.

Luego la escisión que caracteriza al pensamiento filosófico convencional radica en la operación parmenídea de excluir el cambio para concebir las cosas como algo dado. Esta operación es puesta de manifiesto precisamente por el maquinacionismo como pensamiento que, lejos de negar el cambio, halla en él la forma de explicar la aparición y desaparición de las cosas. Así, en la medida en que existe este pensamiento que concibe las cosas a partir del cambio, se revela en toda su peculiaridad el pensamiento opuesto de concebirlas a partir del "ser" como algo que no cambia.

Aquí habría que mencionar a Martin Heidegger, cuya obra, tomada en su conjunto, viene a confirmar lo que acabo de exponer. En efecto, según Gianni Vattimo, que ha escrito una introducción a este autor que otorga a la cuestión ontológica una posición central, Heidegger denuncia el modo convencional de concebir el ser de las cosas, a saber: como «simple presencia» (Vattimo, G. (2000). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, p. 21). Vattimo insiste en que, para él, este modo de concebirlo es «sustancialmente el mismo desde Parménides hasta Hegel y Nietzsche» (Id.) y, como tal, se halla en el fondo de todo el pensamiento europeo u occidental (Id.: 59 y 61). Por consiguiente, Heidegger identifica un planteamiento que estaría en la base del pensamiento convencional y que contrapone al suyo. El autor llama a este planteamiento y, por extensión, al pensamiento convencional que se apoya sobre él, *metafísica*. Y eso es justamente lo que yo he estado denominante pensamiento filosófico convencional en oposición al maquinacionismo⁶¹.

Sin embargo, ¿qué significa concebir el ser como presencia? Pues, lisa y llanamente, concebirlo como una cosa más o, en los términos de Heidegger, confundirlo con el ente. No obstante, con ello apenas hemos avanzado nada, ya que la pregunta persiste bajo la forma de qué significa concebir el ser como una cosa más o, lo que es lo mismo, confundirlo con el ente. La respuesta de Heidegger nos resultará familiar: el ente y, por tanto, el ser se conciben como presencia debido a que se ha negado la "nada":

⁶¹ Para llegar a esta conclusión, podríamos haber seguido otro camino distinto: reconocer que la diferencia que Foucault, siguiendo a Nietzsche, estableció entre la interpretación que busca la significación oculta en el origen y la interpretación que se apodera de un sistema de reglas que no posee ninguna significación primaria y trata de imponerle una, guarda un estrecho parecido con la diferencia existente entre estos dos tipos de pensamiento. Ciertamente, el pensamiento filosófico convencional, al igual que la interpretación finita, *busca tras la cosa real algo dado que constituiría su origen*, mientras que el maquinacionismo, al igual que la interpretación infinita, *proclama que la cosa real tan sólo es una nueva interpretación de otras cosas anteriores*. De ahí que, usando la terminología que Foucault a su vez toma de Nietzsche, podríamos haber llamado al primero *pensamiento metafísico* y al segundo *pensamiento genealógico*. Después de todo, en mi opinión, Nietzsche es, más que el autor en el que la metafísica alcanza su consumación y se manifiesta en su esencia, como dice Heidegger (cf. Vattimo, 2000: 63 y 79-81), el que formula de la forma más elaborada ese pensamiento completamente distinto que es el maquinacionismo con su concepto de eterno retorno de lo diferente.

«La metafísica se contentó con eliminar el problema de la nada como si no fuera un problema: si la nada no existe, no se habla de ella, no se puede discutir sobre ella y es mejor atenerse al ser.

Pero en cuanto se lo desliga de la nada, el ser se identifica inmediatamente con el ente como presencia, como efectividad, como realidad. Toda fundación metafísica se limita a buscar un ente sobre el cual fundar los demás entes, sin darse cuenta de que aun en el caso de este ente primero o último se replantea completamente el problema del ser.»

(Id.: 76)

No obstante, la "nada" no es para este autor aquello que se opone a la cosa realmente existente, sino, precisamente, el cambio. De ahí que Heidegger sostenga que debería sustituirse el tradicional axioma metafísico "de la nada no procede nada" por otro según el cual "de la nada procede todo ente en cuanto ente" (cf. Id.: 68-69). Pues bien, este autor va a tratar de desmontar el planteamiento metafísico poniendo en cuestión el concepto del "ser" como algo dado o, en sus términos, como presencia, con ayuda de esta idea de la "nada" como cambio. Al fin y al cabo, si la idea de la "nada" como cambio se añade al concepto del "ser" como algo dado de la metafísica, obtenemos una doctrina similar a la aristotélica, que entiende el cambio como el paso de unas cosas a otras o el desarrollo de unas cosas en otras. Pero si esa idea no se añade al concepto del "ser" como algo dado, sino que se apunta directamente contra él, entonces ni siquiera podemos formularlo, ya que, tal y como hemos visto, este concepto surge de la negación de la idea de la "nada" como representación de la pérdida de la cosa realmente existente.

Así, partiendo de una idea de la "nada" como cambio, el autor irá más allá de la metafísica, proponiendo un concepto del "ser" que se identifica con esa "nada" que es el cambio puro. Tal y como señala Vattimo, el concepto del "ser" resultante conserva una connotación negativa, pero Heidegger terminará hallando el lenguaje adecuado para pensarlo en positivo. Vattimo describe esta transición de la siguiente forma:

«La "negatividad" que, en los escritos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*, caracterizaba al ser frente al ente, se manifiesta desde este punto de vista como una connotación negativa todavía vinculada con el pensamiento metafísico. El ser aparece como la nada sólo si se lo considera desde el punto de vista del ente, sólo si se lo concibe atendiendo al ente como criterio del ser y de la verdad. Lo que es negatividad para la mentalidad que aún no está liberada de la metafísica, por más que ahora advierta su fin, se presenta en cambio esclarecido como la "reserva" o, como también dice Heidegger, la condición escatológica del ser. El problema que había planteado *Ser y tiempo* y que había quedado sin resolver, el problema de la temporalidad del ser, encuentra ahora un principio de solución en el descubrimiento del concepto de época aplicado al ser y como fundamento de la historia: hay historia, es decir, hay "épocas" en cuanto la *epokhé*, la suspensión, la reserva, caracteriza al ser mismo. La historia existe porque el ser es siempre algo que ha de acontecer, un anuncio, un futuro que (así como la muerte abría al *Dasein* en *Ser y tiempo*) abre la historia impidiendo toda petrificación en posibilidades individuales, en realizaciones logradas.»

Así pues, Heidegger acaba concibiendo el "ser" como una reserva que no se agota en sus propias realizaciones, esto es, en las cosas o entes. Pero, en mi opinión, el autor no supera del todo la metafísica por dos razones.

En primer lugar, porque sigue hablando del "ser" como de algo distinto de la cosa y, aunque asegure que el error estriba en confundirlos, cuando en realidad aquél no sólo se distingue de ésta, sino que además la trasciende, de esa manera deja abierta la posibilidad de que alguien, en la más pura tradición metafísica, pregunte qué *cosa* es el "ser", como si realmente fuese una. Me explico: el error básico no es exactamente la confusión del "ser" con la cosa, sino el arraigado hábito de concebir la cosa como algo que no cambia, que es lo que suele entenderse por "ser", a saber: aquello que hay en la cosa fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí. Por eso confundimos el "ser" con una cosa, porque, desde el momento en que entendemos el "ser" como lo que no cambia en una cosa, el "ser" mismo se convierte en otra cosa más.

Ciertamente, Heidegger concibe el "ser" como una reserva inagotable y, en ese sentido, es posible distinguirlo de las cosas en la medida en que éstas no son más que realizaciones de un "ser" que las trasciende. Pero aquí radica la segunda razón por la que no supera del todo la metafísica, la cual consiste en que el autor se remonta desde las cosas hasta el "ser" y, una vez instalado allí, rechaza la concepción metafísica para proponer otra concepción diferente, pero no desciende de nuevo hasta las cosas para dar cuenta del problema de la existencia de las cosas, que no es el de "¿por qué hay algo y no más bien nada?", sino más bien el de "¿por qué hay esto y no más bien lo otro?". Dicho brevemente: *afirmar que el "ser" es una reserva inagotable no explica cómo se generan las cosas concretas y por qué existen unas y no otras.*

Si, en lugar de todo eso, pensáramos que la cosa sólo es cambio, no experimentaríamos tales dificultades: para empezar, no tendríamos necesidad de distinguir el "ser" de la cosa como algo dado y, menos aún, de aclarar que el "ser" es una reserva inagotable, y, para terminar, podríamos dar cuenta de la existencia de las cosas concretas afirmando que se trata de la aparición de otra manera singular de cambiar en el seno de ese cambio generalizado que es el mundo. En definitiva, que las cosas no son otra cosa más esencial, sino, lisa y llanamente, cambio. Y si a pesar de lo anterior queremos hablar en términos de "ser", entonces podemos decir que el ser de las cosas es el cambio o que el modo de ser de las cosas es cambiar o, lisa y llanamente, que las cosas son cambiando. En breve, que "ser" de una cosa no será algo que no cambia, sino el mismo cambio que la constituye. Sin embargo, lo que acabo de decir sólo se podrá entender bien cuando exponga el pensamiento que da cuenta de cómo se generan las cosas a partir del cambio: el maquinacionismo.

Así pues, podemos completar la distinción inicial entre el pensamiento filosófico convencional o metafísica y el pensamiento definitivo de Foucault, Deleuze y Guattari o maquinacionismo, diciendo que el primero, en la medida

⁶² Como veremos en el siguiente capítulo, el concepto del "ser" como la "nada" que Heidegger formula inmediatamente después de *Ser y tiempo*, va a desempeñar un papel fundamental en lo que se conoce como la "metafísica de la ausencia".

en que concibe las cosas como algo que está *dado* de una vez por todas y para siempre, es un *pensamiento del Ser*, mientras que el segundo, en la medida en que lo hace como el resultado del *darse* universal que es el mundo, es un *pensamiento del devenir*⁶³.

⁶³ Si no he hablado hasta ahora de "devenir" es porque, como hemos comprobado, éste ha sido reducido por el pensamiento filosófico convencional a un mero pasar sin orden ni concierto o, como mucho, al desarrollo de las cosas (privilegiando el momento generativo, tal y como se desprende, por ejemplo, de la expresión que usa Jaeger: «el devenir y el perecer de las cosas» [cf., en general, Jaeger, 1945]) y no deseaba introducir nuevos elementos de confusión. Pero, desde el maquinacionismo, "devenir" es otra manera de decir "cambio", esto es, de referirnos al darse universal en el que aparecen y desaparecen las cosas. Por eso, en lugar de la oposición que establece el pensamiento metafísico entre el "ser" como algo dado y el "devenir" como mero pasar sin orden ni concierto o bien como desarrollo de las cosas, el maquinacionismo postula un proceso sin fin en el cual surgen las cosas no como manifestaciones de lo dado, sino como formas singulares del cambio.

VI. El pensamiento contrario: la metafísica. 2) La invocación del fundamento de la acción.

«[...] hay que inventar, hay que crear los conceptos, y se requiere para ello tanta inventiva o tanta creatividad como en las ciencias y en las artes.»

Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980b). Entrevista sobre *Mil mesetas*.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que el maquinacionismo es capaz de dar cuenta del cambio, mientras que la metafísica, precisamente por partir de algo que no cambia, tiene serias dificultades para ello⁶⁴. Después de todo, ¿cómo conseguir que cambie algo que por definición es fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí? La metafísica se ve entonces obligada a introducir una cosa singular que inicie el cambio y que, a falta de otro nombre mejor, denomino "fundamento de la acción". Éste no es más que ese *agente* que, según Nietzsche, se suele anteponer a la acción con el fin de explicarla (Nietzsche, F. (1887). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 51), aunque no hay ningún motivo por el que debamos entenderlo únicamente como un agente personal. En todo caso, Nietzsche sigue diciendo que ese agente responde al hecho de que se ha llegado a la conclusión de que la acción no puede explicarse por sí sola y, por lo tanto, requiere algo diferente que la funde, ya que, al fin y al cabo, «tal sustrato no existe; no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir; "el agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo.» (Id.: 52).

No es de extrañar, entonces, que la noción del fundamento de la acción aparezca por primera vez, quizás por influencia de Anaxágoras, en Platón. Mindán nos expone la situación claramente: «Dadas, por una parte, la materia inerte y pasiva, y por otra las ideas perfectas, pero en condición estática, nunca hubieran entrado en relación ni se hubieran puesto en contacto por sí mismas. Hacía falta otro tipo de ser que fuese principio dinámico de actividad» (Mindán, 1965: 40). Tal como vimos en el capítulo anterior, Bergson afirmaba que era necesario añadirle la "nada" a las Ideas para que éstas empezasen a existir. Pues bien, dicha operación la va a realizar un ser creado especialmente para ese propósito.

Sin embargo, antes de proseguir con Platón, habría que recordar que los primeros filósofos, los cosmólogos jonios, no experimentaron esa dificultad por la sencilla razón de que, para ellos, las cosas tenían una potencia propia. En ese sentido, el agua (Tales), el aire (Anaxímenes) o el fuego (Heráclito) podían dar cuenta del mundo no porque fueran su materia prima, tal y como pensaba Aristóteles (cf. Copleston, 2001: 35 y 294) y suscribe Copleston (cf. Id.: 35 y 38), sino porque eran elementos que, gracias a su naturaleza ostensiblemente

⁶⁴ Como indica Vattimo, Heidegger también parte de una observación semejante, aunque, habría que añadir, más limitada por identificar el cambio con la vida y la historia: «[...] la insuficiencia de este aparato conceptual metafísico, que es sustancialmente el mismo desde Parménides hasta Hegel y Nietzsche, consiste en el hecho de concebir el ser como *Vorhandenheit*, como simple presencia. Es esta concepción del ser lo que hace imposible pensar adecuadamente el fenómeno de la vida y de la historia.» (Vattimo, 2000: 21-22).

cambiante, representaban a la perfección un mundo que es cambio. Werner Jaeger viene a confirmar este punto cuando señala que aquello que estudiaban estos primeros filósofos era la génesis de las cosas, ya que el concepto griego de *physis* incluía tanto «el problema relativo al origen» como «la comprensión de lo que deriva de aquel origen y existe actualmente» (Jaeger, 1945: 155). Luego, en la medida en que no separaron las cosas de su propia potencia, los cosmólogos jonios pensaron el mundo en términos de cambio⁶⁵.

Sin embargo, fue uno de esos filósofos, Anaximandro, discípulo de Tales y maestro de Anaxímenes, el que abrió la posibilidad de otro pensamiento distinto. Este autor formuló, como proyección y, quizá, justificación del nuevo orden público que por aquel entonces se trataba de instaurar en las ciudades-estado jonias, a saber, la democracia (cf. Id.: 113 y 158 así como Vernant, J.-P. (1962). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós Studio, 1992, pp. 133-141), una ley de justicia universal según la cual las cosas han de pagarse mutua y recíprocamente los excesos cometidos⁶⁶. Ahora bien, dicha

⁶⁵ Después de todo, la maravilla que experimentaban los griegos ante las fuerzas o potencias de la naturaleza les condujo a divinizarlas. Como señala Guthrie, el término "dios" tenía para ellos un sentido muy distinto del que posteriormente le dieron los cristianos y los judíos: «los griegos no afirmaban, como hacen los cristianos o los judíos, la existencia de Dios, y procedían después a enumerar sus atributos, diciendo "Dios es bueno", "Dios es amor", y así sucesivamente. Más bien se sentían impresionados o atemorizados ante las cosas de la vida y de la naturaleza notables por su capacidad de producir placer o miedo, y decían: "Esto es un dios", o "aquello es un dios". Los cristianos dicen: "Dios es amor"; y los griegos: "El amor es *theos*", o sea, "es un dios".» (Guthrie, 1950: 16). Y, para confirmarlo, cita las opiniones de otro experto: «Al decir que el amor, o la victoria, es dios, o para ser más exactos, un dios, querían decir primero y ante todo que son cosas más que humanas, no sujetas a la muerte... Todo poder, toda fuerza que vemos actuar en el mundo, que no nace con nosotros y que perdurará después de que hayamos muerto, podía ser llamada un dios, y la mayor parte lo fueron.» (Grube, G. M. A. (1933). *Plato's Thought*. Methuen. Cit. en Id.).

⁶⁶ Jaeger apunta que, en contra de la interpretación que ofreció Nietzsche y siguieron algunos especialistas, las cosas no son castigadas por el mero hecho de existir, sino por los excesos que su propia existencia ha podido suponer (Id.: 158). Jean-Pierre Vernant parece darle la razón a este autor: «En el universo, en la sucesión de las estaciones, en el cuerpo del hombre, un ciclo regular hace pasar así la supremacía de uno en otro, ligando, como dos términos simétricos y reversibles, la dominación y la sumisión, la extensión y la retracción, la fuerza y la debilidad, el nacimiento y la muerte de todos los elementos» (Vernant, 1962: 137). Pero, en mi opinión, la crítica de Nietzsche continúa siendo válida porque en esta doctrina habría que distinguir dos principios opuestos: el principio de separación de los elementos respecto del todo indiferenciado y el principio de compensación por el cual los elementos regresan a él. La coexistencia de estos principios es la causa de que el proceso sea infinito y el mundo nazca y perezca periódicamente, algo que, desde el punto de vista de Jaeger y Vernant, no tienen sentido. Anaximandro llama a este segundo principio que, a diferencia del primero, común al resto de los cosmólogos jonios, constituye una innovación suya, la justicia universal. Ésta no es, pues, la norma inmanente que explica la génesis de las cosas, sino una norma trascendente que sólo explicaría su destino. Por tanto, la justicia universal supone, tal y como sostenía Nietzsche, una reparación de la existencia misma. En ese sentido, la mejor exposición de esta doctrina es, a mi parecer, la de Mindán: «El desequilibrio producido a partir de la diferenciación y separación primitiva, por el predominio de ciertas fuerzas y elementos, es una especie de injusticia cósmica que ha de repararse por el equilibrio absoluto de retorno al principio. Así lo expresa en su famoso fragmento: "Aquello de donde proviene el nacimiento de las cosas, es también aquello hacia donde camina su corrupción en virtud de la necesidad, porque los seres se pagan unos a otros la reparación y la pena de su injusticia, según el orden del tiempo." Cuando el equilibrio cósmico se ha restablecido, comienza un nuevo ciclo de formación.» (Mindán, 1965: 10).

ley exigía distinguir entre la materia de la que surgen las cosas y a la que de nuevo han de volver y las cosas mismas. En ese sentido, esa materia, a la que denominó *apeiron*, debía ser infinita, increada e imperecedera, indefinida e indeterminada. Y éstos son precisamente los atributos con los que Parménides caracterizó al "ser", con lo cual podría decirse que si se elimina el movimiento de separación de los elementos que forma las cosas y el movimiento contrario de reparación de su existencia en un retorno a la indiferencia primigenia, esto es, si se elimina el cambio, entonces el *apeiron* de Anaximandro se convierte en el "ser" parmenídeo.

Así pues, la distinción entre una materia primigenia y las cosas a las que aquélla da lugar es el primer paso para desarrollar un pensamiento que, por definición, resulta incapaz de explicar el cambio y se ve obligado a postular una entidad que lo inicie. Sin embargo, los filósofos posteriores a Parménides, los llamados "pluralistas", entre los cuales figuraban Empédocles, Anaxágoras y los atomistas Leucipo y Demócrito, tomaron el concepto parmenídeo de "ser" y, lejos de considerarlo uno, lo multiplicaron para pensar con él los distintos elementos fundamentales de la materia. De este modo, recogiendo el testigo de los cosmólogos jonios, continuaron preguntándose por la *physis*, es decir, la génesis de lo que existe actualmente. Sus elementos, por muy increados, incorruptibles e imperecederos que fuesen, servían perfectamente para dar cuenta del cambio: en sí mismos tal vez implicasen la exclusión del cambio, pero, después de todo, no eran más que el medio de abordar la cuestión del cambio.

Como vimos, Platón transformó radicalmente la problemática al excluir el cambio para quedarse con las cosas en cuanto acabadas, esto es, dadas con independencia de toda génesis, a las cuales pretendía definir como copias de unos modelos igualmente dados en un mundo ideal. Por ese motivo, a la hora de explicar su existencia, tuvo que recurrir al concepto de *Nous* o mente que había utilizado Anaxágoras y que no es otra cosa que un fundamento de la acción. En efecto, según Copleston, «la función del *Nous* parece consistir en poner en marcha el movimiento rotatorio o torbellino a partir de algún punto de la masa entremezclada; la acción del torbellino mismo, a medida que se va extendiendo, produce el movimiento subsiguiente» (Copleston, 2001: 81). No obstante, Anaxágoras no debió ser demasiado coherente con su propia teoría, pues Aristóteles, siguiendo a Sócrates, declaró que se valía de ella como un recurso artificial para dar cuenta de la formación del mundo, abandonándolo en cuanto hallaba una explicación mejor (cf. Id.: 81-82). Platón corregirá las inconsistencias de su predecesor postulando un ser que es, literalmente, esa explicación.

Mindán continúa, en el párrafo anteriormente citado, de la siguiente manera: «Este ser es necesario para poder dar una explicación de la formación del mundo. Platón lo fue introduciendo poco a poco en sus escritos de madurez, hasta que lo presenta en plenitud en uno de sus últimos libros, en el *Timeo*, donde aparece en toda su importancia con el nombre de *Demiurgo*, es decir, Hacedor o Arquitecto. Es un ser personal distinto de las ideas y, aunque inferior a ellas, es una divinidad superior a todos los dioses y a todas las cosas. Es eterno, invisible, inteligente, bueno, poderoso; perfectamente feliz, porque está en perenne contemplación de las ideas» (Mindán, 1965: 40).

Según Platón, el Demiurgo tomó la materia en su desorden inicial y le impuso un orden a imagen y semejanza de aquel que reina en el mundo inteligible. Este orden incluye el cambio regular, es decir, el tiempo, que el Demiurgo también creó «a imitación de la eternidad» propia de ese otro mundo ideal (*Timeo*, 37 d 3-7. Cit. en Copleston, 2001: 255). El Demiurgo es, pues, un fundamento de la acción. Copleston recuerda que el mismo Platón advirtió que no debíamos entender su explicación como exacta y verdadera, sino sólo como aproximada o verosímil, ya que como seres humanos no nos es posible llegar hasta el fondo del asunto (cf. Copleston, 2001: 248-250). Pero esto no altera nada, porque lo importante es que, una vez que se ha excluido el cambio para definir el mundo sensible como una copia del mundo inteligible, no se puede dar cuenta de la existencia del primero si no es recurriendo a un fundamento de la acción. De ahí la conclusión a la que llegan Augusto Angel Maya y Felipe Angel acerca de esa doctrina: «La teoría platónica se basa en la afirmación de que todo movimiento corporal proviene del impulso o de la iniciativa de un espíritu, que nada tiene que ver con la materia. Éste, podríamos decir, es el núcleo del sistema platónico.» (Angel Maya, A. & Angel, F. (2002). *La fuga hacia la incertidumbre. Más allá de la modernidad o de la posmodernidad*. Disponible en <http://intranet.manizales.unal.edu.co/dacademica/descargas/posmodernidad6.pdf>).

Sin embargo, como sabemos, Platón no se limitó a excluir el cambio, ya que después de hacerlo lo recuperó precisamente como la “nada” que separa a las Ideas de sí mismas hasta anonadarlas. Pues bien, ahora habría que añadir que Platón excluyó el cambio mediante su identificación con la materia, a la que concebía como eterna, pero también como carente de toda potencia propia o, en breve, como *pasiva*. Es decir, que la materia, que preexiste en el mundo sensible del mismo modo que preexisten las Ideas en el mundo inteligible, es un cambio que no puede generar nada por sí mismo. Parafraseando a Pardo, el filósofo ateniense ocultó el devenir en la caverna abisal de lo irrelevante (cf. Pardo, 2006: 68).

De este modo, podemos describir la doctrina platónica como el resultado de las siguientes operaciones: en primer lugar, *la exclusión del cambio de las cosas para considerarlas únicamente en cuanto acabadas y poder definir, en relación con ellas, unos modelos perfectos, los cuales como es obvio serán fijos e inmutables, eternamente presentes e idénticos a sí: las Ideas*; en segundo lugar, *la identificación del cambio con la materia, que pierde el carácter activo que le reconocían los cosmólogos jonios para convertirse en algo totalmente irrelevante*; en tercer lugar, *la invocación de un fundamento de la acción, el Demiurgo, quien, tomando la materia, crea las cosas existentes y el cambio regular que les es propio a imagen y semejanza de dichas Ideas y su orden eterno*; y en cuarto lugar, *la idea de que, dado que la materia es puro cambio, las cosas tan sólo pueden ser copias imperfectas de las Ideas y, además, están condenadas a alejarse cada vez más de ellas hasta regresar finalmente a la indiferencia primigenia propia de la materia*.

En este sentido, la materia posee un carácter ambiguo en la doctrina de Platón: es el soporte sensible de unas Ideas que no pueden tornarse realidad sin la intervención del Demiurgo y, a la vez, el cambio irrelevante que separa a las encarnaciones sensibles de tales Ideas de sí mismas hasta anonadarlas por

completo. Pero juega también un papel decisivo en ella, ya que si no hubiese sido reducida a ese cambio que no es nada, Platón no habría podido definir las Ideas como los modelos de las cosas ni, en consecuencia, al Demiurgo.

Así, la metafísica puede describirse como el producto de dos operaciones combinadas: *la exclusión del cambio con el fin de concebir las cosas como algo dado y la invocación de un fundamento de la acción que vuelva a introducir el cambio, aunque en una versión más débil o, más exactamente, controlada, en aquéllas*. Tal y como acabamos de comprobar, podemos situar con bastante precisión cada una de esas dos operaciones en la historia de la filosofía: fue Parménides quien excluyó el cambio para elaborar el concepto del "ser" como algo dado basándose en el *apeiron* de Anaximandro, y fue Platón quien postuló un fundamento de la acción para reintegrar el cambio (o, en su caso, para explicar la formación del mundo, ya que para este autor el cambio no era más que la "nada"⁶⁷) basándose, a su vez, en el *Nous* o la mente de Anaxágoras.

No obstante, fue Aristóteles el autor que llevó a su máxima expresión el pensamiento que, en lugar de explicar las cosas a través del cambio, explica el cambio a través de las cosas. En efecto, ante todo, Aristóteles convirtió la Idea platónica en la forma que se halla siempre incorporada en la materia, pero, dado que ésta es pasiva, lo que va sustituyendo a una forma por otra es el cambio entendido como la actualización de nuevas formas en la materia. Ahora bien, para que el cambio adquiriera esa capacidad, hay que postular además un fundamento de la acción que, por un lado, inicie el cambio (Dios como primer motor inmóvil) y, por el otro, lo oriente (Dios como acto puro)⁶⁸.

No obstante, apoyándose en el Heidegger inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, Pardo ha propuesto una interpretación distinta de Aristóteles que sustituye el "primado de la actualidad" que, como hemos visto, caracteriza su doctrina, por un "primado de la potencialidad", según el cual «*toda actualidad implica potencialidad* (ya que ningún ente actual puede actualizar del todo sus potencias), *pero no a la inversa* (puesto que hay en la naturaleza potencias – infinitas potencias– que nunca serán actualizadas)» (Pardo, J. L. (2004). *Las desventuras de la potencia*. En J. L. Pardo. *La regla del juego*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 383).

⁶⁷ En ese sentido, tal vez habría que decir que Platón excluye el cambio identificándolo con la materia y que, por lo tanto, aquello que reintegra no es exactamente el cambio (ya que, en la medida en que lo define como "devenir-sin-medida" o, sencillamente, como "nada", no puede generar cosa alguna por sí mismo), sino más bien la regularidad.

⁶⁸ Obsérvese que el Demiurgo de Platón también realiza ambas funciones, porque, por un lado, crea las cosas existentes y, por el otro, lo hace con arreglo a una finalidad, a saber: que resulten lo más parecidas que se pueda a sus modelos ideales. Por lo demás, podemos comprobar cuánto ha avanzado Aristóteles con respecto a la doctrina platónica al reconocer que la noción de forma conjuga ambas funciones, siendo responsable tanto del inicio del cambio como de su orientación. En este sentido, Gilbert Simondon ha señalado que dentro de la teoría de Aristóteles la forma desempeña el papel de fundamento de la acción en relación con la materia, reflejando, de ese modo, las condiciones sociales de su época: «El hilemorfismo –dice Simondon– es la filosofía propia de una sociedad esclavista: los señores deciden y diseñan (ponen la forma –*morfé*–) y los esclavos ejecutan (ponen la materia –*hylé*–).» (Ibáñez, J. (1990). Introducción. *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 3-22, p. 3). Sobre Simondon, véase Sauvagnargues, A. (2004). *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 27-29.

Según él, esta sustitución subvertiría no ya la doctrina aristotélica, sino la totalidad de la filosofía occidental, puesto que del primado de lo actual o lo presente deriva la metafísica que se fundamenta en el "ser" y que, por eso mismo, cabría llamar "metafísica de la presencia", mientras que del primado de lo potencial, lo posible, lo virtual o lo inactual derivaría una metafísica que, a diferencia de la anterior, no tendría fundamento o, más bien, haría de la falta su propio fundamento y que, por eso mismo, habría que llamar "metafísica de la ausencia" (cf. Id.: 380). Pardo describe esta última metafísica del siguiente modo:

«[...] cuando la inercia sustituye al primer motor (o, como quizás habría que decir mejor: cuando lo desaloja), la potencia queda abandonada a sí misma, convertida en un movimiento sin fin (es decir, puramente mecánico), en un apetito insaciable que sólo se alimenta de sí mismo, en un deseo que ya no es anhelo de un objeto sino dinámica ilimitada y vacía que ningún objeto puede satisfacer (y que avanza de frustración en frustración hasta ocupar el mundo, siempre con la expectativa de una "próxima vez" perpetuamente desplazada, al no tener fin final alguno con respecto al cual considerarse exitoso o fracasado).»

(Id.: 387)

Pero vayamos por partes.

Para empezar, aunque es cierto que la actualización de la forma es problemática, ello se debe a la complejidad de un mundo en el que unas cosas están siempre interfiriendo en el desarrollo de otras, pero en el que, a pesar de todo, domina ese principio lógico que Pardo llama primado de la actualidad y que determina que éstas tiendan hacia una forma final, del mismo modo que los elementos simples tienden a regresar a su lugar natural. Copleston viene a confirmar este punto cuando, después de haber caracterizado las doctrinas de Platón y Aristóteles por su énfasis en el "ser" y en el "devenir", reconoce que en la doctrina del Estagirita también domina el primero sobre el segundo:

«Por esta breve exposición de las tesis de Aristóteles se comprenderá que su filosofía no es simplemente una filosofía del devenir. El ser puede predicarse con verdad de una cosa siempre y cuando ésta se halle en acto y en la medida en que se halle, y lo que es el Ser *por excelencia* es también Actualidad *por excelencia*, sin mezcla ninguna de potencia; el mundo del devenir, siendo como es un mundo de realización, de reducción de la potencia al acto, es un mundo en el que la actualidad o el ser se está realizando constantemente en la materia, en los fenómenos, bajo la atracción finalista de la Actualidad última, del Ser supremo. De este modo, la explicación del devenir se ha de buscar en el ser, puesto que aquél es para éste, que siempre tiene la prioridad lógica aunque no tenga la temporal.»

(Copleston, 2001: 373)

Por lo demás, es posible que existiese un Aristóteles físico o científico y un Aristóteles metafísico o especulativo, pero no se puede negar que la única formulación doctrinal que conocemos nos la ofreció este último, de modo que si llegó a pensar alguna vez en los términos del primado de la potencialidad, al parecer nunca extrajo sus consecuencias.

A continuación, la clave de esta interpretación consiste básicamente en liberar la materia respecto de la forma para convertirla en una potencia que trasciende cualquier forma y no se agota jamás. Pero, ¿es esto distinto de lo que expuso Aristóteles? Aquí habría que recordar que fue él quien otorgó a la

ausencia un papel clave a la hora de inaugurar el cambio, sólo que la llamó "privación". Esta, puntualiza Copleston, «no es un elemento positivo como lo son la materia y la forma, pero ha de presuponerse necesariamente para que se dé el cambio.» (Id.: 310-311). Al fin y al cabo, las cosas cambian porque no son actualmente lo que podrían ser o están en potencia respecto de otras. Pues bien, si recuperamos la afirmación de Pardo de que esta metafísica hace de la falta su propio fundamento y la ponemos en relación con lo que vengo diciendo acerca de la necesidad de ese pensamiento de recurrir a fundamentos de la acción que reintegren el cambio excluido, veremos que la metafísica de la ausencia también recurre a uno, sólo que, en lugar de introducir la acción en el mundo, éste sustrae algo de él. Así, *mientras el fundamento de la acción de la metafísica de la presencia introduce la acción en el mundo, el de la metafísica de la ausencia simplemente sustrae la presencia del mundo y de ese modo da inicio al cambio*. De ahí que en esta metafísica no sea necesario postular otra cosa distinta de las que ya hay para realizar tal función: aquí lo hace la propia noción de ausencia o, más exactamente, la operación de negar el "ser" como presencia la propia⁶⁹. Por ello, habría que reconocer que esta interpretación de la doctrina aristotélica quizá haya eliminado a Dios como acto puro que orienta el cambio, pero todavía conserva a Dios como el primer motor inmóvil que inicia dicho cambio.

Y para acabar, aquí habría que preguntarse si esta potencia puede dar cuenta de la existencia de las cosas o generar esas formas que sin embargo no la agotan. Llegamos así al punto flaco de esta metafísica: en la medida en que parte de la ausencia, tal potencia resulta incapaz de generar algo nuevo y ha de limitarse a deshacer las cosas que ya hay. Con ello nos hemos retrotraído desde la concepción aristotélica del cambio como un proceso in-formador y, en ese sentido, positivo, hasta la concepción platónica del cambio como algo que no sólo no puede crear nada nuevo, sino que además anonada lo existente, con lo cual apenas será necesario añadir que posee un sentido negativo. Así pues, ésta sería una potencia harto impotente⁷⁰.

Podemos ilustrar la crítica anterior con el ejemplo de Derrida, cuya obra se enmarca sin duda dentro de la metafísica de la ausencia. En efecto, este autor empieza postulando la existencia de un centro que cierra la estructura para, acto seguido, rechazarlo, gesto con el que funda el proceso infinito de la

⁶⁹ Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch aclaran que desde el budismo mahayana en que la ausencia de fundamento no deja de ser un fundamento tan evidente como su presencia: «el objetivismo y el nihilismo, a pesar de sus aparentes diferencias, están profundamente conectados [...] la base del objetivismo se encuentra en nuestra tendencia a apegarnos a regularidades que son estables pero infundadas [...]. El nihilismo también nace de este apego. Al afrontar el descubrimiento de la ausencia de fundamentos, continuamos aferrándonos a un fundamento porque no hemos abandonado el arraigado reflejo de apego que se halla en la raíz del objetivismo. Este reflejo es tan fuerte que la ausencia de un terreno sólido se reifica de inmediato en el abismo objetivista.» (Varela, Thompson & Rosch, 1997: 274). A lo que añaden: «el reflejo de apegarse es tan fuerte y arraigado que reificamos la ausencia de un cimiento sólido en una sólida ausencia o abismo» (Id.: 282).

⁷⁰ Por ello, no es de extrañar que Pardo diga que mientras la metafísica de la presencia implica la idea de Dios, la ilusión y el optimismo y el esfuerzo de la voluntad, la de la ausencia implica la muerte o, más exactamente, la ocultación de Dios, la desilusión, el desencanto y el nihilismo y la invitación a abandonarse a uno mismo (cf. Pardo, 2004: 388-389).

significación y, con él, el post-estructuralismo textualista. Pero, en realidad, no existe semejante centro, puesto que, tal y como aclara Deleuze, el centro de la estructura no es una entidad que limitaría su juego, sino una casilla vacía que posibilita su funcionamiento. Por lo tanto, lo que hace Derrida es sustraer algo del mundo, en concreto aquello que él mismo ha situado ahí, un hipotético "ser" de la estructura, para reintroducir la acción. El resultado es su propia concepción de la ausencia supuestamente creadora, la «*différance*». Con este término, explica Javier Sáez, «Derrida quiere señalar un intervalo, un espacio, una demora temporal y espacial de la presencia, pero de una presencia que nunca se ha producido de forma plena, de forma originaria. De este modo, Derrida cuestiona cualquier lógica de la identidad, introduce una fisura que demora indefinidamente al ser y al sujeto de sí mismos.» (Sáez, J. (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis, p. 87).

Ahora bien, lo que consigue con ello es que no se pueda volver a hablar de estructura, ya que, a partir del momento en que pierde ese centro que no es una entidad, como sostiene Derrida, sino una casilla vacía, ésta empieza a deshacerse sin remedio. Es también lo que Pardo reprocha al autor, a saber: pretender abordar cada texto desde el proceso infinito de la significación, cosa que supone confundir lo que él mismo llama el "plano semiótico o empírico" de la lengua, es decir, el plano de «las conexiones efectivamente articuladas entre significados y significantes en tal o cual coyuntura», en el que está basado el texto, con lo que a su vez denomina el "plano semiológico o trascendental" de la lengua, es decir, el plano de «las posibilidades (ilimitadas) de asociar a un significado con un significante» (Pardo, 2001: 51). En sus propias palabras:

«La confusión del plano semiótico con el plano semiológico se pone en evidencia cada vez que se pretende leer un "texto" (basado inevitablemente en alguna semiótica empírica que selecciona, de entre todas las posibilidades de significación, solamente algunas, dejando el resto en la sombra de lo implícito) como si se estuviese leyendo el plano semiológico (es decir, explicitando todas las posibilidades de significación –tarea, obviamente, tan agotadora y frenética como interminable–). El resultado es que, al hacer explícito todo lo que un texto podría querer decir, no solamente no se aclara en absoluto qué sea lo que dice, sino que muy a menudo se arruina su significado, que depende frecuentemente del hecho de mantener ciertos mensajes en el nivel de la insinuación o de lo implícito.»

(Id.: 52)⁷¹

⁷¹ En realidad, la deconstrucción no sería meramente destructiva, ya que también supone cierta reconstrucción. Según el propio Derrida, «deshacer, descomponer, des-sedimentar estructuras [...] no era una operación negativa. Más que destruir, era necesario también comprender cómo estaba construido un "conjunto", para lo cual era necesario reconstruirlo.» (Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. París: Galilée, p. 390. Cit. en Sáez, 2004: 84). Ferraris insiste en ello señalando que «parece inmotivada la opinión de que la deconstrucción sería una práctica puramente negativa, carente de reconstrucción, y a fin de cuentas un juego irresponsable. Por el contrario, es la alternativa de Derrida a la argumentación y al trascendentalismo clásicos: no se trata de desarrollar argumentos ni de proponer fundaciones y teorías, sino de mostrar nexos y revelar marcos, el más amplio encuadre conceptual en que se desenvuelven los pares filosóficos tradicionales.» (Ferraris, 2003: 93). La deconstrucción –explica este autor– buscaría reconstruir la estructura originaria subyacente bajo cada texto, entendiendo por ella el conjunto de términos que han debido ser reprimidos para poder afirmar sus opuestos. Luego podemos volver a definir esta operación como «el intento, efectuado mediante la lectura de textos de la tradición, de explicitar las contraposiciones del discurso filosófico, echando luz sobre las represiones que

Así pues, *Derrida sólo puede deshacer o, en sus términos, deconstruir, la significación de los textos, ya que, al haber negado el centro como cierre de la estructura, no hay nada que detenga el movimiento del lenguaje y conecte los significantes con unos significados concretos*⁷². Y, como hemos visto, para

subyacen a su instauración, los juicios de valor que suelen incorporar inadvertidamente, o al menos implícitamente, y por ende revelar la estructura total de nuestra racionalidad, la cual se manifiesta en negativo más que en positivo, por intermedio de resistencias, no en cuadros de categorías.» (Id.: 67-68). O, en breve, como «todos los elementos de retorno de lo reprimido característicos de la psicología individual y colectiva» (Id.: 96). Sin embargo, ¿qué es, en última instancia, aquello que Derrida trata de reconstruir? Pues, lisa y llanamente, la *différance* o, lo que es igual, el plano semiológico o trascendental de la lengua. En las palabras de Ferraris, «una apertura mesiánica, en la cual lo trascendental aparece como una pura condición de posibilidad. El dato, lo que está presente es deconstruido en cuanto a sus condiciones y se revela como una estructura de remisión; esta estructura está abierta a un porvenir indeterminado. No importa si lo tratado es la dialéctica entre arqueología y teleología, como en la Memoria de 1953-1954, o bien la tesis básica de *La voz y el fenómeno*, conforme a la cual la cosa misma es una estructura que se sustrae, que nunca se da por entero; siempre debemos habérselas con sólo un movimiento de fondo, que pone en crisis la determinación del ser como presencia. Ahora bien, el resultado de la deconstrucción es precisamente la diferencia, que combina el absoluto hegeliano con el primado (típico del existencialismo del siglo XX) de la libertad y de la posibilidad por sobre la necesidad.» (Id.: 102). O sea, que aquello que Derrida trata de reconstruir es el movimiento esencialmente negativo de la deconstrucción, cosa que implica que, lejos de reconstruir lo que es un texto en sí, está reconstruyendo lo que lo deshace. Por otra parte, estoy de acuerdo con él en que la metafísica reprime (aunque yo diría que lo que hace, más que reprimir, es excluir) algo, pero ese algo no sería, como defiende Derrida, la escritura, sino el propio cambio o devenir de las cosas. Y con ello encontramos el límite del pensamiento de este autor, ya que, en efecto, para que pueda producirse una nueva inscripción o, simplemente, una repetición o iteración, que es el mecanismo de la diferencia según Derrida, es necesario que el mundo haya cambiado o devenido. Así que aquello que realmente difiere no es la escritura, sino el mundo, de forma que lo que surge tampoco son nuevos significantes, sino nuevas cosas. Desde luego, se puede argüir que lo inscrito, en la medida en que no está dado de una manera plena, acaba deshaciéndose por sí mismo y posibilitando una nueva inscripción, pero entonces habría que preguntarse sobre qué se apoya tal inscripción, pues si, como acabamos de ver, todo está deshaciéndose, entonces no quedará nada que pueda servir de apoyo. En cualquier caso, aquí es donde Foucault supera a Derrida, ya que, al añadir al discurso la dimensión del poder, apunta hacia ese pensamiento que concibe al mundo como un proceso infinito y que he llamado "maquinacionismo".

⁷² Según Pardo, ello se debe a «un *desdén* (prejuicioso, si no supersticioso) *de la convención*» (Pardo, 2001: 51), pero aunque acierta en el diagnóstico, me temo que este autor no ha llegado a extraer todas sus consecuencias, pues de lo contrario se habría apercebido de la necesidad de salir del lenguaje para elaborar una pragmática que dé cuenta de la existencia de la convención y, por medio de ella, tanto de la forma del lenguaje como de la manera en la que éste se vincula con otras prácticas distintas para producir efectos en su exterior. Y es que, ciertamente, si el post-estructuralismo nos ha enseñado algo es que ni el significante ni el significado tienen por sí solos la fuerza necesaria para generar un significado y referirse a la realidad, respectivamente (cf. Id.: 49-50), así que no queda más remedio que reconocer la necesidad de que exista una convención que asegure ambas cosas. Es más, deberíamos asumir de una vez por todas que el signo no es binario, sino, tal y como se defendió en otras ocasiones (cf. Foucault, 1966: 49-50), *ternario, ya que además del significante y del significado debe haber algo que enlace al primero con el segundo, a saber: la convención*. Obsérvese que la convención de la que estoy hablando aquí no es el acuerdo libre entre individuos ya constituidos, sino precisamente el producto de la interacción social. Se trata del mismo criterio que llevó a Emile Benveniste a distinguir entre las convenciones de la "lengua" y las del "habla": «Estas últimas constituyen los acuerdos explícitos a los cuales hablantes individuales o colectivos bien identificados pueden llegar en contextos históricos y situaciones de habla perfectamente definidas. En cambio, las convenciones de la

ello es forzoso dar por supuesta la existencia de los textos y, por extensión, de las semióticas empíricas en las que están basados, puesto que, de lo contrario, no podría deshacerse o deconstruirse absolutamente nada.

Por lo tanto, *más que una alternativa a la metafísica de la presencia, la metafísica de la ausencia es su reverso, ya que en ella no sólo es necesaria la ausencia que inicia el cambio, sino también, en la medida en que no es capaz de explicarla, la presencia que el cambio se limitaría a deshacer.*

En mi opinión, la única alternativa a todo pensamiento metafísico es el maquinacionismo, un pensamiento que no parte ni de la presencia –esto es, de las cosas en cuanto dadas–, ni tampoco de la ausencia –esto es, de la falta de fundamento de las cosas que introduce, por defecto, un cambio del que no puede surgir nada–, sino, precisamente, del cambio entendido como exceso, el cual se manifiesta en el darse de las cosas ya constituidas que provoca que algo suceda entre ellas (el efecto) y, además, en la repetición de un elemento que acaba constituyendo una nueva cosa (la *auto-organización del efecto*)⁷³.

Lengua (por ejemplo, las fonológicas y las sintácticas) son convenciones –por así decirlo– “implícitas” o “inconscientes”, en el sentido de que no puede señalarse en qué momento histórico se “acordó” articular tal fonema en tal zona del corte medio de la boca o regular de tal manera la presencia de sintagmas nominales en la oración, ni quiénes fueron sus protagonistas (por ejemplo, es probable que la agresividad de sonidos como la “erre doble” o la “jota” del castellano se forjara en su necesidad de rivalizar y distinguirse de otras lenguas que, en la Península o fuera de ella, competían por el significado en cierto momento histórico, pero se trata de “decisiones” que no pueden imponerse por decreto). No podemos decir que el hecho de que una Lengua tenga cinco sonidos vocálicos es “natural” (porque el esquimal, por ejemplo, tiene sólo tres), y por tanto hemos de declarar convencionales estas reglas; pero las convenciones que hacen referencia a la segunda articulación no son susceptibles de un acuerdo deliberado y consciente, sino que tienen lugar –y cambian– en períodos muy largos, sus protagonistas son siempre anónimos y su vigencia no puede regularse por ley.» (Pardo, 2001: 34). Sin embargo, en la medida en que Derrida y Foucault han venido a borrar la distinción saussureana entre la “lengua” como sistema de diferencias dadas y el “habla” como producción concreta, aunque el primero lo haya hecho mediante una superación de la lengua cuyo resultado es la imposibilidad de dar cuenta del habla y el segundo, en cambio, mediante una consideración del habla como una práctica más entre otras que permite explicar la génesis y transformación de la lengua, me parece que habría que desplazar la distinción de Benveniste desde el ámbito del lenguaje hasta el de la *práctica*, pues sólo así podremos resolver el problema del signo y, por ende, los de la significación y la referencia. A este respecto, véase la segunda parte de este trabajo.

⁷³ Esto implica que postulo un cambio infinito. Debería justificar mi opción, pero, por desgracia, sólo puedo decir que éste es el único modo de dar cuenta de la existencia de las cosas. No se trata de una razón baladí, ya que al fin y al cabo eso es lo importante. Por lo demás, postular el cambio infinito es mucho más sencillo y, por tanto, riguroso en el sentido científico que las otras opciones. En efecto, postular el Ser como algo dado resuelve de antemano el problema de la existencia de las cosas, pero, aparte del hecho de que contradice todo aquello que percibimos, no ofrece una explicación satisfactoria del cambio, esto es, de por qué lo que supuestamente estaba dado empezó a transformarse. Por su parte, postular la falta de ese Ser tal vez resuelva el problema del cambio, pero deja pendiente el de la existencia de las cosas, lo que significa que ha tenido que apoyarse en la idea de que estaban dadas. Desde esta perspectiva, la alternativa es la siguiente: o se postula algo anterior al cambio que hace de éste un problema insuperable o se postula un cambio que entonces vuelve enigmática la existencia de las cosas. Frente a ello, el maquinacionismo parece resolver ambos problemas: *frente a la metafísica de la presencia, este pensamiento no sólo es capaz de explicar el hecho de que las cosas cambien, sino también el de que perduren, y, frente a la metafísica de la ausencia, no sólo es capaz de explicar el hecho de que haya cosas, sino también el de que esto no impida que pueda haber otras cosas distintas y, además, que las haya.*

VII. Revisión del problema del surgimiento del hombre como sujeto constituyente desde esta caracterización de la metafísica.

La obra que mejor ilustra la importancia del fundamento de la acción para la metafísica tal vez sea la de Descartes. En ella se observan muy bien las dos operaciones que he descrito: la exclusión del cambio y la invocación de un fundamento de la acción que lo reintegre. Sin embargo, antes de proceder a identificarlas, me gustaría dejar claro que lo que pretendo realizar no es una exposición rigurosa de la obra de ese autor o de cualquier otro, sino un intento de mostrar que la caracterización de la metafísica a partir del maquinacionismo puede iluminar tales obras de una forma distinta y facilitarnos material para abordar la cuestión de por qué se concibió y se sigue concibiendo al hombre como un sujeto constituyente. Por tanto, lo que intento hacer tiene menos que ver con la obra de Descartes o de cualquier otro que con una puesta a prueba de la consistencia de dicha caracterización por medio de una confrontación con tales obras.

Entrando en materia, habría que comenzar diciendo que la exclusión del cambio con el propósito de concebir las cosas como algo dado se corresponde en la doctrina cartesiana con *el rechazo de la potencia propia de la naturaleza* (cf. Deleuze, G. (1968b). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1999, p. 219). En efecto, Descartes desacredita totalmente las nociones de finalidad, forma y cualidad oculta con las que la tradición aristotélico-escolástica había intentado explicar el origen del mundo así como su diversidad y mutabilidad, sustituyéndolas por una materia extensa pasiva. Por su parte, la invocación de un fundamento de la acción que reintroduzca el cambio se traduce en *la concepción de Dios como causa del movimiento*. En las propias palabras del filósofo francés: «En relación con la primera causa del movimiento, me parece que es evidente que no es otra cosa que Dios, quien en razón de su omnipotencia ha creado la materia con el movimiento y el reposo y ahora conserva en el universo, mediante su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como el producido al crearlo.» (Descartes, R. (1644). *Principios de la Filosofía*, II, 36). Esto significa que, según Descartes, Dios no sólo inicia el movimiento del mundo, sino que además ha de intervenir para mantenerlo constante. Al fin y al cabo, en su opinión, tal y como señala Milic Capek, el mundo «está perpetuamente pereciendo y continuamente creándose de nuevo» (Capek, M. (1973). *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Madrid: Tecnos, p. 174).

La necesidad lógica que conduce del primer paso al segundo queda claramente expuesta en el siguiente fragmento de un especialista en este autor:

«Descartes substitui a multiplicidade de substâncias aristotélicas, cada qual dotada da sua própria forma e de comportamentos característicos distintos, por uma espécie de corpo que preenche todo o universo e comportase de acordo com as mesmas leis por toda parte (cf. Pr., II, 23). Mas, na ausência das formas substanciais escolásticas, Descartes deve encontrar algum modo de explicar o comportamento característico da substância material, as leis do movimento. E é aqui

que Deus entra, na qualidade de 'causa primária e universal [do movimento], que produz geralmente todos os movimentos que existem no mundo' (Pr., II, 36). Deus é a causa do movimento, aquilo que assume o lugar das formas escolásticas banidas por Descartes do mundo inanimado dos seres não-humanos.»

(Garber, D. (2001). *Descartes embodied: reading Cartesian philosophy through Cartesian science*. Cambridge University Press, p. 198, cit. en Salles de Oliveira Barra, E. (2003). A metafísica cartesiana das causas do movimento: mecanicismo e ação divina. *Scientiae Studia*, Vol. 1, Nº 3, pp. 229-322, p. 315)

Descartes añade una tercera sustancia, el *alma o mente*, a las dos anteriores de Dios y la materia, con lo cual sitúa al ser humano en un lugar privilegiado entre uno y otro, puesto que participaría tanto de la naturaleza espiritual de Dios como de la naturaleza material del mundo⁷⁴. Pero, para ello, Descartes simplemente reproduce los dos pasos con los que había establecido la supremacía de Dios sobre el mundo en ese microcosmos que es el ser humano: para empezar, *separa la idea respecto de la disposición a actuar, concibiendo, así, el alma o mente como distinta del cuerpo*, y a continuación *introduce en esa nueva entidad el fundamento de la acción bajo la forma del libre albedrío, con lo cual subordina el cuerpo al alma o mente*.

Lev S. Vigotski, quien estudió la obra del filósofo francés en relación con el tema de las emociones, muestra cómo Descartes primero describe al ser humano como un autómatas⁷⁵ y sólo después le añade el alma o mente dotada de un libre albedrío absoluto e ilimitado (Vigotski, L. S. (2004). *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*. Madrid: Akal ediciones, p. 113). Vigotski señala acertadamente que la descripción del ser humano como un autómatas es auto-suficiente: «El añadir un alma no aporta nada esencialmente nuevo, como cabría esperar, al proceso circular de las pasiones, a la actividad del mecanismo emocional.» (Id.: 115)⁷⁶. No obstante, a partir de ahí considera que la intervención del libre albedrío constituye una especie de excepción a la

⁷⁴ He aquí la razón de por qué cuando me refiero a este concepto en Descartes empleo la fastidiosa expresión "alma o mente": en la medida en que es el lugar donde se representa la realidad externa, esto es, la conciencia, sería preferible decir "mente", pero como esta entidad tiene una naturaleza espiritual o divina, habría que llamarla "alma". Así que para recoger ambos matices, he decidido escribir "alma o mente".

⁷⁵ Aquí habría que aclarar que el hecho de que el ser humano esté vivo, a diferencia de lo que sostenía Aristóteles, no cambia nada: la vida forma parte del funcionamiento del autómatas o, mejor dicho, se identifica con el resultado de su funcionamiento, mientras que la muerte es la interrupción de ese funcionamiento (cf. Vigotski, 2004: 189).

⁷⁶ De forma semejante, Richard Rorty observa que el alma o mente es algo que ha sido añadido ficticiamente a un cuerpo que ya funciona por sí mismo y, por ese motivo, propone que nos olvidemos de esa extraña entidad y nos limitemos a estudiar la conducta de los seres humanos. De hecho, según Rorty, en la conducta podemos encontrar la fuente del conocimiento humano, el cual ya no sería, como en el sistema cartesiano, una representación del mundo exterior en esa hipotética interioridad que es el alma o mente, sino una construcción discursiva colectiva (cf. Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983). Sin embargo, cabría preguntarse si lo anterior constituye realmente una superación de Descartes, puesto que tal construcción del conocimiento sigue apoyándose en la separación entre la idea y la disposición a actuar que inauguró este autor y, en ese sentido, necesita un fundamento de la acción que las vuelva a unir. Es más, habría que concluir que los modelos que parten de la idea de una idea separada de la disposición a actuar, incluso aunque sea concebida en términos de significado, chocan contra el mismo problema que ya señalara Spinoza y que puede resumirse en la pregunta ¿cómo hace la idea para mover al cuerpo?

regla general, razón por la cual señala que la verdadera doctrina de Descartes es el paralelismo: «la hipótesis de la interacción», escribe, «aparece no sólo como la antítesis del principio fundamental del sistema, sino como su escollo, no como su fundamento sino como el lugar de su derrota y de su pérdida absoluta.» (Id.: 184)⁷⁷.

En este aspecto no puedo seguir a Vigotski, ya que el dominio absoluto e ilimitado del alma o mente sobre el cuerpo es un postulado capital de este sistema. Es cierto que el plano espiritual y el plano corporal, como los llama Vigotski, son irreductibles, pero no lo es menos que el primero contiene un elemento que se define justamente por su capacidad de imponerse sobre el segundo, a saber: el *libre albedrío*. Obviamente, esto no impide que incluso el propio Descartes viera en todo ello algo oscuro y que, por ese motivo, tratara de reducir tal intervención a su mínima expresión. Pero, insisto, si la base del sistema cartesiano es la separación del alma o mente respecto del cuerpo, el dominio de uno sobre otro no será su fracaso o traición, sino su culminación. Después de todo, esta separación replantea el antiguo problema del conflicto entre la razón y las pasiones precisamente para establecer ese dominio.

En efecto, en Platón, dicho conflicto se desarrollaba dentro del alma, ya que ésta constaba de tres partes, a saber: la parte racional, la parte irascible o vehemente y la parte apetitiva o concupiscente (cf. Copleston, 2001: 214). He ahí la imagen del auriga manejando un tiro de dos caballos: el auriga, que se corresponde con la parte racional del alma, intenta gobernar los caballos, uno de los cuales, el que se corresponde con la parte vehemente del alma, es dócil y se deja guiar fácilmente, mientras que el otro, el que se corresponde con la parte apetitiva, es rebelde y sólo sigue sus propios impulsos (cf. Id.: 215-216).

Pues bien, Descartes va a cambiar este panorama. Como indica Vigotski, lo que Platón tomaba por «un combate entre la naturaleza inferior y superior del alma, entre la codicia y la razón, el alma sensible y el alma pensante» (Vigotski, 2004: 155), para el filósofo francés es «un conflicto entre el cuerpo y el alma, entre la pasión y la voluntad, la necesidad natural y la libertad razonable, la naturaleza (la materia) y el espíritu» (Id.). Descartes identifica el alma o mente con la parte racional, y el cuerpo con la parte apetitiva del alma platónica, trasladando así el conflicto entre la razón y las pasiones desde el interior del alma a la relación entre ésta y el cuerpo. No obstante, existe una tercera parte en el alma de Platón que Vigotski parece haber olvidado: la parte vehemente. ¿Qué ocurre, pues, con ella? Evidentemente, esta parte ha sido incluida en el alma o mente, pero como un elemento que le proporciona al alma o mente una supremacía absoluta sobre el cuerpo, a saber: como el libre albedrío. Podemos ilustrar el cambio operado entre Platón y Descartes diciendo que mientras en el primero el auriga era la parte racional que, como tal, trataba de gobernar los dos caballos de la parte vehemente y la parte apetitiva del alma, uno de los cuales era dócil y el otro no, en el segundo el auriga, en

⁷⁷ Por otra parte, el hecho de que el libre albedrío no sea una cualidad propiamente humana, sino otra manifestación de la omnipotencia de Dios, hace que el sistema cartesiano permanezca, por decirlo así, abierto, lo cual posee algunas consecuencias que Vigotski percibe lúcidamente y que repasaré más adelante.

cuanto alma o mente, se impone totalmente sobre el único caballo que es el cuerpo a través de esa parte vehemente del alma platónica que en Descartes recibe el nombre de libre albedrío. Así pues, si las partes racional y apetitiva del alma de Platón se han transformado, respectivamente, en el alma o mente y el cuerpo del sistema cartesiano, la parte vehemente lo ha hecho en el libre albedrío.

Como puede verse, la separación del alma o mente del cuerpo conduce por sí misma a la noción de libre albedrío como un mecanismo suplementario que no sólo vuelve a poner en contacto ambas cosas, explicando la actuación concreta de los seres humanos, sino que además soluciona de una vez por todas el problema del conflicto entre la razón y las pasiones por medio de la afirmación de la supremacía absoluta de aquélla sobre éstas⁷⁸.

Sin embargo, en la medida en que el cuerpo no es un mero fragmento de materia pasiva, sino un autómatas, parece evidente que para modificar su comportamiento es necesario recurrir a aquello que ha iniciado el movimiento, esto es, a Dios. Así que no queda otra opción que asumir que el libre albedrío no es más que una manifestación del poder absoluto de este ser.

Esta posición va a ser criticada, en su conjunto, muy pronto. Uno de los discípulos de Descartes, Baruch Spinoza, captará lúcidamente que la base del sistema de su profesor consistía en la anulación de la potencia de las cosas y la subsiguiente invocación de un fundamento de la acción que la supliera desde fuera. Y, en ese sentido, su intento de crear una noción de potencia inmanente a las cosas en su *Ética* le exigirá realizar una crítica a la concepción cartesiana de Dios como fundamento de la acción que empieza por su condición de causa primera y acaba por su manifestación bajo la forma del libre albedrío humano.

Spinoza expone en la primera parte del libro su propia noción de Dios, de la cual ofrece un resumen en el apéndice: Dios existe necesariamente; es único; es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es causa libre de todas las cosas, de modo que «todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse», y, además, «han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente» (Spinoza, B. (1674). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 95).

Spinoza rechaza explícitamente que Dios sea fundamento de la acción en el corolario I de la proposición XXXII de la primera parte («La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria»), donde señala que «Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad» (cf. Id.: 88). Pero este rechazo se desarrolla en sus múltiples aspectos a lo largo de su demostración: en el escolio de la proposición XVII («Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie»), en el cual se enfrenta a quienes creen

⁷⁸ Habría que aclarar que, al parecer, Descartes afirmó que nos encontramos dentro de nuestro propio cuerpo no como el marino en su barco, sino como si formásemos parte del propio barco. Pero, tal y como puntualiza Vigotski, su teoría de las pasiones parece sugerir todo lo contrario: «La voluntad gestiona las pasiones a la manera de un navegante cuyo navío sufriera una avería» (Vigotski, 2001: 199).

que Dios es causa libre porque puede hacer que no sucedan aquellas cosas que se siguen de su naturaleza –cosa que significa que éstos «han preferido admitir un Dios indiferente a todo, y que nada crea salvo lo que ha decidido crear en virtud de una voluntad absoluta» (Id.: 69)–, con el argumento de que «de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas» (Id.: 69-70); así como en el escolio II de la proposición XXXIII («Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido»), en el que asegura que las cosas han sido producidas por Dios con una perfección suma y que esto descarta la idea de que es imperfecto (cf. Id.: 90) o, peor aún, de que actúa con miras a un fin como, por ejemplo, el bien (cf. Id.: 93).

En resumen, Dios no actúa según una voluntad libre, nunca deja de hacer lo que puede, ni cambia de opinión. Por lo tanto, no es el fundamento de la acción. Pero si no lo es se debe a que, para Spinoza, *Dios se identifica con la naturaleza*.

La gran distancia que separa a ambos autores se revela así en algo tan insignificante en apariencia como la conjunción con la que cada uno pone en relación a Dios y a la naturaleza: Descartes escribe “Dios y la naturaleza”, dando a entender que son cosas distintas, mientras que Spinoza escribe “Dios o la naturaleza”, proclamando que son una y la misma cosa. Ahora bien, la diferencia entre las dos fórmulas radica en el hecho de que Descartes parte de una naturaleza desvalorizada o, más bien, “despotenciada” que de esa manera necesita un fundamento de la acción, mientras que Spinoza le devuelve a la naturaleza su potencia y, por este motivo, no requiere de tales fundamentos. Deleuze abunda en ello al declarar que Spinoza trata de corregir ese aspecto negativo del sistema cartesiano conservando sus aportaciones positivas:

«En páginas muy hermosas, Ferdinand Alquié ha mostrado cómo Descartes había dominado la primera mitad del siglo XVII llevando hasta su extremo la empresa de una ciencia matemática y mecanicista; el primer efecto de ésta era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente, todo ser inherente. La metafísica cartesiana completa la misma empresa, porque busca el ser fuera de la naturaleza, en un sujeto que la piensa y en un Dios que la crea. En la reacción anticartesiana, al contrario, se trata de restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia. Pero, también, se trata de conservar las adquisiciones del mecanismo cartesiano: toda potencia es actual y en acto; las potencias de la naturaleza ya no son virtualidades invocando entidades ocultas, almas o espíritus que las realicen.»

(Deleuze, 1968b: 219)

En cuanto a esa manifestación de la omnipotencia de Dios que es el libre albedrío, Spinoza no puede ser más claro y rotundo: el ser humano no posee una voluntad de tales características. Pero sigamos al autor a lo largo de su demostración como hemos hecho antes.

Spinoza empieza señalando en el escolio de la proposición XXXV de la segunda parte («La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas») que «los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de

que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de "libertad" se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma⁷⁹ suelen mover a risa o a asco.» (Spinoza, 1674: 157). En la siguiente proposición, Spinoza apunta que «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas» (Id.: 158), en una mezcla de crítica y reconocimiento a Descartes. Pero es un poco más adelante, en la proposición XLVIII, donde zanja definitivamente la cuestión al asegurar que «no hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito» (Id.: 176).

Es justo aquí y en la proposición XLIX, las dos últimas de la segunda parte, dedicada a la naturaleza y origen del alma, donde Spinoza identifica el error en el que está basada la opinión de que los seres humanos somos libres: *la separación de la idea con respecto a la disposición a actuar*. Efectivamente, según el autor, una idea es un concepto del alma que, como tal, implica cierta actividad de ésta (cf. Id.: definición III, 110) y, además, tiene un componente evaluativo de afirmación o negación (cf. Id.: escolio de la proposición XLIX, 180). Una idea, por lo tanto, es más que una percepción o imagen, la cual, en cuanto producto de cuerpos exteriores en el alma, sugiere un padecimiento y no una actividad de ésta (aparte de la demostración de la definición III y del escolio de la proposición XLIX, véase el escolio de la proposición XVII, 141). Teniendo en cuenta que las percepciones o imágenes de los cuerpos exteriores no nos permiten conocer tales cuerpos (cf. Id.: proposición XXV: «La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica conocimiento adecuado del cuerpo exterior», 149), precisamente porque en ese proceso interviene el cuerpo del que conoce (cf. Id.: proposición XXVI: «El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo», 150), es evidente que Spinoza acaba de echar por tierra el paradigma representacionista del conocimiento formulado por Descartes, el cual se caracteriza, según él, por presentar a las ideas «como pinturas mudas en un lienzo» (Id.: escolio de la proposición XLIX, 180). Para Spinoza, las ideas, en la medida en que afirman o niegan, son disposiciones a actuar, de manera que la voluntad no debe entenderse como una especie de facultad abstracta, sino siempre en relación con cada idea concreta (cf. Id.: proposición XLIX: «En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea», 177).

⁷⁹ El término que emplea Spinoza es "mens", por lo que probablemente sería más correcto decir "mente" que "alma", cosa que evidenciaría cuan alejado se encuentra este autor con respecto a Descartes. Sin embargo, como el traductor prefiere verterlo al castellano como "alma", aquí me atenderé a su proceder.

Por lo tanto, *Spinoza destruye la base desde la cual se postula una voluntad libre, mostrando que las ideas y las disposiciones a actuar o, en sus propios términos, el entendimiento y la voluntad son una y la misma cosa* (cf. Id.: corolario de la proposición XLIX, 179). Con ello, reintegra el alma, que Descartes había separado del cuerpo con el fin de asegurar la preeminencia de la primera sobre el segundo, en ese mismo cuerpo, devolviéndole así toda la importancia de la que aquél le privó. Al fin y al cabo, nadie sabe lo que puede un cuerpo y, en ese sentido, podría ser que lo que adjudicamos al alma fuera en realidad resultado del cuerpo (cf. Id.: escolio de la proposición II, parte III, 197-198). Tal reintegración queda completada, por lo demás, con la elegante definición del alma como idea del cuerpo y la sorprendente declaración de que es el deseo y no la razón la esencia del ser humano (cf. Id.: definiciones de los afectos, parte III, 262).

Pero, como no podía ser menos, dado que se trata de un sistema totalmente opuesto al suyo, Spinoza sigue criticando en el resto del libro a Descartes y, más concretamente, la noción de libre albedrío. Así, en el prefacio de la tercera parte, en la cual analiza el origen y naturaleza de los distintos afectos, Spinoza enmarca la propuesta del francés dentro de una perspectiva cuyo carácter capta lúcidamente:

«La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana.»

(Id.: 191)

He aquí el rasgo definitorio del sistema cartesiano: la concepción del ser humano *como un imperio dentro de otro imperio*. Sin embargo, en este punto Spinoza no entra a dilucidar el sentido de tal concepción, centrándose en los despreciadores del ser humano, contra los cuales esgrime, una vez más, la perfección de la naturaleza (o Dios), y reservando la crítica a Descartes para un momento posterior. Tal momento posterior será la quinta y última parte, dedicada al poder del entendimiento o, lo que es igual, a la libertad humana. Nótese, por lo demás, que entre la tercera parte, donde estudia el origen y naturaleza de los distintos afectos o pasiones, y la quinta, donde considera el poder del entendimiento o la libertad humana, queda la cuarta parte, la cual versa sobre la servidumbre humana o la fuerza de los afectos o pasiones. Es decir, que antes de ocuparse de la libertad del ser humano, Spinoza deja bien claro que éste no posee ningún dominio absoluto sobre sus propios afectos o pasiones. Por tanto, el autor se plantea la posibilidad de que lleguemos a ser libres desde la convicción de que no lo somos por adelantado, postura que, como se verá, es la que se adopta en el presente trabajo.

En el prefacio de la quinta parte, Spinoza refuta la noción cartesiana de que el ser humano es libre por naturaleza. La idea básica de Descartes puede describirse de la siguiente forma: el alma o mente y el cuerpo, que, como sabemos, son dos sustancias distintas, se comunican en una pequeña parte del cerebro, la hipófisis o glándula pineal, la cual viene a ser una especie de mando desde el que se determina al ser humano a actuar de una manera o de otra; la hipófisis o glándula pineal se halla suspendida en el vacío de forma que puede ser movida tanto por los espíritus animales⁸⁰ como por la voluntad libre, determinando así la actuación del ser humano; en efecto, dado que los espíritus animales han movido este órgano en todas las direcciones, el alma o mente solamente tiene que moverlo en la misma dirección en que lo movieron los espíritus animales en alguna ocasión anterior para provocar la reacción correspondiente; por ello, si el alma o mente reconoce lo que es bueno para el ser humano, su voluntad puede hacer que éste actúe con miras a conseguirlo moviendo la hipófisis o glándula pineal en la dirección adecuada. He aquí la opinión de Spinoza:

«Verdaderamente, no puedo dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parte de una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta. Pues ¿qué entiende, me pregunto, por "unión" de alma y cuerpo? ¿Qué concepto, claro y distinto, quiero decir, tiene de la íntima unión de un pensamiento y una pequeña porción de cantidad? Quisiera, ciertamente, que hubiese explicado dicha unión por su causa próxima. Pero había concebido el alma como algo tan distinto del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esa unión ni al alma misma, y le fue necesario recurrir a la causa del universo entero, es decir, a Dios.»
(Id.: 386)

Así pues, tal explicación es «más oculta que cualquier cualidad oculta», lo que significa que Descartes, lejos de superar la escolástica, la condensa en el sentido de que reduce todas las cualidades ocultas de esta tradición a una cualidad oculta única, a saber: Dios. De ahí los problemas que acarrea esa explicación, en particular el de cómo puede algo inmaterial, el alma o mente, intervenir sobre algo material, la hipófisis o glándula pineal. El libre albedrío supone la introducción de cierto movimiento en el cuerpo con el propósito de cambiar la manera en la que éste actúa. Sin embargo, en la medida en que ese movimiento proviene de una entidad inmaterial, nos encontramos ante un problema irresoluble. Por lo demás, tal recurso tampoco garantiza el resultado deseado, puesto que, dada la inconmensurabilidad entre el pensamiento y el movimiento, nada impide que un individuo que por ejemplo se haya propuesto

⁸⁰ Los espíritus animales «son únicamente cuerpos, finísimas partículas de sangre, muy móviles y calientes, producidas en el corazón en cierta manera por destilación [...] Descartes compara los espíritus animales con un viento ligero, una llama pura y viva que asciende sin cesar masivamente desde el corazón hasta el cerebro, y de ahí, por medio de los nervios, entra en los músculos y comunica el movimiento a todos los miembros. [...] con el nombre de espíritus animales, Descartes entendía un mecanismo físico extremadamente sutil, que se accionaba mediante el calor del corazón y que se movía según las puras leyes de la mecánica, idénticas a las leyes de la naturaleza.» (Vigotski, 2004: 109).

afrontar un peligro, llegado el momento no salga huyendo como consecuencia de un nuevo movimiento de la hipófisis o glándula pineal motivado por los espíritus animales. Y eso sin atender a la fisiología del cerebro, porque, como Descartes no debía ignorar, ya que Spinoza lo sabe, ni la hipófisis o glándula pineal se halla suspendida en el vacío ni todos los nervios llegan hasta ella (cf. Id.: 387).

Esto nos permite entender por qué considera Spinoza que el ser humano de Descartes es un imperio: porque, en la medida en que posee una voluntad libre capaz de actuar de una manera distinta de la que le dictan los espíritus animales, vulnera las leyes de la naturaleza y se revela, de ese modo, como una excepción a la regla general.

Ahora bien, con lo anterior nos quedaríamos a mitad de camino, porque Spinoza no dice exactamente que el ser humano es un imperio dentro de la naturaleza, sino que es "un imperio dentro de otro imperio". Esta expresión viene a recordarnos que aquí el único fundamento de la acción es Dios, el cual por un lado domina la naturaleza a través de las leyes de la mecánica y por el otro domina al ser humano a través de su libre albedrío. Se trata de la doble articulación que Descartes ha elaborado al reproducir la jerarquía entre Dios y la naturaleza en el seno de ese microcosmos que es el ser humano. De ahí que para Descartes el ser humano sea efectivamente un imperio (puesto que tiene voluntad libre) dentro (porque forma parte de la naturaleza) de otro imperio (la naturaleza sometida a Dios).

En conclusión, la crítica de Spinoza a esta doctrina no va dirigida contra la voluntad libre del ser humano, sino contra la voluntad libre en sí o, lo que es igual, contra Dios entendido como el fundamento de la acción.

Tal y como apunté, el hecho de que el ser humano posea voluntad libre no significa que sea un fundamento de la acción. Si nos preguntamos cómo puede el ser humano actuar de una manera distinta de la que le dictan los espíritus animales, comprobaremos que Descartes no apela a una capacidad específicamente humana, sino a la intervención de Dios como causa primera. Por tanto, quien actúa es Dios, no el ser humano. De hecho, podría decirse que el ser humano no es aquí más que otra oportunidad para que Dios manifieste su omnipotencia. Así que dentro de esta doctrina tal vez el ser humano sea libre, pero el fundamento de dicha libertad no reside en él, sino en Dios.

Quisiera insistir sobre ello porque Charles Taylor, en su brillante estudio sobre la construcción de la identidad moderna, parece sostener que el sistema cartesiano y, en concreto, su teoría "objetivada" o "neutralizada"⁸¹ del mundo, obedece a un esfuerzo por obtener control instrumental:

«Adquirir una intuición del mundo como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental. [...] Estar libre de la

⁸¹ Según el propio Taylor, «objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos.» (Taylor, Ch. (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 224). Así pues, objetivar es sinónimo de desvalorizar o "despotenciar".

ilusión que mezcla la mente con la materia es tener una comprensión de esta última que facilita su control. Asimismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental.»

(Taylor, Ch. (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006, pp. 210-211)

Pero aquí cabe preguntarse por qué supone Taylor que el alma o mente separada del cuerpo tiene el poder de controlar el cuerpo. ¿Cuál sería ese poder, de dónde provendría –es decir, lo habría tenido desde siempre o, por el contrario, lo habría adquirido al separarse del cuerpo– y cómo operaría? Esto nos permite comprobar que Taylor está atribuyéndole retrospectivamente algo a Descartes que sólo se definió mucho después y, por lo tanto, dando por supuesto justo lo que habría que explicar.

Así, si el alma o mente se separa o, por emplear el mismo término que usa Taylor, desvincula del cuerpo no es para facilitar el control instrumental, sino por exigencia del método que hace posible el conocimiento. En efecto, Descartes enuncia cuatro reglas para fundar un conocimiento auto-evidente (esto es, que parte de una certeza absoluta) y universal (esto es, que no depende de la especificidad del objeto a conocer ni de la peculiaridad del sujeto cognoscente). Esas reglas se refieren tanto al sujeto como al objeto de conocimiento, pero aquí sólo nos interesa la que versa sobre aquél, la cual prescribe evitar la precipitación y aceptar únicamente juicios claros y distintos (cf. Bürger & Bürger, 2001: 38-39). Lo anterior significa que, según Descartes, el sujeto cognoscente que aspira a un conocimiento basado en la certeza debe dominarse a sí mismo. Pues bien, la separación o desvinculación del alma o mente del cuerpo sería el presupuesto decisivo de dicho auto-dominio (cf. Id.: 40). Ésta era ya la tesis de Foucault en *Historia de la locura*, al menos en la versión que de ella nos ofreciera el propio autor en el pequeño texto con el que respondió a las críticas de Derrida, a saber: “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” (1972). Dejando a un lado el asunto de la exclusión de la locura, lo importante aquí es que para Foucault, el discurso de Descartes, en tanto meditación, es una práctica destinada no sólo a demostrar cosas, sino también a modificar al propio sujeto. Se trata, en definitiva, de una «meditación demostrativa»:

«Según Foucault, hay que prestar atención al título mismo de “meditación” para analizar los “acontecimientos discursivos” que en ella tienen lugar. En una “demostración”, los enunciados constituyen acontecimientos ligados entre sí por reglas formales, mientras que el sujeto del discurso permanece fijo, neutralizado, no afectado por la demostración. En una “meditación”, en cambio, cada acontecimiento discursivo conlleva una modificación en el sujeto del discurso, un cambio de posición o de estado. El discurso de Descartes, dice Foucault, es un discurso híbrido, “una meditación demostrativa”, es decir, “un conjunto de acontecimientos discursivos que constituyen a la vez grupos de enunciados ligados los unos a los otros por reglas formales de deducción, y series de modificaciones del sujeto enunciante, modificaciones que se encadenan continuamente las unas a las otras”, de modo que “los enunciados, formalmente ligados, modifican al sujeto a medida que se desarrollan”.»

(Campillo, 1995: 68)

Luego la desvinculación de la que habla Taylor estaría más relacionada con el auto-dominio dirigido a hallar certezas y avanzar sólidamente en la vía del conocimiento, que con un afán de controlar la naturaleza⁸². Pero si esto es así, entonces no sería la voluntad la que exige la desvinculación, como parece defender Taylor, sino, antes bien, la desvinculación la que exige la voluntad, como sostengo yo, pues si separamos el alma o mente del cuerpo, habrá que inventar algún modo de conectarlos de nuevo para dar cuenta de la actuación del ser humano.

Permítanme que me explique: este autor sostiene que la desvinculación obedece a un esfuerzo por obtener control instrumental y, en consecuencia, viene exigida por la voluntad, sencillamente porque parte del presupuesto de que el ser humano descrito por Descartes puede considerarse un fundamento de la acción. Pero, tal y como hemos visto, Dios es aquí el único fundamento de la acción y, de hecho, es él quien funda la libertad del ser humano al darle un alma o mente dotada de voluntad libre. El propio Taylor parece reconocerlo cuando puntualiza que el mecanicismo tiene una base teológica: «la revuelta nominalista contra el realismo aristotélico, encabezada por figuras como Guillermo de Occam, estuvo motivada por el pensamiento de que la propuesta de una ética fundada en la supuesta inclinación de la naturaleza significaba intentar marcar límites a la soberanía de Dios. [...] En último término, un universo mecanicista era el único compatible con un Dios cuya soberanía se definía en términos de la eterna libertad de su designio.» (Taylor, 1989: 226). Y también cuando dice que «la soberanía de Dios queda mejor salvaguardada

⁸² Según Foucault, aquello que permite a Descartes instaurar el mecanicismo es la existencia de la idea de *mathesis* u orden universal (cf. Foucault, 1966: 63), pero, en mi opinión, esta idea derivaría del propio método de conocimiento que él formula. El propio Foucault parece apuntar en esa dirección cuando escribe: «Este orden o comparación generalizada no se establece sino después del encadenamiento en el conocimiento; el carácter absoluto que se reconoce a lo simple no concierne al ser de las cosas sino a la manera en que pueden ser conocidas.» (Foucault, 1966: 60). Luego habría que concederle a Descartes una mayor importancia de la que le reconoce Foucault en tanto creador de un nuevo método de conocimiento que presenta al mundo como un cuadro ordenado (para la posible razón de esta minusvaloración foucaultiana de Descartes, a saber: una crítica a la interpretación de Husserl de esos mismos hechos, cf. Lebrun, 1989: 32-34). En el curso de 1981-1982 sobre "La hermenéutica del sujeto", Foucault hablará del "momento cartesiano" en la historia de la filosofía o, más exactamente, en la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad: «podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su periodo moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento. Me parece que es aquí donde se revela el sentido de lo que llamé el "momento cartesiano", sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que fue precisamente su inventor y el primero en hacer esto» (Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal ediciones, 2005, p. 33). Según él, en la antigüedad el sujeto debe transformarse a sí mismo en algo distinto para alcanzar la verdad, puesto que, tal y como es, no está capacitado para ello, pero, precisamente por eso, la verdad transfigura y salva al sujeto, mientras que en virtud de ese "momento cartesiano", en la modernidad el sujeto se halla perfectamente capacitado para alcanzar la verdad, con lo cual no necesita transformarse, pero, como consecuencia, la verdad ya no lo transfigura ni salva (cf. Id.: 31-35). En ese sentido, podríamos precisar la intervención cartesiana diciendo que Descartes ocuparía una posición de transición dentro de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad, ya que todavía prescribe cierto auto-dominio del sujeto cognoscente, pero para fundar un conocimiento que en lo sucesivo no tendrá más condición de acceso que él mismo.

ante una creación sin designios propios» y que «el universo mecanicista fue en origen una demanda de la teología» (Id.: 342 y 432). Todo ello coincide con lo que he expuesto antes: el mecanicismo, en la medida en que niega la potencia propia de la naturaleza, resulta inseparable de Dios como fundamento de la acción. Por desgracia, Taylor enseguida ubica al ser humano al lado de Dios o directamente en su lugar. Así, después del primer fragmento citado añade que también el ser humano se percibe como «beneficiario» del control que reporta el mecanicismo (Id.: 226) y, de manera aún más clara, después de los otros fragmentos: «el sujeto desvinculado se asemeja a la deidad en este aspecto. La desvinculación, como hemos visto, opera objetivando el ámbito en cuestión, transformándolo en neutro. El sujeto desvinculado del mecanicismo empirista se arroga algunos de los privilegios acordados para Dios en la teología occamista. En efecto, en cierto modo cabría ver la nueva perspectiva como una especie de traslación antropológica de dicha teología.» (Id.: 342); «El sujeto desvinculado se sitúa en un lugar de antemano ahuecado por Dios; adopta una postura hacia el mundo que corresponde a una imagen de la deidad.» (Id.: 432).

Por consiguiente, este autor no distingue entre Dios y el ser humano en tanto fundamentos de la acción más que como los extremos de un proceso que lleva inevitablemente de uno a otro. Taylor escribe que «Descartes aún enlaza el mecanicismo con una cierta teología» y que, a pesar de ello, empieza a dar «el giro» hacia un ser humano que estaría desvinculado incluso de sí mismo y motivado por «la búsqueda de un control entretejido en una cierta concepción del conocimiento» (Id.: 226), de manera que presenta la génesis del concepto moderno del “yo” como un «avance» del ser humano desvinculado «hacia su forma plena» (Id.: 224).

Sin embargo, aquí habría que preguntarse si esto no será el resultado de la decisión de Taylor de posicionarse en el punto de llegada y transformar la génesis del concepto moderno del “yo” en una evolución progresiva, cosa que le lleva a atribuir retrospectivamente a los autores aportaciones que nunca realizaron⁸³. Para evitar tal problema, tendríamos que aprender de Foucault y describir la génesis de los conceptos partiendo tanto de las rupturas que los distinguen de otros conceptos anteriores como de la estructura epistemológica que es su condición de posibilidad. De ese modo, se valoraría la aportación de cada autor no desde el punto de vista de una evolución progresiva, sino desde el punto de vista de la singularidad que ha introducido.

En mi opinión, la aportación de Descartes no radica en la sustitución de la comprensión platónica de la razón y, por ende, de su hegemonía sobre las pasiones por otra muy distinta (cf. Taylor, 1989: 204), sino en *la ruptura de la unidad que para los griegos formaban el alma o mente y el cuerpo o, mejor*

⁸³ Aunque no se trata sólo de este concepto, pues es algo que ocurre en otras ocasiones. En efecto, en *Las fuentes del yo* se tiene la impresión de que una idea pudo ser formulada mucho antes de lo que se hizo y, sin embargo, no se aduce ninguna razón de por qué fue así. He aquí otro ejemplo: el papel de Shaftesbury en la sustitución de una ética del orden, la armonía y el equilibrio por una ética de la benevolencia. Según Taylor, «Shaftesbury contribuye a este giro», pero «aún respira el aire de la tranquilidad y el equilibrio estoicos, o aspira anhelantemente a ello», con lo cual «hemos de esperar a sus sucesores para ver cómo hacen de la benevolencia la virtud principal.» (Taylor, 1989: 355).

dicho, la idea y la disposición a actuar. Las consecuencias de ello son enormes, puesto que a partir de entonces ya no basta con conocer el bien para actuar de acuerdo con él y se vuelve necesario apelar a un mecanismo adicional como la voluntad libre para enlazar el conocimiento y la actuación. Como sabemos, en Descartes tal voluntad depende de Dios como fundamento de la acción, pero si este autor sienta las bases para que el ser humano pueda convertirse en un fundamento semejante, no es porque lo conciba como libre, sino porque *define la libertad como un querer que sólo es posible a condición de estar separado o desvinculado de todo cuanto pudiera suponer una necesidad, una obligación o un compromiso, esto es, del cuerpo tanto fisiológico como social*⁸⁴.

Una vez más: Descartes separa o desvincula el alma o mente del cuerpo y, al hacerlo, abre la posibilidad de que aquélla y, por extensión, el hombre, se convierta en un fundamento de la acción. Ahora bien, eso sólo ocurrirá cuando al querer separado o desvinculado se le atribuya una fuente humana, es decir, cuando la libertad se funde en el hombre mismo. Pues, efectivamente, tal y como dice Taylor, el hombre «se arroga algunos de los privilegios acordados para Dios en la teología occamista» o, en otras palabras, «se sitúa en un lugar de antemano ahuecado por Dios» (Id.: 342 y 432), sólo que aquí deberíamos preguntarnos, primero, qué significa exactamente que el hombre se arroge algunos de los poderes de Dios y, segundo, cuándo se produce este hecho.

Responder a la primera pregunta es relativamente fácil: dado que Dios funda la libertad humana proporcionándole a este ser un alma o mente dotada de voluntad libre, *el hombre sólo ha de definirse a sí mismo como fundamento de su propia libertad para arrogarse sus poderes.* Después de todo, éstos no son algo externo, sino algo que en cierto modo está *dentro* del hombre⁸⁵. Así, más que de una adquisición de poderes ajenos, estaríamos hablando de un *cambio de titularidad o un traspaso de tales poderes de las manos de Dios a las del hombre.*

Ahora bien, para que éste se defina a sí mismo como fundamento de su propia libertad es indispensable que Dios deje de desempeñar tal función. Por tanto, la respuesta a la segunda pregunta se desprende de la anterior: *cuando muere Dios.* Esto explica por qué el cambio de titularidad o el traspaso de los poderes divinos no se llevó a cabo inmediatamente después de que Descartes formulase su noción del ser humano “como un imperio dentro de otro imperio”. Este ser humano, por muy libre que fuese, se hallaba enteramente sometido a Dios. Su libertad sólo era una nueva manifestación de la omnipotencia divina. Los autores clásicos posteriores a Descartes, incluso aquéllos que hasta ahora hemos considerado opuestos a él, siguieron pensando en unos términos muy

⁸⁴ Siguiendo la argumentación de Taylor, habría que decir que Descartes separa lo que Agustín todavía mantenía unido, a saber, el conocimiento y la disposición a actuar, con lo cual sustituye un modelo de causalidad circular por otro lineal (cf. Id.: 197-198).

⁸⁵ Es por ello por lo que, en un determinado momento, pudo afirmarse que Dios no era otra cosa que una alienación de los poderes del hombre. Ésa era, al menos, la doctrina de L. Feuerbach, que Taylor resume de la siguiente forma: «El hombre ha dilapidado todos sus tesoros en Dios; convirtiéndose en ateo lo[s] recupera de nuevo. La increencia libera esos tesoros (yo los llamaría “fuentes morales”) para la autoafirmación humana.» (Id.: nota 21, 768). A este respecto, véase más adelante.

parecidos. Tal vez matizasen y corrigiesen algunos aspectos problemáticos del sistema cartesiano, pero en líneas generales era el mismo.

He ahí, por ejemplo, el llamado "individualismo posesivo" de Thomas Hobbes, Adam Smith y John Locke. Su idea básica era, en palabras de Gerard Vilar, «pensar el sujeto normativo fundamentalmente como átomo social que se posee a sí mismo, un sujeto de necesidades, deseos e intereses dotado de la capacidad racional de calcular, y negociar con otros, siempre que ello sea necesario, la satisfacción de dichas necesidades, deseos o intereses.» (Vilar, G. (1996). *La identidad y la práctica. Concepciones del sujeto en la filosofía práctica moderna y contemporánea*. En Cruz, 1996: 70-71).

El individualismo posesivo planteaba por primera vez la posibilidad, desconocida hasta entonces y que continuaría sin tener ninguna consecuencia práctica durante mucho tiempo, de que el individuo sea persona. Para nosotros "individuo" y "persona" son casi sinónimos, pero no siempre fue así: el primer concepto hacía referencia a un miembro de un cuerpo forzosamente colectivo, mientras que el segundo aludía a «la facultad social o la legitimidad procesal para actuar en el mundo del derecho en nombre de intereses propios, de los ajenos mediante mandato o de unos colectivos o comunes en los casos en que éstos también fueron objeto de representación» (Clavero, P. (1997). Principio constitucional: el individuo en estado. En P. Clavero. *Happy constitution: cultura y lengua constitucionales*. Madrid: Trotta, p. 13). Por tanto, "persona" era algo que un individuo *posee*, no algo que *es*. De hecho, el individualismo posesivo no afirmaba exactamente que el individuo es "persona", sino, como su mismo nombre indica, que posee "persona". Sin embargo, al concebir dicha posesión como consustancial al individuo, es decir, al declarar la "persona" una *propiedad* suya –tal y como se desprende de la fórmula de Locke: «Todo hombre tiene la propiedad de su propia persona» (Locke, J. *Two Treatises of Government*, II, § 27. Cit. en Clavero, 1997: 21)–, se terminó identificando al individuo con la "persona" y, por consiguiente, otorgándole importancia en su singularidad y no como parte de un grupo:

«La persona es objeto de propiedad, pero no por ello vuelve a ser algo que se tiene y no se es. Este derecho propietario es ante todo derecho sobre uno mismo, derecho de autodisposición de la persona, derecho radical de libertad. El individuo es la persona y, por serlo, tiene ante todo facultad de disposición de sí mismo, facultad que, como *propiedad*, se extiende sin solución de continuidad al dominio de las cosas en el mismo beneficio propio.»

(Clavero, 1997: 21)

Ahora bien, ¿podemos entender esta identificación del individuo con la persona como la conversión del ser humano en fundamento de la acción? Me temo que, una vez más, la respuesta es negativa. Desde luego, el ser humano se define como esencialmente libre, pero dicha libertad sigue fundándose en Dios. Es decir, que el ser humano será libre, pero él no es el fundamento de su libertad.

Si atendemos al marco general en el que se produce esta identificación del individuo con la persona, descubriremos que lo único que ha cambiado es que Dios se ha retirado, por decirlo así, del mundo. Como vimos, en el sistema cartesiano Dios no sólo daba inicio al movimiento, sino que además tenía que

intervenir continuamente en él para preservar dicho movimiento. El Dios de Descartes no paraba de trabajar. Sin embargo, en el sistema de los autores clásicos posteriores las cosas son distintas, porque Dios inicia el movimiento y luego ya no interviene.

Por consiguiente, *la diferencia es más una matización y corrección del planteamiento cartesiano que una alternativa real: Dios se retira del mundo por la sencilla razón de que cumple de un modo más eficaz su misión, no porque deje de ser un fundamento de la acción*. Dicho de otra manera: Dios no necesita intervenir continuamente en el mundo porque éste está más acabado, cerrado o, en las palabras de Taylor, "engranado" (cf. Taylor, 1989: 335, 358 y 373-381). *El mundo que requería la intervención divina es ahora un orden tan perfectamente engranado que no deja espacio para ella*⁸⁶. Tal como afirma el autor, «la supremacía del orden excluye las intervenciones milagrosas» (Id.: 375).

Lo anterior tal vez recuerde al argumento con el que Spinoza se oponía a los que consideraban que Dios poseía una voluntad libre y que, en ese sentido, podía cambiar de opinión y alterar cuantas veces quisiera el curso de los acontecimientos previamente establecido por él. Mas las similitudes acaban ahí: el mundo que Dios ya no puede alterar ha sido creado expresamente para el bien y la felicidad de quienes lo habitan, en especial los seres humanos, algo que Spinoza juzgaba todavía más errado que la idea de que Dios interviniera de continuo⁸⁷.

Y es que el orden perfectamente engranado no sólo se creía el *mejor*, sino también el *bueno*: «La bondad y providencia de Dios», escribe Taylor, «se muestran sobre todo al haber diseñado el mundo para la preservación de

⁸⁶ Esto puede verse como otra prueba de que Descartes fue un autor de transición: sentó las bases de una nueva *episteme*, pero precisamente por eso, no pudo elaborar un sistema que desarrollase plenamente todas sus consecuencias. En efecto, antes de él se pensaba que Dios era el creador del mundo: «La filosofía griega no había logrado, ni aun en sus representantes culminantes, Platón y Aristóteles, superar el dualismo radical de origen entre Dios y el mundo material. La materia no había sido producida por Dios, sino que, tan eterna como Él, era algo exterior y extraño a Él. El neoplatonismo dio un paso en este sentido, estableciendo que la materia procedía de Dios; pero al entender este proceso como emanación necesaria de la divinidad, no pudo evitar el panteísmo. San Agustín, al utilizar el concepto cristiano de *creación*, supera el panteísmo neoplatónico afirmando que el mundo no procede por emanación necesaria de la sustancia divina, sino que ha sido *creado libremente por Dios* de la nada, esto es, sin materia alguna preexistente.» (Mindán, 1965: 129). Lo que hizo Descartes fue matizar esa idea afirmando que Dios crea un mundo absolutamente pasivo y luego introduce en él la actividad. Por tanto, Descartes mantuvo la distancia entre Dios y el mundo para asegurar la preeminencia del primero sobre el segundo. Los autores posteriores ya no hablarán en estos términos, porque, en la medida en que definen un mundo que tiene incorporada la actividad, no necesitan a Dios como primer motor. Pero, en cualquier caso, siguen necesitando a Dios al menos como creador de ese mundo perfectamente engranado. Por lo demás, creo que esta diferencia se encuentra íntimamente relacionada con la religión, ya que, ciertamente, el Dios interventor y milagrero es católico, mientras que el Dios ausente y neutral es protestante.

⁸⁷ Así se expresa el filósofo: «Confieso que la opinión que somete todas las cosas a una cierta voluntad divina indiferente, y que sostiene que todo depende de su capricho, me parece alejarse menos de la verdad que la de aquellos que sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien, pues estos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, o a lo cual tiene como a un fin determinado.» (Spinoza, 1674: 93).

quienes lo habitan y en particular para que sus distintas partes conduzcan a su recíproca conservación.» (Id.: 334). Tal orden era, pues, *providencial*.

Ahora bien, lo anterior significa que todos y cada uno de los intereses particulares armonizan entre sí conformando una especie de interés general. Efectivamente, en aquella época se pensaba que existe un modo de vivir que concilia «el servicio a sí mismo y la beneficencia» y, en consecuencia, impide el «choque de intereses» (Id.: 328 y 359). Taylor explica que vivir de acuerdo con el designio providencial del mundo no sólo es ubicarse en el lugar que a cada cual le corresponde dentro de él con el objeto de conquistar el mayor grado de felicidad posible, sino también elevarse hasta la perspectiva del todo y tratar de contribuir a la felicidad general (cf. Id.: 386-387). No obstante, si se repara lo suficiente en ello, veremos que eso no es necesario en absoluto, ya que, desde esta perspectiva, ocuparse de uno mismo implica beneficiar a los demás. En un determinado momento, Taylor escribe que «todo está hecho de modo que el bien de cada uno sirva al bien de todos; así, nuestro mejor interés debe ser actuar en beneficio del bien general.» (Id.: 385). Pero esas dos frases no se siguen la una a la otra: si el mundo está organizado de modo que el bien de cada uno sirve al bien de todos, el mejor interés no tiene por qué ser el de actuar en beneficio del bien general, pues actuando por el interés de uno ya se está sirviendo al de todos. Es decir, que si yo me enriquezco no será en detrimento de los demás, sino en su favor, porque es posible que al hacerlo les esté suministrándoles aquello de lo que carecían o enseñándoles a sacarle el máximo partido a sus tratos comerciales. En ese sentido, no es de extrañar que la noción del orden providencial impulsara el comercio y, con él, el nacimiento de la economía política (cf. Id.: 393-394). Y tampoco lo es que se rechazase la intervención de Dios, ya que ésta volvería el orden imprevisible y no podrían extraerse los beneficios correspondientes (cf. Id.: 374).

Aunque si buscamos una prueba adicional de lo que acabo de decir, no hay más que recordar la doctrina económica de la "mano invisible" de Smith, la cual podría resumirse de la siguiente forma: «cada uno de nosotros, cuando persigue sus propios intereses en la forma, por ejemplo, de buscar un empleo que le resulte ventajoso o de usar su capital de la mejor forma para ampliar su valor, es guiado por una mano invisible que le hace promover a la vez el interés público general, aunque no lo pretenda ni lo sepa, ni sepa tampoco cuánto exactamente lo está promoviendo cuando busca su interés particular.» (González-Castán, O. L. (2003). *La gestión del pasado y los modelos del individuo. Logos*, nº 36, pp. 187-213, p. 189)⁸⁸. Por esa razón, no es necesario

⁸⁸ Cabría señalar que Kant, casi al mismo tiempo que Smith, también habló de una especie de mano invisible que guiaría la historia universal hasta un fin previamente establecido (cf. González-Castán, 2003: 190-192). Sin embargo, no podemos considerar equivalentes ambas formulaciones: para Kant hay una gran diferencia entre actuar de manera utilitaria y actuar moralmente, y justo en esa diferencia reside, como aclara Taylor, la libertad humana: «Por supuesto que el hombre moral puede comprometerse en la misma actividad externa en que esté comprometido el hombre no moral. Kant subraya el hecho de que los dos hombres procuran exactamente los mismos resultados. Dos tenderos podrían eludir susar a sus clientes, no obstante, para uno de ellos esto representa una prudente medida para conservar su negocio, mientras que para el otro representa lo que requiere la ley moral. La persona moral puede llevar una vida externa igual a la de la persona no moral, pero internamente esa vida es transformada

actuar con miras al bien general, ya que nuestra actuación egoísta lo favorece igualmente.

Pues bien, de todo ello se desprende que en esta configuración de saber el ser humano no es un fundamento de la acción, ya que, en la medida en que creía en la existencia de un orden perfectamente engranado que, además, era bueno y beneficioso para él, éste se hallaba supeditado a la voluntad de Dios. Es más, desde esta perspectiva todas las acciones estarían dadas, de modo que el individuo sólo tenía que elegir una de entre todas las disponibles, pues cualquiera de ellas sería válida. De ahí que uno de los autores que cita Taylor, Hutchenson, declarase explícitamente que «cada agente particular está hecho, en gran medida, servidor supeditado al bien de todo» (Taylor, 1989: 362), y el propio Taylor, un poco más adelante, reconozca que la existencia de ese ser humano «como agente moral depende de la existencia de un orden de las cosas» (Id.: 427).

Si en este punto recuperamos el tema de la identificación del individuo con la persona, veremos que se trata de lo mismo. Taylor señala que dicha identificación inspira el atomismo político de las teorías del contrato social del siglo XVII. Según él, estas teorías no parten de un grupo preexistente, sino del propio individuo tomado en sí mismo, esto es, del individuo soberano (Id.: 267-268). No obstante, ¿qué es lo que ha cambiado exactamente? Tal vez ya no se parta del grupo, pero indefectiblemente se llega a él, cosa que se cree necesaria y buena. Es decir, que no se afirma la libertad del individuo más que para justificar retrospectivamente la existencia de una comunidad y, a través de ella, de un régimen político concreto. Así, aunque el grupo no se encuentre al principio sino al final, la soberanía reside en él y sólo en él.

Por otra parte, tampoco es completamente cierto que el individuo sea considerado una persona capaz de fundar, mediante el libre acuerdo con otros individuos, una comunidad dotada de un poder legítimo. Hace falta algo más. Y aquí hallamos dos modelos diferentes que se parecen mucho a esos dos modelos que acabamos de ver sobre el mundo: el cartesiano que requiere de la intervención de Dios y el otro más evolucionado que, en la medida en que define todo mejor, la excluye. En efecto, tenemos, por un lado, la “doctrina del derecho divino”, que, tal y como apunta Taylor, requiere de la intervención de Dios para salvar a la comunidad de la anarquía y establecer al rey como sus representantes sobre la tierra (cf. Id.: 270), y, por el otro lado, la teoría del contrato social, que sólo identifica al individuo con la persona si ésta se halla en un determinado “estado”:

«El estado es la condición que determina la *persona* hasta tal punto que, pese a la misma identificación de entrada con el individuo, “no puede haber *persona* sin que se considere en uno u otro estado” [...] *Persona* es algo que seguía *habiendo* y no *siendo*. Y en ese término de *estado*, trasunto del tradicional de *status*, es donde se contiene la determinación jurídica del individuo por el ordenamiento frente a la inversa que implica su identificación con la persona. Ahí están las condiciones

por un espíritu diferente.» (Taylor, 1989: 498-499). Y ello sin contar con que Kant, además, concebía ese designio no como espacial o, lo que es lo mismo, ya dado en el presente, sino como histórico o, lo que es igual, a realizar en el futuro, prueba de que este autor pertenece a la *episteme* moderna.

políticas, sociales y familiares que determinan la *persona* como capacidad interhumana, no como ser humano.»

(Clavero, 1997: 18)

Lo anterior es especialmente visible en Locke. De hecho, el fragmento que he citado más arriba en el que se exponía el significado del individualismo posesivo en su formulación lockeana, continúa así:

«La categoría individual parece universal, referida a *todo hombre*, pero su misma concepción la hace particular, referente a determinados humanos. La propiedad no es sólo consecuencia, sino también y ante todo presupuesto. El individuo constitucional es el sujeto propietario, aquel que dispone de las cosas porque dispone de sí mismo, aquel que dispone de sí mismo porque dispone de las cosas.»

(Id.: 21)

Porque, en verdad, Locke no parte del individuo soberano, sino de una serie de relaciones de dominio (a saber: la del magistrado sobre el súbdito, la del padre sobre el hijo, la del amo sobre el sirviente, la del marido sobre la mujer y la del señor sobre el esclavo) que constituyen la base sobre la que se apoya el orden político y que éste naturaliza. Para Locke, individuo sólo puede ser el varón civilizado (o lo que en aquella época era lo mismo: occidental), propietario, patrón, señor y padre de familia. En este sentido, el individuo que ha sido concebido de esa manera es una «forma de libertad que por sí misma produce tanto la discriminación interna como la segregación externa» (Id.: 23), entendiendo por la primera la discriminación de la mujer y por la segunda la segregación de la humanidad no civilizada (o, tal y como he aclarado, no occidental)⁸⁹.

Por consiguiente, este individuo se halla totalmente supeditado a otra cosa, ya sea a un Dios que debe intervenir constantemente en los asuntos humanos para garantizar su viabilidad, ya sea a un orden perfecto que la tiene garantizada de antemano. No nos queda, pues, más remedio que poner en cuestión la afirmación de Taylor de que tal individuo es «un ser independiente, en el sentido de que sus metas paradigmáticas han de encontrarse en él y no dictadas por un orden mayor del que forma parte» (Id.: 267). Al fin y al cabo, Locke da un paso considerable en la identificación del individuo con la persona, pero el propio Taylor reconoce que también ayuda a definir el mundo como un orden perfectamente engranado (cf. Id.: 335). Sin embargo, centrándose en lo primero a expensas de lo segundo, este autor presenta al individuo lockeano en los términos de un "yo «puntual»", un sujeto tan radicalmente desvinculado que es capaz de auto-reconstruirse (cf. Id.: 238-239). Es más, no tiene el menor reparo en asegurar en uno de los últimos capítulos de su libro que la razón desvinculada presupone un "yo" unitario, «un férreo centro de control que domina la experiencia y es capaz de construir las órdenes de la razón por las que dirigimos el pensamiento y la vida» (Id.: 627). Al parecer, el giro que, según él, inició Descartes, culmina ya en Locke. No obstante, en contra de esa

⁸⁹ Sobre todo esto, especialmente en lo relativo a la cuestión de género, cf. Pateman, C. (1988). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.

apreciación podemos esgrimir una serie de argumentos que, curiosamente, en su mayor parte nos los facilita el propio Taylor.

En primer lugar, que la idea con la que este autor elabora la expresión del "yo «puntual»" surgió, tal y como aclaran Bürger y Bürger, como resultado del esfuerzo por legitimar la monarquía absoluta:

«Desde mediados de los años veinte del siglo XVII, Richelieu se esfuerza por concentrar el poder real, completando el viejo sistema administrativo descentralizado de los *officiers* mediante uno nuevo central (el sistema de los *intendants* dependientes del poder central). El principio que sigue al hacerlo lo formula Cardin Le Bret en su *Traité de la souveraineté du roi* de 1632: "La souveraineté est non plus divisible que le point en géométrie". Del mismo modo que la razón en Descartes es indivisible y tiene por ello su sede en el individuo, así también es indivisible la soberanía y tiene su sede en el rey.»

(Bürger & Bürger, 2001: 42-43)

De esta manera, el único individuo que podría ser considerado un "yo «puntual»" no es otro que el rey. Y si bien es cierto que Leibniz generalizó esa idea atribuyéndole a cada uno de los individuos de su sistema, las famosas "mónadas", una especie de propósito que les llevaría a comportarse de una forma determinada, no lo es menos que todos los propósitos debían ajustarse perfectamente entre sí, ya que el mundo, según este autor, no es más que el conjunto de las mónadas. De hecho, el sistema de Leibniz es probablemente la mayor expresión de la noción de armonía preestablecida. El propio Taylor así lo reconoce, sólo que de una manera especial, pues cuando explica que Leibniz combina la teleología aristotélica con la noción de orden engranado, añade que ahí se estaría aplicando la idea que «la naturaleza de una cosa se halla en su propio interior» (Taylor, 1989: 380). Sin embargo, como aclara Capek, esta idea que puede llamarse dinamismo no dejó de ser una alternativa minoritaria frente al mecanicismo que, por lo demás, defendían tanto Locke como Leibniz en sus trabajos científicos (cf. Capek, 1973: 83-85).

En segundo lugar, que lo que estoy defendiendo queda confirmado por la problemática moral de la Ilustración. Taylor señala que los ilustrados, al menos los más radicales, estaban convencidos de que bastaba con pensar al ser humano como un mecanismo físico, movido únicamente por el deseo de evitar el dolor y obtener el placer, para asegurar la benevolencia y la felicidad universal. Pero esta idea impide justificar la moral, ya que, después de todo, si el dolor está vinculado con el mal y el placer con el bien, de manera que evitar el dolor y obtener el placer es beneficioso y, por el contrario, sentir dolor y carecer de placer, perjudicial, es necesario que exista un orden perfectamente engranado que así lo disponga⁹⁰. De ahí que, tal y como escribe Taylor, «la psicología del utilitarismo [esté] en conflicto con la ética» (Taylor, 1989: 461).

En tercer lugar, que la vía que conduce a la idea de que el hombre es un fundamento de la acción pasa por la negación de ese orden perfectamente engranado en el que el interés particular contribuye al interés general. La

⁹⁰ Esto se aprecia muy bien en Locke, cuya teoría de la moral extrínseca establece que las cosas buenas y las cosas malas son distinguibles precisamente porque las primeras procuran placer y las segundas dolor (Taylor, 1989: 323).

figura clave, como bien señala Taylor, es Rousseau, ya que fue quien llevó «el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada», caracterizada por «una interioridad más honda y una autonomía radical» (Id.: 493 y 495). Pero si esto es así se debe, como digo, a que Rousseau rompió definitivamente con la noción del orden perfectamente engranado:

«La tibia garantía de que todos los intereses armonizan entre sí, que por encima de todo hemos de entender que la beneficencia es el mejor camino hacia la felicidad, que el amor a sí mismo y el amor social son una misma cosa, ha sido ahora reemplazada por un profundo sentido de la polaridad entre el bien y el mal, de la degeneración y necesaria transformación de la voluntad humana. [...] la distinción entre vicio y virtud, entre voluntad buena o depravada, converge ahora con la distinción entre la dependencia de sí mismo y la dependencia de otros. La bondad se identifica ahora con la libertad, con encontrar los motivos para las acciones propias dentro de uno mismo.»

(Id.: 493)

He aquí la novedad que introdujo este autor: lo bueno no es el orden perfectamente engranado, sino el orden natural, el cual define un interés que podríamos llamar común y que, como tal, se opone a todo interés particular y, por extensión, al interés general que resulta compatible con cada uno de tales intereses particulares. Así, el orden perfectamente engranado, en la medida en que responde a intereses particulares, es artificial y encarna lo malo. Por ello insistía Rousseau en recuperar el interés común del orden natural y no entrar en el juego de los intereses particulares del orden perfectamente engranado, cosa que expresaba distinguiendo la dependencia de sí mismo respecto de la dependencia de otros. Para él, depender de los otros, especialmente de sus opiniones, nos alejaba de la naturaleza: «Sufrimos esa pérdida», aclara Taylor, «porque hemos dejado de depender de nosotros mismos y de nuestro impulso interior, para depender de otros y de lo que ellos piensan de nosotros, esperan de nosotros, admiran o desprecian en nosotros, premian o castigan en nosotros. Una espesa red de opinión que se teje entre nosotros y la sociedad nos separa de la naturaleza y no nos permite recuperar el contacto con ella.» (Id.: 488). Por lo tanto, aunque este giro, por decirlo a la manera de Taylor, sienta la posibilidad de que el ser humano sea concebido como un fundamento de la acción, es evidente que depender de sí mismo no implica ser uno de tales fundamentos, puesto que lo que hay dentro de uno mismo no es un “yo”, sino, precisamente, la naturaleza.

Y en cuarto y último lugar, cuando Kant concibió al hombre como un ser libre o, lo que es lo mismo, como un fin en sí mismo, lo hizo rechazando toda subordinación de éste a cualquier otra entidad. Según Taylor, «Kant insiste explícitamente en que la moral no puede fundamentarse en la naturaleza, ni en nada que esté fuera de la voluntad humana», lo cual supone «un rechazo total de todas las morales antiguas.» (Id.: 497). Pero esto no es una crítica sólo a las tesis de Rousseau, como cree Taylor, sino también a las de Locke y la Ilustración radical. En efecto, Kant vendría a refutar la opinión de este autor de que el “yo «puntual»” lockeano es un ser independiente en el sentido de que sus metas paradigmáticas se hallan en él y no en el orden más amplio del que forma parte. Después de todo, se trata de la misma razón por la cual el sujeto de la Ilustración radical no puede considerarse libre: porque depende de

otra cosa. Por tanto, desde esta perspectiva ni el sujeto desvinculado de Locke ni el sujeto instrumental de la Ilustración radical son realmente libres, puesto que dependen del orden providencial así como de las sensaciones de dolor y de placer que éste ha asociado con el mal y el bien.

Pero con ello hemos llegado al punto que nos interesaba: fue Kant quien concibió al hombre como un sujeto constituyente y, por ende, él quien llevó a cabo el cambio de titularidad o traspaso de los poderes de Dios al hombre, de modo que éste se convierte en un ser capaz de generar por sí solo una ley moral con la que regir su comportamiento. Taylor escribe que para Kant «los seres humanos están dotados de una voluntad universal para la beneficencia o la justicia, que forma parte de su configuración como seres racionales y que libera su facultad al aceptar la razón autorresponsable.» (Id.: 500). El hombre es, pues, libre en y por sí mismo o, en otras palabras, de una manera auto-determinada.

Pero ¿cómo logró Kant formular semejante idea? Veámoslo con la ayuda del estudio de Deleuze "La filosofía crítica de Kant (doctrina de las facultades)" (1963).

Deleuze empieza recordando que Dios era totalmente necesario tanto en el racionalismo como en el empirismo para asegurar la armonía entre las cosas y las ideas (cf. Deleuze, G. (1963). La filosofía crítica de Kant (doctrina de las facultades). En Deleuze, 1974: 121-122), y que, en ese sentido, lo que hizo Kant en la famosa "revolución copernicana", más que sustituir la armonía por una sumisión de la cosa en tanto objeto a la idea, fue interiorizarla como una cuestión que atañe al nexo entre las distintas facultades del hombre (Id.: 122-123 y 132-133). Luego, Deleuze explica que esa nueva armonía la estableció en dos niveles: en el interior de cada facultad definida según el tipo de relación del objeto con la idea (a saber: conocer, desear y sentir), puesto que en cada una de ellas existe una forma superior que surge cuando una de las facultades definidas esta vez por las fuentes de las ideas (a saber: la imaginación, el entendimiento y la razón), se impone o legisla sobre el resto: en el caso del conocer, cuando se impone o legisla el entendimiento, y en el caso del desear, cuando se impone o legisla la razón; y además entre unas y otras, puesto que el entendimiento sólo se impone o legisla sobre el conocer una vez que la razón se ha impuesto o legisla sobre el desear (cf. Id.: 155 y 159). Por último, Deleuze recuerda que ello no implica que el hombre viole el orden mecanicista del mundo, sino, lisa y llanamente, que dentro de ese orden realizará su fin moral (cf. Id.: 160-161 y 194-197). Por tanto, en opinión de Kant, el hombre supone el medio de llevar a cabo un fin moral que la naturaleza no podría realizar por sí misma.

Ahora bien, ¿en qué se apoya todo lo anterior? Pues en la existencia de un interés, paradójicamente, desinteresado, a saber: *el placer estético* (cf. Id.: 163-164). Según Kant, el placer estético constituye la forma superior de la facultad de sentir y como tal instaura un sentido común propiamente estético, el gusto, que conlleva un acuerdo libre e indeterminado entre las facultades:

«El sentido común estético no representa un acuerdo objetivo de las facultades (es decir, una sumisión de los objetos a una facultad dominante, que determinaría al mismo tiempo el papel de las otras facultades con respecto a esos objetos), sino una pura armonía subjetiva en la que la imaginación y el

entendimiento se ejercen espontáneamente, cada uno por su cuenta. Por eso, el sentido común estético no completa a los otros dos; *los fundamenta o los hace posibles*. Nunca una facultad desempeñaría un papel legislador y determinante, si todas las facultades juntas no fuesen capaces primero de esta libre armonía subjetiva.»

(Id.: 166)

La secuencia, por lo tanto, sería la siguiente: *la razón se impondrá sobre el deseo, generando un interés moral que a su vez determinará un interés especulativo, cuando el sentir alcance su forma superior que es el desinterés*. En las palabras de Deleuze: «*ocurre que experimentamos un interés racional por el acuerdo contingente de las producciones de la naturaleza con nuestro placer desinteresado*» (Id.: 171).

Así, podríamos describir muy esquemáticamente el sistema kantiano de esta forma: tenemos, por un lado, una sensibilidad pasiva y, por el otro, un entendimiento y una razón activos, ya que en principio estas facultades se encuentran en conflicto; pero si la pasividad de la sensibilidad es llevada hasta el extremo, entonces se produce una armonía entre las facultades a partir de la cual el entendimiento y la razón podrán desarrollar toda su actividad. *La pasividad es, pues, la condición de posibilidad de la actividad*.

Por este motivo no puedo estar de acuerdo con Deleuze cuando afirma que Kant, al insertar la forma determinable del tiempo entre la determinación del "Yo pienso" y lo indeterminado del "Yo soy", estaría sugiriendo que el Yo activo cede el sitio a un yo pasivo (cf. Deleuze, 1968: 160-162). En mi opinión, es precisamente el tiempo como brecha que separa al hombre de sí mismo lo que permite a Kant postular un Yo activo. Al fin y al cabo, Deleuze señala que el Yo (al igual que Dios) tiene una resurrección práctica e incluso especulativa dentro del sistema kantiano (cf. Id.: 162). Y es que, una vez más, hay un Yo activo en tanto en cuanto existe (o, lo que tal vez sea más correcto: preexiste) un Sí mismo pasivo.

Deleuze apunta que el hombre no puede representarse ese Yo activo más que como otro: «Mi existencia jamás puede ser determinada como la de un ser activo y espontáneo, sino de un Mí mismo pasivo que se representa el Yo, es decir la espontaneidad de la determinación, como un Otro que le afecta» (Deleuze, G. (1993). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 47). Pero esto apenas modifica nada, puesto que, en la medida en que es activo, el sujeto no ve en ese Yo a otro, sino, justamente, a sí mismo. Es por ello por lo que Pierre Verstraeten escribe que «el Yo es él mismo en tanto que esencia y no en tanto existencia; por consiguiente, en tanto otro que sí, *sólo es algo idéntico a sí* en pasado y para los otros o para él mismo si se toma por otro. Por lo demás, no residirá más que en lo que consiga hacer de lo que le suceda, es decir, en sus obras más que en sus acontecimientos» (Verstraeten, P. (1994). Yo es otro. *Archipiélago*, nº 17, pp. 52-66, p. 64)⁹¹.

El Yo que define Kant no coincide, en efecto, consigo mismo, pero éste es el precio que paga por devenir activo. Taylor confirma este punto señalando

⁹¹ Por lo demás, la postura de Deleuze es sumamente valiosa porque está en la base de un concepto del "Otro" que, como veremos, resulta crucial para el concepto de "subjetividad" que se propone en este trabajo.

que «la brecha entre razón y naturaleza era necesaria [...] para poder desarrollar sus facultades de razón y abstracción» (Taylor, 1989: 526).

Taylor declara que en aquellos momentos coexistían dos desarrollos intelectuales, a saber: la teoría de la autonomía radical de Kant y el conjunto de nociones que presentaban la naturaleza como fuente. Estos desarrollos podían parecer excluyentes, puesto que, desde la perspectiva del primero una moral basada en la naturaleza necesariamente sería heterónoma, esto es, que no dependería del hombre en cuanto ser racional sino de otra cosa, mientras que desde la perspectiva de lo que él llama "expresivismo" confiar solamente en la razón nos impediría escuchar la voz de la naturaleza y encontrar el lugar que nos corresponde dentro de ella. Pero, a pesar de ello, autores tales como Schiller, Hölderlin y Hegel trataron de elaborar una síntesis entre ambos para afirmar la libertad del hombre en un sentido todavía más pleno. «La creencia», escribe Taylor, «era que el destino humano consistía en volver a la naturaleza en un plano superior, una vez conseguida la síntesis entre razón y deseo. La unidad individual original se adentra a través de sendas divididas, en la razón y en la naturaleza, y luego logra cumplidamente una reconciliación» (Taylor, 1989: 526).

Sin embargo, habría que preguntarse si Kant hubiese podido elaborar su concepto de razón auto-determinante sin tener en cuenta todas estas nociones expresivistas. Porque para él la naturaleza ya no es aquella naturaleza pasiva de Descartes que requería de Dios como su causa primera, sino una naturaleza *con una fuerza desbordante*. En este punto viene bien un fragmento de Taylor que ilustra a la perfección lo que él describe como el avance del materialismo a costa del dualismo cartesiano y que, desde el punto de vista de Foucault, no es más que el descubrimiento de la profundidad:

«[...] el materialismo de Holbach percibe a todos los seres inclinados por igual a la "gravitation sur soi", impulsados a mantenerse en su ser. Esto implicaba la ruptura con la concepción cartesiana de la materia fundamentalmente inerte. Dicha concepción figuraba en su argumento estándar para explicar la existencia de Dios: tenía que ser invocado para explicar cómo comienza el movimiento. Holbach la reemplaza con la imagen de la naturaleza como lugar de energía, una imagen con hondura, que despierta nuestro temor reverencial y que puede concebiblemente ser el lugar del que emerge el pensamiento, algo impensable en la variante cartesiana.»
(Taylor, 1989: 476)⁹²

En la doctrina kantiana, si la contemplación de la naturaleza supone un interés desinteresado capaz de fundar la moralidad y la libertad, es debido a que aquélla posee una actividad desbordante. Es decir, que *la pasividad que permite al hombre ser activo proviene de la actividad desbordante de la naturaleza*. Empieza a adivinarse aquí el esquema habitual. Pero tal esquema no quedará completo hasta que no reparemos en algo que habíamos pasado por alto, a saber: que Kant, en la medida en que postula que la moralidad y la libertad del hombre derivan única y exclusivamente de su razón, no acepta nada procedente de la naturaleza (de la sociedad tampoco, pero de ésta no

⁹² También de este modo cabe interpretar la revalorización que por aquella época conoció la obra de Spinoza (cf. Taylor, 1989: 430 y 507).

necesitaba ocuparse por la simple razón de que ya lo había hecho Rousseau) como fuente moral. Taylor subraya la importancia de este punto:

«Ésta es una definición más radical de la libertad que se rebela contra la naturaleza como lo meramente dado, y demanda que busquemos la libertad en una vida cuya configuración normativa es de alguna forma generada por la actividad racional. Esta idea ha sido una fuerza contundente, no es exagerado decir que revolucionaria, en la civilización moderna. Parece ofrecer una perspectiva de pura autoactividad, en la cual mi acción es determinada, no por lo meramente dado –los hechos de la naturaleza (incluida la naturaleza interior)–, sino primordialmente por mi propio hacer como formulador de la ley racional.»

(Id.: 496-497)

Taylor vuelve a insistir en que la libertad kantiana «implica una ruptura radical con la naturaleza, la desvinculación en un sentido más radical que el que vislumbrara el naturalismo ilustrado» (Id.: 521). Esto significa que Kant niega la validez de todo interés natural, pero, como hemos visto, este autor encuentra luego en el interés estético por la naturaleza el fundamento de esa moralidad y esa libertad que supuestamente eran independientes de ella.

He aquí, pues, el esquema que está en la base del sistema kantiano: *la contemplación de la actividad desbordante de la naturaleza sume al hombre en la pasividad y, de esa manera, al excluir cualquier otro tipo de actividad que pudiera existir en él, le permite generar su propia actividad en tanto Yo. O, dicho en otras palabras: todo interés natural o dado es excluido por un interés desinteresado que deja así espacio para que los reemplace ese nuevo interés surgido del propio hombre que es el interés moral.*

Una vez más se repite el viejo esquema del pensamiento metafísico, la exclusión del cambio (en este caso, la exclusión de todo interés natural o dado a través de la contemplación de la actividad desbordante de la naturaleza, la cual produce pasividad o constituye un interés desinteresado) y la posterior invocación de un fundamento de la acción que lo restituya (el Yo activo capaz de generar un interés moral).

Taylor nos ofrece un poco más adelante una descripción del sistema de Kant que tiene la virtud de hacer hincapié precisamente en eso:

«Kant aporta una nueva y potente articulación en su tercera crítica. Lo bello se define en términos de una cierta clase de placer. Su esencia, siguiendo a Shaftesbury, es que sea “desinteresada”. Lo que nos aporta el objeto de la belleza es algo completamente distinto de las satisfacciones utilitaristas y del cumplimiento de las demandas morales. Ésta es la base para una declaración de independencia de lo bello en relación con lo bueno.

Pero Kant no da ese paso. Lo bello termina por ser otro modo de estar en contacto con lo supersensible que hay en nosotros. Es un “símbolo de lo moralmente bueno”. Está, por tanto, relacionado y firmemente subordinado a nuestro destino moral. [...] Tomó el expresivismo del período romántico para otorgarle una significación normativa superior a lo estético y abrir la senda hacia el reto a gran escala de la primacía de la moral.»

(Taylor, 1989: 576)

Porque, en efecto, la clave de este sistema radica en la afirmación de que la experiencia estética es pasiva o desinteresada. ¿Qué sucedería si, por el contrario, la experiencia de lo bello nos estimulara, despertando, en cualquiera

de sus múltiples formas, nuestro interés? Pues, sencillamente, que no habría manera de fundar una razón desvinculada y auto-determinante⁹³.

Vemos, en definitiva, que la razón auto-determinante surge en relación con la naturaleza activa. Más tarde se opondrán como si fuesen dos cosas distintas, por ejemplo, la razón y la emoción o el Yo y el Sí Mismo, pero, en su origen, la primera de ellas surgió como resultado de la exclusión de los efectos de la segunda.

⁹³ De hecho, éste es el motivo de que, tal y como indica Taylor, la libertad en Kant posea «una dimensión moral» (Id.: 495), pues el recurso al desinterés permite deslizar los valores ideales y ponerlos a salvo de la crítica. Como apunta Michael Hardt siguiendo las declaraciones de Deleuze respecto del filósofo alemán: «Bajo el manto del desinterés, Kant se presenta como un pasivo funcionario del Estado, como un intelectual tradicional en términos gramscianos, que legitima los valores de los poderes gobernantes y los protege de las fuerzas críticas.» (Hardt, M. (1993). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 81-82). Sobre la parcialidad de la crítica kantiana en relación con la de Nietzsche, véase Deleuze, 1962: 123-156.

VIII. La respuesta a la pregunta planteada y otras precisiones relacionadas.

He aquí, por fin, al hombre como sujeto constituyente del que hablaba Foucault en *Las palabras y las cosas*: no el sujeto desvinculado de Descartes, Locke o los Ilustrados radicales, el cual, en la medida en que depende de Dios o del orden perfectamente engranado que éste creó, sólo es una especie de calculadora que intenta obtener siempre el mayor beneficio, sino el sujeto auto-determinante o autónomo de Kant.

Puede verse fácilmente lo que el último autor debe al primero y lo que le añade: Kant se apoya en la separación cartesiana del alma o mente respecto del cuerpo o, lo que es igual, de la idea respecto de la disposición a actuar, pero, a la hora de volver a unirlos, en lugar de apelar a un libre albedrío que remite a Dios como fundamento de la acción, recurre a una voluntad cuya fuente es el propio hombre. Por ello, este hombre es un ser desvinculado como el sujeto cartesiano, pero, además, un ser auto-determinante o autónomo. Es, en suma, un fundamento de la acción.

Si en este punto regresamos a *Las palabras y las cosas*, comprobaremos que Foucault nos permite entender por qué el sujeto de Descartes y del resto de autores clásicos no es, como sostiene Taylor, un fundamento de la acción: porque en ese momento el único fundamento de la acción era Dios y, para que el hombre se convirtiera en uno, éste debía desaparecer⁹⁴. Por lo demás, si releyésemos *Las fuentes del yo* desde ese punto de vista, obtendríamos el siguiente esquema: primero, una secuencia en la que quizá habría que ver un ajuste conceptual y que conduciría desde el Dios de Descartes que, aparte de ser causa primera, necesita intervenir permanentemente para mantener el equilibrio en el mundo, pasando por ese orden engranado que excluye toda intervención divina de los autores clásicos posteriores, hasta el naturalismo y el utilitarismo de los ilustrados; segundo, Rousseau, que, al poner en cuestión la noción corriente de orden perfectamente engranado y sustituirla por la de una naturaleza esencialmente buena, abrió nuevas posibilidades; tercero, un autor clave Kant, pues, al postular una razón auto-determinante fundada en la contemplación pasiva de una naturaleza activa, concibió al hombre como un sujeto constituyente; cuarto, los autores que intentaron combinar la aportación kantiana con esa naturaleza; y, por último, Schopenhauer, que vino a acabar con la ingenuidad moral de los anteriores sistemas mediante la restitución de

⁹⁴ He aquí el motivo de que, tal y como se habrá observado, en las páginas precedentes unas veces he escrito "ser humano", otras veces "hombre" y otras, en fin, "hombre como sujeto constituyente". Basándome en Foucault, creo que es necesario distinguir entre ellos. Así, el ser humano no es el hombre, sino el ser que ocupa un lugar sin solución de continuidad junto a los demás seres en el cuadro ordenado de la *episteme* clásica; el hombre es la cosa que aparece como reverso negativo de otras cosas que, en la medida en que tienen profundidad, resultan irreductibles a ese cuadro, y, por último, el hombre como sujeto constituyente es la forma que se le dio al hombre en la *episteme* moderna. El hombre es, pues, una figura de transición que marca el paso de la *episteme* clásica, donde sólo existe el ser humano, a la *episteme* moderna, en la cual aparece el hombre como sujeto constituyente.

la potencia propia de la naturaleza (sobre este autor, cf. Taylor, 1989: 600-607). De esa manera, se vería perfectamente que entre la primera secuencia de ajuste conceptual y autores como Schiller, Hölderlin y Hegel, con Rousseau como bisagra, Kant como autor clave y Schopenhauer como punto final, se ha producido un cambio profundo, abandonándose el cuadro dado de la *episteme* clásica por esa profundidad que está dándose y que, en ese sentido, posee historia, propia de la *episteme* moderna⁹⁵.

Sin embargo, la aproximación que he expuesto y que como tal proviene del pensamiento que podría considerarse definitivo de Foucault, nos ofrece la posibilidad de responder la pregunta que nos habíamos planteado en relación con *Las palabras y las cosas*. En efecto, *el hombre fue concebido y, como no dejo de repetir, sigue siéndolo, como un sujeto constituyente porque sustituyó a Dios en cuanto fundamento de la acción*. Si queremos profundizar un poco más, habría que añadir que la razón última reside en el hecho de que *domina un pensamiento que, en la medida en que excluye el cambio para concebir las cosas como dadas, necesita recurrir a uno de esos fundamentos de la acción*. Así, en el momento en que el cuadro de la *episteme* clásica que dependía de Dios empezó a resquebrajarse e hizo aparición el hombre, este pensamiento convirtió a la figura emergente en el nuevo fundamento.

Esto explica por qué el hombre desempeña en la *episteme* moderna la misma función que en la *episteme* clásica desempeñaba el lenguaje: no porque haya sustituido directamente al lenguaje, sino porque ha sustituido a Dios como fundamento de la acción. En la *episteme* clásica era él quien aseguraba que el ser y la representación coincidiesen plenamente y sin fisuras. Descartes viene a confirmarlo cuando recurre a Dios para acallar sus dudas acerca de si la representación representa fielmente las cosas. Dios es, pues, el elemento clave. De hecho, lo es hasta tal punto que apenas podemos aperebirnos de ello.

Como es sabido, Foucault ilustró su análisis de esta *episteme* con una reflexión sobre "Las meninas": «Quizá haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre» (Foucault, 1966: 25). Según él, lo que el cuadro exhibe es la supresión del sujeto –del sujeto que es representado y del sujeto que representa y ve todo menos a sí mismo–, la cual libera la representación. Pero, más que esto⁹⁶,

⁹⁵ Todo esto puede parecer una mera puntualización a las tesis de Taylor. Después de todo, este autor también sostiene que el hombre se arroga los poderes de Dios, de forma que lo único que quizá habría que reprocharle es no haber detallado cómo y cuándo ocurrió tal acontecimiento. Por otra parte, su centro de interés no es exactamente el del sujeto constituyente, sino el de las fuentes morales, con lo cual lo anterior queda, hasta cierto punto, disculpado. Sin embargo, esta puntualización es digna de ser tomada en cuenta no sólo porque nos permite avanzar un poco más en la comprensión de ese acontecimiento clave en la historia del pensamiento occidental, sino también porque, en contra de lo que sostiene Taylor, tanto la interiorización de las fuentes morales como la noción del bien, en mi opinión, dependen de él y no al revés. Sobre ello, véase la tercera parte de este trabajo.

⁹⁶ De hecho, Velázquez no suprime al sujeto, sino todo lo contrario, lo enseña, introduciéndolo, posiblemente por primera vez, en el interior de la representación. Se puede decir que el cuadro está abierto al público o que el público está incorporado en el cuadro, pero lo cierto es que Velázquez viene a demostrar que no existe ningún punto de fuga en la representación clásica. Si Foucault habla de la supresión del sujeto en este cuadro sin duda es porque está tratando de

yo diría que lo que exhibe es aquello que funda la representación misma: la luz que penetra en la estancia a través de una ventana situada fuera de campo. El propio Foucault subraya que «la luz, al inundar la escena (quiero decir, tanto la pieza como la tela, la pieza representada sobre la tela y la pieza en la que se halla colocada la tela), envuelve a los personajes y a los espectadores y los lleva, bajo la mirada del pintor, hacia el lugar en el que los va a representar su pincel.» (Id.: 16). Esta luz que ilumina tanto al pintor como a sus modelos (y, en la medida en que éstos están fuera del cuadro, al público que contempla “Las meninas”), permitiendo al primero representar a los últimos sobre la tela (y al público contemplar el cuadro) es lisa y llanamente Dios como garante de la mutua correspondencia entre el ser y la representación o, lo que es igual, del isomorfismo entre la estructura del lenguaje y el ordenamiento del mundo. No obstante, ¿cómo ver esa luz que es la condición de posibilidad de la visión misma?⁹⁷.

refutar la idea, entonces dominante, de que la representación se apoya sobre el hombre como sujeto constituyente, pero, en realidad, éste todavía no ha aparecido y la representación se apoya sobre Dios. En ese sentido, sería sumamente interesante comparar “Las meninas” con los cuadros de Caspar Friedrich en los que un individuo o varios, siempre de espaldas, observan un paisaje natural bellissimo e impresionante o, como se decía entonces, “sublime”: aquél evidencia la *episteme* clásica mientras éstos hacen lo mismo con la *episteme* moderna.

⁹⁷ El problema de la sugerencia de Deleuze de añadir al régimen de enunciados descrito por Foucault un régimen de visibilidades radica en que habitualmente se ha creído que la luz revela lo que ya existía previamente y, por consiguiente, cumple la función de asegurar la coincidencia del ser con la representación, justo lo contrario de lo que Deleuze quiere plantear, esto es, que la luz, de algún modo, es creadora (cf. Deleuze, 1986: 80 y 85-88). Por lo demás, me atrevería a decir que la luz que revela lo que hay jugó un papel decisivo en la génesis del propio sistema cartesiano. Los Bürger señalan que «Descartes sitúa [...] la escena originaria de su pensamiento en un lugar de recogimiento: en la *poêle*, la bien caldeada habitación del cuartel de invierno de Ulm, donde solo y sin ningún tipo de relación social se dispone a buscar una primera certeza inamovible» (Bürger & Bürger, 2001: 37). Pues bien, podemos imaginarnos a Descartes, solo en su habitación bien caldeada, tratando de buscar esa certeza inamovible mientras observa las fugaces sombras que proyecta la luz del fuego o, tal vez, de las velas en la pared al toparse con algún objeto y se pregunta cómo se podría determinar a través de dichas sombras el objeto del que proceden. Así, lo que habría hecho el autor fue utilizar la metáfora de la caverna de Platón como modelo para pensar la mente. En efecto, según Descartes, el ser humano se encuentra en la situación de los prisioneros que, encarados hacia el fondo de la gruta, no pueden ver más que las sombras de los objetos reales situados a su espalda, las cuales son proyectadas por una luz ubicada todavía más atrás; pero con la particularidad de que, a diferencia de lo que ocurre en Platón, aquí el ser humano no tiene posibilidad de salir de esa situación y debe conformarse con tales sombras si quiere conocer cómo es el mundo. En verdad, la caverna es una metáfora del mundo, puesto que la materia se corresponde con los objetos situados en el espacio intermedio; la conciencia, con el fondo de la gruta donde se proyectan las sombras; estas últimas, a su vez, con las sensaciones, las cuales han de ser puestas en relación con sus objetos; y, finalmente, la luz, con ese Dios que enlaza fielmente los objetos con sus sombras-sensaciones. La cuestión que se plantea es cómo discernir entre las distintas sombras-sensaciones y atribuirles a los objetos de los que proceden, y, para ello, es imprescindible partir de la base de que las primeras no pueden correlacionarse directamente con las segundas por el sencillo motivo de que nada impide que éstas sean compuestas, es decir, el resultado de varios objetos superpuestos. De ahí que el punto de partida de la tarea de averiguar la verdad, más que la famosa duda cartesiana, sea esa exclusión de la sinrazón que lúcidamente detectó Foucault, pues si no se distinguen las sombras-sensaciones respecto de los objetos reales ni siquiera es posible dudar de la correspondencia entre unas y otros. Sobre la herramienta que diseñó Descartes para resolver esta tarea, a saber: su concepto de idea “clara y distinta”, véase la nota 312 del presente trabajo.

En cambio, en la *episteme* moderna, es el hombre el que enlaza el ser y la representación. Pero si lo hace es porque éste ha sido definido como activo y, de ese modo, ha adquirido la capacidad de asegurar la correspondencia entre el ser y la representación en sustitución de Dios. La mera necesidad de erigir un tribunal que dicte los usos legítimos e ilegítimos de la razón, implica que el hombre ya no está bajo la tutela de Dios y, por ese motivo, puede hacer un uso completamente inadecuado de ella. Es, pues, la actividad del hombre en cuanto fundamento de la acción lo que funda la representación y, por lo tanto, el conocimiento, en sustitución de ese lenguaje transparente propio de la *episteme* clásica.

Así, el hombre se convierte en el fundamento de la representación y el conocimiento debido a que es el fundamento de la acción en general, esto es, de todo cuanto hace, ya sea pensar, sentir o comportarse de una manera determinada. En ese sentido, el sujeto constituyente sólo es una consecuencia del hecho de que se considere al hombre un fundamento de la acción. O, dicho con otras palabras, "sujeto constituyente" no es más que el nombre que recibe este fundamento en el ámbito de la representación y el conocimiento.

Pero lo anterior también explicaría por qué el hombre posee ese carácter abierto que llevó a Castoriadis a definirlo como una cuestión y un proyecto: en el momento en que se postula una voluntad cuya fuente es el hombre mismo, voluntad que, tal y como vimos, requiere la exclusión de cualquier otro tipo de actividad que pudiese existir en él, se hace evidente que a ésta se le escapan muchas cosas y, por lo tanto, que no posee un dominio total y absoluto sobre el cuerpo. Si los autores posteriores a Kant intentaron combinar la razón auto-determinante con la naturaleza activa del romanticismo expresivista es porque descubrieron que esta naturaleza resultaba irreductible a aquella razón y que, en ese sentido, en el hombre existía una brecha que no puede ser soslayada. Sin embargo, al postular esa voluntad que, a diferencia del libre albedrío de Descartes que remite a Dios como causa primera, conecta directamente la idea con la disposición a actuar, el hombre adquiere la capacidad de resolver en un futuro la no coincidencia consigo mismo de la que parte.

Así, el hombre como sujeto constituyente *no es sólo el fundamento de la representación y el conocimiento, sino también el instrumento que le permitirá reducir esa brecha hasta eliminarla por completo*. No es, pues, el *cogito* auto-transparente, sino el ser que ante el hecho de que se encuentra atravesado por una naturaleza activa o, en los términos que venía usando, habitado por otras cosas o separado de sí, se convierte en el instrumento que le permitirá reconciliarse consigo mismo al final de la historia.

Es más, a partir de todo esto podemos definir ese hombre como un *ser dotado de conciencia y voluntad, es decir, capaz de representarse el mundo exterior dentro de sí y de reflexionar sobre esa representación para decidir la actuación más adecuada y llevarla a cabo*. Tiene, por lo tanto, dos niveles de representación: una representación de primer orden por la que se representan las cosas en la conciencia y una representación de segundo orden por la que se reflexiona sobre la representación anterior para que la voluntad tome una decisión.

Pues bien, si en el primer nivel se produce ese círculo epistemológico según el cual el hombre puede conocerlo todo menos a sí mismo, esto es, que

no coincide consigo mismo, en el segundo nivel el conocimiento se vincula a la actuación de tal manera que el hombre puede llegar a superar esa situación y reconciliarse consigo mismo, poniendo de manifiesto que, tal y como se había creído, es efectivamente uno.

En conclusión, *la voluntad es el punto arquimédico en el que se sostiene el círculo de la conciencia o, en el vocabulario derrideano, el centro que desde el exterior funda el juego de la representación y el conocimiento.*

Por lo demás, este planteamiento también resuelve un tema que había quedado pendiente en *Las palabras y las cosas*, extendiendo el análisis de Foucault de las *epistemes* clásica y moderna a otra disciplina que el autor no había tenido en cuenta: la física. Efectivamente, en la física podemos hallar dos estructuras epistemológicas que, en contra de lo que asegura, entre otros, Piaget (cf. Piaget, 1968: 110), se corresponden claramente con las de orden y evolución que Foucault encontró en la historia natural, el análisis general de las riquezas y la gramática general por un lado, y la biología, la economía y la filología por el otro. Queda, de ese modo, anulada la posible objeción de que lo que Foucault descubrió sólo sería aplicable a las formaciones discursivas desde las cuales se había criticado al hombre como sujeto constituyente. Al igual que sucede con ellas, la física primero obvia dicha figura en el cuadro ordenado del mundo y luego la sugiere como el reverso negativo de aquello que descubre en positivo. Veámoslo un poco más detenidamente.

Existe una física clásica cuya más lograda exposición debemos a Newton y, en particular, a su ley de la equivalencia entre acción y reacción, o causa y efecto, que viene a completar las nociones de la mecánica ya definidas por Galileo y que el propio Newton reformuló en forma de leyes (a saber: la ley de la inercia, según la cual si sobre un cuerpo no actúa ninguna fuerza, éste seguirá moviéndose uniformemente en línea recta, y la ley de la aceleración, según la cual si una fuerza actúa sobre un cuerpo, dicha fuerza será igual al producto de la masa del cuerpo por su aceleración) (cf. Penrose, R. (1996). *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, pp. 212-217). Pero esta ley solamente es la traducción del "principio de razón suficiente" de Leibniz, cuyo contenido puede resumirse en la sentencia «todo lo que existe tiene una causa o fundamento» (Vattimo, 2000: 64). En opinión de Heidegger, aunque el principio fue formulado explícitamente por Leibniz, en realidad se encuentra a lo largo de toda la historia de la metafísica como el principio de causalidad (Id.). No obstante, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers introducen un matiz que, sin olvidar lo que señala Heidegger, nos permite comprender cuál es el papel que este principio jugó en la física clásica:

«El principio de razón suficiente no describe solamente un mundo en el que los efectos siguen a las causas, ni siquiera un mundo en el que el encadenamiento de las causas es rigurosamente determinista. [...]

La equivalencia entre causa y efecto afirmada por el principio de razón suficiente implica, por el contrario, la reversibilidad de relaciones entre lo que se pierde y lo que se crea. Un móvil que desciende por un plano inclinado pierde altura pero adquiere una velocidad que (en ausencia de rozamiento) es la que necesitaría para subir de nuevo hasta su altura inicial.»

(Prigogine, I. & Stengers, I. (1988). *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1990, pp. 29-30)

En ese sentido, lo que establece el principio de razón suficiente es la equivalencia entre la causa *plena* y el efecto *total* (Id.). Por tanto, el mundo que describe la física que se apoya sobre dicho principio es *un mundo que está dado de una vez por todas y para siempre*. Ésa es, al menos, la imagen de él que nos ofrece el famoso pasaje del diablillo de Laplace:

«Un intelecto que en un instante dado conociese todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la posición de todas las cosas de que se compone el mundo –suponiendo que dicho intelecto fuese lo bastante vasto para someter estos datos al análisis– abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los de los átomos más pequeños; para él no sería nada incierto, y el futuro, lo mismo que el pasado, sería presente a sus ojos.»

(Laplace, *Introduction à la théorie analytique des probabilités*, Œuvres Complètes, París, 1886, p. VI. Cit. en Capek, 1973: 133)

Según esta física, conociendo exhaustivamente el momento presente, podríamos deducir toda la historia del mundo, o sea, tanto su pasado como su futuro, lo que supone afirmar que aquello que ocurre está dado de antemano o, sencillamente, es siempre lo mismo y no se produce ninguna novedad. Así, tal y como señala Capek, el programa básico de la física clásica, más que el determinismo mecanicista, sería más bien el "*determinismo estático*", puesto que «el Ser considerado como *quantum* substancial invariable –cuyo cambio superficial, que parece una sucesión de causas y efectos (o, más exactamente, una sucesión de equivalentes)– es un simple descubrimiento de su identidad eterna» (Id.: 148)⁹⁸.

A partir de aquí es fácil establecer algunos paralelismos entre esta física y el análisis foucaultiano de la *episteme* clásica.

En primer lugar, el mundo de la física clásica es un gran cuadro en el que se distribuyen, con una posición y una velocidad concretas, todas y cada una de las partículas elementales que forman la realidad. Y ciertamente se trata de un cuadro, porque el tiempo es eliminado de él en beneficio de un espacio único en el que las partículas van cambiando de posición y velocidad en términos absolutamente equivalentes.

⁹⁸ Me gustaría citar un fragmento del párrafo inmediatamente anterior a éste en el que Capek muestra cómo la física clásica no es más que otro producto del pensamiento metafísico que excluye el cambio para concebir las cosas como algo dado: «Sería reiterativo extendernos sobre la relación genética entre el modelo eleático y el modelo cinético-corpúscular de la realidad. Aunque menos radical que la escuela de Elea, el atomismo, tanto antiguo como moderno, retenía la creencia eleática clásica en la constancia del ser, que en su cantidad, así como en su cualidad, no se halla sujeto a ningún cambio; el cambio, aunque no era completamente negado, retenía un carácter semiespurio, pues no afectaba a las últimas unidades de la substancia material. Sería igualmente reiterativo acentuar de nuevo cómo el propio movimiento, cuando se convirtió en objeto de estudio científico en el siglo XVII, fue explicado como consecuencia lógica de las leyes de conservación; en otras palabras, cómo el movimiento se substancializó bajo los nombres de momento y energía. Las diversas leyes de conservación son diferentes variaciones del mismo tema básico: cierto *quantum* substancial sigue siendo constante, mientras que sus partes constitutivas cambian sus lugares en el espacio.» (Capek, 1973: 148). En cuanto a la necesidad de este pensamiento de recurrir a fundamentos de la acción que reintegren el cambio excluido, véase más adelante.

En segundo lugar, la divisibilidad sin límite de la realidad propia de la *episteme* clásica halla aquí su expresión matemática en el cálculo infinitesimal de Newton y Leibniz, el cual hace posible el concepto de trayectoria, clave en la física clásica, al volver continuo el movimiento. En efecto, gracias al cálculo infinitesimal, éste podrá ser descrito como una serie infinita de movimientos infinitamente pequeños (cf. Id.: 86).

En tercer lugar, la noción que explica el movimiento, la fuerza, no es más que la medida de ese fenómeno (cf. Escohotado, A. (1999). *Caos y orden*. Madrid: Espasa, p. 38). De ahí que la física clásica no entre a considerar qué es la materia y se conforme con saber qué le ocurre, cosa que le proporciona su gran poder de manipulación. Prigogine y Stengers señalan que «la dinámica agota el objeto mismo por un conjunto de equivalencias que definen igual e inseparablemente posibilidades de manipulación», identificando “conocer” con “saber manipular” (Prigogine, I. & Stengers, I. (1979) *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Universidad, 1990, p. 296) Pero eso implica que la fuerza como medida del movimiento desempeña en la física clásica el mismo papel que la “estructura” en la historia natural, el “valor” en el análisis general de las riquezas y el “nombre” en la gramática general (cf. Foucault, 1966: 83-206).

En cuarto lugar, la física clásica presupone un ser que, desde fuera, sea capaz de determinar el estado actual del mundo, es decir, la posición de todas y cada una de las partículas elementales que lo forman así como su masa y su velocidad. No importa el nombre que se le dé a dicho ser: unos lo llamarán Dios (Einstein) y otros, diablillo (Laplace o Maxwell). Lo importante es que en relación con él, el ser humano se concibe evidentemente como un ser finito en un sentido negativo, esto es, un ser incapaz de alcanzar esa verdad atemporal del mundo que resultaría auto-evidente para el ser infinito y que, por ello, él ha de contentarse con dar por sentada⁹⁹.

Y en quinto lugar, este mundo depende de Dios como fundamento de la acción. Aquí cabe distinguir, como he hecho antes, entre el modelo en el que Dios, aparte de crear el mundo, lo pone en marcha y sigue interviniendo en él para conservar el movimiento y el modelo en el que Dios crea un mundo tan perfectamente engranado que luego no le queda nada más que hacer y se retira¹⁰⁰. Sin embargo, Dios es en ambos casos absolutamente imprescindible,

⁹⁹ Éste es el ser al que Foucault alude en el siguiente fragmento en el que relaciona la posición del observador externo en la filosofía y la física con el ideal ilustrado del saber absoluto: «Si leen a Bacon, o en todo caso la tradición de la filosofía empirista y la ciencia experimental, la ciencia observacional inglesa o a partir de fines del siglo XVI la francesa, ustedes verán un sujeto de alguna forma neutro, sin prejuicios que, frente al mundo exterior es capaz de ver lo que pasa, captarlo, compararlo. Este tipo de sujeto al mismo tiempo vacío y neutro, que sirve de punto de convergencia para todo el mundo empírico es el que se convertirá en el sujeto enciclopédico del siglo XVIII.» (Foucault, 1974: 153).

¹⁰⁰ Hallamos una prueba adicional de la pertinencia del análisis foucaultiano en todos los ámbitos del saber, y no sólo en las formaciones discursivas que constituyeron la base de las ciencias humanas, en la omnipresencia de esta disyuntiva entre los modelos del Dios interventor y del Dios preparador. En la correspondencia entre Leibniz y Clarke, que ejercía de portavoz de Newton, esta disyuntiva se aplica a dominios muy distintos. He aquí la enumeración que nos ofrecen Prigogine y Stengers: «Teoría política: ¿quién es el mejor príncipe, aquél cuyos súbditos son lo bastante disciplinados como para que no tenga que intervenir o, por el contrario, el que

en contra de lo que pretendía Laplace, quien aseguraba que era una hipótesis que no necesitaba (cf. Id.: 80). Al fin y al cabo, en la medida en que se piensa la materia como pasiva, no queda más opción que invocar un fundamento de la acción, algo que Capek describe en los términos de un prejuicio «común a todos los períodos del pensamiento occidental», a saber: «el prejuicio de que el cambio no puede ser algo lógico u ontológicamente autosuficiente y que, por tanto, necesita una *explicación*. En otras palabras, debe haber alguna razón suficiente, algún principio aclaratorio que explique la realidad del cambio, y este principio aclaratorio, para evitar un retroceso infinito, debe ser algo *más allá del cambio*» (Capek, 1973: 88). Y de ahí que, como señalan Prigogine y Stengers, la física clásica acabe recurriendo a ese mismo Dios de la religión al que supuestamente combatía:

«El mundo descrito por la ciencia clásica no es el mundo del *Génesis*, en el seno del cual Dios creó sucesivamente la luz, el cielo y la tierra, y más tarde las especies vivientes, en el seno del cual su Providencia no cesó de agitar y de provocar al hombre en una historia donde se juega su salvación. Al contrario [...], es un mundo atemporal, el cual, si ha sido creado, ha debido serlo de un solo golpe, como un ingeniero construye un autómatas que después deja de funcionar. En este sentido, debemos decir que la física se ha constituido tanto en contra de la religión como en contra de las filosofías tradicionales. Y, sin embargo, un Dios cristiano fue, ni más ni menos, llamado a garantizar la inteligibilidad del mundo en un encuentro que no tuvo nada de inocente. Podemos incluso suponer que hubo alguna "convergencia" entre el interés de los teólogos para quienes el mundo debía, con su sumisión total, manifestar la omnipotencia de Dios y el de los físicos a la búsqueda de un mundo de procesos matematizables.»

(Prigogine & Stengers, 1979: 76)

Pero luego tenemos también una física moderna, que es la que nace como consecuencia de la elaboración de una teoría que ya no versa sobre el movimiento, sino sobre el calor o, más exactamente, sobre la propagación del calor. Y eso implica que también la física descubre una profundidad que vuelve al objeto totalmente irreductible a su representación en términos de meras equivalencias y fuerzas. Prigogine y Stengers han señalado cómo a lo largo del

interviene sin cesar? Teología: ¿cómo comprender el milagro?, ¿cómo diferenciar las intervenciones en acto de Dios en el mundo del conjunto de sucesos que derivan del acto inicial de la creación? Ética: ¿es el acto libre un acto inmotivado o susceptible de determinarse contra los motivos más fuertes, o bien sigue la inclinación más fuerte, incluso aunque no seamos conscientes de todos los motivos que nos inclinan en una u otra elección? Cosmología: ¿en qué sentido es infinito el espacio?, ¿el mundo ha sido creado en un instante dado, o bien el tiempo es relativo a la existencia del mundo? Física: las "fuerzas activas" (lo que hoy llamamos energía, cinética y potencial) ¿disminuyen o se conservan?, cuando dos cuerpos blandos chocan y se inmovilizan ¿su "fuerza" se destruye, o bien se trata solamente de una apariencia, quedando de hecho disipada en las partes minúsculas de los cuerpos?» (Prigogine & Stengers, 1988: 39-40). Desde el punto de vista que he expuesto aquí no tiene nada de extraño que Leibniz parezca más "newtoniano" que Newton-Clarke: «Leibniz habla de un mundo en "movimiento perpetuo", de un mundo en el que causas y efectos se entregan perpetuamente sin que se pueda decir nunca que el Universo ha recibido una nueva fuerza, es decir, que un cuerpo ha ganado fuerza sin que otro la haya perdido en la misma cantidad. Newton-Clarke hablan de la Naturaleza como de un "trabajador perpetuo", la consideran transida de un poder que la trasciende, evocan fuerzas de interacción que no están sujetas a una ley de conservación sino que reflejan la perpetua intervención de Dios, autor actual de un mundo cuya actividad no cesa de nutrir.» (Id.: 40-41).

siglo XIX el tiempo recobró una gran importancia en los más diversos ámbitos del saber: ya fuere en las formaciones geológicas, en las especies vivientes, en las sociedades, en la moral, en los gustos o en los lenguajes. Pero el tiempo no fue adoptado en la física sino bajo una figura que a estas alturas debe sernos familiar: como la "nada", en este caso como la evolución hacia el equilibrio (cf. Id.: 155). La naturaleza adquiere así una historia que, como ocurría al menos con la vida y el trabajo, posee un final: la muerte térmica o, por decirlo de una manera más suave, la indiferencia absoluta. Este modelo, que, como vimos, se encuentra por doquier, por ejemplo en la noción de vida propia de la biología y, a partir de ahí, en la ley de descarga de la excitación y en la ley de retorno de lo animado a lo inanimado propias del psicoanálisis, es el que proyecta la segunda ley de la termodinámica, según la cual toda diferencia existente está destinada a menguar hasta desaparecer por completo¹⁰¹:

«El único suceso al que puede dar sentido es la preparación inicial de un sistema lejos del equilibrio, y lo que ella describe es el modo como este suceso se hace insignificante: el sistema olvida la particularidad de su origen para evolucionar hacia un estado que se puede describir mediante unas pocas variables solamente.»
(Prigogine & Stengers, 1988: 54)

La particularidad de esta nueva física es que no requiere una descripción exacta del mundo, ya que trabaja con probabilidades, instrumento matemático que desarrolló precisamente el mismo autor que dio forma a la segunda ley de la termodinámica: Ludwig Boltzmann. Gracias a él, las probabilidades dejaron de ser una mera aproximación a la realidad para convertirse en la manera de explicar el comportamiento que puede adoptar un sistema molar, esto es, compuesto por una enorme cantidad de partículas, en este caso moléculas (cf. Prigogine & Stengers, 1979: 162). Y ello significa que la física moderna ya no tiene necesidad de un sujeto infinito como la física clásica, puesto que para determinar la evolución de un sistema de ese tipo ya no es preciso conocer la posición y la velocidad de todas y cada una de las partículas que lo componen, sino sólo la magnitud de algunas variables estadísticas.

Ahora bien, esta finitud positiva es correlativa al descubrimiento del hombre, el cual, en tanto sistema molar, está abocado a la misma degradación irreversible que destruirá el mundo. Así que, al igual que la filosofía convierte al hombre que revelaban la biología, la economía y la filología en un sujeto constituyente, algunas teorías físicas harán lo propio con ese hombre que se degrada como las demás cosas. En efecto, pronto aparecerá una interpretación subjetivista de la segunda ley de la termodinámica que dice que la evolución irreversible de los sistemas molares es fruto del incremento de la ignorancia humana sobre ellos (cf. Id.: 238-242). En opinión de Prigogine y Stengers, tal interpretación confirma «la conocida acusación según la cual el mecanicismo implica un idealismo más o menos reconocido» (Id.: 242-243).

¹⁰¹ Serres señala que podemos hallar máquinas de vapor en casi cualquier parte, desde Marx, Freud o Nietzsche hasta Turner o Zola (cf. Prigogine & Stengers, 1979: 149 y Descombes, 1979: 123), pero, en mi opinión, lo que se difundió por doquier, más que la máquina de vapor, fue esa segunda ley de la termodinámica.

No obstante, a diferencia de lo que pasa con las formaciones discursivas estudiadas por Foucault, en el caso de esta disciplina, la física moderna no ha sustituido a la física clásica, sino que se ha integrado como una parte especial, la constituida por la termodinámica, dentro de ella, la cual podría denominarse dinámica general. De hecho, la física clásica dominará hasta el siglo XX, en la que será puesta en duda primero por la física cuántica y luego por lo que se ha dado en llamar "teoría del caos", un conjunto heterogéneo de aportaciones entre las cuales cabe contar la termodinámica no lineal de Prigogine. Y si esto es así es porque la física clásica, que como máxima expresión del pensamiento metafísico había excluido completamente el cambio, se ha tenido que enfretar de nuevo a él gracias a estos dos desarrollos. Aunque la verdad es que la física clásica ha resistido a esos embates, dejando espacio a la física cuántica y a la teoría del caos y circunscribiéndose al nivel cotidiano de la realidad, desde la que impone su propia interpretación sobre ambos desarrollos. De ahí que siga entendiéndose el "ser" como algo dado y el cambio como un accidente que necesita, para producirse, la intervención de un fundamento de la acción. He aquí el esquema de este pensamiento, descrito sintéticamente por Capek en las siguientes proposiciones:

«1. La materia, que es discontinua en su estructura, o sea, que se compone de unidades absolutamente rígidas y compactas, se mueve a través del espacio según las estrictas leyes de la mecánica.

2. Todas las diferencias aparentemente cualitativas de la naturaleza se deben a las diferencias de configuración o movimiento de estas unidades básicas o de sus agregados.

3. Todos los cambios aparentemente cualitativos son meramente efectos superficiales del desplazamiento de las unidades elementales o de sus agregados.

4. Toda acción recíproca entre los corpúsculos básicos se debe exclusivamente a su impacto directo. La acción a distancia es una simple figura de dicción.

5. La variedad cualitativa, así como la transformación cualitativa, son *adiciones psíquicas* de la mente humana perceptora; no pertenece a la naturaleza de las cosas.»

(Capek, 1973: 94)¹⁰²

Por otra parte, esta caracterización de la física en términos del análisis de Foucault de la historia del saber nos permite evaluar la escisión que separó, por debajo de ese triedro formado por las ciencias matemáticas y físicas, las ciencias empíricas de la biología, la economía y la filología y, por último, la

¹⁰² Capek asegura que este núcleo (que él tiene cuidado de presentar como «un *límite ideal* hacia el cual aspiraba de continuo la física sin alcanzarlo nunca por completo» [Capek, 1973: 94]), se encontraba tan arraigado en la mente de los científicos que la teoría de la relatividad, la cual implica una imagen del mundo completamente distinta, fue interpretada desde ese punto de vista y acomodada sin problemas dentro de la física clásica. Por ello, Capek propone sustituir el concepto comúnmente aceptado de "espacio-tiempo" por el concepto de "tiempo-espacio", pues, en su opinión, esta teoría no pretende espacializar el tiempo, tal y como ocurriría con el primer concepto, sino dinamizar el espacio, tal y como ocurriría con el segundo. A este respecto, véase el capítulo XI de su libro, "La fusión del espacio con el tiempo y su representación errónea" (cf. Id.: 170-198).

reflexión filosófica, que delimita el autor (cf. Foucault, 1966: 334-338)¹⁰³, dos grandes ámbitos: el de la ciencia, cuyo modelo es la física clásica, y el de las humanidades, cuyo modelo es la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente¹⁰⁴. Tal escisión sólo se produjo en el momento en que apareció el hombre, ya que éste obedece la ley natural y, además, en la medida en que es un fundamento de la acción, es capaz de generar por sí mismo otra ley diferente, la ley moral. Por tanto, la razón de la escisión entre la física clásica y la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente y, por extensión, entre la ciencia y las humanidades o, si se quiere, entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, parece clara: *cada una de ellas postula un fundamento de la acción distinto*.

Ni una ni otra hablan abiertamente de él, pero lo cierto es que ahí está, implícito, en el fondo de ambas. Si hacemos abstracción del fundamento de la acción de la física clásica y de la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente, entonces obtenemos sus programas básicos: la *explicación* en el caso de la primera y la *comprensión* en el caso de la segunda. Sin embargo, si reconocemos la presencia del concepto de fundamento de la acción, entonces *ni la física clásica explica nada, puesto que es ella la que necesita explicación, ni la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente comprende nada, puesto que sin invocar esa voluntad libre que permite pasar de las ideas a la disposición a actuar, aquéllas carecen de sentido*.

Ahora bien, no debemos ver dicha escisión como la separación de dos ámbitos equivalentes e independientes. Si hay escisión es porque la filosofía, al convertir al hombre en el nuevo fundamento de la acción en sustitución de Dios, decretó la existencia de una dimensión irreductible a la naturaleza que alberga todo cuanto podemos llamar humano. Es decir, que si hay escisión es porque *la filosofía reaccionó frente al avance de la física clásica asegurándose un espacio propio*. De hecho, Kant no se propuso únicamente liberar al hombre de las determinaciones de la ley natural, sino también someter esa ley natural a la ley moral de este último:

«En la medida misma en la cual ratificaba todas las pretensiones de la ciencia, la filosofía crítica de Kant circunscribía de hecho la actividad científica al campo de los problemas, hay que decirlo, fútiles y fáciles, la dedicada a la labor indefinida de descifrar el lenguaje monótono de los fenómenos, y se reserva el campo de las preguntas que conciernen al "destino" humano, lo que el hombre puede conocer, lo que debe hacer, lo que puede esperar. [...] la filosofía ratifica y estabiliza la situación de ruptura, abandona a la ciencia el campo del saber positivo para reservarse la meditación sobre la existencia humana, sobre la apertura que constituye la libertad del hombre, en pocas palabras, sobre todo lo que hay en el hombre que suponga trascender las determinaciones positivas "naturales".»

(Prigogine & Stengers, 1979: 122-123)

¹⁰³ Téngase en cuenta que este triedro tiene para Foucault la función de mostrar que las ciencias humanas no serían ciencias en absoluto, puesto que no pueden ubicarse en ninguna de esas dimensiones (cf. Foucault, 1966: 334-338).

¹⁰⁴ Para comprender bien cómo se articularían el triedro de Foucault y la escisión entre la ciencia y las humanidades, véase la nota 112 del presente trabajo.

Tal y como resume Edgar Morin, la filosofía se tomó la revancha de la física clásica proponiendo un hombre al cual debía estar sometido el mundo objetivo (Morin, E. (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, p. 66).

Por lo mismo, es evidente que *para la física clásica no existe tal escisión y todo lo que la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente cree propio será algún día recuperado y explicado en términos mecanicistas*.

Así, mientras la filosofía escinde el campo del saber y trata de dotar a la física clásica de un fundamento epistemológico del que, en su opinión, carece, ésta confía en demostrar el absurdo de la escisión e intenta reducir la primera a sí misma. El juego es en realidad más complejo, porque entre una y otra habría que insertar las ciencias empíricas y las ciencias humanas (cf. Foucault, 1966: 335-336), pero, en cualquier caso, parece evidente que, como apunta Foucault, «la aparición del hombre y la constitución de las ciencias humanas [...] serían correlativas de una especie de “desmatematización”» (Id.: 339), y que, en ese sentido, cada vez que las matemáticas avanzan en su terreno, tal como ocurrió precisamente con la difusión del estructuralismo en la segunda mitad del siglo XX, la filosofía cree ver en ello una amenaza para el hombre e intenta defenderlo por todos los medios.

Por lo demás, una buena prueba de que el hombre es un fundamento de la acción radica en el hecho de que cuando fracasa el mecanicismo se recurre a él. Y no me estoy refiriendo al lenguaje antropomórfico con que se describe el comportamiento impredecible de las “partículas” en física cuántica, sino a esa teoría que explica la reducción de la función de onda o, lo que es igual, la adquisición de propiedades identificables por parte de dichas “partículas”, como un efecto de la conciencia humana. Aquí no se trata de un problema de carácter epistemológico como en el caso de la interpretación subjetivista de la segunda ley de la termodinámica, interpretación según la cual la evolución hacia la indiferencia no consiste más que en el aumento de la ignorancia del hombre respecto del sistema, sino de un problema de carácter ontológico, ya que, tomando como base ese experimento mental conocido como “el gato de Schrödinger”¹⁰⁵, existe una interpretación que asegura que el destino del felino no se decide hasta que un ser humano no abre la caja y mira en su interior.

Si queremos apreciar bien la escisión entre estos dos ámbitos, no hay nada mejor que contemplar la precaria situación de la disciplina encargada de

¹⁰⁵ «El gato de Schrödinger está encerrado en una caja opaca. Junto a él se halla un átomo inestable cuyos fragmentos, “en el instante en que” este átomo se desintegre, liberarán un martillo que romperá la ampolla que contiene un veneno mortal. Nada impide en principio en la teoría cuántica, recuerda Schrödinger, describir el conjunto gato, átomo, martillo, ampolla, etc., mediante una única función de onda que obedece a su ecuación, la ecuación de Schrödinger. Ahora bien, la función de onda correspondiente al átomo inestable debe ser representada como una superposición de los dos posibles: núcleo intacto/núcleo desintegrado. Entonces, el gato también “superpone” estos dos posibles: gato vivo/gato muerto envenenado. Curiosamente, es sólo en el instante en que abramos la caja y se produzca la transición de las amplitudes de probabilidad a las probabilidades propiamente dichas, cuando la mecánica cuántica nos autoriza a decir: el gato o está muerto o está vivo.» (Prigogine & Stengers, 1988: 145-146).

estudiar al hombre, a saber: la psicología. Los análisis de Vigotski son aquí de una gran ayuda.

Este autor muestra, en efecto, que en el tema de la cognición existe una escisión entre las funciones elementales o inferiores y las funciones complejas o superiores, y un conflicto entre las posiciones reduccionistas o explicativas, las cuales pretenden borrar tal escisión e igualar al hombre con el resto de animales, y las posiciones humanistas o comprensivas (o fenomenológicas), las cuales tratan de ahondarla y enfatizar su especificidad (cf. Vigotski, L. S. (1978). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Editorial Crítica, 2000¹⁰⁶). Muestra también que en el tema de la emoción se repite la misma escisión entre las emociones elementales o inferiores y las emociones complejas o superiores y el mismo conflicto entre los defensores de la teoría periférica o visceral y los defensores de la teoría central o cerebral de las emociones (cf. Vigotski, 2004¹⁰⁷).

Profundizando en las raíces filosóficas de este último tema –cosa que no debería impedirnos generalizar las conclusiones que obtiene el autor al tema de la cognición–, Vigotski descubrió que su escisión y su conflicto proceden de Descartes o, mejor dicho, de la doble consideración cartesiana de la emoción, mecanicista en relación con el cuerpo como autómatas insensibles y, al mismo tiempo, espiritualista en relación con el alma o mente dotada de libre albedrío (Id.: 143). De ahí el siguiente diagnóstico de Vigotski, que, si se me permite, citaré íntegramente:

«Se puede mostrar –esa es nuestra tarea en esta parte del estudio– que las principales contradicciones de la psicología contemporánea, tanto las que originan su crisis como las que atañen a algunos de sus problemas particulares, están presentes en la teoría cartesiana de las emociones. En ese sentido, no conocemos otra obra en la que el significado de su estudio sea tan capital para comprender el verdadero sentido histórico de todo el pasado de la ciencia psicológica y su actual crisis, como el último trabajo de Descartes –su *Tratado de las pasiones*–. Sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que ese *Tratado*, poco conocido hoy en día y que dista de ser la obra central de Descartes, se halla en el origen de toda la psicología contemporánea y de todas las contradicciones que la desgarran.

Todas las contradicciones del sistema cartesiano reunidas, focalizadas en su teoría de las pasiones son –para emplear términos musicales– el tema fundamental, respecto al que la psicología contemporánea no representa nada más que las variaciones que conducen y desarrollan dicho tema. Durante el desarrollo de la ciencia psicológica, la teoría cartesiana se dividió en un cierto número de concepciones y tendencias particulares que, aparentemente, según la elaboración que de ellas hicieron sus investigadores o esos sistemas psicológicos, parecen representar corrientes autónomas del pensamiento científico, lógicamente bien construidas, separadas, que se oponen abiertamente a las otras corrientes, cuya fuente es también la obra de Descartes y que, con frecuencia, mantienen con ellas

¹⁰⁶ Como se señala en el prólogo, este libro es una colección de ensayos elaborados a partir de una serie de escritos y conferencias de Vigotski que pertenecen a un período comprendido entre 1930 y 1966.

¹⁰⁷ Este libro de Vigotski, del que por desgracia no se ofrece ninguna información, tal vez sea un manuscrito que, según la bibliografía reseñada en el anterior, se habría hallado en los archivos privados del autor y cuya fecha de redacción se remontaría a 1933. Menciono estos datos para situar cronológicamente los dos libros de Vigotski y, de ese modo, enfatizar la lucidez de unos análisis que demuestran que la psicología ha cambiado en general muy poco desde entonces.

una lucha implacable. Contradiciéndose internamente en su base misma, el sistema de las ideas psicológicas de Descartes no podía dejar de dividirse, durante el desarrollo científico, en corrientes teóricas del pensamiento psicológico separadas, autónomas y hostiles entre sí. [...]

Pero si salimos de los límites de las corrientes psicológicas particulares, o de lo que representan los investigadores aislados, si en el plano de la investigación histórica nos distanciamos y analizamos las fuentes y las raíces de esos sistemas opuestos entre sí, si con ayuda de un estudio teórico, esencialmente filosófico, de los problemas fundamentales de la psicología contemporánea, ponemos en evidencia su unidad y sus nexos internos y demostramos que, más allá de esa disparidad de opiniones, hay contradicciones que se encuentran en la propia doctrina cartesiana, entonces las teorías polares se nos aparecerán menos como contrarios que se excluyen entre sí en el plano del conocimiento empírico que como conceptos correlativos que se presuponen mutuamente, imposibles el uno sin el otro, como imposible es la derecha sin la izquierda.»

(Id.: 173-174)

Vigotski pone como ejemplo de ello lo que denomina «la contradicción fundamental de la crisis psicológica contemporánea», esto es, la división de la disciplina entre una psicología reduccionista o explicativa y otra humanista o comprensiva. Ahora bien, lo cierto es que esta crisis resulta consustancial a la psicología, pues como él mismo señala, ya en su fundador, Wilhelm Wundt, hallamos esa misma división entre la orientación experimental en el estudio de las funciones psíquicas y la perspectiva socio-histórica en el estudio de la conciencia (cf. Vigotski, 1978: 97-98). Según Wundt, la irreductibilidad de la psicología se expresaba en la existencia de una causalidad diferente de la causalidad física: la causalidad psíquica (cf. González Rey, F. (2002). *Sujeto y subjetividad. Una aproximación histórico-cultural*. México: Thomson, pp. 2-3). Sin embargo, a mi parecer, la división entre estas dos psicologías nos permite entender mejor lo que acabo de exponer.

En efecto, la psicología reduccionista o explicativa, en la medida en que presenta todo fenómeno psíquico en términos mecanicistas, rechaza el nexo racional entre las emociones y el resto de la vida psíquica del ser humano (cf. Vigotski, 2004: 220). Y la psicología humanista o comprensiva surgió con el propósito de recuperar ese nexo y estudiarlo de otro modo. Aquí es donde aparece la escisión, ya que mientras la psicología reduccionista o explicativa ve todas las emociones como elementales o inferiores, la psicología humanista o comprensiva afirma la especificidad de las emociones complejas o superiores. Y, con esa escisión, aparece también el conflicto entre ambas aproximaciones, ya que mientras la primera intenta avanzar con su discurso (y el hecho de que la teoría central o cerebral de las emociones sea tan materialista como su opuesta, la teoría periférica o visceral, es una prueba de que la explicación mecanicista resulta incompatible con cualquier otro fundamento de la acción), la segunda reula en igual proporción (y en ese sentido continúa apoyándose en su propio fundamento de la acción, el hombre, porque desde este punto de vista las emociones complejas o superiores no son meras combinaciones de emociones elementales o inferiores, sino una especie de representaciones que apuntan a un objeto que no se puede realizar en la práctica si no interviene una voluntad libre [cf. Id.: 223]).

Como puede observarse, aunque en su mayor parte datan de la tercera década del siglo XX, los trabajos de Vigotski siguen siendo de plena actualidad.

Basta con sustituir la explicación mecanicista de entonces por la explicación computacional de hoy para obtener el mismo panorama, pues la aproximación comprensiva o humanista apenas ha cambiado. Tal y como señalan Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, el cognitivismo entiende la cognición en tanto computación simbólica inconsciente y, en consecuencia, proporciona una explicación que no deja espacio alguno para la conciencia (cf. Varela, F. J.; Thompson, E. & Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, pp. 74-77). Pero esto implica que el viejo problema de la relación entre la conciencia y el cuerpo se amplía para incorporar un tercer elemento, quedando transformado así en el problema de la relación entre la conciencia, la computación inconsciente y el cuerpo o, en las palabras de un destacado científico cognitivo, Ray Jackendoff, la "mente fenomenológica", la "mente computacional" y el cuerpo. En las palabras de ese científico:

«El resultado es que la psicología ahora no tiene dos dominios de qué ocuparse, el cerebro y la mente, sino tres: el cerebro, la mente computacional y la mente fenomenológica. [...] El "problema mente fenomenológica-cuerpo" [...] es: ¿cómo puede un cerebro tener experiencias? El "problema mente computacional-cuerpo" es: ¿cómo puede un cerebro efectuar razonamientos? Además, tenemos el problema mente-mente: ¿cuál es la relación entre los estados computacionales y la experiencia?»

(Jackendoff, R. (1987). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, Massachusetts: Bradford Books/ MIT Press. Cit. en Id.: 78)

Vemos aquí un ejemplo de cómo la nueva psicología reduccionista o explicativa gana terreno frente a la psicología humanista o comprensiva y, en ese sentido, nos imaginamos cuál podría ser la réplica de esta última, a saber: que la conciencia desempeña un papel en el razonamiento y la conducta o, lo que es lo mismo, que tiene eficacia causal (cf. Varela, Thompson & Rosch, 1997: 40). Pero, por desgracia, se trata de una réplica que carece de la menor prueba a su favor. Es más, lo que hace la psicología humanista o comprensiva es afirmar que la explicación que ofrece la psicología rival no es la explicación verdadera, con lo cual deja abierta la posibilidad de que ésta radique en la conciencia o, más exactamente, en el Yo. Y de ese modo, obliga a la psicología reduccionista o explicativa a demostrar una negación, tarea poco menos que imposible, tal y como se desprende de la expresión con la que los juristas se refieren a ella: *probatio diabolica* (cf. Escotado, 1999: 41).

Así pues, la crisis que desde el primer momento sufre la psicología no es producto de limitaciones propias o de la complejidad de su objeto, sino más bien de la posición que ocupa esta disciplina en el campo del saber, puesto que en ella se cruzan la física y la filosofía, esto es, dos ámbitos definidos por dos fundamentos de la acción distintos. Las dificultades de la psicología proceden, por tanto, del hecho de que *sólo ella debe reunir el alma o mente y el cuerpo y además explicitar en qué consiste dicha reunión*.

IX. La deriva intelectual foucaultiana a la luz del concepto del fundamento de la acción.

Esta aproximación nos permite entender, finalmente, qué es lo que está haciendo Foucault en *Las palabras y las cosas* y qué es lo que hará después. Por esa razón, vamos a regresar a nuestro punto de partida para interpretar la postura y la deriva intelectual del autor a la luz del maquinacionismo.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault elabora un método, la arqueología, que no recurre al hombre como fundamento de la acción y que, además, explica cómo apareció tal figura en el saber moderno. Pero la arqueología, más que una constatación de algo ya pasado, conlleva una impugnación radical de tal figura. Hay que tener en cuenta que la filosofía de la época le reservaba un papel privilegiado, con lo cual la mera posibilidad de pensar de otro modo distinto removía los cimientos de todo cuanto era aceptado. En ese sentido, desde el análisis de las *epistemes* anteriores en las que no había lugar para tal figura, hasta el anuncio de una *episteme* inédita en la que tampoco lo habrá, pasando por la descripción de la génesis de esta figura, *Las palabras y las cosas* puede verse como una verdadera crítica del hombre como fundamento de la acción. Los comentarios que realizó el autor acerca del libro no ofrecen ninguna duda al respecto. Como es sabido, la publicación de *Las palabras y las cosas* dio origen a una discusión con Sartre. Dejando a un lado comentarios de Foucault como el arriba señalado acerca de la diferencia entre la generación de Sartre y la suya en cuanto al objeto de interés o algún otro que constituye una descalificación directa de su oponente¹⁰⁸, el autor contesta a las acusaciones de Sartre de haber descrito las condiciones de posibilidad del pensamiento de una época dada pero no «cómo cada pensamiento es construido a partir de esas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro» (Sartre, J.-P. (1966). Jean-Paul Sartre répond. *L'Arc*, 30. Cit. en Eribon, 1994: 162), es decir, de haber desalojado la historia, de la siguiente forma:

«Ningún historiador me ha hecho ese reproche. Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos. En general los filósofos son muy ignorantes respecto a todas las disciplinas que no son las suyas. Existe una matemática para filósofos, una biología para filósofos, pues bien, hay igualmente una Historia para filósofos. La Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se toca alguno de esos grandes temas, continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulación de la libertad individual con las determinaciones sociales, cuando se atenta contra uno de esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia. De hecho hace ya bastante tiempo que personas tan importantes como Marc Bloch o Lucien Febvre o los historiadores ingleses y otros han dado fin a ese mito de la Historia. Practican la historia de un modo muy distinto. En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría

¹⁰⁸ «La *Crítica de la razón dialéctica* es el esfuerzo magnífico y patético de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano e, incluso diría, el último marxista.» (Foucault, M. (1966). *L'homme est-il mort? Un entretien avec Michel Foucault. Arts et loisirs*, 38. Cit. en Eribon, 1989: 218).

haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la historia en general. La historia no muere, pero la historia para filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella.»

(Foucault, M. (1968). Foucault responde a Sartre. En Foucault, 1991 : 44)¹⁰⁹

En *La arqueología del saber* podemos encontrar esta misma idea:

«La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica– apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada. Hacer del análisis histórico el discurso del contenido y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un sistema de pensamiento. El tiempo se concibe en él en término de totalización y las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia.»

(Foucault, 1969: 20-21)

Y es que el libro de 1969 puede ser considerado una continuación de la réplica a Sartre. De hecho, la parte final de la introducción y toda la conclusión adoptan la forma de un diálogo entre Foucault y un interlocutor cuyo modelo sin duda es Sartre. Pero no nos adelantemos, pues aún no hemos acabado con *Las palabras y las cosas*.

Foucault señaló en una entrevista que aquello que molestaba a Sartre no era la sincronía, sino, antes bien, el inconsciente (Foucault, M. (1967). *Che cos'è lei Professore Foucault? La Fiera Letteraria*, 39. Cit. en Eribon, 1994: 236). Es decir, que lo que más le molestó de *Las palabras y las cosas* fue la tesis de que el hombre en cuanto fundamento de la acción posee un comienzo o una fecha de aparición en el saber. Es comprensible: semejante afirmación implica que es posible pensar de otro modo. En aquel tiempo podía parecer absurdo, pero si el libro enseña algo es que ha habido otras *epistemes* en las que esta figura no desempeñaba ningún papel:

«Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre.»

(Foucault, 1966: 313)

Por consiguiente, lejos de ser un obstáculo, la ausencia del hombre como fundamento de la acción es una nueva oportunidad para el pensamiento o, en palabras del propio autor, «el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo» (Foucault, 1966: 333). Pero, ¿cómo pensar el trabajo, la vida y el lenguaje, sin volver a identificar de antemano el ser y la

¹⁰⁹ Algo parecido había escrito Canguilhem en el artículo en el que defendía a Foucault: «la historia es hoy un campo mágico donde se identifican, para muchos filósofos, la existencia y el discurso, los actores de la historia y los autores de historias» (Canguilhem, 1967: 607. Cit. en Eribon, 1994: 167).

representación? Al fin y al cabo, este pensamiento es producto de la ruptura que supuso el paso de la *episteme* clásica a la moderna: el descubrimiento de la irreductibilidad del ser con respecto a la representación¹¹⁰. La noción del hombre como fundamento de la acción se creó precisamente para resolver tal cuestión, pero si de lo que se trata es de pensar las cosas en y por sí mismas, entonces no podemos recurrir a él. ¿Cuál es, pues, la solución propia de este otro pensamiento?

En *Las palabras y las cosas*, Foucault indica que sería necesario, por un lado, «reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser» y, por el otro lado, «volver a interrogar a los límites del pensamiento y [...] reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón» (Id.: 332). Parece evidente que la noción de estructura satisface ambas exigencias. En primer lugar, permite pensar las cosas en y por sí mismas. En efecto, según Piaget, el estructuralismo conlleva «un ideal o unas promesas de inteligibilidad intrínseca fundados en el postulado de que una estructura se basta a sí misma y no necesita, para ser captada, recurrir a ninguna clase de elementos ajenos a su naturaleza» (Piaget, 1968: 10). Por tanto, la estructura no remite al hombre en cuanto fundamento del conocimiento, sino a su propia potencialidad como concepto. Y, en segundo lugar, permite proseguir la crítica general de la razón en la medida en que inspira una historia del saber que no parte de los límites de su ejercicio como facultad del hombre, esto es, de unos límites universales supuestamente inscritos en la razón humana, sino de las condiciones históricas que le imponen una forma concreta, esto es, de las condiciones de posibilidad del pensamiento en cada momento histórico.

He aquí, pues, la clave de la crítica de Foucault que ya expuse en el capítulo IV: *el hombre no puede ser un fundamento de la acción por la sencilla razón de que las cosas que lo habitan o separan de sí están estructuradas*. Por esa razón, más allá de que tenga un comienzo o una fecha de aparición y, por ende, un final o una fecha de desaparición, el hombre está muerto desde el momento en que surgió. Al fin y al cabo, no sólo se ha pensado sin el hombre en otras *epistemes* distintas de la actual, sino también dentro de la *episteme* moderna. Efectivamente, dentro de la *episteme* moderna podemos encontrar un pensamiento que no recurre a la figura del hombre como fundamento de la acción. El propio Foucault escribirá unos años más tarde que en el contexto francés habría que distinguir entre «una filosofía de la experiencia, del sentido [y] del sujeto» y «una filosofía del saber, del concepto [y] de la racionalidad», a la primera de las cuales pertenecerían J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty y a la segunda, G. Bachelard, G. Cavaillès, A. Koyré y G. Canguilhem (Foucault, M. (1978). Introducción. En G. Canguilhem. *On the Normal and the Pathological*. Boston: Reidel. Publicado en francés como "La vie: l'expérience et la science", *Revue de Métapsysique et de Morale*, 90, enero-marzo de 1985. Cit. en Eribon, 1994: 235). Ambas filosofías, cuyas raíces se remontan hasta el siglo XIX, no

¹¹⁰ Por eso habría que tomar con precaución el siguiente comentario de Foucault: «El "yo" ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del "hay". Hay un se. En cierto modo se vuelve a la perspectiva del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad...» (Foucault, 1966b: 33).

habrían dejado de enfrentarse entre ellas desde entonces, de modo que la discusión que se entabló entre Sartre y Foucault y que había suscitado la intervención de Canguilhem en defensa de este último, no sería más que el nuevo episodio de la discusión que había enfrentado a Sartre con Lévi-Strauss y, antes, a Bergson con Emile Durkheim¹¹¹. Y Foucault añade que la filosofía del saber, del concepto y de la racionalidad recogería, en el campo de la historia de las ciencias, el legado crítico de la Ilustración y que, en ese sentido, se identificaría con lo que en Alemania encarna, en el campo de la reflexión histórica y política sobre la sociedad, la llamada "teoría crítica" (cf. Id.: 282). No creo que haga falta añadir que el autor inscribe su propio trabajo dentro de esta segunda filosofía¹¹².

En todo caso, queda claro que, ante la aparición del hombre como un ser habitado por la vida, el trabajo y el lenguaje, *la única reacción no es la de convertirlo en un fundamento de la acción con el objetivo de restituirle todo cuanto se le escapa, sino que hay otra que se define por el esfuerzo de pensar*

¹¹¹ Podemos encontrar una confirmación de esta idea en Jules Vuillemin, quien, con motivo de la presentación de la candidatura de Foucault en el Collège de France, declaró que el esfuerzo por salir de las filosofías del sujeto, especialmente en el campo de la historia de las ciencias, puede considerarse «característica de la filosofía contemporánea de nuestro continente» (cit. en Eribon, 1994: 317).

¹¹² Ahora podemos comprender qué ocurre en el saber con el paso de la *episteme* clásica a la moderna. Tenemos, en primer lugar, una *episteme* en la que todo se encuentra ordenado en un cuadro dado que ha creado, en tanto fundamento de la acción, Dios. Dentro de ese cuadro pueden distinguirse las naturalezas simples o elementales y las naturalezas compuestas, de las cuales se ocupan, respectivamente, la física clásica y las formaciones discursivas de la historia natural, el análisis general de las riquezas y la gramática general. Pero se descubre en cada uno de ellos la profundidad irreductible al orden de la representación: el calor en la física clásica, la vida en la historia natural, el trabajo en el análisis general de las riquezas y el lenguaje en la gramática general. Tal descubrimiento rompe con la *episteme* clásica y da lugar a otra *episteme* distinta en la que se produce una escisión en el saber entre la ciencia y las humanidades como resultado de postular, en el último ámbito y en reacción a la aparición de la vida, el trabajo y el lenguaje, un nuevo fundamento de la acción, el hombre como sujeto constituyente. Así pues, lo que tenemos a partir de entonces es lo siguiente: en los extremos, por un lado una física que, a pesar de haberse formulado una física moderna basada en la ley de la evolución irreversible hacia el equilibrio, sigue siendo clásica y, por tanto, concibiendo el mundo como un cuadro dado creado por Dios, y, por el otro, una filosofía que, en su mayoría, está centrada en ese nuevo fundamento de la acción que es el hombre como sujeto constituyente; a continuación, por el lado de la física, unas ciencias naturales que son propiamente modernas, ya que se basan en la noción de "sistema", y, por el de la filosofía centrada en el hombre como sujeto constituyente, unas ciencias humanas que se encuentran divididas por la oposición sistema/sujeto, producto del conflicto entre la filosofía minoritaria del saber, la racionalidad y el concepto y la filosofía mayoritaria de la experiencia, el sentido y el sujeto o, lo que es lo mismo, la centrada en el hombre como sujeto constituyente; después, en una posición intermedia entre la física y las ciencias humanas en la medida en que estudia la vida, algo de lo que no se puede explicar satisfactoriamente su génesis (recuérdense las palabras de Prigogine y Stengers sobre J. Monod: «Para él, la aparición de los seres vivos es un hecho que, por supuesto, no contradice las leyes de la física, pero que estas leyes no pueden hacer inteligible.» [Prigogine & Stengers, 1988: 52]), la biología, y, además, en una posición también intermedia pero como por fueran, en la medida en que carece de fundamentos de la acción y se limita a construir estructuras, las matemáticas; y, por fin, en el punto exacto en el que se separan los dos ámbitos, la psicología, ya que ésta pone un pie en la biología y el otro en el hombre como sujeto constituyente (con independencia de que también sufra la oposición sistema/sujeto propia de toda ciencia humana, sobre todo por la parte en la que esta disciplina conecta con la sociología).

tales cosas como entidades estructuradas. Y esto viene a confirmar la crítica foucaultiana de que el hombre no sustituye o toma el relevo de Dios en tanto fundamento de la acción. Es una crítica que Foucault expone en algún que otro comentario sobre *Las palabras y las cosas*¹¹³ y también en *La arqueología del saber*, libro que concluye de la siguiente manera: «puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, de todo lo que decís, un hombre que viva más que él» (Foucault, 1969: 355).

Así pues, Foucault logra desembarazarse del hombre como fundamento de la acción mediante su idea de que el saber se halla estructurado o, lo que es igual, mediante su concepción estructuralista del saber. Por consiguiente, podemos definir *Las palabras y las cosas* como *un esfuerzo por pensar el saber sin recurrir al hombre como fundamento de la acción que, en la medida en que tiene éxito, vuelve imposible seguir pensando a través de él*. Pues, en efecto, si la crítica de que el hombre tiene un comienzo o una fecha de aparición y, por tanto, un final o una fecha de desaparición, implica que es posible pensar de otro modo, la crítica de que el hombre está muerto desde el momento en que surge implica que es imposible seguir pensando a través de él. Así, con independencia de que desaparezca o no, el hombre está muerto desde el momento en que surgió, o en otros términos, que no puede ser un fundamento de la acción.

En la entrevista de 1968 en la que el autor respondía a Sartre hallamos un magnífico resumen de su posición que viene a confirmar todo lo que he ido exponiendo. Permítaseme, pues, citarla en extenso:

El siglo XIX ha sido el siglo en el cual se han inventado [...] las ciencias humanas. Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba, con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por primera vez en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.

Pues bien, lo que ocurrió, y en este sentido, se puede decir que el hombre nació en el siglo XIX, es que, a medida que se desarrollaban estas investigaciones sobre él en tanto que objeto posible del saber, y, pese a que se descubrió algo muy serio, este famoso hombre, esa naturaleza humana o esa esencia humana, lo propio del hombre, eso nunca se encontró. [...] el hombre se volatilizaba a medida que era horadado en sus profundidades. Cuanto más lejos se iba menos se lo encontraba. [...] ¿qué es lo que se ha encontrado? Se han encontrado estructuras. Se han encontrado correlaciones, se ha encontrado el sistema que en cierto modo es cuasi-lógico, pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido.

[...]

Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte

¹¹³ Véase la cita de la nota 110 de este trabajo: «no se coloca al hombre en el puesto de Dios».

que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Se produce una especie de teologización del hombre, retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en la teologización de sí mismo. Cuando Feuerbach dijo "hay que recuperar en la tierra los tesoros que han sido regalados a los cielos" situaba en el corazón del hombre los tesoros que el hombre con anterioridad había dispensado a Dios. Nietzsche ha sido quien al denunciar la muerte de Dios ha denunciado al mismo tiempo a este hombre divinizado con el que no cesó de soñar el siglo XIX. Y cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre lo que anuncia en realidad es la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios cuya imagen encarna.»

(Foucault, 1968: 40-42)

Sin embargo, Foucault se desmarcó bien pronto del estructuralismo. En este punto podemos argüir que el autor se sintió muy incómodo al comprobar cómo, a pesar de que su perspectiva era mucho más amplia que la de quienes usaban un estructuralismo de carácter lingüístico, su propuesta fue asimilada a ese movimiento que por entonces revolucionaba el campo de las ciencias humanas. Eribon describe la situación que se produjo en aquella época en los siguientes términos:

«La manera como todo un conjunto de pensadores, investigadores, teóricos de horizontes y de disciplinas diferentes, se había visto englobado en la vulgata de una "ideología estructuralista", había terminado por clausurar toda posibilidad de discusión. Todo era juzgado con la vara de esta denominación mal controlada, y la palabra "estructuralista", que había servido para designar las aseveraciones de la investigación de ciertos dominios, ya no era, en lo sucesivo, más que un eslogan cuyos efectos de cerramiento y de esclerosis exasperaban a los más fervientes partidarios del método estructural.»

(Eribon, 1994: 230)

En este sentido, no es extraña la conducta de Foucault, sobre todo si tenemos en cuenta que Dumézil había hecho lo mismo, cansado de que se discutiera su trabajo «no para examinar los resultados sino para evaluar su grado de conformidad con los requisitos de un método arbitrariamente definido por gente que no conocía nada de su campo de investigaciones y que venía a darle clase sobre lo que debería haber hecho» (Id.: 230-231). No obstante, debe haber algo más que el mero hastío ante la contumacia de un juicio equivocado debajo del giro de Foucault, ya que al fin y al cabo, tal y como apunta su biógrafo, éste mostró una hostilidad excesiva y, lo que es peor, creciente, ante el más leve intento de clasificarlo bajo esa etiqueta, cosa que no se entiende bien (cf. Id.: 230 y Eribon, 1989: 225 y 227). Eribon parece eludir la cuestión haciéndose eco de unas palabras de Foucault en las que integraba el estructuralismo en el interior de una corriente más vasta que él llama "formalismo" (cf. Foucault, 1983a: 307-309). Pero con ello no ganamos apenas nada. Desde otros puntos de vista se ha argumentado que el motivo del violento rechazo foucaultiano del estructuralismo estriba en su carácter a-histórico, pero, en realidad, eso es cierto sólo a medias, pues la estructura está dada de una vez por todas, pero no así sus manifestaciones, las cuales

cambian y pueden sucederse en el tiempo creando una historia. En mi opinión, el motivo de fondo se halla en otra parte, a saber: en que *este movimiento es una nueva variante del pensamiento metafísico*.

En efecto, el estructuralismo se apoya en la distinción saussureana entre lengua y habla o, en otros términos, entre sistema y producción concreta, la cual tiene por objeto reducir toda producción concreta a meras operaciones del sistema. Por lo tanto, la lengua es la causa del habla y, como tal, la explica. De ahí la fecundidad de este método: en cualquiera de los ámbitos a los que se aplique, el sistema o, mejor dicho, la estructura da cuenta de la diversidad observada. Además, dentro de esta diversidad se incluyen cambios que desde otras aproximaciones resultan incomprensibles, por lo que la noción es capaz de explicar tanto la diversidad actual como la diversidad posible.

Esto tiene una gran importancia, puesto que, tal y como acabo de decir, demuestra que el estructuralismo no es a-histórico. En ese sentido, tal vez la mejor definición de estructura sea la que lo presenta como un *sistema de transformaciones*, algunas de las cuales son automáticas o inmediatas y otras requieren tiempo (Piaget, 1968: 15)¹¹⁴. El propio Foucault lo confirmó cuando, en una entrevista de 1970, señalaba que «el estructuralismo es, en realidad, una forma de análisis que tiene esencialmente como proyecto dar cuenta de la transformación y de las transformaciones. No hay estructuralismo que no sea, en cierto modo, un análisis de las condiciones necesarias y suficientes para una transformación posible» (Foucault, M. (1978c). *La locura y la sociedad*. En Foucault, 1994a: 89). Por tanto, el estructuralismo es perfectamente capaz de dar cuenta de los cambios que pueden observarse en un ámbito determinado a lo largo de la historia.

Ahora bien, sigue siendo cierto que, para ello, el estructuralismo debe dejar algo fuera de la historia: *la propia estructura*. Sin embargo, más que su carácter a-histórico, lo decisivo es que, en la medida en que refiere todos los cambios o transformaciones a algo subyacente, la estructura funciona como un

¹¹⁴ Deleuze también apunta en esta dirección cuando escribe lo siguiente: «Hay que insistir en esta función diferenciadora. La estructura es en sí misma un sistema de elementos y relaciones diferenciales, pero también diferencia las especies y las partes, los entes y las funciones en las que se actualiza. Es diferencial en sí misma, y diferenciadora por sus efectos.» (Deleuze, 1972a: 235). Para él, la estructura es un complejo problemático virtual que se actualiza diferenciándose, es decir, que a la determinación *recíproca* o *diferencial* de los elementos simbólicos propia del sistema saussureano, se añade la determinación *completa* o *diferenciante* de las singularidades correspondientes a tales elementos, la cual produce transformaciones en la manifestación real del sistema en la medida en que estas singularidades no se limitan a reproducir los elementos simbólicos, sino que los desplazan: «No hay en absoluto una regla general. Éste es el punto en el cual el estructuralismo implica una auténtica creación, una iniciativa y un descubrimiento no exentos de riesgo. La determinación de una estructura no se lleva a cabo solamente a través de una elección de los elementos simbólicos de base y las relaciones diferenciales que mantienen; no implica solamente una distribución de los puntos singulares correspondientes; comporta la constitución de al menos una segunda serie que mantiene complejas relaciones con la primera. [...] En efecto, los términos de cada serie son inseparables en sí mismos de los deslizamientos o desplazamientos que sufren relativamente los términos de la otra serie [...] Éste es el motivo de que el estructuralismo preste tanta atención a la metonimia y a la metáfora [...] como factores estructurales.» (Id.: 238-240). En este sentido, según Deleuze, «lo genético no se opone a lo estructural, como el tiempo no se opone a la estructura» (Id.: 235). De todas maneras, para entender cabalmente este concepto de estructura, véase el capítulo XII del presente trabajo.

fundamento de la acción. He aquí, pues, lo que llevó al autor a rechazar el estructuralismo con tanta virulencia: *el descubrimiento de que la noción de estructura es un nuevo fundamento de la acción*. Foucault simplemente no podía admitir que todo cambio o transformación fuera explicado en términos de meras operaciones de una estructura subyacente¹¹⁵. Es lo que vendría a poner de manifiesto esta declaración del autor: «A diferencia de aquellos a los que se denomina estructuralistas, no estoy interesado por las posibilidades ofrecidas por un sistema como la lengua. Personalmente, estoy más bien acosado por la existencia de los discursos, por el hecho de que las palabras hayan tenido lugar.» (Foucault, M. (1967). *Deuxième entretien: sur les façons d'écrire l'histoire. Les Lettres Françaises*, 1187. Cit. en Eribon, 1994: 229). Así como esta frase de *El orden del discurso*: «Es necesario aceptar la introducción del azar como categoría en la producción de los acontecimientos.» (Foucault, 1970: 48-49). Y es una reivindicación de la «rareza» derivada de «un poder fundamental de afirmación» lo que da pie a esa conocida sentencia de Foucault en la que se desmarca totalmente de este movimiento: «Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan –quizás porque les suene bien– que se trata de estructuralismo.» (Id.: 57).

Repárese en que, inmediatamente después de la declaración, citada un poco más arriba, en la que describía el método estructural como «un análisis de las condiciones necesarias y suficientes para una transformación posible», Foucault señaló que, «aunque no soy estructuralista, también soy alguien que intenta analizar las transformaciones» (Foucault, 1978c: 89). Pues bien, ahora podemos decir que aquello que distingue al método foucaultiano respecto del estructuralismo es *su análisis de las transformaciones como acontecimientos que no se dejan reducir a las determinaciones de una estructura dada*. Esto explicaría que Foucault dijese en otro lugar lo siguiente: «Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias e incluso, en el límite, de la historia. No veo quien puede ser más antiestructuralista que yo.» (Foucault, 1977e: 179).

Pero, si queremos delimitar mejor la diferencia, no tenemos más que recuperar lo que he expuesto anteriormente y concluir que mientras la noción de estructura propia del estructuralismo es la de un *sistema dado* o *sistema de transformaciones*, la de Foucault es un *sistema cambiante* o *transformable*. Es lo que él mismo viene a indicar en un pasaje clave de *La arqueología del saber* en el que justifica el término de «apriori histórico»:

«La razón de utilizar este término un poco bárbaro, es que este apriori debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encaballamiento y su remplazamiento recíproco, en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tienen únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de

¹¹⁵ Larrauri confirma que Foucault rechaza los mecanismos de causalidad y que, de ese modo, «lo único que propone es prescindir del *a priori* de la causalidad para quedarse en ver cómo funcionan, qué formas específicas adquieren las relaciones entre lo discursivo y lo no-discursivo» (Larrauri, 1996: 76).

leyes de un devenir ajeno. [...] Además, este apriori no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El apriori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable.»

(Foucault, 1969: 216-217)¹¹⁶

Por lo tanto, si Foucault renunció a su noción de *episteme* no fue porque no fuera contingente ni histórica, sino porque a partir de ella no podía explicar cómo se pasa de una a otra (punto en el que venían a confluír los ataques de Sartre, Piaget e incluso Derrida¹¹⁷) sin convertirla en un fundamento de la acción. Aunque Foucault nunca planteó la cuestión de esta forma ni, menos todavía, con estas mismas palabras, no es ilícito pensar que tuviera una vaga intuición en ese sentido, puesto que *La arqueología del saber* se abre con un reconocimiento del peligro que entraña esa noción y se cierra con una crítica a la estructura.

En efecto, haciéndose eco de algunas objeciones que se le dirigieron en relación con *Las palabras y las cosas*, Foucault aclara que «la ausencia de abalazamiento metodológico pudo hacer pensar en [un] análisis en términos de totalidad cultural» (Foucault, 1969: 27), y, a pesar de que el blanco prioritario continúa siendo el hombre como fundamento de la acción, añade que la arqueología es «un discurso sobre unos discursos; pero no pretende encontrar en ellos una ley oculta, un origen recubierto que sólo habría que liberar; no pretende tampoco establecer por sí mismo y a partir de sí mismo la teoría general de la cual esos discursos serían los modelos concretos. Se trata de

¹¹⁶ Repárese en que este apriori que, para distinguirlo del apriori propio del estructuralismo, el cual sería un apriori "formal", Foucault llama "empírico", puede, si no explicar a aquél, al menos sí explicar cómo hemos llegado a concebir tal noción: «No puede [el apriori empírico] dar cuenta (por algo así como una génesis psicológica o cultural) de unos aprioris formales; pero permite comprender cómo los aprioris formales pueden tener en la historia puntos de enganche, lugares de inserción, de irrupción o de emergencia, dominios u ocasiones de empleo, y comprender cómo esta historia puede ser no contingencia absolutamente extrínseca, no necesidad de la forma que despliega su dialéctica propia, sino regularidad específica.» (Foucault, 1969: 217).

¹¹⁷ En cuanto a Sartre, cf. la entrevista publicada en la revista *L'Arc*, de la que Eribon ofrece un breve resumen en Eribon, 1989: 220-221 y 1994: 162-163, de donde he extraído el fragmento citado un poco antes. Por su parte, Piaget calificó el método foucaultiano de «estructuralismo sin estructuras» y añadió que retenía todos los aspectos negativos del estructuralismo estático: «Efectivamente, las sucesivas *epistemés* no pueden deducirse unas de otras, ni formalmente ni siquiera dialécticamente, y no proceden unas de otras por ninguna filiación, ni genética ni histórica. Dicho de otro modo, la última palabra de una "arqueología" de la razón es que la razón se transforma sin razón y que sus estructuras aparecen y desaparecen por mutaciones fortuitas o emergencias momentáneas» (Piaget, 1968: 110). Y en cuanto a Derrida, éste ya criticó la posibilidad de identificar estructuras en referencia a *Historia de la locura en la época clásica*, argumentando que ese gesto sería un acto de totalitarismo del mismo tipo que el que, según Foucault, habría realizado Descartes, a saber: la exclusión de la locura respecto de la razón (cf. Eribon, 1989: 168 y Campillo, 1995: 62-63 y 76-79). Por lo demás, Foucault dirá varias veces que en *Las palabras y las cosas* se limitó a describir las distintas *epistemes* y que la explicación la dejaba para un momento posterior (cf., por ejemplo, Foucault, M. (1972). En qué se equivocó Marx. *El Viejo Topo*, nº 128, abril de 1999, y Foucault, 1977e: 177-179).

desplegar una dispersión que no se puede jamás reducir a un sistema único de diferencias, un desparramamiento que no responde a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro.» (Id.: 345). Este último fragmento y, en especial, la frase que lo cierra revelan que *la estructura es un nuevo centro* y que, por ende, *lo que hace el estructuralismo es sustituir al hombre por la estructura en cuanto fundamento de la acción*¹¹⁸.

Por eso los autores estructuralistas descentran al hombre, porque *están reconstruyendo el centro en otro lugar*: Lévi-Strauss, en una mente humana invariante y universal; Lacan, en el inconsciente; Althusser, en la ideología y Piaget, en la inteligencia. Butler no se equivoca al apuntar que la estructura viene a ocupar «el sitio gramatical del sujeto después de que lo “humano” ha sido desalojado de su lugar» (Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 27). Sólo que este “sitio gramatical del sujeto” que la filósofa feminista toma de Nietzsche, se corresponde con lo que yo prefiero llamar “fundamento de la acción”¹¹⁹.

Y precisamente éste es el concepto que nos permite entender las claves de la deriva foucaultiana.

En primer lugar, el hecho de que en *Las palabras y las cosas* Foucault impugne la figura del hombre como fundamento de la acción: al apostar por un pensamiento que descubre estructuras en “lo” inconsciente, el autor impide

¹¹⁸ Ésta es la opinión de Maurice Blanchot, quien, en una obra en la que rinde homenaje a nuestro autor, escribe que una de las razones por las cuales éste abandona el estructuralismo es porque todavía presente en él «un resabio de trascendentalismo, pues qué otra cosa significan esas leyes *formales* que regulan toda ciencia, permaneciendo ajenas a las vicisitudes de la historia de la que sin embargo dependen tanto su aparición como su desaparición» (Blanchot, M. (1986). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia: Pre-textos, 1988, p. 20).

¹¹⁹ En ese sentido, lo que Derrida debería haber dicho no es que la estructura tiene un centro, sino que la estructura es, en sí misma, un centro. Ésta se presenta, en efecto, como el nuevo centro en sustitución de Dios y del hombre, definidos por Deleuze como «las dos enfermedades de la tierra, es decir, de la estructura» (Deleuze, 1972a: 247), ya que, cuando su casilla vacía ya no es ocupada por nada, la estructura se pone en marcha produciendo transformaciones y, por tanto, adquiere la función de fundamento de la acción. Y lo anterior arroja más luz sobre *Las palabras y las cosas*: para empezar, lo anterior muestra que es posible reinterpretar el libro desde un punto de vista estrictamente estructuralista, diciendo que mientras en las *epistemes* medieval-renacentista, clásica y moderna el centro de la estructura lo ocupaban Dios en las dos primeras y el hombre en la tercera, en la *episteme* que, según anunciaba Foucault, ha de venir este centro permanecerá vacío, lo cual implica que en ella dominará la estructura y, por ende, el estructuralismo; también nos permite comprobar cuán lejos se hallaba el autor de esta lectura estrictamente estructuralista, ya que lo que él venía a postular era que el hombre desempeña en la *episteme* moderna el mismo papel que desempeñaba el lenguaje en las *epistemes* medieval-renacentista y clásica como consecuencia de la conversión de éste en un mero objeto de saber, y que si, tal y como todo parece indicar, el lenguaje recupera su unidad perdida, eso significa que volverá a desempeñar su papel en la próxima *episteme*, lo cual implica simplemente que el hombre perderá el privilegio que tiene hoy en día; y, por último, que desde la perspectiva del maquinacionismo tanto Dios en las *epistemes* medieval-renacentista y clásica y el hombre en la *episteme* moderna como la propia estructura en esa *episteme* supuestamente nueva que ha de venir pero que en el fondo no es otra que la presente, serían fundamentos de la acción, de modo que la nueva *episteme* sólo puede ser aquélla en la que se piense sin recurrir a ninguno de dichos fundamentos, algo que en cierta manera evidenció el Foucault después de la publicación de *Las palabras y las cosas* al desvincularse del estructuralismo.

que éste se convierta en un fundamento de la acción. Si tenemos en cuenta que el libro aparece en un momento en que la filosofía dominante se apoyaba en tal figura, entonces resulta evidente que la arqueología no se limita a ubicar en la historia del saber un pensamiento ya superado, sino que supone un ataque frontal a esa filosofía dominante. Se comprende, pues, que despertara las iras de existencialistas, fenomenólogos, marxistas (entre los cuales se halla Althusser) e incluso pensadores cristianos (cf. Eribon, 1989: 219-222 y 1994: 160-165).

En segundo lugar, el hecho de que, poco después, Foucault abandone el estructuralismo: en la medida en que, en cualquiera de los ámbitos en los que se aplique, la estructura explica todo suceso empírico, ésta se revela como un nuevo fundamento de la acción. Y es que Foucault no critica al hombre en cuanto fundamento de la acción en nombre de otro fundamento de la acción que sería la estructura o, lo que es igual, no reconstruye el centro que le ha sustraído al hombre en otro lugar distinto. El libro en el que el autor se había propuesto desarrollar el método utilizado en *Las palabras y las cosas* anterior y titulado, precisamente, *La arqueología del saber*, lo demuestra claramente al contener críticas tanto a uno como a otra, si bien con una clara preferencia por el hombre. Y ello a su vez nos permite entender que a las iras de los grupos anteriores se unan la pertinaz actitud de los que se empeñan en encuadrar a Foucault dentro del estructuralismo así como el reproche de Lévi-Strauss, el cual no reconoce a éste como autor estructuralista¹²⁰.

En tercer lugar, este concepto desenreda el nudo de objeciones mutuas entre las diversas aproximaciones, presentándolo como una lucha por imponer distintos fundamentos de la acción. Así, los pensadores cristianos, que antes de oponerse al estructuralismo, ya lo habían hecho respecto al existencialismo (cf. Pardo, 2001: nota 16, 30-31), defienden a Dios como fundamento de la acción¹²¹; los existencialistas, los fenomenólogos y los marxistas, al hombre y, finalmente, los estructuralistas, a la estructura.

¹²⁰ Pero no se trata sólo de Foucault. Al parecer, las críticas cruzadas eran bastante frecuentes entre los autores estructuralistas. Véase, si no, las actitudes de Lévi-Strauss y Althusser: el primero también sintió la necesidad de desmarcarse de la moda del estructuralismo, pero, a diferencia de Dumézil y Foucault, no para rechazarlo, sino para reivindicarlo con más fuerza, precisando bien su significación para impedir que los trabajos de Foucault, Lacan o Barthes pudieran ser incluidos en él (cf. Eribon, 1994: 232-233); mientras que el segundo enfatiza la singularidad de su propia posición respecto de los demás estructuralistas y, en especial, de Lévi-Strauss, a quien, como buen marxista, acusa de haber olvidado la realidad material, de modo que deja las estructuras de parentesco «en el aire», y, además, de reintroducir, con el concepto de mente humana, un «subjetivismo funcionalista biologista» que «le presta a la sociedad la forma de existencia de un sujeto con intenciones y objetivos» cf. (Althusser, L. (1966). Sur Lévi-Strauss. Cit. en Id.: 318-323).

¹²¹ Hay una poderosa razón para ello que se encuentra dentro de la doctrina cristiana. Leamos lo que dice Foucault respecto de la opinión de san Agustín sobre el pecado original: «Antes de la Caída, el cuerpo de Adán y cada una de sus partes obedecían perfectamente al alma y a la voluntad. [...] No conocía la excitación involuntaria. Cada parte de su cuerpo era como los dedos, de los que se puede controlar cada movimiento. Su sexo era como una mano que sembraba tranquilamente las semillas. Pero, ¿qué pasó en el momento de la Caída? Adán se alzó contra Dios cometiendo el primer pecado. Intentó sustraerse a la voluntad de Dios y adquirir una voluntad autónoma, desconsiderando el hecho de que la existencia de su propia voluntad dependía por completo de la voluntad de Dios. En castigo por esta rebelión y como consecuencia

Y en cuarto lugar, el hecho de que Foucault dudara en *Las palabras y las cosas* acerca de si el estructuralismo pertenecía a la *episteme* moderna o a esa otra *episteme* que, en su opinión, era inminente: aunque descentra al hombre, el estructuralismo postula un nuevo fundamento de la acción, con lo que deja abierta la posibilidad, tal como advertía Foucault en *La arqueología del saber*, de que aquél vuelva a apropiarse de las estructuras. En este sentido, existen estructuralismos que, más que un anti-humanismo, pueden considerarse un humanismo ampliado, como el de Lévi-Strauss (cf. Descombes, 1979: 139 y Pardo, 2001: 30), y otros que directamente están al servicio del hombre como fundamento de la acción, como el de Piaget. Vale la pena que nos detengamos un poco en el estructuralismo del último autor, porque es un buen ejemplo de cómo este movimiento puede integrarse dentro de la *episteme* moderna con toda naturalidad.

Piaget empieza enumerando los criterios que caracterizan la estructura, a saber: totalidad, transformación y auto-ajuste (cf. Piaget, 1968: 11-18). De ese modo, la define como un sistema de transformaciones que tiende por sí mismo a cierta estabilidad. Esto significa que una estructura es una totalidad estructurada, pero también estructurante, lo cual aleja la concepción de Piaget de la de Saussure, que se centra más en la sincronía que en la diacronía, es decir, en el equilibrio dado que en el equilibrio por conquistar.

Tal principio estructurante es la evolución hacia el equilibrio o, en otras palabras, equilibración, que describe la segunda ley de la termodinámica y que le proporciona un destino final: la reversibilidad operatoria, que no es más que un trasunto de la indiferencia absoluta. Sin embargo, Piaget postula un punto intermedio en el que debe detenerse el proceso: el hombre, en concreto el hombre en la plenitud de su inteligencia. Así, la evolución general se detendría justamente en el punto de máximo grado de desarrollo de la inteligencia del hombre, un desarrollo que se apoya en la maduración biológica (que podemos interpretar como la equilibración de las estructuras biológicas) y avanza a través de una serie de estadios hasta el destino final (que podemos interpretar respectivamente como el proceso de equilibración y la reversibilidad operatoria de las estructuras psicológicas):

«[...] las observaciones y experiencias demuestran de la manera más clara que las estructuras lógicas se construyen y llegan a necesitar incluso su buena docena de años en elaborarse, pero que esta construcción obedece a unas leyes particulares que no son las de un aprendizaje cualquiera; gracias al doble juego de las abstracciones reflexivas que proporcionan los materiales de la construcción a

de este deseo de una voluntad independiente de la de Dios, Adán perdió el dominio de sí mismo. Quería adquirir una voluntad autónoma y perdió el soporte ontológico de esta voluntad. [...] Su cuerpo, y más particularmente algunas de sus partes, dejó de obedecer a sus órdenes, se rebeló contra él y las partes sexuales fueron las primeras en erigirse en signo de desobediencia. [...] El sexo en erección es la imagen del hombre rebelado contra Dios. La arrogancia del sexo es el castigo y la consecuencia de la arrogancia del hombre.» (Foucault, 1981a: 232). Aquí aparece claramente expuesta la idea de que los cristianos defienden a Dios como el único fundamento de la acción y, además, una especie de confirmación de lo que he estado diciendo: en primer lugar, que el ser humano de la *episteme* clásica no es un fundamento de la acción y, en segundo lugar, que, en el momento en que se quiere convertir al hombre en uno de tales fundamentos, resulta que todo empieza a escapársele, especialmente el sexo.

medida de las necesidades, y de una equilibración en el sentido de la autorregulación que proporciona la organización reversible interna de las estructuras, éstas desembocan, por su misma construcción, en la necesidad que el apriorismo ha creído siempre indispensable situar en los puntos de partida o en las condiciones previas, pero que, de hecho, sólo se alcanza al final.»

(Id.: 54-55)

Así, frente a la pre-formación de las estructuras lógicas y su invención libre o contingente, este autor propone una construcción que «desemboca simultáneamente en una necesidad final y en un estatuto temporal por cuanto es reversible» (Id.: 58), y que se aplica a lo real, que, en ese sentido, habría que pensar «en constante construcción» (Id.: 59). Sin embargo, el concepto de estructura de Piaget no es después de todo tan distinto, a pesar de lo que él mismo afirma, de la noción de "Gestalt" psicológica, ya que ambos son sistemas pre-formados: la "Gestalt" de entrada y la estructura piagetiana al final de un proceso preestablecido.

En cualquier caso, tal construcción halla en el hombre, no ya un ámbito en el que manifestarse, sino su propia condición de posibilidad, puesto que lo real sólo es construcción para la inteligencia humana: «si hay que recurrir», dice Piaget, «a las actividades del sujeto para dar cuenta de las construcciones precedentes, se trata de un sujeto epistémico, es decir, de los mecanismos comunes a todos los sujetos individuales del mismo nivel; dicho todavía de otro modo, del sujeto "cualquiera"» (Id.: 59-60). Este sujeto no es el sujeto trascendental de Kant, el cual constituiría una especie de «estructura de las estructuras», pero sí es un sujeto operatorio o «centro de funcionamiento»¹²². Además, a la distinción entre sujeto individual y sujeto epistémico le sigue otra entre «la toma de conciencia, siempre fragmentaria y a menudo deformadora» y «lo que consigue hacer el sujeto con sus actividades intelectuales, de las que él conoce los resultados pero no el mecanismo» (Id.: 115), con lo cual se trata de un sujeto que aprende conforme actúa o, más exactamente, conforme va coordinándose su actuación. Por tanto, este sujeto supone un doble empírico-trascendental, pues el organismo continúa siendo el lugar de encuentro de las estructuras y el sujeto: «el organismo es [...] el prototipo de las estructuras, y

¹²² Hans Furth define la investigación llevada a cabo por Piaget como un intento de reconstruir el puente filosófico que Kant estableció entre empirismo e idealismo con sus síntesis *a priori*, levántadolo esta vez sobre bases empíricas: «La investigación de Piaget intenta proporcionar datos empíricos de que la inteligencia no está preprogramada de forma innata ni es solamente un aprendizaje desde fuera, sino, como Kant había propuesto, un proceso de adquisición estructural desde dentro. El *a priori* de Kant, la base filosófica de la necesidad lógica y de los juicios universales, en lugar de ser una condición de principio concebida de antemano que evita toda explicación, se convierte para Piaget en el producto lógico final del desarrollo estructural observable» (Furth, H. (1983). *Perspectivas piagetianas*. En A. Marchesi, M. Carretero y J. Palacios. *Psicología evolutiva. 1 Teorías y métodos*. Madrid: Alianza Universidad, p. 206). Sin embargo, tal y como he dicho, quizá no se trate de un *a priori* que se encuentra dado desde el principio, pero desde luego sí de un *a priori* que está previsto de antemano como meta final del desarrollo de la inteligencia. Tal como señalan Varela, Thompson y Rosch, Piaget «nunca pareció dudar de un mundo pre-dado y un conocedor independiente con un punto lógico final y pre-dado para el desarrollo cognitivo» (Varela, Thompson & Rosch, 1997: 207). Y ello, evidentemente, arruina los esfuerzos del autor por describir la génesis del pensamiento científico sin presuponer las nociones que sólo con éste aparecerían.

si conociésemos la nuestra con precisión, nos proporcionaría la clave del estructuralismo por su doble naturaleza de objeto físico complejo y de motor del comportamiento.» (Id.: 41). Luego, en opinión de Piaget, las estructuras, lejos de matar al hombre, lo presuponen: «la esencial conclusión que se desprende de nuestros sucesivos exámenes», escribe, «es que el estudio de las estructuras no puede ser exclusivo y, especialmente en las ciencias del hombre y de la vida en general, no suprime ninguna de las otras dimensiones de la investigación.» (Id.: 114).

El caso de Piaget revela que el estructuralismo, en tanto método, no conduce por sí solo a la negación del hombre como fundamento de la acción y, por extensión, a una nueva *episteme* en la que éste ya no desempeñaría el papel clave. Para ello es necesario extraer la significación de ese método y elaborar con ella una posición filosófica distinta, tal y como hizo Foucault. Y de ahí la insistencia de Piaget en que el estructuralismo es un método y no una doctrina (cf. Id.: 118), ya que, ciertamente, como método puede coexistir con el hombre, pero como doctrina no.

Pero, volviendo al tema que nos ocupa, Foucault sorteó el doble peligro del hombre y la estructura mediante su noción de "archivo" como conjunto de enunciados. Como señala Deleuze, tal noción escapa «tanto al reino del sujeto como al imperio de la estructura», puesto que convierte al sujeto que iniciaba el discurso en una función derivada de éste sin caer en la trampa de postular una estructura que daría cuenta de todo discurso de una manera lineal (cf. Deleuze, 1986: 41). Ahora bien, el archivo no es más que un desarrollo de la concepción post-estructuralista del lenguaje que ya aparecía en *Las palabras y las cosas* y que, de hecho, le era anterior. Si es cierto que, como he apuntado antes, esta concepción constituía la clave de ese libro en la medida en que proporcionaba la idea de la mutua exclusión entre el lenguaje y el hombre (la cual a su vez era la base de la descripción de las diferentes *epistemes* así como del anuncio de la próxima desaparición del hombre), entonces también suponía el medio de llevar a cabo la tarea que el autor se había marcado, pues permite explicar las transformaciones estructurales del saber como un producto de la existencia material del lenguaje. Por lo tanto, habría que ver la adhesión de Foucault al estructuralismo como el fruto de la confluencia entre unas cuantas ideas previas y un método que prometía ponerlas en juego. El estructuralismo representaría, pues, un breve episodio en la deriva intelectual del autor, pero un episodio sin duda crucial, porque sólo con su ayuda fue capaz de elaborar un pensamiento que, además de prescindir del hombre como fundamento de la acción, revelaba que éste tenía un comienzo o fecha de aparición y, por ende, un final o fecha de desaparición, o, de una manera más radical, que no podía considerarse en absoluto un fundamento de la acción. Y esta conclusión, más que el método, es lo que Foucault conservará del episodio estructuralista que supone *Las palabras y las cosas*:

«No se trata de transferir al dominio de la historia, y singularmente de la historia de los conocimientos, un método estructuralista que ha sido probado en otros campos de análisis. Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está en vías de realizarse en el dominio del saber histórico. Que esta transformación, los problemas que plantea, los instrumentos que

utiliza, los conceptos que en ella se definen y los resultados que obtiene no sean, en cierta medida, ajenos a lo que se llama análisis estructural, es muy posible. Pero no es este análisis el que, específicamente, se halla en juego.»

(Foucault, 1969: 25)

Luego Foucault se apoya en el estructuralismo para demostrar que el hombre está muerto, pero, una vez que ha conseguido su objetivo, recupera su concepción anterior del lenguaje para ir más allá de este método y, además, resolver sus dificultades intrínsecas, desde dentro.

Aquí habría que señalar que, en el preciso momento en que surgió el formalismo ruso –verdadera matriz, como apunta Foucault, del estructuralismo (cf. Foucault, 1983a: 307-309)–, Mijail M. Bajtín ya había superado la doble problemática del hombre y de la estructura o, en sus propios términos, del «subjetivismo individualista» y del «objetivismo abstracto» (cf. Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1929). *Marxismo y filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza, 1993, pp. 95-137). Sin entrar en la propuesta de este autor, de la que más adelante me he de ocupar con cierto detenimiento, pues juega un papel muy importante en el presente trabajo, diré que *concibe el lenguaje, en contra del subjetivismo individualista, no como la expresión de una conciencia aislada, sino como el producto de la interacción social, y, en contra del objetivismo abstracto, no como un sistema de normas dadas y por ende irreductible al acto discursivo, sino como una actividad en la que se van generando sus propias normas.*

En cualquier caso, el post-estructuralismo de *La arqueología del saber* acabó revelándose insuficiente y Foucault completó su perspectiva añadiendo a la dimensión del discurso la del poder. Esto podría considerarse un nuevo argumento para distinguir la postura del autor respecto del estructuralismo si no fuera porque ya se encontraba más allá de este movimiento. Por lo tanto, la adición de la dimensión del poder distingue la postura del autor no respecto del estructuralismo, sino respecto del post-estructuralismo textualista de Derrida (en este sentido, recuérdese la distinción entre el “modelo de la guerra” y el “modelo de la lengua” que Foucault expuso en Foucault, 1977e: 179 y de la que ya hablé en el capítulo IV).

En este punto habría que reconocer la profunda influencia que sobre nuestro autor ejerció la obra de Nietzsche. Foucault declaró en una entrevista que el filósofo alemán le había enseñado que tanto el sujeto como la razón tienen una historia (cf. Foucault, 1983a: 313), una idea que ciertamente se halla en la base de *Las palabras y las cosas*. Antes hemos visto que dicha idea procedía de los escritores de vanguardia a los que admiraba el autor, pero ahora todo queda claro cuando leemos que, un poco después, Foucault recordó que había entrado en contacto con Nietzsche a través de la literatura: «Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche: he leído a Nietzsche a causa de Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot.» (Id.: 313-314). Como indica Eribon, la presencia de este filósofo impregna todos los textos del ciclo literario foucaultiano (cf. Eribon, 1989: 205), pero no se trata sólo de una parte de su trabajo. En cierto momento, Foucault llegó a definirse a sí mismo no como freudiano, marxista, estructuralista o incluso post-estructuralista (término cuyo significado declaró ignorar), sino como nietzscheano (cf. Foucault, 1983a: 312). Si recordamos lo

que contaba Descombes acerca de la disputa por el anti-humanismo, veremos que, junto con los marxistas y los estructuralistas (entre los cuales había antropólogos seguidores de Lévi-Strauss, marxistas herederos de Althusser y psicoanalistas lacanianos), éste mencionaba también a los nietzscheanos (cf. Descombes, 1979: 52). Así que, sin temor a equivocarnos, podemos hablar de una posición nietzscheana a la que el propio Foucault habría apuntado cuando declaró: «He intentado salir de la filosofía del sujeto haciendo la genealogía del sujeto moderno, que abordo como algo susceptible de transformación, lo que, bien entendido, es importante desde un punto de vista político.» (Foucault, 1981a: 227).

En todo caso, después de haberle inspirado la concepción del lenguaje que he llamado post-estructuralista, Nietzsche llevó a Foucault a rebasarla para encontrar aquello sobre lo que tal concepción se apoya, a saber: *el poder*. Por tanto, la influencia de Nietzsche fue decisiva para que Foucault descubriera el poder como una dimensión que, más que ponerse al lado de la del discurso, la completa¹²³. Esto queda perfectamente ilustrado en la oposición antes citada entre el modelo de la lengua y el modelo de la guerra. Gracias a él, Foucault pudo reelaborar su investigación anterior diciendo que el hombre que apareció dentro de la *episteme* moderna como un fundamento de la acción era el fruto de «un modo específico de sujeción» (Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 31)¹²⁴. De ahí una nueva formulación de su crítica

¹²³ El propio Foucault reconoció explícitamente esta influencia: «Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al pensamiento filosófico, la relación de poder.» (Foucault, M. (1975b). Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. En Foucault, 1994c: 101). En este sentido, no cabe duda de que sería extremadamente interesante realizar una investigación sobre la influencia de Nietzsche en Foucault que tuviera en cuenta los siguientes puntos: primero, que el descubrimiento del filósofo alemán en 1953 supuso para éste una «revelación» que le llevó a romper con su vida (cf. Foucault, 1982a: 146); segundo, que entre 1954-1955 quiso dedicarle un proyecto de tesis y, de hecho, empezó a escribir un libro que no llegaría a terminar; tercero, que junto a Deleuze redactó en 1967 el prefacio a sus obras completas; cuarto, que Foucault puso la totalidad de su obra bajo la advocación de Nietzsche, desde *Historia de la locura en la época clásica*, su tesis menor sobre la *Antropología* de Kant y los textos de su ciclo literario, hasta, al menos, el primer volumen de su historia de la sexualidad, *La voluntad de saber*, pasando por *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *Vigilar y castigar*; y, por último, que además de no dejar de referirse a él, adoptó muchos de sus temas y puntos de vista, tal y como reconoció el propio Foucault al final de su vida: «soy simplemente nietzscheano e intento ver, en la medida de lo posible y sobre un cierto número de puntos, con la ayuda de textos de Nietzsche –pero también de tesis antinietzscheanas (ique son a pesar de todo nietzscheanas!)–, lo que se puede hacer en tal o cual campo.» (Foucault, M. (1984e). El retorno de la moral. En Foucault, 1994a: 388). Pero, más allá de Foucault, me parece que también sería extremadamente interesante realizar una investigación sobre la influencia de Nietzsche en el paso del estructuralismo al post-estructuralismo, especialmente si tenemos en cuenta que los organizadores del encuentro internacional de 1966 en la universidad Johns Hopkins declararon que todo lo que se hacía entonces en Francia procedía de él (cf. Cusset, 2003: 41).

¹²⁴ Se trata de la misma conclusión a la que llegaba el estructuralismo, a saber: que el hombre no es un sujeto constituyente, sino constituido. Sin embargo, hay una gran diferencia entre la posición de Foucault y la de los autores pertenecientes a este movimiento. Ante todo, Foucault no sostiene que el hombre está constituido por la vida, el trabajo o el lenguaje, sino más bien por el poder, el cual lo obliga a vivir (apoyándose en la vida para actuar sobre él y exigiéndole que se preocupe continuamente por su salud), a trabajar (disciplinándolo) y a decir la verdad sobre sí mismo y, en general, a expresarse de cualquier modo (haciéndole creer que posee una identidad que sólo descubrirá mediante la superación de todo tipo de impedimento u obstáculo).

contra el humanismo que hace hincapié en el hecho de que el hombre que se creía fundamento de la acción resulta estar sometido a otras instancias:

«Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: "si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano". El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y "adaptada a su destino"). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual *se ha obstruido el deseo de poder* en Occidente –prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo-.» (Foucault, M. (1971b). Más allá del Bien y del Mal. En Foucault, 1994c: 34)

Desde esta perspectiva, la idea nietzscheana de que tanto el sujeto como la razón tienen una historia, cobra toda su importancia. Es más, habría que preguntarse si la primera formulación de dicha idea no se remontará a la época en la que Foucault descubría la dimensión del poder de la mano de Nietzsche. Así, en las conferencias de 1973 que se publicaron con el título de "La verdad y las formas jurídicas", nuestro autor declaró lo siguiente: «Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento.» (Foucault, 1974: 19). Se trata, pues, del mismo análisis que él se había propuesto llevar a cabo en 1966: un análisis histórico que, aparte de prescindir del hombre como fundamento de la acción, demuestre que éste ha aparecido en cierto momento y, además, que no podemos seguir pensándolo de esa forma. Pero con la diferencia de que el análisis nietzscheano posee un *componente pragmático* del que carece el de Foucault y que permite pasar *de lo puramente epistemológico a lo ontológico, esto es, de una historia interna del saber en la que se constata la aparición del hombre en un momento dado, a una historia de los diferentes modos de sujeción por medio de los cuales el hombre se ha convertido en objeto de saber*. Así, gracias a Nietzsche, nuestro autor puede ofrecer por fin una respuesta a un problema que le había tenido preocupado durante mucho tiempo: *la relación existente entre las condiciones materiales y el saber*¹²⁵:

Y además Foucault llega a esa conclusión a partir no de la noción de estructura, sino del análisis pormenorizado de las prácticas materiales, discursivas y no discursivas, que lo constituyen de una manera históricamente específica.

¹²⁵ El propio Foucault recordó, en un primer prefacio al segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, sus planteamientos iniciales: «Estudiar así, en su historia, formas de experiencia, es un tema que se originó en un proyecto más antiguo: el de hacer uso de los métodos del análisis existencial en el campo de la psiquiatría y en el dominio de la enfermedad mental. Por dos razones que no eran independientes la una de la otra, este proyecto me dejaba insatisfecho por su insuficiencia teórica en la elaboración de la noción de experiencia y la ambigüedad de su lazo con una práctica psiquiátrica que al mismo tiempo ignoraba y suponía. Se podía tratar de resolver la primera dificultad refiriéndose a una teoría general del ser humano, y tratar de otro modo el segundo problema por medio del recurso tan a menudo repetido del "contexto económico y social"; se podía aceptar así el dilema dominante de una antropología filosófica y de

«Quienes quieren establecer una relación entre lo que es conocido y las formas políticas, sociales o económicas que sirven de contexto a ese conocimiento, suelen establecer esa relación por intermedio de la conciencia o el sujeto de conocimiento. En mi opinión, la verdadera conjunción entre procesos económico-políticos y conflictos de saber se hallará en esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber.»

(Id.: 87)

Si en este punto recuperamos la terminología utilizada para caracterizar el post-estructuralismo materialista de Foucault, distinguiéndolo respecto del post-estructuralismo textualista derrideano, veremos que lo que hizo nuestro autor en *Las palabras y las cosas* fue describir la génesis del hombre en el interior del discurso, es decir, en cuanto objeto intra-discursivo, y que, por el contrario, lo que emprende a partir de esta época es la descripción de aquello que, en el exterior del discurso, posibilitó la aparición del hombre dentro de él, es decir, en cuanto objeto extra-discursivo. Como sabemos, existe un desfase entre el primer objeto y el segundo y eso es precisamente lo que el autor va a estudiar a partir de ahora.

Foucault extrae todas estas ideas de la concepción nietzscheana del conocimiento, la cual puede ser resumida en líneas generales diciendo que éste es el producto de una relación con la cosa que, más que de afinidad, como se había creído hasta entonces, sería de violencia o de dominación y apropiación:

«Por detrás del conocimiento, en su raíz, Nietzsche no coloca una especie de afección, de impulso o pasión que nos haría gustar del objeto a conocer sino, por el contrario, impulsos que nos colocan en posición de odio, desprecio o temor delante de cosas que son amenazadoras y presuntuosas.»

(Id.: 27)

Esto tiene dos implicaciones: por un lado, que entre el conocimiento y las cosas no hay una relación de afinidad, sino de violencia, y, por el otro, que entre el conocimiento y los instintos tampoco hay una relación de continuidad, sino de discontinuidad en el sentido de «lucha, dominación, subordinación, compensación, etcétera» (Id.: 24). Por lo tanto, según Foucault, la concepción nietzscheana del conocimiento introduce una doble ruptura en el interior de la tradición filosófica occidental, puesto que si lo primero es cierto, entonces no necesitamos a Dios como el garante de la armonía entre el conocimiento y las cosas, y si, además, es cierto lo segundo, entonces tampoco necesitamos al hombre en tanto sujeto constituyente, o en los términos del propio Foucault, al «sujeto en su unidad y soberanía» (Id.: 25), como el garante de la armonía entre el conocimiento y los instintos. He aquí el punto al que deseaba llegar nuestro autor: un pensamiento, en este caso una concepción del conocimiento,

una historia social. Pero me pregunté si no era posible no tanto jugar con esta alternativa como más bien pensar la historicidad misma de las formas de la experiencia.» (Foucault, M. (1984). Preface to the *History of Sexuality*. Cit. en Eribon: 1994: 300). Añadamos que la primera solución que le dio a este problema, particularmente en su *Historia de la locura en la época clásica*, fue calificada por Pierre Bourdieu de «forma bastante brutal de economismo» (Cit. en Eribon, 1994: 304).

que no solamente prescinde del hombre como fundamento, sino que también acaba con él:

«Si remontamos la tradición filosófica hasta Descartes, para no ir más lejos aún, vemos que la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es cierto que por un lado están los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y por otro lado, en un nivel de naturaleza totalmente diferente, el conocimiento, entonces la unidad del sujeto humano ya no es necesaria. Podemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe.»

(Id.: 25-26)

Ahora bien, no se trata sólo del hombre, puesto que al fin y al cabo la crítica de éste deriva de la crítica de Dios. Ya lo señalaba Foucault: el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios contiene dentro de sí la muerte del hombre. En última instancia, se trata de la crítica de todo lo que desempeñe la función de fundamento de la acción y, por ende, la de la noción misma de fundamento de la acción. Pero lo más importante es que, gracias a dicha crítica, Nietzsche pudo elaborar un pensamiento sin fundamentos de la acción que serviría de modelo a Foucault para articular su genealogía del poder. Así que no tenemos más opción que reconocer que la influencia del primero sobre el segundo no se limitó al descubrimiento de la nueva dimensión del poder, sino que también incluía la nueva forma de pensarla.

Tal y como hemos visto, Foucault quería desprenderse del hombre sin instaurar una estructura en su lugar y, en ese sentido, halló en el pensamiento de Nietzsche la clave para pensar el poder y, con él, la manera en que son constituidos los individuos, a saber: *mediante una crítica de la idea de que el poder posee un centro o, en mis términos, un fundamento de la acción*. Es decir, que, en la medida en que no recurría a ningún fundamento semejante, el pensamiento nietzscheano le permitió a Foucault aperebirse de que si quería avanzar en su tarea, debía empezar criticando no ya el hombre o la estructura por separado, sino la noción que está en su base, la de centro o fundamento de la acción. De ahí que Foucault presente su concepción del poder con una crítica de lo que él denomina la teoría "soberanista" o "jurídica" y que no es más que la idea de que el poder tiene un centro o fundamento de la acción. En efecto, esta teoría, cuyas raíces habría que buscarlas en aquellas doctrinas de la *episteme* clásica que trataban de justificar el poder soberano, ya fuera como divino, ya como producto del contrato social, sostiene que el poder irradiaría de un centro (cf. Foucault, M. (1976c). Curso del 14 de enero de 1976. En Foucault, 1994c: 142 y Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1992, p. 113). Desde luego, podemos ver en ese centro al hombre como sujeto constituyente y, de hecho, Foucault así lo sugiere cuando dice que esta concepción conlleva una "subjetivación" del poder que además sería doble, puesto que se refiere tanto al punto de partida como al de llegada:

«[...] el poder, del lado en el que se ejerce, es concebido como una especie de gran Sujeto absoluto –real, imaginario o jurídico, poco importa– que articula la prohibición: Soberanía del Padre, del Monarca, de la voluntad general. Del lado en el que el poder se sufre, se tiene igualmente a "subjetivarlo" determinando el punto en

el que se hace la aceptación de la prohibición, el punto en el que se dice "sí" o "no" al poder; y de este modo para dar cuenta del ejercicio de la Soberanía se supone ya sea la renuncia a los derechos naturales, ya sea el contrato social, ya sea el amor al maestro. Desde el montaje construido por los juristas clásicos hasta las concepciones actuales, me parece que el problema se plantea siempre en los mismos términos: un poder esencialmente negativo que supone por una parte un soberano cuyo papel es el de prohibir y por otra un sujeto que debe de algún modo decir sí a esta prohibición.»

(Foucault, M. (1977f). Poderes y estrategias. En Foucault, 1994c: 169)

Pero, en realidad, se trata de algo más que del hombre, puesto que, al fin y al cabo, Foucault habla aquí de «una especie de gran Sujeto absoluto». El centro es una posición y, en ese sentido, puede ser ocupado por otras cosas diferentes del hombre como, por ejemplo, el Estado, la ley o la dominación de un grupo sobre el resto (cf. Id.: 112)¹²⁶. Por consiguiente, la crítica de Foucault a la teoría soberanista o jurídica del poder apunta a la posición de centro o, lo que es lo mismo, al centro en cuanto tal. Y, como vengo diciendo, esta crítica se encuentra en la base de su propia concepción del poder:

«Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.»

(Id.: 113)

Nada más lejos de la verdad, pues, aquella objeción de que Foucault habría convertido al poder en la nueva instancia trascendental que vendría a ocupar el lugar del antiguo sujeto (para tal crítica, cf. Hurtado, 1994: 75): más allá del nominalismo del autor, lo importante es que su concepción del poder surge de la crítica de la noción misma de "instancia trascendental". Tampoco se acercarían más quienes han sostenido que Foucault estaba describiendo el poder tal y como se manifiesta en una época determinada: ni ha existido una época en la que el poder tenía un centro, es decir, una que podamos llamar soberanista o jurídica, ni existe una época en la que el poder carezca de él, es decir, una que podamos denominar, por ejemplo, "molecular". En cuanto a lo primero, Foucault dejó muy claro que el poder del rey era el resultado de una apropiación de una multitud de poderes preexistentes (cf. Foucault, 1974: 74-75, 1976: 105-107 y 1981-82: 237-238), y, en cuanto a lo segundo, la falta de un centro o, lo que es igual, su carácter estratégico, es la condición propia del poder, no la forma que éste adopta en nuestra época (forma de la que, en contra de lo que sugieren otros autores, Foucault también se ocupó, realizando una serie de observaciones que siguen demostrando hoy día su fecundidad). Por lo tanto, la teoría soberanista o jurídica no es más que *la concepción que el*

¹²⁶ En una entrevista muy posterior, Foucault abundará en ello: «hay esquemas completamente hechos: cuando se habla de poder, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, el amo frente al esclavo, etc.» (Foucault, M. (1984c). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En Foucault, 1994a: 405). Por lo demás, él tampoco se habría librado de caer alguna vez en ese error, por ejemplo, cuando escribió estas frases: «a pesar de épocas y objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey.» (Foucault, 1976: 108).

propio Foucault reconstruyó con el fin de criticar la noción de centro y abrir así la posibilidad de un pensamiento diferente del poder.

Porque, por lo demás, esa teoría es la expresión de la metafísica en el ámbito político. Si recordamos las dos operaciones que definían este tipo de pensamiento, esto es, la exclusión del cambio y la consiguiente invocación de un fundamento de la acción que lo reintroduzca de nuevo, comprobaremos que la teoría soberanista o jurídica del poder sigue este mismo esquema, puesto que *primero concibe el poder como una sustancia* (exclusión del cambio) *y después añade un agente que lo ejercería* (invocación del fundamento de la acción). Esto nos ayuda a entender qué hizo exactamente Foucault: apoyarse en la idea de Nietzsche de que la acción se explica por sí sola o, en palabras de este último, que «todo poder saca en cada instante su última consecuencia» (Nietzsche, F. (1886). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 45), para afirmar que *el poder sólo existe en acto*, lo cual rompe con toda esa lógica que de entrada lo considera una sustancia y, por ello, necesita invocar un fundamento externo que la ponga en marcha. Es más, de la misma manera que la idea de que el conocimiento no es otra cosa que un efecto o un acontecimiento, le permitía a Nietzsche concluir que no existe el conocimiento en sí¹²⁷, la idea de que el poder es una acción, idea que como es evidente es la misma de antes, le permite a Foucault concluir que tampoco existe el poder en sí:

«El ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre “jugadores” individuales o colectivos, es el modo en que ciertas acciones modifican otras. Lo que por supuesto significa que algo llamado Poder, con o sin mayúsculas, considerado que existe universalmente de forma concentrada o difusa, no existe. El Poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si él está integrado a un campo disperso de posibilidades relacionadas a estructuras permanentes.»

(Foucault, M. (1982b). El sujeto y el poder. Disponible en <http://textospsi.galeon.com/foucault4.html>, pp. 8-9)¹²⁸

Esta idea, de orígenes indudablemente nietzscheanos, es, pues, la clave de la concepción foucaultiana del poder. Las proposiciones que caracterizan tal concepción, a saber: que el poder no es algo que se posee, sino algo que se ejerce; que las relaciones de poder no son exteriores a otros tipos de relaciones como las relaciones de producción, de alianza, de conocimiento o de sexualidad, sino intrínsecas o inmanentes; que el poder no supone una dominación de un grupo sobre los demás, sino una multiplicidad de relaciones de poder parcialmente integrable en estrategias de dominio; que las relaciones de poder no están al servicio de un interés de carácter subjetivo, pero pueden

¹²⁷ «Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal.» (Foucault, 1974: 30).

¹²⁸ De ahí que, según Foucault, no haya que preguntarse qué (cosa) es el poder, sino más bien cómo funciona (Foucault, 1982b: 7), lo cual, a su vez, explica que el autor negara que lo suyo fuera una teoría del poder: al fin y al cabo, si no existe el poder en sí o el poder como sustancia, entonces tampoco es posible teorizar sobre él en esos términos (Foucault, 1983a: 327-328).

ser utilizadas dentro de cada estrategia; que el poder no es solamente negativo, esto es, que se limita a prohibir y reprimir, sino también positivo, esto es, que produce lo real; y, por último, que no existe un lugar exterior desde el que resistir al poder, sino interior, pues éste es coextensivo al cuerpo social, pero no hay poder sin resistencia (cf. Foucault, 1976: 114-117 y 1977f: 170-171) –estas proposiciones, como digo, derivan en última instancia de la idea de que el poder no es una sustancia, sino una acción. De hecho, la que tal vez fuera la primera formulación de todas esas proposiciones bajo la forma de precauciones metodológicas, parte de un punto al que continuamente regresa para extraer nuevas conclusiones. Dicho punto, como cabía esperar, no es otro que la crítica del fundamento de la acción. He aquí lo que escribe Foucault: «no se trata de analizar las formas reguladas y legitimadas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales y sus efectos constantes», sino de «asir siempre al poder en los límites menos jurídicos de su ejercicio; tampoco de estudiarlo «en el terreno de la intención o de la decisión», sino «allí donde su intención, si tiene una intención, está totalmente investida en el interior de prácticas reales y efectivas, y en su cara externa, allí donde está en relación directa e inmediata con lo que provisionalmente podemos llamar su objeto, [...] allí donde se implanta y produce efectos reales»; «no considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros», sino «como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena» (a lo que añade que tampoco hay que considerar al individuo «como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder», sino como «un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión»); no hacer «una especie de deducción de un poder que arrancaría del centro e intentar ver hasta dónde se prolonga, hacia abajo, ni en qué medida se reproduce, hasta los elementos más moleculares de la sociedad», sino «un análisis *ascendente* del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales [...] y ver después cómo estos mecanismos han sido y todavía están investidos, colocados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más generales y por formas de dominación global»; y no creer que lo que el poder produce es ideología sino saber (Foucault, 1976c: 142-147). A excepción de esta última precaución, es evidente que todas las demás (e incluso ese añadido tan importante) parten de la crítica del fundamento de la acción. Por lo tanto, *la concepción foucaultiana del poder surgió de la crítica de la teoría soberanista o jurídica, la cual no es una teoría propiamente dicha, sino, lisa y llanamente, la manera metafísica de pensar el poder*¹²⁹.

¹²⁹ Aquí habría que reconocer que esta crítica de la noción de centro de Foucault no tiene nada que ver con la que realiza Derrida, pues al fin y al cabo se trata de dos cosas muy distintas. Me explico: el centro del que habla Foucault se corresponde con el fundamento de la acción y, por lo tanto, alude a esa entidad singular que, añadida a las que ya existen, hace que les empiecen a suceder cambios superficiales, mientras que el centro del que habla Derrida se corresponde con la idea de presencia y, por lo tanto, alude a eso que, añadido a las cosas, hace que existan como algo dado. En relación con el tema de la estructura, podría afirmarse que el primer centro es lo que funda el juego infinito de ésta, mientras que el segundo es lo que lo limita convirtiéndolo en finito. Comprenderemos todo esto mejor si reparamos en que Foucault se vuelve capaz de negar

Ciertamente, existe una aproximación que sí recoge elementos de esa manera de pensar el poder: el marxismo o, mejor dicho, el marxismo un tanto simplificado que ha esgrimido la izquierda política tradicional. Pues bien, no cabe la menor duda de que Foucault articuló su concepción en oposición a este marxismo simplificado y que, de hecho, tal y como ha indicado Deleuze, sus proposiciones pueden leerse como una réplica a los postulados característicos del pensamiento de izquierdas. Tales postulados serían: el *postulado de la propiedad* (el poder es algo que posee la clase dominante); el *postulado de la localización* (el poder debe entenderse como poder de Estado); el postulado de la subordinación (el poder se halla subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura); el *postulado de la esencia o del atributo* (el poder es algo que cualifica a quienes lo poseen distinguiéndolos respecto de quienes no lo poseen); el *postulado de la modalidad* (el poder actúa mediante la represión y la ideología); y, por último, el *postulado de la legalidad* (el poder se expresa en la ley) (cf. Deleuze, 1986: 51-56). Pero, en mi opinión, dichos postulados deberían ordenarse según la lógica del pensamiento metafísico: el poder es una cosa (postulado de la esencia o del atributo) que unos poseen y otros no (postulado de la propiedad) por el simple hecho de ser dueños de los medios de producción (postulado de la subordinación), de manera que los primeros construyen un aparato institucional que denominamos Estado (postulado de la localización), a través del cual ejercen el poder (postulado de la legalidad) para reprimir y engañar a quienes carecen de él con el único objetivo de someterlos (postulado de la modalidad). Así se vería claro que, en el momento en que se afirma que el poder sólo existe en acto, cae el primer postulado de la esencia o del atributo y, con él, todos los demás.

Por otro lado, si se admite que el poder está subordinado a la economía, entonces el Estado queda convertido en el nuevo centro o fundamento de la acción del poder, justo lo que rechaza Foucault. De hecho, *Vigilar y castigar*

ese centro en el momento en que descubre en Nietzsche la posibilidad de pensar el poder en los términos de acciones que intentan cambiar acciones anteriores, con lo cual su negación no es más que la culminación de un esfuerzo prolongado de pensar de otro modo; y Derrida, por su parte, niega directamente la presencia de las cosas y con ello desencadena un cambio que es pura negación, puesto que sólo puede deshacer y en el extremo anonadar las cosas existentes, con lo cual su negación se convierte en un nuevo fundamento de la acción. Pero acabaremos de comprender la diferencia entre estas dos críticas si consideramos las consecuencias tan opuestas a las que conducen. En efecto, mientras la crítica de la noción de centro de Derrida le lleva a no poder más que deconstruir las estructuras, la de Foucault le permite dar cuenta de la posibilidad de que éstas lleguen a existir. Véase, por ejemplo, cómo rechaza partir de las figuras del Estado, la ley o la dominación para analizar el poder, pero, al mismo tiempo, se muestra perfectamente capaz de explicarlas a todas ellas: «El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.» (Foucault, 1976: 112-113). De todas maneras, para profundizar más en esta cuestión, véase la nota 297 del trabajo.

puede leerse como una crítica radical al papel que se le adjudica al Estado, por ejemplo, en la teoría de Althusser (cf. Eribon, 1994: 246 y 323-324). Al fin y al cabo, de la misma manera que el poder del soberano surgió como resultado de una apropiación de poderes preexistentes, el poder del Estado también es producto de una *estatización* (Foucault, M. (1978d). La "gubernamentalidad". En Foucault, 1994a: 1969), fenómeno que, siguiendo a Deleuze, podríamos definir como una captura global de las múltiples relaciones de poder que se dan en los diferentes ámbitos de la vida social (cf. Deleuze, 1986: 105). Y esto significa que el Estado no explica el poder, sino que lo presupone, limitándose a intentar fijarlo de una determinada forma (cf. Id.). O, lo que es igual, que el Estado no es ningún centro o fundamento de la acción.

Pero también hay otra aproximación que recoge elementos de la manera metafísica de pensar el poder: el psicoanálisis. Efectivamente, éste utiliza, al igual que el marxismo simplificado, una concepción soberanista o jurídica del poder y, por lo tanto, cae dentro de la crítica de Foucault. Ahora bien, en un primer momento, el autor tomó como blanco cierto psicoanálisis que, al entrar en contacto con las ideologías de la liberación que proliferaban por aquel entonces así como con los tópicos de Sade y Bataille, se había convertido en una especie de ideología que impregnaba todos los modos de pensar y actuar y que Robert Castel bautizó con el nombre de "psicoanalismo" (cf. Eribon, 1989: 331). Este conjunto bizarro de nociones y teorías que para abreviar Foucault llamó "hipótesis de Reich" (cf. Foucault, 1976: 159 o Foucault, M. (1976b). Curso del 7 de enero de 1976. En Foucault, 1994c: 136) o, de una forma más directa, "hipótesis represiva", se apoyaba en la idea de que el poder reprime a la sexualidad, asumiendo así una concepción soberanista o jurídica que resulta totalmente inadecuada, y no porque la sexualidad no haya estado realmente reprimida, sino porque también es cierto que se ha incitado a la gente a hablar de ella. De ahí el punto de partida de *La voluntad de saber*:

«La pregunta que querría formular no es: ¿por qué estamos reprimidos?, sino: ¿por qué decimos con tanta pasión, con tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que estamos reprimidos? ¿Por qué espiral hemos llegado a afirmar que el sexo está negado, a mostrar ostensiblemente que lo ocultamos, a decir que lo silenciamos –y todo esto formulándolo con palabras explícitas, intentando que se lo vea en su más desnuda realidad, afirmándolo en la positividad de su poder y de sus efectos?»

(Foucault, 1976: 15-16)

Es decir, que en contra de lo que creen estos "liberadores" de la sexualidad e incluso de lo que creía el propio autor cuando redactó *El orden del discurso*, el poder no ha impedido que se hablara de la sexualidad, sino que, al contrario, se ha empeñado en que no dejáramos de hacerlo. Y, evidentemente, un poder concebido única y exclusivamente como represión, esto es, como una ley que dice "no", es incapaz de dar cuenta de esta incitación al discurso que en sí misma es una novedad y que, por consiguiente, requiere una explicación. Como sabemos, Foucault hallará tal explicación en la práctica de la confesión, práctica que implica una relación de poder aunque la hayamos "interiorizado" hasta el punto de concibirla como un deseo libre y espontáneo de hablar de nosotros mismos (cf. Id.: 78-79).

Sin embargo, Foucault advierte que existe otra versión del psicoanálisis que no afirma tal cosa y que, de hecho, ya había criticado la idea de que el sexo está reprimido: el lacaniano. Según esta versión del psicoanálisis, la ley no reprime un deseo preexistente, sino que antes bien lo constituye (cf. Id.: 99), o, mejor dicho, que la ley constituye el deseo al reprimirlo, puesto que no existe más deseo que el deseo reprimido (cf. Foucault, 1981-82: 251). Ahora bien, ¿es esta versión del psicoanálisis diferente de la anterior? Foucault se muestra aquí tajante: «lo que distingue el análisis que se hace en términos de represión de los instintos del que se lleva a cabo en términos de ley del deseo, es con toda seguridad la manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones; no la manera de concebir el poder.» (Foucault, 1976: 101). Y tal manera de concebir el poder es la que toma como modelo a la monarquía o, lo que resulta más exacto, la que adjudica al poder un centro o fundamento de la acción. Pierre Macherey nos aclara esta cuestión: Lacan y Foucault coincidirían en que la ley no recorta un ámbito preexistente, sino que lo produce, pero mientras que el primero se queda ahí, identificando la ley con «una pura forma que obtiene su eficacia de la circunstancia de estar precisamente libre respecto de todo contenido», el segundo da un paso más allá y concibe la ley desde un punto de vista real como una ley que no sólo produce el ámbito en el que viene a aplicarse sino que también se produce a sí misma al producirlo (Macherey, P. (1989). Sobre una historia natural de las normas. En Balbier et al., 1989: 176 y 181). Es decir, que Foucault añade a la *tesis de la productividad de la ley*, que comparte con Lacan, otra tesis nueva que Macherey denomina *tesis de la inmanencia de la ley* y que no existe en la teoría del psicoanalista:

«Dicha tesis introduce en la relación causal que define la acción de la norma la siguiente consideración: esa relación no es una relación de sucesión que ligue términos separados, *partes extra partes*, según el modelo de un determinismo mecanicista; sino que esa relación supone la simultaneidad, la coincidencia, la presencia de todos los elementos que ella reúne. Desde este punto de vista, ya no es posible concebir la norma misma antes de las consecuencias de su acción y de alguna manera detrás de ellas e independientemente de ellas; sino que hay que concebir la norma tal como obra precisamente en sus efectos, de manera que no limite la realidad de éstos por un simple condicionamiento sino que les confiera el máximo de realidad de que tales efectos son capaces.»

(Id.: 179-180)

En el fondo, esta tesis no es otra cosa que la noción deleuziana de “causa inmanente”, por la cual cabe entender «una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, [...] aquella cuya efecto la actualiza, la integra y la diferencia.» (Deleuze, 1986: 63). Pero, en cualquier caso, lo que aquí nos interesa es que *la tesis de la inmanencia se formula precisamente como una crítica a la tesis de que existe una ley que por su sola presencia produce efectos con los que no se confunde en absoluto, esto es, la tesis de la trascendencia*. Pues, como escribe Macherey, «no hay norma en sí [...] que se afirme como tal en su relación formal consigo misma y que sólo salta de sí misma para marcar negativamente sus efectos al limitarlos o delimitarlos» (Macherey, 1989: 180). En definitiva, que no existe un centro o fundamento de la acción. Y, como aclara este autor,

eso es justamente lo que Foucault le reprocha al psicoanálisis, tanto en su versión freudiana como en su versión lacaniana:

«Lo que Foucault reprocha al psicoanálisis, al que por lo demás reconoce muchos otros méritos, es el hecho de haber reducido a su manera el gran mito de los orígenes al referirlo a la ley misma y al constituir a ésta como una esencia inalterable y separada, como si la norma tuviera un valor en sí que pudiera medirse al precio de la interpretación, como si su verdad estuviera más acá de sus efectos y éstos no desempeñaran más que el papel de síntomas.»

(Id.: 181)

Y es que, después de todo, la concepción jurídica del poder como una ley que dice "no", habría surgido, en opinión de Foucault, en estrecha conexión con el tema de la sexualidad:

«Me parece que esta concepción fue formulada incisivamente y desarrollada ampliamente por la etnología, a finales del siglo XIX. La etnología siempre ha intentado detectar los sistemas de poder en sociedades distintas a la nuestra como si fueran sistemas de reglas. [...] Veán, por ejemplo, en los estudios etnológicos de Durkheim a Lévi-Strauss, cuál ha sido el problema que siempre reaparecía, perpetuamente reelaborado: un problema de prohibición, esencialmente de prohibición del incesto. Y se ha intentado comprender el funcionamiento general del sistema a partir de esta matriz, de este núcleo que sería la prohibición del incesto.»

(Foucault, 1981-82: 236-237)

Pero si nos preguntamos cómo actúa la ley en Lacan, veremos que, más que introducir algo nuevo en el mundo, lo quita, a saber: la madre en cuanto objeto primordial para el niño. Justamente aquí es donde Lacan se distancia de Freud diciendo que la ley no reprime un impulso preexistente, sino que, antes bien, por el mero hecho de prohibir, lo crea. Por tanto, *en la doctrina lacaniana aparece un fundamento de la acción que introduce una falta, cosa que, en todo caso, entra dentro de aquello que criticara Foucault.*

He aquí, pues, el pensamiento que viene a llevar a cabo lo que Foucault se propusiera en *Las palabras y las cosas*, a saber: demostrar que no sólo es posible pensar sin el hombre como fundamento de la acción, sino que además es imposible seguir pensando a través de él. Y si lo hace es justamente porque ha identificado el problema principal: el concepto de fundamento de la acción. Este pensamiento revela que *el hombre como sujeto constituyente es uno de tales fundamentos* y que, por ello, desempeña en la *episteme* moderna las mismas funciones que desempeñaba Dios en la *episteme* clásica. Pero, yendo más allá, este pensamiento pone de manifiesto que *la estructura, el soberano, la ley, el Estado o el grupo dominante también son otros tantos fundamentos de la acción* de los que hay que desembarazarse si queremos formular teorías satisfactorias sobre el discurso o el poder. Por esa razón, este pensamiento permite situar efectivamente al estructuralismo y, aunque a simple vista no tengan relación con él, a las diversas concepciones del poder que parten de la idea de que emana de un centro, sea cual sea tal centro, dentro de la *episteme* moderna. Lo que significa que, a pesar de ciertas declaraciones del autor en

las que venía a distanciarse de todo anuncio grandilocuente¹³⁰, *el pensamiento genealógico de Foucault puede considerarse el propio de una nueva episteme en la que, no ya el hombre como sujeto constituyente, sino también cualquier otra cosa que desempeñe la función de fundamento de la acción, no posea sitio alguno*. Desde esta perspectiva, no es extraño que el propio autor declarara, cuando publicó *Vigilar y castigar*, «es mi primer libro» (Foucault, M. (1977). M. Foucault: *une pensée sans aveu*. Cit. en Morey, M. (1995). Introducción: La cuestión del método. En Foucault, 1995: 18)

He aquí, en suma, el pensamiento que antes me he permitido el lujo de llamar definitivo de Foucault.

¹³⁰ Como por ejemplo: «Creo que estamos ante una de las formas, quizás haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, diría incluso del pensamiento moderno o, en todo caso, del pensamiento posthegeliano: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia del momento de la ruptura o el del balance, o el del cumplimiento, o el de la aurora que retorna. [...] Digo esto sobre todo porque lo he hecho yo mismo y porque en gente como Nietzsche lo encontramos constantemente o, al menos, de forma bastante insistente. Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia, a partir del cual todo se acaba o todo recomienza; al mismo tiempo, debemos tener la molestia de decirnos –incluso sin esta solemnidad– que el momento en que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la cuestión de ¿qué sucede hoy?» (Foucault, 1983a: 325).

X. La pertinencia de este concepto en dicha deriva.

«El adentro es un resultado del afuera, una subjetivación (lo que no significa necesariamente una interiorización). Si el afuera es una relación, lo absoluto de una relación, el adentro también es una relación, la relación convertida en sujeto. *El uso de los placeres* le otorga su nombre propio: es "relación del sí mismo consigo mismo". Si la fuerza recibe del exterior un doble poder, el de afectar (a otras fuerzas) y el de ser afectada (por otras fuerzas), ¿cómo no se derivaría de ello una relación de la fuerza consigo misma? Puede que éste sea el elemento de la "resistencia".»

Gilles Deleuze (1984a). Sobre los principales conceptos de Michel Foucault.

La perspectiva que hemos adoptado aquí nos permite entender la deriva intelectual de Foucault a partir de su propio pensamiento y no por referencia a factores externos, los cuales, por mucha importancia que tengan, no pueden dar cuenta del pensamiento por la sencilla razón de que éste constituye una dimensión con leyes propias.

Así, por ejemplo, se suele esgrimir el complejo fenómeno que se conoce por "Mayo del 68" como explicación del desplazamiento del autor del tema del discurso al del poder y, por lo tanto, del método arqueológico al genealógico. Según Pardo, la «fascinación» que sobre Foucault ejerció la contemplación (no en París, sino en Túnez, donde a la sazón se hallaba trabajando de profesor en la universidad) de la «escena» del «hombre "infame", políticamente desnudo, expuesto (podríamos decir *exhibido*) sin mediación alguna y desafiando a cara descubierta a un poder siempre exorbitante y amenazador que se dispone a aniquilarle» (Pardo, J. L. (2000). Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault. En P. López y J. Muñoz (2000) (eds.). *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 27), fue un acicate para su trabajo teórico a la vez que la causa de su implicación en la política práctica (Id.: 28). Según él, Foucault habría descubierto en Mayo del 68 «ese mundo de micropoderes múltiples y relativamente independientes del Estado» (Id.: 40).

Esta interpretación no comete el error, como tantas otras, de atribuirle retrospectivamente a Foucault un interés político del que carecía antes de los sucesos de Mayo. A este respecto, Robert Castel ha señalado que *Historia de la locura en la época clásica* fue concebido –y acogido– como una obra académica que se planteaba cuestiones únicas y exclusivamente académicas y que no tuvo el menor carácter político hasta que los movimientos sociales que luchaban por implantar la psiquiatría sectorial no la enfocaron desde su propia posición, cosa que llevó a Foucault a suprimir el prólogo inicial y a sustituirlo por otro mucho más comprometido en la nueva edición del libro (cf. Eribon, 1989: 171-175). Y, desde luego, el hecho de que Foucault participase a inicios de los sesenta en la reforma de la enseñanza superior y que le valió ser tachado de «tecnócrata gaullista» a su llegada a la Universidad de Vincennes en 1968, parece descartar esa posibilidad (cf. Eribon, 1994: 82). Sin embargo, la imagen del autor que nos ofrece Pardo establece una relación demasiado directa entre unos sucesos concretos y el sentido o, más bien, los diversos sentidos que se les haya podido dar a tales sucesos. Como es sabido, Deleuze ha descrito Mayo del 68 como el fruto de la confluencia entre una serie de acontecimientos mundiales

(la autogestión yugoslava, la primavera checoslava y su represión, las guerras de Vietnam y de Argelia, pero también los signos de una nueva clase obrera, el nuevo sindicalismo o la psiquiatría y la pedagogía llamadas institucionales) y una serie de corrientes internacionales de pensamiento (Luckacs, la escuela de Francfort, el marxismo italiano y los primeros gérmenes del autonomismo, la reflexión en torno a la mencionada nueva clase obrera y la aparición de grupos tales como "Socialismo o barbarie", el "Situacionismo" o la "Vía comunista") que vinculaban la emergencia de nuevas formas de lucha con la producción de una nueva forma de subjetividad alrededor de la crítica del centralismo y la reivindicación de aspectos relativos a la calidad de vida (Deleuze, 1986: nota 45, 149-150). Pero aquí habría que preguntarse si esta descripción refleja los sucesos de "Mayo del 68" o si, en cambio, se trata de una interpretación más entre otras, una interpretación que surge de cierta reflexión que, aunque se apoya en los sucesos, es irreductible a ellos. En mi opinión, Deleuze habla de nuevas formas de lucha y subjetividad alrededor de la crítica del centralismo y la reivindicación de aspectos relativos a la calidad de vida por la sencilla razón de que éste es el elemento que, gracias a dicha reflexión, puede destacarse de todo lo que entonces ocurrió. Pues Mayo del 68 fue, tal y como aclara Foucault, mucho más que eso:

«Yo no estaba en Francia en esa época y no volví hasta varios meses después. Me pareció que se podía reconocer en ello elementos completamente contradictorios: por una parte, un esfuerzo ampliamente afirmado de plantear a la política toda una serie de cuestiones que no se desprendían tradicionalmente de su dominio estatutario (la cuestión de las mujeres, de las relaciones entre los sexos, de la medicina, de la enfermedad mental, del medio ambiente, de las minorías, de la delincuencia); y, por otra parte, una voluntad de volver a transcribir todos estos problemas en el vocabulario de una teoría que surgía más o menos directamente del marxismo. Además, el proceso que se marcó en ese momento condujo, no a la confiscación de los problemas planteados por la doctrina marxista, sino, por el contrario, a una impotencia cada vez más manifiesta del marxismo para afrontar los problemas.»

(Foucault, 1984d: 357)

Ésta era la situación: ante unos sucesos que conllevaban una revisión de los temas que entraban dentro del campo de lo político y, por extensión, de la noción misma de "lo político", el único esquema disponible era el del marxismo simplificado que, como hemos visto, privilegiaba el papel del Estado. Por tanto, sin la crítica foucaultiana del centro que puso de manifiesto la existencia de un poder por fuera de los aparatos de Estado, no habría podido identificarse la singularidad de un fenómeno que, según él, «era profundamente antimarxista» (Foucault, M. (1975c). Poder-cuerpo. En Foucault, 1994c: 105)¹³¹.

¹³¹ Véase lo que escribe Descombes: «Si la crítica del marxismo seguida de su desaparición acaso pasajera del campo de discusión, ha empezado en Francia después de mayo del 68, es porque la *legitimidad* de las organizaciones comunistas se ha tambaleado en los espíritus. Espantados, consternados, escandalizados, los contestatarios del mes de mayo que en su mayor parte participaban de la ilusión izquierdista, tuvieron que constatar que los "dirigentes proletarios" se apresuraban a condenar su movimiento y ni siquiera querían ser sospechosos de esperar obtener algún provecho de esos disturbios de los que no eran responsables. La caída fulminante de la *autoridad* en todos los cantones de Francia, su vacío total durante el espacio de

Lo anterior nos obliga a tener mucho cuidado con un concepto como el de "pensamiento político del 68", el cual sugiere que los sucesos de Mayo constituyeron una realidad homogénea y unívoca que encontró su expresión en un determinado pensamiento político, cuando, por lo que se desprende del fragmento citado de Foucault, lo cierto es que se produjo una completa ruptura entre las prácticas y el esquema teórico disponible. Y, lo que es más, si en Mayo del 68 había un pensamiento político aparte del que daba cobertura al régimen establecido, éste no era otro que el marxismo, que no en vano Sartre había identificado como «la insuperable filosofía de nuestro tiempo» (cit. en Descombes, 1979: 156)¹³². Luego se equivocan aquellos que sostienen que el pensamiento político de Mayo del 68 fue el estructuralismo anti-humanista, ya que, ante todo, el marxismo, desde su posición dominante, denunciaba ese pensamiento como reaccionario (recuérdese que Sartre dijo de *Las palabras y las cosas* que era «la última barrera que la burguesía todavía puede levantar contra Marx» [cit. en Eribon, 1994: 77])¹³³, y, además, como consecuencia de ello, los sucesos de Mayo fueron vistos en su momento como la victoria de éste sobre el estructuralismo (cf. Eribon, 1994: 77)¹³⁴. Por lo tanto, si queremos seguir hablando de "pensamiento político del 68", habría que precisar que se trata de aquél que, al criticar la noción de centro, reveló la existencia de un poder relacional que no radica exclusivamente en los aparatos de Estado. Pero, en cualquier caso, no creo que tenga mucho sentido emplear el concepto de "pensamiento político del 68", porque al fin y al cabo fue formulado por Luc

algunas semanas provocaban idéntico pánico en los ministerios y en los estados mayores de las organizaciones consideradas revolucionarias. A la inversa, la restauración, igualmente repentina de la autoridad desde el mes de julio, "como si no hubiera pasado nada", llenará de indignación a los contestatarios. Entonces se daba uno cuenta de que se había omitido la pregunta acerca de la naturaleza del poder. La indignancia de la teoría política media se hacía flagrante. ¿Cómo se había podido creer que las organizaciones comunistas, inmensas máquinas de producir poder, no tenían otra meta que preparar, con el futuro "deterioro" del Estado prometido por Marx, su propio ocaso?» (Descombes, 1979: 174). Sin embargo, a pesar de esta observación, que parece inspirada en Foucault, Descombes no menciona en su libro la nueva teoría del poder que formula nuestro autor ya en 1975, prefiriendo ocuparse de la pregunta "¿por qué se respeta al poder?" y de las diversas respuestas que se ensayaron, las cuales suponían un «intento de completar a Marx con Freud» (Id.: 223).

¹³² En realidad, puede decirse que también existía otro pensamiento político que inspiraba esa crítica a la autoridad que, en mi opinión, supone el mayor logro de Mayo del 68, a saber: el anarquismo libertario. Pero este pensamiento político era ya viejo y seguía identificando el poder con el Estado, de modo que no podría haber inspirado ninguna reflexión como la de Foucault.

¹³³ Algo que no era nuevo, pues según Foucault en la década de los 30 el marxismo ya habría atacado al formalismo ruso, matriz del estructuralismo francés, hasta silenciarlo por completo con un argumento semejante (cf. Foucault, 1983a: 308-309).

¹³⁴ Buena prueba de ello es el siguiente episodio que tuvo lugar en el debate que siguió a la conferencia de Foucault "¿Qué es el autor?": uno de los protagonistas de Mayo, L. Goldmann, indignado por lo que acababa de oír, declaró que los sucesos del 68 habían demostrado que es el hombre el que hace la historia, ya que, tal y como escribió un estudiante en un pizarra en la Sorbona por aquellos días, "las estructuras no descienden a la calle" (cf. Eribon, 1994: 78). No puedo dejar de citar aquí la respuesta que, tras la sarcástica réplica de Foucault, le dio Lacan a este individuo: «No creo que sea en modo alguno legítimo haber escrito que las estructuras no bajan a la calle, porque si algo demuestran los acontecimientos de mayo, es precisamente la bajada a la calle de las estructuras. El hecho en sí de que se escriba esta frase tan sólo prueba que, sencillamente, lo que muy a menudo, e incluso lo que casi siempre es inherente a lo que se llama el acto, es que éste se desconoce a sí mismo.» (cit. en Eribon, 1989: 259).

Ferry y Alain Renaut justamente con el objetivo de desacreditarlo. En efecto, tal concepto, que como muestra Eribon es fruto de una burda tergiversación¹³⁵, sirve para presentar al estructuralismo como el peor de los males, acusándolo, no ya de reaccionario, tal y como hicieron los marxistas de Mayo y, en general, de toda la década de los sesenta, sino incluso de antidemocrático o totalitario. O sea, que con este concepto Ferry y Renaut han pretendido triunfar allí donde los marxistas de los sesenta fracasaron en su lucha contra el estructuralismo.

En cuanto a Foucault, su pensamiento político es tan inseparable de la crítica del centro que, si no se parte de ahí, apenas se entiende que el autor, al refutar la idea de que el hombre es un agente en el ámbito político, también impide la posibilidad de que cualquier otra cosa desempeñe dicha función de centro de la que se ha privado al hombre, ya sea una estructura o un Estado, especialmente si éste es totalitario¹³⁶. De todos modos, afirmar que Foucault

¹³⁵ De los múltiples argumentos que Eribon esgrime contra Ferry y Renaut, sólo mencionaré la observación de que los autores "descuidan" decir que Sartre, el más conspicuo representante de la filosofía de la conciencia, desempeñó un papel crucial en Mayo del 68 y que, en cambio, Lévi-Strauss, el más insigne representante del estructuralismo anti-humanista, siempre mostró su hostilidad ante aquellos sucesos. Pero, tal y como aclara Eribon, existe una razón de peso para semejante "descuido", a saber: que, de no haberlo cometido, su tesis habría caído por sí misma (cf. Eribon, 1989: nota 17, 464 y, de manera general, Eribon, 1994).

¹³⁶ El duro reproche que Pardo, apoyándose en Ferry, dirige a Foucault tiene aquí su punto débil, ya que, si la genealogía se caracteriza ante todo por una crítica de la noción de centro, entonces no puede afirmarse, como hace el primero, que «la pretensión de Foucault (expresada con audacia en *La voluntad de saber*) es sostener que, a pesar de la irreductible heterogeneidad de ambos, la esfera estatal, con sus aparatos jurídico-representativos, es el efecto (incluso podría decirse: el efecto óptico, la ilusión óptica) cuya causa son las relaciones microfísicas del poder» (Pardo, 2000: 36-37). De nada sirve matizar esta idea "trascendentalizándola", puesto que un poco después Pardo añade que, para Foucault, «el poder [...] es lo único que verdaderamente hay, el Estado y el Derecho son simples apariencias» (Id.: 40). En todo caso, lo más importante es que esta idea va a permitir a Pardo defender que la consigna teórica foucaultiana de "pensar sin el Estado" se convertirá, en primer lugar, en la consigna práctica de "vivir sin el Estado" y, en segundo lugar, en la consigna teórico-práctica de "pensar y vivir contra el Estado". Y esto, a su vez, lleva, por un lado, a desentenderse de la política pública y recluirse en la esfera privada (Id.: 38) y, por el otro, a una radicalización y autoaislamiento de los grupos que habían surgido en torno a Mayo del 68 (Id.: 41). O, en otras palabras: que el descubrimiento de que "lo privado es político" conduce por sí solo a dos conclusiones que en última instancia acaban con la política democrática: la de que "lo político es personal" y la de que "lo político es pura violencia". Sin embargo, *si partimos de la idea de que Foucault impugna la noción de centro, veremos que la consigna de "pensar sin el Estado" no conduce en absoluto a esas otras consignas ni tiene las consecuencias que se le atribuyen*. Lo que esta consigna pone en evidencia fue sencillamente *que lo político no se reduce al Estado y, por tanto, que es necesario hacer política aparte o con independencia de él*. Repárese bien en ello porque esto implica que el período "revolucionario" que siguió a Mayo del 68 no fue la puesta en práctica de esa idea, sino, antes bien, la negativa a aceptarla. Al fin y al cabo, ¿acaso no se estaba luchando contra algo que, según se decía, no existía? *Aquel período "revolucionario" no fue, pues, más que una negativa a aceptar el hecho de que el Estado no es un "padre" que siempre ofrece las respuestas adecuadas a todos y cada uno de nuestros problemas y que, en consecuencia, debemos ser nosotros quienes afrontemos nuestras existencias e intentemos darles la forma más justa posible* (lo cual, por cierto, no excluye la eventualidad de dirigirse al Estado y reivindicar nuevos derechos: tan sólo excluye la creencia de que basta con hacerlo para que el Estado los conceda enseguida). Recuérdense las palabras de Lacan a los revolucionarios que le abucheaban en Vincennes: «A lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a tener un amo. Lo tendrán.» (cit. en Eribon, 1994: 242). Y lo mismo ocurrió con aquéllos que decidieron utilizar la violencia e incluso con los que, después de participar en la lucha armada, acabaron pasándose al extremo opuesto: se negaron a aceptar

ha desarrollado un pensamiento que no puede dar cuenta de la resistencia al poder resulta absurdo, puesto que dejando a un lado el hecho de que siempre contempló esta posibilidad¹³⁷, la noción de relaciones de poder es, como él mismo no se cansó de repetir una y otra vez, sinónima de resistencia. Pero lo importante aquí es que si la noción de relaciones de poder deriva directamente de la crítica del centro, entonces habrá que concluir *que la resistencia sólo es posible en ausencia del hombre como sujeto constituyente, conclusión que a sus defensores sin duda alguna les parecerá chocante, pero que es bastante lógica: si el hombre está constituido, entonces no podrá resistir por más que se lo considere un sujeto de derechos, pues sólo luchará desde el horizonte de su propia constitución*¹³⁸, pero si parte de esa base, entonces sí podrá hacerlo,

que no se puede contar con el Estado, una negativa que, al menos en el caso del marxismo, exige la propia teoría, ya que su estrategia pasa por la conquista del aparato de Estado para instaurar el comunismo. Luego habría que decir dos cosas acerca de ese período: primero, que *su fin no debe verse como un fracaso o una derrota, sino precisamente como la aceptación de la insuficiencia del Estado*, y, segundo, que *las denominadas políticas de la identidad tampoco son su consecuencia directa, sino su perversión, pues rehabilitan al Estado o, mejor dicho, al centro o fundamento de la acción, dentro de cada individuo o grupo* (y por eso, como apunta Pardo, se hallan muy cerca, aunque en el ámbito cultural, de los terroristas de carácter nacionalista [cf. Id.: 47]). Y, en cuanto a la supuesta retirada de Foucault a la esfera privada, habría que aclarar de una vez por todas que sus últimas investigaciones vienen a culminar la idea de que *somos nosotros los que debemos hacernos cargo de nuestras propias existencias, afirmando que es necesario crear nuevas formas de vida bajo la prescripción de ser justos con los demás, esto es, de no abusar del poder*, prescripción que Foucault, para disgusto de sus detractores, convirtió en una de las tareas más importantes de la filosofía (véase Foucault, M. (1978e). La filosofía analítica de la política. En Foucault, 1994a).

¹³⁷ He aquí un fragmento en el que vendría a confirmarlo: «Creo que un análisis teórico riguroso del modo de funcionamiento de las estructuras económicas, políticas e ideológicas es una de las condiciones necesarias de la acción política, en la medida en que la acción política constituye una manera de manipular y eventualmente de cambiar, de trastornar y de transformar unas estructuras [...] No considero que el estructuralismo sea una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de salón; creo que puede y debe articularse en unos modos de hacer.». A lo que añade lo siguiente: «Creo que el estructuralismo tiene que poder otorgar a toda acción política un instrumento analítico que es indispensable.» (Foucault, M. (1968). En *Intevju med Michel Foucault. Bonniers Litteraria Magazin*, marzo de 1968. Cit. en Eribon, 1989: 225).

¹³⁸ En la discusión que siguió a la ponencia de Barret-Kriegel acerca de los estudios de Foucault sobre el Estado y el derecho, Pasquale Pasquino subrayó que los individuos sólo tienen derechos en la medida en que han sido disciplinados (cit. en Balbier et al., 1989: 191). Precisamente Barret-Kriegel acababa de señalar que, lejos de lo que suele defenderse, la crítica foucaultiana al hombre como sujeto constituyente no menoscaba los derechos humanos, sino que, al contrario, los refuerza. La razón es muy simple: la doctrina de los derechos humanos no surge de la teoría del hombre como sujeto constituyente, sino antes bien de la idea de que la vida es inalienable por ser un don de Dios o de la naturaleza, y si aquella teoría se caracteriza por algo es por separar al hombre de uno y de otra. Por tanto, en la línea, si no he entendido mal, de Clavero, Barret-Kriegel declara que «la teoría del hombre como sujeto, naturaleza alejada, sujeto separado (pues todo el derecho está alojado en la razón humana y todo el principio de la sociedad está situado en un acto de cálculo y de voluntad) puede fundar una doctrina de los derechos civiles y estar en armonía con el Estado administrativo, pero no puede estar de conformidad con los derechos del hombre.» (Barret-Kriegel, 1989: 189-190). En ese sentido, Foucault defendería unos derechos humanos fundados en algo que supera al hombre como sujeto constituyente, sólo que, en mi opinión, ese algo no sería la vida, sino *el hecho de estar constituidos por un poder que genera sufrimiento y que, por esta razón, otorga la posibilidad de rebelarse*. Esto es al menos lo que se desprende de la siguiente declaración de Foucault: «Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a

*pues para luchar por otras cosas es necesario desprenderse de uno mismo en el sentido de desprenderse de aquello que lo constituye de un modo opresivo o, por decirlo así, perjudicial*¹³⁹.

Pero, ¿podía Foucault extraer su crítica del centro de los propios sucesos de Mayo del 68? Ciertamente no, pues tal y como él mismo expone, las únicas opciones en la época eran, a la derecha, un discurso en términos de derechos y, a la izquierda, un discurso en los términos de aparato de Estado (Foucault, 1977e: 180). Por otra parte, de haber sido así, Foucault habría comenzado a elaborar su genealogía relativamente pronto, cuando lo cierto es que, a pesar de que se implica en política en 1969, sus intereses siguen estando más cerca de *La arqueología del saber* que de los trabajos posteriores sobre el poder (Eribon, 1989: 258), y buena prueba de ello es su lección de ingreso en el Collège de France que se convertirá en *El orden del discurso*.

Luego, en mi opinión, es necesario atender al propio pensamiento del autor para encontrar la clave de aportaciones como la genealogía del poder. En este sentido, la interpretación que aquí he expuesto se inscribiría en la línea del estudio que Deleuze le dedicó a Foucault, el cual, como se sabe, trata de describir la evolución de su pensamiento a partir de los problemas que se le iban presentando, es decir, a partir del pensamiento mismo¹⁴⁰. No obstante, a diferencia de lo que propuso Deleuze, mi interpretación gira alrededor del concepto de centro o, como lo he venido llamando, fundamento de la acción, de modo que, desde esta perspectiva, podría contemplarse la deriva intelectual foucaultiana como *una crítica de todo aquello que desempeña la función de fundamento de la acción, la cual culmina en la elaboración de un pensamiento que se caracteriza precisamente por rechazar, de entrada, dicha función*.

levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera que sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios. [...] El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder.» (Foucault, M. (1984g). Frente a los gobiernos, los derechos humanos. En Foucault, 1990: 313-314). O sea, *que es su crítica a la idea de que el poder tiene un centro lo que permite al autor fundar un derecho universal*.

¹³⁹ Y de ahí que, según Foucault, la labor del intelectual no consista en decirle a los demás qué han de hacer, sino en «volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta reproblematicación (donde el intelectual desempeña su trabajo específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano)» (Foucault, 1984f: 378). En suma, en *la modificación del propio pensamiento para modificar el pensamiento de los demás* (cf. Id.: 377).

¹⁴⁰ Véanse las entrevistas que Deleuze concedió con motivo de la publicación de su *Foucault*. En una de ellas diría lo siguiente: «Lo que yo persigo en este libro es el conjunto del pensamiento de Foucault. El conjunto, es decir, lo que obliga a pasar de un nivel a otro: ¿qué fue lo que le forzó a descubrir el poder tras el saber, por qué se vio impelido a descubrir los "modos de subjetivación" más allá del dominio del poder?» (Deleuze, G. (1986c). Hender las cosas, hender las palabras. En Deleuze, 1990: 136-137). Por lo demás, Deleuze formuló la idea general que me ha inspirado a la hora de abordar la deriva intelectual foucaultiana: «Los filósofos aportan conceptos nuevos, los exponen, pero no dicen del todo los problemas a los que tales conceptos responden.» (Deleuze, G. (1988b). Sobre la filosofía. En Deleuze, 1990: 216).

Pero, ¿qué necesidad hay del concepto de fundamento de la acción? Después de todo, podemos explicar la obra foucaultiana como un rechazo del hombre como sujeto constituyente. Ésta es la postura de Miguel Morey, quien, partiendo del hecho de que Foucault declaró al final de su vida que el único problema del que se había ocupado era el sujeto (cf. Foucault, 1982b: 1), afirma que este autor «marca un desplazamiento singularmente diáfano en los modos contemporáneos de pensamiento», consistente en romper «la sujeción antropológica a la que, de Kant a Heidegger, parecemos estar condenados: esa continuada repetición de lo positivo en lo trascendental, en la que la finitud aparece siempre a la vez como límite y como fundamento» (Morey, 1995: 27 y 28). Luego no hace falta postular ningún fundamento de la acción porque no se trata más que del hombre como sujeto constituyente. Así, debería corregir lo que he estado diciendo durante todo el rato y reconocer que el “agente” del que habla Nietzsche y, por ende, el “sitio gramatical” que, después de haber sido ocupado por el hombre, ahora viene a ocupar la estructura según Butler, no es otra cosa que esa figura. En definitiva, que debería devolverle al hombre todo cuanto había puesto en un concepto, el de fundamento de la acción, que es enteramente innecesario.

No obstante, hay al menos dos razones importantes para adoptar tal concepto.

En primer lugar, que *nos permite explicar de dónde procede el propio concepto de hombre como sujeto constituyente*. Porque podemos pensar que el hombre es ese agente de Nietzsche, ese sitio gramatical de Butler y esa finitud que funciona a la vez como límite y como fundamento de Foucault, pero entonces no entenderemos por qué esto es así. En cambio, postular que existe un tipo de pensamiento que, en la medida en que excluye el devenir con el fin de concebir las cosas como algo dado, requiere que luego una de ellas ejerza la función de fundamento de la acción, y añadir que en unas determinadas condiciones dicha función va a desempeñarla el hombre, nos permite explicar por qué éste se convierte en un sujeto constituyente y, como tal, domina el panorama de las ciencias humanas hasta el punto de que, en el momento en que alguien se atreve a anunciar su próxima desaparición, la mayoría de los autores se niegan aceptarlo, declarando que debe tratarse de un error, cuando no de un auténtico disparate. Y, además, ello también nos permite explicar por qué Nietzsche, Butler y Morey centran su atención en el hombre cuando, en realidad, el problema es mucho más general.

Por tanto, el concepto de fundamento de la acción da cuenta no sólo de un problema que resulta insoluble si se parte del hombre, sino también de la causa por la cual precisamente se parte de él.

Y, en segundo lugar, que *este concepto nos permite entender qué es lo que hace Foucault en la última etapa de su deriva intelectual*. Como se sabe, sus rivales suelen presentar esa etapa como una especie de retractación de su crítica al hombre como sujeto constituyente que vendría motivada por el hecho de que, ante la preeminencia de un poder que, según él, carece de afuera, no quedaría más posibilidad de resistir que apelar a aquel hombre que tanto había denostado antes. Frente a ello, sus defensores se han apresurado a aclarar que Foucault habría continuado su crítica, ampliándola hasta incluir, junto al sujeto de conocimiento y al sujeto de la actuación, al sujeto de deseo. Tal y como

recoge Hurtado, también en este ámbito se descubriría «el carácter derivado, producido, secundario y mutable del sujeto» (Hurtado, 1994: 128).

Sin embargo, en mi opinión, esto sólo es una pequeña parte de lo que hace Foucault y ni siquiera la principal, aunque, para descubrir en qué consiste esa otra parte que además considero la principal, habría que realizar algunas puntualizaciones relativas al papel que en todo este asunto juega el tema de la sexualidad.

Para empezar, que no es ésta la que conduce al autor a interesarse por lo que para unos sería el hombre como sujeto constituyente y para otros el Sí mismo¹⁴¹, sino el poder. En efecto, el "nuevo" interés aparece cuando Foucault se dispone a analizar el poder en su ejercicio habitual o cotidiano, pues de la misma forma que al atender al saber por sí solo se apercebó de que necesitaba recurrir al poder como la dimensión que lo completaba, al atender al poder por sí solo se da cuenta de que necesita considerar el lugar donde éste se aplica y produce resultados, esto es, las experiencias¹⁴². Así, Foucault planea un libro sobre el caso de los individuos anónimos cuyas vidas pasaron a la historia en el instante preciso en el que el poder las iluminó. Se trata de un proyecto que en realidad pertenece a la época en la que escribió su historia de la locura, pero que aquí adquiere un nuevo sentido en la medida en que subraya el hecho de que esos individuos interaccionaron con el poder:

«¿No constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad el hecho de que el destino adquiera la forma de la relación al poder, de la lucha con o contra él? El punto más intenso de estas vidas, aquel en que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas [...]»

¹⁴¹ He aquí lo que señala Deleuze: «Foucault no emplea nunca la palabra "sujeto" como persona ni como forma de identidad, sino las palabras "subjetivación", como proceso, y "Sí mismo" (*Soi*), como relación (relación consigo mismo).» (Deleuze, 1986c: 149-150).

¹⁴² En ese sentido, podríamos dibujar un espacio triangular en el que todos los trabajos de Foucault vendrían a insertarse como estudios de las distintas relaciones que se establecen entre experiencias (la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad), saberes (la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y poderes (los que se ejercen en las instituciones psiquiátricas, penales o en cualesquiera otras que traten de controlar a los individuos) (cf. Foucault, M. (1979a). *Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la "razón política"*. En Foucault, 1995: 117). Pero, al proceder así, pasaríamos por alto que el saber y el poder también constituyen experiencias, las de conocer y de sufrir o ejercer el poder. Desde este punto de vista, Foucault no se habría ocupado exactamente de las experiencias marginales (pues de lo contrario sería un fenomenólogo), sino de *qué es lo que se piensa y hace con tales experiencias o, mejor, las experiencias que tenemos en relación con esas otras experiencias que consideramos marginales* (tarea específica del historiador del pensamiento). Por tanto, el autor estudiaría *qué experiencias hemos llegado a tener a partir de lo que pensamos y hacemos en relación con las experiencias marginales* (véase, a este respecto, el artículo de Morey en el que describe la orientación global del discurso foucaultiano como una «crítica de lo normal» [Morey, M. (1989). *Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal*. En Balbier et al., 1989]). De ahí el carácter intrínsecamente político de sus investigaciones: *si analizar las experiencias marginales revela cuáles son nuestras experiencias normales o establecidas, poner en cuestión lo que pensamos y hacemos con aquéllas nos permite distanciarnos de éstas y, por ende, capacitarnos para poder transformarlas*. Se trata de algo que, como se comprobará más adelante, desempeña un papel crucial en la propuesta práctica foucaultiana y, por extensión, la del presente trabajo, a saber: *ponernos en el lugar del otro para cambiarnos a nosotros mismos*.

(Foucault, M. (1977c). La vida de los hombres infames. En M. Foucault (1990). *La vida de los hombres infames*. Madrid: La Piqueta, p. 182)

El caso que mejor revela esa compleja interacción quizá sea el de Pierre Rivière, objeto de una publicación anterior, puesto que, en lugar de la injusticia que nos vuelve desgraciados, lo que en él puede hallarse es una demanda de que la justicia cumpla su cometido (cf. Foucault, M. (1973). *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* Barcelona: Tusquets, 1983). Se trata, por tanto, de experiencias que, en la medida en que se producen en el momento en que los individuos se cruzan con el aparato de justicia, podríamos llamar puntuales. Pero Foucault pasa pronto a investigar otro tipo de experiencias relacionadas con el poder que, a diferencia de las anteriores, no se juegan en un momento puntual, sino que se prolongan en el tiempo e incluso en el espacio: las experiencias de intentar dirigir, de manera continua y permanente, la conducta de otro, lo que el autor llama "pastorado" o "gubernamentalidad" (cf. Foucault, 1978d; Foucault, M. (1978e). La filosofía analítica de la política. En Foucault, 1994a; y Foucault, M. (1979a). Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la "razón política". En Foucault, 1995)¹⁴³.

¹⁴³ Por este motivo, me parece poco acertada la objeción de que Foucault se habría limitado a analizar una configuración de poder que ya estaba quedando obsoleta, la denominada "sociedad disciplinaria", mientras emergía otra muy distinta que él no fue capaz de percibir, la llamada "sociedad de control" (para la diferencia entre ambas, cf. Deleuze, G. (1990b). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En Deleuze, 1990). En realidad, Foucault describe la sociedad actual como una conjunción de poder disciplinario y poder pastoral que, por lo demás, tiende con el tiempo a privilegiar el segundo, aunque sin olvidar el primero: «es necesario que no comprendamos en absoluto las cosas como la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y después la de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. Se da, en efecto, un triángulo: soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuya meta principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad.» (Foucault, 1978d: 194). Y no cabe duda de que el autor se mostró muy lúcido cuando describió el tipo de sociedad a la que nos dirigíamos, una vez descartada la eventualidad del fascismo, por los siguientes rasgos: primero, por la delimitación de «zonas vulnerables» en sus márgenes que podemos entender como zonas donde se suspende el derecho, es decir, "lugares" de excepción; segundo, por «una especie de tolerancia» que tendría un carácter regulador sobre el resto de la población; tercero, por la instauración de un «sistema de información» cuya misión sería no la vigilancia de cada individuo, sino «la posibilidad de intervenir en cualquier momento justamente allí donde haya creación o constitución de un peligro»; y cuarto, por «la constitución de un consenso que pasa, evidentemente, por toda esa serie de controles, coerciones e incitaciones que se realizan a través de los mass media y que, en cierta forma, y sin que el poder tenga que intervenir por sí mismo, sin que tenga que pagar el costo muy elevado a veces de un ejercicio del poder, va a significar una cierta regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre, se perpetúe, se autocontrole a través de sus propios agentes de forma tal que el poder, ante una situación regularizada por sí misma, tendrá la posibilidad de intervenir lo menos posible y de la forma más discreta, incumbiendo a los propios interlocutores económicos y sociales el resolver los conflictos y las contradicciones, las hostilidades y las luchas que la situación económica provoque, bajo el control de un Estado que aparecerá, a la vez, desentendido y condescendiente.» (Foucault, M. (1978g). Nuevo orden interior y control social. En Foucault, 1991: 165-166). He aquí, en lo que en este texto el autor llama "desinversión", el liberalismo, entendido como una reflexión crítica sobre la práctica política que sostiene que siempre se gobierna más de lo que en realidad debería hacerse y que, en ese sentido, habría que gobernar mucho menos (cf. Foucault, M. (1979b). Nacimiento de la biopolítica. En Foucault, 1994a).

Pues bien, lo que permite a Foucault abordar el tema del sujeto es el tipo de esta experiencia del poder que se da en la sexualidad, a saber: *aquella en la que el individuo que intenta gobernar y el individuo que es gobernado coinciden*. En otras palabras: el descubrimiento de unas prácticas diferentes de las prácticas de producción de las cosas, las prácticas de dominación de los individuos y las prácticas de utilización de los signos que había identificado J. Habermas (Foucault, 1981a: 227): las «prácticas de sí», que Foucault define como «los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo» (Foucault, M. (1981b). *Subjetividad y verdad*. En Foucault, 1994a: 255). Es decir, que el autor ha pasado de las prácticas del gobierno de los otros que hicieron de la sexualidad la fuente de la verdad del individuo¹⁴⁴, esto es, las prácticas que vinculaban la obligación de obedecer con la obligación de decir la verdad sobre uno mismo, como por ejemplo la confesión cristiana¹⁴⁵, a las prácticas de gobierno de sí que toman la sexualidad como el ámbito privilegiado de la relación del individuo consigo mismo, esto es, las prácticas que vinculan cierta verdad o, más exactamente, ciertos discursos verdaderos, con la posibilidad de auto-constituirse uno mismo. Frédéric Gros confirma que el descubrimiento de estas prácticas se produce en el ámbito de la sexualidad: «esa sexualidad que debía, en el inicio, revelar la fijación autoritaria de las identidades por parte de dominios de saber y tácticas de poder se convierte, a partir de la década de 1980, en el revelador de las técnicas de existencia y las prácticas de sí.» (Gros, F. (2001). *Situación del curso*. En M. Foucault (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal ediciones, 2005, p. 473). Pero Gros añade que, gracias a ellas, Foucault abandona el tema de la sexualidad y se interesa en los procesos de constitución de los individuos o, lo que es igual, los procesos de subjetivación, considerados en y por sí mismos (cf. Id.: 481). De hecho, Foucault, consciente de su importancia, quiso dedicarle a las prácticas de sí un estudio independiente que no se limitase al ámbito de la sexualidad, sino que abarcase otros distintos (cf. Id.: 473), y que al parecer debía tener una especie de aplicación práctica a la época actual como una reflexión sobre el arte de gobernar destinado a la izquierda¹⁴⁶. No es de extrañar, pues, que el

¹⁴⁴ «Es en el terreno del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo; que es allí donde se descubre mejor lo que somos y lo que nos determina. [...] En el fondo del sexo, la verdad.» (Foucault, M. (1980). *El sexo verdadero*. En Foucault, M. (1985). *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Madrid: Editorial Revolución, p. 15).

¹⁴⁵ «El gobierno de los hombres demanda de parte de los dirigidos, además de los actos de obediencia y sumisión, "actos de verdad" que tienen la particularidad de que no sólo se exige al sujeto que diga la verdad, sino que la diga acerca de sí mismo.» (Foucault, M. (1980). *Du gouvernement des vivants*. Cit. en Gros, F. (2001) *Situación del curso*. En Foucault, 2001: 470).

¹⁴⁶ He aquí lo que al respecto señala Eribon: «[...] sobre este tema del "gobernar de otro modo", Foucault proyectaba, a finales de 1983, publicar un libro de reducidas dimensiones como réplica a lo que se había dicho respecto a su silencio. Pensaba analizar en él las razones profundas de los fracasos sucesivos de los poderes de izquierda en Francia. Lo que les falta a los socialistas es precisamente "el arte de gobernar", opinaba, y quería demostrarlo retrocediendo en el tiempo de la historia. Había empezado a trabajar en ello, a releer los textos de Blum. Incluso ya tenía un título para su opúsculo: "La cabeza de los socialistas". Pues lo que se proponía, en efecto, era

autor inscriba su trabajo sobre la sexualidad dentro del apartado más amplio de «los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos» (Foucault, 1982b: 1). Pero ¿de qué sujetos se trata? No de sujetos de la sexualidad o incluso del deseo, sino de sujetos de la moral¹⁴⁷.

Por tanto, la sexualidad tal vez haya sido un problema que preocupase al autor desde muy temprano, pero lo importante es que, si en ella encuentra al "sujeto", fue porque ésta supone una variante singular de la experiencia del intento de gobernar a otros. El propio Foucault dirá que abandonó el proyecto original de su historia de la sexualidad por no haber reparado en la que sin duda alguna era la cuestión crucial: ¿por qué hemos hecho de la sexualidad una experiencia moral? (Foucault, 1984e: 389)¹⁴⁸. Desde la perspectiva que he planteado aquí, la respuesta es evidente: porque *en ella se cruza el gobierno de los demás con el gobierno de uno por sí mismo* (cf. Foucault, 1981a: 228).

Y, para acabar, igual que no es la sexualidad la que conduce a Foucault a interesarse por el sujeto, sino el poder, tampoco es ésta la que le obliga a remontarse hasta la antigua Grecia, como si la sexualidad fuese una constante universal que desborda cualquier frontera histórica o cultural¹⁴⁹, sino, una vez más, el poder¹⁵⁰. El propio autor lo reconoce explícitamente en la introducción

realizar la exploración de las estructuras mentales de los hombres del partido. Tanto más cuanto estaba absolutamente harto, desde un punto de vista mucho más general, de todos los análisis superficiales y sumarios del fenómeno totalitario que habían ido apareciendo como setas por doquier a lo largo de los años anteriores. Decía: "Esta noción de "totalitarismo" no es un concepto pertinente. Con un instrumento tan tosco, es imposible comprender nada. Lo que hay que estudiar son los partidos, la función-partido."» (Eribon, 1989: 379-380). Véase lo que decía el propio autor sobre la pertinencia de esta reflexión para la coyuntura política del momento en Foucault, 1984f: 378-379.

¹⁴⁷ Así, según Foucault, «tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.» (Foucault, 1982e: 194).

¹⁴⁸ En ese sentido, véase la formulación de esta pregunta y la primera respuesta que da el autor, y que enseguida rechaza, en la introducción del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* (cf. Foucault, 1984a: 13).

¹⁴⁹ Ésta es la posición de Jacques-Alain Miller, quien, en referencia al planteamiento foucaultiano de la sexualidad, declara lo siguiente: «La lección más preciosa del proyecto de *La historia de la sexualidad* es para mí la siguiente: que ese objeto de Foucault, ese objeto construido partiendo del psicoanálisis y precisamente porque Foucault que lo inventa admite y sufre su lógica, ese objeto deshace poco a poco el marco, los límites y las categorías de su propia arqueología. Resulta conmovedor comprobar que esa soberbia máquina arqueológica que había triunfado sucesivamente en el caso de la locura, el de la clínica, el de las ciencias humanas, el de la prisión fracase aquí y se descomponga a causa del efecto del objeto que ella se fijó partiendo del psicoanálisis.» (Miller, J.-A. (1989). Michel Foucault y el psicoanálisis. En Balbier et al., 1989: 69). Sin embargo, no creo que esta reflexión sea muy acertada si tenemos en cuenta que uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Foucault es su rechazo de los denominados "universales antropológicos": «nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo– es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos» (Foucault, 1971a: 19). He aquí su posición, perfectamente resumida en una única frase: «El cuerpo existe en y a través de un sistema político.» (Foucault, 1978b: 65).

¹⁵⁰ En realidad, Foucault ya se había remontado a esa época para estudiar el desmantelamiento de la unidad que formaban el saber y el poder a través de la tragedia de Edipo (Foucault, 1974:

del segundo volumen de su historia de la sexualidad, cuando señala que, para estudiar la relación del individuo consigo mismo y, por ende, su constitución como sujeto, había que remontarse mucho más atrás en el tiempo de lo que en un principio había previsto (Foucault, 1984a: 10). Pues, en efecto, Foucault encontrará allí unas prácticas de sí cuyo objeto era hacer de la vida «una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo» (Id.: 13-14), o, como declarará en otra ocasión, «gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible (a los ojos de los demás, de uno mismo, de las generaciones futuras para las que podrá servir de ejemplo)» (Foucault, 1984f: 373). Es decir, unas prácticas que, en lugar de constituir al individuo como sujeto en términos de un sometimiento a una ley preexistente que dicta aquello que está permitido y aquello que está prohibido, lo constituye en términos de una elaboración y estilización de la propia conducta (Foucault, 1984a: 30-31).

Ahora bien, una vez aclarado el papel de la sexualidad, cabe preguntarse si este "sujeto" es o no el hombre como sujeto constituyente y, en ese sentido, si lo que hace Foucault en la última etapa de su deriva intelectual es recuperar la figura que tanto había criticado antes. Desde luego, la terminología utilizada en la entrada "Foucault" del *Dictionnaire des philosophes* escrita por él mismo bajo el pseudónimo de Maurice Florence¹⁵¹ y algunas de sus declaraciones sueltas¹⁵², parecen apuntar en esta dirección. Sin embargo, Foucault insiste en que en la antigua Grecia no existe el hombre como sujeto constituyente:

«[...] dado que ningún pensador griego ha encontrado nunca una definición de sujeto, ni la ha buscado jamás, diré simplemente que no hay sujeto. Lo que no quiere decir que los griegos no se hayan esforzado por definir las condiciones en las que se dará una experiencia que no es la del sujeto, sino la del individuo, en la medida en que éste busca constituirse como dueño de sí.»

(Foucault, 1984e: 391)

No es, por cierto, el primero que sostiene esa opinión, pero, en cualquier caso, para los defensores del hombre como sujeto constituyente no tiene la más mínima importancia, puesto que, según ellos, con independencia de cómo lo llamemos nosotros e incluso de cómo lo hicieran los propios griegos, tales individuos eran sujetos constituyentes, razón por la cual quisieron gobernarse a sí mismos o constituirse en dueños de sí, ya que al fin y al cabo eran *ellos*, en tanto sujetos constituyentes, quienes actuaban. Pero esto supone que en la

58). Como veremos en la tercera parte del trabajo, este hecho tuvo una importancia capital en el tema de la subjetividad.

¹⁵¹ Donde, por ejemplo, dice: «una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible.» (Foucault, M. (1984h). Foucault. En Foucault, 1994a: 363).

¹⁵² Especialmente ésta, en la que da la impresión de retractarse de su postura en *Las palabras y las cosas*: «mi problema no era definir el momento a partir del cual algo así como el sujeto aparecería, sino más bien el conjunto de procesos mediante los cuales el sujeto existe con sus diferentes problemas y obstáculos y a través de formas que están lejos de estar determinadas. Se trataba, pues, de reintroducir el problema del sujeto que había dejado más o menos de lado en mis primeros estudios y de intentar seguir en ello los progresos o las dificultades a través de toda su historia.» (Foucault, 1984e: 390).

relación del individuo consigo mismo se halla el mismo esquema de siempre: una parte activa que se correspondería con el sujeto constituyente o, en unos términos más sencillos, el "Yo", y otra parte pasiva que se correspondería con el sujeto constituido o, en los mismos términos de antes, el "Sí mismo". Ésta es la posición, por ejemplo, de Christian Jambet, quien, adoptando la distinción aristotélica entre materia y forma para referirse, respectivamente, al individuo y a la problematización ética, declara que el sujeto es «una configuración a la vez constituyente y constituida» (Jambet, Ch. (1989). *Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad*. En Balbier et al., 1989: 233)¹⁵³.

Sin embargo, debemos asumir de una vez por todas que Foucault no concibe el individuo como un sujeto constituyente y que, de hecho, aunque reconozca que la manera en que la formuló inicialmente quizá no fuera la más adecuada, sigue insistiendo en la crítica de esta figura que llevara a cabo en *Las palabras y las cosas*:

«Lo que he rechazado era precisamente que se diera una teoría del sujeto previa –como podía ocurrir, por ejemplo, en la fenomenología o en el existencialismo– y que, a partir de dicha teoría del sujeto, se llegara a plantear la cuestión de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible. [...] Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.»

(Foucault, 1984c: 403)

Pero, para entender estas palabras, habría que tener en cuenta una cuestión fundamental que Foucault introduce en el momento en que aborda la experiencia del intento de gobernar a otros, a saber: la cuestión de la libertad. Si el autor ya sostenía antes que las relaciones de poder son inseparables de las resistencias, ahora, al estudiar la experiencia del intento de gobierno de otros, Foucault añadirá que las relaciones de poder presuponen la libertad de los individuos:

«[...] no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Esto quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de

¹⁵³ Según Jambet, a partir de Foucault, «la historia del sujeto ya no dependerá más de una fenomenología de la conciencia, articulada ella misma por relaciones dialécticas entre lo uno y lo otro, sino que dependerá de las múltiples formas que pueda tomar el "sí-mismo". Y estas formas dependen no de los juegos de una intersubjetividad, sino de las condiciones por las cuales puede problematizarse una libertad que se sustenta en un sujeto» (Jambet, 1989: 232). Pero esto no sirve de gran cosa, pues Jambet sigue concibiendo al sujeto como un fundamento de la acción.

resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución—no existirían en absoluto relaciones de poder.»

(Foucault, 1984c: 405)¹⁵⁴

En suma, que la libertad es la condición de posibilidad del poder. Ahora bien, antes de proseguir, deberíamos tener claro que esta libertad no alude a la voluntad del hombre como sujeto constituyente, sino lisa y llanamente a *la imprevisibilidad de la reacción de los individuos*. «Creo», escribe Foucault, «en la libertad de la gente. La gente reacciona de una manera muy distinta a una misma situación.» (Foucault, 1982a: 149). Este concepto de libertad permite al autor definir las relaciones de poder en términos de «juegos estratégicos entre libertades», es decir, de juegos en los que unos individuos intentan determinar la conducta de otros, mientras éstos intentan no dejarse determinar o incluso determinar la conducta de los primeros (cf. Foucault, 1984c: 413), sin recurrir a ningún fundamento de la acción. Y ello implica que el *intento de gobernar a los otros no pasa de ser eso, un intento, y además que su objetivo es siempre el de persigue reducir la imprevisibilidad de la reacción de éstos*.

Pero, ¿qué ocurre cuando alguien intenta gobernarse a sí mismo? En ese caso tampoco podemos hablar del hombre como sujeto constituyente, ya que, tal y como recuerda Foucault, las prácticas mediante las cuales alguien intenta gobernarse a sí mismo no tienen un origen individual, sino *social*:

«[...] si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social.»

(Id.: 404)

Por tanto, cuando alguien trata de gobernarse a sí mismo no es un Yo que, en la medida en que posee voluntad libre, se impondría con un dominio total y absoluto sobre sí mismo, sino la propia sociedad que intenta reducir la imprevisibilidad de la reacción de los individuos. De ahí que Foucault presente el *alma* como «una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo», como «efecto e instrumento de una anatomía política» o incluso como «prisión del cuerpo» (Foucault, 1975: 36): ésta no es otra cosa que *la forma en que la sociedad pretende controlar la imprevisibilidad de los individuos*¹⁵⁵. De todos

¹⁵⁴ La importancia que adquiere la cuestión de la libertad puede apreciarse en el hecho de que en las nuevas exposiciones de la concepción del poder de Foucault, el tema de las resistencias pasa del final, donde aparecía por ejemplo en *La voluntad de saber*, al comienzo. Así, en *Omnes et singulatim*, después de decir que el poder no es una sustancia, sino una relación, el autor añade que «no hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia» (Foucault, 1979a: 139).

¹⁵⁵ He aquí lo que escribe el autor: «No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige [...] Realidad histórica de esa alma, que a diferencia del alma representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción» (Foucault, 1975: 36). Sobre las nociones de libertad como imprevisibilidad y de alma como la forma en que la sociedad pretende

modos, no es necesario que invoquemos algo tan abstracto como la sociedad, ya que, al fin y al cabo, siempre es alguien en concreto quien intenta gobernar la conducta de otro. Foucault nos ofrece el siguiente ejemplo:

«Si bien es cierto que, por ejemplo, la constitución del sujeto loco puede ser en efecto considerada como la consecuencia de un sistema coercitivo –se trata de un sujeto pasivo–, ustedes saben muy bien que el sujeto loco no es un sujeto no-libre y que, precisamente, el enfermo mental se constituye como sujeto loco en relación con y ante quien le declara loco.»

(Foucault, 1984c: 404)

Podemos poner otro mucho menos espinoso: si alguien se confiesa ante un sacerdote cristiano es porque éste, en realidad, le conmina a hacerlo, y, por tanto, si llega a sentir cierta necesidad de confesarse, por muy espontáneo que pueda parecer, se debe a que ha “interiorizado” la conminación del sacerdote.

Así, cuando alguien intenta gobernarse a sí mismo, lo que ocurre es que *establece consigo la misma relación que mantendría con otro individuo distinto al que quisiera gobernar, de modo que, por decirlo así, se desdobra en dos: el que intenta gobernar y el que reacciona imprevisiblemente y por ese motivo se desea gobernar*. En otras palabras, que *al intentar gobernarse a sí mismo, el individuo se relaciona consigo mismo como si fuera otro*. He aquí, pues, la nueva manera de concebir la subjetividad de Foucault, tal y como la expone al contestar a un entrevistador que le pregunta si su rechazo de la «teoría previa del sujeto» significa que el sujeto no es una sustancia:

«No, no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Ustedes, por ejemplo, no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas distintas formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juega y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad.»

(Id.: 403-404)

El sujeto es una “forma”, pero la forma que adquiere la relación que el individuo establece consigo mismo en cuanto otro, lo que sugiere que el sujeto puede definirse como una relación. Aquí no hay ningún sujeto constituyente, sino tan sólo la sociedad o, más concretamente, alguien que trata de reducir, por medio del alma de la que habla Foucault, la imprevisibilidad de la reacción de otros o de sí mismo. Después de todo, *ser sujeto* significa *estar sujetado*, con lo cual *el individuo, al constituirse como sujeto, queda sujetado a cierta manera de reaccionar*¹⁵⁶. ¿Hemos vuelto, pues, a la tesis de *Vigilar y castigar*? Yo diría que en realidad nunca la habíamos abandonado y que, en ese sentido,

reducir dicha libertad, cf. Pizzorno, A. (1989). Foucault y la concepción liberal del individuo. En Balbier et al., 1989: 201-202.

¹⁵⁶ Lo que debería prevenirnos contra el error, bastante común, de confundir las prácticas de sí con las prácticas de libertad, puesto que, efectivamente, las prácticas de sí no tienen por qué ser prácticas de libertad. Sobre estas últimas, véase la tercera parte del presente trabajo.

quienes sostienen que el autor acabó retractándose de lo que había defendido con anterioridad, simplemente han errado el tiro.

Por tanto, el concepto de fundamento de la acción nos permite entender que en la última etapa de su deriva intelectual Foucault no sólo no recupera al hombre como sujeto constituyente, sino que, además, gracias a su crítica de la noción de centro, lo que hace es *ensayar una manera distinta de pensar la subjetividad*, a saber: en términos de *la relación que cada individuo mantiene consigo mismo como si fuera otro*. Es decir, que las investigaciones del autor acerca de las prácticas de sí surgen precisamente de su rechazo del concepto de fundamento de la acción.

Sin embargo, antes de continuar con las consecuencias tanto teóricas como prácticas de la manera de pensar la subjetividad que propone Foucault, deberíamos detenernos un momento y recapitular.

XI. La inauguración de la cuestión del sujeto.

El concepto del fundamento de la acción nos ha permitido comprender la deriva intelectual del autor, a saber: que en *Las palabras y las cosas* pretendía desembarazarse del hombre como sujeto constituyente en beneficio de la estructura; que, al comprobar que ésta también supone un fundamento de la acción, rechazase, con una violencia aparentemente gratuita e inmotivada, el estructuralismo; que, al desarrollar su noción post-estructuralista del lenguaje en *La arqueología del poder* y completarla con el tema del poder en *El orden del discurso* y, sobre todo, en *Vigilar y castigar*, elaborase un pensamiento genealógico que parte precisamente de la crítica de la idea de que el poder tiene un centro, que es su forma de llamar al fundamento de la acción; y, por último, que, al haber identificado y criticado ese concepto, Foucault pudiese abordar de una forma totalmente distinta al tema de la subjetividad, la cual trae aparejada una propuesta práctica para la coyuntura actual así como una historia de los diferentes modos de subjetivación que podría servir de base a la genealogía del sujeto moderno expuesta en *Las palabras y las cosas*.

Así, hemos respondido a la pregunta que el libro de 1966 dejaba abierta. Ciertamente, *si el hombre, a pesar de haber aparecido muerto o, lo que es igual, habitado por otras cosas, separado de sí o, en definitiva, constituido, se pensó como un sujeto constituyente es sencillamente porque fue convertido en un fundamento de la acción*. Es más, si éste, a pesar de que todo cuanto se le escapa tiene una estructura interna capaz de dar cuenta de los cambios, sigue postulándose como su fundamento, tal como denunciaba Foucault al inicio de *La arqueología del saber*, se debe a que, en la medida en que se lo piensa en términos del fundamento de la acción, *la posición privilegiada que el hombre ocupa dentro de la episteme moderna no se ha alterado en absoluto y, de ese modo, se proclama que todo cuanto se le escapa, por estructurado que esté, le será devuelto al final de la historia*.

Pero, por la misma razón, una vez identificado este concepto, el hombre ya no podrá ser pensado como un sujeto constituyente, pues si algo hemos aprendido es que el fundamento de la acción es un fundamento muy especial, a saber: *uno que carece a su vez de fundamento*. Ésta es la dificultad esencial, no ya del hombre como fundamento de la acción, sino de *todo aquello que desempeña esa función: ser un fundamento infundado*. Se trata de ese centro que, según Derrida, funda el juego de la estructura permaneciendo fuera de ella y, por tanto, sin recibir fundamentación; sólo que, tal y como vimos, éste no es el centro de la estructura, sino la estructura misma. Después de todo, el fundamento de la acción es el recurso con el cual se reintroduce el cambio que había sido sustraído de las cosas con el objeto de pensarlas como algo dado. Por eso, cuando no se le presta atención, fijándonos solamente en sus efectos, quizá no surja ningún problema, pero cuando se repara en él, entonces se descubre que es aporético. Es justamente lo que sucede con el hombre como sujeto constituyente: cuando no se le presta atención, parece que podemos explicar el pensamiento, el lenguaje, la emoción y el comportamiento, pero cuando queremos saber qué es exactamente esa figura, resulta que él mismo no tiene explicación, y no, como algunos autores creen, porque todavía no se

la haya encontrado, sino porque por definición carece de ella. *El hombre como sujeto constituyente es una explicación en sí misma inexplicable*¹⁵⁷.

Obsérvese que esta crítica no insiste, como las anteriores, en el hecho de que el hombre se encuentra habitado por otras cosas, separado de sí o, en definitiva, constituido –algo que sólo serviría en el caso de que fuese una sustancia y, como se sabe, no lo es, de manera que tal insistencia no hace más que reforzarlo en su condición de instrumento o, en términos de Castoriadis, de cuestión y de proyecto, y esto, incluso cuando se descubre que aquello que se le escapa posee una estructura con sus leyes internas, pues se continúa esperando que el hombre se reapropie al final de las estructuras–, sino que se limita a señalar que éste no puede ser un sujeto constituyente, ya que, en cuanto fundamento de la acción, es un fundamento que carece en sí mismo de fundamento.

Así que aceptémoslo: *en la medida en que el fundamento de la acción es un fundamento infundado, el hombre no puede ser de ningún modo un sujeto constituyente*. Esto significa que, tal como escribió Foucault, el hombre que se piensa como un fundamento de la acción está muerto desde el momento en que apareció y, por consiguiente, cuando dejemos de recurrir a ese concepto, desaparecerá cual rostro en la orilla del mar.

Ahora bien, lo anterior implica que si efectivamente dejamos de recurrir al concepto del fundamento de la acción, entonces podremos pensar al hombre *de otra manera*. Aquí habría que volver a realizar una precisión terminológica, puesto que si antes he distinguido entre el “ser humano” propio de la *episteme* clásica, el “hombre” que apareció como el reverso de las nuevas positivities de la vida, el trabajo y el lenguaje, en el paso a otra *episteme*, y, por último, el “hombre como sujeto constituyente” en que el hombre se convierte al sustituir a Dios en tanto fundamento de la acción en la *episteme* moderna, ahora cabe aclarar que, una vez identificadas las razones por las cuales se produce esta última operación, no tiene ningún sentido seguir hablando de “hombre” y sería mucho mejor decir, simplemente, “individuo”. Por desgracia, este término se presta a nuevas confusiones, sugiriendo algo parecido a “hombre como sujeto constituyente”, por lo que sería necesario enfatizar que el individuo se halla habitado por otras cosas, separado de sí o, en definitiva, constituido. Pero un individuo constituido no es otra cosa que un “sujeto”, ya que “constituido” es sinónimo de “sujetado”. De modo que, después de todo, lo que debemos hacer es cambiar “hombre” por “sujeto”. Sin embargo, al hacerlo, nos situaremos en el punto clave, a saber: el punto desde el cual *podemos distinguir entre el*

¹⁵⁷ De ahí que, desde el momento en que apareció, se haya intentado encontrar un fundamento para el hombre como sujeto constituyente y que, en la medida en que carece por completo de él, se haya fracasado sistemáticamente. Los problemas de fundamentación de esta figura son, pues, *inherentes a ella*. En este sentido, del hombre como sujeto constituyente puede decirse lo mismo que afirmaron Negri y Hardt respecto de la modernidad, a saber: que se halla en crisis permanente, atrapada por ese problema del todo irresoluble que es la soberanía. Por lo demás, ya en la entrevista de 1966, Foucault señalaba que «el humanismo ha sido el modo de resolver en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no se podían resolver en absoluto. ¿Conoce usted la frase de Marx?: La humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver. Yo pienso que se puede decir: ¡el humanismo finge resolver los problemas que no se puede plantear!» (Foucault, 1966b: 34).

"sujeto" como individuo constituido y el concepto de sujeto característico de la modernidad, que es el de un individuo que, pese a estar constituido, se declara constituyente¹⁵⁸. Sin duda alguna, lo anterior parecerá a muchos algo absurdo, puesto que por "sujeto" se entiende siempre "sujeto constituyente". Pero esto se debe a que, en la medida en que el pensamiento dominante hasta hoy ha sido la metafísica, la cual se ve obligada a recurrir a fundamentos de la acción para volver a introducir el devenir que había excluido de las cosas, la única versión que tenemos del sujeto es aquella que lo presenta como uno de tales fundamentos o, lo que es igual, como un sujeto constituyente, con lo cual se ha acabado identificando al primero con el segundo. Así, para distinguir entre un sujeto y otro a partir de ahora escribiré "sujeto", con minúsculas, cuando me refiera al individuo constituido, y "Sujeto", con mayúsculas, cuando lo haga al individuo que, a pesar de ello, es considerado constituyente, sin perjuicio de volver a utilizar los adjetivos "constituyente" y "constituido" en las situaciones en que lo juzgue oportuno o exista alguna posibilidad de error.

En cualquier caso, lo más importante es que por fin podemos entender que, lejos de haber acabado con el sujeto, lo que hizo Foucault fue inaugurar la cuestión de la subjetividad al liberarnos de la hasta entonces única manera de pensarlo. Pero no se trata sólo de eso, ya que además nos proporcionó la pista para abordar la cuestión de otra manera distinta, el concepto de "subjetividad" como la relación que el individuo establece consigo mismo como si fuera otro, el cual, como he adelantado, conlleva una propuesta práctica para la coyuntura actual y una historia de los diferentes modos de subjetivación que podría servir de base a la genealogía del sujeto constituyente o Sujeto.

El propósito del presente trabajo es, pues, recoger el testigo de manos de Foucault para proseguir la tarea que él, por desgracia, sólo pudo empezar. Así que, una vez identificada y rechazada la manera de pensar al sujeto que lo convierte en un Sujeto en la primera parte del trabajo, me ocuparé de la nueva manera de pensar al sujeto en la segunda parte y de la propuesta práctica y la historia de los diferentes modos de subjetivación en la tercera.

Sin embargo, antes de pasar a la segunda parte del trabajo, me gustaría situar esta nueva manera de pensar al sujeto en relación con algunas de las diversas aproximaciones existentes al tema. No me propongo, evidentemente, realizar un repaso minucioso y exhaustivo de ellas, sino describir, con la ayuda del concepto del fundamento de la acción, unas cuantas respuestas que se han dado a la que, una vez rechazada la idea de que el sujeto sea un fundamento de la acción, cabría considerar la pregunta capital de la cuestión del sujeto, a saber: *cómo puede actuar de manera distinta a la que está determinado por su constitución y, como un caso especial, cómo puede actuar políticamente, esto es, con miras a cambiar las condiciones objetivas de su constitución*. Dichas respuestas serían las siguientes:

¹⁵⁸ Situándonos, de paso, en la mejor disposición para concluir que ese individuo que, a pesar de estar constituido, se declara constituyente, es, tal como ha revelado el pensamiento feminista, el que posee sexo masculino.

1) La respuesta del pensamiento metafísico dominante en la *episteme* moderna: *el sujeto es constituyente*.

Ésta es una respuesta que, más que resolver una pregunta preexistente, la cancela, pues se adelanta a la propia pregunta e impide su formulación. En efecto, según ella, el sujeto, en cuanto fundamento de la acción, *tendría una capacidad absoluta de llevar a cabo todo lo que se propusiese, de modo que no necesitaría cambiar nada, pues nada le constriñería en absoluto*. Se trata, por lo tanto, de una respuesta *a priori* a la pregunta del sujeto.

2) La respuesta del estructuralismo: *el sujeto no es constituyente porque está constituido*.

Esta respuesta pretende impugnar la respuesta *a priori* del pensamiento metafísico moderno y, debido a ello, tampoco deja que se formule la pregunta. En realidad poco importa, porque los autores estructuralistas suelen centrarse en otros niveles de explicación y, en general, no se ocupan del sujeto. Pero por eso mismo *generan un nuevo problema, ya que si el sujeto está ciertamente constituido, entonces no puede hacer nada que no esté previsto de antemano en su constitución*¹⁵⁹. Podemos verlo claramente en los autores estructuralistas que sí se ocupan del sujeto como por ejemplo Althusser y Bourdieu, los cuales, cuando se enfrentan a tal problema, no tienen más opción que volver a recurrir al Sujeto.

Para desarrollar su famosa teoría de la interpelación, Althusser parte del problema que se le plantea a toda formación social: cómo reproducir, al mismo tiempo que produce bienes de consumo, las condiciones de la producción, esto es, los medios de producción, la fuerza de trabajo y, por último, las relaciones de producción existentes.

En cuanto a lo primero, es sencillo reproducir los medios de producción: basta con reemplazar todo aquello que se desgasta o se usa en la producción para poder seguir produciendo, cosa que se resuelve dentro del propio sistema de producción, el cual junto con los bienes de consumo también produce los medios que permiten producirlos. Pero, ¿qué ocurre con la fuerza de trabajo? Desde luego, ésta se reproduce proporcionándole el medio material de hacerlo, el salario, pero Althusser señala que eso no es suficiente, puesto que también es necesario reproducir su cualificación, cosa que, a diferencia de lo anterior, ha de ser resuelta fuera del sistema de producción, sobre todo en la escuela.

Según el autor, allí se aprenden «ciertas "habilidades"» generales como leer, escribir y contar, así como otras particulares como las técnicas y los elementos implicados en los diferentes puestos de la producción, y, además, «las "reglas" del buen comportamiento, es decir, de la adecuada actitud que debe observar, según el puesto que está "destinado" a ocupar, todo agente de

¹⁵⁹ Desde mi punto de vista, afirmar que el sujeto está constituido es una perogrullada, ya que, como he aclarado antes, "constituido" es sinónimo de "sujetado" y, en suma, de "sujeto". Pero por esa misma razón afirmarlo revela el sinsentido de la idea moderna del sujeto constituyente.

la división del trabajo: reglas de la moral, de la conciencia cívica y profesional, lo que, hablando claramente, significa reglas del respeto de la división técnico-social del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por medio de la dominación de clase» (Althusser, L. (1970). *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (Notas para una investigación)*. En L. Althusser (1970). *Ensayos*. Barcelona: Laia, 1978, pp. 110-111). Althusser concluye que «la reproducción de la fuerza de trabajo exige, no sólo una reproducción de su cualificación, sino también, y simultáneamente, una reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar convenientemente la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y de la represión, a fin de que aseguren también "mediante la palabra" el dominio de la clase dominante» (Id.: 111).

Por tanto, Althusser introduce aquí su noción de ideología, incluyendo su carácter material, afirmando que la escuela enseña ciertas "habilidades", «pero mediante formas que aseguran *el sometimiento a la ideología dominante*, o bien el dominio de su "práctica"» (Id.). Sin embargo, no puede desarrollarla todavía por la sencilla razón de que falta un elemento crucial en su análisis. Y es que, en efecto, si bien es cierto que la reproducción de la fuerza de trabajo exige la reproducción de su cualificación, así como de su sumisión al orden establecido, nada impide que todos los individuos aspiren a adquirir la mayor cualificación con el fin de ocupar el puesto de agentes de la explotación y de la represión. Falta, por tanto, el elemento que asegura que cada individuo ocupe el puesto que le corresponde dentro de la división del trabajo: *la reproducción de las relaciones de producción*.

Si echamos una ojeada al texto en el que el autor presenta sus ideas, el cual no deja de ser un esbozo y, en ese sentido, nos permite asistir al proceso de su elaboración, veremos que aquí Althusser se detiene y emprende un largo rodeo por la teoría marxista de la sociedad y el Estado antes de retomar la cuestión de la ideología justo en el mismo lugar en que la había abandonado. Este rodeo tiene precisamente por objetivo demostrar que ninguna clase puede detentar de manera duradera el poder de Estado ejerciendo su hegemonía a través única y exclusivamente de lo que Althusser llama el «Aparato Represivo de Estado», esto es, el conjunto de las diversas instituciones (Gobierno, Administración, Policía, Tribunales, Cárcenes y Ejército) que permiten «a las clases dominantes [...] asegurar su dominio sobre la clase obrera, a fin de someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista)» (Id.: 116)¹⁶⁰. Es necesario ejercerla también a través de lo que el autor llama a su vez los «Aparatos Ideológicos de Estado», esto es, el conjunto de las diversas instituciones (Iglesia, Escuela, Familia, Derecho, Partidos,

¹⁶⁰ Repárese en que en 1969, año en que redacta estas notas, Althusser sigue suscribiendo la idea de que el Estado es el centro del poder: «Toda la lucha de clases política gira en torno del Estado. Entendámonos: en torno de la detentación, es decir de la toma y del mantenimiento del poder de Estado, por una clase determinada, o por una alianza de clases o de fracciones de clases.» (Althusser, 1970: 119-120). Así pues, esto vendría a confirmar lo que expuse acerca del verdadero pensamiento político de Mayo del 68 así como del período revolucionario posterior en el capítulo X y, especialmente, en la nota 136 de este trabajo.

Sindicatos, Medios de Información y Cultura) que justifican, por así decirlo, dicho dominio de las clases dominantes sobre la clase obrera. De este modo, Althusser llega a la conclusión de que *la reproducción de las relaciones de producción se asegura* –en su mayor parte, puesto que también se asegura por medio de la materialidad de los procesos de producción y de circulación– *mediante la superestructura jurídico-política* (la cual impone, por la fuerza si es preciso, las condiciones políticas de esa reproducción) *e ideológica* (la cual la lleva realmente a cabo bajo el “escudo” de aquélla) (cf. Id.: 128-130). Una vez aceptada esta idea, el autor puede definir la escuela como el principal Aparato Ideológico del Estado de la formación capitalista y añadir a lo que ya había escrito antes lo siguiente: «es mediante el aprendizaje de algunas habilidades comprendidas en la inculcación masiva de la ideología de la clase dominante, como se reproducen en su mayor parte *las relaciones de producción* de una formación social capitalista» (Id.: 137)¹⁶¹.

Aquí, dando un salto en el texto, habría que aclarar que, tal y como se desprende de las afirmaciones precedentes, según Althusser, *la ideología tiene una existencia material*. Esto significa sencillamente que una ideología «existe siempre en un aparato, y en su práctica, o sus prácticas» (Id.: 148). Con ello, el autor está tratando de impugnar lo que llama «la representación ideológica de la ideología», esto es, la creencia de que las ideas tienen una existencia puramente espiritual. En realidad, incluso esta última representación reconoce que «todo “sujeto”, dotado de una “consciencia”, y que cree en las “ideas” que su “consciencia” le inspira y que acepta libremente, debe “actuar según sus ideas”, debe por lo tanto inscribir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre» (Id.: 150). Sin embargo, lo que Althusser quiere decir no es solamente que las ideas se expresen en actos materiales, sino algo mucho más radical que acaba desmontando la representación ideológica de la ideología, a saber: que *las propias ideas derivan de esos actos materiales*. De ahí que cite con aprobación la famosa sentencia de Pascal «Poneos de rodillas, moved los labios para rezar, y creeréis» (cit. en Id.: 151). Luego, en opinión de Althusser, *las ideas que posee un sujeto son precisamente las que derivan de las prácticas materiales que prescribe un Aparato Ideológico de Estado*:

¹⁶¹ Así, Althusser puede completar el análisis anterior de la reproducción de la cualificación y sumisión al orden establecido de la fuerza de trabajo con esta serie de habilidades: «Cada parte [de los estudiantes] que se queda en el camino está suficientemente provista de la ideología adecuada a la función que debe desempeñar en la sociedad de clases: función de explotado (con “conciencia profesional”, “moral”, “cívica”, “nacional” y a-política altamente “desarrollada”); función de agentes de la explotación (saber dirigir y hablar a los obreros: las “relaciones humanas”), de agentes de la represión (saber mandar y hacerse obedecer “sin rechistar” o saber manejar la demagogia de la retórica de los dirigentes políticos), o de profesionales de la ideología (sabiendo tratar a las conciencias con respeto, es decir con menosprecio, con chantaje, con la demagogia oportuna, acomodándose a los acentos de la Moral, de la Virtud, de la “Trascendencia”, de la Nación, del papel de Francia en el Mundo, etc.)» (Id.: 136-137). Un poco después agrupa esas habilidades en dos grandes conjuntos que se corresponderían con las que deben aprender, respectivamente, los explotados y los explotadores, poniendo de manifiesto la clarividencia de este autor: «modestia, resignación, sumisión, de una parte –de otra cinismo, menosprecio, arrogancia, seguridad, grandeza, y además, habilidad, saber decir bellas palabras» (Id.: 137).

«Las ideas han desaparecido como tales (en tanto que dotadas de una existencia ideal, espiritual), precisamente en la medida en que es evidente que su existencia estaba inserta en los actos de las prácticas reglamentadas por los rituales definidos, en última instancia, por un Aparato Ideológico. Ocurre, pues, que el sujeto actúa en tanto que es activado por el sistema siguiente (enunciado en su orden de determinación real): la ideología existente en un Aparato Ideológico material, y que prescribe las prácticas materiales reglamentadas por un ritual material; dichas prácticas existen en los actos materiales de un sujeto que obra con plena conciencia, según su creencia.»

(Id.: 152-153)¹⁶²

Por consiguiente, lo que el autor viene a sostener con la afirmación del carácter material de la ideología es que ésta «*tiene la función (que la define) de "constituir" a los individuos concretos en sujetos*» (Id.: 154)¹⁶³. He aquí, en todo su esplendor, la tesis de que, en contra de lo que defiende el pensamiento metafísico moderno, el sujeto está efectivamente constituido.

Pues bien, Althusser propone la "interpelación" como el mecanismo por el cual los individuos concretos son constituidos en sujetos. Para explicar tal mecanismo, el autor recurre a un modelo simplificado, el del transeúnte que, ante la llamada de un policía, se gira hacia éste y, de ese modo, reconociendo que era a él a quien se llamaba, queda convertido en sujeto.

«Si suponemos que la escena teórica imaginada tiene lugar en la calle, el individuo interpelado se da la vuelta. Mediante esta sencilla mutación física de 180 grados, se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque ha reconocido que la interpelación se dirigía "ciertamente" a él, y que "era *ciertamente* a él a quien se interpelaba" (y no a otro).»

(Id.: 158)

Se ha querido ver en este proceso al menos tres elementos: la llamada ideológica propiamente dicha, la respuesta del individuo y la constitución de éste en sujeto (cf. Ema López, J. E. (2005). *Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de la acción política*. Universidad Autónoma de Madrid. Tesis

¹⁶² Otra traducción de este mismo fragmento nos permite comprobar que donde aquí dice «el sujeto actúa en tanto que es activado» podría verterse también como «el sujeto actúa en tanto que "es actuado"», cosa que revela mucho mejor qué es lo que está tratando de señalar el autor (véase Butler, J. (1997a). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra. Feminismos, 2001, p. 140)

¹⁶³ Ahora podemos comprender en todo su alcance aquella frase del autor en la que decía que la escuela enseña ciertas "habilidades" mediante formas que «aseguran el sometimiento a la ideología dominante, o bien el dominio de su "práctica"» (Id.: 111). Butler repara en la aparente contradicción que encerraría esta frase en la que coinciden, uno junto al otro, el sometimiento y el dominio, y añade una reflexión en la que describe muy bien lo que supone la constitución de los individuos en tanto sujetos: «Mientras más se domina una práctica, más plenamente se logra el sometimiento. La sumisión y el dominio tienen lugar simultáneamente, y en esta paradójica simultaneidad radica la ambivalencia del sometimiento. Aunque sería de esperar que la sumisión consistiese en la rendición a un orden dominante impuesto desde fuera y que estuviese marcada por una pérdida de control y dominio, está paradójicamente marcada por el dominio. Al definir la sumisión precisamente, y de manera paradójica, como una forma de dominio, Althusser trasciende la oposición binaria dominio/sumisión. Desde esta perspectiva, ni la sumisión ni el dominio son *realizados por un sujeto*; la simultaneidad vivida de la sumisión como dominio y del dominio como sumisión es la condición de posibilidad de la emergencia del sujeto.» (Id.: 130-131).

doctoral, pp. 201-206). No obstante, en mi opinión, ello no sirve más que para confundirnos, pues, tal y como aclara el propio Althusser, el fenómeno ocurre sin sucesión y, en ese sentido, «la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto sujetos, es una y la misma cosa» (Althusser, 1970: 158). Si analizamos con cuidado la teoría de la interpelación, comprobaremos que hay al menos tres razones para rechazar dicha distinción.

En primer lugar, el hecho de que *la llamada ideológica es infinita y, por tanto, resulta inevitable que el individuo se gire convirtiéndose en sujeto*. Esto es precisamente lo que Althusser quiere decir cuando señala que «la ideología ya-desde siempre ha interpelado a los individuos en tanto sujetos, lo que nos lleva a precisar que los individuos son ya-desde siempre interpelados por la ideología en tanto sujetos, lo que nos conduce necesariamente a una última proposición: *los individuos son ya-desde siempre sujetos.*» (Id.: 159). No se trata solamente de que no existan individuos que no sean *ya* sujetos, es decir, con anterioridad a la interpelación actual, sino de que no existen individuos que no sean *ya-desde siempre* sujetos, es decir, con anterioridad a su propia existencia. Así, Althusser escribe lo siguiente: «Que los individuos son siempre “abstractos” con relación a los sujetos que son ya-desde siempre, es algo que Freud puso de relieve, observando simplemente de qué ritual ideológico se rodeaba la espera de un “nacimiento”, este “feliz acontecimiento”. [...] Así, pues, antes de nacer, el niño es ya-desde siempre sujeto, destinado a serlo en y por la configuración ideológica familiar en la que es “esperado”, después de haber sido concebido.» (Id.: 160)¹⁶⁴. En ese sentido, podemos establecer un paralelismo con la teoría de la comunicación de la llamada Escuela de Palo Alto y concluir que, del mismo modo que en esta última el individuo no puede dejar de comunicar por la sencilla razón de que siempre hay alguien que interpreta todo lo que hace en tales términos (cf. Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J. & Jackson, D. D. (1967). *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder, 1993, pp. 49-52), en la teoría de la interpelación de Althusser el individuo no puede dejar de convertirse en sujeto por la sencilla razón de que siempre hay alguien que lo interpela¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Aquí habría que señalar que Althusser considera que su noción de ideología viene en cierto modo a sustituir a la noción de inconsciente del psicoanálisis: «Obviamente esta sujeción y esta predestinación ideológicas, y todo el ritual de crianza y de la educación familiar, tiene alguna relación con lo que Freud estudió en las figuras de las “etapas” pre-genitales y genitales de la sexualidad, es decir, en la “constitución” de lo que Freud descubrió, por sus efectos, como el inconsciente.» (Althusser, 1970: 160).

¹⁶⁵ Por otra parte, nada nos autoriza a pensar que la interpelación sea un mecanismo discursivo, tal y como hace, por ejemplo, Butler, quien escribe: «La doctrina de la interpelación de Althusser sigue estructurando los debates contemporáneos en torno a la formación del sujeto, por cuanto ofrece un modo de dar cuenta de un sujeto que nace como consecuencia del lenguaje, pero siempre dentro de sus parámetros.» (Butler, 1997a: 119). Es cierto que Althusser hace hincapié en la habilidad de “hablar bien” (cf. Althusser, 1970: 111 y 136-137), pero no cabe duda de que se trata de un simple ejemplo y que, de un modo más general, su concepción del origen material de las ideas va completamente en su contra. Además, cuando expone su modelo simplificado de la interpelación políaca, el autor utiliza el famoso enunciado “¡Eh, usted, oiga!”, pero después añade: «ya sea con una llamada verbal, o con un silbato, el interpelado reconoce siempre que ciertamente era él el interpelado» (Id.: 158). Por último, ¿acaso los objetos no interpelan a los individuos? Recordemos el caso del bebé que va a nacer, ¿no será interpelado por el color de sus

En segundo lugar, el hecho de que *la llamada ideológica no es más que eso, un simple toque de atención, y que, por tanto, no necesita ser aceptada, sino solamente percibida*. Con esto ya habría cumplido su misión, pues incluso aunque el individuo no se gire en dirección a la llamada, no por ello deja de creer que es a él a quien va dirigida, de modo que, con independencia de que se gire o no, queda convertido en sujeto¹⁶⁶.

Y en tercer lugar, el hecho de que *el efecto de la llamada ideológica es crear retrospectivamente la impresión de que el individuo es ya-desde siempre un sujeto libre*. Pero, para comprender bien este punto, debemos atender a la estructura formal de la ideología. Althusser pone el ejemplo de la ideología religiosa cristiana. En líneas generales, esta ideología consiste en lo siguiente: un ser único y omnipotente, Dios, interpela a los individuos llamándolos por un nombre y éstos, en la medida en que sienten que son ellos los interpelados, reconocen el nombre como el suyo y, de esa manera, quedan convertidos en sujetos. Así pues, lo importante no es que Dios pronuncie un nombre, como si con esto bastase para crear realmente al sujeto, sino que el individuo responda a ese nombre reconociéndolo como el suyo. El nombre no es más que el medio de interpelar al individuo y, en ese sentido, Dios habría podido sustituirlo por cualquier otra cosa como, por ejemplo, un rayo de luz, una paloma blanca o una mancha de humedad en la pared. Luego no hablemos más de nombres y digamos, simplemente, que Dios interpela a los individuos en tanto sujetos. De este modo veremos que la estructura formal de la ideología supone un doble reconocimiento, puesto que *Dios interpela al individuo en tanto sujeto libre y éste, al reconocer que es ciertamente él el interpelado, se reconoce a sí mismo en los términos de la interpelación, esto es, en tanto sujeto libre*.

Si en este punto recuperamos lo anterior, descubriremos que ésta es la clave de la concepción de Althusser de la ideología. Veamos el resumen que ofrece el propio autor sobre la estructura formal de la ideología, teniendo en cuenta que el ser único e omnipotente, Dios, es denominado aquí "Sujeto", en mayúsculas:

- «1. la interpelación de los "individuos" en tanto sujetos,
2. su sometimiento (sujeción) al Sujeto,
3. el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y de los sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo,
4. la garantía absoluta de que todo está bien como está, y de que a condición de que los sujetos reconozcan lo que soy y actúen en consecuencia, todo irá bien: "Así sea".»

(Id.: 165)

prendas, azul o rosa, o el tipo de juguetes que le regalarán, pistolas o muñecas, dependiendo de si es niño o niña? Sobre este asunto, véase la nota 421 del presente trabajo.

¹⁶⁶ Butler da por hecho que si el individuo se gira en dirección a la llamada es porque tiene cierto sentimiento de culpa: «La llamada es también representada como una exigencia para colocarse del lado de la ley, como una media vuelta (¿para encarar la ley, para encontrarle una cara a la ley?) y un ingreso en el lenguaje de la autoadscripción –"Estoy aquí"– mediante la apropiación de la culpa.» (Butler, 1997a: 120). Sin embargo, Althusser rechaza explícitamente esta idea: «No puede negarse que es un extraño fenómeno [la interpelación], que no se explica solamente, a pesar del enorme número de aquellos que "tienen algo que reprocharse", por el "sentimiento de culpabilidad".» (Althusser, 1970: 158).

Pues bien, el resultado de todo ello es que los individuos actúan como están determinados a hacerlo bajo la creencia, completamente errónea, de que son libres:

«Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término *sujeto*. En la acepción corriente del término, sujeto significa: 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sometido (sujeto) a una autoridad superior, y por lo tanto desprovisto de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta segunda notación nos proporciona el sentido de esa ambigüedad, que únicamente refleja el efecto que la produce: el individuo es *interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte, por tanto (libremente) su sometimiento (sujeción)*, y para que "realice por sí mismo" los gestos y los actos de su sometimiento (sujeción). *Los sujetos existen únicamente por y para su sometimiento (sujeción)*. Por eso, "funcionan por sí mismos".»

(Id.: 166)

Por lo tanto, *la llamada ideológica no convierte al individuo exactamente en un sujeto, sino en un sujeto que se cree libre*, de modo que si hay autores que se plantean si existe un individuo previo al sujeto y, más aún, si es capaz de sustraerse a la llamada que lo convertirá en uno, es porque están atrapados por la ideología y creen, efectivamente, que existe un individuo previo al sujeto que además es libre y, en ese sentido, puede sustraerse a la llamada, cuando en realidad éste no hace otra cosa que lo que está determinado a hacer y, por ende, no tiene más remedio que responder a la llamada y convertirse en un sujeto que cree que hubiera podido sustraerse a ella.

Se entiende, pues, cómo puede la ideología reproducir las relaciones de producción: *constituyendo a los individuos de tal manera que cada uno ocupa el puesto que le corresponde dentro del orden establecido mientras piensa que está obrando por iniciativa propia*. He aquí el motivo por el que los individuos tienen una representación deformada de su relación con las condiciones reales de existencia (cf. Id.: 147): *éstos creen que son libres cuando en realidad no lo son*. Tal y como refleja la ecuación de Althusser, la ideología permite a los individuos reconocerse como sujetos libres en la medida en que ésta les oculta que están completamente determinados por la superestructura ideológica de la formación capitalista: «ideología = reconocimiento / desconocimiento» (Id.: 167).

La teoría de la interpelación de Althusser da cuenta de la constitución del individuo en sujeto y, además, en uno que se cree, erróneamente, libre, pero, ¿abre la posibilidad de que éste pueda actuar de manera distinta a la que está determinado por su constitución? Al parecer, no¹⁶⁷. Y la razón es harto sencilla:

¹⁶⁷ En realidad, aunque aquí Althusser no se pronuncie sobre ello, hay un pequeño detalle que sugiere que va a optar por la salida que ofrece el marxismo. En efecto, el autor opone en cierto momento la ideología, con su noción de sujeto libre, a la ciencia, en este caso el materialismo dialéctico, el cual, según él, carece de sujeto (cf. Id.: 157). Esto significa que hay un discurso que, al poner de manifiesto que los individuos están totalmente determinados por la ideología de la clase dominante de la formación capitalista, procura una representación no deformada de la relación de éstos con sus condiciones reales de existencia. Sin embargo, habría que preguntarse

la dependencia de este pensamiento del concepto del fundamento de la acción. El propio Althusser señala lo siguiente acerca de la ideología religiosa cristiana: «no pueden existir tal multitud de sujetos religiosos posibles, más que bajo la condición absoluta de que existe *Otro Sujeto Único, Absoluto*, a saber: Dios» (Id.: 162). Puede objetarse que el autor solamente dice que debe existir un Sujeto para interpelar a los individuos en tanto sujetos que se creen libres¹⁶⁸, pero lo cierto es que no necesitamos ese centro, puesto que *los individuos no se convierten en sujetos porque exista un Sujeto, sino simplemente porque actúan de tal manera que llegan a creer que son libres.* Después de todo, *se trata de una creencia y ésta, de acuerdo con la tesis del carácter material de la ideología, ha de derivar, como cualquier otra, de las prácticas materiales que realiza el individuo.* Uno de esos actos puede ser, por ejemplo, el ejercicio del voto, de forma que puede afirmarse que si un individuo posee la creencia de que es un sujeto libre es porque, entre otras cosas, de vez en cuando marca uno de los candidatos que aparecen en una papeleta y acto seguido introduce esa papeleta, en medio de cierto ritual, en una urna. Así que, parafraseando a Pascal, podríamos decir: “Vota y creerás que eres libre”.

No obstante, si Althusser no considera que esta creencia sea como las demás, distinguiéndola del conjunto de las prácticas materiales que realiza el individuo, se debe a que *la noción de Sujeto supone un remanente de ideología dentro del discurso pretendidamente científico del autor.* De hecho, Althusser convierte a esa noción, de la que afirma que ha existido siempre aunque bajo otros nombres distintos, en «la categoría constitutiva de toda ideología» (Id.: 154), y, sobre esta base, declara a la propia ideología, no a una en particular, sino a la ideología en general, como no-histórica, omni-histórica o eterna (Id.: 142-143). Y es que Althusser, con independencia de si es necesaria o no la presencia de un Sujeto que interpele a los individuos en tanto sujetos libres, recurre a un fundamento de la acción para llevar a cabo la interpelación, a saber: *el Estado encarnado en sus Aparatos Ideológicos.* Éste es el punto flaco de su doctrina. Como hemos visto, Foucault criticó el concepto de aparatos de Estado por ser un centro del poder, pero también Bourdieu hizo lo mismo al declarar que «la noción de aparato reintroduce el peor funcionalismo: es una máquina infernal, programada para realizar determinados fines.» (Bourdieu, P. (1984). *Cuestiones de sociología.* Madrid: Istmo, 2003, p. 135). Por mi parte, en lugar de insistir en esa crítica, me gustaría decir que esta noción de Sujeto

si tal discurso, en la medida en que plantea la posibilidad de una sociedad sin clases, no recurre también a la noción de sujeto libre y, lo que es más, si no interpela a los individuos para que libremente luchen por alcanzar esa sociedad. Vemos, pues, que Althusser se encuentra atrapado –y tal vez literalmente– en una contradicción insalvable al sostener, por un lado, que la ideología de la clase dominante somete a los individuos al orden establecido haciéndoles creer que son sujetos libres y, por el otro, que el discurso científico, el cual vendría a revelar el engaño, ha de apoyarse en esa misma libertad de los individuos para que éstos se liberen de su condición sometida.

¹⁶⁸ Es lo que afirma en este pasaje: «toda ideología es *centrada*, [...] el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro, e interpela a la infinidad de individuos que existen alrededor de él en tanto que sujetos, en una doble relación especular tal que (esa relación) *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les ofrece, en el Sujeto en el que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la *garantía* de que todo ocurre precisamente entre ellos y Él [...]» (Id.: 164-165).

viene a reflejar, dentro de la propia teoría, el papel que en ella desempeña el concepto de aparatos de Estado, como si la necesidad de Althusser de recurrir a un fundamento de la acción para llevar a cabo la interpelación (los Aparatos Ideológicos) le hubiese llevado a postular uno de tales fundamentos para dar cuenta de la constitución de los individuos en tanto sujetos que se creen libres (el Sujeto). He aquí, pues, el remanente ideológico de su teoría: *la presencia de un sujeto libre, único y absoluto, el Sujeto, que a través de la interpelación convierte a los individuos en sujetos que se creen libres*¹⁶⁹.

Ahora bien, la reflexión anterior nos lleva a una conclusión inesperada: *si podemos dar cuenta de la constitución del individuo en sujeto e incluso en sujeto que se cree libre, mediante la tesis del carácter material de la ideología, entonces no es necesario invocar el mecanismo de la interpelación*. Bastaría simplemente con que el individuo aprendiera a realizar las prácticas materiales que definen la posición que ocupa dentro del orden establecido para que éste quedase constituido por ellos y, por tanto, sujeto a dicha posición. Y, lo que es más, si esto es así, entonces *la misma noción de ideología resulta superflua*, pues el individuo posee exactamente las creencias que derivan de sus prácticas materiales y, en ese sentido, no hay que invocar ningún engaño para que éste siga actuando tal y como lo hace¹⁷⁰.

Sin embargo, Althusser no puede renunciar a la noción de ideología por la sencilla razón de que con ella perdería la única posibilidad que cree tener de fundar la acción política. Y es que *recurrir a ese fundamento de la acción que son los aparatos de Estado y a su reflejo dentro de su propia teoría que es el Sujeto*, conlleva que *el individuo no pueda actuar de manera distinta a la que está determinado por su constitución si no es convirtiendo a éste en un sujeto realmente libre, es decir, en ese tipo de sujeto que Althusser y yo escribimos con mayúscula inicial: el Sujeto*. Y esta observación revela el esquema sobre el que descansa toda esta teoría: *el individuo es un Sujeto que ha sido engañado para que crea que es libre cuando se encuentra sometido al orden establecido por la clase dominante; pero, como realmente es un Sujeto, en el momento en que se aperciba de que está siendo engañado y que sus condiciones reales de*

¹⁶⁹ Así, cuando Althusser escribe que «incluso si no aparece bajo esta denominación (el sujeto) sino con la aparición de la ideología burguesa, principalmente con la aparición de la ideología jurídica, la categoría de sujeto (que puede funcionar con otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (regional o de clase) y cualquiera que sea la época histórica –porque la ideología no tiene historia» (Id.: 154), en realidad está refiriéndose al fundamento de la acción, el cual puede considerarse una de las dos categorías constitutivas del pensamiento metafísico y del que el Sujeto tan sólo es una de las diversas formas que ha adoptado a lo largo de la historia.

¹⁷⁰ Esto implica que el problema de cómo se reproducen las relaciones de producción que lleva a Althusser a introducir la noción de ideología, es un falso problema en el sentido de que no es distinto del problema de cómo se reproduce la fuerza de trabajo. Es decir, que es falso plantear que no hay nada que impida que todos los individuos aspiren a adquirir la mayor cualificación para ser agentes de la explotación y de la represión, puesto que sí lo hay, a saber: *el hecho de que cada individuo ya tenga aspiraciones harto diferentes cuando entra en la escuela*. En ese sentido, *si Althusser no hubiese comenzado su análisis por la escuela, sino por la familia, habría descubierto que su tesis del carácter material de la ideología explicaba muy bien la reproducción de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción sin echar mano de ningún mecanismo suplementario como el de la interpelación*.

existencia son muy distintas de lo que le han inducido a pensar, recuperará su capacidad de actuación e intentará cambiar las cosas para acercarlas a esa situación ideal de la sociedad sin clases en la que supuestamente va a poder reconciliarse consigo mismo. Así que no nos queda más remedio que concluir que Althusser, en la medida en que suscribe el marxismo, sigue concibiendo el individuo como un Sujeto. Por lo demás, aquí tenemos la forma que adopta el esquema lógico del pensamiento metafísico en la doctrina marxista: la toma de conciencia equivale a esa contemplación pasiva de la naturaleza activa que, en opinión de Kant, excluye cualquier tipo de interés preexistente (la exclusión del cambio) para fundar así un nuevo interés práctico por el que el individuo ha de luchar en tanto Sujeto (la invocación del fundamento de la acción que restituya dicho cambio).

Pero no nos adelantemos y quedémonos en la primera conclusión, pues aquí encontramos a Bourdieu, quien, prescindiendo de los Aparatos Ideológicos de Estado y de su reflejo el Sujeto, elabora una teoría que explica por qué los individuos actúan tal y como lo hacen y, por ende, ocupan una determinada posición en el interior del orden establecido, a partir de las prácticas materiales que éstos realizan.

En efecto, el propósito del autor es escapar a la oposición entre sistema y Sujeto, oposición que, además de ser característica de una ciencia humana como la sociología, se recrudeció con la polémica entre el estructuralismo y los enfoques que partían del sujeto constituyente¹⁷¹. Bourdieu quiere hallar una vía intermedia entre ambos y, con ese fin, retoma, actualizándolo, el concepto aristotélico de "habitus"¹⁷². Éste, según el autor, es el «sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes que es adquirido en la práctica y constantemente orientado hacia las funciones prácticas» (Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1992). *Réponses*. Paris: Ed. du Seuil, p. 97. Cit. en Germaná, C. (1999). Pierre Bourdieu: La Sociología del Poder y la Violencia Simbólica. *Revista de sociología*. Volumen 11, nº 12. Disponible en <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/sociologia/vol11/art012.htm>). Enrique Martín Criado señala: «Por habitus Bourdieu entiende el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Estos esquemas generativos están socialmente estructurados: han sido conformados a lo largo de la historia de cada sujeto y suponen la interiorización de la estructura social, del campo concreto de relaciones sociales en el que el agente se ha conformado como tal. Pero al mismo tiempo

¹⁷¹ Oposición que, en realidad, se produce entre dos fundamentos de la acción distintos como la estructura y el Sujeto y que, en ese sentido, es secundaria respecto del verdadero problema, el cual no es otro que la necesidad de recurrir a una entidad especial que inicie la acción.

¹⁷² Según Enrique Martín Criado, «*habitus* es la traducción latina que Aquino y Boecio dan al concepto aristotélico de *hexis*. En estos autores, el habitus juega un papel clave como término intermedio, por un lado, entre el acto y la potencia –mediante el habitus se transforma la potencia inscrita genéricamente en los seres en una capacidad concreta de realizar actos–, y por otro, entre lo exterior y lo interior –explicaría la interiorización de lo externo, ligando así la historia pasada a las actualizaciones presentes–.» (Martín Criado, E. (2002). *Habitus*. En Román Reyes (Dir) (2002). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid: Universidad Complutense. Pub. Electrónica: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>).

son estructurantes: son las estructuras a partir de las cuales se producen los pensamientos, percepciones y acciones del agente» (Martín Criado, E. (2002). *Habitus*. En Román Reyes (Dir) (2002). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid: Universidad Complutense. Pub. Electrónica: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>).

Pero, para entender bien este concepto, habría que considerar primero otro de los grandes conceptos del autor: el "campo". Al igual que el concepto de "estructura", del que al fin y al cabo proviene, el de campo puede definirse como un sistema de relaciones. Pero, aparte de eso, ambos son muy distintos, porque, en primer lugar, el campo no supone un sistema de relaciones lógicas, sino reales, exactamente el que mantienen los individuos en el interior de un determinado espacio social. Por consiguiente, sería mejor decir que se trata de un espacio de posiciones: «Los campos», aclara Bourdieu, «se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (que en parte están determinadas por las posiciones)» (Bourdieu, 1984: 112). Y en segundo lugar, el campo no es un sistema de relaciones dado y, en ese sentido, a-histórico, sino provisional y cambiante, puesto que, según el autor, el campo pone en juego una serie de objetos por los que compiten los individuos que ocupan las distintas posiciones del campo, de manera que puede verse como el escenario de una lucha. En palabras de Bourdieu: «La estructura del campo es un *estado* de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones implicados en la lucha [...] Esta estructura, que constituye el principio de las estrategias destinadas a transformarla, está ella misma siempre en juego» (Id.: 113). Podemos resumir estas dos diferencias diciendo, sencillamente, que el campo es lo que conocemos como un *orden establecido*.

Pues bien, a partir de aquí resulta fácil entender qué es el habitus: *el conjunto de esquemas de percepción, pensamiento y acción que adquiere un individuo por el mero hecho de ocupar una determinada posición dentro del orden establecido y familiarizarse con el universo de prácticas propio de dicha posición, lo cual incluye no sólo las habilidades necesarias para competir desde ahí por los objetos en juego (lo que Bourdieu llama el "sentido práctico"), sino también el interés mismo de competir por ellos* (cf. Martín, 2002 y Germaná, 1999).

De este modo, Bourdieu desarrolla una teoría de la acción que supera, ante todo, el mecanicismo conductista, ya que el estímulo no es nada fuera del habitus:

«La acción no es una respuesta cuya clave residiera por entero en el estímulo activador, sino que tiene por principio un sistema de disposiciones, lo que llamo el habitus, que es el producto de toda la experiencia biográfica (lo que provoca que, como no hay dos historias individuales idénticas, no haya dos habitus idénticos, aunque existan clases de experiencias y, por tanto, clases de habitus –los habitus de clase–). Estos habitus, especies de programas (en el sentido de la informática) conformados históricamente constituyen en cierta manera el principio de la eficacia de los estímulos que los desencadenan, ya que estos estímulos convencionales y condicionales sólo pueden ejercerse sobre organismos dispuestos a percibirlos.»

(Bourdieu, 1984: 75)

También supera el enfoque intelectualista del conocimiento, pues entre las dos formas de existencia de lo social, esto es, entre la historia inscrita en las cosas en sentido amplio y la historia inscrita en los individuos, se establece «una complicidad infra-consciente, corporal» (Id.) como consecuencia de la incorporación inconsciente de las estructuras objetivas en los cuerpos de estos últimos como habitus subjetivos:

«Los esquemas del habitus, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera de las influencias del examen y del control voluntario: orientando prácticamente las prácticas, esconden lo que se denominaría injustamente unos valores en los gestos más automáticos o en las técnicas del cuerpo más insignificantes en apariencia [...] y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social [...]»

(Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Crítica social del gusto*. Madrid: Taurus, p. 477. Cit. en Martín, 2003)

Supera igualmente el determinismo estructuralista, ya que, aparte del hecho de reintroducir la historia tanto en el propio campo como en el individuo, impidiendo así que el primero pueda reducirse a un aparato y el segundo, a un mero soporte del anterior, Bourdieu señala que el habitus es “creador”:

«El habitus es, en pocas palabras, un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de los condicionamientos aunque sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que “reproduzcamos” las condiciones sociales de nuestra propia producción, aunque de una manera relativamente imprevisible, de una manera tal que no se puede pasar simple y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos. A pesar de que esta capacidad de generación de prácticas, discursos u obras no tenga nada de innato, de que se constituye históricamente, no se puede reducir por completo a sus condiciones de producción, y ello, en primer lugar, porque funciona de manera *sistemática* [...]»

(Bourdieu, 1984: 133)

Y, retomando la metáfora del programa informático, añade:

«Se lo puede pensar por analogía con un programa de ordenador (analogía peligrosa, por mecanicista), pero un programa capaz de autocorregirse. Está constituido por un conjunto sistemático de principios simples y parcialmente sustituibles, a partir de los cuales se puede inventar una infinidad de soluciones que no se deducen directamente de sus condiciones de producción.»

(Id.: 134)

Pero también supera el subjetivismo voluntarista, pues aparte del hecho de descubrir regularidades estructurales tanto en el campo como en el propio cuerpo de los individuos, impidiendo así que el primero pueda reducirse a una mera agregación de los actos individuales y el segundo, a un Sujeto, Bourdieu aclara que el habitus impone cierto tipo de actuación, lo que significa que éste es “creador” sólo hasta cierto punto:

«El peso particular de las experiencias primitivas resulta en efecto en lo esencial del hecho que el habitus tiende a asegurar su propia constancia y su propia defensa contra el cambio a través de la selección que opera entre las informaciones nuevas, rechazando, en caso de exposición fortuita o forzada, las informaciones

capaces de poner en cuestión la información acumulada y sobre todo desfavorecido la exposición a tales informaciones. [...] Por la "elección" sistemática que opera entre lugares, acontecimientos, personas susceptibles de ser *frecuentados*, el habitus tiende a ponerse al abrigo de las crisis y de las puestas en cuestión críticas asegurándose un *medio* al que está tan preadaptado como es posible, es decir, un universo relativamente constante de situaciones propias [¿propicias?] a reforzar sus disposiciones ofreciendo el mercado más favorable a sus productos.»

(Bourdieu, P. (1980). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1992, p. 102. Cit. en Martín, 2003)

Y, como ejemplo de ello, el ajuste "milagroso" que se produce entre los individuos y las posiciones que ocupan dentro del campo, el cual no se debe a «la búsqueda consciente de la maximización del beneficio específico, sino [a la] relación inconsciente entre un habitus y un campo» (Bourdieu, 1984: 118), o, como indica Martín, a que, gracias al habitus, «uno se excluye de lo que está excluido»:

«Si se observa regularmente una correlación muy estrecha entre las *probabilidades objetivas* científicamente construidas (por ejemplo, las oportunidades de acceso a tal o cual bien) y las *esperanzas subjetivas* (las "motivaciones" y las "necesidades") no es que los agentes ajusten conscientemente sus aspiraciones a una evaluación exacta de sus oportunidades de éxito, a la manera de un jugador que regularía su juego en función de una información perfecta sobre sus oportunidades de ganancia. En realidad, del hecho de que las disposiciones duraderamente inculcadas por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y las prohibiciones que están inscritas en las condiciones objetivas [...] engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierta manera preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se encuentran excluidas, antes de todo examen, a título de *impensable*, por esta especie de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable.»

(Bourdieu, 1980: 91. Cit. en Martín, 2003)

Luego, tal y como había avanzado, Bourdieu formula *una teoría capaz de dar cuenta de la constitución de los individuos en tanto sujetos sin necesidad de invocar el mecanismo de la interpelación*. Mediante su concepto de habitus, el autor explica por qué los individuos actúan tal y como lo hacen y, por ende, ocupan una determinada posición en el interior del orden establecido a partir de las prácticas materiales que realizan.

Ahora bien, Bourdieu no se conforma, igual que Althusser, con explicar la manera en que actúan los individuos y, por ende, la posición que ocupan en el orden establecido, a partir de las prácticas materiales que realizan, y, así, invoca lo que en su propia teoría hace las veces de la ideología, a saber: *lo "simbólico"*. Bourdieu puntualiza que «hablar de *ideología* es situar en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esa conversión intelectual que llamamos *toma de conciencia*, lo que se sitúa en el orden de las *creencias*, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales» (Bourdieu, P. (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 233. Cit. en Gómez, 2003: 315-316). Sin embargo, en primer lugar, no creo que dicha distinción sea pertinente al menos para la noción de ideología que maneja Althusser, la cual se apoya precisamente en el pensador que da título a este libro de Bourdieu: Pascal. Como hemos visto, para Althusser la ideología se compone de creencias que se hallan arraigadas en lo más profundo de las

disposiciones corporales, ya que al fin y al cabo derivan de ellas. Y, en segundo lugar, tampoco creo que sea pertinente ni siquiera para el propio Bourdieu, pues éste va a añadir a las creencias profundamente arraigadas, un conjunto de representaciones que, al ser un producto simbólico, son, por contraste, más "superficiales".

Según el autor, los que ocupan la posición dominante en el interior del orden establecido tienen la perentoria necesidad de legitimar este hecho, que es del todo arbitrario, presentándolo como natural. Y para ese fin elaboran una representación del mundo social que, en la medida en que pueden imponerla porque dominan el campo económico, es la única que poseen quienes ocupan la posición dominada para percibir y valorar las cosas, de modo que sin saberlo están percibiendo y valorando de una manera que beneficia a los primeros. Es lo que Bourdieu llama "violencia simbólica":

«Violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan neutralizadas, cuyo fruto es su ser social.»

(Id.: 224-225. Cit. en Id.: 266)

Dicho brevemente, «la sumisión que se obtiene cuando aquellos que ocupan posiciones dominadas se adhieren a las estructuras de percepción y valoración del mundo propias del orden dominante» (Gómez, 2003: 185). Pero aunque aquí se esté hablando de esquemas de percepción y valoración, no se trata exactamente de las creencias profundamente arraigadas que derivan de las prácticas materiales que realizan los individuos, sino de representaciones que son fruto de una producción propiamente cultural. De ahí que Bourdieu, por ejemplo, afirme lo siguiente:

«Las clases [sociales] existen dos veces, una vez objetivamente y una segunda vez en la representación social más o menos explícita que se hacen los agentes de las clases y que constituye un objeto de luchas.»

(Bourdieu, 1984: 62)

Y de un modo todavía más claro:

«Tenemos, por tanto, este sentido de clase, profundamente incrustado en el cuerpo, en la relación al cuerpo que es una relación a la clase, y después tenemos lo que se denomina la conciencia y la toma de conciencia. [...] Desde sus orígenes, en el propio Marx, el problema de la toma de conciencia se planteó más o menos como se plantean los problemas de la teoría del conocimiento. Creo que lo que he dicho esta tarde ayuda a plantear este problema de una manera un poco más realista en la forma del problema del paso de estas especies de disposiciones profundas, corporales, en las que la clase se vive sin tematizarse como tal, a modos de expresión verbales y no verbales [...] Este paso, que supone la *representación* en el sentido de delegación, pero también en el sentido teatral, es una alquimia muy complicada en la que el efecto específico de la oferta lingüística de la oferta de

discursos ya constituidos y de modelos de acción colectiva (como la manifestación, la huelga, etc.), juega un papel muy importante.»

(Id.: 245-246)

Y es que ahora ya no nos encontramos sólo en el campo económico, sino entre éste y otro distinto, el campo cultural, en el cual se compite por imponer la representación legítima del mundo social. Por consiguiente, podría decirse que Bourdieu introduce un nuevo elemento que viene a matizar el concepto de habitus, desviándolo hacia uno de los dos polos de la oposición entre sistema y Sujeto:

«Se puede y se debe ir más allá de la visión que indistintamente podemos etiquetar como realista, objetivista o estructuralista, por un lado, y la visión constructivista, subjetivista o espontaneísta por otro. Cualquier teoría del universo social debe incluir la representación que los agentes tienen del mundo social y, más precisamente, la contribución que hacen a la construcción de la visión de ese mundo y, consecuentemente, a la misma construcción de ese mundo. Es a través de ese trabajo de representación sin fin (en todos los sentidos del término) como los agentes sociales tratan de imponer su visión del mundo o la visión de su propia posición en ese mundo, y de definir su propia identidad. Tal teoría debe tomar como una verdad indiscutible que la verdad del mundo social es el objetivo de una lucha. E, igualmente, se debe reconocer que, dependiendo de su posición en el espacio social, esto es, en las distribuciones de los diferentes tipos de capital, los agentes involucrados en esa lucha se encuentran muy desigualmente armados en la batalla por imponer su verdad, y tienen objetivos muy diferentes, e incluso contradictorios.»

(Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Descleé de Brouwer, p. 118-119. Cit. en Gómez, 2003: 276)

Así pues, si tenemos en cuenta esta necesidad de legitimar la posición dominante, queda claro que no es suficiente con que los individuos incorporen las estructuras objetivas en sus cuerpos en forma de habitus para convertirse en sujetos: *hace falta además que éstos sean "engañados"*¹⁷³. Se trata de la

¹⁷³ En realidad, como las representaciones del mundo social no ocultan el orden establecido, sino que, antes bien, se apoyan en él, más que "engañar" a los individuos, lo que hacen es "reforzar" su constitución, pero, en cualquier caso, sigue siendo cierto que son necesarias para que ésta llegue a su término y los individuos queden constituidos en tanto sujetos. Por lo demás, hay que señalar que ello es mucho más evidente en el campo sexual que en el campo económico-social, ya que en el primero existen signos que pueden utilizarse para justificar la desigual posición que ocupan los hombres y las mujeres y, por tanto, las representaciones pueden limitarse a reforzar un orden que se cree "natural", pero en el segundo no existen tales signos y, de esa manera, las representaciones tienen la misión de producirlos, distinguiendo, en el sentido que Bourdieu le dio a esta palabra, a quienes ocupan la posición dominante de quienes ocupan la posición dominada dentro de ese campo. Aún así, en relación con el campo sexual, el autor declara, por ejemplo, lo siguiente: «Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales. Eso puede llevar a una especie de autodepreciación, o sea de autodenigración sistemáticas, especialmente visible, como se ha comentado, en la imagen que las mujeres de la Cabilia tienen de su sexo como algo deficiente y feo, por no decir repugnante (o, en nuestro universo, en la visión que muchas mujeres tienen de su cuerpo como inadecuado a los cánones estéticos impuestos por la moda), y, más generalmente, a su adhesión a una imagen desvalorizada de la mujer. La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no

tesis fundamental de Althusser de que la reproducción de las relaciones de producción se lleva a cabo a nivel de la ideología y que Bourdieu va a hacer suya sustituyendo "ideología" por "lo simbólico" (cf. Germaná, 1999)¹⁷⁴. Y esta tesis tiene la importante consecuencia de ubicar ahí, en la ideología o, como la llama Bourdieu, lo simbólico, «el *lugar* de la lucha de clases» (Althusser, 1970: 127). Tal y como indica Gómez, en opinión del último autor «la acción política pretende producir e imponer representaciones porque lo que está en juego es la visión legítima del mundo y de sus divisiones. Nuevas significaciones que contribuyen a constituir/modificar el orden social transformando o conservando las categorías mediante las cuales es percibido, imponiendo en él los principios de di-visión política.» (Gómez, 2003: 251-252)¹⁷⁵.

Llegados a este punto, deberíamos preguntarnos si el planteamiento de Bourdieu le permite contestar a la pregunta capital de la cuestión del sujeto. Pues bien, me temo que la respuesta, una vez más, es negativa. Y la razón, de nuevo, es la misma: *la dependencia respecto del concepto del fundamento de la acción*. Porque, ciertamente, *Bourdieu ha sustituido la estructura a-histórica por el campo objeto de lucha, pero, en la medida en que presupone que éste siempre se halla dividido en dos grandes posiciones antagónicas, la dominante y la dominada, el campo funciona como un fundamento de la acción*. En efecto, según Bourdieu, hay un campo que sirve de base al resto, puesto que, aunque existen varios campos que son relativamente autónomos entre sí, todos vienen a apoyarse sobre él. Se trata, evidentemente, del *campo económico*, el cual define dos posiciones en las relaciones de producción que dividen el espacio social en dos clases distintas: la burguesía, que, al ser dueña de los medios de producción, ocupa la posición dominante en el espacio social, y el proletariado, que, al disponer tan sólo de su fuerza de trabajo, ocupa la posición dominada en el espacio social. Por eso puede decirse, usando los términos de Althusser, que el campo económico determina «en última instancia» al resto de campos (Althusser, 1970: 114)¹⁷⁶. Por lo demás, Bourdieu introdujo al final otro campo tan básico como el económico, el *campo sexual*, el cual se halla dividido en hombres y mujeres, que ocupan la posición dominante y la posición dominada, respectivamente (cf. Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2003). Si ponemos uno al lado del otro, no cabe la menor duda de que están describiendo, no ya *un* orden establecido, sino exactamente *el* orden

ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural» (Bourdieu, 1998: 50-51).

¹⁷⁴ Como vemos, Bourdieu sigue la tradición marxista al pie de la letra al postular, aparte de la «autonomía relativa» de los demás campos respecto del campo económico y su «determinación en última instancia» por éste, la «acción de reflujo» de los primeros sobre él (Althusser, 1970: 114).

¹⁷⁵ Observéese, además, que según Bourdieu el objetivo principal de la lucha política es el Estado, ya que éste «detenta el monopolio de la violencia simbólica legítima» (Bourdieu, 1997: 222. Cit. en Germaná, 1999). Otro punto más que el autor hereda del marxismo.

¹⁷⁶ El autor también aplica la misma lógica del campo económico a los demás, definiéndolos, por ejemplo, como mercados en los que se realizan apuestas económicas (cf. Bourdieu, 1984: 104), de manera que se trata de un análisis economicista, sólo que en lugar de reducir todo lo que ocurre a un único tipo de economía, se postulan varios tipos distintos –de ahí su distinción de varios tipos distintos de capital– que "en última instancia" se apoyan en él.

establecido. En cualquier caso, lo cierto es que, *en la medida en que se parte siempre de una división de la que no se ofrece ninguna explicación, estos dos campos o, lo que es igual, el orden establecido, funciona como un fundamento de la acción*¹⁷⁷.

Pero éste no es el único fundamento de la acción, puesto que, para dar cuenta del cambio, el autor no tiene más remedio que concebir al individuo como un Sujeto. Ahora bien, para comprobarlo, habría que partir de la base de que *el habitus es conservador, lo que significa que impide que pueda actuarse de maneras que entrañen riesgo para él*.

En efecto, por más que Bourdieu haya ampliado el margen de maniobra de los individuos, postulando la imprevisibilidad de toda actuación e incluso la posibilidad de que el habitus no coincida con la posición correspondiente y que, debido a ello, la actuación, carente de referentes, se vuelva no ya imprevisible, sino directamente fuera de lugar, la cuestión es que el habitus impide que la actuación adquiera un carácter político. Imaginemos el caso de un individuo que siente cierto malestar como vergüenza o timidez por el hecho de estar en un lugar que no le corresponde, por ejemplo por haber entrado en un club de lujo o por haberse topado con una persona ilustre: tal y como acabamos de ver, su habitus simplemente le llevará a huir de esa situación o, si ello no es posible, a comportarse con una corrección extrema. Pero vayamos más lejos e imaginemos a un individuo que siente malestar por el hecho de estar en un

¹⁷⁷ Esta afirmación puede chocar un poco, pues se ha escrito mucho acerca de cómo se instauró la división del campo y, en ese sentido, existen no una sino muchas explicaciones. Pero lo que yo sostengo es que Bourdieu no puede explicar dicha formación desde su propia doctrina y que eso se debe, sencillamente, a que parte de ella. Bourdieu es muy capaz de mostrar cómo se diferencia el campo original en campos distintos, proporcionando de esta forma una teoría de la modernización (cf. Germaná, 1999: nota 36), pero no puede dar cuenta de cómo se constituyó el primero. En cierto momento, el autor tomó en consideración la objeción de que describía «un estado de la estructura social sin decir cómo cambia» y, a la hora de refutarla, utilizó la imagen de un juego de cartas en el que es importante, además de conocer las reglas, atender a lo que hacen los demás y a las bazas de cada uno para decidir la jugada (cf. Bourdieu, 1984: 59-60). Vale la pena revisar esta respuesta, porque, a pesar de que, según Bourdieu, «da una idea de la lógica real del cambio social [e] ilustra lo artificial que resulta la alternativa de la estática y la dinámica» (Id.: 60), viene a confirmar la objeción planteada, ya que permite entender cómo se juega, pero no cómo se ha creado el juego. Y ello, como es obvio, es mucho más acusado en el caso de la división sexual, de la cual, al contrario de lo que sucede en el caso de la división económico-social, no se ha contado la historia. Es exactamente lo que vienen a criticar J. Varela y F. Álvarez-Uría: «¿Cómo extrapolar el análisis de la dominación masculina existente en la cultura de La Kabilia a nuestras sociedades posindustriales? La respuesta de Bourdieu no deja de ser ambivalente. Por una parte presenta la sociedad de La Kabilia como el paradigma de la cultura mediterránea en la que también hunde sus raíces la cultura occidental. Consciente sin embargo de la distancia histórica que media entre las sociedades bereberes y las sociedades del capitalismo avanzado, entre la Grecia Antigua y la era nuclear, opta por ignorar la historia para remontarse no tanto a la raíz de las formaciones culturales como a oscuros orígenes. Convierte así a la dominación masculina en una especie de transcendental histórico privado justamente de historicidad. Disolución por tanto de la dominación en el reino intemporal del origen de los tiempos en los que se instaura misteriosamente una arbitraria escisión instituyente. Cuando la historia se volatiliza, la dominación masculina pierde tierra, se esencializa –incluso a pesar del desesencializador–, puesto que se transforma en una institución más que original originaria, universal, una institución que está más allá del tiempo y del espacio social» (Varela, J. & Álvarez-Uría, F. (1997). Sociología del género. Algunos modelos de análisis. *Archipiélago*, nº 30, pp. 11-21, p. 14).

lugar que sí le corresponde, por ejemplo por estar recluso en un espacio en el que ha de realizar tareas repetitivas, insoportables o incluso dolorosas: en este caso sucedería lo mismo, ya que, al fin y al cabo, el malestar es entendido por el individuo como una prueba que ha de soportar o superar, de forma que para él es algo estrictamente personal.

Lo que intento decir es que *no hay ninguna conexión necesaria entre el hecho de sentir malestar y el de que tal sensación sea interpretada en unos términos políticos, ni siquiera cuando conduce a la violencia*. La mejor prueba de ello quizá sea el caso de quienes están excluidos del orden económico, que, en lugar de rebelarse y luchar por cambiar su penosa situación, experimentan «una desorganización generalizada y durable de la conducta y del pensamiento vinculada al hundimiento de cualquier visión coherente del porvenir» (Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, p. 265. Cit. en Germaná, 1999).

Pero, ¿qué ocurre con el elemento simbólico? Si lo tenemos en cuenta, la pregunta se transforma en cómo es posible que los individuos puedan elaborar representaciones del mundo social distintas de las que están determinados a construir por el hecho de ocupar cierta posición en el orden establecido. Según Gómez, la respuesta radicaría en lo siguiente:

«La ruptura con las categorías *dóxicas* –con aquellos esquemas de percepción y valoración que sostienen y recrean el orden establecido– es posible cuando los sujetos perciben una discontinuidad entre el orden de la práctica y el orden del discurso, entre las evidencias silenciosas del *ethos* y las manifestaciones públicas del *logos*. [...] Las nuevas significaciones tienen su origen, por tanto, en el margen de incertidumbre que se abre cuando se comprueba que lo que se experimenta de modo práctico carece de legitimidad pública.»

(Gómez, 2003: 267-268)

Sin embargo, la pregunta subsiste con el matiz de cómo es posible que los individuos perciban tal discontinuidad entre el orden de la práctica y el orden del discurso o, lo que es igual, entre las evidencias silenciosas del *ethos* y las manifestaciones públicas del *logos*. Si es cierto que los individuos no tienen más representaciones que de las que han elaborado quienes ocupan la posición dominante en el orden establecido, entonces no pueden percibir nada fuera de aquello que tales representaciones permiten percibir. Retomemos el ejemplo del malestar que he utilizado más arriba: si el individuo siente cierto malestar como vergüenza o timidez por el hecho de estar en un lugar que no le corresponde es precisamente porque está en un lugar que no le corresponde, cosa que él, gracias a su *habitus*, sabe muy bien; y si, por el contrario, siente lo mismo por el hecho de estar en un lugar que sí le corresponde es lisa y llanamente porque ese malestar cumple cierta función dentro del *habitus* y, como tal, se *puede* sentir, aunque sea como un sacrificio o como algo que debe servir de estímulo o acicate. Es decir, que si *siente* malestar es porque *puede* o, en otras palabras, porque *está habilitado para hacerlo*. Eso significa, ni más ni menos, que no existe la experiencia pre-discursiva, pues, tal y como señala Bajtín, *toda experiencia tiene un carácter semiótico*:

«La vivencia –lo expresado y su objetivación externa– están hechos, como ya lo sabemos, del mismo material. No hay vivencia fuera de su encarnación signica.

Por consiguiente, desde un principio ni siquiera puede plantearse una diferencia cualitativa entre lo interno y lo externo. Pero es más que eso: el centro organizativo y formativo no se encuentra en el interior (es decir, no en el material de los signos internos), sino afuera. No es la vivencia la que organiza la expresión, sino por el contrario, es la expresión la que organiza la vivencia, le da por primera vez una forma y una determinación del sentido.»

(Bajtín (Voloshinov), 1929: 120)

De hecho, el discurso nos permite tener hasta experiencias que carecen de palabras, pero que, obviamente, designamos de alguna forma, por ejemplo, con el adjetivo “inefable”.

Ahora bien, puede que el individuo sienta malestar por el mero hecho de estar en el lugar que le corresponde, pero no porque perciba algo confuso que carece de palabras, sino llisa y llanamente porque *hay un discurso distinto que se lo permite, reinterpretando en términos de malestar intolerable lo que en el discurso establecido sólo era malestar aceptado como necesario*. Dentro de la doctrina de Bourdieu tal discurso es la ciencia, pero no la ciencia en general, sino cierta ciencia que se nutre de una serie de presupuestos característicos, a saber: *el marxismo*. Así que podría decirse que Bourdieu parte del marxismo, con su ideal de una sociedad sin clases, para denunciar el orden establecido como intolerable y, además, para argumentar que si este orden se conserva es porque engaña a todos aquellos que lo sostienen con su trabajo, de manera que, al poner de manifiesto la injusticia del orden establecido y el engaño que lo conserva, confía en que los individuos se rebelarán y lucharán por realizar el ideal marxista.

He aquí, pues, el esquema que adopta Bourdieu en su doctrina:

a) La división del campo económico en una posición dominante y una posición dominada o, lo que es igual, el orden establecido, es algo totalmente arbitrario y, por consiguiente, injustificado¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Aquí habría que preguntarse si los individuos, con independencia de si ocupan una posición o la otra, sienten realmente que ello sea así. A mí me parece que no y, para argumentarlo, voy a apoyarme en una declaración del propio Bourdieu. En una entrevista en la que se le recordaba que él decía «sentirse a menudo en esta situación de tierra de nadie», Bourdieu contestó lo siguiente: «La mayoría de las cuestiones que planteo –y en primer lugar a los intelectuales, que tienen tantas respuestas y, en el fondo, tan pocas preguntas– tienen su origen, sin duda, en el sentimiento de ser un *extranjero* en el mundo intelectual. Cuestiono este mundo porque él me pone en cuestión, y de una manera muy profunda, que va mucho más allá de la simple sensación de exclusión social: jamás me siento plenamente justificado de ser un intelectual, no me siento “a gusto”, tengo la sensación de tener que rendir cuentas –¿a quién?, no lo sé– de lo que me parece un privilegio injustificable. Esta experiencia, que creo reconocer en muchos estigmatizados sociales (por ejemplo, en Kafka), no inclina a la simpatía inmediata por todos aquellos –y no son menos numerosos entre los intelectuales que en otra parte– que se sienten perfectamente justificados de existir como existen. La más elemental sociología de la sociología pone de manifiesto que las mayores contribuciones a la ciencia social las realizan hombres que no se hallaban como peces en el agua en el mundo social tal como es.» (Bourdieu, 1984: 76-77). Pero, desde el punto de vista del concepto de habitus, *si alguien no se siente justificado al ocupar cierta posición, se debe a que no ocupa aquella que le corresponde, pues de lo contrario no es que sí se sentiría justificado, es que ni siquiera se lo plantearía*. Bourdieu no ocupaba la posición que le correspondía y, por ello, no se sentía justificado, de ahí que para él el problema central de la sociología fuese «la cuestión de la legitimidad de una existencia, del derecho de un

b) Por esa razón, quienes ocupan la posición dominante se ven obligados a justificarse a través de una representación del mundo social acorde con sus intereses y que, en la medida en que pueden presentarla como legítima, viene a sumarse a los esquemas del *habitus* de quienes ocupan la posición dominada para ocultarles el hecho de que, efectivamente, ocupan esa posición¹⁷⁹.

c) Sin embargo, estos últimos pueden organizarse colectivamente para formular una representación alternativa del mundo social en la que se pongan al descubierto los mecanismos por los cuales se conserva, en gran parte con la ayuda inconsciente de los propios individuos, el orden establecido injusto¹⁸⁰.

d) Y, gracias al conocimiento que aporta esta representación, rebelarse y luchar para transformar las estructuras objetivas, pues tal y como advierte el autor, tomar conciencia de la sumisión no es lo mismo que liberarse de ella y, por ello, hay que crear un nuevo orden para que los individuos se constituyan en tanto sujetos de otro modo distinto:

«El *habitus*, indudablemente, no es un destino, pero la acción simbólica no puede, por sí sola, y al margen de cualquier transformación de las condiciones de producción y fortalecimiento de las disposiciones, extirpar las creencias corporales, pasiones y pulsiones que permanecen por completo indiferentes a las conminaciones o las condenas del universalismo humanista.»

(Bourdieu, 1997: 237. Cit. en Gómez, 2003: 193)

individuo a sentirse justificado de existir como existe» (Bourdieu, 1997: 280. Cit. en Germaná, 1999). En ese sentido, el marxismo no hizo más que reforzar esa sensación con la idea de que el orden establecido es profundamente injusto. Así, en su sentimiento de ser un extranjero en el mundo intelectual y, sobre todo, en su adscripción al marxismo, Bourdieu concluyó que no hay razón para que unos y otros ocupen las posiciones que ocupan.

¹⁷⁹ Así, habría que completar la distinción entre el *habitus* y la representación del mundo social diciendo que se trata en ambos casos de esquemas, pero que los del primero son inconscientes, esto es, prácticos, mientras que los del segundo son pre o sub-conscientes, esto es, lingüísticos. Podemos llamar "habitus" al conjunto de todos ellos, pero cabe tener siempre en cuenta que unos derivan de las prácticas materiales que realizan los individuos por el hecho de ocupar una determinada posición dentro del orden establecido y otros son un producto cultural elaborado por los individuos que ocupan exactamente la posición dominante y que todos, incluidos los que ocupan la posición dominada, se ven forzados a utilizar por ser la única representación que está considerada como legítima.

¹⁸⁰ Esto implica que la representación alternativa tiene que competir en el campo cultural con la representación legítima y, dado que esta última es legítima por la sencilla razón de que quienes la defienden dominan también en el campo económico, la nueva representación debe recabar apoyos exteriores para poder imponerse. Tal y como explica Gómez, «el poder simbólico sólo puede funcionar en la medida en que se reúnan condiciones sociales absolutamente exteriores a la lógica propiamente lingüística del discurso porque su fuerza no radica en las palabras mismas sino [...] en quién las pronuncia» (Gómez, 2003: 280), teniendo presente que tras ese "quién" se encuentra el grupo social al que pertenece y, más allá, la posición en el interior del orden establecido (cf. Id.: 301). Por ello, según Bourdieu, es preciso recurrir a alguien que posea un fuerte capital cultural y que, en ese sentido, pueda ayudar a elaborar la nueva representación y a dotarla de legitimidad, a saber: *el intelectual* (cf. Id.: 282). Sólo que la manera en que el autor fundamenta el papel del intelectual depende de lo que he expuesto en la nota 178 acerca de la relación entre el sentimiento de ser un extranjero en el mundo intelectual y la idea de que el orden establecido es profundamente injusto. En efecto, la intervención del intelectual descansa «sobre la base de solidaridades parciales y de alianzas fundadas de hecho sobre la homología entre una posición dominada en tal o cual campo de la producción cultural y la posición de los dominados en el espacio social» (Bourdieu, 1997: 224. Cit. en Germaná, 1999).

Pero este esquema se apoya en un elemento que permite pasar de la sumisión a la rebelión y que Bourdieu, en la medida en que adopta el conjunto entero, también suscribe, a saber: *el Sujeto*. Y ésta es la razón de que, en vez de reconocer que el individuo puede sentir un malestar por el hecho de que existe un discurso que lo habilita para ello, defienda que puede hacerlo porque es un Sujeto. Así, justo en el medio de los cuatro enunciados anteriores habría que añadir otro que vendría a ampliar el "Sin embargo" con que comenzaba el c) y que ahora se ha convertido en d):

c) *Pero el sujeto es un Sujeto y, por ello, puede trascender su habitus y percibir las discontinuidades existentes entre el orden de la práctica y el orden del discurso*¹⁸¹.

Por consiguiente, aunque haya desarrollado y sistematizado la tesis de Althusser del carácter materialista de la ideología con su concepto de habitus, prescindiendo así de mecanismos suplementarios como el de la interpelación para dar cuenta de la constitución del individuo en tanto sujeto, *Bourdieu sigue utilizando la noción de ideología, en su caso la de lo simbólico, para poder fundar la posibilidad de una acción política, la cual radica en el hecho de que el individuo, más allá de su sujeción, es un Sujeto*. Luego, como he anunciado, Bourdieu acaba decantándose por uno de los dos polos de la oposición entre sistema y Sujeto que pretendía sortear con su concepto de habitus. Y si se me permite exponer gráficamente el movimiento que describe el pensamiento del autor, diré que se trata de una especie de ruptura del estado de equilibrio que mantenía el concepto de habitus entre un polo y otro como consecuencia del descubrimiento de que éste corre el riesgo de caer definitivamente en el polo del sistema, cosa que lo arroja, automáticamente, al polo opuesto del Sujeto. En otras palabras, *que ante la posibilidad de que el campo funcione como un fundamento de la acción y determine de una manera tan exhaustiva al habitus que no deje ninguna escapatoria para el sujeto, Bourdieu convierte a éste en el verdadero fundamento de la acción*¹⁸².

Pero, en lugar de eso, lo que habría que hacer sería profundizar en el concepto de habitus para fundar la respuesta a cómo puede el sujeto actuar de manera distinta a la que está determinado por su constitución y, como un caso especial, cómo puede actuar políticamente, sin apelar a la noción de ideología o de lo simbólico y, con ella, al Sujeto. En este punto se me podrá objetar que,

¹⁸¹ Se comprende, pues, la insistencia de Bourdieu en que el habitus, en ese sentido amplio del que he hablado en la nota 179, es inconsciente no sólo en su expresión, sino también en su formación: era preciso reservar la conciencia para que el individuo pudiera descubrir las grietas entre el habitus y la representación del mundo social o, lo que es lo mismo, para convertirlo en un Sujeto. Por lo demás, la tarea del individuo consiste en tomar conciencia de ese inconsciente social que es el habitus: «el inconsciente», dice Bourdieu refiriéndose a la sociología pero que nada impide extender al individuo, «es el olvido de la historia. [...] el inconsciente lo constituyen las condiciones sociales de producción ocultas, olvidadas» (Bourdieu, 1984: 81).

¹⁸² He aquí la explicación que en última instancia ofrecería Bourdieu acerca de cómo se instauró la división del campo económico-social (y del campo sexual): el Sujeto. Pero, como sabemos, se trata de una explicación que no explica nada porque, más que necesitar una explicación, lo que ocurre es que por definición carece de ella.

a pesar de mi insistencia en que la tesis de Althusser del carácter material de la ideología es suficiente para dar cuenta de la constitución del individuo en tanto sujeto, la noción de Bourdieu de lo simbólico viene a introducir un nuevo elemento que resulta irreductible a esta tesis por la sencilla razón de que no puede derivar de las prácticas materiales que realiza el individuo y que, en ese sentido, termina de completar el cuadro de la constitución del individuo. Este elemento no sería otro que el lenguaje. Sin embargo, creo que esa apreciación, más que una objeción a lo que yo he afirmado, supone más bien una crítica al propio Bourdieu, puesto que apunta a una de las más importantes deficiencias de su doctrina: la consideración del lenguaje.

En efecto, para este autor, el lenguaje es un producto cultural que no posee otra función que la de justificar la posición que se ocupa en el caso de quienes dominan y la lucha por ocupar una posición distinta de la que se ocupa actualmente en el caso de quienes son dominados, razón por la cual éste es ante todo representativo –aunque no en el sentido de que refleje la realidad, sino más bien la posición social que se ocupa, exhibiendo el capital que atesora cada individuo– y sólo después performativo –de modo que, en relación con lo anterior, los efectos que genera son básicamente de obediencia y sumisión¹⁸³–. No obstante, *el lenguaje en su existencia concreta, esto es, el discurso, no sólo es un producto cultural, sino también una práctica, si bien una especial, ya que a través de ella se articulan las demás*. Por eso, en contra de lo que sostiene la objeción mencionada, el discurso entra dentro de lo que describe la tesis del carácter material de la ideología, pero no porque derive de las prácticas que realiza el individuo, cosa que sólo ocurriría si el lenguaje fuese transparente y se confundiera con las ideas que supuestamente contiene, sino porque es *una de esas prácticas de las que derivan las creencias que posee quien las lleva a cabo*. Después de todo, como hemos visto, el discurso determina la experiencia que pueden tener los individuos.

Desde este punto de vista, podríamos dar cuenta de dos puntos oscuros de la doctrina de Bourdieu. El primero es que *el discurso, en cuanto práctica, permite explicar cómo se adquiere y funciona el habitus*, algo sobre lo que el autor no pasa de ofrecer vagas indicaciones, incluida esa noción de “sentido práctico” que aclara tan poco. Y el segundo es que *el discurso forma también parte del habitus y, por ello, habría que abordarlo no por lo que representa, sino por lo que hace*. Así, las representaciones que para Bourdieu no son más que productos tendentes a “engañar” a quienes ocupan la posición dominada dentro del orden establecido y, en ese sentido, se construyen de cara a estos últimos, son precisamente la manera en la que quienes ocupan la posición dominante se habilitan para conservarla y, en ese sentido, se construyen de cara a ellos mismos, de ahí que tales representaciones no procuren ningún beneficio a quienes ocupan la posición opuesta. Y si esto es cierto, entonces *podemos explicar no sólo cómo se instauró la división del orden establecido en todas sus dimensiones a partir de las prácticas que realizaron quienes ahora*

¹⁸³ Tal y como aclara Gómez, para Bourdieu «los discursos no son únicamente signos destinados a ser comprendidos o descifrados, son también signos de riqueza, destinados a ser valorados, apreciados y signos de autoridad destinados a ser creídos y obedecidos.» (Gómez, 2003: 301).

*ocupan la posición dominante dentro de él, sino también cómo podemos intentar cambiar esta situación*¹⁸⁴.

3) La respuesta del retorno al Sujeto: el sujeto está constituido y, sin embargo, es constituyente.

Aunque parezca que recogen elementos de la crítica estructuralista al Sujeto, los autores que ofrecen esta respuesta no hacen más que seguir los pasos de sus predecesores modernos, puesto que el sujeto, en la medida en que siempre ha estado habitado por otras cosas, separado de sí o, en suma, constituido, siempre ha sido una figura problemática y, a pesar de ello, ha sido convertido en un fundamento de la acción justamente para que al final pueda salvar la distancia y recuperar su identidad plena. Se trata de una respuesta que, *ante el hecho de que el estructuralismo haya negado la libertad que el pensamiento metafísico moderno le concedió al individuo, reivindica de nuevo su carácter constituyente*¹⁸⁵.

Entre estos autores podemos mencionar al sociólogo Alain Touraine y al psicólogo Fernando González Rey.

En efecto, Touraine define al Sujeto, que él, aunque por otras razones, también escribe con mayúsculas, como «*la voluntad de un individuo de actuar y ser reconocido como actor*» (Touraine, 1992: 267). El autor precisa cuál es la diferencia entre individuo y Sujeto de la siguiente manera:

«El individuo sólo es la unidad particular en que se mezclan la vida y el pensamiento, la experiencia y la conciencia. El Sujeto es el paso del Ello al Yo, el control ejercido sobre lo vivido para que tenga un sentido personal, para que el

¹⁸⁴ Alguien podría reprocharme haber convertido el campo en un fundamento de la acción para afirmar, a continuación, que el habitus es conservador y, debido a ello, no permite dar cuenta de cómo puede el individuo actuar de una manera distinta a la que está determinado por su constitución, con lo cual no hay más opción que invocar al Sujeto. Con lo cual, añadiría, si no convertimos el campo en un fundamento de la acción, comprobaremos que el habitus no tiene por qué ser conservador y sí permite dar cuenta de la actuación inédita del individuo sin hacer de él un Sujeto. Sin embargo, en mi opinión, Bourdieu parte del orden establecido para definir el habitus, pues al fin y al cabo éste consiste en la in-corporación de las estructuras objetivas en forma de disposiciones subjetivas, razón por la cual la noción de habitus no puede resolver la pregunta de marras y el autor debe recurrir al Sujeto. Si, en lugar de eso, Bourdieu hubiese partido del propio mecanismo de constitución del individuo en tanto sujeto, habría descubierto que de esa forma sí es posible explicar tanto el orden actualmente existente –el cual deriva del habitus de los distintos individuos y, además, es cognoscible sólo a través de él, puesto que todo lo objetivo no es más que un signo que sirve para reforzar lo subjetivo–, como la posibilidad de transformarlo e instaurar otro en su lugar.

¹⁸⁵ En última instancia, esta respuesta del retorno al Sujeto no se apoya exactamente sobre el hecho de que el estructuralismo haya negado la libertad humana, sino en *el hecho de que este movimiento no haya ofrecido una respuesta satisfactoria a la pregunta de cómo puede el sujeto actuar de manera distinta a la que está determinado por su constitución*. Si recordamos lo que señalé al comienzo del trabajo, de haber ofrecido tal respuesta, habría quedado demostrado que el sujeto constituyente está muerto y, por tanto, habría acabado por desaparecer tal y como anunció Foucault; sin embargo, como no la ha ofrecido, continúa hablándose de él, lo que ha servido de excusa a quienes lo defienden para afirmar que el sujeto constituyente ha sobrevivido felizmente a los esfuerzos del estructuralismo por asesinarlo.

individuo se transforme en actor que se inserta en unas relaciones sociales transformándolas, pero sin identificarse nunca completamente con ningún grupo, con ninguna colectividad. Porque el actor no es aquel que actúa conforme al lugar que ocupa en la organización social, sino el que modifica el entorno material y sobre todo social en el que está colocado al transformar la división del trabajo, los modos de decisión, las relaciones de dominación y las orientaciones culturales.»

(Id.: 268)

En este mismo sentido, González Rey, que sigue los pasos de Touraine, caracteriza al Sujeto por «su capacidad creativa y generativa» (González Rey, 2002: 206). Dentro de esta capacidad general pueden diferenciarse otras más específicas como, por ejemplo, la capacidad de generar sentido (cf. Id.: 145), la de crear nuevas realidades a través de su pensamiento (cf. Id.: 163) o la de construir una experiencia en el lenguaje y articularla con el pensamiento propio (cf. Id.: 208).

No cabe duda, pues, de que nos encontramos ante el sujeto moderno, o sea, ante el Sujeto. Pero, para valorar hasta qué punto esto es así, habría que considerar el marco teórico que le sirve de base.

Touraine parte de la idea de que, en un primer momento, la modernidad fue entendida únicamente en términos de racionalización y que, debido a ello, instauró un nuevo orden en el que se superaban los dualismos cristianos entre cuerpo y alma y entre mundo humano y trascendencia (cf. Touraine, 1992: 47)¹⁸⁶. Pero este nuevo orden resultaba tan opresivo como el anterior, ya que se limitaba a sustituir un tipo de sumisión por otro:

«El hombre premoderno buscaba la sabiduría y se sentía atravesado por fuerzas impersonales, su destino, lo sagrado y también el amor. La modernidad triunfante ha querido sustituir esa sumisión al mundo por la integración social. Tenía que cumplir su papel de trabajador, de genitor, de soldado o de ciudadano, participar en la obra colectiva y, más que ser el actor de una vida personal, convertirse en el agente de una obra colectiva. Semimodernidad, en realidad, que trata de dar al antiguo racionalismo de los observadores del cielo la forma nueva de la construcción de un mundo técnico que reprime con más fuerza que nunca todo lo que contribuye a construir el sujeto individual.»

(Id.: 267-268)

Esta modernidad identificaba plenamente al individuo con la razón y, por eso mismo, era contraria a la idea de Sujeto:

«El triunfo de la modernidad es la supresión de los principios eternos, la eliminación de todas las esencias y de esas entidades artificiales que son el Ego y las culturas, en provecho de un conocimiento científico de los mecanismos biopsicológicos y de las reglas impersonales no escritas de intercambios de bienes, palabras y mujeres. El pensamiento estructuralista radicalizará ese funcionamiento y

¹⁸⁶ El autor vuelve a exponer en otra ocasión esta misma idea de una forma más desarrollada: «La filosofía de las Luces ha eliminado el dualismo cristiano y el mundo del alma en nombre de la racionalización y de la secularización. Las filosofías de la historia han querido superar esa oposición del espiritualismo y del materialismo construyendo la imagen de una historia elevándose hacia el Espíritu, hacia la satisfacción de las necesidades o hacia el triunfo de la razón. Visión monista que ha acompañado, con formidables transformaciones económicas y con el triunfo del historicismo, la esperanza de que el progreso de la producción entrañaría el de la libertad y la realización de la felicidad para todos.» (Touraine, 1992: 291).

llevará más lejos la eliminación del sujeto. El modernismo es un antihumanismo, porque sabe de sobra que la idea del hombre ha estado unida a la del alma, que impone la de Dios. El rechazo de toda revelación y de todo principio moral crea un vacío, que es colmado por la idea de sociedad, es decir, la de utilidad social. El hombre no es más que un ciudadano. La caridad deviene la solidaridad, la consciencia deviene el respeto de las leyes.»

(Id.: 49)

Sin embargo, gracias a las críticas de los intelectuales y, sobre todo, a acontecimientos como Mayo del 68, relacionados a su vez con la derrota de los totalitarismos y la instauración en los regímenes liberales de un nuevo tipo de sociedad que el autor denomina "programada" y que define como aquella en la que «la producción y la difusión masiva de bienes culturales ocupan el lugar central que había sido el de los bienes materiales en la sociedad industrial» (Id.: 313)¹⁸⁷, el historicismo se rompe, dando lugar a una disociación entre el mundo «de la producción, de la instrumentalidad, de la eficacia y del mercado» y el mundo «de la crítica social y la defensa de valores o de instituciones que se resisten a la intervención de la sociedad» (Id.: 226), o, sencillamente, entre el sistema socio-económico y los actores individuales (Id.: 255-256). Ante ello, las dos salidas más comunes han sido el anti y el posmodernismo, entendidos, respectivamente, como el rechazo absoluto del movimiento de racionalización (cf. Id.: 260) y la afirmación de la disociación entre el sistema y los actores (cf. Id.: 320). No obstante, la propuesta de Touraine es otra:

«Se trata, por el contrario, de redescubrir un aspecto de la modernidad que ha sido olvidado o combatido por la racionalización triunfante. Es en nombre de Descartes y de la idea de derecho natural, tanto como en nombre de la preocupación contemporánea por el sujeto, como conviene abrir las dos alas de la modernidad, desplegarla tanto en el espacio de la subjetivación como en el de la racionalización. Más allá de las querellas de palabras, hay que afirmar la modernidad del tema del sujeto, reafirmar que está ligado a la creación acelerada de un mundo artificial, producto del pensamiento y de la acción humanas.»

(Id.: 278-279)

¹⁸⁷ No cabe duda de que Touraine toma prestados algunos elementos de Foucault a la hora de describir esta sociedad programada. He aquí unos ejemplos: «el poder de gestión consiste, en esa sociedad, en prever y modificar opiniones, actitudes, comportamientos, en modelar la personalidad y la cultura, en entrar por tanto directamente en el mundo de los "valores" en vez de limitarse al terreno de la utilidad. La importancia nueva de las industrias culturales sustituye a las formas tradicionales de control social mediante nuevos mecanismos de gobierno de los hombres. Invirtiendo la fórmula antigua, puede decirse que el paso de la sociedad industrial a la sociedad programada es el de la administración de las cosas al gobierno de los hombres, (Id.: 313); «Ya no se trata de enfrentarse por la dirección de medios de producción, sino sobre las finalidades de estas producciones culturales que son la educación, los cuidados médicos y la información de masas. [...] Las contestaciones más vivas tienen hoy un fundamento moral, no porque la acción colectiva sea impotente, sino porque la dominación se ejerce sobre los cuerpos y las almas más todavía que sobre el trabajo y la condición jurídica» (Id.: 315-316); «hay que reconocer que las nuevas contestaciones no tratan de crear un nuevo tipo de sociedad, y menos todavía de liberar las fuerzas de progreso y de futuro, sino que intentan "cambiar la vida", defender los derechos del hombre, tanto como el derecho a la vida de aquellos a los que amenaza el hambre y el exterminio, como el derecho a la libre expresión o a la libre elección de un estilo y de una historia de vida personales» (Id.: 317).

En efecto, según el autor, la modernidad no se compone sólo de razón, sino también de Sujeto:

«La modernidad ha roto el mundo sagrado, que era a un tiempo natural y divino, transparente a la razón y creado. No lo ha sustituido por el de la razón y la secularización, remitiendo los fines últimos a un mundo que el hombre ya no podría alcanzar; ha impuesto la separación de un *Sujeto* descendido del cielo a la tierra, humanizado, y del mundo de los objetos, manipulados por las *técnicas*. Ha sustituido la unidad de un mundo creado por la voluntad divina, la Razón o la Historia, por la dualidad de la *racionalización* y la *subjetivación*.»

(Id.: 17)

Así pues, Touraine presenta el siguiente cuadro sobre el Sujeto: primero habría aparecido en el cristianismo para consolidarse con Descartes, el derecho natural y Kant; luego habría quedado completamente anulado en esa primera forma de modernidad que fue el historicismo y, por último, habría reaparecido justo en el momento en que Foucault, equivocadamente, anuncia su muerte. De ahí que el autor afirme que su libro es «una historia de la desaparición y de la reaparición del sujeto» (Id.: 291).

Sin embargo, dejando a un lado esta concepción del origen y destino del Sujeto en la que no voy a entrar, puesto que ya he ofrecido mi opinión en los capítulos anteriores, no cabe duda de que *el planteamiento del autor se enmarca dentro de lo que Foucault describió como la episteme moderna*.

Para empezar, Touraine parte de la ruptura de un monismo. Éste no es, ciertamente, el del cuadro clásico, sino el de la temporalidad moderna o, más exactamente, el del historicismo, pero sus consecuencias son las mismas que las que describe Foucault respecto del primero: la unidad del mundo estalla en mil pedazos y surge la necesidad de encontrar algo que permita reconstruirla de nuevo. Así, escribe el autor:

«Todos pertenecemos al mismo mundo, pero es un mundo roto, fragmentado. Para que se pueda hablar de nuevo de modernidad, hay que encontrar un principio de integración de este mundo contradictorio, volver a pegar sus fragmentos.»

(Id.: 279)¹⁸⁸

Tal principio de integración es, evidentemente, el Sujeto, pues aunque no pueda reconstruir el mismo tipo de unidad que la que se acaba de romper, es la clave de la nueva situación por el mero hecho de ser un pliegue empírico-transcendental:

«El pensamiento sólo es moderno cuando renuncia a la idea de un orden general, a la vez natural y cultural, del mundo, cuando combina determinismo y libertad, innato y adquirido, naturaleza y sujeto. Lo cual debe llevar a reconocer la diferencia esencial entre ciencias de la naturaleza y conocimiento social, a condición

¹⁸⁸ Un poco más adelante, Touraine insistirá en esta ruptura en unos términos que resultan muy familiares: «La crisis de la modernidad marca la separación de lo que había estado durante tanto tiempo unido: el hombre y el universo, las palabras y las cosas, el deseo y la técnica.» (Id.: 296).

no obstante de no olvidar que existen ciencias naturales del Hombre, siendo el ser humano al mismo tiempo naturaleza y sujeto.»

(Id.: 278)

Ahora bien, el Sujeto no es una sustancia, sino un instrumento o, en los términos de Castoriadis, una cuestión y un proyecto, ya que, tal y como reveló Foucault, el hombre apareció habitado por la vida, el trabajo y el lenguaje o, lo que es igual, separado de sí, y, a pesar de ello y en reacción, fue convertido en un sujeto constituyente. Touraine viene a confirmarlo, puesto que reproduce, punto por punto, esta misma secuencia. Efectivamente, según él, el Ego, «que se define por la correspondencia de conductas personales y de papeles sociales y está construido por unas interacciones sociales y la acción de agencias de socialización» (Id.: 270), aparece, ante todo, disuelto:

«El estallido de la imagen racionalista de la modernidad, de la razón objetiva, hace aparecer las cuatro fuerzas opuestas cuya combinación define la sociedad contemporánea: la sexualidad, las necesidades mercantiles, la empresa y la nación. El Ego estallado es proyectado contra las cuatro esquinas de ese cuadro: atravesado por la sexualidad, modelado por el mercado y la jerarquía social, integrado en la empresa, identificado con la nación, sólo parece encontrar su unidad cuando una de esas fuerzas se impone a las otras. La máscara se le pega entonces a la piel y el individuo sólo se siente él mismo bajo las armas, en el trabajo, en su deseo sexual o como consumidor libre de sus compras y de sus preferencias.»

(Id.: 342)

Y, a pesar de ello y en reacción, se convierte en actor:

«Hay que reconstruir una representación general de la vida social y del ser humano para fundar una política y hacer posible la resistencia al desorden extremo del poder absoluto. Esa representación sólo puede basarse en la idea de que el sujeto nace y se desarrolla sobre las ruinas de un Ego objetivado por los detentadores del poder y transformado de este modo en Sí mismo; sujeto que es voluntad del individuo de ser productor y no sólo consumidor de su experiencia individual y de su entorno social. Lo que mejor define la modernidad, no es ni el progreso de las técnicas ni el individualismo creciente de los consumidores, sino la exigencia de libertad y su defensa contra todo lo que transforme al ser humano en instrumento, en objeto o en extranjero absoluto.»

(Id.: 297)

Esto explica los reparos del autor a la hora de considerar al Sujeto el principio único de la modernidad. Y es que, reconociendo que «tenemos alguna dificultad para deshacernos de la representación de la sociedad o del yo como de un sistema unificado por una autoridad central» (Id: 282), Touraine se ve obligado a aclarar que el Sujeto no es «un principio fuera del mundo» o «un garante metasocial del orden social» (Id.: 284). No se trataría, por lo tanto, de sustituir a la Razón por el Sujeto como único principio de la modernidad, ya que, como vimos anteriormente, ésta se apoya sobre ambas cosas y, en ese sentido, puede calificarse de «bipolar» (Id.: 283):

«La modernidad no se define por un principio único; no se reduce más a la subjetivación que a la racionalización; se define por su separación creciente. Por eso, tras algunos siglos dominados por modelos políticos que confiaban en ellos mismos como agentes del progreso, y después de largos periodos enmarcados en

grandes civilizaciones de fundamentos religiosos, vivimos hoy en un mundo frágil, porque no existe ninguna fuerza superior ni siquiera ninguna instancia de arbitraje capaz de proteger de forma eficaz la interdependencia indispensable entre las dos caras de la modernidad.»

(Id.: 276)

Sin embargo, me temo que Touraine confunde aquí el hecho de que el Sujeto no sea una entidad sustancial con el hecho de que no sea el principio de la modernidad. Según él, si «no se puede concebir una sociedad cuyo principio central sería la subjetivación» es sencillamente porque «la figura del Sujeto siempre está cortada en dos» (Id.: 280). Pero no nos engañemos: el que está cortado en dos no es el Sujeto, sino el Ego, y, además, esos dos en los que está cortado son, precisamente, el Sujeto y el Sí mismo (cf. Id.: 270). He aquí, pues, el sujeto de la modernidad, el cual se convierte en constituyente en la exacta medida en que está constituido:

«El Sujeto ya no es la presencia en nosotros de lo universal, se lo llame leyes de la naturaleza, sentido de la historia o creación divina. Es el llamamiento a la transformación del Sí mismo en actor. El Sujeto es Yo, esfuerzo para decir Yo, sin olvidar nunca que la vida personal está llena por un lado de Ello, de libido, y por el otro, de papeles sociales.»

(Id.: 269)

Touraine concibe el Sujeto como el esfuerzo por parte del individuo por crearse a sí mismo en permanente ruptura con todo aquello que lo constituye. González Rey, apoyándose en él, resume a la perfección esta idea definiéndolo sintéticamente como «momento de tensión, ruptura y cambio» (González Rey, 2002: 202). Por lo tanto, lejos de suponer un obstáculo, *el hecho de que esté cortado en dos es lo que convierte al individuo en Sujeto. Y, lo que es más, tal individuo es, en cuanto cortado en dos y, gracias a ello, convertido en Sujeto, el único principio de la modernidad.* En ese sentido, la dualidad de la que está hablando Touraine no es la de la modernidad, sino la del propio Sujeto. Todo lo que dice acerca de los dos principios de la modernidad, habría que referirlo, pues, a las dos partes del único principio que es el Sujeto. Al fin y al cabo, si el autor puede distinguir la subjetivación respecto de la racionalización (y de la individualización) se debe a que el Sujeto, en su lucha contra las diferentes determinaciones que constituyen su Sí mismo, descubre que la Razón (y el Individuo) es una de ellas¹⁸⁹.

Vemos entonces que Touraine se apoya en la crítica al historicismo para reinterpretar la crítica al Sujeto, formulada por Marx, Freud y Nietzsche pero también por autores estructuralistas como Lacan y Foucault, en términos de una crítica al Ego (Id.: 328), y, de esta manera, postular un nuevo Sujeto que hace efectiva la crítica de la Escuela de Francfort a la racionalización (y la de

¹⁸⁹ Además, según Touraine, el *Cogito* cartesiano, que concibe como un Sujeto, funda la Razón: «Descartes no dice: eso piensa en mí (*cogitatio sum*), dice: yo pienso. Su filosofía no es una filosofía del Espíritu o del Ser, sino una filosofía del Sujeto y de la existencia.» (Id.: 68). Pero, dentro del esquema propuesto, Touraine añade que, tal y como habría demostrado Lacan, «el Yo del "Yo pienso" no coincide, en el *cogito*, con el de su "Yo soy".» (Id.: 164).

Renaut, entre otros, al individualismo). Porque, por más vueltas que el autor le dé, el Sujeto sigue siendo un principio de integración:

«El sujeto no debe ser reconocido como un medio de reunificar los elementos estallados de la modernidad: la vida, la nación, el consumo y la empresa; pero es él el que los une entre sí, tejiendo de uno a otro una apretada red de relaciones de complementariedad y de oposición. La idea de sujeto reconstruye el campo cultural estallado y que no podrá nunca, tras las críticas de Marx, de Nietzsche y de Freud, reencontrar la claridad y la transparencia que había tenido en el momento de la filosofía de las Luces. [...] Lo que obliga a considerar el sujeto no como un yo superior, como la imagen del padre o como la conciencia colectiva, sino como un esfuerzo para unir los deseos y las necesidades personales a la conciencia de pertenencia a la empresa y a la nación, o la cara defensiva a la cara ofensiva del actor humano. [...] El sujeto se localiza e incluso se define por su esfuerzo para reunir lo que ha sido separado. Es lo contrario de una apelación a un principio fuera del mundo, a un garante metasocial del orden social; constituye su campo de acción y de libertad acercando a los contrarios, ampliando su influencia y negando todas las ilusiones del Ego, todas las formas de narcisismo.»

(Id.: 282-284)¹⁹⁰

Así, según Touraine, los elementos estallados de la modernidad ya no pueden "reunificarse" por sí mismos y es el Sujeto el que debe "unirlos" entre sí. Luego, a pesar de lo que sostiene, el sujeto es aquí un garante metasocial del orden social. Es cierto que el autor afirma que sólo en relación con el otro «el individuo deja de ser un elemento de funcionamiento del sistema social y se vuelve creador de él mismo y productor de la sociedad» (Id.: 291) pero, por otro lado, escribe lo siguiente:

«Encontramos en la afirmación de la libertad del sujeto el principio central – no social, al mismo tiempo que cargado de efectos sociales– de resistencia a las presiones del poder social, sea éste concreto, esté en manos de un déspota, o difundido por toda la trama de los intercambios sociales.»

(Id.: 353)

Y es que, en realidad, el otro a través del cual el individuo se convierte en Sujeto no es otro individuo distinto, sino él mismo, ya que, para Touraine, el Sujeto es el producto de una auto-creación por parte del individuo:

«Debido a que el individuo no se reabsorbe ya en unas categorías generales, se puede examinar la construcción de la persona, del Ego y del Sujeto, del Yo, no como socialización, sino como trabajo del individuo sobre él mismo para afirmar su individualidad.»

(Id.: 355)

¹⁹⁰ Lo único que ha cambiado es que el propósito del Sujeto de reconciliarse consigo mismo ya no tiene fin y, en ese sentido, sólo puede aspirar a liberarse de todo cuanto lo aprisiona como, por ejemplo, el dominio absoluto de la Razón. He aquí una muestra de este cambio fruto de la crítica al historicismo: «El sujeto es débil, no está dominado sólo por los aparatos de poder, sino que se halla privado de una gran parte de él mismo, transformada en inconsciente. De tal forma que no puede manifestarse y actuar sino luchando por su liberación, y también ampliando un espacio interior donde el deseo y la ley no sean contradictorios.» (Id.: 357).

He aquí la clave del asunto: *el hecho de que el individuo sea un Ego y que, en ese sentido, rompa con él, es lo que convierte a éste en Sujeto y le capacita para reconocer en los demás individuos a otros Sujetos*, que es de lo que habla Touraine, de los otros en cuanto Sujetos (cf. Id.: 67, 286, 291, 352, 356, 365 o 372). Por otra parte, esto no es incompatible con la afirmación del autor de que el Sujeto sólo existe como «movimiento social»¹⁹¹, ya que, al fin y al cabo, eso es lo que hacía el pensamiento moderno: situar la reconciliación del hombre consigo mismo en el proceso histórico de la sociedad. Puede que Touraine haya renunciado a la idea de que tal proceso histórico tenga un final, pero desde luego no ha renunciado a la idea de que el individuo puede luchar contra aquello que lo constituye.

En ese sentido, *la tesis principal de Touraine es la de que el Sujeto es el fundamento de todo movimiento social y, además, todo movimiento social no posee otro objetivo más que la defensa del Sujeto:*

«El sujeto se construye a la vez mediante la lucha contra los aparatos y por el respeto del otro como sujeto; el movimiento social es la acción colectiva de defensa del sujeto contra el poder de la mercancía, de la empresa y del Estado. Sin este paso al movimiento social, el sujeto corre el peligro de disolverse en la individualidad; sin este recurso a un principio no social de acción en la vida social, la idea de movimiento social cae en la tentación alienante de conformarse al sentido de la historia. No hay sujeto sin compromiso social; no hay movimiento social sin apelación directa a la libertad y a la responsabilidad del sujeto.»

(Id.: 365)

Por lo tanto, partiendo de la explicación de Foucault de que el hombre como sujeto constituyente es el nuevo principio de integración que sustituye al lenguaje de la episteme clásica, podría decirse que *en Touraine el Sujeto es el nuevo principio de integración que sustituye a la Razón del historicismo*. Ahora bien, tal y como he sugerido en la primera parte de este trabajo, si ello es así se debe a que *el hombre es el nuevo fundamento de la acción en reemplazo de Dios:*

«La subjetivación es la penetración del Sujeto en el individuo y, por tanto, la transformación –parcial– del individuo en Sujeto. Lo que era orden del mundo se vuelve principio de orientación de las conductas. La subjetivación es lo contrario de la sumisión del individuo a unos valores trascendentales: el hombre se proyectaba en Dios; ahora, en el mundo moderno, es él quien se convierte en el fundamento de unos valores, porque el principio central de la moralidad se vuelve la libertad, una creatividad que es su propio fin y se opone a todas las formas de dependencia.»

(Id.: 269-270)

Y todavía podemos encontrar un fragmento aún más claro:

«El declive de los garantes metasociales de la acción social no conduce al triunfo del utilitarismo y del pensamiento funcionalista sino, por el contrario, a la aparición de un ser humano creador, que ya no se adapta a una naturaleza creada

¹⁹¹ El autor define "movimiento social" como «el esfuerzo de un actor colectivo por apoderarse de los "valores", de las orientaciones culturales de una sociedad que se opone a la acción de un adversario al que le unen relaciones de poder» (Id.: 306).

por Dios, que se busca y se encuentra a través de su capacidad de invención, de construcción, y también a través de su voluntad de resistencia a la lógica de los objetos técnicos, de los instrumentos de poder y de la integración social. La modernidad es la creación permanente del mundo por un ser humano que goza de su poderío y de su aptitud para crear informaciones y lenguajes, al mismo tiempo que se defiende contra sus creaciones desde el momento en que se vuelven contra él. Por eso, la modernidad, que destruye las religiones, libera y vuelve a apropiarse de la imagen del sujeto, hasta entonces prisionera de las objetivaciones religiosas, de la confusión del sujeto y de la naturaleza, y transfiere el sujeto de Dios al hombre. La secularización no es la destrucción del sujeto, sino su humanización.»

(Id.: 294-295)

Sin embargo, las dificultades de este planteamiento los revela el que, en opinión del autor, es el más importante de los movimientos culturales que defienden la subjetivación, a saber: el feminismo (cf. Id.: 285). Efectivamente, si este movimiento ha conseguido algo ha sido hacernos ver que, *en contra de lo que asegura Touraine, no todos los individuos son Sujetos, es decir, sujetos libres y creativos de por sí*. La crítica que puede hacerse a Touraine y, por extensión, a la posición en la que se inserta, la expone muy bien Gómez en los siguientes términos:

«[...] la posición representada por el enfoque de los nuevos movimientos sociales, se sostiene en un modelo del ser humano, concebido como autor consciente y autónomo, protagonista de su propia vida, que trata de construir su identidad, personal y social, imprimiendo así un sentido a su existencia. En su afán de arrinconar las concepciones de un ser humano meramente reactivo a estímulos internos o externos (psicología del inconsciente, conductismo, funcionalismo), estas propuestas obvian los determinantes estructurales que condicionan y favorecen o impiden la propia acción política, ofreciendo una visión psicologizada de los procesos sociales con el consecuente efecto de no considerar las constricciones socio-culturales y las situaciones de desigualdad.

Por otro lado, a pesar de reconocer que la regulación social contemporánea toma por objeto la propia identidad, siguen, paradójicamente, aferrados a la concepción clásica de la subjetividad que considera a los individuos agentes libres, indeterminados, creadores e independientes de la historia y los sistemas. Es decir, admiten la extensión de los mecanismos de dominación a la propia subjetividad, a los propios deseos, motivaciones, incluso al nivel biológico, sin embargo, apelan –y confían– en un sujeto libre a la hora de explicar la acción política. Continúan, por tanto, manteniendo el presupuesto moderno según el cual existe una oposición entre las estructuras de poder y de dominación, por un lado y la identidad de los individuos, por otro. Desde aquí, el poder influye, reprime, manipula, deforma la subjetividad pero, en último término, poder y subjetividad son entidades independientes.»

(Gómez, 2003: 167-168)

Porque, ¿dónde queda la política en la propuesta del autor? ¿No estará relegada por el movimiento de subjetivación que, como tal, se opone al de racionalización? Pero si ello es así, entonces Touraine sí estaría participando de esa deriva de Mayo del 68 consistente en la personalización de lo político y, por tanto, en su desactivación. Y no nos sorprende demasiado, puesto que, al fin y al cabo, su énfasis en el movimiento de subjetivación y en la creatividad y ruptura del Sujeto, lejos de suponer una alternativa al sistema actual, casa muy bien con las exigencias de este sistema de que cada individuo exprese lo que él es en sí mismo.

4) Los intentos de responder a la pregunta.

Éstos pueden dividirse, a su vez, en dos grandes subgrupos:

4.1) Aquéllos que parten de la crítica estructuralista y afirman que *el sujeto está efectivamente constituido*.

Aquí hallamos a Lacan, el cual formula una concepción que por primera vez es capaz de responder, al menos en parte, a la pregunta planteada.

La doctrina de este autor, en la cual casi no voy a entrar debido a que, como se sabe, más que complicada o difícil, resulta casi hermética, puede ser resumida, al menos en lo que respecta a nuestro tema, diciendo que *primero descentra al sujeto moderno para reconstruir el fundamento de la acción en el inconsciente y a continuación lo define como aquello que queda después de esa operación, a saber: un vacío*. He aquí, pues, al sujeto lacaniano: no uno al que le falta algo que ha tenido en algún momento, sino uno que se caracteriza por el propio hecho de la falta hasta el punto de ser un *sujeto en falta*.

Sin embargo, para poder hablar de tal sujeto hay que reconocer que es el producto de una constitución. Señalar esto es muy importante, ya que desde la posición que describiré en el siguiente apartado se defiende que el sujeto es resultado del fracaso de su constitución. Así, por ejemplo, leemos cosas como ésta:

«Para Lacan el sujeto del deseo es producido por medio de un impacto del lenguaje en la materialidad del cuerpo, pero este sujeto no surge cuando se produce una identificación (con el padre, con la madre, con un significante), *sino cuando fracasa esta identificación*.»

(Sáez, 2004: 183)

Es cierto que las identificaciones no son más que intentos de colmar el vacío que es el sujeto y que, en ese sentido, están condenadas a fracasar, pero si ello es así se debe a que éste ha sido constituido previamente como un sujeto en falta. En el texto citado hallamos una frase que viene a corroborarlo: «Lacan afirma que el sujeto, en tanto que sujeto del inconsciente, se produce por un proceso de represión (*Verdrängung*)» (Id.: 188). Luego, por más que se insista en el fracaso, *el sujeto está constituido*, tal y como revela esa frase, *por medio de una represión*.

Si en este punto recordamos la crítica foucaultiana al papel de la ley en Lacan y el comentario de Macherey, veremos que el fundamento de la acción de la doctrina lacaniana no es la falta¹⁹², sino *la ley que, al intervenir, crea tal*

¹⁹² Esto es lo que vendrían a decir Ema López y Manuel Velásquez Bedoya. En efecto, el primero se desmarca de la consideración lacaniana del vacío «como un (cuasi)fundamento anterior a las relaciones en las que se constituye el sujeto» (Ema, 2005: nota 156, 232), y el segundo, más explícito, puntualiza lo siguiente: «Seamos claros: el psicoanálisis estructuralista, aún con la modestia, con la ambigüedad muchas veces con la cual presenta su esencialismo, esencialismo

falta. Efectivamente, la ley de la que estamos hablando aquí no es otra que la prohibición del incesto, una prohibición que, en el momento en que el padre la esgrime, rompe la «célula» que forman la madre y el niño o la niña, separando a éste o ésta respecto de aquélla (cf. Masotta, O. (1976). *Ensayos lacanianos*. Barcelona: Anagrama, pp. 165-170). Y, aunque la falta que provoca se refiera en última instancia a un objeto imaginario, el Falo –el cual no es el pene, sino «la premisa universal del pene», es decir, la creencia del sujeto infantil de que existe un solo sexo (cf. Id.: 161-162)–, parece evidente que no se produciría si no afectase ante todo a un objeto real, a saber: el cuerpo de la madre (cf. Id.: 170). Se trata, pues, de una verdadera represión.

Por consiguiente, la falta es el fruto de la intervención de la ley en tanto fundamento de la acción, lo que nos lleva a la conclusión de que, a diferencia de Derrida, el cual oculta este fundamento en el gesto de negar la presencia, por ejemplo, la entidad que según él sería el centro de la estructura, Lacan lo introduce dentro de su doctrina como aquello que crea la ausencia.

Aunque, por lo demás, no deberíamos perder de vista que esta ley no es más que la bisagra que enlaza un inconsciente ya constituido, el del padre, con otro inconsciente distinto en vías de constitución, el del niño o la niña, con lo cual el verdadero fundamento de la acción de la doctrina lacaniana no sería la ley, sino, antes bien, la estructura en la que ésta encuentra sentido, esto es, el inconsciente. Así pues, podemos describir la manera en la que según Lacan se constituye el sujeto, con unas palabras que, desde luego, no son las que él empleó pero que espero que no vayan del todo descaminadas, con la siguiente secuencia: *la estructura ya constituida se apoya en la ley para provocar una falta que acaba constituyendo una nueva estructura*.

Ahora bien, para entender cabalmente este punto, es preciso despejar antes un nuevo malentendido, ya que, en relación con la idea de que el sujeto es resultado del fracaso de su constitución, también se ha sostenido que Lacan superó el estructuralismo para convertirse en post-estructuralista:

«Lacan fue precisamente uno de los primeros autores capaces de ir más allá del método estructural. A pesar de haber tomado algunas ideas de la lingüística estructural para interpretar el funcionamiento del inconsciente (la metáfora y la metonimia como equivalentes de lo que Freud llamaba condensación y desplazamiento, por ejemplo), Lacan va a cuestionar la dependencia funcional entre significante y significado.»

(Sáez, 2004: 63)

No obstante, tal conclusión sólo tiene sentido si se admite la noción derrideana del centro como una entidad dada, ya que si, por el contrario, nos decantamos por la noción de Deleuze del centro como una casilla vacía, la cual recogió, como él mismo reconocía, de Lacan, comprobaremos que esto no está

del vacío, diríamos casi al borde de la paradoja, desarrolla una metafísica, hace un canto donde la experiencia se entendería siempre a partir de una dictadura del vacío, de la falta. [...] La falta sería un principio universal, antropológico, que no estaría sometido a los avatares de la historia, exento de los miramientos del acaecer de la cultura, y que en definitiva propondría una esencia (vacía, es cierto) como condición inmanente de la humanidad: en fin, un sujeto trascendental en el pedestal del vacío.» (Velásquez Bedoya, M. (2003). Foucault y Lacan: un silencio entre contemporáneos que se hablan. *Psyché*. Revista Electrónica).

tan claro. Y es que, a pesar de lo que parecen sugerir quienes se limitan a criticar el concepto, *la estructura es un sistema que funciona*. Oscar Masotta, apoyándose en Lévi-Strauss, señala que la estructura «no es el "núcleo" del objeto sino, al contrario, el "sistema relacional latente en él" o bien, la potencia capaz de generar "objetos"» (Masotta, 1976: 39). Por ello, este autor propone «destronar [...] la vieja idea de estructura, la noción de partes que sólo tienen sentido en el interior del todo. La pareja mítica de la totalización y las partes debe ser reemplazada por las nociones lógicas de clases o conjuntos; los encadenamientos del significante estudiados en términos de redes (de tramas y no de árboles binarios según el modelo informacional) [y] los pensamientos inconscientes fijados en términos de "máquinas".» (Id.: 88-89). Pero ¿qué es lo que está proponiendo exactamente?, ¿destronar la idea de estructura del estructuralismo en beneficio de la del proceso infinito de significación del post-estructuralismo o, antes bien, la idea de sistema de Saussure en beneficio de la de estructura del estructuralismo? En mi opinión, se trata claramente de lo segundo, pues al fin y al cabo, un poco antes ha escrito: «A pesar del acento puesto en la arbitrariedad, lo fuerte en Saussure, en efecto, es el signo y no tanto el clivado (separación) interior que separa el significante del significado; mientras que lo fuerte en Lacan es el clivado mismo, la "barra".» (Id.: 81). Tal como puede observarse, Masotta está confrontando a Lacan no con otro autor estructuralista, sino con Saussure. Y si nos preguntamos cuál es el motivo de tal confrontación, descubriremos que se trata precisamente de *la introducción, por parte de Lacan, de esa casilla vacía dentro del sistema que va a permitirle a éste funcionar*. Pues, efectivamente, para que produzca objetos, el sistema necesita la casilla vacía, de ahí que, como apunta Deleuze, todos los autores estructuralistas hayan contemplado dicho elemento:

«No hay estructuralismo sin grado cero. A Philippe Sollers y Jean-Pierre Faye les gusta evocar una *mancha ciega* que designa este punto siempre móvil que comporta la ceguera, pero a partir del cual se hace posible la escritura, porque en él se organizan las series como auténticos "literatemas". J.-A. Miller, en su esfuerzo de elaboración de un concepto de causalidad estructural o metonímica, toma prestada de Frege la posición del *cero*, definido como lo que carece de identidad propia pero que condiciona la constitución serial de los números. E incluso Lévi-Strauss, que en cierto modo es el más positivista de los estructuralistas, el menos romántico o el menos inclinado a aceptar un elemento en fuga, reconoce en el "*mana*" o en sus equivalentes la existencia de un "significante flotante", de un valor simbólico cero que circula por la estructura. Reencuentra de este modo el fonema cero de Jakobson, que no comporta en sí mismo ningún carácter diferencial ni ningún valor fonético, pero en relación al cual todos los fonemas se sitúan en sus propias relaciones diferenciales.»

(Deleuze, 1972a: 242)

Por lo demás, esta concepción de la estructura es más fiel que la de Derrida a la definición que diera Bourbaki de la llamada "estructura de grupo" y que otro intérprete de Lacan, Joël Dor, presenta de la siguiente manera: «en un conjunto G, se dice que una ley de composición interna, definida en todas partes, determina una estructura de grupo cuando es asociativa, cuando posee un elemento neutro y cuando todos los elementos G admiten un simétrico para esa ley» (Dor, J. (1985). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 31).

En ese sentido, creo que, para aclarar las dudas existentes, *habría que distinguir entre el "sistema" saussureano, el cual puede definirse como un conjunto dado de relaciones diferenciales, y la "estructura" del estructuralismo, el cual es un sistema que funciona o, como lo hemos llamado, un "sistema de transformaciones"*. De esta manera, se vería claramente, en primer lugar, que *la noción de estructura ya representa un avance respecto de la de sistema y, en segundo lugar, que lo que critica Derrida no es exactamente la estructura, sino el sistema, con lo cual su post-estructuralismo, más que una superación del estructuralismo, supondría un movimiento paralelo a éste o, dicho de otra forma, que estructuralismo y post-estructuralismo son dos derivas distintas de la noción de sistema*¹⁹³. Después de todo, las definiciones de estructuralismo que ofrecieron tanto Piaget como Deleuze son posteriores al artículo de Derrida que habría fundado el post-estructuralismo, ya que la primera data de 1968 y la segunda, todavía de antes, pues el autor escribe al principio de su artículo "¿Cómo reconocer el estructuralismo?": «*Estamos en 1967*» (Deleuze, 1972a: 223).

Una vez aclarado este asunto, lo que ahora debemos preguntarnos es cómo descubre Lacan la casilla vacía y, sobre todo, en qué consiste ésta como para permitir el funcionamiento del sistema. Podemos responder fácilmente a las dos preguntas si reparamos en que Lacan interpretó la teoría freudiana con la ayuda de la noción de sistema de la lingüística estructural, pero que, como consecuencia de ello, dotó a esa teoría de una coherencia insospechada, a la vez que enriquecía la noción con los datos que había aportado el psicoanálisis hasta volverla prácticamente irreconocible para la lingüística estructural. Pues, ciertamente, *el autor intuyó la existencia de una casilla vacía que consigue que el sistema funcione a partir de la idea del psicoanálisis de que la intervención de la ley provoca una falta en el niño o la niña, con lo cual puede decirse que la casilla vacía no es más que la representación de esa falta*. Y con este gesto tan aparentemente sencillo, superó el planteamiento saussureano, ya que *la falta convierte el sistema como conjunto dado de relaciones diferenciales en una estructura que funciona al separar al significado del significante y recluir al primero en un espacio donde resulta inaccesible, pero desde el cual no dejará nunca de intentar manifestarse en nuevos significantes*¹⁹⁴.

Efectivamente, la falta del niño o la niña instaura lo que Lacan denomina la «cadena significante», esto es, la sustitución de unos significantes por otros,

¹⁹³ En cambio, el post-estructuralismo materialista de Foucault y Deleuze y Guattari sí constituye una superación del estructuralismo, ya que, tal como veremos en el capítulo XII del presente trabajo, desarrolla una noción de sistema que además de dar cuenta de las transformaciones, también se transforma él mismo. Se trata de lo que Foucault denomina "dispositivo" [*dispositif*] y Deleuze y Guattari, "agenciamiento" o también "dispositivo" [*agencement*].

¹⁹⁴ En este sentido, si recordamos que Saussure comparó la lengua con una hoja de papel de manera que el significado (o pensamiento) era el anverso y el significante (o sonido) el reverso (cf. Dor, 1985: 48), entonces podríamos decir que lo que hace Lacan es tomar esa hoja por el lado del significado y, doblando sus puntas hacia el interior, formar una esfera en la que lo único que queda es el significante, el cual ya no será exactamente un lado de una hoja, sino más bien una superficie cerrada. He aquí, por tanto, cómo *el simple hecho de ocultar el significado vuelve infinito el significante, pero no arbitrario, porque, aunque no tenga acceso a él, el significante siempre estará dándole vueltas, como un pequeño satélite en órbita alrededor de un planeta*.

por la mera razón de que no pueden decir más que por un rodeo aquello que, debido a la intervención de la ley, se halla irremisiblemente perdido: el deseo de la madre. «Hay en todo decir», resume de un modo muy elegante Masotta, «una palabra que no puede ser dicha» (Masotta, 1976: 235). Y esta palabra es, según Lacan, el Falo, que no es otra cosa que el significante de ese deseo que, en la medida en que falta, da inicio a la cadena de sustituciones: «El Falo, enseña Lacan, es el significante de la identidad imposible; se señala a sí mismo en la operación que señala la falta de objeto, y abre por lo mismo la procesión de significantes.» (Id.: 234). De este modo, lo que significa el significante es algo que siempre permanecerá oculto para el propio sujeto¹⁹⁵.

No obstante, si ello es así es porque este deseo no es reprimido sin que la ley, por el hecho de llevar a cabo la represión, proporcione una manera de nombrarlo. Así, inspirándose en la interpretación freudiana del juego del *fort-da*, esto es, la forma en la que niño o la niña se sobrepone a la ausencia de su madre mediante la acción de hacer aparecer y desaparecer una especie de yoyó, Lacan señala que la represión es, en las palabras de Dor, la «intervención intrapsíquica que asegura el pasaje de lo real inmediatamente vivido a su simbolización en el lenguaje» (Dor, 1985: 105). Dicho pasaje consiste, como explica Dor, en lo siguiente:

«En un momento dado de la evolución edípica, el niño llega a asociar la ausencia de la madre con la presencia del padre. El niño supone que si la madre se ausenta de su lado es porque está presente junto al padre. Ese es el momento crucial en el que, para el niño, el padre aparece, primero, como un objeto fálico rival y luego como el supuesto poseedor del falo. El niño ha elaborado entonces una relación significativa ya que puede *designar / nombrar* la causa de las ausencias de su madre al convocar la referencia del Padre que tiene falo, es decir, el *padre simbólico*. [...] El nombre del Padre es una designación del reconocimiento de una función simbólica circunscrita al lugar en el que se ejerce la ley. [...] El Nombre del Padre es el nuevo significante que reemplaza, para el niño, al deseo de la madre»
(Id.: 106-107)

A partir de aquí, Lacan formula una serie de precisiones que darán lugar a una lingüística estructural especial que, para diferenciarla de la lingüística estructural propiamente dicha, llamó «*lingüistería*» (Camuña, J. (2005). Sobre el inconsciente y el lenguaje: una introducción a Lacan. Ficha de la cátedra "Psicoanálisis (Freud)", p. 7. Disponible en <http://www.psicologia.unt.edu.ar/>

¹⁹⁵ En este punto habría que recordar que se ha esgrimido esta ignorancia esencial del sujeto acerca de su propio sexo para poner en cuestión la crítica foucaultiana al psicoanálisis. Así, apoyándose en la famosa respuesta de Foucault a la afirmación de J.-A. Miller de que uno de los axiomas de Lacan es que no hay relación sexual, a saber: «No sabía que existiera ese axioma.» (Foucault, 1977d: 147), Sáez escribe lo siguiente: «Este desconocimiento es significativo en el sentido de que la crítica que está haciendo Foucault a los dispositivos presupone un sujeto que sabe una verdad, y una estrategia para arrancarle esa verdad. El punto de vista analítico difiere completamente de esta visión en la medida en que el sujeto, para el psicoanálisis, no sabe ninguna verdad, puesto que no hay saber sobre el sexo.» (Sáez, 2004: 72-73). Sin embargo, me parece que esta objeción no es del todo satisfactoria, pues ¿acaso no es una verdad el hecho de que no haya saber sobre el sexo y, precisamente, aquella que el psicoanálisis trata de arrancarle al sujeto, pues cifra en la asunción de esa verdad por parte del sujeto el primer paso para su curación?

programas05/ficha_psicoanalisis2005.doc). La *lingüística* se caracterizaría, en líneas generales, por los siguientes postulados: en primer lugar, *la supremacía del significante sobre el significado*, la cual se apoya en la represión de este último para definir el significante como «el instrumento con el que se expresa el significado que desapareció» (Lacan, J. (1981). *Les Psychoses*. París: Seuil, p. 251. Cit. en Dor, 1985: 53); en segundo, *la delimitación del significado por medio no de una correspondencia bi-unívoca con el significante, sino del efecto retroactivo que tiene lo que se dice al final sobre lo que se dijo al principio*, efecto al que Lacan denominó «puntada» (Dor, 1985: 46-50); en tercer lugar, *la equivalencia entre los procesos psíquicos de condensación y desplazamiento y los procesos lingüísticos de metáfora y metonimia*, cosa que implica que el inconsciente, tal como afirmaba el autor, está estructurado como un lenguaje; y en cuarto lugar, *la división del sujeto como resultado de la instauración del inconsciente a través de la represión originaria*, lo que se traduce en el hecho de que éste no sabe qué es aquello que dice o, sencillamente, de que quien habla no es el sujeto, sino el propio sistema.

Por tanto, la diferencia entre la lingüística estructural propiamente dicha y la *lingüística* consiste en que la primera se ocupa de la lengua que habla el "yo" entendido como Sujeto, esto es, el hablante, mientras que la segunda se ocupa de *la lengua* que habla el sujeto dividido por la represión, esto es, el *hablante* (Camuña, 2005: 8). Sin embargo, para apreciar bien esta diferencia, habría que fijarse en el modo en el que esta última altera el esquema de la comunicación, puesto que según la lingüística estructural propiamente dicha, el hablante selecciona un conjunto de signos de la lengua y los combina entre sí para construir un mensaje que dirige a otro hablante distinto, mientras que según la *lingüística*, es el emisor el que recibe su propio mensaje como si fuera emitido por otro y, debido a ello, de forma invertida, con independencia de lo que realmente entienda el *hablante*, razón por la cual Lacan concluirá que un significante representa al sujeto para otro significante (cf. Id.: 2 y 9; sobre este tema, véase también Fernández Villanueva, C. (2001). La perspectiva lacaniana como teoría psicosocial: tres aportaciones básicas al análisis de los procesos psicosociales. En E. Crespo & C. Soldevilla (2001) (eds.). *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Los Libros de la Catarata)¹⁹⁶.

Así pues, los rasgos esenciales de la doctrina lacaniana son, tal y como señalaban Deleuze y Guattari, la carencia, la ley y el significante:

«Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante. Es un único y mismo error, idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Y por más que interpretemos estas nociones en términos de una combinatoria que convierte a la carencia en un lugar vacío, y no en una privación, a la ley en una regla de juego, y no en un mandato, al significante en un distribuidor, y no en un sentido, no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia de ser, culpabilidad, significación. La interpretación estructural rechaza toda creencia, se eleva por encima de las imágenes, no retiene

¹⁹⁶ Podríamos ilustrar esta diferencia mediante la fórmula $E \rightarrow M \rightarrow R$ en el caso de la lingüística estructural propiamente dicha, la cual sigue el esquema típico de la comunicación, y la fórmula $E \leftarrow W \leftarrow R$ en el caso de la *lingüística*, la cual, como puede verse, lo altera por completo, siendo E el emisor, R el receptor, M el mensaje y W el mensaje invertido.

del padre y de la madre más que funciones, define *lo prohibido* y *la transgresión* como operadores de estructura: pero ¿qué agua limpiará estos conceptos de su segundo plano, de sus mundos traseros – la religiosidad?»

(Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia (I)*. Valencia: Pre-textos, 1995, pp. 116-117)

Se ha vuelto un lugar común argüir que tal caracterización es demasiado simple y que no acaba de comprender la aportación lacaniana, pero me temo que se pasa por alto el hecho de que tanto Deleuze como Guattari estaban muy bien informados sobre el tema, especialmente este último, que se formó con el propio Lacan. En cualquier caso, se les ha reprochado su caracterización diciendo que «la falta de la que habla Lacan no es la falta de un objeto anterior que se habría poseído, sino la propia falta de ser; la ley en Lacan no es la ley jurídica; el significante en Lacan no cubre todo el campo del deseo, siempre hay un resto que escapa a la significación, lo que Lacan llama el *objeto a*.» (Sáez, 2004: nota 25, 93). Sin embargo, nadie dice que al deseo le falte algo, sino que el deseo mismo nace de una falta, concretamente la falta del objeto primordial; tampoco que la ley se limite a prohibir unos instintos preexistentes, sino que aunque produzca algo nuevo, no deja de ser formal o, lo que es igual, trascendente; y, menos aún, que no haya nada que escape a la significación, sino que todo proviene de ese drama que según el psicoanálisis se desarrolla en el seno de la familia, el complejo de Edipo.

El único problema de esta caracterización es que responde a un intento de formular una concepción del deseo distinta de la de Lacan y, en ese sentido, supone una crítica a esta última. Efectivamente, Deleuze y Guattari pretendían elaborar una concepción del deseo que podríamos denominar “positiva” en el sentido de que lo describiría como la misma producción de lo real:

«Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. [...] El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. [...] El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica.»

(Deleuze & Guattari, 1972: 33-34)¹⁹⁷

¹⁹⁷ De ahí la crítica fundamental que ambos autores dirigen al psicoanálisis y que les lleva a titular su libro *El anti-edipo*: «El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)» (Deleuze & Guattari, 1972: 31). Y por si todavía quedara alguna duda, los autores añaden en otro lugar: «El objeto de nuestros ataques no es la ideología del psicoanálisis sino el psicoanálisis en cuanto tal, tanto en su práctica como en su teoría. Y no hay, en este aspecto, contradicción alguna en sostener que el psicoanálisis es algo extraordinario y, al mismo tiempo, que desde el principio marcha en una dirección errónea. El

Ahora bien, esta concepción del deseo tiene dos grandes deficiencias que impiden que pueda desbancar a la de Lacan. La primera es que *parte de una asociación entre deseo y producción que acaba presentando a aquél como algo que no requiere mayor explicación y, en consecuencia, como la sustancia, por fluida que sea, constitutiva de la realidad*. Esto es particularmente evidente en la noción de "máquina deseante" y, sobre todo, en el lenguaje con que está escrito el libro, plagado de imágenes de diversas sustancias fluidas. Desde esta perspectiva, se comprende perfectamente que los autores hayan criticado las nociones de falta y ley en Lacan, ya que, al partir de un deseo que se confunde con la producción, no necesitan recurrir a ellas. Y también se comprende que esa crítica no haya tenido el éxito esperado, pues tales nociones constituyen precisamente la forma en que Lacan explica cómo surge el deseo. La segunda deficiencia es que la concepción de Deleuze y Guattari *no ofrece más ventajas prácticas que la de Lacan, porque, tanto si es positivo en sí mismo como si surge de una falta, el deseo es infinito*. Por lo tanto, la propuesta práctica de Deleuze y Guattari en el fondo es la misma que la de Lacan, a saber: *producir o articular el deseo*. En efecto, mientras que Deleuze y Guattari hablan de conectar y realimentar el deseo para que no deje de fluir y, como resultado de ello, ponga a fluir a toda la sociedad, Lacan habla de articular el deseo en el lenguaje, no ya para representarlo, sino para traerlo a la existencia:

«El objetivo de la cura psicoanalítica es llevar al analizante a reconocer la verdad sobre su deseo. No obstante, sólo es posible reconocer el propio deseo cuando se lo articula en la palabra: "Solamente una vez formulado, nombrado en presencia del otro, ese deseo, sea cual fuere, es reconocido en el pleno sentido del término". De allí que en psicoanálisis "lo importante es enseñar al sujeto a nombrar, articular, traer a la existencia este deseo". Sin embargo, no se trata de buscar un nuevo medio de expresión para un deseo dado, pues esto implicaría una teoría expresionista del lenguaje. Por el contrario, al articular el deseo en la palabra, el analizante lo trae a la existencia.

Que el sujeto llegue a reconocer y nombrar su deseo, ésta es la acción eficaz del análisis. Pero no se trata de reconocer algo que estaría totalmente dado. Al nombrarlo el sujeto crea, engendra una nueva presencia en el mundo.»

(Arano, D. (2004). El deseo. Disponible en <http://www.psicologia.cl/psicoarticulos/deseo.htm>)¹⁹⁸

giro idealiza está presente desde el comienzo. [...] Lo que nosotros llamamos idealismo en el psicoanálisis es todo un sistema de proyecciones y reducciones propias de la teoría y de la práctica del análisis: reducción de la producción deseante a un sistema de representaciones llamadas inconscientes, y a las formas de motivación, de expresión y de comprensión correspondientes; reducción de la fábrica del inconsciente a un escenario dramático, Edipo o Hamlet; reducción de las catexis sociales de la libido a catexis familiares, desviación del deseo hacia coordenadas familiaristas, Edipo, una vez más.» (Deleuze, G. & Guattari, F. (1972b). Entrevista sobre *El Anti-Edipo*. En Deleuze, 1990: 30-31).

¹⁹⁸ Aunque, desde el punto de vista de Deleuze y Guattari, esto último no sería cierto, porque, según ellos, el psicoanálisis impide toda formación de enunciados y, por tanto, toda producción de deseo, mediante la puesta en marcha de una doble máquina que por un lado traduce todo lo que dice el paciente a otro lenguaje distinto (*máquina de interpretación*) y por el otro identifica a este paciente al hacer coincidir al sujeto de enunciación con el sujeto de enunciado (*máquina de subjetivación*) (cf. Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis. En Deleuze, 2003: 87-93). Sobre todo este asunto véase, además de *El anti-edipo*, Deleuze, G. & Parnet, C. (1977). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 1980, pp. 89-138; Deleuze, G.; Guattari, F.;

La única diferencia entre ambas concepciones es que *Deleuze y Guattari dan un alcance político a la idea de que el deseo, según sus propias palabras, esté abierto* (Deleuze & Guattari, 1972: 357). La motivación de tal concepción la expuso Guattari en el transcurso de una entrevista sobre *El anti-edipo*. Si se me permite, me gustaría citarla en extenso, ya que es sumamente interesante:

«Sí, como tantos otros, nosotros anunciamos el desarrollo de un fascismo generalizado. Aún no ha hecho más que empezar, no hay razones para que el fascismo no siga creciendo. Mejor dicho: o bien se construye una máquina revolucionaria capaz de hacerse cargo del deseo y de los fenómenos del deseo, o bien el deseo seguirá siendo manipulado por las fuerzas de opresión y represión y terminará amenazando, incluso desde el interior, a las propias máquinas revolucionarias. Distinguimos dos clases de catexis en el campo social: las catexis preconscientes de interés y las catexis inconscientes de deseo. Las catexis de interés pueden ser realmente revolucionarias y, no obstante, permitir la subsistencia de catexis inconscientes de deseo que no lo son o que incluso son fascistas. [...] Al contraponer esos dos tipos de catexis sociales, no estamos contraponiendo el deseo, como fenómeno suntuario o romántico, a los intereses, que serían económicos y políticos; al contrario, pensamos que los intereses se encuentran siempre emplazados allí donde el deseo ha predeterminado su lugar. Igualmente, no hay revolución conforme a los intereses de las clases oprimidas a menos que el deseo haya adoptado una posición revolucionaria que comprometa a las propias formaciones del inconsciente. Porque el deseo, en todos los sentidos, forma parte de la infraestructura (no creemos en absoluto en conceptos como el de ideología, que no sirve para nada a la hora de analizar los problemas: no hay ideologías). [...] Cuanto más se asciende en una jerarquía, incluso aunque se trate de una jerarquía pseudo-revolucionaria, menos posible será la expresión del deseo (por contra, tal expresión aparece en las organizaciones de base, aunque sea muy deformada). A este fascismo del poder nosotros contraponemos las líneas de fuga activas y positivas, porque tales líneas conducen al deseo, a las máquinas del deseo y a la organización de un campo social de deseo: no se trata de que cada uno escape "personalmente", sino de provocar una fuga, como cuando se revienta una cañería o se abre un absceso. Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso. Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local y minúscula que sea, termina por cuestionar el conjunto del sistema capitalista, y contribuye a abrir en él una fuga.»

(Deleuze, G. & Guattari, F. (1972b). Entrevista sobre *El Anti-Edipo*. En G. Deleuze (1990). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996, pp. 33-34)

He aquí un esquema que a estas alturas ya debe sernos conocido: *el deseo, en tanto que fluye de manera infinita, es bueno, mientras que el orden establecido, en tanto que detiene y controla ese flujo, es malo*¹⁹⁹. Desde esta

Parnet, C. & Scala, A. (1977). La interpretación de los enunciados. En Deleuze, 2003: 95-112; y Deleuze & Guattari, 1980: 33-44.

¹⁹⁹ Se trata, evidentemente, del esquema que Foucault había aplicado unos años antes a las relaciones entre el *discurso* y la *sociedad* en *El orden del discurso* y que, a pesar de la crítica que este autor le dirigirá a partir de *Vigilar y castigar*, otros autores siguen aplicando hoy en día. Me refiero, por ejemplo, a Toni Negri, que distinguió en esos mismos términos entre la *potencia* y el *Poder* en *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1981), y que vuelve a contraponer el *deseo* y el *Poder* bajo las denominaciones de *multitud* e *Imperio* en los libros escritos en colaboración con Hardt, *Imperio* (2000) y *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (2004). Pero Negri no es el único: como veremos en el próximo apartado, se ha

perspectiva, la acción política consistirá simplemente en abrir los cauces para que fluya un deseo que, en la medida en que es capaz de arrastrar las bases sólidas del orden establecido, es por definición revolucionario²⁰⁰.

Sin embargo, aunque Lacan no le preste tanta atención a esta cuestión como los dos autores anteriores, es evidente que su doctrina posee las mismas consecuencias, ya que, según ella, *el deseo infinito le proporciona al sujeto la posibilidad permanente de rebelarse frente a los dictados de la sociedad*. En ese sentido, Sáez escribe lo siguiente:

«En contra de la crítica que se suele hacer al psicoanálisis como disciplina separada de lo social y lo político, Lacan mantuvo siempre un discurso muy crítico con el discurso capitalista y con el Estado, a partir de la diferencia entre real e imaginario, y la denuncia de lo que él denomina el discurso del Amo»

(Sáez, 2004: 165)

Sáez cita en su apoyo unas afirmaciones de Francisco Pereña de las que reproduzco este fragmento:

«El Estado viene a suplir, a establecer un acuerdo de los sujetos que hablan, con un todo. El Estado es una suplencia de lo que no hay, ni instinto ni palabra definitiva. En suma, el Estado viene a encarnar el discurso del Amo, proyecto de unidad de sentido que supla una condición metafórica (no hay poética del Estado) por una homogeneidad de la significación, eso es la muerte del sujeto, del sujeto de la enunciación. Su función es establecer ideales con los que el sujeto se identifica en un deber ser conforme a los otros.»

(Pereña, F. (1993). Discurso y vínculo social: discurso perverso y excepción psicótica. En R. Reyes (ed.) (1993). *Crítica del lenguaje ordinario*. Madrid: Ediciones libertarias, p. 112. Cit. en Id.: 165-166)

intentando resolver el problema básico de la posición que allí llamaré derrideana recurriendo a este mismo esquema (cf. nota 222 del presente trabajo).

²⁰⁰ Apoyándose en una observación de Rorty sobre la importancia que los filósofos franceses daban a la política revolucionaria, Pardo identifica bajo *El anti-edipo* una cláusula secreta que denomina «Cláusula R» y que describe así: «*si sólo lo revolucionario es auténticamente político, sólo se podrá mostrar que los movimientos "moleculares" son políticos si se demuestra que son "naturalmente" revolucionarios*» (Pardo, 2000: 54). No obstante, yo le daría la vuelta a esta idea para afirmar que *el hecho de que el deseo sea un flujo conduce directamente a la conclusión de que es revolucionario y, por tanto, político*. Se trata de la idea bastante simple de que todo lo que se mueve es bueno y todo lo que no se mueve, malo, de modo que, por ejemplo, en el ámbito de la política todo aquello que sea contestatario o crítico es bueno y todo aquello que no exhiba esa actitud, malo. Pero me temo que la simpleza de esta idea es lo de menos, porque lo importante es que ha acabado haciéndole el juego al orden establecido o, más exactamente, a sus fuerzas más siniestras. En este sentido, estoy plenamente de acuerdo con Pardo en que la *Cláusula R* posee unas implicaciones desastrosas y que, entre otras cosas, ha servido de coartada para justificar esos flujos que rebasan el ámbito de los Estados, ya sean humanos, financieros o directamente criminales. Una buena prueba de ello, aparte de todo lo que Pardo expone en su artículo, es la última frase de Deleuze y Guattari en la entrevista sobre *El anti-edipo*: «En cuanto a la responsabilidad o la irresponsabilidad, nada sabemos de tales nociones: se las dejamos a la policía y a los psiquiatras de los tribunales» (Deleuze & Guattari, 1972b: 41). Sólo que, a mi parecer, tal cláusula debe ser ubicada en el contexto de ese intento generalizado, más que de vivir sin el Estado, de negarse a aceptar que no podemos contar con él para resolver todos los problemas, puesto que al fin y al cabo postula la existencia del Estado como aquello negativo contra lo que hay que luchar.

Y también Slavoj Žižek, aunque desde una interpretación muy particular, ha insistido sobre ello, poniendo de manifiesto la irreductibilidad de lo psíquico respecto de lo social. Butler nos describe así la posición de este autor:

«En el intento de Žižek de reelaborar la teoría de Althusser a través de Lacan, está la percepción psicoanalítica de que cualquier esfuerzo de interpelación o constitución discursiva está sujeto a error, está acosado por la contingencia, puesto que el discurso mismo invariablemente fracasa en su intento de totalizar el campo social. En realidad, cualquier pretensión de totalizar el campo social debe interpretarse como un síntoma, el efecto y el remanente de un trauma que no puede ser simbolizado directamente en el lenguaje. Este trauma subsiste como la posibilidad permanente de agrietar y hacer contingente cualquier formación discursiva que tenga la pretensión de fijar una versión coherente y sin fisuras de la realidad. Este trauma persiste como lo real, entendiéndose por real aquello que ninguna versión de la "realidad" logra incluir.»

(Butler, 1993: 273)

Porque, ciertamente, *Lacan describe un tipo de constitución que, en la medida en que se encuentra en la base de la constitución propiamente dicha, esto es, la constitución social, impediría que ésta fuese llevada completamente a cabo, protegiendo así al sujeto contra todo intento de normalización.* Luego, al parecer, Lacan ofrece una respuesta a la pregunta de cómo puede el sujeto actuar de manera distinta a la que está determinado por su constitución si entendemos por ella única y exclusivamente la constitución social.

Ahora bien, si esto es así se debe a que *Lacan desplaza el fundamento de la acción desde el Yo hasta el inconsciente.* En efecto, este autor ha tomado aquello que se le escapaba al Sujeto y lo ha convertido en una entidad con leyes propias, radicalizando la sentencia de Freud de que el Yo no es el dueño de su casa. Masotta no deja de repetir que, según Lacan, «la estructura de la cadena significante funda a la estructura del sujeto y no al revés (teniendo en cuenta, aún, que aquí el sujeto no es ni el "je" ni el "moi"). O mejor: el sujeto es la estructura de la cadena significante.» (Masotta, 1976: 53). Se trata de otra manera de decir que quien actúa es la estructura y no el sujeto, pero como en este caso la estructura no alude a otra cosa distinta como la lengua, el sistema de parentesco o el código de un determinado conjunto de signos, sino al propio sujeto, ya que se halla "dentro" de él, entonces la estructura es el verdadero sujeto, aquél que llamamos "sujeto del inconsciente" o "sujeto del deseo".

Por lo tanto, en la doctrina lacaniana tenemos, por un lado, la estructura que es el inconsciente y, por el otro lado, el antiguo sujeto que, al haber sido despojado de su condición de fundamento de la acción, queda vacío²⁰¹. Pero ello revela cuál es su tesis básica: *la pérdida del objeto primordial separa al individuo de sí mismo dando lugar a una estructura que, en la medida en que*

²⁰¹ Así, una cosa es el vacío de la estructura y otra muy distinta ese vacío en el que queda convertido el sujeto una vez que ha sido despojado de su condición de fundamento de la acción: el primero se corresponde con el significante del deseo primordial, esto es, el Fallo, mientras que el segundo lo hace con el Yo. Creo que es muy importante no confundir ambos tipos de vacío, porque, tal y como vimos en la nota 119 del presente trabajo, si colocamos al sujeto en el centro de la estructura, estaremos volviendo a considerarlo un fundamento de la acción.

funciona, produce permanentemente un resto del que el sujeto no sólo no sabe nada, sino que además no puede controlar ni él ni, por extensión, la sociedad. Tal resto es el deseo infinito, pero también el síntoma, de modo que podríamos decir, siguiendo a Saéz, que ambos son «la política del sujeto contra la política colectivizable del discurso imperante» (Saéz, 2004: 181), eso sí, si tenemos en cuenta que este sujeto es el del inconsciente o del deseo²⁰².

Así pues, *si Lacan proporciona una respuesta a nuestra pregunta sobre el sujeto sencillamente es porque recurre a un nuevo fundamento de la acción que como tal viene a sustituir al de la modernidad, esto es, al Sujeto.* Y ello, como acabo de señalar, implica que el individuo es, en cuanto sujeto, un mero vacío. En este sentido, Macherey apunta lo siguiente:

«Lacan muestra que es el hecho de pertenecer a la ley y al ideal de la comunidad lo que define en primer lugar al sujeto deseante, al tiempo que somete su deseo al peso de esa ley, la cual por sí sola, como forma, le da todo su contenido. Como se ve, plantear la cuestión del sujeto de manera completamente formal –y aun diría dentro del orden de lo simbólico– es sin duda hacer del sujeto el producto de la ley y por lo tanto situarlo desde el comienzo en una relación de pertenencia (en relación con una comunidad racional que es también, por paradójico que parezca, comunidad deseante); pero también significa tomar como única medida de esta productividad el formalismo jurídico de la ley, es decir, desarrollar una concepción negativa o negadora de esa productividad que sólo consistiría en la instauración de un límite “en” sujeto mismo; y éste aparece entonces como necesariamente penetrado por la ley, sujeto escindido o hendido, sujeto de esa falta de ser que tiene por nombre deseo, esto es, el sujeto en el sentido de Lacan.»

(Macherey, 1989: 176)

Y esa particularidad impide al individuo emplear el deseo en beneficio propio, que es lo que requiere cualquier intento de cambiar algo. Por lo demás, Macherey declara que si en lugar de concebir la ley de una manera formal, la concibiéramos de una manera real, tal y como hizo Spinoza y, en su opinión, pretendía hacer Foucault, obtendríamos una idea de sujeto bastante distinta:

«Ser sujeto es, entonces, según una fórmula que aparece en toda la obra de Spinoza, presentarse, afirmarse, reconocerse como *pars naturae*, es decir, como alguien que está sometido a la necesidad (y Spinoza dice que se trata de todo lo contrario de una coacción) global de un todo, la naturaleza misma, de la cual cada una de nuestras experiencias de sujetos es la expresión más o menos desarrollada o completa.»

(Id.: 177)

Sin embargo, según el autor, lo que diferencia estas dos ideas de sujeto es la manera de concebir, no la ley, sino otra cosa mucho más fundamental:

²⁰² En ese sentido, el resto inasimilable sería el objeto que está asociado al vacío de la estructura pero que siempre se encuentra en otro lugar, de modo que nunca lo ocupa. Se trata de aquello que Lacan llamó «objeto *a*» y definió en estos términos: «El objeto *a* es algo de lo que el sujeto para constituirse, se ha separado como órgano. Esto vale como símbolo de la carencia, es decir, del falo, no en tanto que tal, sino en tanto que falta. Es preciso, pues, que eso sea un objeto, en primer lugar, separable, en segundo lugar, que tenga alguna relación con la carencia.» (Lacan, J. (1977). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: Seminario XI*. Barcelona: Barral Editores, p. 113. Cit. en Saéz, 2004: 185).

«Lo que aquí está en juego es ciertamente la relación entre una naturaleza y una cultura. Pero esa relación, ¿toma la forma de un hiato que pasa entre dos órdenes de hechos heterogéneos? ¿O bien es una relación de constitución e intercambio que abandona a la fuerza de la vida el cuidado de elaborar las normas y de hacerlas reconocer?»

(Id.: 182)

En ese sentido, *sería extremadamente interesante plantear todo el tema del deseo sobre la base de una relación entre naturaleza y cultura que fuese, más que un hiato entre dos órdenes de hechos heterogéneos, una constitución e intercambio o, en los términos que prefiero, una especie de complicación del único orden existente. A mi parecer, de esta forma se evitarían algunos de los puntos más controvertidos del psicoanálisis como, por ejemplo, el complejo de Edipo.*

4.2) Aquéllos que parten del post-estructuralismo textualista derrideano y afirman que *el sujeto está constituido del todo, pero no del todo, y que, debido a ello, posee agencia o capacidad de acción.*

Dentro de este subgrupo me gustaría revisar la teoría de Butler, puesto que exhibe de una forma muy evidente la dificultad principal de esa posición que, por derivar del post-estructuralismo textualista de Derrida, denominaré "posición derrideana"²⁰³, a saber: la de cómo dar cuenta de la existencia de las cosas, en este caso del género de los individuos. Comprobémoslo.

El punto de partida de la autora es la idea de que «no hay una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se constituye performativamente por las mismas "expresiones" que, según se dice, son resultado de ésta» (Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/UNAM, 2001, p. 58). Así que, según ella, el género es *performativo* o, lo que es igual, el efecto de una actuación que produce retroactivamente la ilusión de una esencia dada.

Como es evidente, la palabra "performativo" remite a la distinción inicial de Austin entre enunciados *constatativos* (los enunciados que describen la realidad y por ello se valoran en términos de verdad o falsedad) y enunciados *realizativos* o *performativos* (los que producen la realidad a la que se refieren y por tanto no se valoran en términos de verdad o falsedad, sino de eficacia o ineficacia) (cf. Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1990, pp. 41-52). Pero el alcance que le da Butler no está inspirado en la doctrina de Austin, sino en otros desarrollos. La propia autora aclara en el prefacio de 1999 a la segunda edición de *El género en disputa* que la intuición original de su teoría la encontró en la interpretación de Derrida de un cuento de Franz Kafka en el que la anticipación de la ley conjura su objeto (cf. Butler, J. (1999). Prefacio. En J. Butler (1999). *El género en disputa. El feminismo y la*

²⁰³ Esta posición es un constructo teórico que he creado expresamente para englobar a todas aquellas aproximaciones que se basan en la negación de la presencia o, lo que es lo mismo, en la tesis de que no existe ningún fundamento último que determine a las cosas a ser lo que son.

subversión de la identidad. México: Paidós/UNAM, 2001, p. 15). Sin embargo, es indudable que el análisis foucaultiano de la producción del alma por medio de la disciplina del cuerpo ejerció una enorme influencia sobre ella. Al fin y al cabo, Butler parte de este análisis para sostener que el género es el efecto de una actuación que tiene lugar *en* y *sobre* la superficie del cuerpo (cf. Butler, 1990: 166-168). Y lo mismo podría decirse de la reflexión de Esther Newton en su libro *Mother Camp: Female Impersonators in America* (1972) acerca de las actuaciones de género que llevan a cabo los travestis²⁰⁴. Newton presentaba en ese trabajo el travestismo no como la imitación de un género original, sino como una imitación que revela el carácter esencialmente imitativo del género en sí. Haciéndose eco de esta idea, Butler escribe, justo después de hablar de Foucault, que «la parodia de género revela que la identidad original sobre la que se modela el género es una imitación sin un origen. Para precisar más, es una producción que, en efecto –es decir, en su efecto–, se presenta como una imitación.» (Id.: 169). Aunque donde mejor expresa esa idea es en un artículo posterior, donde sostiene que «no existiría un género original o primario al que el travestismo imitaría, sino que *el género sería un tipo de imitación que no cuenta con ningún original*; de hecho, es una clase de imitación que produce el mismo concepto del original como un *efecto* y consecuencia de la imitación misma.» (Butler, J. (1991). Imitación e insubordinación de género. *Revista de Occidente*. nº 235 diciembre de 2000, pp. 97-98).

Por tanto, la noción butleriana de performatividad toma de Austin la idea de que la actuación crea una realidad que no existía con anterioridad y que, en ese sentido, no admite ningún tipo de verificación, pero, en la medida en que amplía el campo de lo que se considera actuación, permite entender aquello que expuso este autor acerca de los enunciados performativos como una clase especial de actuación, la actuación lingüística, dentro de la actuación general, que sería de carácter corporal²⁰⁵.

²⁰⁴ A los que, en opinión de Beatriz Preciado, habría que añadir las intervenciones de los grupos feministas radicales de la década de 1970 (cf. Preciado, B.; Halberstam, J. & Bourcier, M. H. (2003). Retóricas del género. Políticas de identidad, performance, performatividad y prótesis. Disponible en <http://www.uia.es/artpen/estetica/estetica01/frame.html>).

²⁰⁵ Aunque ciertamente la actuación lingüística posee una importancia crucial en la teoría de la autora, ya que, después de todo, sigue a Derrida en su conclusión de que, en ausencia de un centro que cierre el juego infinito de las estructuras, «el lenguaje invade el campo problemático universal» (Derrida, 1966: 385). Desde este punto de vista, no es de extrañar que presente el movimiento post-estructuralista en unos términos inequívocamente derrideanos: «La ruptura postestructuralista con Saussure y con las estructuras identitarias de intercambio encontradas en Lévi-Strauss refuta tanto las pretensiones de totalidad y universalidad como la suposición de oposiciones estructurales binarias que implícitamente funcionan para mitigar la ambigüedad y la apertura insistentes de la significación lingüística y cultural. Como resultado, la discrepancia entre significante y significado se convierte en la *différance* operativa e ilimitada del lenguaje, que lleva toda referencia hacia un desplazamiento potencialmente ilimitado.» (Butler, 1990: 74). Y, sobre todo, que, apoyándose en este autor, descarte la posibilidad de que exista un cuerpo, una naturaleza o una materia radicalmente exteriores al lenguaje con el argumento de que son *significaciones*, pero con la particularidad de que se postulan como *previas* a la significación (cf. Butler, J. (1992). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "posmodernismo". *La ventana*, nº 13, 2001. Disponible en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventa n/Ventana13/ventana13-1.pdf>, nota 13, pp. 36-37 y Butler, 1993: 57-58). La propia Butler viene a confirmar su adscripción al post-estructuralismo textualista al declarar: «Confieso que no

En cualquier caso, lo importante es que si el género es el efecto de una actuación, entonces no hay nada más que tal actuación, de manera que los individuos estarán obligados a volver a actuar o, dicho con mayor exactitud, a seguir actuando, pero no a hacerlo de una manera concreta. Pues bien, según Butler, ahí radica la agencia o capacidad de acción, a saber: en la posibilidad de aprovechar la necesidad de repetir la actuación para variarla o desplazarla. La agencia o capacidad de acción, escribe al final de *El género en disputa*, «es estar situado dentro de la posibilidad de variar esa repetición» (Butler, 1990: 176)²⁰⁶.

Ahora bien, contra esta idea de que los individuos tienen la capacidad de variar o desplazar la actuación se pueden levantar dos objeciones íntimamente relacionadas entre sí. La primera objeción es que *afirmar eso supone pasar por alto la existencia de unas normas que establecen claramente cuál es la manera de actuar apropiada y cuál inapropiada*. En este sentido, podemos aceptar que el género no sea más que el efecto de una actuación, pero ello no significa que no existan unas normas que definen la actuación apropiada. De hecho, si no existieran, no cabría la posibilidad de hablar de una actuación normativa, pues no hubiera podido imponerse, ni, en consecuencia, tampoco de su variación o desplazamiento, pues en ausencia de una actuación normativa, no habría nada que variar o desplazar. Dicho en otras palabras, que si no existen normas, la actuación estará indeterminada²⁰⁷. Y la segunda objeción es que *tales normas inducen a los individuos a actuar de la manera que establecen como apropiada y a evitar actuar de aquella otra que establecen como inapropiada*.

Sin embargo, Butler sortea ambas objeciones argumentando que desde luego existen las normas de género, pero éstas no inducen a los individuos a actuar de ninguna manera concreta, sino sencillamente a volver a actuar o a seguir actuando. Y la razón, en su opinión, no es otra que *el hecho de que los*

soy muy buena materialista. Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje.» (Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 280). Se trata de un punto que recibirá críticas desde el interior de la propia teoría *queer*, por ejemplo de Preciado, quien escribe un texto que, en líneas generales, podría considerarse una interpretación materialista del concepto de "falo" que expone nuestra autora en el capítulo "El falo lesbiano y el imaginario morfológico" de *Cuerpos que importan* (cf. Preciado, B. (2002) *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Editorial Opera Prima, pp. 71-98).

²⁰⁶ Algo que, apoyándose en Derrida, la autora expone en términos de significación, ya que parte de la idea de éste de que «la significación *no es un acto fundador, sino más bien un proceso reglamentado de repetición*» (Butler, 1990: 176), para concluir que «la cuestión de la *capacidad de acción* se replantea como la pregunta de cómo funcionan la significación y la resignificación» (Id.: 175). De hecho, Butler cifra en la necesidad de repetir una nueva concepción de la política: «La deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien establece como político los términos mismos con los que se articula la identidad. [...] Si las identidades ya no se fijaran como premisas de un silogismo político, y si ya no se considerara que la política es un conjunto de prácticas derivadas de los supuestos intereses que pertenecen a una serie de sujetos preconcebidos, de seguro surgiría una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior.» (Id.: 179).

²⁰⁷ Estos dos puntos vienen a coincidir aproximadamente con lo que Linda Alcoff criticó al post-estructuralismo textualista derrideano, a saber: que deconstruye todo sin construir nada y que resulta incapaz de explicar cómo se constituyen los sujetos revolucionarios (cf. Alcoff, L. (1988). *Feminismo cultural versus post-estructuralismo*. Disponible en http://mamametal.com/articulos/2004/fem04_estrucultur_01.htm).

individuos posean un inconsciente, el cual que impide que puedan interiorizar las normas que les inducirían a actuar de esa manera concreta. De ahí que cite con tanta aprobación a la psicoanalista lacaniana Jacqueline Rose:

«Lo que distingue al psicoanálisis de los análisis sociológicos del género (por lo tanto, según yo, el atolladero fundamental de la obra de Nancy Chodorow) es que mientras que para éstos se supone que la interiorización de normas más o menos funciona, la premisa básica y de hecho el punto de partida del psicoanálisis es que no funciona. El inconsciente constantemente revela el "fracaso" de la identidad.»

(Rose, J. (1987). *Sexuality in the Field of Vision*. Londres: Verso, p. 90. Cit. en Id.: nota 51, 62)²⁰⁸

Pero si Butler ha de recurrir al concepto de inconsciente para fundar la posibilidad de que los individuos puedan variar o desplazar la actuación, eso implica que el psicoanálisis le da cobertura a su tesis de la performatividad del género, la cual es de carácter inequívocamente post-estructuralista. En efecto, *la idea psicoanalítica de que los individuos tienen un inconsciente que impide que puedan interiorizar las normas, es lo que va a permitirle declarar que "no hay una identidad de género detrás de las expresiones de género" y que ello, a su vez, funde la posibilidad de que éstos varíen o desplacen la actuación en la obligación de volver a actuar o de seguir actuando.* En este punto sería preciso reconocer que en la teoría de Butler intervienen dos modelos muy diferentes: un modelo post-estructuralista que desaloja toda interioridad del individuo en beneficio de la pura actuación y un modelo psicoanalítico que apela a cierta clase de interioridad para arruinar cualquier intento de constitución social del individuo. Se trata de dos modelos que se mantienen a distancia, pero que no dejan de influirse entre sí²⁰⁹. Así, como acabamos de comprobar, el modelo

²⁰⁸ Butler volverá a reproducir este pasaje, aunque de forma un poco más extensa, en su libro *Mecanismos psíquicos del poder*, donde lo presentará del siguiente modo: «Cito un pasaje que ha resultado muy útil para quienes hemos buscado en el psicoanálisis un principio de resistencia contra las formas preestablecidas de realidad social» (Butler, 1997a: 110). Por lo demás, en los dos libros la cita se inserta en el contexto de una discusión sobre los efectos de la interiorización de las normas de género: en el primero, con Monique Wittig y otras feministas materialistas, a las cuales les reprocha su olvido de «la dimensión crítica del inconsciente que, como un sitio de sexualidad reprimida, resurge dentro del discurso del sujeto como la imposibilidad misma de su coherencia» (Butler, 1990: 61); y, en el segundo, con Foucault, al que también le recrimina su creencia en la eficacia de la exigencia normativa, señalando un poco antes que «la psique es lo que se resiste a la regularización que Foucault atribuye a los discursos normalizadores» (Butler, 1997a: 98).

²⁰⁹ De hecho, en mi opinión, éste sería el motivo último de que la teoría se halle en continua reelaboración: los dos modelos son como las orillas por las que fluye un discurso que se formula y reformula una y otra vez. Elvira Burgos achaca esta particularidad al objeto del que se ocupa Butler y, en ese sentido, escribe: «ella afirma que en su actividad intelectual, y en sus diferentes obras, somete al concepto [de lo *performativo*] constantemente a reformulación porque entiende que éste es un modo del propio trabajo del *performativo* mismo. No se puede, por tanto, detener la acción de lo *performativo* en el marco estrecho de una definición y comprensión unívocas.» (Burgos, E. (2000). *Habitando en el interior del lenguaje. De las palabras que hieren. Er. Revista de Filosofía*, Sevilla/Barcelona, 28, II, pp. 87-119, p. 110). Pero, como he dicho, en mi opinión, el motivo último sería la presencia y confluencia de los modelos psicoanalítico y post-estructuralista. Por lo demás, esto nos permitiría explicar el hecho de que Butler realice esa lectura desviada aunque productiva o, lo que es igual, «*mala lectura* creadora» de la que habla Cusset: «Butler parece a veces concentrar todo su trabajo en una nueva puesta en circulación

psicoanalítico ha empezado prestándole al post-estructuralista su concepto de inconsciente para sortear la objeción de que existen normas que inducen a los individuos a actuar de una manera concreta, pero, como veremos luego, éste acabará recompensando sus servicios.

Volviendo al contenido de la teoría butleriana, la pregunta que entonces habría que plantearle es en qué consiste el inconsciente y si no es cierto que, tal y como señalé en el apartado anterior, éste supone ya una constitución del individuo. Sin embargo, me temo que debemos esperar a planteársela, porque, debido a la extraordinaria resonancia que tuvo *El género en disputa*, surgieron algunas críticas que la autora tuvo que afrontar y que la obligaron a modificar sensiblemente la formulación original de su teoría.

En efecto, una de tales críticas era precisamente la que la acusaba de haber postulado lo que yo denomino un Sujeto. Hay quien puede pensar que es fácil hacerle frente a esta crítica, porque al fin y al cabo Butler había dejado bien claro en el libro que detrás de la actuación no hay ningún agente:

«[...] el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El desafío que implica replantear las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia tendrá que tomar en cuenta la pertinencia de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que "no hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir; 'el agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo".»

(Butler, 1990: 58)

Sin embargo, creo que ese agente al que se refiere aquí la autora es el individuo que ya estaría dotado de una identidad de género desde el principio y no el individuo que es un fundamento de la acción. Por ello su réplica se centra en la identidad antes que en la acción:

política de los textos o, por lo menos, justificarlo en términos de una libertad de uso de los autores de referencia: lo atestigua su insistencia en que "las reapropiaciones inesperadas de una obra dada en ámbitos para los cuales no había sido concebida intencionadamente son siempre extremadamente útiles" [Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge, 1999, p. 19]. Cada uno de los autores franceses representa la ocasión, para ella, de un desplazamiento crítico, de una operación teórica productiva.» (Cusset, 2003: 205-206). Por desgracia, esta lectura va algunas veces demasiado lejos, quizá porque, tal y como señala Sáez, en ocasiones no cita bien (cf. Sáez, 2004: 187). Yo mismo he hallado un buen ejemplo de ello en relación con un texto de Nietzsche: he aquí lo que reproduce Butler: «Nietzsche escribe: "El castigo... tiene el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de culpa*; se busca en él el auténtico *instrumentum* de la reacción anímica que recibe el nombre de 'mala conciencia', 'remordimientos de conciencia'"» (Butler, 1997a: 85); y he aquí lo que escribe Nietzsche: «La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada "mala conciencia", "remordimiento de conciencia". Mas con ello se sigue atentando, todavía hoy, contra la realidad y contra la psicología: ¡y mucho más aún contra la historia más larga del hombre, contra su prehistoria! El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores [...] Vistas las cosas en conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exagera el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia. [...] si pensamos en los milenios *anteriores* a la historia del hombre, nos es lícito pronunciar, sin escrúpulo alguno, el juicio de que el desarrollo del sentimiento de culpa fue *bloqueado* de la manera más enérgica cabalmente por la pena [...]» (Nietzsche, 1887: 92-93) – exactamente lo contrario.

«El razonamiento fundacionalista de la política de la identidad tiende a suponer que una identidad primero debe estar en su lugar para que se desarrollen intereses políticos, y después se emprenda la acción política. Mi argumento es que no es necesario que haya un "agente detrás de la acción", sino que el "agente" se construye de manera variable en la acción y a través de ella.»

(Id.: 173)

Y ello todavía puede observarse mejor en el artículo de 1991 en el que, para defenderse de esa crítica, dice lo siguiente acerca de lo que significa "ser lesbiana":

«No es una actuación de la que pueda distanciarme radicalmente, pues se trata de un juego profundamente arraigado en lo psíquico, y este "yo" no interpreta su lesbianismo como un papel. Más bien, a través de la repetida representación de esa sexualidad el "yo" es insistentemente reconstituido como un "yo" lesbiano»

(Butler, 1991: 93)

Y añade:

«[...] el género no es una actuación que un sujeto previo elige llevar a cabo; el género es *performativo* en el sentido de que constituye como efecto el mismo sujeto que parece expresar.»

(Butler, 1991: 102)

También en el prefacio de *Cuerpos que importan* comienza escribiendo algo parecido, pero aquí ya apunta a lo importante:

«[...] si yo hubiera sostenido que los géneros son performativos, eso significaría que yo pensaba que uno se despertaba a la mañana, examinaba el guardarropas o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar a la noche. Semejante sujeto voluntario e instrumental, que decide sobre su género, claramente no pertenece a ese género desde el comienzo y no se da cuenta de que su existencia ya está decidida *por* el género. Ciertamente, una teoría de este tipo volvería a colocar la figura de un sujeto que decide –humanista– en el centro de un proyecto cuyo énfasis en la construcción parece oponerse por completo a tal noción.»

(Butler, 1993: 12-13)

Pero si ello es así se debe a que la autora se ha dado cuenta de que su noción original de performatividad desemboca en un constructivismo lingüístico radical o lingüisticismo que se apoya en un sujeto al que inviste con el poder divino de crear aquello que nombra (cf. Butler, 1993: 23-27)²¹⁰. Y esto la ha

²¹⁰ En realidad, Butler ya se había acercado a la noción de Sujeto en un artículo en el que, entre otras cosas, criticaba el modo en que el gobierno y los medios de comunicación estadounidenses narraban la marcha de la Guerra del Golfo: «el sujeto militar instrumental parece al principio pronunciar palabras que se materializan directamente como actos destructivos. Y a lo largo de la guerra fue como si el sujeto occidental masculino se arrogara el poder divino de traducir palabras en actos» (Butler, J. (1992). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "posmodernismo". *La ventana*, nº 13, 2001. Disponible en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana131.pdf>, p. 22). Pero, en mi opinión, Butler desperdició esta intuición al atenerse exclusivamente al ámbito de lo discursivo y, más en concreto, al de la performatividad, pues cuando en su siguiente libro vuelva a hablar de un *poder divino* del sujeto

conducido a las puertas del concepto de fundamento de la acción, pues Butler añade que sería un error pasarse al constructivismo de corte estructuralista en la medida en que éste también se apoya en un agente, sólo que no se trata de un agente personal, sino de uno impersonal:

«[Los constructivistas de corte estructuralista] sostienen que hay estructuras que construyen al sujeto, fuerzas impersonales tales como la cultura, el discurso o el poder, dando por sentado que estos términos ocupan el sitio gramatical del sujeto después de que lo "humano" ha sido desalojado de su lugar. En esta perspectiva, el lugar gramatical y metafísico del sujeto se conserva, aun cuando el candidato que lo ocupa cambie. Como resultado de ello, la construcción se entiende todavía como un proceso unilateral iniciado por un sujeto previo, con lo cual se fortalece aquella presunción de la metafísica del sujeto según la cual donde hay actividad, siempre hay detrás un sujeto iniciador y voluntario.»

(Id.: 27-28)

De ese modo, Butler percibe claramente que hay que rechazar tanto el constructivismo lingüístico radical o lingüisticismo como el constructivismo de corte estructuralista para buscar una salida a medio camino entre ambos. Y he aquí la que encuentra:

«Hay una tendencia a pensar que la sexualidad es algo, o bien construido, o bien determinado; a pensar que si es construida, es en algún sentido libre, y si está determinada, es en algún sentido fija. Estas oposiciones no describen la complejidad de lo que está en juego en cualquier esfuerzo por considerar las condiciones en las que se asumen el sexo y la sexualidad. La dimensión "performativa" de la construcción es precisamente la reiteración forzada de normas. En este sentido, no se trata solamente de que haya restricciones a la performatividad; antes bien, es necesario reconcebir la restricción como la condición misma de la performatividad. La performatividad no es ni libre juego ni autopresentación teatral; ni puede asimilarse sencillamente con la noción de *performance* en el sentido de realización. Además, la restricción no necesariamente es aquello que fija un límite a la performatividad; la restricción es, antes bien, lo que impulsa y sostiene la performatividad.»

(Id.: 145)

Es decir, *la idea de que el individuo está constituido, pero no del todo*²¹¹, *de modo que la actuación no es libre sino obligatoria, pero tampoco totalmente determinada sino susceptible de variación o desplazamiento* (cf. Córdoba, D. (2003). *Identidad sexual y performatividad*. Athenea Digital, nº 4. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf>, pp. 2-3). Al fin y al cabo, como certeramente señala Yuderkis Espinosa-Miñoso, «la tesis de que no hay actor detrás de la acción y de que lo que consideramos una esencia de género solo es un conjunto reiterado de actos, pudo instalar la idea de la ausencia de un mundo interno y de un proceso de subjetivación por medio del cual el

occidental masculino, éste ya no será el de *traducir palabras en actos*, sino el de *crear aquello que nombran tales palabras*.

²¹¹ En realidad, lo que dice Butler no es que el individuo está constituido, pero no del todo, sino que está constituido, pero no determinado (cf. Butler, 1990: 174). Sin embargo, me temo que no hay demasiada diferencia entre una cosa y otra y, lo que es peor, que, tal y como veremos más adelante, no es cierto ni lo uno ni lo otro.

sujeto es habilitado como tal» (Espinosa-Miñoso, Y. (2003). A una década de la performatividad: de presunciones erróneas y malos entendidos. Otras miradas. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, vol. 3, nº 1, pp. 27-44, p. 39). Y la propia Butler, en el nuevo prefacio a *El género en disputa*, en el que hace un breve repaso de ese libro a la luz de las diversas críticas que suscitó, reconoce cuál era el problema de la primera formulación de su teoría:

«La postura de que el género es performativo intentaba mostrar que lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta manera se muestra que lo que hemos tomado como un rasgo "interno" de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos mediante ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados. ¿Significa esto que todo lo que acerca de la psique se entiende como "interno" es, por consiguiente, desalojado, y que esa internalidad es una metáfora falsa?»

(Butler, 1999: 15-16)

En cualquier caso, la idea de que el individuo está constituido, pero no del todo, va a permitirle a la autora redondear su noción de agencia diciendo que *las normas constituyen al individuo, pero con la particularidad de que, al hacerlo, lo habilitan para variarlas o desplazarlas*. De ahí que, en su opinión, la desaparición del *agente trascendente* o, en los términos que ella misma utiliza, *soberano*, sea precisamente la condición de posibilidad de *la agencia en tanto capacidad inmanente de acción*:

«A diferencia de algunos críticos que confunden la crítica de la soberanía con la eliminación de la agencia, lo que yo propongo es que la agencia comienza allí donde la soberanía declina. Aquel que actúa (que no es lo mismo que el sujeto soberano) actúa precisamente en la medida en que él o ella es constituido en tanto que actor y, por lo tanto, opera desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades.»

(Butler, J. (1997b) *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis, 2004, p. 37)²¹²

Así que la teoría definitiva –al menos hasta ahora– de la performatividad de la autora puede ser explicada sucintamente de la siguiente manera:

«La repetición es obligatoria, pero su obligatoriedad pone en evidencia la inestabilidad, la debilidad de una repetición que no se halla atrapada en la lógica de lo idéntico, que abre espacios para la innovación, para la resignificación. En esa necesidad de la repetición se sitúa la inestabilidad de la categoría que es creada mediante la repetición. La obligatoriedad de la repetición, el que exista esa necesidad precisamente muestra que el sujeto impelido a repetir no se halla del todo nunca plenamente constituido, acabado, presente e idéntico a sí mismo, que no logra una identidad estable y coherente, plena y compacta. Justo esta vulnerabilidad del sujeto es el momento de su libertad ya que la repetición que ha de llevar a cabo

²¹² Sáez y Preciado, los traductores de este libro, exponen muy bien el sentido de la terminología usada por Butler: «El concepto butleriano de "agencia" se opone a la noción de libertad soberana (*sovereign freedom*) y a la noción de autonomía, es decir, a la libertad que se presenta como una cualidad inalienable de un sujeto metafísico o de un individuo moral.» (Butler, 1997b: nota de los traductores, 73).

para reinstaurar su mantenimiento en la existencia puede no ser efectuada en la dirección de la consolidación de las reglas y significados hegemónicos sino en la de la subversión de las normas y en la de la resignificación de los términos.»

(Burgos, E. (2003). Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de

Judith Butler. Disponible en

http://www.nodo50.org/xarxafeministapv/IMG/pdf/Hacia_la_libertad.pdf, pp. 1-15, p. 6)

Ahora bien, en este punto cabe reconocer que la idea de que el individuo está constituido, pero no del todo, *ha supuesto una enorme modificación en la teoría original, ya que si entonces se partía del hecho de que el individuo tiene un inconsciente que impide cualquier intento de constitución social, para llegar a la conclusión de que no hay más que la pura actuación, de modo que es ésta la que crea aquello que se pensaba como dado, ahora se parte de la idea de que el individuo está constituido, pero no del todo, para llegar a la conclusión de que la existencia del inconsciente provoca que la actuación de éste fracase en su intento de crear aquello que se pensaba como dado.* En otras palabras, que la nueva teoría de la performatividad de Butler no sostiene que la actuación crea aquello que todos pensábamos que se encontraba dado, sino, al contrario, que no lo hace.

La razón de este cambio quizá se encuentre en esa constatación de que la formulación original de la teoría de la performatividad había dado lugar a un constructivismo lingüístico radical o lingüisticismo que en la práctica se estaba volviendo en contra de los intereses de los grupos a los que tenía que servir. He ahí, por ejemplo, la serie de medidas que acababa de adoptar la legislación estadounidense con el propósito de regular el discurso de odio, las cuales se basaban en el presupuesto de que dicho discurso realiza lo que describe y, en consecuencia, pueden considerarse una forma de conducta. Desde este punto de vista, el discurso racista proclamaría la inferioridad de la raza a la que se dirige y, a la vez, efectuaría su subordinación por el mismo acto de decirlo (cf. Butler, 1997b: 127-128). Del mismo modo, según una normativa del ejército de ese país, la auto-definición de un militar como homosexual representaba un acto de homosexualidad que conllevaba su expulsión automática (cf. Id.: 176-209). Desgraciadamente, el asunto va mucho más allá, ya que, en palabras de la autora, «no es sólo que los homófobos que presencian un reconocimiento de homosexualidad tengan la alucinación de que la expresión de la palabra equivale a la realización de la acción, sino que incluso los que se oponen al ejército aceptan la idea de que el hecho de nombrar es performativo, que en cierto modo ese acto crea lingüísticamente aquello que nombra» (Id.: 202). De hecho, dentro del movimiento que lucha por la visibilidad de los homosexuales dentro la sociedad, manifestar la propia tendencia sexual también se considera un acto de homosexualidad, indispensable para poder vivirla como tal (cf. Id.: 181).

Pues bien, a partir de este momento, Butler afirma que la actuación y, especialmente, la actuación verbal, fracasa a la hora de crear una realidad que antes no existía.

Sin embargo, ¿de dónde extrae esa idea? La autora sugiere que ella se limita a recoger la interpretación de Derrida sobre la noción de performativo de Austin, pero en realidad esto no es así. Me explico.

En líneas generales, la interpretación derrideana de Austin consiste en lo siguiente: para elaborar la noción de performativo, este autor ha debido excluir una serie de factores que pueden hacerlo fracasar incluyéndolos dentro de lo que él llama el contexto total de habla; pues bien, centrándose en uno de tales factores, la *cita* del performativo, la cual puede definirse como la repetición de un performativo en otros contextos distintos del ordinario, que es aquel en el que se cumplen todos los requisitos que garantizan su efectividad (cf. Córdoba, 2003: 6), Derrida muestra que ese factor en realidad constituye la condición de posibilidad del performativo o, lo que es igual, que todo performativo es de por sí la cita de otro performativo anterior y, en el extremo, de una convención previa:

«Un enunciado performativo, ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado "codificado" o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o [celebrar] un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como una "cita"?»

(Derrida, J. (1971). Firma, acontecimiento, contexto. En J. Derrida (1972). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1988, p. 368)

Obsérvese que lo anterior no implica que el razonamiento de Austin con el que excluye la cita de un performativo como un caso de performativo no sea pertinente, ya que a continuación del fragmento reproducido, Derrida aclara lo siguiente:

«No es que la citacionalidad sea aquí del mismo tipo que en una obra de teatro, una referencia filosófica o la recitación de un poema. Es por lo que hay una especificidad relativa, como dice Austin, una "pureza relativa" de los performativos. Pero esta pureza relativa no se levanta contra la citacionalidad o la iterabilidad, sino contra otras especies de iteración en el interior de una iterabilidad general que produce una fractura en la pureza pretendidamente rigurosa de todo acontecimiento de discurso o de todo *speech act*.»

(Id.)

En otras palabras, que debemos distinguir entre diferentes tipos de cita, puesto que aunque todo performativo sea de por sí una cita, la cita de uno de ellos no es un performativo o, mejor dicho, no es el mismo performativo. Por ejemplo, el enunciado "Se abre la sesión" en boca de un juez y en el contexto de un juicio, abre efectivamente una sesión, pero el mismo enunciado en boca de un individuo normal y en el contexto de un relato en el que se narran los sucesos que tuvieron lugar en el juicio, no abre absolutamente nada. ¿Significa eso que este segundo enunciado no es un performativo? Me temo que no, pues también realiza una acción, sólo que no la de abrir una sesión, sino otra mucho más modesta, a saber: la de *citar palabras ajenas*. Después de todo, esto es justamente lo que sostiene Derrida: que *un performativo es siempre una cita, por más que la cita de un performativo no sea el mismo performativo sino otro distinto*.

Sin embargo, Butler no parece reparar en esa aclaración y concluye que todo performativo, en la medida en que es una cita, *está abocado al fracaso*. Así, *para ella, los performativos suelen o, más exactamente, deben fracasar, y si alguno tiene éxito, sólo puede ser provisorio o provisional* (cf. Butler, 1993:

318 y Butler, 1997b: 91), *con lo cual ha de repetirse una y otra vez* (cf. Butler, 1993: 163 y Butler, 1997b: 239).

Desde la perspectiva de la teoría de los actos de habla, esta afirmación no tiene mucho sentido, ante todo porque no es cierto que los performativos suelen o deban fracasar o, en caso de no hacerlo, que su éxito sea provisorio o provisional: la sentencia de un juez, por seguir con el mismo ejemplo, es firme y definitiva, por más que pueda ser anulada posteriormente, ya que, de serlo, siempre lo será gracias a una nueva sentencia de otro juez. Las consecuencias del acto de habla que efectúa un juez son demasiado evidentes para todos, en especial para el acusado, como para dudar de su éxito. Por lo demás, tampoco es cierto que un performativo deba repetirse varias veces para producir algún efecto, pues éste se define como el acto que se realiza por el hecho de decir algo y, en ese sentido, es instantáneo. Parece, pues, evidente que la tesis de que el performativo es la cita de una convención previa no implica que carezca de efectividad, sino todo lo contrario. Es más, dicha tesis es la única forma de explicarla sin recurrir al Sujeto. Según Derrida, todo signo o marca no se agota en el presente de su enunciación, sino que está precedido por una cadena de repeticiones en la que se inscribe y, en cierto modo, excede:

«Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado "normal".»

(Derrida, 1971: 361-362)

Luego el performativo es capaz de producir efectos por la sencilla razón de que cita una convención previa que le confiere ese poder. El propio Derrida despeja todas las dudas al escribir: «No extraeré como consecuencia de ello [...] que no hay ningún efecto de performativo, ningún efecto de lenguaje ordinario, ningún efecto de presencia y de acontecimiento discursivo (*speech act*).» (Id.: 369). Y es que lo que el autor trata de demostrar al afirmar que un performativo es la cita de una convención previa, *no es que el performativo ha de fracasar, sino que no hay nada que impida que el performativo, en lugar de reforzar la convención, la varíe o desplace, perdiendo así el poder de producir los efectos que producía por el hecho de citarla*²¹³.

²¹³ La pregunta a plantearse es: ¿se puede explicar de esta forma también la posibilidad de crear una nueva convención? En mi opinión, *la respuesta es negativa, ya que para ello sería necesario que un enunciado se asociase con ciertos efectos pragmáticos a través de una cita reiterada que volviese sobre el mismo punto, cosa que es totalmente imposible si cada cita varía o desplaza la anterior*. Sin embargo, esto nos permite descubrir cuál es el "truco" de la posición derrideana, a saber: *postular una estructura dada para a continuación negar su centro, de modo que empiece a deshacerse justo en ese momento, puesto que así se dispondrá de una estructura de la que partir –de lo contrario, no se podría obtener nunca nada, porque esta perspectiva no es capaz de explicar cómo se constituyen las cosas–, y además se podrá seguir teniendo la ilusión de que el movimiento de variación o desplazamiento con un proceso creativo –cuando, si se esperase lo*

En el capítulo final de *Lenguaje, poder e identidad*, Butler introduce un nuevo matiz en su concepción del performativo al contraponer la interpretación de Derrida con la de Bourdieu. Según ella, la *fuerza* del performativo no deriva, como defiende este último, de un poder social que, como tal, sería externo al discurso, sino, como supuestamente propone el primero, de su capacidad para romper con el contexto ordinario (cf. Butler, 1997b: 231-241). De esta forma, mientras para Bourdieu el performativo fracasa porque quien lo utiliza no tiene suficiente poder social, para Derrida, siempre según ella, fracasa porque *debe* hacerlo, porque, en sus propias palabras, «es una condición de su iterabilidad» (Id.: 244).

Pero, obviamente, Butler está confundiendo dos cosas muy distintas, ya que la fuerza del performativo de la que habla Bourdieu no es la capacidad para romper con el contexto ordinario, sino su poder para producir efectos. No tienen, pues, nada que ver entre sí: la fuerza del performativo en este segundo sentido no puede derivar de su fuerza de ruptura porque eso implicaría que un performativo sólo tiene éxito cuando rompe con su contexto ordinario, lo cual resulta completamente absurdo. No obstante, eso es lo que parece defender la autora:

«La explicación de Derrida tiende a acentuar la relativa autonomía de la operación estructural del signo, identificando la "fuerza" del performativo como un rasgo estructural de todo signo, que debe romper con su contexto anterior con el fin de mantener su iterabilidad como signo. La fuerza del performativo, por tanto, no viene heredada de un uso anterior, sino que se produce después, precisamente de su ruptura con cualquier uso previo. El corte, esa fuerza de ruptura, es la fuerza del performativo, más allá de cuestiones sobre la verdad o el sentido.»

(Id.: 240-241)

Si eso fuera cierto, si el performativo sólo tuviera éxito cuando rompe con su contexto, y al revés, fracasara cuando se halla inscrito en uno, entonces no se entendería cómo puede tener éxito el discurso de odio y, al contrario, cómo puede fracasar la reacción contra él. Al fin y al cabo, tal y como la propia Butler no deja de recordar, las palabras *hieren*, el discurso de odio es *eficaz*. Desde luego, un acto como el de Rosa Park de sentarse en la parte reservada a los blancos del autobús cuando había una norma expresa que lo prohibía, varía o desplaza una norma existente. Pero centrarse en ese acto pasa enteramente por alto el hecho de que esa norma funcionaba y que por eso mismo no había ningún negro que lo intentase. Las normas funcionan y, como añade Butler, la mayor parte de las veces imperceptiblemente: antes del acto de Park, cada grupo racial ocupaba el lugar que tenía asignado y no parecía que hubiese el menor conflicto²¹⁴.

suficiente, se comprobaría que se trata de un proceso puramente negativo que deshace y, en el extremo, anonada las cosas-.

²¹⁴ Tampoco debemos sobrevalorar las consecuencias de un acto, porque un solo acto de estas características no es capaz de subvertir por completo una norma existente. Humberto Maturana ha narrado cómo se inventó el rugby el día en el que un jugador de fútbol cogió el balón con las manos y corrió hacia la portería contraria (cf. Maturana, H. (1994a). Seres humanos individuales y fenómenos sociales humanos. En M. Elkaïm (comp.). *La terapia familiar en transformación*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 122-123). Puede que fuese así, pero es evidente que antes de ese

Evidentemente, lo que pretende Butler es fundar la posibilidad de variar o desplazar la repetición y, por ende, la norma existente, pero para ello no sólo no es necesario proclamar el fracaso del performativo, sino que además cabría preguntarse si es posible dar cuenta de dicha posibilidad sin admitir que éste funciona dentro de un contexto. Pensemos en el discurso de odio: su éxito es tan indiscutible dentro de un contexto discriminatorio que, tal y como reconoce la propia autora, incluso cuando es citado en un contexto diferente, sus efectos todavía pueden apreciarse; pero si citamos muchas veces ese discurso en otros contextos distintos, sobre todo en los de la representación estética, la reflexión teórico-crítica y la movilización política, podemos mitigar y hasta agotar dichos efectos. Ahora bien, si ello es así *no se debe a que el discurso de odio fracase, sino precisamente a que ese performativo que es la cita de otro performativo en un contexto distinto del ordinario, ha tenido éxito, produciendo el efecto de mitigar y hasta agotar los efectos del primer performativo.*

Así que no nos queda más opción que concluir que Butler llega a la idea de que el performativo debe fracasar por el hecho de que ha aceptado esa otra idea de que el individuo alberga un inconsciente. Efectivamente, después de haber comparado las interpretaciones de Derrida y de Bourdieu, señala que «la cuestión de qué es lo que constituye la “fuerza” del performativo no puede ser contestada adecuadamente por ninguna de las dos propuestas, aunque ambas, tomadas conjuntamente, apuntan a una teoría de la iterabilidad social del acto de habla» (Id.: 245). En su opinión, la fuerza del performativo, definida como la capacidad de romper con el contexto ordinario, se halla relacionada con «el estatuto del habla como acto corporal» (Id.). Aquí se apoya en Toni Morrison y, sobre todo, en Soshana Felman, quien sostiene que el acto de habla, como acto de un cuerpo parlante, no sabe aquello que produce y dice aquello que no quiere decir (cf. Id.: 29-31). Pero resulta evidente que esa caracterización del cuerpo como «punto ciego del habla» es un trasunto de la noción psicoanalítica de inconsciente, cosa que la propia Butler vendría a confirmar cuando apunta que Felman recurre a Lacan con el fin de explicar el performativo fallido²¹⁵. En realidad, si ella habla de cuerpo probablemente sea porque está refiriéndose a la teoría de Bourdieu, en la que esa noción ocupa un lugar central, ya que, por su parte, la autora se impidió la deriva materialista en el momento en el que decidió seguir a Derrida en su reducción del mundo a la condición de un mero texto. En cualquier caso, lo importante es que, según Butler, si el performativo

momento e incluso después de él, cada vez que un jugador de fútbol (que no sea el portero y en el interior de su propia área) ha cogido el balón con las manos, el árbitro o, en su ausencia, los mismos jugadores, han pitado “mano” o, en el caso de que haya ocurrido dentro del área de su propio equipo, “penalti”. Lo que demuestra que una sola actuación desviada, por decirlo así, con respecto a la actuación normativa, no varía o desplaza a esta última.

²¹⁵ De hecho, según Felman, «el fallo puede definirse como aquello que es sexual en cada acto humano» (Felman, S. (1983). *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Ithaca: Cornell University Press, p. 110. Cit. en Butler, 1997b: nota 8, 75). Burgos señala que esta autora ofrece «una particular lectura de Austin en la que entiende que el “fallo” de lo performativo es justamente lo que indica que lo performativo trabaja por caminos que no son gobernados completamente por la convención o por las intenciones conscientes.» (Burgos, 2000: nota 68, 114).

debe fracasar, rompiendo con el contexto ordinario, se debe a la existencia del inconsciente.

Pero todavía podemos ir más allá y preguntarnos por qué debía llegar a esta idea. Si lo hacemos, descubriremos que ésta era la única manera de evitar que el individuo pueda ser constituido del todo y que, debido a ello, las normas existentes acaben determinando su actuación. En este punto quizá sea donde mejor se observa la modificación que la autora tuvo que introducir en su teoría para superar la crítica que la acusaba de haber postulado un Sujeto: *si en la formulación inicial de esa teoría la clave consistía en decir que el individuo no estaba constituido para concluir que no había nada más que la actuación, en la nueva formulación con la que intenta sortear tal crítica, la clave consiste en decir que el individuo sí está constituido, pero no del todo*. De ahí que Butler rechace todo modelo que postule que la constitución del individuo se produce como resultado del mero hecho de ser llamado por un nombre. Éste sería el caso, en su opinión, de la teoría de la interpelación de Althusser. Butler adopta la afirmación de base de esta teoría de que el sujeto no está dado, sino que es constituido a través de la interpelación de otro. Así, declara que «el llamado es formativo, si no ya performativo, precisamente porque inicia al individuo en la condición sojuzgada del sujeto» (Butler, 1993: 180). Sin embargo, rechaza la posibilidad de que, tal y como, según ella, sugiere esta teoría, la interpelación constituya necesariamente al individuo, lo cual implica que la llamada actuaría como un performativo divino análogo al "Hágase la luz" bíblico, es decir, como uno que tendría la capacidad de crear aquello que nombra:

«Para ilustrar el poder de la ideología en la constitución de los sujetos recurre al ejemplo de la voz divina que nombra y, al hacerlo, da la existencia a los sujetos. Al sostener que la ideología social opera de manera análoga, Althusser equipara sin darse cuenta la interpelación social con lo performativo divino. El ejemplo de ideología adquiere el estatuto de paradigma para analizar la ideología como tal, de manera que el carácter inexorable de sus estructuras queda establecido textualmente mediante la metáfora religiosa: la autoridad de la "voz" de la ideología, la "voz" de la interpelación, es representada como una voz casi imposible de rechazar. La fuerza de la interpelación althusseriana se deriva de los ejemplos que en apariencia se limitan a ilustrarla, sobre todo la voz de Dios al dar nombre a Pedro (y a Moisés) por su nombre y su secularización en la voz postulada en el representante de la autoridad estatal: la voz del policía al interpelar al transeúnte que pasea con un "¡Eh, usted!".

En otras palabras, la teoría de la interpelación que da cuenta de la constitución ideológica del sujeto está estructurada con el poder divino de nombrar.»

(Butler, J. (1997a). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra. Feminismos, 2001, p. 124)

Por esa razón, según Butler este modelo debe ser revisado para fundar el poder constituyente de la interpelación no en un performativo divino, sino en la repetición de un performativo abocado al fracaso y, de esa manera, concebir la constitución del individuo no como el efecto necesario de un acto único, sino como el efecto abierto de un proceso continuo. Así, en su libro *Lenguaje, poder e identidad*, la autora describe la interpelación como «esa acción del discurso continuamente repetida a través de la cual los sujetos son constituidos en la subyugación» (Butler, 1997b: 53); y, al final, tras recordar que «ser llamado o ser el objeto de una interpelación social supone ser constituido discursiva y

socialmente al mismo tiempo» (Id.: 248), puntualiza que siempre hay algo que excede a la interpelación y que, en ese sentido, se resiste a ella (cf. Id.: 250), de modo que la interpelación fracasa y ha de repetirse sin cesar para llegar a ser efectiva²¹⁶.

Y es que si es un performativo aquello que constituye al individuo, éste necesariamente tiene que fracasar. En realidad, si nos fijamos bien, lo que ha cambiado en las dos formulaciones de la teoría de Butler es el papel que juega el concepto de inconsciente: *en la formulación inicial, ese concepto no era más que el recurso que permitía a la autora negar la posibilidad de que el individuo pudiese ser constituido socialmente y, de este modo, liberar el puro flujo de la actuación, mientras que en la nueva formulación, en la medida en que parte de la idea de que el individuo está constituido, pero no del todo, ese concepto se convierte en aquello que impide que la actuación sea efectiva.*

Ahora bien, el destacado papel que juega el concepto de inconsciente en la nueva formulación de la teoría de la performatividad implica que, a pesar de todo, el performativo sí constituye algo, a saber: el inconsciente mismo. Al fin y al cabo, tal y como expuse en el apartado anterior, no se puede esgrimir este concepto para decir que el individuo no está constituido socialmente, porque *el inconsciente ya es el fruto de una constitución que, por muchas vueltas que se*

²¹⁶ Éste es, por lo demás, un perfecto ejemplo de cómo aborda la posición derrideana a la teoría de la interpelación de Althusser: *ante todo, se identifica lo que, desde esta perspectiva, es el problema básico de tal teoría, a saber, la idea de que la ideología es una especie de estructura dada que constituye a los individuos como meros reproductores de ésta; y, una vez hecho eso, para superar el problema, simplemente se lleva a cabo el gesto derrideano de negar el centro de la estructura, pues se confía en que así ésta ya no podrá constituir a los individuos más que de una manera incompleta.* «Para Althusser la afirmación de la naturaleza discursivo-ideológica del sujeto significa no solamente que el sujeto sea una posición dentro del discurso de la ideología, sino que esa posición está ya determinada (por las relaciones de producción que la ideología enmascara y/o por las formaciones discursivas que habitan en la ideología). [...] Althusser no logra deshacerse de esta mirada totalizante, al entender que los sujetos se constituyen en la ideología en tanto reproductores de ésta. Por tanto, la ideología, en tanto que “eterna”, no puede ser modificada en las prácticas, que serían mero reflejo (a través del engaño en el que se constituyen los sujetos) de las relaciones de producción. Esta mirada determinista sólo puede ser cuestionada si se debilita la misma noción de ideología como sistema cerrado y se considera a ésta como terreno abierto al conflicto y la indeterminación. [...] La llamada de la ideología está continuamente produciéndose, pero los sujetos no responden a ella sólo para reproducirla sino también para actualizarla o modificarla. Sin embargo este fracaso de la interpelación no supone la invalidación de ésta. Precisamente el fracaso de la interpelación como llamada-aceptación-reproducción estructuralista permite la emergencia del sujeto como actor con agencia. ¿No es el fracaso de la llamada de la estructura lo que permite la subjetividad como experiencia de agencia, de autonomía, frente a las determinaciones ideológicas?» (Ema López, 2005: 211-212I). Uno de los puntos más discutibles de esta interpretación de la teoría de Althusser es, a mi parecer, esa secuencia por la cual la negación de la ideología como “estructura total y cerrada” conlleva el fracaso de la interpelación y que, sin embargo, este fracaso constituye al individuo, sólo que no del todo. Si sustituimos los conceptos de ideología e interpelación, de los que no soy partidario por las razones expuestas anteriormente, por los de norma y constitución, yo diría que esta secuencia, en primer lugar, da por sentado que el hecho de que las normas cambien impide el hecho de que constituyan a los individuos, algo que, en mi opinión, no tiene nada que ver, y, en segundo lugar, postula que el fracaso de la constitución de los individuos significa que están constituidos, pero no del todo, algo que, siempre en mi opinión, es bastante confuso, porque si fracasa, entonces no constituye, y si constituye, pero no del todo, entonces lo que hay que hacer es dejar de decir que fracasa y pasar a precisar hasta qué punto constituye.

le dé, también es social. Por lo tanto, Butler acaba insertando en su teoría, en palabras de Espinosa-Miñoso, un «momento emergente o al menos formativo de la subjetividad» (Espinosa-Miñoso, 2003: 40). Así que lo que tenemos que hacer es averiguar en qué consiste este inconsciente de Butler y, sobre todo, si todavía funda la posibilidad de variar o desplazar la actuación.

Sin embargo, antes de pasar a ello, me gustaría anotar que si la autora se ha visto obligada a modificar tan profundamente su teoría es por un motivo muy sencillo: *porque parte de la noción de performatividad, es decir, de la idea de que la actuación es performativa.* Permítanme que me explique.

Como he señalado antes, la base de la noción de performatividad es la distinción austiniana entre enunciados constatativos y enunciados realizativos o performativos. No obstante, ésta no es más que su distinción inicial, ya que, al comprobar que *todos los enunciados, incluidos los constatativos, generan ciertos efectos concretos y que algunos de ellos, además, tienen consecuencias más imprevisibles,* Austin diferenció entre tres tipos de actos dentro del mismo enunciado, a saber: el acto *locucionario*, que es el acto *de* decir algo; el acto *ilocucionario*, que es el acto que se ejecuta *al* decir algo; y, finalmente, el acto *perlocucionario*, que es el acto que se lleva a cabo *por* decir algo (cf. Austin, 1962: 138-152). Pensemos en dos enunciados como "Prometo" y "¿Qué hora es?": está claro que el primero, que es un enunciado realizativo o performativo clásico, hace una cosa al ser dicho: "prometer"; pero no se puede negar que el segundo, que es un enunciado que aún no sabemos cómo denominar, también hace una cosa al ser dicho: "preguntar". He aquí lo que escribe Oswald Ducrot respecto de este segundo enunciado:

«Me parece que lo propio de una pregunta es, por ejemplo, conferir (pretendier conferir) al destinatario la obligación de responder, es decir, de elegir entre un abanico de enunciados considerados como posibles respuestas. Me parece que el hecho de que la pregunta manifieste a menudo una incertidumbre y un deseo de saber es un "efecto de sentido", explicable a partir del valor jurídico fundamental, teniendo en cuenta la situación de enunciación. Admitir esto permite, al mismo tiempo, que la pregunta de examen y la pregunta retórica no se consideren ya como fenómenos marginales. Es evidente que el examinador no tiene ni la incertidumbre ni el deseo de saber, lo que no impide que explote lo que, a mi entender, es fundamental en el acto de interrogación, creando al examinando una obligación, penosa, de responder. Si la pregunta retórica pretende forzar al destinatario a reconocer, explícitamente o no, lo que el locutor considera verdadero, es porque le impone la necesidad de responder cuando la respuesta es evidente.»

(Ducrot, O. (1972). *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística.* Barcelona: Anagrama, 1982, pp. 250-251)

Por consiguiente, creo que habría que distinguir entre los enunciados que hacen exactamente las cosas que dicen y los enunciados que hacen cosas aunque no sean las que dicen, por ejemplo reservándoles a los primeros el nombre que desde el principio les había adjudicado Austin de performativos y empleando para los segundos con una variante de la terminología usada por el autor en su distinción definitiva, esto es, denominándolos "ilocutivos". De esa forma, *nadie tendría la menor duda de que un enunciado siempre hace cosas con independencia de que lo indique explícitamente o no, y, lo que es más, de que el performativo tan sólo es un caso especial de ilocutivo en la medida en que se trata de un enunciado que, además de hacer una cosa, dice aquello que*

*hace, o, por expresarlo de otra manera, cuyo acto ilocucionario coincide con el locucionario*²¹⁷.

En mi opinión, lo anterior viene a redundar en la idea de que *el discurso es una práctica más que, al igual que el resto, produce cambios en la realidad*. Pues bien, si Butler hubiera tomado como base de su teoría esa idea, no habría tenido tantos problemas, ya que, en lugar de empezar diciendo que el discurso crea aquello que nombra para poner de manifiesto su capacidad de producir cambios en la realidad y terminar diciendo que el discurso fracasa a la hora de hacerlo para impedir que éste determinase la realidad, podría haber dicho lisa y llanamente que el discurso produce cambios, algunos de los cuales son muy concretos y la mayoría imprevisibles. La noción de performatividad implica que el discurso crea la realidad y, además, que ésta se encuentra completamente prefigurada en él, por lo que opino que es una noción que habría que descartar y sustituir por la del discurso como práctica.

Por lo demás, podría parecer que Butler acaba recurriendo a la segunda distinción de Austin para criticar a todos aquéllos que piensan la constitución del individuo como un efecto directo y necesario del discurso. Así, por ejemplo, Richard Delgado, Mari Matsuda, Catherine MacKinnon o Rae Langton sostienen que el discurso de odio no sólo provoca un daño a quienes se dirige, sino que también los constituye en una posición subordinada o, lo que es igual, en tanto subordinados. Pero, desde la perspectiva que abre esta distinción, es evidente que, como apunta Butler, «el daño no es inherente a las convenciones que un acto de habla dado invoca, sino que depende de las consecuencias específicas que un acto de habla produce.» (Butler, 1997b: 39). Y esto significa que los efectos del discurso de odio y, en general, de todo discurso no son producto del acto ilocucionario, sino del acto perlocucionario. He aquí el fragmento en el que la autora expone esta idea comparándola con la anterior en relación con sus implicaciones políticas:

«Si la performatividad del lenguaje ofensivo se considera como perlocucionaria (el lenguaje produce efectos, pero no es en sí mismo el efecto), entonces ese lenguaje produce sus efectos hirientes sólo en la medida en que produce también una serie de efectos innecesarios. Precisamente porque un enunciado puede producir otros efectos es posible la apropiación, la inversión y la recontextualización de tal enunciado. En la medida en que algunas aproximaciones legales suponen el carácter ilocucionario del lenguaje de odio (el lenguaje ejerce

²¹⁷ De hecho, me da la impresión de que esa interpretación tan extendida según la cual Austin habría fundado los actos de habla en el Sujeto, deriva del hecho de que sus inventores se han limitado a considerar su primera distinción y, en concreto, los enunciados performativos, esto es, los enunciados que *hacen justo las cosas que dicen*. Pero si, en lugar de ello, hubieran tomado en cuenta su distinción definitiva y, por ende, su conclusión de que todo enunciado es ilocutivo, entonces habrían podido comprobar que lo que en realidad defiende Austin es que *la causa de que hagan cosas radica en la existencia de una convención que así lo establece*. Como aconseja Ducrot, hay que «tomar como hecho primario e irreductible el que determinados enunciados estén socialmente destinados a la realización de ciertas acciones» (Ducrot, 1972: 67). Así que, para evitar nuevas confusiones, podríamos definir los actos de habla *como la acción por la cual la articulación verbal de cierta secuencia de sonidos (acto locucionario) en una determinada situación produce, gracias a la existencia de una convención que así lo establece, ciertos efectos instantáneos concretos (acto ilocucionario) y, algunas veces, ciertas consecuencias retardadas imprevisibles (acto perlocucionario)*.

inmediata y necesariamente efectos hirientes), la posibilidad de desactivar la fuerza de ese lenguaje por medio de un contra-lenguaje queda descartada.»

(Id.: 69-70)

Se comprende, pues, por qué cabe rechazar la teoría de la interpelación de Althusser, al menos en la versión que de ella nos ofrece la autora: porque concibe la constitución del individuo como un efecto del acto ilocucionario, esto es, como un efecto directo y necesario del mero hecho de haber sido llamado por un nombre.

Pero obsérvese cómo presenta Butler la segunda distinción austiniana y se comprobará que nada ha cambiado en la medida en que confunde el acto ilocucionario con aquél que realizan los enunciados performáticos:

«Austin distingue entre actos de habla "ilocucionarios" y "perlocucionarios": los primeros son los actos de habla que, cuando dicen algo hacen lo que dicen, mientras que los segundos son actos de habla que producen ciertos efectos como consecuencia [...]. El acto ilocucionario es él mismo el hecho que efectúa; mientras que el perlocucionario solamente produce ciertos efectos que no son los mismos que el acto de habla.»

(Id.: 18)

Como no podía ser de otra manera, este planteamiento rige el intento de la autora de describir en qué consiste el inconsciente con la ayuda de la crítica foucaultiana a la hipótesis represiva del sexo y de su propuesta de pensar lo real en términos de una producción positiva. Según Butler, lo que defendería Foucault es que esa ley que, según el psicoanálisis, constituye al individuo en tanto sujeto deseante a través de la represión de la unión del niño o la niña con su madre, «produce el deseo que supuestamente reprime» (Butler, 1990: 109)²¹⁸. Luego, en su opinión, la afirmación foucaultiana de que la ley no es

²¹⁸ En *Cuerpos que importan* hallamos de nuevo esa misma interpretación: «Foucault sostiene que el psicoanálisis mantiene una ley represora que es jurídica en su forma, es decir, negativa, reguladora y restrictiva. Y se pregunta si cuando decimos que el deseo está "reprimido" por la ley, en realidad, éste no es en sí mismo el efecto, el producto, el resultado inducido de esa ley.» (Butler, 1993: nota 19, 48). Por lo demás, en *El género en disputa* Butler no sólo dice que la ley produce el deseo que dice reprimir, sino que ésta es «una formación de poder, una configuración histórica específica» (Butler, 1990: 109). Y ello le abre la posibilidad de ir más allá de Lacan con la idea de la resistencia foucaultiana: «Foucault define la resistencia como un efecto del mismo poder al que se opone. Su insistencia en la doble posibilidad de ser *constituido* por la ley y, a la vez, ser *un efecto de la resistencia* a la ley supone una desviación del marco lacaniano, porque, mientras que Lacan limita la noción de poder social al ámbito simbólico y delega la resistencia en lo imaginario, Foucault redefine lo simbólico como relaciones de poder y concibe la resistencia como un efecto del poder.» (Butler, 1997a: 112). Y es que la autora concibe la ley que rige la constitución del individuo como una convención que, al igual que las demás, puede ser variada o desplazada en su citación reiterada. De ahí su crítica a la concepción psicoanalítica de la ley, la cual ciertamente se parece mucho a la crítica de Foucault: «puede hacersele a la ley simbólica de Lacan el mismo tipo de crítica que le hacía Nietzsche a la noción de Dios: la fuerza atribuida a este poder previo e ideal se hace derivar y desviar de la atribución misma [...] El supuesto de que la ley simbólica del sexo goza de una ontología separable anterior y autónoma a su asunción queda impugnado por la noción de que la cita de la ley es el mecanismo mismo de su producción y articulación. De modo que lo que "impone" lo simbólico es una cita de su ley que reitera y consolida la estrategia de su propia fuerza.» (Butler, 1993: 37-38). Ahora bien, por más que critique esta concepción que convierte la ley en fundamento de la acción y que, aplicándole la

represiva sino productiva, significa que la ley produce justo aquello que dice reprimir. Como sabemos, esa tesis no es de Foucault, sino de Lacan, pero no importa, porque desde el momento en que Butler ha modificado su idea inicial para decir que el performativo debe fracasar, no puede tomarla tal cual y se ve obligada a modificarla para adecuarla a sus propósitos.

El argumento de la autora es el siguiente: si partimos de la base de que, aunque Freud no lo haya expuesto así, «el tabú contra la homosexualidad debe *preceder* al tabú sobre el incesto heterosexual» (Id.: 98)²¹⁹, y le añadimos esa interpretación de Foucault según la cual la ley sería una «práctica discursiva» que «produce la ficción lingüística del deseo reprimido para mantener su propia posición como instrumento teleológico» (Id.: 99), entonces habría que concluir que *la ley produce la ficción lingüística de un deseo homosexual para mantener la primacía del deseo heterosexual*. He aquí la idea general:

«Si el tabú del incesto reglamenta la producción de identidades de género diferenciadas, y si esa producción requiere la prohibición y la sanción de la heterosexualidad, entonces la homosexualidad surge como un deseo que debe producirse a fin de permanecer reprimido. En otras palabras, para que la heterosexualidad permanezca intacta como una forma social clara, *requiere* una concepción inteligible de la homosexualidad así como la prohibición de esa concepción para hacerla culturalmente ininteligible.»

(Id.: 110)

Según la autora, *la ley produce la homosexualidad para, a través de su represión, producir la heterosexualidad*. De ese modo, contempla la producción de la represión y la represión de la producción, mostrando cómo se produce lo reprimido para reprimir lo que se produce. Sin embargo, la noción de represión no es la más adecuada para describir lo que sucede aquí, porque no se trata exactamente de producir algo para reprimirlo a continuación, sino de producir algo *como lo reprimido* o, mejor dicho, como lo que ni siquiera cabe reprimir,

noción post-estructuralista de iterabilidad, funde la posibilidad de variarla o desplazarla, hay que reconocer que no es capaz de ofrecer ninguna explicación de la existencia de dicha ley. A esto contribuye, además, el que Butler oponga a cada posición de género de la matriz heterosexual su opuesto homosexual, esto es, al hombre el gay pasivo y a la mujer la lesbiana activa (cf. Id.: 156-157), puesto que así pierde de vista la que es la exigencia principal y, en mi opinión, la clave de tal matriz: la exigencia de que los hombres sean activos y las mujeres, pasivas. Pero de este punto me ocuparé en la tercera parte del presente trabajo.

²¹⁹ Pero, como puede comprobarse si se sigue leyendo, no hay duda de que, para afirmar tal cosa, Butler ha de quedarse en esa primera concepción del desarrollo psicosexual de Freud en la que el complejo de Edipo se refería única y exclusivamente al niño mientras que a la niña se le atribuye otro complejo llamado “complejo de Electra”: «el tabú contra la homosexualidad en efecto crea las “disposiciones” heterosexuales mediante las cuales resulta posible el conflicto edípico. El niño y la niña que entran al drama edípico con objetivos incestuosos heterosexuales ya han sido sometidos a prohibiciones que los “disponen” en direcciones sexuales claras. Así, las disposiciones que, según Freud, son hechos primarios o constitutivos de la vida sexual son efectos de una ley que, interiorizada, produce y reglamenta la identidad de género diferenciada y la heterosexualidad.» (Butler, 1990: 98). Por otra parte, desde la perspectiva del psicoanálisis carece de sentido hablar de disposiciones sexuales como homosexualidad o heterosexualidad antes de la resolución de ese complejo que terminó siendo el mismo para el niño y para la niña. Sin embargo, Butler se adelanta a esta posible objeción postulando una «duplicidad psíquica o bisexualidad inherente» en el individuo que resistiría toda división reproduciendo infinitamente la doblez sexual (cf. Id.: 88-89).

puesto que es totalmente imposible. Por esa razón, Butler sustituye "represión" por "forclusión", variando o desplazando el significado original de ese término psicoanalítico para acercarlo al concepto derrideano de "afuera constitutivo":

«En el *Diccionario de psicoanálisis*, Jean Laplanche y J.-B. Pontalis definen la "forclusión" como un rechazo primordial de aquello que permanece fuera del universo simbólico del sujeto. Esta definición utiliza un sentido específico de "fuera" que, sin embargo, es cercano a la noción de "afuera constitutivo" utilizada por Derrida. Este "afuera" es el límite definitorio o la exterioridad de un universo simbólico dado, y que, si fuera incluido dentro de este universo, destruiría su integridad y coherencia. En otras palabras, aquello que es dejado fuera o repudiado del universo simbólico en cuestión es precisamente lo que mantiene unido ese universo *por medio de su exclusión*.»

(Butler, 1997b: nota 17, 263-264)²²⁰

Así, podemos reescribir la idea anterior diciendo que *la ley produce lo normativo a través de la producción de algo que queda forcluido o excluido*. En ese sentido, no hay una homosexualidad reprimida, sino una homosexualidad construida *como lo que no puede ser*. La diferencia es evidente: «una cosa es ser eliminado del discurso y otra distinta estar presente en el discurso como una falsedad permanente» (Butler, 1991: 96).

Por tanto, basándose en la *deconstrucción* derrideana, Butler elabora un constructivismo singular con el que supera la disyuntiva entre, por una parte, el esencialismo que criticaba desde el inicio y, por la otra, el constructivismo lingüístico radical o lingüisticismo y el constructivismo de corte estructuralista a los que conducía la primera formulación de su teoría de la performatividad, por medio del reconocimiento de «la fuerza constitutiva de la exclusión, la supresión, la forclusión y la abyección violentas y su retorno destructivo dentro de los términos mismos de la legitimidad discursiva» (Butler, 1993: 27). Para esta autora, la identidad no es el resultado de una *oposición* (de ahí su crítica al estructuralismo) o de una *diferenciación* (de ahí su rechazo de la propuesta deleuziana²²¹), sino de la *exclusión de un conjunto más o menos amplio de potencialidades, con lo cual toda identidad es inseparable de una exterioridad que la constituye y a la vez la amenaza*²²².

²²⁰ En realidad, este desplazamiento se remonta a *Cuerpos que importan* (cf. Butler, 1993: 19-21 y 288-290).

²²¹ Butler no parecía sentir mucho aprecio por la concepción deleuziana, tal y como revelan los pocos comentarios que sobre ella ha ido realizando la autora a lo largo de su obra (cf. Butler, 1993: 22 y 2004: 280-281). Para entender esta postura, habría que tener en cuenta que, según Hardt, Butler considera imposible romper con la dialéctica hegeliana y que eso es precisamente lo que trató de hacer Deleuze (cf. Hardt, 1993: 15-26).

²²² Ésta es, ni más ni menos, que la concepción ontológica de la posición derrideana, a saber: *la producción de la identidad como producto de una operación por la cual son reprimidas, forcluidas o excluidas determinadas posibilidades en beneficio de otras*. Esta operación es, por lo tanto, un momento de lo que Ema López llama «fuerza-violencia». «El hecho de que no haya fundamento último para cualquier orden social», aclara este autor, «no supone que el campo social sea un campo de pura dispersión, sino que precisamente, porque la contingencia es condición de posibilidad de toda presencia, son necesarias prácticas de fuerza-violencia para poder fijar las posibilidades de existencia, para tratar de estabilizar y ordenar esa contingencia» (Ema López, 2005: 128). Sin embargo, en mi opinión, esta concepción es insatisfactoria por la sencilla razón de que *recurre a un poder que desde fuera le imponga una forma a ese movimiento de variación*

He aquí, pues, su tesis fundamental en torno a este tema: «los sujetos son constituidos por la exclusión; esto es, mediante la creación de un dominio de sujetos desautorizados, presujetos, figuras abyectas, poblaciones borradas a la vista» (Butler, J. (1992). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "posmodernismo". *La ventana*, nº 13, 2001. Disponible en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana131.pdf>, p. 29); o, lo que es lo mismo, a través de la producción de un «exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional» (Butler, 1993: 20)²²³; o, por último, tal y como escribirá después, atribuyendo esta tesis a Zizek, producidos «en el lenguaje a través de un acto de forclusión (*Verwerfung*)» (Id.: 270)²²⁴.

Como puede verse, el modelo post-estructuralista le ha devuelto el favor que le hizo el modelo psicoanalítico prestándole su concepto de inconsciente

o desplazamiento (que, tal y como apunté en la nota 213, es incapaz de crear nada, porque no es otro que el proceso de destrucción en el que se precipita la estructura al ser despojada de su centro), aunque sea por un breve momento, ya que éste siempre acabará liberándose de toda constricción. Así, el mayor problema de esta concepción ontológica no es que, pasando por alto las aportaciones de Foucault, vuelva a apelar a un poder negativo para explicar la producción de toda identidad, sino que separe este poder del movimiento de variación o desplazamiento hasta el punto de convertirlo en algo trascendente. Tal poder sería el reverso de la noción de escritura que comenté en la nota 71: si la escritura es algo que inscribe una y otra vez el signo sobre un material en el que no deja de borrarse con el paso del tiempo, el poder negativo es algo que reprime, forcluye o excluye una y otra vez determinadas posibilidades en beneficio de otras en ese movimiento de variación o desplazamiento que no deja de superar lo producido. Aquí puede verse cuán distinto es el maquinacionismo con respecto a esta aproximación, pues *no concibe la cosa como la imposición de una forma al movimiento de la deconstrucción por parte de un poder trascendente, sino como la nueva configuración del cambio que resulta de un proceso inmanente de auto-organización.*

²²³ Dos pequeños fragmentos de la autora nos ayudan a entender qué significa "abyecto": «Lo "abyecto" designa lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en "Otro". Esto se da como una expulsión de elementos ajenos pero en realidad lo ajeno se establece por medio de la expulsión» (Butler, 1990: 164); «[...] la noción de *abyección* designa una condición degradada o excluida dentro de los términos de la socialidad» (Butler, 1993: 20). La palabra introduce, pues, un matiz moral en aquello que debe ser forcluido o excluido para que emerja el sujeto, mostrando así que las razones de tal operación son de índole social más que intrapsíquica.

²²⁴ Algo que, obviamente, resulta insostenible desde el punto de vista del psicoanálisis. He aquí lo que escribe Sáez al respecto: «Conceptualmente, esta frase no tiene ningún sentido. Sin citar ningún texto analítico, Butler confunde la teoría del sujeto con la explicación que hace Lacan de la psicosis, como forclusión del Nombre-del-Padre. Butler viene a decir que la formación del sujeto es un proceso psicótico. Ni Lacan ni Zizek han afirmado nunca tal cosa. Lacan afirma que el sujeto, en tanto que sujeto del inconsciente, se produce por un proceso de represión (*Verdrängung*).» (Sáez, 2004: 188). No obstante, no se puede negar que esta idea conlleva una sugerente imagen del sujeto. Después de todo, la autora no regresa a un planteamiento pre-freudiano en el que individuo y sujeto coincidirían, las identidades vendrían determinadas por la biología y las normas culturales serían incorporadas fielmente. Al contrario: adhiriéndose a las innovaciones del padre del psicoanálisis, declara que el individuo sólo deviene sujeto por medio de su subordinación, que las identidades son ficciones que se asumen a costa de la forclusión o exclusión de otras disponibles y que las normas culturales no son incorporadas fielmente porque el ámbito de lo forcluido o excluido se resiste a ello. Es más, Butler pretende ir más allá de esta disciplina insistiendo en la vía que ésta ha abierto, y así, basándose en Foucault y, sobre todo, Derrida, elabora una teoría con la que dar cuenta de todo aquello que explica el psicoanálisis pero sin caer en ese prejuicio normativista que también Sáez reconoce en esta disciplina (cf. Id.: 198-206).

para poder sortear la objeción de que existen normas que inducen al individuo a actuar de una manera concreta y, en consecuencia, fundar la capacidad de acción en la necesidad de volver a repetir la actuación o de seguir actuando, mediante una noción de inconsciente como el campo de lo forcluido o excluido que permite superar la rigidez y, sobre todo, la idealidad de la forma en que lo concibe el psicoanálisis.

De hecho, este campo es aquello que, tal y como vimos antes, excede a la interpelación y, en ese sentido, se resiste a ella, consiguiendo que fracase y que deba repetirse. En un artículo de 1995 sobre la teoría de Althusser, Butler escribe que para que el individuo se gire en dirección a la llamada debe existir en él cierta predisposición a hacerlo, lo cual sugiere que *ya está en relación con la ley* antes de que se produzca la llamada (cf. Butler, 1997a: 125). Butler autora compara la escena descrita por Althusser del policía que interpela a un transeúnte con la otra escena en la que el propio autor, tras asesinar en la vida real a su mujer, sale corriendo llamando a la policía, y concluye que tanto lo uno como lo otro suponen una *culpa anterior* que configura esa predisposición a respetar y a buscar la autoridad. Según ella, el individuo sólo se constituiría por medio de una acusación fundacional de la que éste trataría de liberarse sin cesar:

«[...] devenir "sujeto" es haber sido presumido culpable, y luego juzgado y declarado inocente. Y como esta declaración no es un acto único, sino un estatuto incesantemente *reproducido*, devenir "sujeto" es estar continuamente en vías de exonerarse de la acusación de culpabilidad»

(Id.: 132)

Esta idea de que la interpelación implica cierta predisposición por parte del individuo a girarse hacia la ley es retomada en la introducción de *Lenguaje, poder e identidad*, pero aquí no conduce al sentimiento anterior de culpa, sino que permanece en el orden de la llamada. De ese modo, Butler sostiene que la interpelación constituye al individuo de una manera sutil y, en ese sentido, no es necesario que éste se gire hacia la voz que lo interpela:

«Para Althusser, debe haber alguien que se gira, que reflexivamente se apropia del término con el que se han dirigido a él; sólo una vez que este gesto de apropiación sucede el giro se convierte en interpelación. Pero si aceptamos que la noción de constitución lingüística del sujeto tiene lugar sin que el sujeto se dé cuenta, como cuando uno se constituye como el referente del discurso de una tercera persona dentro de su campo auditivo, entonces la interpelación puede funcionar sin el "giro", es decir, sin nadie que diga "aquí estoy"»

(Butler, 1997b: 61)

No obstante, esta respuesta no supone ningún avance en la cuestión, ya que, en la medida en que postula una interpelación encubierta que crearía la predisposición a girarse hacia la llamada, vuelve a describir la constitución del individuo como un efecto del acto ilocucionario. Por tanto, es preciso encontrar otro mecanismo explicativo y, para ello, no queda más alternativa que recurrir, una vez más, al psicoanálisis. Ya en el artículo de 1995, Butler apunta a esa disciplina cuando, vinculando esa predisposición con la culpa anterior, sugiere completar a Althusser con Lacan:

«Antes de que lleguen a la escena althusseriana la policía o las autoridades eclesiásticas, hay una referencia a la prohibición que, siguiendo la tónica lacaniana, la asocia con la posibilidad misma del habla.»

(Butler, 1997a: 129)

En este sentido, la predisposición del individuo a girarse en dirección a la llamada no sería el producto de una interpelación encubierta que después de todo no se diferencia nada de la interpelación propiamente dicha, sino de una prohibición que crea una relación culpable con la ley. Pero esta reivindicación del psicoanálisis es mucho más acusada en el prefacio de 1999 a *El género en disputa*:

«[...] he recurrido al psicoanálisis para refrenar el voluntarismo ocasional de mi idea de performatividad sin que con ello se socave una teoría más general de la acción. *El género en disputa* a veces suena como si el género no fuera más que una invención propia o como si el significado psíquico de una presentación dotada de género pudiera interpretarse directamente a partir de su exterior. Ambos postulados han tenido que ser refinados con el paso del tiempo.»

(Butler, 1999: 24)

Así que Butler rescata la noción de "identificación melancólica", la cual, según Freud, resulta esencial para la formación del yo y su carácter de género (cf. Butler, 1990: 92-93 y 1997a: 147-149), para dar cuenta de la constitución genérica del individuo. Básicamente, la identificación melancólica es el proceso por el cual el yo preserva un objeto amado que ha sido perdido, incorporándolo dentro de sí e identificándose con él²²⁵:

«En la experiencia de perder a otro ser humano que uno ha querido, dice Freud, se supone que el yo incorpora a ese otro en la estructura misma del yo, asumiendo atributos del otro y "manteniéndolo" por medio de actos mágicos de imitación. [...] Esta identificación no es simplemente momentánea u ocasional, sino que se convierte en una nueva estructura de identidad; en efecto, el otro se convierte en parte del yo mediante la interiorización permanente de los atributos del otro. En los casos en que se corta una relación ambivalente debido a una pérdida, esa ambivalencia se interioriza como una disposición autocrítica o autodegradante en que el papel del otro es ocupado y dirigido por el yo en sí»

(Butler, 1990: 92)²²⁶

²²⁵ Como señala Butler, Freud empieza oponiendo la melancolía al duelo en "Duelo y melancolía" (1917) para acabar definiendo a la primera como la condición o el requisito previo del segundo en *El yo y el ello* (1923) (cf. Butler, 1990: 96 y 1997a: 149). Sin embargo, según ella, Freud experimentó dificultades para distinguir entre ambas cosas desde el principio (cf. Butler, 1997a: 186).

²²⁶ En cuanto al hecho de que esta noción ya fuese empleada por Butler en el libro de 1990, vale la pena revisar qué es lo que ella misma puntualiza en el nuevo prefacio: «Aunque *El género en disputa* evidentemente se valió de la metáfora de una psique interna en su primera discusión de la melancolía de género, ese acento no se introdujo en el pensamiento de la performatividad misma. Tanto *The Psychic Life of Power* como varios de mis artículos recientes sobre temas relacionados con el psicoanálisis han intentado encontrar la manera de vivir con este problema, lo que muchos han visto como una ruptura problemática entre los primeros y los últimos capítulos de esta obra. Aunque yo negaría que todo el mundo interno de la psique no es sino un efecto de un conjunto estilizado de actos, sigo pensando que es un error teórico importante dar por sentada la "internalidad" del mundo psíquico. Ciertos rasgos del mundo, entre ellos la gente que conocemos y perdemos, se convierten en rasgos "internos" del yo, pero se transforman

Por consiguiente, la explicación de la autora consiste en la idea de que *el individuo sufre pérdidas de objetos que ama y que, por eso mismo, incorpora dentro de sí, identificándose con ellos*. «Hay que pensar», subraya para dejarlo bien claro, «que las identificaciones son siempre una respuesta a algún tipo de pérdida, y que suponen una cierta *práctica mimética* que trata de incorporar el amor perdido dentro de la misma "identidad" del que queda.» (Butler, 1991: 105). De hecho, Butler se opone a otras interpretaciones como la de Mikkel Borch-Jakobsen y Ruth Leys, que sostienen que la identificación es anterior a la pérdida y no requiere de ésta para constituir al yo y su deseo (cf. Id.: 105-106), insistiendo en que, en su opinión, *la pérdida es esencial*:

«Desde mi punto de vista, el yo sólo puede constituirse como tal yo a condición de que haya vivido la experiencia de la separación (aquí nos falla la gramática, pues lo único que diferencia al "ello" es esa separación), de una pérdida que se neutraliza y se resuelve provisionalmente mediante la incorporación melancólica de un "Otro". El "Otro" instalado en el yo marca así la permanente incapacidad de ese "yo" para alcanzar la auto-identidad; los trastornos que el Otro introduce en el núcleo del yo es la condición misma [de] la posibilidad del yo.»
(Id.: 106)²²⁷

Pero Butler no sólo va a partir de la noción de pérdida, sino que la va a dotar de un mayor alcance concibiéndola como un suceso múltiple o repetido. Así, va a considerar el desenlace del complejo Edipo, momento fundacional del sujeto según el psicoanálisis, como un caso de pérdida más entre otros. Y no sólo porque haya más casos de pérdida en la vida de un individuo, pérdidas por separación, muerte o ruptura de un vínculo afectivo, sino porque hay más casos de pérdida por prohibición como, por ejemplo, ésa que, tal y como vimos antes, prepara y determina el complejo de Edipo, a saber: la pérdida del objeto homosexual merced al tabú contra la homosexualidad.

Ahora bien, como esta pérdida es la de un objeto que se halla forcluido o excluido, no sólo no puede ser reconocida por el individuo, sino que además conduce a éste a renunciar tanto al objeto como a la tendencia homosexual y a elegir el objeto y la tendencia heterosexuales, los cuales sí son acordes con la ley. De esa manera, la identificación heterosexual «no se alcanza mediante la negación a identificarse como homosexual, sino *a través* de una identificación con una homosexualidad abyecta que nunca debe, por decirlo de algún modo, "mostrarse"» (Butler, 1993: 169). Dicho en otras palabras, que *el individuo no*

mediante esa internalización; y ese mundo interno, como lo llaman los kleinianos, se constituye precisamente como consecuencia de las interiorizaciones que una psique ejecuta. Esto sugiere que bien puede haber en juego una teoría psíquica de la performatividad que reclama un estudio más profundo.» (Butler, 1999: 16)

²²⁷ Esta opción no carece de desventajas con respecto a la otra. Como indica la propia Butler, la teoría del mimetismo primario de Borch-Jakobsen y Leys establece la falta de auto-identidad del sujeto psíquico de una forma mucho más radical que la teoría freudiana en la que ella se apoya: «La idea de este Otro *dentro* del yo, por decirlo así, supone que la distinción yo/Otro *no* es en principio externa (lo que implica una poderosa crítica a la psicología del ego); el yo es desde el principio radicalmente inseparable del "Otro".» (Butler, 1991: 105). Como comprobaremos en el capítulo XIV, esta teoría es muy cercana a la que yo mismo propongo en base a las aportaciones de Vigotski, Bajtín y, en menor medida, Mead.

*se identifica como heterosexual descartando directamente la homosexualidad como si fuera otra opción, sino que lo hace porque ya se encuentra identificado con una homosexualidad abyecta que no puede más que repudiar*²²⁸. La idea aparece ya claramente expresada en *El género en disputa*:

«En vista de que las identificaciones sustituyen las relaciones de objeto y son consecuencia de una pérdida, la identificación de género es una especie de melancolía en que el sexo del objeto prohibido se interioriza como una prohibición.»
(Butler, 1990: 97)

He aquí, pues, lo que significa el hecho de que el individuo se constituya en tanto sujeto generizado:

«El hombre heterosexual *llega a ser* (imita, cita, se apropia y asume el rango de) el hombre al que "nunca" amó y cuya pérdida "nunca" lloró; la mujer heterosexual *llega a ser* la mujer a la que ella "nunca" amó y cuya pérdida "nunca" lloró. En este sentido, entonces, lo que se manifiesta de manera más evidente como género es el signo y el síntoma de una penetrante renegación.»
(Butler, 1993: 331-332)²²⁹

Idea a la que vuelve a hacer referencia en el libro en el que la autora se plantea explícitamente «elaborar una teoría de la psique para acompañar a la teoría del poder» (Butler, 1997a: 13), de la siguiente manera:

²²⁸ Esta idea tal vez no sea más que una elaboración de esa "duplicidad psíquica o bisexualidad inherente" que la autora había postulado para poder impugnar la teoría psicoanalítica, pero no cabe duda de que resulta muy interesante, ya que permite pensar la masculinidad y la feminidad no como dos compartimentos estancos que se excluyen mutuamente, sino como dos modos de ser dobles en la medida en que conservan a su contrario dentro de sí. Además, esta idea lleva por sí misma a la conclusión de que toda posición de sujeto es «una especie de "intersección"» (Butler, 1993: 172), algo que al fin y al cabo no sólo supone la condición deseante –pues, como indica Leo Bersani, únicamente el sujeto descentrado se encuentra disponible para desear (cf. Id.: 171)–, sino también su objeto favorito –pues, como aventura la propia Butler, «es posible que deseemos más intensamente a aquellos individuos que reflejen de manera densa o saturada las posibilidades de sustituciones múltiples y simultáneas» (Id.: 151)–. Y, por último, esta idea constituye la base de la propuesta política de Butler, quien comienza rechazando todo intento de identificar un sujeto del feminismo debido a que ello supone excluir siempre un dominio más o menos amplio de posibilidades (cf. Butler, 1990: 33-38), para terminar advirtiendo que «puede ser que lo correcto y lo bueno consistan en mantenerse abiertos a las tensiones que acechan las categorías más fundamentales que requerimos, en conocer el desconocimiento que se halla en el núcleo de lo que sabemos y de lo que necesitamos, y en reconocer el signo de la vida en lo que soportamos sin tener ninguna certeza de lo que vendrá.» (Butler, 2004: 66). En este punto me gustaría reproducir un fragmento de Burgos en el que resume la diferencia entre la propuesta de la autora y la de Habermas: «La aspiración normativa de una sociedad feminista debería ir en este sentido, en el de la resignificación y el reconocimiento consiguiente de órdenes sociales variables, y no desde luego, en opinión de Butler, en la dirección habermasiana donde la norma entendida como proceso de razonamiento actúa condicionando de antemano todo orden social, al que define y ordena. La búsqueda del consenso supondría que podemos conocer de modo definitivo qué es lo humano y este conocimiento es para Butler el que nunca debemos dar por supuesto ya que entonces perderíamos la capacidad crítica para pensar sobre las formas de lo humano que todavía se están articulando.» (Burgos, 2003: 14).

²²⁹ También podemos encontrar este mismo fragmento en Butler, 1997a: 162, lo que indica que se reafirma en su concepción.

En otro lugar he sugerido que el repudio de la homosexualidad parece ser el fundamento de cierta versión heterosexual del sujeto. La fórmula "Nunca he amado" a nadie de género similar y "Nunca he perdido" a una persona así funda al "yo" sobre el "nunca-jamás" de ese amor y esa pérdida. De hecho, la consecución ontológica del "ser" heterosexual se puede localizar en esta doble negación, la cual da origen a su melancolía constitutiva, una pérdida enfática e irreversible que forma la precaria base de ese "ser".»

(Id.: 34)

Podemos encontrar una síntesis general de la explicación butleriana en este fragmento de Patricia Romano:

«Butler lleva sus propuestas teóricas a un análisis sobre la formación del género, con el que reafirma sus puntos de vista acerca de la incorporación melancólica de la norma. Sostiene que en la cultura occidental existe una matriz heterosexual que penetra en la construcción del género, que incluso se encuentra en la explicación de Freud sobre el complejo de Edipo. Esta matriz es una construcción exagerada y rígida de la relación entre género y sexualidad en la cual las posiciones de "masculino" y "femenino" son establecidas, en parte, por medio de prohibiciones que demandan la pérdida de ciertos apegos sexuales, y que exigen además que esas pérdidas no sean declaradas ni sufridas. Esto implica que la heterosexualidad se adquiere, en cierto grado, mediante prohibiciones que toman como uno de sus objetos el apego homosexual, forzando con ello la pérdida de esos apegos. Siguiendo la línea psicoanalítica, Butler explica que en la formación del ego esta pérdida es conservada como una identificación rechazada, en la que los objetos homosexuales quedan excluidos desde el principio. En esta identificación no hay reconocimiento o discurso con el cual la pérdida pueda ser nombrada o sufrida. La heterosexualidad se naturaliza a sí misma subrayando la alteridad de la homosexualidad, y por tanto, la identidad heterosexual se consigue por medio de una incorporación melancólica del amor que rechaza. Es decir, se trata de una identidad basada en el rechazo a declarar un apego, y por ende, el rechazo a sufrir.

Más aún: cuando la prohibición contra la homosexualidad es culturalmente penetrante, la pérdida es precipitada mediante una prohibición que se repite, y ritualiza en toda la cultura: una cultura de la melancolía de género en la que el logro heterosexual es reforzado con el rechazo.»

(Romano, P. (1999). Judith Butler y la formación melancólica del sujeto. *Economía, sociedad y territorio*, vol. III, nº 6, pp. 313-327, pp. 324-325. Disponible en http://www.cmp.edu.mx/documentos/Revista/revista6/Romano_est_volIII_num6_1999.pdf)

Con ello hemos llegado al punto clave: *la identificación melancólica con lo abyecto y, en especial, con la homosexualidad abyecta, forma, en opinión de Butler, el inconsciente*. Se trata, por tanto, de eso que, según la autora, sería la causa del fracaso de la constitución del individuo en tanto sujeto generizado así como de toda actuación que éste, una vez constituido, pueda llevar a cabo. Al igual que el psicoanálisis, Butler sostiene que ese inconsciente como ámbito de lo forcluido o excluido no cesa de retornar, amenazando la integridad de lo producido «no sólo como una oposición *imaginaria* que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros» (Butler, 1993: 49).

Ahora bien, si aquí nos preguntamos de si esta noción de inconsciente permite fundar la posibilidad de variar o desplazar la actuación, me temo que la respuesta es negativa.

Para empezar, *el inconsciente ha sido realmente producido, de manera que el performativo quizá fracase a la hora de determinar del todo al individuo, pero no puede negarse que sí lo constituye, aunque sea sólo en parte*. Luego no hay más remedio que aceptar que el performativo tiene algún tipo de éxito, ya que produce el inconsciente. De hecho, no tendríamos el menor problema para reconocerlo si en lugar de hablar de performativo, hablásemos de efectos del acto de habla, puesto que entonces sería evidente que el inconsciente no es un efecto de un acto ilocucionario que falla, sino de un acto perlocucionario. Después de todo, el tipo de enunciado que interviene aquí no es interpelación, sino la amenaza. Según Butler, la interpelación no constituye al individuo si no es gracias a la existencia de una culpa previa que predispone a éste a girarse en dirección a la llamada. Pues bien, nada nos impide pensar que la amenaza es el mecanismo que genera dicha culpa y, con ella, el inconsciente. Después de todo, la propia autora escribe en un momento dado que «el sexo es una posición simbólica que uno adopta bajo la amenaza de castigo, es decir, una posición que uno está obligado a asumir» (Id.: 146). Una vez aclarado este punto, debemos reparar en que la amenaza es un acto de habla cuyo acto ilocucionario es el de amenazar y cuyo acto perlocucionario es el de que el destinatario del acto se sienta amenazado o, para no confundir el *sentirse* con el *saberse* amenazado, tenga miedo. De ese modo, si la amenaza genera culpa y, con ella, el inconsciente, es porque consigue que el individuo tenga miedo de que lo castiguen y renuncie a algo. Por eso, no tiene el más mínimo sentido discutir si la amenaza, en cuanto acto ilocucionario, es eficaz o no, puesto que su eficacia se refiere al hecho de amenazar, no al hecho de que la amenaza haya provocado miedo. Se trata de dos hechos muy distintos, pues puede que un individuo haya amenazado a otro y que éste, sin embargo, no haya tenido ningún miedo en absoluto. Es más, si la amenaza consigue provocar miedo no es debido a que las palabras con las que se realiza el acto verbal de amenazar tengan ese poder, sino a que se apoyan sobre un probable acto de violencia física. En efecto, es preciso que se haya llevado a cabo antes algún acto de violencia física para que la amenaza de repetirlo de nuevo provoque miedo en aquél a quien va dirigida. De hecho, ahí estriba la clave de este asunto: si la amenaza es capaz de provocar miedo, entonces el acto de violencia física no es necesario, ya que ella misma se ha convertido en una especie de acto violento que produce los mismos resultados que el acto de violencia física; pero si no lo hace, entonces este último debe repetirse para volver a establecer la conexión entre ambos y que la mera anticipación de la violencia produzca los mismos resultados que su ejecución.

En ese sentido, la insistencia de la autora en el fracaso del performativo revela que continúa pensando la constitución del individuo como un efecto del acto ilocucionario y, por lo tanto, en unos términos puramente discursivos. Su concepción del performativo como un acto de habla que debe fracasar o que sólo puede tener un éxito provisorio o provisional, y que, justo por eso, debe repetirse para llegar a ser eficaz, deriva, pues, de la misma convicción que se haya en la base de la afirmación de que el discurso de odio constituye a los individuos en una posición subordinada o, lo que es igual, como subordinados. Luego su postura no es tan distinta de la de Delgado, Matsuda, MacKinnon y Langton: todos ellos comparten idéntico malentendido en relación con la teoría

de los actos de habla, el de haber confundido el efecto del acto perlocucionario con el del acto ilocucionario. La única diferencia entre estos autores sería que mientras Delgado, Matsuda, MacKinnon y Langton proclaman la eficacia del performativo y, por ende, la constitución directa y necesaria del individuo o, lo que viene a ser igual, la determinación de éste por el discurso, Butler postula su ineficacia y, por ende, el fracaso de ese tipo de constitución que equivale a una determinación, pero que, a fin de cuentas, sigue siendo una constitución del individuo por el discurso como *efecto fallido*.

Pero si, como he dicho antes, en lugar de eso pensara la constitución del individuo como un efecto del acto perlocucionario, entonces quedaría claro que ésta es, al menos hasta cierto punto, imprevisible.

Y, para acabar, *el inconsciente no sólo está producido, sino que además, dado que se compone de identificaciones melancólicas, restringe la actuación del individuo*. En efecto, según Butler, la actuación se halla «significativamente relacionada con el problema de una pérdida no reconocida» (Id.: 330). Ya en "Imitación e insubordinación de género" señalaba que «la sexualidad excede siempre cualquier actuación, presentación o narración dada, lo que hace que resulte imposible derivar o leer una sexualidad de una presentación de género dada» (Butler, 1991: 103). Esta idea es retomada con el propósito de aclarar de una vez por todas que confundir el género con su actuación es un error, ya que «lo que se "actúa" sirve para ocultar, si no ya para renegar de aquello que permanece siendo opaco, inconsciente, irrepresentable» (Butler, 1993: 329). Y ello significa que la actuación está organizada por ese inconsciente entendido como el campo de lo forcluido o excluido o, lo que es igual, como el conjunto de las identificaciones melancólicas con esos objetos amados a los que se tuvo que renunciar debido a que son considerados abyectos. La conclusión es, pues, rotunda:

«Negada e incompleta, la melancolía es el límite al sentido de *pouvoir* del sujeto, a su sentido de lo que puede lograr y, en ese sentido, a su poder. La melancolía disocia al sujeto, marcando un límite a lo que puede abarcar. Puesto que el sujeto no *reflexiona* sobre la pérdida, ni tampoco puede hacerlo, esa pérdida marca el límite de la reflexividad, es lo que desborda (y condiciona) sus circuitos.»

(Butler, 1997a: 34-35).

Por lo tanto, me temo que, desde el momento en que se analiza hasta qué punto está constituido el individuo, ya no es tan evidente que éste pueda variar o desplazar la actuación. Butler ha pasado, así, *de afirmar en la primera formulación de su teoría que el género es performativo en el sentido de que la actuación crea aquello que se pensaba como dado, a matizar en la segunda que el género es performativo en el sentido de que el campo de lo forcluido o excluido organiza la actuación que crea aquello que se pensaba como dado*. Y, correlativamente, *ha pasado de la noción de que el individuo está constituido, pero no del todo, de manera que posee la capacidad de variar o desplazar la actuación, a comprobar, en el momento en que analiza hasta qué punto está efectivamente constituido, que ya no es tan evidente que tenga esa capacidad*.

En última instancia, el problema de la teoría butleriana y, en general, de toda la posición derrideana, es que están apoyadas sobre una concepción de la constitución del individuo demasiado estrecha que sostiene que éste quedaría

habilitado para actuar de unas pocas maneras perfectamente definidas que se limitaría a reproducir fielmente y sin la más leve alteración. Y es que, en mi opinión, *la constitución no da lugar a cierta cantidad de actuaciones concretas, sino a esa capacidad general para actuar que Bourdieu llamó sentido práctico y que permite responder incluso ante las situaciones más inesperadas, ambiguas o absurdas*. De hecho, fue este autor quien mejor reflejó la complejidad de ese fenómeno al decir que el habitus «es una especie de máquina transformadora que hace que “reproduzcamos” las condiciones sociales de nuestra propia producción, aunque de una manera relativamente imprevisible, de una manera tal que no se puede pasar simple y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos» (Bourdieu, 1984: 133)²³⁰. Y esto significa que, dentro de ciertos límites, el habitus es creador.

Por lo tanto, *si aceptamos que la constitución del individuo instaura una estructura genética de la actuación –ya sea ésta el habitus o el inconsciente como ámbito de lo forcluido o excluido–, que es creadora, entonces no queda más remedio que concluir que la agencia o capacidad de acción de tal individuo derivaría directamente de su constitución*. Es decir, que no se puede oponer la constitución a la agencia o capacidad de acción en la medida en que la primera es la causa de la segunda: la variación o desplazamiento de la actuación de la que habla Butler habría que atribuirla al propio habitus y entenderla como una mera manifestación de su creatividad. De hecho, cabría pensar que si Butler y el resto de los autores que se ubican dentro de la posición derrideana, definen “constitución” como “reproducción fiel de una actuación concreta” para, de esa manera, al sostener que el individuo está constituido pero no del todo, fundar la agencia o capacidad de acción que consideran una expresión de la libertad humana²³¹.

²³⁰ Y, a mi parecer, lo mismo podría decirse del término “determinación”, puesto que existen otros tipos de determinación distintos aparte de la mecanicista. De hecho, me gustaría ofrecer la siguiente lista provisional: *lineal o tautológica*, que es la determinación propia del mecanicismo y se define como aquella en la que los efectos son completamente equivalentes a las causas, de modo que nunca hay nada nuevo; *dialéctica*, que es característica del hegelianismo y, por ende, del materialismo histórico y se define como aquella en la que los efectos son el resultado de una doble negación, de modo que hay cosas nuevas como consecuencia de que cada una de ellas niega otra cosa que a su vez negaba otra anterior, de manera que la última es una especie de combinación de las dos primeras; *analógica o isomórfica*, que es la determinación característica del estructuralismo y se define como aquella en la que los efectos pueden ser distintos unos de otros pero en todos ellos puede encontrarse una misma forma, que es la que le proporciona la estructura en cuanto fundamento de la acción; y, por último, *compleja*, que es la determinación propia de un conjunto heterogéneo de desarrollos como la biología constructivista de Maturana y Varela, la termodinámica de los estados de no equilibrio de Prigogine y, más en general, de las diversas aportaciones que forman la teoría del caos y, por último, del maquinacionismo, y que se define como aquella en la que los efectos son irreductibles a las causas por la sencilla razón de que son el producto de procesos inmanentes de auto-organización, de modo que es capaz de explicar la producción de cosas nuevas reconociendo, además, el carácter imprevisible de dicha producción, tal y como puede apreciarse claramente en el ejemplo que siempre se pone para ilustrarlo, el del clima. A este respecto, véase el capítulo XII de este trabajo.

²³¹ Así, por ejemplo, se puede empezar diciendo que, según Bourdieu, el habitus determinaría la actuación del individuo de una manera causal y lineal para, acto seguido, presentar el hecho de que la actuación tiene un enorme margen de flexibilidad como la prueba de que eso no es cierto y llegar de ese modo a la conclusión de que el habitus no sujeta sin ofrecer al mismo tiempo la oportunidad de liberarse de tal sujeción.

Pero, con independencia de esto último, una buena prueba de lo que estoy exponiendo aquí es el hecho de que esos grupos que Beatriz Preciado llamó "multitudes *queer*", bajo la excusa de que no hacen más que reivindicar el derecho de cada cual a vivir como quiera, a menudo están reproduciendo el mismo sistema que supuestamente pretendían combatir, ya que, en lugar de subvertir la heterosexualidad obligatoria mediante la proliferación de géneros intermedios o cruzados, tal y como deseaban Butler y la propia Preciado²³², la están consolidando al intentar reconocerse en uno de los dos únicos géneros que establece el orden normativo, tal y como señala Espinosa-Miñoso:

«La frase que escuché de un activista transgénero de M a V fue: "Lo que deseo es pasar por hombre cuando vaya por la calle". Esto, a pesar de que llevaba años viviendo por fuera de los códigos que supuestamente otorgan el sentido "mujer".»

(Espinosa-Miñoso, 2003: nota 13, 38)

Y es que esta autora le hace a la teoría de la performatividad de Butler una crítica muy parecida a la que acabo de presentar:

«[...] si sostenemos que el sujeto está ya sujetado, habilitado y producido al momento de la acción subversiva (puesto que esa subversión sólo es posible porque ya hay un sujeto), entonces, el travesti, la lesbiana o el gay que subvierte la norma, al momento de subvertirla ¿no ha sido acaso ya previamente producido por el género normativo, no ha sido ya *generado* en su proceso de advenir sujeto?»

(Id.: 40)²³³

²³² He aquí lo que escribe Preciado acerca de una de las estrategias políticas de las multitudes *queer*: «La multitud queer no tiene que ver con un "tercer sexo" o un "más allá de los géneros". Se dedica a la apropiación de las disciplinas de los saberes/poderes sobre los sexos, a la rearticulación y la reconversión de las tecnologías sexopolíticas concretas de producción de los cuerpos "normales" y "desviados". A diferencia de las políticas "feministas" u "homosexuales", la política de la multitud queer no se basa en una identidad natural (hombre/mujer), ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales) sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como "normales" o "anormales": son las drag-kings, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-ciborg... Lo que está en juego es cómo resistir o cómo reconvertir las formas de subjetivación sexopolíticas.» (Preciado, B. (2003). Multitudes queer. Notas para una política de los "anormales". *Revista Multitudes*, nº 12, París. Disponible en http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php3?id_rubrique=141, p. 8).

²³³ Esta crítica, en realidad, responde a la observación de que la actuación no puede poner en peligro la ley, por muy poco acorde que sea con ella. Así, en palabras de Espinosa-Miñoso, «no necesariamente al dejar de repetir, o al repetir desde la dislocación o desde la hipérbole, la matriz de significación (normativa y de dominio) cambia.» (Espinosa-Miñoso, 2003: 36). Y esto último la lleva a añadir que a partir de aquí esta teoría ya no resulta satisfactoria, pues la matriz de significación no opera forcluyendo o excluyendo ciertas posiciones consideradas abyectas del campo de inteligibilidad, sino tratando de integrarlas dentro de sí: «El campo de significación es cada vez más expansivo, pero la manera en que opera es repartiendo entre los nuevos referentes significaciones que ya preexisten y forman parte de la red discursiva. Así, el concepto de "mujer" (o el "hombre") se prepara para englobar una variedad de posiciones que antes estaban fuera, o eran ilegibles. Con este acto de nombrar aquello que se le escapaba y lo enfrentaba, el poder logra obtener de nuevo el control. [...] En este sentido, más que dejar fuera del campo de visibilidad, es otorgando significados dentro del campo binario de género que los sujetos cuyas prácticas y deseos se oponen a la norma, son regresados a la matriz de dominio. Cuando esta matriz no logra entender lo que pasa, cuando le fallan sus expectativas, cuando el

En cualquier caso, lo más importante es que Butler tampoco es capaz de ofrecer una respuesta a la pregunta de cómo puede el individuo actuar de una manera distinta a la que está determinado por su constitución y, en especial, cómo puede actuar políticamente, esto es, con miras a cambiar las condiciones objetivas de su constitución. Es cierto que Butler habla del fenómeno de la re-significación del término injurioso "queer" o, lo que viene a ser igual, la cita del término en un contexto distinto del ordinario que ha acabado desactivando el efecto del acto perlocucionario que tenía asociado, el de herir, y sustituirlo por otra, el de auto-afirmarse. Pero la autora se limita a partir de este fenómeno como de algo que ya se ha producido y no explica cuáles son las condiciones que permiten producirlo. Es decir, que ella ofrece una explicación meramente lógica de este fenómeno basada en la necesidad de repetir la actuación, pero no una explicación práctica de qué es lo que cabe hacer para producirlo. Por lo demás, en la primera formulación de la teoría no hay nada que impida que los individuos puedan realizar tantas re-significaciones o sustituciones del efecto del acto perlocucionario de términos injuriosos que deseen, pues la repetición de la actuación varía o desplaza inevitablemente la norma o convención, pero en la segunda formulación, en la que la autora analiza hasta qué punto están constituidos los individuos, sí lo hay, ya que éstos poseen un inconsciente que restringe su actuación. Así, podría afirmarse que *El género en disputa* surgió al rebufo de este fenómeno y, más en general, de los grupos de gays y lesbianas que ya habían comenzado a vivir su sexualidad de una forma positiva y no negativa, motivo por el cual lograron re-significar o sustituir el efecto del acto perlocucionario del término "queer", con lo cual la teoría que allí se presentaba venía a ser una especie de decantación de algo existente y, en ese sentido, sólo procuraba una justificación retrospectiva de todo ello. Pero lo peor es que esta teoría oculta qué es lo que habilita a los individuos para realizar una re-significación o sustitución del efecto del acto perlocucionario de ese término y, además, acaba esencializando la posición que ocupan las multitudes *queer*, con el consiguiente peligro de que esté justificando el propio sistema que pretende combatir:

«Lo que para mí sigue siendo paradójal es la manera en que mientras hay identidades como la de "mujer" y la de "lesbiana" que pasan a ser impugnadas, otras como la de travesti o la de trans parecerían no gozar de tal impugnación. Si la lesbiana no puede presentarse como tal a riesgo de ser esencializada (¿será por que sigue sin poder despojarse de la categoría mujer?), parecería que esto no pasaría con la travesti o la trans, quien goza de una legitimación en ascenso. Si el evento donde fue presentado como ponencia parte de este trabajo terminaba con una travesti cantando a todo grito "yo soy como soy", me pregunto de qué manera está

cuerpo nacido no es inteligible, su opción no es el silencio, sino la violencia de la semejanza y la "reparación" o la "adecuación". [...] La forma como podría representar esta idea es a través de un cono o de un embudo: Entre todo, salga poco. La eficacia de la subversión paródica o de la proliferación avasallante de identidades se desvanece, a través de la misma operación de despojo por medio de la cual lo Otro, lo abyecto, lo que se opone o constituye un peligro de inestabilidad es devorado, incluido a la inteligibilidad a costa de su renuncia a aquello que le era más propio y menos apropiado.» (Id.: 37-38).

operando el mecanismo de impugnación de manera que actúa para algunas y para otros no, sin que siquiera podamos advertirlo.»

(Id.: nota 7, 33)

En mi opinión, la única forma de responder a nuestra pregunta y, por lo tanto, de aclarar qué es lo que habilita a los sujetos para poder re-significar o sustituir la consecuencia perlocucionaria de los términos injuriosos, pasa por elaborar una noción satisfactoria de la constitución del individuo que recoja el hecho de que éste se convierte en otro para sí. Es más, me atrevería a decir que los últimos trabajos de Butler apuntan justo en esa dirección, subrayando no la supuesta autonomía que resulta de esa vuelta del individuo sobre sí que conlleva la identificación melancólica, sino la presencia del otro en el seno de uno mismo. Así, por ejemplo, en la introducción de su hasta la fecha último libro escribe:

«[...] si busco negar el hecho de que mi cuerpo me relaciona –contra mi voluntad y desde el principio– con otros a los cuales no he escogido para que estén próximos a mí [...], y si construyo una noción de “autonomía” basándome en la negación de esta esfera o de una primaria e indeseada proximidad física con otros, ¿estoy precisamente negando las condiciones sociales y políticas de mi encarnación en nombre de la autonomía? Si lucho *a favor de* la autonomía, ¿no debo luchar también por algo más, por un concepto de mí misma como ser que vive invariablemente en comunidad, bajo la impronta de otros, y que deja también una impronta en ellos de formas que no siempre son claramente delineables, de formas que no son totalmente predecibles?»

(Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 41)

Y un poco más adelante:

«No puedo ser quien soy sin recurrir a la socialidad de normas que me preceden y me exceden. En este sentido, estoy fuera de mí misma desde el inicio y así debe ser para poder sobrevivir y para poder entrar en el terreno de lo posible.»

(Id.: 56)

Sin embargo, me temo que hay dos elementos que lastran su propuesta impidiéndole desarrollar esta intuición de una manera satisfactoria: en primer lugar, su textualismo que podríamos llamar performativo, el cual le conduce a abordar la constitución del individuo como un resultado única y exclusivamente discursivo, y, en segundo lugar, su adhesión al psicoanálisis, el cual le lleva a restaurar una nueva interioridad utilizando una noción tan vaga e imprecisa, al menos para mí, como la de identificación. Y en este punto habría que citar a Espinosa-Miñoso, quien, apoyándose en otros autores tales como Anne Fausto-Sterling o Humberto Maturana, advierte que «lo que ha fallado siempre no es la manera en que opera la naturaleza sino precisamente las restricciones de nuestro sistema de significación», de modo que bien pudiera ser que el cuerpo y los sistemas naturales fueran «mucho más hábiles, plásticos y capaces de ir transformándose» de lo que se ha creído hasta ahora (Espinosa-Miñoso, 2003: 42).

* * *

He aquí, pues, cuatro intentos de responder a la pregunta capital de la cuestión del sujeto. Se trata, como se ha podido comprobar, de cuatro intentos que resultan infructuosos por la sencilla razón de que apelan a un fundamento de la acción. Así, *cuando no convierten al sujeto en uno de tales fundamentos y, debido a ello, ni siquiera se plantean la pregunta por tenerla ya contestada de antemano*, como ocurre en los grupos 1 y 3, *se topan con serias dificultades para hacerlo, ya sea porque, al haber situado al fundamento de la acción en el orden establecido (económico o económico-sexual), se ven obligados a concluir que el sujeto se encuentra constituido*, como ocurre en el grupo 2; *ya porque, al haberlo situado en el inconsciente, no pueden fundar la actuación del sujeto más que de una manera negativa, esto es, en términos de una resistencia a toda normalización social*, como ocurre en el subgrupo 4.1; *o ya porque, pese a haber postulado que el sujeto no está enteramente constituido, descubren que en realidad sí lo está*, como ocurre en el subgrupo 4.2.

Pero si queremos cerciorarnos de ello habría que volver a plantear la pregunta de cómo puede el sujeto actuar de una manera distinta a la que está determinado por su constitución y reconocer que las teorías que no convierten al sujeto en un Sujeto sí proporcionan, después de todo, algunas respuestas. Podemos tipificarlas en cuatro grandes modelos:

- *Modelo de la contradicción*: el sujeto es capaz de actuar de una manera distinta a la que está determinado por su constitución porque en una situación dada coinciden varias normas contradictorias entre sí o, lo que viene a ser lo mismo, porque está constituido de múltiples formas que pueden entrar en conflicto y producir una actuación novedosa.

- *Modelo de los márgenes*: el sujeto puede actuar de esa manera distinta porque se encuentra en una situación que, más que desbordar el ámbito de la cultura, resulta ambigua o problemática, provocando que actúe de una manera novedosa.

- *Modelo del motor interno*: el sujeto puede hacerlo porque hay algo, como por ejemplo el deseo, que no controla y que le lleva a actuar de una manera inédita.

- *Modelo de la repetición*: el sujeto puede actuar de una manera distinta porque la necesidad de seguir actuando o de volver a actuar una y otra vez introduce variaciones o desplazamientos con respecto a la actuación normativa o de partida²³⁴.

²³⁴ En mi opinión, estos cuatro modelos están en la base de las "visualizaciones" feministas de la agencia de las que ha hablado Elena Casado (cf. Casado Aparicio, E. (1999). A vueltas con el sujeto del feminismo. *Política y sociedad*, nº 30, pp. 73-91). Así, el modelo de la contradicción, de los márgenes, del motor interno y de la repetición se corresponderían, con algunos pequeños cambios, con las visualizaciones explícitamente multidimensionales, las visualizaciones viajeras o de tránsito, las visualizaciones "fronterizas" y las metáforas, respectivamente.

Ahora bien, si nos detenemos un poco en ellos, descubriremos que estos modelos presentan la actuación distinta como *algo totalmente indeterminado y, por ende, como algo sobre lo que el sujeto nada puede hacer*. Lo veremos mejor si consideramos el caso del individuo que quiere actuar de una manera distinta o, en breve, cambiar, pero que no lo logra, un caso que, ciertamente, es aquél con el que se enfrenta a diario la psicología clínica. Aquí es evidente que de lo que se trata es de explicar cómo puede cambiar alguien que quiere hacerlo y que no va a conformarse con cualquier tipo de cambio. Pues bien, no cabe duda de que los modelos anteriores no son capaces de ofrecer ninguna respuesta satisfactoria, a pesar de que, como es obvio, los psicólogos clínicos a menudo consiguen implementar tales cambios.

Así, cuando afirmo que las explicaciones que proporcionan estas teorías presentan la actuación distinta como algo sobre lo que uno nada puede hacer, mi intención no es la de recuperar al Sujeto, sino la de rescatar a ese sujeto que, por decirlo así, se tiró por la ventana junto con aquél como el niño junto con el agua en la que se le bañaba.

Es más, si en lugar de preguntar cómo puede el sujeto actuar de una manera distinta a la que está determinado por su constitución, preguntamos cómo puede el sujeto actuar políticamente, esto es, con miras a cambiar las condiciones objetivas de su constitución, entonces todavía se verá más claro, ya que resulta evidente que estas teorías no ofrecen ningún modelo semejante a los anteriores (a no ser que consideremos la identificación de la actuación indeterminada con la actuación política como un modelo) y acaban recurriendo al Sujeto. Aquí se radicaliza el caso del individuo que quiere cambiar, pero que no lo logra, pues ahora se reconoce el carácter social del problema y, en ese sentido, la tarea a llevar a cabo es la de transformar las condiciones objetivas que constituyen a los individuos de una forma que se juzga intolerable. Desde este punto de vista, la idea de que la actuación está indeterminada o, lo que es igual, de que se actúa de una manera distinta con independencia del sujeto no puede ser más opuesta a sus propios intereses.

De este modo, si queremos responder a esa pregunta debemos elaborar un concepto distinto del sujeto y para ello son necesarias dos cosas. Ante todo, *efectuar una crítica definitiva no ya de la noción de sujeto constituyente, sino de la de fundamento de la acción que le sirve de base, porque, de lo contrario, estaremos dejando la puerta abierta para que aquél retorne en el lugar más insospechado*. De hecho, esto es justamente lo que ocurrió, por ejemplo, con el pensamiento que acompañó al movimiento feminista de segunda ola, esto es, tanto el feminismo de la igualdad como el feminismo de la diferencia, que, a pesar de haber criticado tan ferozmente la noción de sujeto constituyente, continuaba postulando uno, tal y como puso de manifiesto el nuevo feminismo post-estructuralista. En las palabras de Elena Casado:

«No sólo era el sujeto androcéntrico el que velaba las diferencias y las revestía de valores supuestamente neutrales y universales, sino que el propio sujeto que el feminismo había construido mostraba esas mismas limitaciones con respecto a otras categorizaciones sociales, a otras fronteras, a otras subjetividades.»

(Casado Aparicio, E. (1999). A vueltas con el sujeto del feminismo. *Política y sociedad*, nº 30, pp. 73-91, p. 79)

O con las primeras teorías del construccionismo social, que, como aclara Ema López, no sólo se caracterizaban por la reducción del mundo a un mero texto (textualismo) y por la incapacidad para dar cuenta de lo constituido, la cual no deja otra opción que la de deconstruirlo (relativismo), sino también por la afirmación de un sujeto entendido como un «actor omnipotente en tanto que única fuente de constitución de la realidad» (subjetivismo voluntarista) (cf. Ema López, 2005: 52-60). Según el autor, el más importante de estos rasgos sería el último, pues no en vano de él dependen los demás:

«El problema fundamental desde nuestro punto de vista es que el socioconstruccionismo saca al sujeto del mundo, obviando las constricciones culturales-histórico-materiales en las que se construye, al no hacer explícito que todo acto de construcción no es únicamente lingüístico, sino que se hace desde y sobre un contexto semiótico y material que ha sedimentado como "realidad" y se ha encarnado corporalmente como "subjetividad".»

(Id.: 55)

Y lo mismo apunta Gómez, apoyándose en la distinción bajtiniana entre objetivismo abstracto y subjetivismo individualista, en relación con el tema del discurso:

«Desde estas perspectivas, el lenguaje no es más que una suerte de "habla", negociada exclusivamente entre individuos ubicados en una situación concreta y a través de significados producidos en la interacción, también exclusiva, de esos individuos. [...] el ser humano es definido de modo acrítico como un *agente* que se construye a sí mismo como "yo" proporcionando a su vida la coherencia de una narrativa, desplegando y utilizando recursos lingüísticos. De este modo, mantiene la imagen clásica del sujeto agente porque implícitamente re-invocan a un "yo" con capacidad de narrarse de diferentes maneras, un yo exterior al lenguaje que está en sí mismo unificado y totalizado.»

(Gómez, 2003: 293-294)

Y en segundo lugar, también es necesario *señalar cuál es la singularidad del ser humano, porque, de lo contrario, no podríamos responder a la pregunta capital de la cuestión del sujeto y nos volveríamos vulnerables a las objeciones de los defensores del Sujeto*. Siempre en mi opinión, eso es lo que le sucedería al nuevo feminismo post-estructuralista, que ha «pasado de hablar de *Sujeto*, con mayúscula o minúscula, en singular –la mujer– o en plural –las mujeres–, en sentido fuerte o débil, a poner en circulación un nuevo significante, el de *agencia*» (Casado, 1999: 82). O también con algunas de las propuestas que han querido superar las dificultades del primer construccionismo social aunque sin olvidar sus aportaciones positivas y que, debido a ello, se han dado en llamar "postconstruccionismo" (cf. Ema López, 2005: 61-92 así como Íñiguez, L. (2005). Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la psicología social de la era "post-construccionista". *Athenea Digital*, nº 8. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num8/siniguez.pdf>). En ellas, el rechazo de la noción del sujeto como un agente previo a la acción conduce a un intento de liberar la agencia del privilegio antropocéntrico para pensarla en unos términos en los que se fusione o, más exactamente, hibride o articule lo humano y lo no

humano. De ahí la noción de "actor-red", la cual surge como consecuencia de la aplicación de ese "principio de simetría generalizada" que se propone «tratar igualmente y en los mismos términos la naturaleza y la sociedad» (Latour, B. & Woolgar, S. (1979). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 21-22. Cit. en Ema López, 2005: 297). Michael Callon subraya que el actor-red «es simultáneamente un actor cuya actividad consiste en entrelazar elementos heterogéneos y una red que es capaz de redefinir y transformar aquello de lo que está hecha» (Callon, M. (1987). El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico. En M. Doménech & F. J. Tirado (eds.) (1998). *Sociología Simétrica*. Barcelona: Gedisa, p. 156. Cit. en Id.: 301). Sin embargo, aunque no voy a entrar en esta propuesta, me gustaría decir que la noción de actor-red tampoco me parece satisfactoria por la sencilla razón de que, al desdibujar la participación del ser humano en la actuación en el interior de esa entidad que compone junto a otros objetos, acaba ocultando qué es lo que le da unidad a tal conjunto. Al fin y al cabo, lo importante no es que los sujetos actúen con objetos, sino que son los primeros los que definen a los segundos por más limitaciones o constricciones que éstos introduzcan. Tal vez donde mejor se aprecie esa dificultad sea en el tema de la responsabilidad, pues desde el momento en que se sostiene que ésta «es siempre compartida» (Id.: 313), ya no es posible atribuirla al único que en realidad puede tenerla: el ser humano. En este sentido, el postconstruccionismo viene a coincidir con las teorías anteriores al presentar la actuación como algo que está indeterminado y, por tanto, como algo sobre lo que el sujeto nada puede hacer. En este caso la actuación se considera un flujo que es desviado o traducido una y otra vez por los participantes en el proceso, los cuales se constituyen y se transforman en él, pero esta propuesta no suministra la menor indicación de cómo se logra desviar o traducir el flujo, sobre todo si el objetivo es hacerlo en una dirección concreta²³⁵.

Por otra parte, esta propuesta ha heredado del construccionismo social la noción de significado, aunque reinterpretada de un modo materialista como "curso de acción", con lo cual la cuestión de cómo se construye el significado se ha convertido en la de «cómo se construye una trayectoria privilegiada, a partir de un número indefinido de posibilidades», y, por extensión, la semiótica en «el estudio de la construcción del orden o de la construcción de caminos y puede aplicarse a dispositivos, máquinas, cuerpos y lenguajes de programación así como a textos» (Akrich, M. & Latour, B. (1992) A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies. En W. E. Bijker & J. Law (eds.). *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Londres: The MIT Press, p. 259. Cit. en Doménech, M. (1998). El problema de lo "social" en la Psicología Social. Algunas consideraciones desde la Sociología del Conocimiento Científico. *Anthropos*, nº

²³⁵ He aquí las ventajas que ofrece una noción como la de flujo, puesto que sólo en la medida en que todo permanece fluido –esto es, en que se rehúsa dar cuenta de lo que, en comparación, podríamos llamar lo "sólido" o lo "menos fluido"–, puede explicarse la posibilidad de que se desvíe de su curso –esto es, de que se ignore las constricciones que inevitablemente impone lo "sólido" o lo "menos fluido" al propio fluido–.

177, pp. 34-39, p. 37). Sin embargo, admitiendo que el significado alude a un «curso de acción posible» (Ema López, 2005: 323), lo importante es que el ser humano crea muchos significados que, en tanto cursos de acción, no lleva a cabo. De hecho, uno de sus mayores problemas es su incapacidad para realizar aquello que se propone, tal y como recoge el refrán "del dicho al hecho hay un gran trecho". En ese sentido, incluso cabría definir al sujeto como la distancia existente entre el significado y la actuación o, lo que es igual, entre lo que dice y lo que hace, puesto que esa distancia demuestra claramente que no existe ningún elemento que enlace una cosa con la otra. De este modo se entendería por fin en qué consiste exactamente la cuestión del sujeto, a saber: en explicar cómo puede éste actuar una vez que ya no lo consideramos un ser capaz de convertir el significado en actuación o lo que dice en lo que hace, esto es, un Sujeto. Y, con ello, se entendería también cuál es la actitud de la propuesta postconstruccionista al respecto: evitar la cuestión postulando la idea de que la agencia resulta de la fusión de lo humano y lo no humano.

Finalmente, en mi opinión, el nuevo feminismo post-estructuralista y el postconstruccionismo parten de una presuposición que, de haber abordado la tarea de señalar cuál es la singularidad del ser humano, se hubiese descubierto que es, cuanto menos, bastante discutible, a saber: que la agencia se opone a la constitución del individuo y, por tanto, se corresponde con la capacidad de acción libre que éste posee. Y es que, a mi parecer, *la agencia no sólo no se opone a la constitución del individuo, sino que además deriva directamente de ella.*

Estos dos puntos se corresponden con las dos grandes tareas que, en mi opinión, quiso acometer Foucault y que, desde la perspectiva que he planteado aquí, podrían describirse del siguiente modo: en primer lugar, *la elaboración de un pensamiento sin fundamentos de la acción que impida definitivamente volver a recurrir al Sujeto* y, en segundo lugar, *la afirmación de la singularidad del ser humano mediante la noción de subjetividad como la relación que éste establece consigo mismo como si fuera otro.* Por eso mismo, no puedo concluir esta primera parte sin señalar que, según Vigotski, Spinoza ya se nos habría adelantado. En efecto, en su estudio sobre las emociones, Vigotski plantea este problema en los siguientes términos:

«[...] se trata de saber si lo que hay de superior en el hombre, su voluntad libre y razonable, el dominio de sus propias pasiones, admite o no una explicación natural que no reduzca lo que hay de superior a lo inferior, lo que es razonable a lo automático, lo que es libre a lo mecánico, sino que preserve todo el significado de la dimensión superior de nuestra vida psíquica en toda su plenitud; o bien, para explicar ese elemento superior, debe recurrirse inevitablemente a la negación de las leyes de la naturaleza y apelar al principio teológico y espiritualista de una voluntad absolutamente libre, no sometida a la necesidad natural. En otras palabras, se trata de saber si es posible o no conocer científicamente lo que son las formas superiores de la actividad consciente, si la psicología del hombre es posible o no como ciencia, y no como metafísica aplicada»

(Vigotski, 2004: 160).

Y añade:

«Es indiscutible que, aunque de una manera muy vaga y confusa, la posibilidad de explicar científica y naturalmente la naturaleza superior del hombre se le presentó a Descartes, sólo que él la rechazó por completo y aceptó definitivamente la segunda posibilidad de nuestra alternativa. Spinoza desarrolló la primera.»

(Id.:160-161)

En su opinión, Spinoza reuniría aquello que Descartes separó y que, a partir de entonces, desgarró la disciplina psicológica en dos ramas totalmente irreductibles entre sí:

«[...] en esta teoría, consagrada en el fondo a la solución de un solo y único problema –el de la explicación determinista, causal, de lo que es superior en la vida de las pasiones humanas–, están contenidas, en parte, la psicología explicativa, que ha conservado la idea de una explicación causal pero ha rechazado el problema de lo que hay de superior en las pasiones del hombre, y la psicología descriptiva, que ha rechazado la idea de la explicación causal pero ha mantenido el problema de lo que hay de superior en la vida de las pasiones humanas. Así, lo que constituye el núcleo más profundo de la teoría de Spinoza es, precisamente, lo que no existe en ninguna de las dos partes en las que se ha dividido la psicología de las emociones contemporánea: la unidad de la explicación causal y del problema del significado vital de las pasiones humanas, la unidad de las psicologías descriptiva y explicativa del sentimiento.»

(Id.: 236)

Por tanto, partiendo de la base de que, como indicó Friedrich Engels, «lo quieran o no los naturalistas, son los filósofos quienes los dirigen» (cit. en Id.: 57), Vigotski asegura que Spinoza podría constituir un nuevo punto de partida para una psicología atascada en el planteamiento cartesiano:

«[...] creemos que la teoría spinoziana de las pasiones puede presentar para la psicología contemporánea un verdadero interés histórico, no en el sentido de la elucidación del pasado histórica de nuestra ciencia, sino en el sentido de un giro decisivo de toda la historia de la psicología y de su desarrollo futuro. [...] Ayudará a la psicología moderna en lo que es más fundamental y capital, la formación de una idea del hombre que nos sirva como modelo de la naturaleza humana.»

(Id.: 59)

Sin embargo, aún aceptando la validez de esta propuesta y, lo que es más, adhiriéndome a ella²³⁶, tengo la impresión de que Vigotski olvida el hecho de que para Spinoza eso que aquél llama *lo que hay de superior en el hombre* no es más que otro atributo de la realidad, el pensamiento, que, al igual que el de la extensión, estaría dado. Por ese motivo, Spinoza no puede ayudarnos a dar cuenta de la subjetividad, pero, en todo caso, sí es cierto que fue él quien elaboró esa explicación genética sin fundamentos de acción que nos permitiría hacerlo²³⁷.

²³⁶ Con la única salvedad de que si la doctrina de Spinoza podría constituir un nuevo punto de partida para la psicología se debe a que podría constituir –y, de hecho, tal y como veremos en el capítulo XII del presente trabajo, ya lo ha constituido en muchos aspectos– un nuevo punto de partida para el pensamiento en general.

²³⁷ Quizá la falta de una noción adecuada de lenguaje, impensable para la *episteme* entonces dominante, impidió a Spinoza aplicarle al pensamiento dicha explicación, pero, en mi opinión, no

Así, nuestra tarea consistirá en reintegrar, tal y como propuso Spinoza, al ser humano en la naturaleza de la que se lo había sacado al concebirlo como un fundamento infundado o, en sus propios términos, como *un imperio dentro de otro imperio*, y, a continuación, explicar, tal y como él hubiese intentado de haber dispuesto de algunas nociones de las que forzosamente carecía, qué es aquello que distingue a ese ser del resto a partir de una misma base común, la subjetividad o, en sus propios términos, el pensamiento.

Por lo tanto, lo primero que voy a hacer es exponer el pensamiento que nos va a permitir efectuar dicha reintegración, a saber: el maquinacionismo. Y a eso se dedica el capítulo XII de este trabajo.

cabe duda de que al menos entrevió la posibilidad de hacerlo, ya que, una vez descartado que el pensamiento y la extensión fueran sustancias, concluyó que éstos debían ser o atributos de Dios o afecciones de los atributos de Dios, esto es, modos (cf. Spinoza, 1674: 62). Por lo demás, no deja de ser curioso que éste sea uno de los puntos más controvertidos del sistema spinoziano. Tal y como señala Vidal Peña en su introducción a la *Ética*, Spinoza da por sentada la realidad del pensamiento y la extensión antes de haberla demostrado (cf. Peña, V. (1999). Introducción. En Id.: 25). En ese sentido, es como si el propio razonamiento que articula el sistema spinoziano indicara dónde se hallan los límites que le imponía la *episteme* de la época.

SEGUNDA PARTE.

Apuntes para una teoría de la subjetividad.

XII. El Maquinacionismo.

«Nietzsche decía que bajo los grandes acontecimientos ruidosos hay pequeños eventos silenciosos que son algo así como la formación de mundos nuevos: una vez más, la presencia de lo poético bajo lo histórico. En Francia no tenemos apenas grandes acontecimientos estridentes: los más terribles están lejos, en Vietnam. Pero hay pequeños acontecimientos, imperceptibles, que quizá anuncian una salida del actual desierto. Puede que el retorno a Nietzsche sea uno de estos "pequeños acontecimientos" y también una reinterpretación del mundo.»

Gilles Deleuze (1967d). La carcajada de Nietzsche.

Este tipo de pensamiento tiene su origen en dos de las nociones que el psicoanalista Félix Guattari aportó a la filosofía deleuziana. La primera de ellas es la noción de "máquina", la cual fue presentada por el autor en un breve ensayo de 1969 titulado "Máquina y estructura" (Guattari, F. (1972b). Máquina y estructura. En F. Guattari (1972). *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Madrid: Siglo XXI, 1976)²³⁸. Allí, tal y como indica el título, Guattari distingue entre máquina y estructura diciendo que mientras esta última pertenece al orden de la generalidad con sus operaciones de intercambio y sustitución, la primera pertenece a ese orden de la repetición que Deleuze describiera en *Diferencia y repetición* «como conducta y como punto de vista que concierne a una singularidad no permutable e insustituible» (Deleuze, 1968: 37. Cit. en Guattari, 1972b: nota 1, 274). Así, apoyándose en las tres condiciones mínimas propuestas por Deleuze para caracterizar la estructura –a saber: que son necesarias por lo menos dos series heterogéneas, una significante y una significada; que sus elementos se determinan recíproca o diferencialmente; y en fin, que ambas convergen en ese elemento paradójico que actúa de elemento diferenciante, la casilla vacía (cf. Deleuze, G. (1969). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 70)–, Guattari señala que las dos primeras condiciones se refieren a la estructura, pero que la tercera va más allá de ella y, en ese sentido, debe referirse a la máquina. Según el autor, la máquina implica una «operación de *desligamiento de un significante* como representante, como "diferenciante", como corte causal, heterogéneo, del orden de las cosas estructuralmente establecido» (Guattari, 1972b: 277). Tal y como apunta Anne Sauvagnargues, para elaborar esta noción, Guattari articula el concepto lacaniano de "significante" con el concepto de "diferenciante" que Deleuze acababa de exponer en *Lógica del sentido* (cf. Sauvagnargues, A. (2004). *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, nota 13, p. 103). Pero, al hacerlo, rompe con el psicoanálisis lacaniano en el que se había formado:

²³⁸ Como revela Antonio Tudela, el ensayo de Guattari tiene una historia muy interesante: para empezar, fue encargado a Guattari por Lacan en 1969 como una reseña de *Lógica del sentido*, pero, ante el resultado, éste decidió no publicar el texto y entonces el autor se lo entregó al propio Deleuze, propiciándose así una de las colaboraciones más sugerentes de toda la filosofía del siglo XX (cf. Tudela, A. (2001). *Tiempo y espacio de vida. Félix Guattari y la producción de la subjetividad. Thémata*, nº 27, pp. 341-347, nota 6, p. 343).

«La máquina opone a la estructura su carácter vitalista, maquínico e histórico: no es estructural ni autorregulada, sino empírica, abierta, “enchufada” al exterior, y refuta cualquier concepción puramente mental y privada de lo inconsciente. Por consiguiente, se evitará concebir la máquina como una totalidad así como hipostasiar su función de corte. La máquina se halla siempre conectada y bajo la dependencia de los elementos heterogéneos que ella corta y de su propia temporalidad, siempre abierta a los elementos exteriores que ella pone en conexión; está dotada de historicidad, y ella misma es susceptible de valer como flujo para una nueva síntesis disyuntiva. La máquina actúa como corte respecto de aquello con lo que se conecta, y vale ella misma como flujo para las relaciones de fuerzas en las que está inserta: máquina y flujo son relativos, pues, a la acción de corte y codificación.»

(Id.: 103-104)

Dicho en los términos que vengo utilizando, la intervención de Guattari simplemente convierte la estructura en un sistema que, además de dar cuenta de las transformaciones, también se transforma él mismo. De ahí que, al inicio del texto, aclare que la distinción entre máquina y estructura es un “artificio de escritura”, pues la primera es inseparable de sus articulaciones estructurales y, a la inversa, la segunda se encuentra constituida de una manera contingente por un sistema de máquinas (cf. Guattari, 1972b: 274). O sea, que la máquina es aquel estado en el que se está constituyendo una estructura, mientras que, en cambio, la estructura es aquel otro estado en el que la máquina ya funciona produciendo una serie de efectos determinados.

Pero lo más importante es que esta noción va a devolver a Deleuze a su posición de partida, la cual, como ha expuesto Michael Hardt, no es otra que su intento de elaborar una concepción positiva del ser (Hardt, M. (1993). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós, 2004). Según él, este intento chocaba de frente con las objeciones que Hegel había levantado contra ese tipo de concepción, de manera que para llevarlo a cabo, Deleuze tenía que superar previamente la dialéctica, un pensamiento que, según confesó él mismo, era «lo que más destestaba» (Deleuze, G. (1973a) Carta a un crítico severo. En Deleuze, 1990: 13)²³⁹.

Por lo tanto, para comprender la importancia de la noción guattariana de máquina primero debemos remontarnos al intento de Deleuze de elaborar una concepción positiva del ser y, después, a las objeciones que Hegel puso a toda empresa semejante. En este recorrido, Hardt nos servirá de guía.

Hardt empieza explicando que, para Hegel, toda determinación supone una negación:

«Es necesario que el ser niegue activamente la nada para marcar su diferencia con ella. El ser determinado subsume esta oposición, y esta diferencia entre el ser y la nada que está en su esencia misma define el fundamento de las diferencias y cualidades reales que constituyen la realidad del ser. La negación define este estado del ser determinado en dos sentidos [...] En el primer sentido, la

²³⁹ Y si queremos saber por qué, he aquí las razones que esgrime el propio autor: «La empresa de inculpar a la vida, de cargarla con todos los pesos, de reconciliarla con el Estado y con la religión, de inscribir en ella la muerte, la empresa monstruosa de someterla a lo negativo, la empresa del resentimiento y de la mala conciencia se encarna filosóficamente en Hegel.» (Deleuze, G. (1969b). Gilles Deleuze habla de la filosofía. En Deleuze, 2002: 189).

condición de determinación incluye la negación porque las cualidades son limitadas y por lo tanto contrastan con –o niegan pasivamente– aquello diferente de sí mismas (en el sentido de que el rojo niega el verde, el amarillo, etcétera). Sin embargo, en el segundo sentido, hay una negación activa que anima la condición de determinación, porque las cosas determinadas están en una interacción causal mutua. La existencia de algo es la negación activa de alguna otra cosa. Por consiguiente, hasta el *estado* de determinación es esencialmente un *movimiento* negativo.»

(Hardt, 1993: 38)

De ahí que rechace toda ontología positiva a través de una crítica de la que sin duda alguna es una de sus máximas expresiones, a saber: la doctrina de Spinoza. Su argumento es muy sencillo:

«Puesto que el ser de Spinoza es absolutamente positivo o, para decirlo de otro modo, puesto que en Spinoza el ser puro no niega absolutamente nada y no procede mediante un movimiento negativo, ese ser carece de la diferencia fundamental que podría definir su existencia real.»

(Id.)

Es decir, que todo ser positivo permanecerá abstracto e indiferenciado y, en el extremo, será equivalente a la nada (Id.: 39)²⁴⁰.

No obstante, Deleuze no acepta esa conclusión y se dispone a demostrar su inconsistencia con la ayuda de Bergson, quien va a proporcionarle la forma de volver los argumentos de Hegel contra él mismo y, además, de fundar una ontología positiva. Con ese fin, Deleuze redacta "La concepción de la diferencia en Bergson", estudio que fue publicado en 1956 en *Les études bergsoniennes*, pero elaborado al menos dos años antes, puesto que el autor lo presentó ante la "Association des amis de Bergson" en esa fecha (Id.: 36-37).

Dicha noción permite, en primer lugar, revelar que la dialéctica negativa de Hegel es una falsa concepción del ser. Para seguir la maniobra deleuziana, Hardt recurre a los principios escolásticos de causalidad, especialmente a dos: el que afirma que «algo no puede ser la causa necesaria de otra cosa que esté fuera de sí», y el que afirma que «un efecto no puede tener más perfección ni realidad que su causa» (Id.: nota 2, 41-42). Desde este punto de vista, parece claro que la dialéctica no puede dar cuenta del ser por dos razones: la primera es que, en la medida en que sostiene que una cosa se determina mediante su oposición a otra, está postulando una causa externa (cf. Id.: 46), y la segunda, que, en la medida en que añade que esta oposición debe resolverse, a pesar de todo, en una síntesis, está postulando que el efecto tiene más perfección o realidad que su causa (cf. Id.: 48). Por lo tanto, según Deleuze, es la dialéctica hegeliana, y no la doctrina de Spinoza, la que concibe el ser como contingente y abstracto:

²⁴⁰ Hegel llega incluso a aducir la forma en que murió Spinoza como una prueba de su postura: «La causa de su muerte fue la tisis, una dolencia de la que [Spinoza] sufrió largamente, lo cual estuvo en armonía con su sistema filosófico, de acuerdo con el cual toda particularidad, toda individualidad se desvanece en una sustancia única.» (Hegel, G. W. F. (1968). *Lectures on the History of Philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, p. 257. Cit. en Hardt, 1993: 39).

«Deleuze se las ha arreglado para invertir por completo el argumento de Hegel a favor de la determinación. Hegel propone el movimiento negativo de determinación basándose en una crítica al movimiento positivo de Spinoza según la cual éste resulta abstracto e indiferenciado; aquí, sin embargo, basándose en la argumentación ontológica clásica, Deleuze vuelve contra Hegel la imputación de abstracción y sostiene que la determinación dialéctica ignora la diferencia»

(Id.: 49)

Y permite, en segundo lugar, formular una ontología positiva, ya que, en relación con los principios escolásticos de causalidad, la diferencia bergsoniana se entiende como una causa interna que produce efectos de igual perfección o realidad, esto es, como la diferenciación de una sustancia que solamente es en tanto en cuanto *difiere en y de sí misma*²⁴¹:

«La diferencia de Bergson [...] se define mediante la noción de causalidad eficiente. El movimiento del ser es una progresión de diferencias internas por cuanto la causa siempre es inherente a su efecto. De este modo, el movimiento ontológico se libera del juego de las negaciones y se presenta, en cambio, como absolutamente positivo, como una diferenciación interna.»

(Id.: 210-211)

Precisamente con el fin de subrayar el carácter creativo y original de esa diferenciación y, de paso, acabar de distinguirla respecto de la determinación negativa hegeliana, Deleuze utiliza la expresión de "lo imprevisible" (Id.: 50). Y cuando, unos años más tarde, el autor retome el artículo de 1954 en el libro *El Bergsonismo* (1966) y amplíe su crítica a Hegel hasta incluir el asunto de lo Uno y lo Múltiple, desarrollará esa idea a través de la pareja virtual/actual que, como tal, viene a sustituir a la de posible/real. Pues, en efecto, mientras esta última conlleva «una especie de preformismo [...] en el sentido de que todo lo que está en la realidad ya estuvo dado o determinado en lo posible» (Id.: 63), la primera supone una creación original en el sentido de que lo virtual se halla abierto y, por tanto, para llegar a ser actual, «debe *crear* sus propios términos de actualización» (Id.)²⁴². Y ello sin contar con que la pareja posible/real viola

²⁴¹ En ese sentido, Pardo aclara que este concepto de diferencia «no debe entenderse como diferencia ontológica, es decir, como diferencia entre el Ser (inexpresable por la representación metafísica o trascendental) y los entes (substancias o "cosas" de la metafísica, "objetos" de la filosofía trascendental). La diferencia no pasa entre el ser y los entes, sino por el ser y por los entes, destruyendo la identidad de ambos y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Y univocidad no significa sólo "el ser se dice de una sola manera", sino, también, se dice de la diferencia y de todo lo que difiere en y de sí mismo.» (Pardo, 1990: 180-181). Y es que Deleuze, partiendo de la base de que la filosofía es «pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador» (Id.: 16), hará suyo el principio de no construir dicho fundamento a imagen y semejanza de lo fundado (cf. Id.: 68 o 155), lo cual convierte su pensamiento en una auténtica genealogía. Tal y como explica Pardo, «no se trata de negar la existencia de lo Mismo, de lo idéntico, de lo análogo, de lo semejante o de lo opuesto; se trata de comprender que tales nociones son derivadas, que son producidas a partir de lo diferente: que lo idéntico proviene de lo desigual y lo contiene, como lo semejante de la disimilitud radical de la diversidad, que lo análogo se gesta en la resonancia de la heterogeneidad y lo opuesto es el resultado de desequilibrios diferenciales. Y se trata, sobre todo, de elevar el pensamiento al momento de esa producción» (Id.: 91).

²⁴² Sauvagnargues explica la diferencia entre estos dos pares de la siguiente forma: «siguiendo a Bergson, Deleuze critica la noción de lo posible por no ser nunca otra cosa que una posición

el principio escolástico que prohíbe que el efecto posea más perfección o realidad que su causa, mientras que la pareja virtual/actual no lo hace, ya que lo virtual es tan real como lo actual (cf. Id.: 62). De esa forma, esta pareja completa el cuadro de la ontología bergsoniana, en la cual hay dos conceptos del ser: un ser virtual, que se corresponde con «el ser puro trascendental por cuanto es infinito y simple», y un ser actual o, mejor dicho, actualizado, que se corresponde con «el ser real por cuanto es diferente, tiene cualidades y está limitado» (cf. Id.: 57), y se pasa del uno al otro mediante esa diferenciación que ahora podemos entender como una emanación positiva (cf. Id.: 60)²⁴³.

Ahora bien, según Hardt, en este punto Hegel podría reaccionar y poner en duda lo anterior formulando una sencilla pregunta que apunta al principal problema de cualquier ontología positiva:

«Libre de todo orden determinado o preformismo, ¿cómo se constituye el mecanismo creativo en el ser bergsoniano que es capaz de formar permanentemente un ser nuevo, original, un nuevo plano de composición? ¿Cuáles son las bases de la organización bergsoniana?»

(Id.: 65)

Así, en esta doctrina faltaría la «reflexión hacia el interior de sí mismo» que, en opinión de Hegel, es lo único que permite determinar al ser²⁴⁴. Porque, además, sin ella no hay modo de probar que la emanación sea ciertamente positiva y no, tal y como éste le reprochaba a Spinoza, una mera degradación. Por desgracia, Bergson no parece ofrecer ninguna respuesta a esa pregunta:

«En el análisis que hemos desarrollado hasta aquí vimos que Bergson es muy efectivo cuando se trata de describir el movimiento de emanación de una unidad a una multiplicidad; el proceso de diferenciación o actualización. Pero ahora descubrimos la necesidad de un movimiento organizacional complementario en la dirección opuesta, de una multiplicidad a una unidad. Desdichadamente, este movimiento organizacional está casi ausente del pensamiento de Bergson.»

retroactiva de la inteligencia, que superpone a lo real una posibilidad no realizada, es decir, mental y ficticia, como si lo lógico subsistiera al margen de la realidad. Junto con Bergson, Deleuze sustituye lo posible por lo virtual: ni mental ni irreal, lo virtual designa la parte no actual de la realidad. Lo posible ignora las condiciones de su génesis: lo que postula como primero en la representación es solamente lo real, *menos* su realidad. [...] A lo posible, que determinaría condiciones trascendentales del pensamiento ajenas a cualquier actualización real, Deleuze le sustituye lo virtual, condición real, aunque no actual, perfectamente diferenciada pero no actualizada.» (Sauvagnargues, 2004: 17-18). Para un breve repaso de las fuentes filosóficas de la noción de lo virtual con el fin de poner de manifiesto su valor hermenéutico en el campo de los estudios sociales, véase Domènech, M. & Tirado, F. J. (2002). Lo virtual y lo social. *Athenea Digital*, nº 1. Disponible en <http://blues.uab.es/athenea/num1/Mdomenech.pdf>.

²⁴³ Después de todo, con esta tesis se está rehabilitando en parte aquella vieja idea de que Dios es la causa del mundo (cf. Hardt, 1993: nota 2, 42).

²⁴⁴ En realidad, esta reflexión de la que habla Hegel hace referencia a la operación por la cual la cosa anterior es conservada, en tanto que negada, en el interior de la cosa que acaba de surgir. Como señala Hardt un poco más adelante: «El ser determinado debe negar y subsumir a su otro dentro de sí mismo para poder lograr la cualidad y la realidad.» (Id.: 143). La clave, aquí, es esa noción hegeliana de negación que, como puede verse, es parcial o relativa, ya que «suplanta de un modo que preserva y mantiene lo que ha sido suplantado y que, en consecuencia, sobrevive a su propia suplantación» (Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, f 188. Cit. en Id.: 20).

(Id.: 66-67)

Deleuze se afana en buscarla, pero, aunque encuentra varias pistas, la separación entre los planos de lo virtual y lo actual resulta ser un obstáculo ante el que se estrellan todos sus esfuerzos (cf. Id.: 67). Luego la cuestión de la organización queda abierta y obliga a Deleuze a recurrir a otras fuentes.

Aquí la tesis de Hardt es clara: la respuesta no radica en el terreno de la ontología sino en el de la práctica y, en ese sentido, podemos comprobar cómo Deleuze va a empezar a deslizarse de la una a la otra ya en el primer libro que escribe después del artículo de 1954, a saber: *Nietzsche y la filosofía* (1962). Según él, la respuesta ontológica de Nietzsche remite la cuestión al terreno intermedio de la ética. Deleuze expone esta respuesta con ayuda de la imagen de la tirada de un dado, en la cual puede distinguirse el momento en que se tira propiamente el dado y el momento en que éste cae y se detiene:

«El primer momento del juego es el más fácil de comprender. La tirada del dado es la afirmación del azar y de la multiplicidad precisamente porque es la negación del control [...] Ésta es la evolución (o emanación) creativa del ser de Bergson y en términos nietzscheanos éste es el devenir del ser: multiplicidad pura. Sin embargo, el momento en que el dado vuelve y cae es más oscuro y más complejo [...] La caída del dado no es meramente una confirmación de la necesidad de lo dado, de la realidad múltiple; esto sería meramente un determinismo y correría el riesgo de negar antes que afirmar el primer momento del juego. En cambio, la detención del dado es un momento de la organización de la unidad: no es la revelación pasiva, sino la creación activa del ser. [...] Hay que admitir que la metáfora de la tirada de los dados resulta algo forzada en este punto, pero debemos reconocer el segundo momento como un momento de organización que construye unidad, que constituye el ser reuniendo "todas las partes del azar" creadas en el primer momento, no siguiendo un orden preformado, sino en una organización original. El retorno del dado es una afirmación de la tirada misma por cuanto constituye los elementos originales del azar en un todo coherente.»

(Id.: 113-114)

Se trata entonces de *afirmar*, en el sentido de *querer*, el retorno de ese proceso completo en el que la tirada propiamente dicha dispersa o emana y la caída y detención del dado reagrupa u organiza:

«En Nietzsche, el ser no está dado; el ser debe ser voluntariamente querido. En este sentido, en Nietzsche, la ética está antes que la ontología. La voluntad ética es la voluntad que retorna; la voluntad ética es la voluntad que quiere ser. En este sentido decimos que el eterno retorno es una síntesis temporal de fuerzas: exige que la voluntad de poderío quiera la unidad en el tiempo.»

(Id.: 115)

Sin embargo, esta respuesta resulta insuficiente por no explicitar cómo se consigue llevar a cabo en la práctica tal afirmación (cf. Id.: 122-124), de manera que Deleuze debe continuar buscando.

Para Hardt, esta búsqueda culmina con el estudio sobre Spinoza titulado *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), en el cual Deleuze va a revisar las ideas anteriores para dar al fin con la respuesta de marras (cf. Id.: 127). Tal respuesta consistiría, básicamente, en lo siguiente: ante todo, en la noción de "inmanencia" de Spinoza, la cual impide que la emanación, en contra de lo que creía Hegel, sea una mera degradación:

«[...] hay una importante diferencia en el modo en que producen la causa emanativa y la causa inmanente. "Una causa es inmanente [...] cuando su efecto, antes que emanar de la causa, es inmanado [*immané*] en la causa. Lo que define una causa inmanente es que su efecto está en ella, en ella, por supuesto, como en algo más, pero continúa estando y permaneciendo en ella" [Deleuze, G. (1968). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Nueva York: Zone Books, 1990, p. 172]. Por lo tanto, la diferencia entre la esencia de la causa inmanente y la esencia de su efecto nunca puede interpretarse como una degradación: en el nivel de las esencias, hay una igualdad ontológica absoluta entre causa y efecto. En un proceso emanativo, en cambio, la externalidad del efecto con respecto a la causa permite que se dé una degradación sucesiva en la cadena causal y una desigualdad de esencias.»

(Id.: 146)

Pues, gracias a esa noción, que convierte la emanación en lo que tal vez habría que llamar una "inmanación", se logra responder a la cuestión hegeliana acerca de cómo se organiza el ser mediante las reflexiones de Spinoza sobre la manera en la que se componen o descomponen los cuerpos:

«Un cuerpo no es una unidad fija con una estructura interna estable o estática. Por el contrario, un cuerpo es una relación dinámica cuya estructura interna y cuyos límites externos están sujetos a cambio. Lo que identificamos como un cuerpo es meramente una relación temporalmente estable. Esta proposición de la naturaleza dinámica de los cuerpos, del flujo continuo de su dinámica interna, le permite elaborar a Spinoza una provechosa visión de la interacción entre los cuerpos. Cuando dos cuerpos se encuentran, se produce un encuentro entre dos relaciones dinámicas: o bien son mutuamente indiferentes o bien son compatibles y componen juntos una nueva relación, un nuevo cuerpo; o de lo contrario, son incompatibles y un cuerpo descompone la relación del otro, la destruye, como un veneno descompone la sangre»

(Id.: 182)

Así pues, según Hardt, la respuesta que Deleuze ha estado buscando a lo largo de todo este tiempo se encuentra en la idea de que el ser no es más que una «combinación de relaciones componibles» (Id.: 193).

Sin embargo, en mi opinión, ésta es una falsa respuesta, ya que para que se produzca una *combinación de relaciones componibles*, es necesario que antes se compongan tales relaciones. En otras palabras, que el problema no es cómo se compone un cuerpo más grande, sino cómo se constituye *un* cuerpo cualquiera, ya que al fin y al cabo sólo explicando esto puede entenderse bien aquello. Y dado que en su estudio sobre Spinoza, Deleuze no proporciona esa explicación, la cuestión sigue abierta. Además, la respuesta no puede radicar en la noción de práctica, por muy constitutiva que ésta sea, porque lo que se anda buscando es un «mecanismo creativo inmanente» (Id.: 66), y, por tanto, la respuesta ha de tener un carácter ontológico.

Ahora bien, aquí habría que plantearse si esta respuesta de la práctica es realmente de Deleuze. Después de todo, Hardt se apoya en los primeros escritos del filósofo francés porque en esas monografías de autores que para él tienen un indudable interés, Deleuze está construyendo su propio pensamiento (cf. Id.: 31-32), pero se detiene precisamente en el punto en el que empieza a formularlo, de manera que tal vez los Bergson, Nietzsche o Spinoza de sus libros no sean más que el propio Deleuze, pero no podemos estar seguros de

que se trate del mismo Deleuze que redacta *Diferencia y repetición* o *Lógica del sentido* y, aún menos, del que colabora con Guattari, publica obras sobre pintura o cine o finalmente vuelve a centrarse en filósofos importantes como Foucault, Châtelet o Leibniz. Es más, teniendo en cuenta que Hardt no deja de ser marxista, bien pudiera haber ocurrido que éste haya seleccionado el perfil de Deleuze que mejor se adecúa a sus propios y, por supuesto, legítimos intereses²⁴⁵, los cuales son eminentemente prácticos o, mejor dicho, políticos, como puede comprobarse en la conclusión de su libro, y que, debido a ello, la respuesta a la cuestión hegeliana sea la suya y no la de Deleuze.

Luego no queda más remedio que añadir a los trabajos sobre Bergson, Nietzsche y Spinoza, el resto de libros de Deleuze para reconstruir cuál es su auténtica respuesta a la cuestión y comprobar si ésta resulta satisfactoria. Para ello hemos de volver la vista atrás y fijarnos en el estudio sobre Nietzsche que, tal y como señala Hardt, Deleuze presenta nada más y nada menos que ocho años después del primer artículo sobre Bergson, el mayor intervalo de tiempo entre un texto y otro en la vida de un autor que a partir de entonces publica casi un libro por año, lo cual sugiere que ese estudio es el resultado de una «reorientación dramática de su enfoque filosófico» (Id.: 33). Y es que no cabe duda de que dicha reorientación debe guardar alguna relación con la relevancia del pensamiento del autor considerado, puesto que, según el propio Deleuze, la filosofía contemporánea es esencialmente nietzscheana en la medida en que gira en torno a las nociones de "sentido" y de "valor" que introdujo Nietzsche en sustitución de la de "verdad" (cf. Deleuze, G. (1968c). *Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento*. En Deleuze, 2002: 179). Por otro lado, tampoco cabe la menor duda de que en todo ello Deleuze desempeñó un papel destacado, ya que, aparte de su libro, el cual ejerció una enorme influencia sobre el resto de pensadores de la época, fue él quien organizó el encuentro sobre Nietzsche en la Abadía de Royaumont en el que Foucault expuso la conferencia "Nietzsche, Freud, Marx"²⁴⁶. Ahora bien, si nos preguntamos qué es exactamente lo que

²⁴⁵ Y, por ejemplo, si su investigación ha concluido en la monografía de Deleuze sobre Spinoza tal vez se deba a que Negri también escribió un libro sobre ese autor y a que la respuesta que Hardt propone a la pregunta hegeliana acerca de cómo se organiza el ser, la idea spinoziana de una *combinación de relaciones componibles*, se encuentra en la base de la noción de "multitud" que maneja el filósofo italiano.

²⁴⁶ De hecho, la afirmación de Deleuze que acabo de mencionar puede verse como una especie de comentario a dicha conferencia. Vale la pena citar en extenso lo que dice Deleuze para poder compararlo con lo que expuso Foucault: «También hay que añadir otras influencias diferentes, no menos esenciales: la concepción marxista del valor y la concepción freudiana del sentido, que suponen un cuestionamiento total. Pero el hecho de que la filosofía moderna haya encontrado la fuente de su renovación en esta trinidad Nietzsche-Freud-Marx es un hecho muy ambiguo [...] Por ejemplo, después de la guerra, florecieron muchas filosofías del valor. Se hablaba mucho de valores, se pretendía que la "axiología" sustituyese a la ontología y a la teoría del conocimiento... pero no de una manera nietzscheana o marxista: todo lo contrario, no se hablaba en absoluto de Nietzsche ni de Marx, no se les conocía ni se les quería conocer. El "valor" se había convertido en ocasión para una resurrección del espiritualismo más abstracto y tradicional, se apelaba a los valores para instaurar un nuevo conformismo que se tenía por más adaptado al mundo moderno [...] Para Nietzsche, como para Marx, la noción de valor es estrictamente inseparable 1º) de una crítica completa y radical del mundo y de la sociedad, como lo prueban el tema del "fetichismo" en Marx y el de los "ídolos" en Nietzsche; 2º) de una creación no menos radical, la transvaloración en Nietzsche, la acción revolucionaria de Marx. [...] Estas malversaciones no

encontró Deleuze en el pensamiento de Nietzsche para reorientar su enfoque filosófico, entonces habría que decir que fue su "pluralismo":

«La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía»

(Deleuze, 1962: 11)

El pluralismo es, de hecho, aquello que permite a Deleuze ir más allá de las doctrinas establecidas como, por ejemplo, el hegelianismo («El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo.» [Id.: 17]) o incluso el psicoanálisis (pues en relación con el caso del Hombre de los lobos, Deleuze y Guattari se preguntan «¿quién ignora que los lobos van en manada? Nadie, salvo Freud. Lo que los niños saben perfectamente, Freud lo desconoce.» [Deleuze & Guattari, 1980: 35])²⁴⁷.

pueden ayudar mucho, pues hay en la noción nietzscheana de valor algo que hace estallar todos los valores reconocidos y establecidos, y que tiende a producir, en un estado de creación permanente, novedades que escapan a todo reconocimiento, a todo establecimiento. [...] [Por su parte] La noción de sentido puede ser el refugio de un espiritualismo renaciente: lo que a veces se llama "hermenéutica" (interpretación) ha tomado el relevo de lo que en la posguerra se llamaba "axiología" (valoración). La noción nietzscheana o, en este caso, freudiana de sentido, puede experimentar una deformación tan importante como la de valor. Se habla de "sentido" original, de sentido olvidado, de sentido tachado, de sentido velado, de sentido reutilizado, etcétera: bajo la categoría de sentido resucitan los viejos espejismos, resucita la Esencia, se recuperan todos los valores religiosos y sagrados. En Nietzsche o en Freud sucede al contrario: la noción de sentido es el instrumento de una recusación absoluta, de una crítica absoluta, y también de una creación determinada; el sentido no es de ningún modo una reserva, ni un principio o un origen, ni siquiera un fin: es un "efecto", un efecto *producido* cuyas leyes de producción hay que descubrir.» (Deleuze, 1968c: 178-179). Aquí, al igual que Foucault, Deleuze pone a Nietzsche al lado de Marx y de Freud, pero, del mismo modo que, tal y como he señalado más arriba, Foucault establece en *Las palabras y las cosas* la irreductibilidad del primero de ellos respecto de los otros dos, Deleuze hará algo semejante en un texto posterior: «Puede que Marx y Freud sean el amanecer de nuestra cultura, pero Nietzsche es algo completamente distinto, es el amanecer de una contra-cultura. Es evidente que la sociedad moderna no funciona mediante códigos. Es una sociedad que funciona a partir de otras bases. Si consideramos, pues, no tanto a Marx y Freud literalmente, sino aquello en lo que se han convertido el marxismo y el freudismo, vemos que están inmersos en una suerte de intento de recodificación: por parte del Estado, en el caso del marxismo ("es el Estado quien te puso enfermo y el Estado es quien te curará", porque ya no será el mismo Estado); por parte de la familia, en el caso del freudismo (la familia te pone enfermo y la familia te cura, porque no es ya la misma familia). Esto es lo que sitúa ciertamente, en el horizonte de nuestra cultura, al marxismo y al psicoanálisis como las dos burocracias fundamentales, una pública y otra privada, cuyo objetivo es realizar mejor o peor una recodificación de lo que no deja de descodificarse en nuestro horizonte. La labor de Nietzsche, en cambio, no es ésa en absoluto. Su problema es otro. A través de todos los códigos del pasado, del presente o del futuro, para él se trata de dejar pasar algo que no se deja y que jamás se dejará codificar.» (Deleuze, G. (1973b) *Pensamiento nómada*. En Deleuze, 2002: 322).

²⁴⁷ Deleuze volverá sobre ello al escribir que «en *Mille Plateaux*, el comentario sobre el Hombre de los lobos ("¿Uno solo o varios lobos?") constituye nuestro adiós al psicoanálisis, e intenta mostrar cómo las multiplicidades desbordan la distinción de la consciencia y el inconsciente, de la naturaleza y la historia, del cuerpo y el alma» (Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). Prefacio a la edición italiana de *Mille Plateaux*. *Archipiélago*, nº 17, 1994, pp. 92-94, p. 93). Pero será en una entrevista posterior donde dejará claro este asunto: «Nuestro último texto sobre el psicoanálisis, en *Mil Mesetas*, trata del "Hombre de los lobos": mostramos que el psicoanálisis es incapaz de

De hecho, según Foucault, éste es el elemento que caracteriza al pensamiento deleuziano:

«El pensamiento de Deleuze es profundamente pluralista. Hizo sus estudios al mismo tiempo que yo. Preparaba una tesis sobre Hume mientras yo lo hacía sobre Hegel. Yo era en ese entonces comunista y él ya era pluralista, y creo que eso siempre lo ayudó. Su preocupación fundamental es lograr una filosofía no humanista, no militar, pluralista, de la diferencia, de lo empírico en el sentido más o menos metafísico de la palabra.»

(Foucault, 1974: 148)²⁴⁸

Y el propio Deleuze declarará que siempre se sintió «empirista, es decir, pluralista» (Deleuze, G. (1987). Prólogo a la edición americana de *Diálogos*. En Deleuze, 2003: 273). No obstante, si el pluralismo es tan importante se debe a que no se refiere tanto a la diversidad de sentidos o interpretaciones que una cosa puede tener (cf. Deleuze, 1962: 11), como a la diversidad de fuerzas que constituye a la propia cosa y que, en ese sentido, determina los sentidos o interpretaciones que ésta pueda tener, al menos mientras tal cosa siga siendo la misma (cf. Id.: 12). Por lo tanto, la idea que está en la base del pluralismo es la de que *el ser es plural*:

«Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás: éste es el principio de la filosofía de la naturaleza en Nietzsche.»

(Id.: 14)

Esa idea es la que cambia todo, ya que, al ponerla en relación con lo que había desarrollado en su estudio sobre Bergson, se desprende que si el ser se *diferencia de sí mismo* es porque *ya se encuentra diferenciado*. Así, lo primero que va a hacer Deleuze es recuperar ese estudio para reformular su pluralismo como una multiplicidad que no es una mera yuxtaposición de partes externas las unas a las otras, sino una entidad cuyas cualidades son fruto de un proceso de diferenciación interna o, en términos bergsonianos, como una multiplicidad no *cuantitativa*, sino *cualitativa* (cf. Hardt, 1993: 55-56). Y, pertrechado con esta noción, Deleuze amplía la crítica de la dialéctica hegeliana hasta incluir el asunto de lo Uno y lo Múltiple. Pero llegados a este punto debemos distinguir cuidadosamente la postura de Bergson respecto de la del propio Deleuze, pues mientras el primero se limita a denunciar el planteamiento hegeliano de este asunto como engañoso (cf. Deleuze, G. (1991). Epílogo a la edición americana: un retorno a Bergson. En Deleuze, 2003: 302) y por ello se torna vulnerable a la cuestión de Hegel acerca de la organización del ser, Deleuze plantea todo el asunto de un modo distinto que resuelve de antemano tal cuestión, a saber:

pensar lo plural o lo múltiple, una manada en lugar de un solo lobo, un osario en lugar de un hueso único.» (Deleuze, 1988b: 229-230).

²⁴⁸ Hardt insiste en la particularidad de Deleuze recordando que, a diferencia de la mayoría de sus compañeros, «nunca fue miembro del Partido Comunista francés; no asistió a la exclusiva École Normale Supérieure y nunca se sintió fascinado por la obra de Martin Heidegger» (Hardt, 1993: nota 6, 34).

afirmando que el ser virtual no es Uno, sino Múltiple y que, así, lo que surge de él como resultado de esa creación que es su actualización es ni más ni menos que un individuo entendido en sentido amplio²⁴⁹.

He aquí, en mi opinión, la posición de Deleuze y, con ella, la respuesta a la cuestión hegeliana: *el ser está organizado porque, en tanto multiplicidad diferenciada, se actualiza como individuo*. Como tal, esta posición no aparece en ninguno de sus trabajos sobre otros filósofos y, de hecho, se inspira en la teoría de la individuación de Gilbert Simondon, sobre la que Deleuze escribió un pequeño artículo. Apoyándose en ella, el autor señala que «la condición previa de la individuación [...] es la existencia de un sistema metaestable», entendiendo por él un sistema en el que existe una «*diferencia de potencial*» – lo que Simondon denomina “disparidad” [*disparation*]– «entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa» (Deleuze, G. (1966). Gilbert Simondon: *El individuo*

²⁴⁹ Según Hardt, Deleuze se libera del hegelianismo –y, por tanto, también del anti-hegelianismo que podía exhibir en sus trabajos sobre Bergson– cuando, apoyándose en Nietzsche, elabora la noción de una negación total o absoluta en contra de la noción hegeliana de negación parcial o relativa (cf. Hardt, 1993: 119-121). Pero, en mi opinión, lo que va a permitirle abrir un espacio alternativo al de Hegel es la idea nietzscheana de que *las fuerzas van siempre hasta el final de lo que pueden, entregándose a sí mismas y, gracias a ello, dando lugar a nuevas cosas*, de ahí que para este autor las fuerzas tengan un carácter plástico, transformador o, sencillamente, creador (cf. Deleuze, 1962: 63-64, 89 y 121). Esto implica que, a diferencia de Hegel, el cual presupone un ser dado que se limitaría a adquirir conciencia de sí, Nietzsche postula un ser que está dándose y, por tanto, renovándose sin cesar. Así, aunque éste, de acuerdo con lo que acabo de exponer, desarrolle una noción de negación total o absoluta llevando hasta el final la negación hegeliana (cf. Hardt, 1993: 86-95), lo importante no es la negación, sino el hecho de que, en la medida en que, en tanto fuerza, es efectivamente llevada hasta el final, se entregará a sí misma y dará lugar a otra cosa. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la figura del “hombre que quiere perecer”, que, con ese gesto, da lugar al “superhombre” (cf. Deleuze, 1962: 240-252). En otras palabras, que para crear algo nuevo no es preciso destruir lo anterior, tal y como parece mantener Hardt (cf. Id.: 103-112), sino lisa y llanamente actuar hasta el final de lo que se puede. De este modo, *si Deleuze consigue olvidarse de Hegel en su trabajo sobre Nietzsche es porque ha descubierto que el pensamiento de este autor es genealógico y, por ende, prescinde de todo fundamento de la acción*. El propio Deleuze relacionará en una entrevista ambas cosas al intentar explicar cuál es su interés por Nietzsche: «Por una parte, Nietzsche no es en absoluto inventor de la célebre fórmula “Dios ha muerto”; al contrario, es el primero que considera que esta fórmula carece de toda importancia mientras el hombre ocupe el lugar de Dios. Para él, se trata de descubrir algo que no es ni Dios ni el hombre, de hacer hablar a esas individuaciones impersonales y a esas singularidades pre-individuales... a ello apela Dionisos, y también el superhombre. [...] Por otra parte (aunque sigue siendo lo mismo), inventa esa crítica total que es al mismo tiempo una creación, una positividad total.» (Deleuze, 1968c: 181). Además, para contrarrestar la posible imagen de Deleuze como un crítico destructivo, me gustaría reproducir un fragmento suyo en el que presenta una especie de ética de la crítica: «La enfermedad del mundo actual es la incapacidad para admirar: cuando se está “en contra”, se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando. No es así como hay que proceder: hay que elevarse hasta los problemas que plantea un autor genial, hasta lo que *no* dice en aquello que dice, para extraer de ahí algo que se le deberá siempre, aunque se pueda también volver contra él. Hay que estar inspirado, poseído por los genios a quienes se denuncia. / Jules Valles dice que un revolucionario debe ser capaz de admirar y respetar: es una consigna prodigiosa en la práctica. [...] En toda modernidad, en toda novedad, hay conformismo y creatividad, un conformismo insulso y también “una musiquilla nueva”, algo que se conforma a la época y también algo *intempestivo*: separar lo uno de lo otro es la tarea de quienes saben amar, que son a la vez los verdaderos destructores y creadores. Ninguna destrucción sin amor es buena.» (Id.: 181-182).

y su *génesis físico-biológica*. En Deleuze, 2002: 116). Este sistema se concibe, así, como un campo poblado, más que por individualidades, por *singularidades* correspondientes a «la existencia y el reparto de potenciales», lo cual significa que posee una primera diferenciación que Simondon designa con la expresión de «lo "problemático"» y que permite explicar el fenómeno de la individuación como una especie de "resolución" de la diferenciación o disparidad de ese campo:

«[La individuación] establece una comunicación interactiva entre órdenes de magnitud o de realidad dispersos, que actualiza la energía potencial o que integra las singularidades, que *resuelve el problema* que plantea lo disperso, organizando una nueva dimensión en la que se forma un conjunto único de grado superior»
(Id.: 117)²⁵⁰

Sin embargo, no debemos pensar que la resolución cancela el sistema metaestable al generar un individuo perfectamente definido, ya que tal sistema continúa acompañando, por decirlo así, a un individuo que sigue deviniendo y puede incrementar su nivel de complejidad al enfrentarse a situaciones que desbordan las soluciones adoptadas y exigen otras nuevas (cf. Id.: 118).

Por consiguiente, en la teoría de Simondon se pasa de una multiplicidad cualitativa a un individuo también múltiple a través de un proceso abierto de resolución creadora:

«Simondon elabora toda una ontología en la cual el Ser no es nunca Uno: en cuanto pre-individual, es más que metaestable, superpuesto o simultáneo consigo mismo; en cuanto individuado, es aún múltiple, "polifásico", "fase del devenir que conducirá a nuevas operaciones".»
(Id.: 119)²⁵¹

Deleuze recogerá los elementos principales de esta teoría y, añadiéndole algunos más, la desarrollará hasta formular su propia propuesta, la cual quizá aparece por primera vez en *Diferencia y repetición*. No obstante, si queremos atender únicamente a la propuesta, podemos recurrir a la comunicación en la que sintetizó los principales temas de este libro: "El método de dramatización". En ella tenemos, en efecto, todo lo necesario para comprenderla.

²⁵⁰ Al fin y al cabo, la noción de disparidad está tomada de la psicofisiología de la percepción en la que indica el modo en que se crea la visión tridimensional como un resultado de la disparidad existente entre las imágenes bidimensionales proporcionadas por los ojos (cf. Sauvagnargues, 2004: 29).

²⁵¹ Así que no es nada extraño que Deleuze diga que «el descubrimiento que hoy se anuncia, me parece, es el de un mundo muy populoso hecho de *individuaciones impersonales* o incluso de *singularidades pre-individuales* (este es el "ni Dios ni hombre" del que hablaba Nietzsche, la anarquía coronada)» (Deleuze, 1968c: 180). Por lo demás, compárese esta respuesta con la que apenas un par de años antes había ofrecido Foucault («El "yo" ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del "hay". Hay un se. En cierto modo se vuelve a la perspectiva del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad...» [Foucault, 1966b: 33]), y se comprenderá por qué este último declaró que Deleuze, a diferencia de él, desde muy temprano fue pluralista, y que eso siempre le ayudó (cf. el fragmento citado de Foucault, 1974: 148).

En esa comunicación, el autor parte de la pregunta de «cuál es el rasgo característico o distintivo de una cosa en general» y, ante el hecho de que tal rasgo es doble, puesto que incluye tanto «las cualidades que posee» como «la extensión que ocupa» (Deleuze, G. (1967b). El método de dramatización. En Deleuze, 2002: 129), señala que una buena teoría de la individuación tendría que ser capaz de dar cuenta de ambos aspectos (cf. Id.: 133). A continuación, recurriendo a la terminología kantiana, Deleuze llama "Idea" a la multiplicidad cualitativa de Bergson, al sistema metaestable de Simondon o, sencillamente, al campo de individuación, y procede a describirla del siguiente modo:

«Una Idea tiene dos caracteres principales. Por una parte, consiste en un conjunto de relaciones diferenciales entre elementos desprovistos de forma sensible y de función, que no existen más que en su determinación recíproca. Estas relaciones son del tipo dx/dy [...] En casos muy diferentes, podemos preguntarnos si estamos ante *elementos ideales*, es decir, sin figura ni función, aunque recíprocamente determinables en una red de relaciones diferenciales: ¿es el caso de los fonemas o de algunas partículas físicas? ¿Es el caso de los genes en biología? En cada caso, hemos de continuar la búsqueda hasta obtener esos diferenciales que no existen ni pueden determinarse más que los unos en relación a los otros. Invocaremos, pues, un principio de determinación recíproca, como primer aspecto de una razón suficiente. Por otra parte, a esas relaciones diferenciales les corresponden distribuciones de "singularidades", de puntos relevantes y puntos ordinarios, de tal modo que un punto relevante engendra una serie que puede prolongarse a través de todos los puntos ordinarios hasta las proximidades de otra singularidad. Las singularidades son *acontecimientos ideales*. [...] Concebimos, pues, una determinación completa de la Idea que, obrando de esta manera, constituye el segundo aspecto de la razón suficiente.»

(Id.: 133-134)

Y, con este cambio de denominación, Deleuze va a introducir algunas matizaciones a su propuesta inicial. En efecto, si antes habíamos visto que lo virtual presentaba una primera diferenciación, ahora Deleuze va a decir que la Idea se encuentra diferenciada en el sentido de que dispone de las relaciones y las singularidades virtuales que se actualizarán, sin semejanza alguna, en las cualidades y en las partes de la cosa, pero que carece de cualidades y partes (cf. Id.: 136). El autor emplea aquí el vocablo "*différentiation*", que procede de las matemáticas y, más concretamente, del cálculo diferencial (cf. Id.: nota del traductor, 128), para referirse a ese complejo virtual que se corresponde con lo que Simondon llamaba «lo "problemático"». Y si antes también habíamos visto que lo virtual se actualizaba diferenciándose, ahora Deleuze va a añadir que la Idea se actualiza diferenciándose en el sentido de que se produce esa resolución creativa del complejo virtual o «lo "problemático"» que da lugar a un individuo dotado de cualidades y partes. Pero como esta diferenciación no puede ser la misma que la otra, Deleuze usa aquí el vocablo "*différenciation*", mucho más común, pero que es el que suele utilizarse en biología (cf. Id.) para referirse a esa actualización que se corresponde con lo que Simondon llamaba «individuación».

Además, el autor describe a grandes trazos qué es lo que ocurre en ese proceso: ante todo, el "precursor oscuro", «una suerte de "diferenciante" de la diferencia», pone en contacto las series inconexas de diferencias virtuales o disparidades y desencadena los "dinamismos espacio-temporales" que generan

las cualidades y las partes del individuo, en una secuencia que empieza con la aparición de un "acoplamiento" entre varias series, sigue con la ampliación de ese acoplamiento en una "resonancia" en el interior del sistema y termina con la creación de un "movimiento forzado" que desborda las diferencias virtuales o disparidades y las reúne en una misma tendencia resolutive (cf. Id.: 131).

Éste es el núcleo de una propuesta que, tal y como puede observarse, constituye una auténtica ontología positiva:

«La noción de *différen(t/c)iation* no expresa únicamente un complejo matemático-biológico, sino la condición de toda cosmología, como de las dos mitades del objeto. La diferenciación (*différentiation*) expresa la naturaleza de un fondo pre-individual que no se reduce a un universal abstracto, sino que comporta relaciones y singularidades que caracterizan a las multiplicidades virtuales o Ideas. La diferenciación (*différenciation*) expresa la actualización de estas relaciones y singularidades en cualidades y extensiones, especies y partes, como objeto de la representación. Los dos aspectos de la diferenciación (*différentiation*) corresponden, pues, a los dos aspectos de la diferenciación (*différenciation*), pero no se parecen a ellos: hace falta un tercero que determine la actualización de la Idea y su encarnación. Hemos intentado mostrar que los campos de individuación –con los precursores que inducen su actividad, con los sujetos larvados que se constituyen alrededor de sus singularidades, con los dinamismos que llenan el sistema– desempeñan efectivamente este papel. La noción completa sería: *indifféren(t/c)iation*. Así son los dinamismos espacio-temporales de los campos de individuación, que determinan a las Ideas a actualizarse en los aspectos diferenciados del objeto.»

(Id.: 137)

Sin embargo, ¿qué es esta Idea sino la estructura en cuanto sistema de transformaciones? El propio autor así lo reconocía en *Diferencia y repetición*:

«La Idea se define así como estructura. La estructura, la Idea, es el "tema complejo", una multiplicidad interna, es decir, un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales, que se encarna en las relaciones reales y en los términos actuales.»

(Deleuze, 1968: 301)

Y si se repara en el texto "¿Cómo reconocer el estructuralismo?", se verá claramente que éste es una reelaboración de la comunicación "El método de dramatización", de modo que la estructura que se describe en el primero no es más que esa Idea definida como un complejo problemático virtual en el que a la determinación recíproca o diferencial se le añade la determinación completa o diferenciante que se ha expuesto en la segunda:

«Toda estructura presenta estos dos aspectos: un sistema de relaciones diferenciales a partir del cual los elementos simbólicos se determinan recíprocamente, y un sistema de singularidades que corresponden a esas relaciones y que trazan el espacio de la estructura. Toda estructura es una multiplicidad. [...] Claro que este todo no se actualiza en cuanto tal. Lo que se actualiza son tales o cuales relaciones, tales o cuales valores de esas relaciones, tal o cual reparto de singularidades; otras se actualizan en otro lugar y en otro tiempo. [...] Así pues, hemos de distinguir la estructura total de un dominio dado, como conjunto de coexistencia virtual, y las sub-estructuras que corresponden a las diversas actualizaciones en ese dominio. De la estructura como virtualidad hemos de decir que es aún indiferenciada (*indifférenciée*), aunque sea absoluta y totalmente distinta (*différenciée*). De las estructuras que se encarnan en tal o cual forma actual

(presente o pasada), hemos de decir que se diferencian (*différencient*), y que actualizarse consiste para ellas solamente en diferenciarse (*différencier*).»
(Deleuze, 1972a: 231-234)

He aquí, pues, la respuesta de Deleuze a la cuestión hegeliana acerca de la organización del ser: la estructura. Se trata, por lo tanto, de una respuesta que, aunque inspirada en la teoría de la individuación de Simondon, no alcanza su formulación definitiva sino con la adscripción del filósofo al estructuralismo. La noción deleuziana de *différen(t/c)iation* pone de manifiesto esta adscripción al aludir al tipo de relación que caracteriza al estructuralismo, a saber: aquella que «se establece entre elementos que carecen en sí mismos de todo valor determinado, y que no obstante se determinan recíprocamente en la relación, como [...] $dy/dx = x/y$ » (Id.: 230). Y de manera más clara todavía, el autor señala en *Diferencia y repetición* que el estructuralismo es «el único medio por el cual el método genético puede realizar sus ambiciones» (Deleuze, 1968: 301-302).

Pero, por eso mismo, a pesar de que Deleuze aborda este movimiento desde su propia perspectiva y, en ese sentido, presenta la estructura como el mecanismo de producción del ser, no puede evitar que ésta se convierta en un nuevo fundamento de la acción. De hecho, en el texto llegará a decir que toda estructura, en virtud de esa casilla vacía que introduce siempre una diferencia, «es una infraestructura, una micro-estructura» (Deleuze, 1972a: 233). Con ello sustituye la explicación basada en las ciencias físicas y naturales descrita en "El método de dramatización" –con el precursor oscuro que desencadenaba dinanismos espacio-temporales a través de un proceso en el que se producía un acoplamiento entre las series de diferencias o disparidades inconexas, la aparición de una resonancia dentro del sistema y la creación de un movimiento forzado que las reunía en una misma tendencia general–, por una explicación basada en el movimiento que por entonces revolucionaba las ciencias humanas en "¿Cómo reconocer el estructuralismo?" –con la casilla vacía que permite la generación de una sub-estructura actual distinta de la infraestructura o micro-estructura virtual al desplazar el conjunto de singularidades respecto de aquel conjunto que corresponde al sistema de relaciones diferenciales que definen la estructura en cuestión–.

Pues bien, aquí es donde interviene la noción de máquina de Guattari, ya que, en la medida en que conlleva una ruptura en el seno de la estructura, impide que ésta se convierta en un fundamento de la acción. En cierto sentido, es como si la idea de que la casilla vacía introduce siempre una diferencia no se aplicara sólo a la sub-estructura actual, sino también a la estructura misma en tanto infraestructura o micro-estructura virtual. O, en otras palabras, como si la diferenciación que es la actualización de la estructura virtual transformase a la propia estructura virtual.

Desde luego, alguien puede objetar que esto ya lo habría contemplado Deleuze, quien después de todo escribe que «las relaciones diferenciales son susceptibles de nuevos valores o variaciones, y las singularidades capaces de nuevas distribuciones, constitutivas de otra estructura, siempre en función de la casilla vacía.» (Id.: 248). Pero, frente a ello, me gustaría señalar dos cosas. La primera es que desde este punto de vista no se entiende cómo puede influir la actualización sobre la estructura en tanto infraestructura o micro-estructura

virtual, especialmente si reparamos en que, según este autor, la actualización tan sólo afecta a las singularidades correspondientes al sistema de relaciones diferenciales:

«[...] los elementos simbólicos que acabamos de definir, tomados en sus relaciones diferenciales, se organizan necesariamente en serie. Pero, en cuanto tales, se relacionan con otra serie, constituida por otros elementos simbólicos y otras relaciones. Esta referencia a una segunda serie se explica fácilmente si tenemos en cuenta que las singularidades derivan de los términos y relaciones de la primera, pero no se limitan a reproducirlos o reflejarlos. Se organizan ellas mismas en otra serie susceptible de un desarrollo autónomo, o al menos relacionan la primera serie con esta segunda serie.»

(Id.: 237)

Aparte de eso, la estructura no se actualiza en su totalidad, sino de modo parcial y siguiendo direcciones excluyentes que implican temporalidades variables (cf. Id.: 233-234), y, además, el proceso no va de una forma actual a otra, sino siempre de lo virtual a lo actual (cf. Id.: 234-235), lo que conduce a Deleuze a concluir en *Diferencia y repetición* que el estructuralismo describe una «génesis sin dinamismo, que evoluciona necesariamente en el elemento de una suprahistoricidad» (Deleuze, 1968: 302).

Y la segunda de tales cosas es que, con independencia de toda discusión de carácter teórico, es evidente que a partir del momento en el que adopta la noción guattariana de máquina, Deleuze abandonará el marco estructuralista hasta el extremo de desarrollar, con la ayuda de este autor, una noción que supone una crítica radical a la de estructura. Dicha noción es la de "rizoma", la cual no es más que una reformulación de la noción de multiplicidad cualitativa de Bergson. "Rizoma" es en realidad un término botánico que hace referencia al tallo horizontal y subterráneo de algunas plantas que contiene yemas y del que nacen las raíces²⁵². Por ese motivo, en contraposición con la estructura, la cual sería un sistema cerrado de relaciones entre elementos dados, el rizoma

²⁵² A este respecto, Deleuze y Guattari aclaran lo siguiente: «Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizomas. Pero hay plantas con raíz o raicilla que desde otros puntos de vista también pueden ser consideradas rizomorfas. Cabría, pues, preguntarse si la botánica, en su especificidad, no es enteramente rizomorfa. Hasta los animales lo son cuando van en manada, las ratas son rizomas. Las madrigueras lo son en todas sus funciones de hábitat, de provisión, de desplazamiento, de guarida y de ruptura. En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos: cuando las ratas corren unas por encima de otras. En un rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y la grama, la mala hierba.» (Deleuze & Guattari, 1980: 12-13). De hecho, tal y como explica Sauvagnargues, los autores presentaron esta noción junto con la de madriguera en su *Kafka. Por una literatura menor* (1975), «pues [ambas] muestran buenas afinidades con un sistema de red y recogen la definición de la multiplicidad: pluralidad que no es divisible ni indivisible, sino "dividual", que al dividirse cambia de naturaleza.» (Sauvagnargues, 2004: 90). Por lo demás, encuentro mucho más comprensible la imagen de la hierba que la del rizoma, quizás porque adoro estas palabras de Henry Miller que Deleuze reproduce en varias ocasiones: «La hierba sólo se da en medio de los grandes espacios no cultivados. Rellena los vacíos, *crece entre – en medio de las otras cosas*. La flor es hermosa, la berza útil, la adormidera vuelve loco. Pero la hierba, la hierba es el desbordamiento, toda una lección de moral.» (Miller, H. (1956). *Hamlet*. París: Corrêa, pp. 48-49. Cit. en Deleuze & Parnet, 1977: 36; Deleuze & Guattari, 1980: 23 y Deleuze, 1987: 275).

alude a un sistema abierto que no cesa de proliferar más allá de sí mismo y, en consecuencia, de transformarse:

«El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría tres, cuatro o cinco, etc. [...] No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. [...] Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. Contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones, el rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza.»

(Deleuze & Guattari, 1980: 25)²⁵³

Pero, si todo ello es cierto, entonces puede afirmarse que la noción de máquina de Guattari desmonta la respuesta que Deleuze había encontrado en el estructuralismo a la cuestión acerca de la organización del ser y, por tanto, devuelve a éste a su posición de partida, pues en la medida en que tal noción introduce transformaciones en ese sistema de relaciones diferenciales y de sus singularidades correspondientes que es la estructura como infraestructura o micro-estructura virtual, supone una concepción del ser como pura diferencia desde la que ahora cabe dar cuenta de lo existente.

Podemos comprobar cómo cambia todo el panorama en el primer libro que escriben juntos ambos autores, *El anti-edipo* (1972). En él, de acuerdo con el planteamiento de Guattari, la adopción de la noción de máquina tiene como consecuencia que la estructura deja de ser el mecanismo productivo del que hablaba Deleuze para convertirse en una entidad no solamente producida, sino «antiprodutiva» (Guattari, 1972b: 278), lo que, siguiendo a Sauvagnargues, habría que traducir como opresiva (cf. Sauvagnargues, 2004: 105). Pero esto evidentemente se debe a que Guattari forja esa noción en relación con el tema del deseo, el cual es descrito ya por Freud en los términos de una sustancia fluida. Así, la estructura sería aquello que aprisiona al deseo imponiéndole una forma concreta, y la máquina, en cambio, aquello que lo libera de ese circuito estéril y le permite fluir abiertamente.

Desde esta perspectiva, *El anti-edipo* dibuja dos movimientos opuestos. Uno es el movimiento de liberación del deseo respecto de la forma impuesta por la estructura. Se trata del movimiento que inicia la máquina al desligar una porción del deseo y permitirle que fluya. Por ese motivo, la función básica de la

²⁵³ De hecho, esta crítica a la noción de estructura se remonta a la distinción entre los tres tipos de líneas que, siguiendo a Heinrich von Kleist, pueden identificarse en el titiritero que maneja una marioneta: la línea de los movimientos del propio titiritero, la cual traza un conjunto de posiciones que, sin embargo, no representan los de la marioneta y, por ello, puede considerarse abstracta; la línea de los movimientos de la marioneta, la cual posee ya cierta segmentaridad en la medida en que conforman cada uno de sus gestos; y, por último, la línea de la historia que van construyendo tales gestos, la cual tiene una segmentaridad mucho más rígida (cf. Deleuze, G. & Guattari, F. (1975b). Dos regímenes de locos. En Deleuze, 2003: 35-36). Pues bien, desde ese punto de vista, parece claro que «las relaciones binarias y biunívocas de las que nos hablan los estructuralistas se forman probablemente en las líneas segmentarizables y entre ellas» (Id.).

máquina es la de *efectuar un corte*. De hecho, Deleuze llegará a declarar en un momento dado que definen la máquina «como todo sistema de interrupción de un flujo» (Deleuze, G. & Guattari, F. (1972c). Deleuze y Guattari se explican... En Deleuze, 2002: 283). Aquí se aprecia perfectamente cuánto depende esta noción de la del deseo como flujo, pues la máquina sólo corta y, si contribuye a conectar a éste de otra forma distinta, se debe únicamente a que, tal y como apuntaba Sauvagnargues, «ella misma es susceptible de valer como flujo para una nueva síntesis disyuntiva» (Sauvagnargues, 2004: 104). En palabras de los propios autores:

«El corte no se opone a la continuidad, la condiciona, implica o define lo que corta como continuidad ideal. Pues [...] toda máquina es máquina de máquina. [...] toda máquina es corte de flujo con respecto a aquélla a la que está conectada, pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que se conecta. Ésta es la ley de la producción de producción.»

(Deleuze & Guattari, 1972: 42)

Por tanto, la máquina apunta, en su función de corte que libera un deseo que lo supera, hacia un estado en el que éste fluiría sin ataduras ni obstáculos y que Deleuze ya denominaba en *Lógica del sentido*, recogiendo una expresión de Artaud, “cuerpo sin órganos”²⁵⁴. Como es obvio, tal cuerpo no es más que ese complejo problemático virtual que, en la medida en que constituye el límite de todo corte maquínico o, lo que es igual, el reverso de toda estructuración, también puede llamarse “máquina abstracta”²⁵⁵.

²⁵⁴ Éste no es desde luego el único caso en el que una noción formulada por Deleuze antes de su encuentro con Guattari va a cobrar una nueva importancia como resultado de él, pero, en mi opinión, eso es exactamente lo que ocurre: mientras que en la obra del primero tales nociones aparecían supeditadas a su respuesta estructuralista a la cuestión de la organización del ser, la intervención del segundo provoca que se liberen de esa sujeción y desarrollen todo su potencial dentro del nuevo pensamiento elaborado por ambos. En este sentido, aunque Deleuze siempre haya concedido una gran importancia a la fase virtual de la individuación (cf. Sauvagnargues, 2004: 53), no puede decirse que privilegiara «la desterritorialización intensiva» (Id.: 73) antes de su encuentro con Guattari, ya que después de todo fue este último quien inventó la noción de “desterritorialización” (cf. Deleuze & Parnet, 1977: 23).

²⁵⁵ Aquí radica la mayor diferencia del pensamiento deleuziano respecto del de Foucault, que el propio Deleuze expuso en una carta dirigida a su entonces no tan amigo precisamente con el objeto de recuperar su amistad. El contenido de la carta podría resumirse diciendo que el deseo prima sobre el poder de tal manera que «no serían los dispositivos de poder los que dispondrían [*agenceraient*] ni los que constituirían, sino que serían los dispositivos [*agencements*] de deseo los que, en una de sus dimensiones, distribuirían estas formaciones de poder» (Deleuze, G. (1994). Deseo y placer. En Deleuze, 2003: 124). Esta afirmación tiene dos consecuencias de enorme importancia que determinan los distintos problemas a los que cada uno de los autores se enfrenta. La primera consecuencia es que, desde esta perspectiva, el poder conservaría «un efecto represivo» en la medida en que anularía «no el deseo como dato natural, sino ciertos puntos de los dispositivos [*agencements*] de deseo», lo que implica que para Deleuze surge un problema que Foucault ya ha resuelto de antemano, a saber: el de cómo es posible que se llegue a desear el poder (Id.). Y la segunda es que, gracias a este primado del deseo sobre el poder, la sociedad se encuentra completamente atravesada por líneas de fuga, lo que implica que Deleuze no se plantea en absoluto el problema que trae de cabeza a Foucault, a saber: el de cómo es posible resistir al poder (Id.: 125-126). En el transcurso de una entrevista posterior, Deleuze volverá sobre la diferencia entre su pensamiento y el de Foucault insistiendo en la segunda de estas consecuencias: «No teníamos la misma concepción de la sociedad. Para mí, una sociedad

He aquí un ser como pura diferencia que vuelve a plantear la cuestión de la organización. Pero los autores no podían dejar de ofrecer una respuesta a tal cuestión y, así, en el *El anti-edipo* hay otro movimiento distinto que vendría a oponerse al primero. Este movimiento es el del aprisionamiento del deseo que la máquina había permitido fluir libremente. Se trata del movimiento que inicia la estructura al imponer al deseo una forma concreta. Por esa razón, la función básica de la estructura es la de *capturar el deseo*. De hecho, podría afirmarse que el libro nació precisamente como un intento de poner en evidencia y hacer frente a los fenómenos de captura que, según ellos, habrían dado al traste con la revolución no sólo en Mayo del 68, sino en todas las demás ocasiones:

«Nuestro punto de partida es la consideración de que, en los períodos cruciales, algo del orden del deseo se manifiesta a escala del conjunto de la sociedad, algo que después es reprimido, liquidado tanto por las fuerzas del poder como por los partidos y sindicatos llamados obreros y, hasta cierto punto, por las propias organizaciones izquierdistas.

[...] Si la revolución social es inseparable de una revolución del deseo, la pregunta [es] ésta: ¿en qué condiciones podrá la vanguardia revolucionaria librarse de su complicidad inconsciente con las estructuras represivas y desbaratar las manipulaciones que el poder realiza con el deseo de las masas hasta conseguir que lleguen a "luchar por su servidumbre como si se tratase de su salvación"?»

(Deleuze & Guattari, 1972c: 279-281)²⁵⁶

es algo que no deja de huir por todos lados. Cuando usted dice que soy más fluido tiene toda la razón. Huye en lo monetario, en lo ideológico. Está hecha literalmente de líneas de fuga. Aunque el problema de una sociedad es cómo impedir que se fugue. Para mí los poderes vienen después. Lo que asombra a Foucault sería más bien que con todos esos poderes, con todos los solapamientos y toda la hipocresía, llegue a haber al menos resistencia. Mi asombro es el contrario, que a pesar de que todo se fuga por todas partes los gobiernos lleguen a taponar los escapes. Nos acercábamos al mismo problema en sentidos inversos. Tiene usted razón en lo que dice, la sociedad es un fluido o algo peor, un gas. Para Foucault es una arquitectura.» (Deleuze, G. (1986d). Foucault y la cárcel. En Deleuze, 2003: 253). En mi opinión, se trata exactamente de eso, de dos acercamientos inversos a un mismo problema. Retomando lo que he escrito en la nota 249 del presente trabajo, *Deleuze parte de un pensamiento que, en la medida en que se ha desembarazado de todo fundamento de la acción, entiende el ser como pura diferencia, mientras que Foucault, aunque haya intuido desde muy pronto el estrecho nexo entre la muerte de Dios y la del Sujeto, se limita a intentar escapar de este último y luego de la noción que le ha ayudado a conseguirlo, la de estructura, hasta que la identificación y crítica del concepto que está detrás de ambos, el fundamento de la acción, le permite elaborar un pensamiento semejante*. Por esa razón, el *problema* que va a perseguir a Deleuze a lo largo de su obra será, tal como ha señalado Hardt, el que Hegel planteó a toda ontología positiva, esto es, *el de la organización del ser*, lo cual le lleva a ofrecer varias respuestas y, entre ellas, con ayuda de Guattari, la que inaugura el maquinacionismo, mientras que el de Foucault, en cambio, es *el del fundamento de la acción*, lo cual le lleva a formular la crítica más certera a ese concepto y, como consecuencia de ello, a proponer nociones tan novedosas como la del pliegue de la fuerza sobre sí misma que da origen a la subjetividad. Y esto explica finalmente las diferencias entre ambos autores en relación con el estructuralismo, puesto que mientras Deleuze se adhiere a dicho movimiento porque halla en él una primera respuesta al problema de la organización del ser y es la intervención de Guattari, por muy coherente que fuese con los desarrollos anteriores del propio Deleuze, lo que le alejará del estructuralismo, Foucault se adhiere a él con el objetivo de impugnar la figura del hombre como sujeto constituyente, pero enseguida descubre que este movimiento se limita a sustituir esa figura por la estructura y entonces se aparta bruscamente del estructuralismo mucho antes que Deleuze.

²⁵⁶ En el prefacio que escribió a la colección de textos de Guattari *Psicoanálisis y transversalidad*, Deleuze se detuvo un poco más en esta cuestión: «La manera constante en que los grupos

Pero si *El anti-edipo* se llama así es porque no hay mayor ejemplo de captura que lo que el psicoanálisis identifica como "complejo de Edipo". Para los autores, éste es la trampa que la sociedad tiende al deseo para imponerle una forma concreta. Según ellos, «la ley prohíbe algo perfectamente ficticio en el orden del deseo [...] para persuadir a sus sujetos que tenían la intención correspondiente a esta ficción» (Deleuze & Guattari, 1972: 120). Como aclara Foucault, recogiendo perfectamente esta idea, el Edipo «no es en absoluto una estructura fundamental de la existencia humana sino cierto tipo de *contrainte*, una relación de poder que la sociedad, la familia, el poder político establece sobre los individuos.» (Foucault, 1974: 147). Una tesis que el propio Foucault desarrollará en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* al sugerir que la familia moderna, verdadero «cambiador de la sexualidad y de la alianza» (Foucault, 1976: 132), atrapa el deseo por medio de su sollicitación:

«Es posible que en las sociedades donde predominan los dispositivos de alianza la prohibición del incesto sea una regla funcionalmente indispensable. Pero en una sociedad como la nuestra, donde la familia es el más activo foco de sexualidad, y donde sin duda son las exigencias de ésta las que mantienen y prolongan la existencia de aquélla, el incesto –por muy otras razones y de muy otra manera– ocupa un lugar central; sin cesar es solicitado y rechazado, objeto de obsesión y requerimiento, secreto temido y unión indispensable. Aparece como lo prohibidísimo en la familia mientras ésta actúe como dispositivo de alianza; pero también como lo continuamente requerido para que la familia sea un foco de incitación permanente de la sexualidad.»

(Id.: 132-133)

revolucionarios han traicionado su labor es bien conocida. Proceden por separación, imposición y selección residual: separación de una vanguardia a la que se supone el saber; imposición de un proletariado bien disciplinado, organizado, jerarquizado; residuo de un sub-proletariado que se presenta como grupo que hay que excluir o reeducar. Pero esta división tripartita reproduce exactamente las divisiones que la burguesía ha introducido en el proletariado, y sobre las que ha basado su poder en el marco de las relaciones de producción capitalistas. Pretender volverlas contra la burguesía es una lucha perdida de antemano. La tarea revolucionaria es la supresión del proletariado en cuanto tal, es decir, de las distinciones correspondientes entre vanguardia y proletariado, proletariado y lumpenproletariado, la lucha efectiva contra toda operación de separación, de imposición y de selección residual, para dar lugar, al contrario, a posiciones subjetivas y singulares capaces de comunicarse transversalmente.» (Deleuze, G. (1972b). Tres problemas de grupo. En Deleuze, 2002: 257-258). Y, acto seguido, precisaba el papel que debía jugar el psicoanálisis dentro de los grupos revolucionarios: «se trata de construir en el grupo las condiciones de un análisis del deseo, ejercido sobre sí mismo y sobre los demás; se trata de seguir los flujos que constituyen las líneas de fuga de la sociedad capitalista, operando rupturas, imponiendo cortes en el seno mismo del determinismo social y de la causalidad histórica: sacar a la luz los agentes colectivos de enunciación capaces de formar los nuevos enunciados de deseo; no constituir una vanguardia, sino grupos adyacentes a los procesos sociales, dedicados únicamente a hacer avanzar una cierta verdad por caminos que jamás seguiría ordinariamente; en suma, una subjetividad revolucionaria con respecto a la cual ya no tenga sentido preguntarse qué es primero, si las determinaciones políticas, las económicas o las libidinales, puesto que atraviesa todos esos órdenes tradicionalmente separados; alcanzar este punto de ruptura en el cual, precisamente, la economía política y la economía libidinal no son más que una sola y la misma.» (Id.: 258-259).

En todo caso, Deleuze y Guattari dedican el tercer capítulo de su libro a exponer una progresión histórica de diferentes tipos de sociedades en la que podemos ver cómo se desarrolla la noción de captura. Sin entrar apenas en un asunto sumamente complejo, habría que decir que, en efecto, en la sociedad primitiva o de los "Salvajes" ya habría una primera captura del deseo en la medida en que se produce una inscripción generalizada de los diversos flujos que, más que reprimir los instintos, lo que hace es articular un sistema abierto o desequilibrado que inaugura el juego de alianzas²⁵⁷ (cf. Deleuze & Guattari, 1972: 151-172). Pero es la sociedad imperial o de los "Bárbaros" la que va a llevarla al extremo al subsumir las inscripciones de los diversos flujos bajo una nueva inscripción que, en relación con las anteriores, resulta completamente ininteligible y por eso sólo puede ser obedecida (cf. Id.: 199-224). Por último, la sociedad capitalista o de los "Civilizados" se caracteriza por una liberación de todos los flujos que no sería viable si los sujetos no hubiesen interiorizado esa segunda inscripción, la cual asegura que lo que deseen sea su propia represión (cf. Id.: 229-279).

En honor a la verdad, Deleuze y Guattari no hablan de "captura", sino de "codificación", pero es a esta noción a la que apuntan, ya que la codificación alude al proceso de generación de nuevos flujos de deseo mediante la captura de trozos previamente cortados²⁵⁸. En ese sentido, la inscripción generalizada propia de las sociedades primitivas ya supone una primera captura. Deleuze y Guattari empiezan afirmando que «el resorte de una economía de este tipo consiste [...] en una verdadera *plusvalía de código*», de manera que «cada separación de cadena produce, de un lado u otro en los flujos de producción, fenómenos de exceso y de defecto, de carencia y de acumulación, que se encuentran compensados por elementos no intercambiables de tipo prestigio adquirido o consumo distribuido» (Id.: 156); pero más adelante aclaran que tal plusvalía se produce «cuando una parte de máquina capta en su propio código un fragmento de código de otra máquina» (Id.: 295). Ahora bien, la auténtica captura aparece con la segunda inscripción, pues se trata de una captura de la

²⁵⁷ Al fin y al cabo, Deleuze y Guattari pretenden sustituir el modelo dominante en antropología, lo que Pierre Clastres llama «el estructuralismo del intercambio», por otro modelo distinto que habría inaugurado Nietzsche y que Clastres denomina «la genealogía de la deuda» (cf. Deleuze & Guattari, 1972c: 291). Así, por ejemplo, los autores señalan que «un sistema de parentesco no es una estructura, sino una práctica, una praxis, un procedimiento e incluso una estrategia» (Deleuze & Guattari, 1972: 153), o también que «en vez de ser la extensión de un sistema en primer lugar cerrado, la obertura es primera, basada en la heterogeneidad de los elementos que componen las prestaciones y compensan el desequilibrio desplazándolo» (Id.: 156). Se trata de los efectos de la aplicación de la noción de máquina al ámbito de la antropología (véase, a este respecto, Id.: 193-194), pero, evidentemente, esta máquina ya no es la misma que aquella que se limitaba a cortar el deseo.

²⁵⁸ Sobre la noción de "código" de estos autores, Sauvagnargues escribe lo siguiente: «el código, que Deleuze y Guattari toman de Ruyer y Markov, sirve para pensar los fenómenos de orden en el campo fisicoquímico, quimicobiológico y neurobiológico. [...] [Se trata de] un encadenamiento no determinado ni fortuito, sino "semi-aleatorio", que se emparenta con una tirada que Deleuze entiende como un echar los dados (el eterno retorno de Nietzsche, la 3ª síntesis del tiempo acronológico de *Diferencia y repetición*), un "mixto de aleatorio y dependiente", modelo para el devenir como "emisión de singularidad". Esto permite pensar el orden sin alinearlos en una continuidad (sucesión causal o final) ni tampoco sucumbir al caos.» (Sauvagnargues, 2004: 91-92).

captura anterior o, más exactamente, de una «apropiación de la plusvalía de código» (Id.: 201). Por esa razón, para distinguirla de la codificación que le sirve de base, los autores denominan a ésta "sobrecodificación" (cf. Id.: 206). Pero ello nos permite entender por qué sólo la segunda inscripción constituye una auténtica captura, a saber: porque no es una máquina la que la efectúa, sino la estructura propiamente dicha, es decir, esa entidad opresiva que según la doctrina marxista es el Estado. En efecto, la sociedad imperial surge con el surgimiento –y, de acuerdo con lo que postulaban los autores estructuralistas, de una sola vez (cf. Id.: 224-226)– del Estado como la estructura capaz de imponer una forma concreta a los diversos flujos de deseo:

«De golpe adquiere la perfección porque funciona sobre la base de comunidades rurales dispersas, como máquinas preexistentes autónomas o semiautónomas desde el punto de vista de la producción; pero, desde este mismo punto de vista, reacciona sobre ellas al producir las condiciones de grandes trabajos que exceden el poder de las distintas comunidades. [...] Lo esencial del Estado radica en la creación de una segunda inscripción mediante la cual el nuevo cuerpo [...] se apropia de todas las fuerzas y los agentes de producción»

(Id.: 205)

Ahora bien, si esto es así se debe a que esta estructura que es el Estado posee un elemento trascendente que, desde su posición, posibilita la captura (cf. Id.: 201). Se comprende, pues, contra qué combaten Deleuze y Guattari: contra ese elemento trascendente que unifica y jerarquiza, es decir, contra lo que Derrida llamaba centro²⁵⁹. De ahí que los enemigos del cuerpo sin órganos

²⁵⁹ Éste es, en efecto, el objeto principal de crítica de Guattari. En el prefacio arriba mencionado, Deleuze muestra que la razón de ello estribaría en la distinción del psicoanalista entre "grupos sometidos" y "grupos-sujetos": «Los grupos sometidos no lo son tanto por los amos de los que se dotan o que aceptan como por sus masas; la jerarquía, la organización vertical o piramidal que les caracteriza está hecha para conjurar toda inscripción posible de sinsentido, de muerte o de explosión, para impedir el desarrollo de cortes creadores, para asegurar los mecanismos de autoconservación fundados en la exclusión de los demás grupos; su centralismo opera mediante estructuración, totalización y unificación, sustituyendo las condiciones de una verdadera "enunciación" colectiva por una composición de enunciados estereotipados separados tanto de lo real como de la subjetividad [...] Los grupos-sujetos, al contrario, se definen por coeficientes de *transversalidad* que conjuran las totalidades y las jerarquías; son agentes de enunciación, soportes de deseo, elementos de creación institucional; a través de su práctica no cesan de confrontarse con los límites de su propio sinsentido, de su propia muerte o de su propia ruptura» (Deleuze, 1972b: 256-257). Mas, teniendo en cuenta que esta distinción también se aplica a dos tendencias de las instituciones, parece evidente que de lo que se trata es de la distinción entre "sistemas centrados" y "sistemas descentrados". Por lo tanto, el planteamiento de Guattari va a llevar a Deleuze a modificar su concepción del centro de la estructura. El cambio operado puede resumirse diciendo que, a partir de ahora, lo importante ya no será el hecho de que este centro sea una casilla vacía, sino el hecho de que, aunque no logre ocuparlo nunca, existe un elemento asociado con él que, en ese sentido, sería trascendente. De ahí que en *El anti-edipo* Deleuze y Guattari escriban que todo campo lingüístico «permanece definido por una trascendencia, incluso cuando es considerada como ausencia o lugar vacío, que realiza los pliegues, las proyecciones y subordinaciones necesarias y de la que mana en todo el sistema el flujo material inarticulado en el cual ella talla, opone, selecciona y combina: *el* significante.» (Deleuze & Guattari, 1972: 214). Deleuze y Guattari se acercarían, pues, a la posición de Derrida, dando pie a la idea, de otro modo totalmente absurda, de que es posible combinar a los tres para obtener un procedimiento que deshace lo dado (la deconstrucción de Derrida) con el propósito de liberar el flujo (el deseo de Deleuze y Guattari). Pero, aparte del hecho de que Deleuze y Guattari no se circunscribieron

no sean, como algunas veces parecen sugerir Deleuze y Guattari, los órganos, sino la unificación y jerarquización que implica el *organismo*²⁶⁰. Sauvagnargues señala que la noción de cuerpo sin órganos posee la doble función de «tratar los modos de individuación corporal antes de su organización centrada, sin incurrir en la hipóstasis de un centro organizador unificante y jeraquizante de los compuestos corporales», y de «operar una reforma de la concepción de lo vital, criticando el modelo implícito de la organización de un poder centrado, unitario, soberano, jerárquicamente rector de la máquina corporal», añadiendo que todo esto se traduce en «una crítica de la noción de organismo y, a través de ella, del poder reservado al centro y al reparto jerárquico de funciones» (Sauvagnargues, 2004: 97-98).

Por lo tanto, habría que matizar lo que he escrito antes y, distinguiendo la primera captura o codificación respecto de la segunda o sobrecodificación, reservar esta última, que es la única que realmente aprisiona el deseo, para la estructura. De ese modo, estaríamos en las mejores condiciones para entender el concepto de máquina deseante, la cual no se limita a cortar y desprender el deseo de una forma impuesta, sino que también lo codifica dándole otra forma que, en contraposición con la precedente, que podríamos llamar rígida, sería más flexible. De hecho, la máquina deseante aludiría a ese proceso molecular de producción del deseo que puede servir tanto para liberarlo sobre el cuerpo sin órganos o, lo que es lo mismo, para abrir líneas de fuga, como para acabar capturándolo o sobrecodificándolo en un organismo o, lo que es lo mismo, para formar grandes conjuntos o molaridades²⁶¹.

al ámbito del texto como Derrida, sino que contemplaron otros aspectos de la realidad, cuando no la realidad misma, hay una gran diferencia entre las posiciones de estos autores. En efecto, aunque todos acabaron afirmando que el centro de la estructura es un cierre, Derrida se limitó a negarlo y, de ese modo, se vio condenado a no poder hacer más que asistir a la deconstrucción de unas estructuras puramente textuales, mientras que Deleuze y Guattari elaboraron la noción que les permitiría superar la noción de estructura al fundar la posibilidad de que se pudiese extraer parte de lo capturado por ésta para que fluyera libremente (la de máquina), así como las que les permitirían dar cuenta de la organización de ese flujo (las de agenciamiento o dispositivo [*agencement*], de hecceidad y, por último, de territorio).

²⁶⁰ En ese sentido, compárese el siguiente fragmento: «Las máquinas deseantes nos forman un organismo; pero en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización.» (Deleuze & Guattari, 1972: 17); con estas frases: «Ocurre que el cuerpo sin órganos no es en modo alguno lo contrario de los órganos-objetos parciales. [...] El cuerpo sin órganos y los órganos-objetos parciales se oponen conjuntamente al organismo» (Id.: 336); frases que, por lo demás, son reproducidas casi al pie de la letra en *Mil mesetas*: «Poco a poco nos vamos dando cuenta de que el CsO no es en modo alguno lo contrario de los órganos. Sus enemigos no son los órganos. El enemigo es el organismo. El CsO no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo.» (Deleuze & Guattari, 1980: 163).

²⁶¹ Precisamente el siguiente libro escrito en común, *Kafka. Por una literatura menor* (1975), explora la distinción entre lo mayor y lo menor o, lo que es igual, entre lo normal y lo anómalo. En éste, tal y como nos explica Sauvagnargues, «la creación literaria es llamada "menor" en el sentido de que mina y socava las condiciones sociales de la norma mayor. *Menor* no es el calificativo del arte llamado menor, del arte marginal o popular por oposición al éxito ejemplar, sino de un ejercicio de minoridad, de *minoración*, que desequilibra las normas. La creación es siempre una anomalía polémica respecto de los valores dominantes que definen la normalidad social» (Sauvagnargues, 2004: 59-60). Por lo demás, Deleuze y Guattari también presentan la creación artística en los términos simondianos de la resolución de un campo de individuación:

En cualquier caso, *El anti-edipo* solamente es un primer paso²⁶². El libro presenta una concepción del ser como pura diferencia que trata de responder a la cuestión hegeliana de la organización mediante la noción de captura. Pero este planteamiento pronto se revelará insatisfactorio, ante todo, porque si se afirma el ser como pura diferencia se debe a que se parte de una sustancia ya de por sí fluida, y, además, porque la noción de captura no está elaborada del todo y, en ese sentido, continúa siendo demasiado negativa y despliega en una secuencia histórica lo que en último término no son más que tipos distintos de formaciones coexistentes²⁶³. Por esa razón, en el momento en que se descubra que la noción de captura puede dar cuenta de la manera como se constituye toda formación, se sustituirá este planteamiento demasiado simplista por otro bastante más elaborado. Y esto es lo que va a suceder enseguida.

En efecto, en una mesa redonda sobre Proust celebrada el mismo año de 1972, Deleuze ilustró la noción de comunicación que, según él, usaba el autor de *En busca del tiempo perdido* mediante el ejemplo de la abeja y la orquídea:

«Sabemos que la orquídea posee, dibujada sobre su flor, la imagen del insecto con sus antenas, y esta imagen es lo que el insecto viene a fecundar,

«Las condiciones de la creación se efectúan en forma de "bloqueo": la imposibilidad de escribir, de escribir en alemán, de escribir de otra manera, decía Kafka, para calificar su situación de minoridad. Esta imposibilidad sella un bloqueo que es positivo porque obliga a abrir una salida que no preexistía a su puesta en tensión, al diagrama de fuerzas que dicho bloqueo instituye. Lo creador es el bloqueo.» (Id.: 65-66).

²⁶² Véase lo que dice el propio Deleuze acerca de la evolución de su obra hasta aquí: «Aunque, por lo que a mí respecta, no me sentía muy satisfecho con la historia de la filosofía, mi libro *Diferencia y repetición* aspiraba aún, pese a todo, a una especie de altura clásica e incluso a una profundidad arcaica. El esbozo de una teoría de la intensidad que yo presentaba en ese libro estaba marcado por una profundidad, ya fuera falsa o verdadera: la intensidad aparecía como algo que surge de las profundidades [...] En *Lógica del sentido* la novedad, para mí, consistía en aprender algo de las superficies. Las nociones eran las mismas: "multiplicidad", "singularidad", "intensidad", "acontecimiento", "infinito", "problemas", "paradojas" y "proporciones", pero se reorganizaban siguiendo esta dimensión. Y aparte de las nociones también cambiaba el método, una especie de método serial propio de las superficies; cambiaba el lenguaje también [...] En *El Anti-Edipo* ya no hay profundidad, ni altura, ni superficie. Todo en este libro –las intensidades, las multiplicidades, los acontecimientos– ocurre y se desarrolla en una especie de cuerpo esférico o de cuadro cilíndrico: *cuerpo sin órganos*. [...] Creo también que este cambio modal implica un cambio de materias o, al revés, que cierta política viene a ocupar el lugar del psicoanálisis. Un método que también es una política (una micro-política) y un análisis (esquizoanálisis) que se propone estudiar las multiplicidades de los diferentes cuerpos sin órganos. Un *rizoma* en lugar de series, dice Guattari. *El Anti-Edipo* es un buen principio para romper con las series.» (Deleuze, G. (1976). Nota a la edición italiana de *Logique du sens*. En Deleuze, 2003: 74-75).

²⁶³ Así, en el prólogo a la edición italiana de *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari escribirán que «en lugar de aceptar, como en *El Anti-Edipo*, la sucesión tradicional Salvajes-Bárbaros-Civilizados, nos hallamos ahora ante todo tipo de formaciones coexistentes: grupos primitivos, que operan por series y por evaluación del "último" término, en un extraño marginalismo; comunidades despóticas, que constituyen, por el contrario, conjuntos sometidos a procesos de centralización (aparatos de Estado); máquinas de guerra nómadas, que no se apropian de los Estados sin que éstos se apropien de esas mismas máquinas, que en principio no formaban parte del Estado; procesos de subjetivación que se ejercen en los aparatos estatales y guerreros; la convergencia de estos procesos, en el capitalismo, y mediante los correspondientes Estados; las modalidades de una acción revolucionaria; y los factores, comparados, en cada caso, del territorio, la tierra y la desterritorialización.» (Deleuze & Guattari, 1987: 278-279).

asegurando así la fecundación de la flor femenina por la flor masculina: para indicar esta especie de cruce, de convergencia entre la evolución de la orquídea y la del insecto, un biólogo contemporáneo ha llegado a hablar de "evolución a-paralela", lo que designa con gran precisión lo que yo entiendo por comunicación aberrante.»

(Deleuze, G. et al. (1975). Mesa redonda sobre Proust. En Deleuze, 2003: 58)

Sin embargo, lo que nos interesa no es que esta comunicación entre la abeja y la orquídea sea aberrante, sino que provoque una evolución a-paralela de ambos. Se trata evidentemente de una captura, mas ahora ésta es doble y tiene como consecuencia la creación de lo que los autores llaman un "bloque de devenir". En 1977, el mismo ejemplo ya es presentado de esta forma:

«La orquídea aparenta formar una imagen de abeja, pero de hecho hay un devenir-abeja de la orquídea, un devenir-orquídea de la abeja, una doble captura, puesto que "lo que" cada una deviene cambia tanto como "el que" deviene. La abeja deviene una parte del aparato de reproducción de la orquídea, y la orquídea deviene órgano sexual para la abeja. Un mismo y único devenir o, como dice Rémy Chauvin, una "evolución a-paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro".»

(Deleuze & Parnet, 1977: 6-7)

Aquí no hay ni una fusión entre las dos ni una conversión de la una en la otra y viceversa, sino la inauguración de un devenir que arrastra a la abeja y a la orquídea manteniendo a cada una de ellas en su especificidad. Pero tal vez éste no sea el mejor ejemplo, puesto que en él lo importante ya ha sucedido, a saber: el proceso mediante el cual la orquídea capturó a la abeja en su propio código convirtiéndola en su órgano reproductor, al mismo tiempo que la última se aseguraba una fuente de alimento en la primera. Si se produce una doble captura que desencadena una evolución a-paralela o un bloque de devenir es ahí y no en el momento en que una abeja se encuentra con una orquídea que ya lleva impresa un dibujo de aquélla. Por eso, sería más acertado considerar otro ejemplo como el del caballo y el estribo:

«Los tecnólogos han explicado que el estribo permitía una nueva unidad guerrera al proporcionar al caballero una estabilidad lateral: la lanza puede ser sostenida por un solo brazo, y, aprovechando todo el ímpetu del caballo, actuar como punta inmóvil que se desplaza gracias a la carrera. "El estribo reemplazó la energía del hombre por la fuerza del animal." Es una nueva simbiosis hombre-animal [...] El hombre y el animal entran en una nueva relación que hace que uno cambie tanto como el otro»

(Id.: 80)

En este ejemplo ocurre lo mismo que en el anterior, tal y como revela el hecho de que Deleuze y Parnet pongan en cierta ocasión al uno junto al otro («ABEJA y ORQUÍDEA, o bien CABALLO y ESTRIBO» [Id.: 64]), pero sólo en él puede apreciarse perfectamente el modo en que la doble captura desencadena una evolución a-paralela o un bloque de devenir que en el otro permanece implícita.

En realidad, para entender bien esta noción hemos de recurrir a la tesis que, según Deleuze, caracterizaría la filosofía de David Hume y, en general, del empirismo, a saber: que «*las relaciones son exteriores a sus términos*» (Id.:

65). Deleuze, quien dedicó a este autor su primer trabajo monográfico, titulado *Empirismo y subjetividad* (1953), puntualiza que dicha tesis va más allá de la idea de que el conocimiento viene de lo sensible, para postular la existencia de un devenir de las relaciones:

«[...] si las relaciones son exteriores e irreductibles a sus términos, la diferencia no puede estar entre lo sensible y lo inteligible, entre la experiencia y el pensamiento, entre las sensaciones y las ideas, sino únicamente entre dos clases de ideas, entre dos tipos de experiencias, la de los términos y la de las relaciones. [...] En Hume hay las ideas y las relaciones entre estas ideas, relaciones que pueden variar sin que varíen las ideas, y además las circunstancias, acciones y pasiones que hacen variar esas relaciones.»

(Id.: 65-66)

Esto significa lisa y llanamente que los términos no son más que el fruto provisional de ese devenir de las relaciones:

«Esta geografía de las relaciones es tanto más importante cuanto que la filosofía, la historia de la filosofía, está recargada del problema del ser, del ES. Se discute sobre el juicio de atribución (el cielo es azul) y el juicio de existencia (Dios es), que a su vez supone el otro. En realidad, siempre se trata del verbo *ser* y de la cuestión del primer principio. [...] Así pues, no basta con crear una lógica de las relaciones, ni con reconocer las atribuciones del juicio de relación como esfera autónoma, distinto de los juicios de existencia y de los de atribución, puesto que aun así nada impide que las relaciones, tal y como se detectan en las conjunciones (AHORA BIEN, PUES, etc.), permanezcan subordinadas al verbo ser. [...] Hay que ir más lejos: hacer que el encuentro con las relaciones penetre y corrompa todo, mine el ser, lo haga bascular. Sustituir el ES por el Y. A y B. El Y ni siquiera es una relación o una conjunción particular, es lo que sustenta todas las relaciones, el camino de todas ellas, lo que hace que las relaciones se escapen de sus términos y del conjunto de ellos, y de todo lo que podría determinarse como Ser, Uno o Todo. El Y como extra-ser, inter-ser.»

(Id.: 66-67)²⁶⁴

²⁶⁴ Podemos encontrar un buen resumen de la interpretación deleuziana de Hume en el texto que preparó sobre este autor para la historia de la filosofía de François Châtelet: «Una tesis como ésta no se puede comprender más que por su oposición a todo el esfuerzo de la filosofía racionalista, que había intentado reducir la paradoja de las relaciones, bien encontrando la manera de hacer que las relaciones fuesen interiores a sus propios términos, bien descubriendo un término más amplio y profundo al que la propia relación fuese interior. [...] Sin duda, el empirismo siempre había sido partidario de la exterioridad de las relaciones. Pero su posición, a este respecto, estaba inmersa en el problema del origen del conocimiento o de las ideas: todo se origina en lo sensible y las operaciones mentales sobre lo sensible. Hume lleva a cabo una inversión que eleva al empirismo a una potencia superior: las ideas no contienen nada más ni nada distinto de lo que se da en las impresiones sensibles, pero ello se debe a que las relaciones son exteriores y heterogéneas con respecto a sus términos, a las impresiones o a las ideas. No se trata, pues, de la diferencia entre ideas e impresiones, sino de la diferencia entre dos clases de impresiones o ideas, las de términos y las de relaciones. Ahí se despliega por primera vez el auténtico mundo empirista en toda su extensión: un mundo de exterioridad, un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el Afuera, un mundo en el que hay términos que son verdaderos átomos y relaciones que son genuinas travesías externas, un mundo en donde la conjunción "y" destrona la interioridad del verbo "ser", mundo de Arlequín, abigarrado y hecho de fragmentos no totalizados en donde la comunicación procede mediante relaciones exteriores.» (Deleuze, G. (1972c). Hume. En Deleuze, 2002: 214). Véase igualmente lo que Deleuze escribe a propósito del programa de Alfred N. Whitehead: «en las

He aquí, pues, la clave del asunto: la *conjunción* que vincula a la abeja y a la orquídea o al caballo y al estribo abre una nueva dimensión que tan sólo puede llamarse "transversal", como un arroyo que hubiese aparecido en una pequeña fisura del terreno y que a partir de entonces no dejara de incrementar su cauce y, con ello, de erosionar sus orillas. En el artículo que más adelante se convertirá en la introducción a *Mil mesetas*, "Rizoma" (1976), Deleuze y Guattari presentarán la imagen del arroyo explicando que "entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad por el medio» (Deleuze & Guattari, 1980: 29). Pero lo importante es que en *Diálogos* se usa esta misma imagen para poner de manifiesto que una multiplicidad cualitativa es una de esas conjunciones que desencadenan una evolución a-paralela o un bloque de devenir:

«No son los elementos ni los conjuntos los que definen la multiplicidad. Lo que la define es el Y, el Y como algo que ocurre *entre* los elementos o entre los conjuntos. Y, Y, Y, el tartamudeo. Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad. Por eso siempre es posible deshacer los dualismos desde dentro, trazando la línea de fuga que pasa entre los dos términos o los dos conjuntos, estrecho arroyo que no pertenece ni a uno ni a otro, sino que los arrastra a los dos en una evolución no paralela, en un devenir heterocrono.»

(Deleuze & Parnet, 1977: 41)

Y, lo que es más, extiende esta idea de la conexión entre heterogéneos (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 13) hasta imponer una nueva concepción de la realidad que postula que tales conjunciones, al desencadenar una evolución a-paralela o un bloque de devenir, transforman los términos entre los cuales se producen y que, a su vez, eran los frutos provisionales de otras conjunciones anteriores. De esta manera, *en lugar de partir, como en El anti-edipo, de una sustancia que ya era de por sí fluida y que debido a ello tan sólo podía adoptar una forma concreta al ser capturada desde el exterior por una estructura dada, en Diálogos se atiende directamente a esas conjunciones que, en la medida en que desencadenan devenires justo en medio de las cosas, vuelven fluida a toda la realidad.* Por tanto, este último libro supone una profundización en la deriva que inició Guattari con su noción de máquina y, al mismo tiempo, una ruptura con ella, puesto que, tras descubrir el carácter productivo de las capturas en

filosofías denominadas racionalistas la explicación cae del lado de lo abstracto, puesto que es lo abstracto lo que se realiza en lo concreto. Se habla de abstracciones como lo Uno, el Todo, el Sujeto, y se investiga el proceso mediante el cual se encarnan en un mundo que se vuelve conforme a sus exigencias (este proceso puede ser el conocimiento, o la Virtud, o la historia...). [...] El empirismo parte de una evaluación completamente distinta: analizar los estados de cosas de tal modo que se puedan extraer de ellos conceptos no preexistentes. Los estados de cosas no son unidades ni totalidades, sino multiplicidades. [...] Extraer los conceptos que corresponden a una multiplicidad es exactamente trazar las líneas que la componen, determinar la naturaleza de estas líneas, ver el modo como se encabalgan, se conectan, se bifurcan, cómo evitan o no los focos.» (Deleuze, 1987: 273-274). He aquí, pues, el planteamiento que está en la base de la nueva formulación del pensamiento de nuestro autor.

tanto conjunciones, ya no es posible privilegiar ningún flujo sobre los demás y, por ende, carece de sentido continuar hablando de máquinas exclusivamente deseantes (cf. Deleuze & Parnet, 1977: 114)²⁶⁵. El cambio es, pues, evidente, sobre todo si comparamos *El anti-edipo* con *Mil mesetas*, que es el libro donde lo apuntado en *Diálogos* alcanza su máxima expresión. El propio Deleuze nos lo describirá en la entrevista que concede con motivo de la publicación de *Mil mesetas*:

«*El Anti-Edipo* trataba de un dominio familiar, reconocido: el inconsciente. Proponía sustituir el modelo teatral o familiar del inconsciente por un modelo más político: la fábrica en lugar del teatro. Era una especie de "constructivismo" al estilo ruso. De ahí la idea de producción deseante, de máquinas deseantes. Sin embargo, *Mil Mesetas* es más complicado porque intenta inventar sus propios dominios. Los dominios no preexisten sino que las diversas partes del libro los van trazando. Es la continuación de *El Anti-Edipo*, pero la continuación al aire libre, *in vivo*.»

(Deleuze, G. (1980). Ocho años después: entrevista 80. En Deleuze, 2003: Id.: 165)²⁶⁶

Pero cabe ahondar un poco más en la entrevista para hallar las claves de tal cambio. Si lo hacemos, descubriremos que en *Mil mesetas* se han llevado a cabo dos sustituciones de capital importancia. En primer lugar, la sustitución de las máquinas deseantes por esas conjunciones entre términos preexistentes que en 1977 Deleuze y Parnet bautizan como "*agenciamientos*" o "*dispositivos*" [*agencements*] para enfatizar el hecho de que abren devenires susceptibles de transformar esos términos en otros distintos. En efecto, estos autores definen aquí el agenciamiento o dispositivo [*agencement*] como «una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos – a través de diferentes

²⁶⁵ ¿Habría que ver en ello una especie de reacción de Deleuze a la intervención guattariana evidenciada en *El anti-edipo*? Después de todo, en las palabras del propio autor, *Diálogos* es un libro que está "entre-dos", entre *El anti-edipo* y *Mil mesetas*, pero también entre él y Guattari, ya que fue escrito en colaboración con Parnet y no con este último (cf. Deleuze, 1987: 275). Por otra parte, aquí se recuperan algunas de las referencias filosóficas habituales de Deleuze como Hume, Spinoza o los estoicos, todo lo cual sugiere que, tal y como declarara Deleuze en otra ocasión, él trataba de enterrar en el suelo de la filosofía las audaces intuiciones de Guattari: «a mi modo de ver, Félix tenía verdaderas iluminaciones, y yo era una especie de pararrayos, las hundía en la tierra para que renaciesen de otro modo, pero Félix continuaba, etcétera, y así íbamos avanzando» (Deleuze, G. (1984b). Carta a Uno: cómo trabajamos juntos. En Deleuze, 2003: 217). Y quizá también sea esto lo que otorga al libro un tono bastante más comedido que el de *El anti-edipo*, patente, por ejemplo, en la siguiente advertencia: «Experimentad, pero no dejéis de tener en cuenta que para experimentar hace falta mucha prudencia.» (Deleuze & Parnet, 1977: 71).

²⁶⁶ Es más o menos lo que escribirá junto con Guattari en el prólogo a la edición italiana de *Mil mesetas*, aunque con la diferencia de reservarle el calificativo de constructivista a este libro y no al primero: «*El Anti-Edipo* tenía una ambición kantiana, había que intentar una especie de *Crítica de la razón pura* en el orden del inconsciente. De ahí la determinación de unas síntesis propias del inconsciente; el desarrollo de la historia como efectuación de estas síntesis; la denuncia de Edipo como "ilusión inevitable" que falsifica toda la producción histórica. / *Mil Mesetas*, por el contrario, tiene una ambición post-kantiana (aunque resueltamente anti-hegeliana). Es un proyecto "constructivista". Es una teoría de las multiplicidades en cuanto tales, donde lo múltiple se convierte en sustantivo, mientras que *El Anti-Edipo* lo consideraba aún en las síntesis y bajo las condiciones del inconsciente.» (Deleuze & Guattari, 1987: 278).

naturalezas», con lo cual su única unidad «es de co-funcionamiento» (Deleuze & Parnet, 1977: 79). Pero en esa misma entrevista Deleuze afina un poco más al declarar que el agenciamiento o dispositivo [*agencement*] «es ante todo lo que permite *mantenerse juntos* a elementos muy heterogéneos» (Deleuze, 1980: 167). Y en segundo, la sustitución del deseo por la noción de una “vida no orgánica” que, al apoyarse en la idea de la conexión entre heterogéneos, suprime la vieja distinción entre naturaleza y cultura (cf. Id.)²⁶⁷.

De esta manera, en *Mil mesetas* encontraríamos el siguiente cuadro: de un lado, el rizoma o, lo que es lo mismo, el cuerpo sin órganos o la máquina abstracta, que se corresponde con el ser como puro flujo, y, del otro lado, los agenciamientos o dispositivos [*agencements*], que no son más que una especie de consolidaciones, tal y como indica el matiz arquitectónico de la expresión “bloque de devenir” (cf. Sauvagnargues, 2004: 87), de tal flujo. En realidad, el cuadro entero, que Deleuze expondrá en su forma más elaborada en *Foucault*, está compuesto por tres elementos y no dos: *el rizoma como puro flujo, la “máquina social” como consolidación de aquél y los distintos agenciamientos o dispositivos [agencements] que la realizan*. El tercer elemento es, por tanto, aquél que media entre el rizoma y los distintos agenciamientos o dispositivos [*agencements*] o, dicho con mayor exactitud, que permite pasar del primero a los segundos²⁶⁸. Podemos verlo en el ejemplo del caballo y el estribo. Según Deleuze y Guattari, este agenciamiento o dispositivo [*agencement*] depende de

²⁶⁷ De hecho, Deleuze declara que Guattari y él querían «volver a trabajar juntos en una especie de filosofía de la naturaleza, en este momento en el que se disuelven las diferencias entre la naturaleza y el artificio» (Deleuze, 1988b: 246). Es una verdadera pena que dicho libro no se llegase a redactar, pues nos habría ayudado mucho a la hora de comprender que estos autores estaban renovando profundamente el marco de pensamiento establecido.

²⁶⁸ J. Varela ha puesto de manifiesto que una de las mayores contribuciones metodológicas de Foucault consiste en la creación de lo que ella llama «conceptos de rango intermedio»: «¿Cómo pasa Foucault del análisis de la materialidad de la vida cotidiana, de esa nueva concepción y reorganización del espacio, del tiempo y de las actividades, de las operaciones que tienen lugar sobre los cuerpos, sobre el comportamiento de los individuos a procesos de carácter más general? Al elaborar conceptos de rango intermedio, como el concepto de poder disciplinario, por ejemplo, puede conectar el nivel micro con otros conceptos de orden más amplio. El concepto de *poder disciplinario*, de *técnicas disciplinarias* le permite observar que existe una lógica común de funcionamiento en distintos espacios, en distintas instituciones, ya sean éstas médicas, escolares, militares...» (Varela, J. (2001). El modelo genealógico de análisis. Ilustración a partir de “Vigilar y castigar”, de Michel Foucault. En Crespo & Soldevilla, 2001: 125). Pues bien, lo que hace Deleuze es dar a tales conceptos de rango intermedio un contenido teórico con su noción de máquina social. Sin embargo, con ello se abre un nuevo problema, el de las relaciones entre esta máquina y los agenciamientos o dispositivos [*agencements*]. El propio autor lo señaló, si bien de una manera un poco confusa, en el texto donde planteó sus diferencias con Foucault: «En esta tesis [de *Vigilar y castigar*] acerca de los dispositivos de poder veo dos direcciones no contradictorias pero distintas. Estos dispositivos eran completamente irreductibles a un aparato de Estado. Pero, en una primera dirección, constituían una multiplicidad difusa, heterogénea, eran micro-dispositivos. En otra dirección, remitían a un diagrama, a una suerte de máquina abstracta inmanente a todo el campo social (tal es el caso del panoptismo, definido mediante la función general de ver sin ser visto, aplicable a una multiplicidad cualquiera). [...] En cualquier caso, existe una diferencia de naturaleza, una heterogeneidad, entre lo micro y lo macro, lo que no excluye en absoluto su mutua inmanencia.» (Deleuze, 1994: 121-123). Pero, en mi opinión, la respuesta consiste en sustituir el poder por el deseo, tal y como hace Deleuze, sino en apelar a la dinámica que describe el maquinacionismo, que es lo que al final acabó esbozando Foucault (a este respecto, cf. nota 297 del presente trabajo).

la aparición de otro agenciamiento o dispositivo [*agencement*] superior que es lo que cabría llamar propiamente máquina social:

«[...] no hay que pensar que basta con la invención del estribo. Un agenciamiento nunca es tecnológico, sino que es precisamente lo contrario. Las herramientas presuponen siempre una máquina, y la máquina, antes de ser técnica, siempre es una máquina social. Siempre hay una máquina social que selecciona o asigna los elementos técnicos empleados. Una herramienta seguirá siendo marginal o poco empleada mientras no exista la máquina social o el agenciamiento colectivo capaz de incluirla en su "phylum". En el caso del estribo, es la cesión de tierra, ligada para el beneficiario a la obligación de servir a caballo, la que va a imponer la nueva caballería e incluir la herramienta en un agenciamiento complejo: feudalidad. (Con anterioridad ya se utilizaba el estribo, pero de otra forma, en el contexto de un agenciamiento completamente distinto, por ejemplo, el de los nómadas; o bien era conocido pero no empleado, o empleado tan sólo de forma muy limitada, como en la batalla de Andrinópolis.) La máquina feudal conjuga nuevas relaciones con la tierra, con la guerra, con el animal, pero también con la cultura y los juegos (torneos), con las mujeres (amor caballeresco): todo tipo de flujos entran en conjugación.»

(Deleuze & Parnet, 1977: 80)

Como se habrá notado, aquí he descrito el ser como puro flujo en lugar de como pura diferencia, que es lo que había hecho hasta ahora, pero esto nos permite valorar la aportación de Deleuze y entender que, para él, *una entidad y, por ende, la identidad que puede atribuírsele, tan sólo es una consolidación del flujo de la diferencia.*

Por lo demás, *Diálogos* también proporciona el marco explicativo de toda esta ontología fluida, a saber: la teoría de la "hecceidad". Ante todo, la palabra "hecceidad", que Deleuze toma de Duns Scoto²⁶⁹, hace referencia a un tipo de individualidad muy diferente del que estamos habituados a considerar:

«Una hora, un día, una estación, un clima, uno o varios años –un grado de temperatura, una intensidad, intensidades muy diferentes que se componen– tienen una individualidad perfecta que no se confunde con la de la una cosa o la de un sujeto constituidos.»

(Id.: 104)

Sin embargo, los ejemplos que los autores ofrecen aquí son demasiado parecidos y pueden llegar a confundirnos. En otra entrevista posterior, Deleuze

²⁶⁹ Según Pardo, Duns Scoto fue el primer filósofo que trató de pensar rigurosamente el ser de una manera unívoca (cf. Pardo, 1990: 86-88) y, debido a ello, planteó de una forma muy clara el problema de la individuación, pues ciertamente si el ser es, tal y como él sostenía, indiferente a todas sus diferencias, entonces habría que aclarar cuál es la determinación última que confiere a una cosa su propiedad de ser ésta y no otra, su "hecceidad" (cf. Id.: 143-144). Pardo continúa explicando que Scoto afirma entonces que la diferencia intensiva o de grado puede ser hasta cierto punto individuante y que esto es precisamente lo que va a dar lugar a la tesis de Deleuze: «aunque es cierto, como dice Aristóteles, que un día no es más día que otro día, no lo es menos que "un día más corto o un día más largo no son, en sentido estricto, extensiones, sino grados propios de la extensión, del mismo modo que hay grados propios del calor, del color, etc." [Deleuze & Guattari, 1980: 257-258]. Hablando en estos términos, habría que decir que lo accidental acompaña a lo esencial introduciendo en la forma actualizada variaciones que pueden parecer irrelevantes desde el punto de vista de la especie (grados intensivos variables), de las que se puede incluso hacer abstracción, pero que no por eso dejan de tener individualidad.» (Id: 144-145).

enumera una serie de ejemplos muy distintos entre los cuales hay uno que nos resultará familiar y que, gracias a ello, puede arrojar alguna luz sobre la nueva noción. Hablando acerca de la experiencia de escribir a cuatro manos, nuestro autor añade:

«No estamos nada seguros de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto "heccedades". Se componen como arroyos, como ríos.»

(Deleuze, G. (1988b). Sobre la filosofía. En Deleuze, 1990: 224-225)

Todos ellos no son, desde luego, sujetos, pero tampoco son cosas en el sentido habitual de la palabra. Si hubiera que llamarlo de alguna forma, quizá la mejor opción sería la de fenómenos o incluso acontecimientos. Pero, ¿cómo concebir exactamente las heccedades? Deleuze echa mano aquí de Spinoza, en concreto su teoría de la composición de los cuerpos, para articular su noción de heccedad, y, de hecho, recupera un pequeño trabajo sobre este filósofo de 1970 que, una vez revisado y ampliado, publicará de nuevo con el título de *Spinoza: filosofía práctica* (1981). Al fin y al cabo, la concepción de nuestro autor del agenciamiento o dispositivo [*agencement*] como una conjunción de términos preexistentes no es más que un trasunto de la concepción spinozista del cuerpo como una composición de partes bajo una determinada relación (cf. Spinoza, 1674: 133). Sin embargo, Deleuze va ahora más allá de esta primera aproximación y ya en *Diálogos* propone dos dimensiones para caracterizar o, como dice él, cartografiar, la heccedad, a saber: la "longitud", por la cual entiende las distintas velocidades y lentitudes que poseen las diversas partes del cuerpo como fruto de la interacción de éste con su afuera, y la "latitud", por la cual entiende el grado de potencia correspondiente a tales velocidades y lentitudes (cf. Deleuze & Parnet, 1977: 105 y Deleuze & Guattari, 1980: 258-261). Sauvagnargues apunta que estas dimensiones son una reinterpretación de la diferencia que establece Spinoza entre las afecciones que tiene un cuerpo en un momento dado y los afectos de los que es capaz, de forma que aquéllas se identificarían con la longitud y éstas, con la latitud (cf. Sauvagnargues, 2004: 120 así como Deleuze, 1993: 192-193). Pero es Hardt quien explica el profundo vínculo que une las afecciones con los afectos en la doctrina de este filósofo:

«Muchos comentaristas reconocieron en la concepción del poder de Spinoza un naturalismo que está en directa oposición a Descartes y que se inspira en la obra de pensadores del Renacimiento tales como Giordano Bruno. [...] Deleuze acepta esta concepción del naturalismo de Spinoza, pero cree que sólo presenta la mitad del cuadro. En efecto, Deleuze complementa la referencia al naturalismo del Renacimiento con una referencia al materialismo moderno (Hobbes, en particular). La concepción del poder de Spinoza, sostiene Deleuze, no es sólo un principio de acción; también es y en el mismo grado, un principio de afección. [...] En Spinoza el poder tiene dos lados que son siempre iguales e indivisibles: el poder de afectar y el poder de ser afectado, producción y sensibilidad.»

(Hardt, 1993: 150-151)

Lo anterior significa que, según Spinoza, la composición de un cuerpo determina su poder de afectar (o de actuar) en la medida en que establece su

poder de ser afectado (o de sentir). Por tanto, la nueva teoría no sólo viene a sostener que «todo agenciamiento es una hecceidad definida por una longitud y una latitud, por velocidades y afectos» (Sauvagnargues, 2004: 131), sino que además revela dos aspectos sumamente importantes. El primero es que un agenciamiento o dispositivo [*agencement*] se define por aquello que puede hacer o, en la terminología de Spinoza, por los afectos de los que es capaz. A este respecto, resulta muy ilustrativa la afirmación, tan grata a nuestro autor, de que «hay más diferencias entre un caballo de carreras y un caballo de labor que entre un caballo de labor y un buey» (Deleuze & Parnet, 1977: 70). Pero tal vez lo más esclarecedor sea comprobar que realmente se ha descrito a un ser vivo de esa manera:

«Un lejano sucesor de Spinoza dirá: mirad la garrapata, admirad esa bestia que se define por tres afectos, los únicos de los que es capaz en función de las relaciones de que está compuesta, un mundo tripular, ¡eso es todo! Si la luz le afecta, se sube hasta la punta de una rama. Si el olor de un mamífero le afecta, se deja caer sobre él. Si los pelos le molestan, busca un lugar desprovisto de ellos para hundirse bajo la piel y chupar la sangre caliente. Ciega y sorda en ese inmenso bosque, la garrapata sólo tiene tres afectos, y el resto del tiempo puede dormir durante años mientras espera el encuentro.»

(Id.)

Aunque, en mi opinión, no se puede decir que la garrapata sólo tenga tres afectos, porque, incluso circunscribiéndonos al ámbito de la alimentación, el pequeño animal, aparte de trepar en busca de sol, de dejarse caer al oler un mamífero y de buscar en su piel un claro sin pelos donde, al notar correr la sangre, perforar y ponerse a chupar, es capaz de esperar muchísimos años en ausencia de las señales correspondientes. Así pues, no debemos contemplar sólo los afectos que responden a afecciones que llevan al animal a su máximo de potencia y que, en ese sentido, podríamos llamar positivas, sino también aquellos otros que le permiten contrarrestar la ausencia de tales afecciones positivas y, más aún, las afecciones que suponen un daño o indican un peligro y que, en ese sentido, cabría llamar negativas. Como reconocerá Deleuze, el grado de potencia de la garrapata «está perfectamente comprendido entre dos límites, el límite máximo de su festín tras el cual muere, el límite pésimo de su espera durante la cual ayuna.» (Deleuze & Guattari, 1980: 261). Por lo demás, tampoco hemos de pensar que esta descripción se aplica exclusivamente a los animales, ya que al fin y al cabo para Spinoza «un cuerpo puede ser cualquier cosa, puede ser un animal, puede ser un cuerpo sonoro, puede ser un alma o una idea, puede ser un corpus lingüístico, puede ser un cuerpo social, una colectividad» (Deleuze, G. (1981) *Spinoza. Philosophie pratique*. París: Minuit, p. 171. Cit. en Sauvagnargues, 2004: 122).

Y lo segundo que revela la teoría es que un agenciamiento o dispositivo [*agencement*] surge como resultado de una *composición* de agenciamientos o dispositivos [*agencements*] preexistentes y, a la vez, puede entrar a formar parte de nuevas composiciones que den lugar a agenciamientos o dispositivos [*agencements*] inexistentes, teniendo en cuenta que ninguno se reduce a sus elementos constitutivos y que, por el contrario, suponen siempre una creación original. Por este motivo, no creo que la cartografía geográfica de los cuerpos venga a sustituir, como sostiene Sauvagnargues, a la génesis histórica de los

individuos (cf. Sauvagnargues, 2004: 118). Sin duda, es cierto que a partir de ahora ya no se trata tanto de «explorar la cara intensiva de los cuerpos y de oponer lo molecular a lo molar» como de «describir los agenciamientos reales de movimientos y afectos», y que por esa razón una noción como la de cuerpo sin órganos pierde «su valor táctico» y acabará desapareciendo poco después (cf. Id.: 117-118), pero no lo es menos que esta nueva consideración viene a completar las anteriores aportaciones sobre el tema de la individuación hasta hacer del sistema deleuziano una auténtica *heterogénesis*, algo que, según el propio autor, no se había intentado nunca (Deleuze, G. (1993b). Carta-prólogo a Jean-Clet Martin. En Deleuze, 2003: 327).

Y es que, en contra de lo que el mismo Deleuze había podido sugerir al afirmar que la hecceidad es un tipo de individualidad distinto de las cosas y los sujetos, no nos queda más remedio que aceptar que toda entidad, es decir, tanto los fenómenos y los acontecimientos como las cosas y los sujetos, es una hecceidad. Sauvagnargues argumenta brillantemente que si el autor opone los ejemplos de un viento, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad a los sujetos y las cosas, es por la sencilla razón de que pretendía reivindicar para los primeros una individualidad tan plena y perfecta como la que habitualmente se les atribuye a éstos:

«La oposición tiene tan sólo un valor pedagógico y táctico, y no puede sustentarse más que en esta forma polémica provisoria, pues choca con la siguiente objeción: si los sujetos [y las cosas] son "totalmente diferentes" de las hecceidades, ¿de dónde provienen?»

(Sauvagnargues, 2004: 124-125)

La única salida viable es, pues, considerar a las cosas y a los sujetos como hecceidades, o sea, como fenómenos o acontecimientos²⁷⁰:

«La hecceidad no concierne a una individualidad, a una subjetividad o a una corporeidad diferentes, sino a una teoría diferente del individuo, del sujeto, del cuerpo o de la cosa. [...] Los sujetos, las personas, las cosas, los órganos, se componen realmente por hecceidad, longitud y latitud, coordenadas espacio-temporales y variación de potencia. [...] Debe evitarse este dualismo sumario que opone los sujetos formados, las cosas identificables, a sus coordenadas espacio-temporales, a su cartografía intensiva, dualismo que conserva la forma-sujeto modificando sólo sus predicados.»

(Id.: 125-126)

²⁷⁰ Como es sabido, Deleuze tiene en gran estima el concepto de acontecimiento. «En todos mis libros», llegará a declarar en cierta ocasión, «he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo» (Deleuze, 1988b: 225). Ahora bien, el autor, siguiendo a los estoicos, presenta el acontecimiento como algo incorporeal, esto es, como el efecto de las mezclas de los cuerpos (cf. Deleuze, 1969). Sin embargo, en mi opinión, en el nuevo planteamiento constructivista ya no puede defenderse semejante idea, ya que si hay aquí algún acontecimiento es el encuentro y la composición o mezcla de los cuerpos. Éste sería, pues, plenamente corporal. Al fin y al cabo, la distinción de Deleuze entre lo corporal y lo incorporeal depende de su teoría del sentido, por lo que, dejando a un lado la pertinencia de tal teoría, la incorporeidad del acontecimiento no es más que la del habla con que es expresado.

Vale la pena que sigamos la argumentación de Sauvagnargues porque nos conduce al que, en mi opinión, es el punto decisivo:

«De hecho, la hecceidad sirve precisamente para salir del dualismo entre formas y sujetos y multiplicidades intensas, y este es el motivo por el que reemplaza a la teoría del cuerpo sin órganos. Es, sin duda, el problema del dualismo el que implica semejante transformación del sistema. [...] del cuerpo sin órganos a los devenires-animales, el pensamiento de Deleuze podía parecer animado por la preferencia otorgada a la disolución de los cuerpos, a la desorganización orgánica, psíquica y social. De modo que los dualismos aparecían multiplicándose por todas partes, dividiendo organización molar y molecular, multiplicidad por suma de partes y multiplicidades intensivas, organización y desorganización, vertiente estratificada y líneas de fuga. Ahora bien, el plano de inmanencia contiene todas estas dimensiones, de modo que en él encontramos efectivamente los movimientos intensivos y las tendencias a la organización. El argumento es el siguiente: no hay ningún dualismo entre plano de trascendencia y plano de inmanencia, como no lo hay entre hecceidad y sujeto [y cosa o, como la llama Sauvagnargues aquí, forma]. Estas distinciones no admiten la reintroducción de dualismo alguno, puesto que no son dos tipos de cosas las que oponemos, sino dos maneras de concebirlas.»

(Id.: 126-127)²⁷¹

En efecto, Deleuze y Parnet habían establecido en *Diálogos* una nueva distinción entre el "plano de consistencia" en el cual se construye el deseo y que, por no tener más que una única dimensión, llamaban "inmanente", y el "plano de organización" en el cual se desarrollan las formas y evolucionan los sujetos y que, por apoyarse sobre el plano anterior, llamaban "trascendente" (Deleuze & Parnet, 1977: 101-107). Sin embargo, los autores se apresuraban a aclarar que tal distinción no implica la existencia de ningún dualismo, puesto que el primero «no cesa de arrancar partículas a las formas y a los sujetos del [segundo], partículas entre las que ya no hay más que relaciones de velocidad y de lentitud», mientras que este último se levanta sobre aquél, «trabajándolo para bloquear los movimientos, fijar los afectos, organizar las formas y los sujetos» (Id.: 150).

Pero, en todo caso, lo decisivo es que, tal y como decía Sauvagnargues, *la distinción no es entre dos tipos de cosas distintas, sino entre dos maneras de concebirlas*. Lamentablemente, esta intuición no es desarrollada en todo su alcance no ya por Deleuze, sino tampoco por la propia Sauvagnargues. Para entenderla cabalmente, echemos un vistazo a la controversia que enfrentó a Étienne Geoffroy Saint-Hilaire y Georges Cuvier a propósito de la individuación animal y que se conoce por la "querrela sobre los análogos". Sauvagnargues resume así esta controversia:

²⁷¹ El "devenir-animal" es el nombre con el que a partir de 1975 Deleuze y Guattari llaman a ese movimiento de corte y liberación del deseo que describían en *El anti-edipo*: «Devenir animal consiste precisamente en hacer el movimiento, trazar la línea de fuga en toda su positividad, traspasar un umbral, alcanzar un continuo de intensidades que no valen ya sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada» (Deleuze, G. & Guattari, F. (1975) *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1978, p. 24).

«Para Cuvier, el reino animal se escinde en cuatro planos de estructura distintos: [...] los vertebrados (o animales superiores, caracterizados por la bilateralidad y la simetría) y las tres clases de invertebrados, es decir, los moluscos (sobre todo, los cefalópodos, importantes en la querella de los análogos por tener "la cabeza abajo" y caracterizarse por la inversión –criterio topológico– del eje longitudinal), los anillados (anélidos, crustáceos, arácnidos, insectos de segmentación horizontal múltiple, cuyos elementos son autónomos) y los radiados o zoófitos, que pierden todo eje de simetría (equinodermos, gusanos, pólipos, infusorios). Cuvier se atiene a estos cuatro reinos organizados en torno de diferencias irreductibles. Geoffroy reclama una explicación para la constitución de estas diferencias, va más allá de la diferencia abstracta, discontinua, postulada por Cuvier, y produce, según Deleuze, una verdadera "diferenciación" individual a partir de un solo plano continuo de variación animal, que él llama "plano de composición orgánica". [...] Geoffroy teoriza el *pasaje* de una forma animal a otra, y modifica así el concepto de forma, que pasa de una determinación fija y *mayor* (el *tipo* en Cuvier) a la *variación continua* (y *menor*) de un plano continuo de composición. [...] Cuvier adopta una postura aristotélica, fijista (no se pasa de una clase a otra) y clasificatoria. Geoffroy defiende una epistemología de la variación y disuelve la diferencia fijada anatómicamente en provecho de una diferenciación morfogenética continua. Adopta una posición monista (no hay más que un solo atributo animal, del que todos los animales son modos) y transformista: la génesis o el desarrollo de los organismos no son sino diferenciaciones modales que responden a aceleraciones y detenciones, estiramientos y plegamientos de los mismos materiales constituyentes»
(Sauvagnargues, 2004: 38-40)

En mi opinión, lo que se está contraponiendo aquí no son exactamente dos modelos distintos de individuación, sino una manera de concebir al animal en relación con aquello que le ha permitido aparecer, en este caso una serie de estiramientos y plegamientos en un plano de composición único, y una manera de concebirlo en relación con algo que está dado, en este caso un conjunto de rasgos característicos que lo distinguirían del resto. Es decir, una explicación y una mera definición. Sin duda, se podría argüir que la definición conlleva una explicación del mismo modo que la explicación, a su vez, trae aparejada una definición. Pero si comparamos las dos propuestas completas, veremos que el añadido no cambia nada, pues, efectivamente, explicar a un animal como el producto de una serie de estiramientos y plegamientos conduce por sí mismo a definirlo por aquello que, de acuerdo con su constitución, le permite subsistir, esto es, por sus afectos, mientras que definir a un animal por un conjunto de rasgos característicos requiere postular un mecanismo trascendente que desde fuera y de un solo golpe imprimiría tales rasgos sobre una materia pasiva y, en ese sentido, más que explicar al animal, lo único que haría es devolverle todo cuanto la definición le había sustraído. Así, la definición del animal por aquello que le permite subsistir o, lo que es igual, por sus afectos, se deriva lógicamente y naturalmente de su explicación como el producto de una serie de estiramientos y plegamientos, mientras que la explicación del animal que apela al mecanismo trascendente, en cambio, no aporta absolutamente nada a su definición por un conjunto de rasgos característicos.

Pero, para acabar de cerciorarnos de que en esta controversia se están contraponiendo dos cosas radicalmente distintas, habría que reparar en que la primera explicación no sólo proporciona una definición que se deriva lógicamente y naturalmente de ella, sino que además es capaz de dar cuenta de la creación de lo nuevo, mientras que la segunda no sólo no aporta nada a la definición sobre la que se apoya, sino que además no es capaz de dar cuenta de lo nuevo

y se ve obligada a contentarse con lo ya existente. En ese sentido, cuando se discute acerca de la posibilidad o imposibilidad de pasar de un animal a otro, en realidad se está poniendo de manifiesto la capacidad o incapacidad de cada explicación para dar cuenta de lo nuevo. Así pues, aquello que distingue a una aproximación de otra es que, a diferencia de la segunda explicación, la cual no puede fijarse más que en la presencia o ausencia de los rasgos característicos que aquí se convierten en normativos, la primera se fija en la aparición de las diversas anomalías que, como tales, son susceptibles de crear nuevas especies (cf. Sauvagnargues, 2004: 40 y 53-59). De este modo, Geoffroy, que no en vano está considerado el padre de la teratología científica (cf. Id.: 55), viene a solucionar aquel dilema de qué es primero, el huevo o la gallina, con la simple apreciación de que no es lo uno ni lo otro, sino justamente la anomalía que los desplaza a ambos para que de un huevo distinto nazca otra especie diferente de ave.

Luego cuando Deleuze distingue entre el plano de inmanencia y el plano de trascendencia, lo que está haciendo es distinguir entre *la constitución de las entidades físicas como una composición de partes, esto es, como hecceidades, y la representación de tales entidades como si poseyeran un núcleo sustancial al que le ocurrieran cambios más o menos superficiales*. Lo que significa que, según el autor, *todas las entidades son hecceidades y, sin embargo, no somos capaces de reconocerlo porque nuestro marco de pensamiento nos induce a dividirlos en cosas y sujetos por un lado y en fenómenos y acontecimientos por el otro*.

Sin embargo, llegados a este punto, cabe preguntarse si esta explicación que es la teoría de la hecceidad responde satisfactoriamente a la cuestión que Hegel planteó a toda ontología positiva, la de cómo se organiza el ser. Y mucho me temo que la respuesta sigue siendo negativa, puesto que, a pesar de los esfuerzos, las nociones presentadas hasta ahora apenas rozan la cuestión. Así, en el caso de la de agenciamiento o dispositivo [*agencement*], afirmar que se trata de una conjunción entre términos preexistentes no arroja ninguna luz al respecto, ya que *no nos aclara qué es lo que hace que tales términos, como decía Deleuze, se mantengan unidos*. Y en el caso de la noción de hecceidad, afirmar que se trata de una composición de partes supone un pequeño avance, pero de todos modos insuficiente, ya que, si bien reconoce que ésta es algo más que la mera suma de sus partes, *no añade nada acerca de cómo debemos entender esa operación de composición de la que resulta*²⁷². En ese sentido, no deja de ser significativo el hecho de que Deleuze no parezca haber concedido aquí demasiada importancia al que, en mi opinión, es el elemento clave de la

²⁷² Crítica que puede extenderse a otras nociones parecidas como "hibridación", por la cual se entienden los «procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas» (García Canclini, N. (2003). Noticias recientes sobre la hibridación. *Revista transcultural de música*, nº 7. Disponible en <http://www.sibetrans.com/trans/trans7/indice7.htm>), o "articulación", por la cual se entiende «la creación de algo nuevo a partir de una dispersión de elementos» (Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 193. Cit. en Ema López, 2005: 336) o bien, sencillamente, la unión de cosas (cf. Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiables/dos. *Política y sociedad*, 30, 121-163, p. 150).

definición spinozista de cuerpo, a saber: *la relación bajo la cual se componen las partes que lo forman*²⁷³. En efecto, según Spinoza, aquello que define a un cuerpo es la existencia de esa relación, pues sus partes pueden ser sustituidas por otras de igual naturaleza, aumentar o disminuir de tamaño e incluso variar su grado de velocidad y lentitud (cf. Spinoza, 1674: 133-135)²⁷⁴, pero también cambiar de múltiples maneras al mezclarse con las partes de los cuerpos con los que va encontrándose. Es más, Spinoza llegará a decir que, como resultado de tales mezclas, la constitución o la naturaleza de un cuerpo pueden cambiar hasta el punto de transformarse en otras distintas sin que por ello éste deje de existir, lo que indica que la relación es independiente incluso de la constitución o la naturaleza del cuerpo. No me resisto a citar dos fragmentos que vienen a corroborar esta idea:

«[...] ocurre con frecuencia que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una nueva constitución, por la cual es determinado de otro modo que lo estaba, y se excitan en él otras imágenes de las cosas, y el alma comienza al mismo tiempo a imaginar y desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con su sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Ahora bien, al disfrutarlo de esa manera, el estómago se llena, y el cuerpo sufre un cambio en su constitución. Y de este modo, si dada ya esa nueva constitución, se mantiene en el cuerpo la imagen de dicho alimento –por estar ese alimento presente–, y, por consiguiente, se mantiene también el esfuerzo o deseo de comerlo, a ese deseo o esfuerzo se opondrá aquella nueva constitución y, consiguientemente, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa, y esto es lo que llamamos *hastío y repugnancia*.»
(Spinoza, 1674: 261)

«[...] no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, a pesar de ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. [...] ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo [...] Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad proveya cree que la naturaleza de éstos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, si no conjeturase acerca de sí mismo por lo que observa en los otros.»

(Id.: 332-333)

Hardt viene a resumir esta idea señalando que para Spinoza «un cuerpo no es una entidad fija con una estructura estable o estática. Por el contrario, un cuerpo es una relación dinámica cuya estructura interna y cuyos límites

²⁷³ Y, sin embargo, en su libro sobre este filósofo, Deleuze escribía que «tal modo [esto es, tal cuerpo] “llega a existir”, pasa a la existencia, cuando una infinidad de partes extensivas entran bajo *tal* relación [y] continúa existiendo mientras esa relación sea efectuada» (Deleuze, 1968b: 200).

²⁷⁴ Así, Deleuze añade al fragmento anterior: «poco importa que las partes constitutivas de un modo existente se renueven a cada instante; el conjunto sigue siendo el mismo, mientras esté definido por una relación bajo la que sus partes cualesquiera pertenecen a tal esencia de modo. El modo está pues sujeto a variaciones considerables y continuas: poco importa también que la repartición del movimiento y del reposo, de la velocidad y de la lentitud, cambie entre las partes. Tal modo continúa existiendo mientras la misma relación subsista en el conjunto infinito de sus partes.» (Deleuze, 1968b: 201).

están sujetos a cambio. Lo que identificamos como un cuerpo es meramente una relación temporalmente estable» (Hardt, 1993: 182)²⁷⁵.

Por tanto, si lo importante no es la composición de partes, sino el hecho de que esa composición se produce bajo una determinada relación, entonces la única forma de entender qué es un cuerpo –y, con ello, de responder a nuestra cuestión de la organización del ser– pasa por averiguar en qué puede consistir dicha relación. Spinoza sale aquí en nuestra ayuda, pues, aunque en algunos pasajes sugiere que la relación se refiere al grado de movimiento y reposo o, más exactamente, de velocidad y lentitud de las distintas partes de un cuerpo, en la definición de la segunda parte de la *Ética* aclara que ésta se referiría más bien a la forma en la que las distintas partes se comunican el movimiento o el reposo o, más exactamente, la velocidad o la lentitud (cf. Spinoza, 1674: 133). Así pues, lo que debemos hacer es intentar pensar la relación capaz de fundar y permitir ese tipo de comunicación.

Sin embargo, dejando este asunto por el momento a un lado, Deleuze no parece apercebirse de ello y, al quedarse en el nivel de la composición de partes, apenas avanza en su intento de responder a la cuestión planteada. Así, no puede dar cuenta de las hecceidades y, por consiguiente, todavía menos de las cosas y los sujetos. Porque, pese a su insistencia en que toda entidad es una hecceidad, existe una gran diferencia entre ambos tipos de entidades. No se trata de duración, puesto que, como aclara Deleuze, «una hecceidad puede durar tanto tiempo, e incluso más, que el tiempo necesario para el desarrollo de una forma y para la evolución de un sujeto» (Deleuze & Parnet, 1977: 104), sino de algo muy diferente. Para decirlo de algún modo, es como si en el caso de las cosas y los sujetos una especie de suplemento de organización hubiera venido a superponerse a la composición de base, volviéndolos irreductibles a

²⁷⁵ De hecho, Deleuze se apoya en esta idea para proponer una nueva definición de devenir: «Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene.» (Deleuze & Guattari, 1980: 275). Y es que la idea de que un cuerpo puede componerse con otros manteniendo su relación definitoria permite reinterpretar la doble captura o conjunción como una composición en la que los distintos cuerpos implicados mantienen sus relaciones definitorias. De ahí que ésta no se produzca en los propios cuerpos, sino en el espacio entre ellos o, como dice Deleuze, en su “vecindad”: «Si el devenir es un bloque (bloque-línea) es porque constituye una zona de entorno y de indiscernibilidad, un *no man’s land*, una relación no localizable que arrastra a los dos puntos distantes o contiguos, que lleva uno al entorno de otro [...] La línea, o el bloque, no une a la avispa y la orquídea, tampoco las conjuga o las mezcla: pasa entre las dos, arrastrándolas a un entorno común en el que los puntos dejan de ser discernibles.» (Id.: 293). Por lo demás, en este punto cabría observar que, de acuerdo con lo anterior, la propuesta práctica de Deleuze es, al menos en *Mil mesetas*, muy diferente de la que le adjudica Hardt, ya que, lejos de preocuparse por cómo puede un cuerpo convertir las afecciones pasivas o pasiones (esto es, las que dependen de los cuerpos exteriores) en afecciones activas o actos (esto es, las que dependen única y exclusivamente de sí mismo), lo único que parece interesarle es explotar la capacidad de tener afecciones pasivas o, lo que es igual, de devenir. Como señala Sauvagnargues, «hay en Deleuze un privilegio de lo informal que valoriza en la individuación el momento preindividual, el devenir-individuo. Este privilegio otorgado a lo informe habla de una filosofía de la fuerza y explica el elogio de la pasividad, capacidad metamórfica para padecer devenires variados.» (Sauvagnargues, 2004: 53).

esas entidades más o menos efímeras que son las hecceidades²⁷⁶. No obstante, si Deleuze no es capaz de explicar cómo se componen las últimas, ¿cómo va a pretender dar cuenta de las primeras?

El problema continúa siendo, pues, el del paso del ser como puro flujo a las entidades identificables que son sus consolidaciones. Como último recurso, el autor postula unas máquinas que se encargarían de convertir ese flujo en hecceidades y, a partir de ahí, en cosas y sujetos: las máquinas "binarias" o "concretas". Sin embargo, como avancé en la primera parte del trabajo, esto no es ciertamente ninguna solución, puesto que dichas máquinas, además de estar preformadas, reifican el proceso que debemos explicar.

Pues bien, justo aquí es donde vuelve a intervenir Guattari aportando una segunda gran noción de la que puede decirse sin ningún tipo de duda que es absolutamente fundamental, a saber: *la de "ritornelo"*. Tal y como señala Sauvagnargues, la expresión fue utilizada circunstancialmente por Lacan «para nombrar las repeticiones e invenciones semánticas psicóticas, pero Guattari [la enlazó] al trabajo de Deligny sobre las líneas de andadura de los autistas, que [alimentaron] su propia concepción de la cartografía» (Sauvagnargues, 2004: 143). Pero, en el marco del planteamiento constructivista de *Mil mesetas*, la noción va a revelarse crucial. Sauvagnargues no se equivoca cuando reserva para el final esta noción con la que, según ella, Deleuze y Guattari exploran «el modo de constitución espacio-temporal de un bloque de devenir» (Id.: 144). Sin embargo, ignoro hasta qué punto ha comprendido su alcance, ya que, al fin y al cabo, el objeto de interés de la autora es el arte y no la filosofía, con lo cual parece bastante difícil que se haya dado cuenta de que el ritornelo viene a responder de una vez por todas a la cuestión que recorre de arriba a abajo el pensamiento deleuziano. En honor a la verdad, ni siquiera los propios autores, que en un momento dado se reivindicaron como sus inventores (Deleuze, G. & Guattari, F. (1991b). Hemos inventado el ritornelo. En Deleuze, 2003: 343) llegaron a tenerlo claro. Pero eso no debería impedirnos a los demás elevar tal noción a la categoría que se merece.

El ritornelo es simplemente un estribillo, un tema recurrente o repetitivo, pero Deleuze y Guattari lo convierten en algo mucho más importante. Según ellos, éste posee tres aspectos: la fijación de un punto provisional como centro en medio del caos, la realización de una andadura alrededor de ese punto que traza un espacio íntimo y la introducción en él de una apertura que lo conecta con otros y que incluso le lleva más allá de sí mismo (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 318-319).

²⁷⁶ Al fin y al cabo, la organización es presentada por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* como una de las tres grandes formas de la "estratificación", la cual podría definirse en los términos de ese suplemento que viene a superponerse a la composición de base de las hecceidades al que acabo de aludir en el texto. Dichas formas son la organización, la significación y la subjetivación o, más bien, sujeción, los cuales se corresponden con la estratificación, respectivamente, de los cuerpos, los signos y los individuos (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 164). Por esa razón, tal vez sería conveniente reformular la cuestión que nos hemos estado planteando aquí como la de la constitución, en lugar de la organización, del ser. Sin embargo, para no complicar aún más todo este asunto, aquí seguiré utilizando la formulación original de Hardt.

Deleuze y Guattari comienzan describiendo una multiplicidad de medios o bloques de espacio-tiempo caracterizados por la repetición periódica de una componente. Pero, como una repetición «no tiene otro efecto que producir una diferencia gracias a la cual ese medio pasa a otro medio» (Id.: 320), dicha multiplicidad se encuentra atravesada por un movimiento de transcodificación que no cesa de generar nuevos medios en la intersección de varios medios ya existentes. Esto implica que en una repetición siempre resuenan muchas otras repeticiones, de modo que para distinguirla de una mera cadencia, sería mejor llamarla "ritmo". En cualquier caso, lo importante es que hay una inexorable creación de medios como resultado de la articulación de nuevos ritmos a partir de otros ya existentes (cf. Id.: 319-320).

Ahora bien, en el paso de un medio a otro puede producirse un proceso muy distinto que consiste en la aparición de un "territorio". Deleuze y Guattari aclaran que éste no es un medio ni un ritmo, sino un acto, precisamente el de territorializar los medios y los ritmos (cf. Id.: 321). Para explicarlo, los autores recurren a la etología:

«El territorio es el producto de una territorialización de los medios y de los ritmos. Tanto da preguntarse cuándo se reterritorializan los medios y los ritmos como cuál es la diferencia entre un animal sin territorio y un animal con territorio. Un territorio [...] está construido con aspectos o porciones de medio. Incluye en sí mismo un medio exterior, un medio interior, un medio intermediario y un medio anexionado. Hay una zona interior de domicilio o de abrigo, una zona exterior de dominio, límites o membranas más o menos retráctiles, zonas intermediarias o incluso neutralizadas, reservas o anexos energéticos. El territorio está esencialmente marcado, por "índices", y esos índices son extraídos de las componentes de todos los medios: materiales, productos orgánicos, estados de membrana o de piel, fuentes de energía, condensados percepción-acción. Precisamente, hay territorio desde el momento en que las componentes de los medios dejan de ser direccionales para devenir dimensionales, cuando dejan de ser funcionales para devenir expresivas. Hay territorio desde que hay expresividad de ritmo. La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio. Veamos un ejemplo como el del color, de los pájaros o los peces: el color es un estado de membrana, que remite a estados internos hormonales; pero el color sigue siendo funcional y transitorio, mientras está unido a un tipo de acción (sexualidad, agresividad, huida). Por el contrario, deviene expresivo cuando adquiere una constancia temporal y un alcance espacial que lo convierte en una marca territorial, o más bien territorializante: una firma. Lo fundamental no es saber si el color vuelve a tener funciones, o cumple otras nuevas en el seno del propio territorio. Eso es evidente, pero esa reorganización de la función implica sobre todo que la componente considerada ha devenido expresiva, y que, desde ese punto de vista, su sentido sea el de marcar el territorio.»

(Id.)

Y añaden:

«El territorio no es anterior a la marca cualitativa, es la marca la que crea el territorio. En un territorio, las funciones no son anteriores, suponen en primer lugar una expresividad que crea territorio. En ese sentido, el territorio, y las funciones que en él se ejercen, son productos de la territorialización. La territorialización es el acto del ritmo devenido expresivo, o de las componentes de medios devenidas cualitativas. El marcado de un territorio es dimensional, pero no es una medida, es un ritmo. Conserva el carácter más general del ritmo, el de inscribirse en otro plano que el de las acciones. Pero, ahora, los dos planos se distinguen como el de las expresiones territorializantes y el de las funciones territorializadas.»

(Id.: 322)

Deleuze y Guattari ponen como ejemplo a un pájaro bastante peculiar, el *Scenopietes dentirostris* (cf. Id.: 336), pero es en el último libro que ambos escribieron juntos, *¿Qué es la filosofía?* (1991), donde mejor describen lo que quieren decir:

«El *Scenopietes dentirostris*, pájaro de los bosques lluviosos de Australia, hace caer del árbol las hojas que corta cada mañana, las gira para que su cara interna más pálida contraste con la tierra, se construye de este modo un escenario como un "ready-made", y se pone a cantar justo encima, en una liana o una ramita, con un canto complejo compuesto por sus propias notas y de las de otros pájaros que imita en los intervalos, mientras saca la base amarilla de las plumas debajo del pico»

(Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997, p. 186)

Sin embargo, en mi opinión, esta explicación es demasiado literal y, al insistir en el tema de las materias de la expresión, acaba perdiendo de vista lo esencial, por lo que habría que reconsiderarla de una manera más abstracta. En ese sentido, Sauvagnargues introduce algunas puntualizaciones que pueden sernos de gran utilidad:

«El territorio forma [...] un centro, que es segundo y producido por retorno: en la constitución del territorio, los actos de salida son tan determinantes como los actos de apropiación, y el ritornelo comprende estas idas y venidas.»

(Sauvagnargues, 2004: 146)

En efecto, marcar un territorio o, lo que es más correcto, territorializar supone realizar un *movimiento de retorno continuo a un mismo punto después de haber llevado a cabo cualquier tipo de acción*. O, en otras palabras, *volver siempre a un mismo punto para anudar todas las acciones ejecutadas y formar con ellas una trama consistente*. En realidad, lo importante no es exactamente el punto, el cual puede desplazarse por todo el territorio o incluso salir fuera de él y permanecer en el exterior²⁷⁷, sino el propio movimiento de retorno, ya que es éste el que define dicho punto y, por consiguiente, el territorio entero.

Así pues, *aquello que marca un territorio o territorializa es la realización de ese movimiento de retorno que sin duda cabe llamar ritornelo*. Si Deleuze y Guattari sostienen otra cosa distinta se debe a que no han reparado en que en el ejemplo del *Scenopietes* es el mismo pájaro el que va y viene y, en este sentido, efectúa el ritornelo que marca el territorio o territorializa. En cuanto a

²⁷⁷ Según los autores, «el territorio remite a un centro intenso en lo más profundo de sí mismo; pero [...] ese centro intenso puede estar situado fuera del territorio, en el punto de convergencia de territorios muy diferentes o muy alejados. Lo Natal está fuera. Podemos citar un cierto número de casos célebres e inquietantes, más o menos misteriosos, que ilustran prodigiosos alejamientos de territorio [...]: 1) los peregrinajes a las fuentes, como los de los salmones; 2) las concentraciones supernumerarias, como las de los saltamontes, los pinzones, etc. (decenas de millones de pinzones cerca de Thoune en 1950-51); 3) las migraciones solares o magnéticas; 4) las largas marchas, como las de las langostas.» (Deleuze & Guattari, 1980: 331). Véase más adelante en el texto.

las materias de expresión, es evidente que juegan un papel muy importante, pero, en mi opinión, también se apoyan en ese movimiento de retorno, que es lo que les permite liberarse de las funciones que tenían asignadas al principio para adquirir la nueva función de marcar el territorio o territorializar. Además, ¿en qué consiste esa nueva función sino en expresar el movimiento de retorno constitutivo del territorio o, lo que es igual, en marcar el propio acto de marcar el territorio o territorializar?

Por tanto, habría que reconocer que *aquello que constituye un territorio es el establecimiento de un ritornelo, el cual libera una nueva función que van a satisfacer de múltiples y variadas maneras esas componentes convertidas en materias de expresión*. Se trata de lo que Deleuze y Guattari describen como una *reorganización de las funciones y un reagrupamiento de las fuerzas*:

«[La territorialización produce] *una reorganización de las funciones [y] un reagrupamiento de las fuerzas*. Por un lado, determinadas actividades funcionales no son territorializadas sin que adquieran un nuevo aspecto (creación de nuevas funciones como construir una morada, transformación de antiguas funciones, como la agresividad, que cambia de naturaleza al devenir intraespecífica). [...] [Por el otro lado,] el territorio reagrupa a todas las fuerzas de los diferentes medios en un solo haz constituido por las fuerzas de la tierra. Sólo en lo más profundo de cada territorio se produce la atribución a la tierra, como receptáculo o plataforma, de todas las fuerzas difusas. [...] En el territorio, siempre existe un lugar en el que todas las fuerzas se reúnen, árbol o bosque, en un cuerpo a cuerpo de energías. [...] Ese centro intenso está a la vez en el propio territorio, pero también fuera de varios territorios que convergen hacia él tras un largo peregrinaje [...]. En él o fuera de él, el territorio remite a un centro intenso que es como la patria desconocida, fuente terrestre de todas las fuerzas, favorables u hostiles, y en el que todo se decide.»

(Id.: 326-327)

Sólo que, en realidad, es la atribución de las fuerzas a un mismo punto como centro intenso el territorio o, en otras palabras, el establecimiento de un ritornelo, lo que permite reorganizar las funciones o, mejor dicho, supeditarlas a la función expresiva.

Deleuze y Guattari también hablan de “motivos territoriales” o impulsos no pulsados y de “contrapuntos territoriales” o reacciones no determinadas por las circunstancias externas:

«[...] *las cualidades expresivas o materias de expresión entran, las unas con las otras, en relaciones móviles que van a “expresar” la relación del territorio que ellas trazan con el medio interior de los impulsos, y con el medio exterior de las circunstancias*. Pues bien, expresar no es depender, hay una autonomía de la expresión. Por un lado, las cualidades expresivas entran las unas con las otras en relaciones internas que constituyen *motivos territoriales*: una veces éstos sobresalen por encima de los impulsos internos, otras los superponen, otras basan un impulso en otro, otras pasan y hacen pasar de un impulso a otro, otras se insertan entre los dos, pero ellos mismos no están “pulsados”. Unas veces esos motivos no pulsados aparecen bajo una forma fija, o lo aparentan, pero otras también los mismos, u otros, tienen una velocidad y una articulación variables; y tanto su variabilidad como su fijeza los hacen independientes de las pulsiones que combinan o neutralizan. “Sabemos que nuestros perros ejecutan con pasión los movimientos de olfatear, descubrir, correr, cercar, atrapar, o bapular a muerte una presa imaginaria, sin tener hambre”. [...] Por otro lado, las cualidades expresivas entran igualmente en otras relaciones internas que crean los *contrapuntos territoriales*: ahora, se trata de

cómo constituyen en el territorio puntos que toman en contrapunto las circunstancias del medio externo. Por ejemplo, un enemigo se aproxima, o irrumpe, o bien comienza a llover, sale el sol, se pone el sol... También aquí, los puntos o contrapuntos tienen su autonomía, de fijeza o de variabilidad, con relación a las circunstancias del medio exterior cuya relación con el territorio expresan. Pues esa relación puede darse sin que se den las circunstancias, del mismo modo que la relación con los impulsos puede darse sin que se dé el impulso. E incluso cuando se dan los impulsos y las circunstancias, la relación es original con relación a aquello que relaciona.»

(Deleuze & Guattari, 1980: 323-324)

Pero los motivos y los contrapuntos territoriales no son un producto de las materias de expresión, puesto que si éstas entran en relación las unas con las otras, es porque hay un ritornelo que las une entre sí abriendo una nueva dimensión completamente irreductible tanto al medio interior de los impulsos como al medio exterior de las circunstancias.

Por todo ello, el ritornelo no es, tal y como sostienen los autores, «*todo conjunto de materias de expresión que trazan un territorio, y que se desarrolla en motivos territoriales, en [¿contrapuntos?] territoriales*» (Id.: 328), sino *ese mismo movimiento de retorno que, al crear un centro intenso del territorio, libera las materias de expresión y traza la red de relaciones entre ellas de la que surgen los motivos y los contrapuntos territoriales. O, dicho brevemente, el ritornelo no es aquello que vuelve, sino el propio volver.*

Ahora bien, lo más importante es que si definimos el ritornelo como un conjunto de materias de expresión, sólo podremos abordar el problema de la consistencia o el de cómo se mantienen unidos una vez que ya se han juntado, en los términos preexistentes de un agenciamiento o dispositivo [*agencement*], que es el único que los autores se plantean (cf. Id.: 329-341), mientras que si lo definimos como un movimiento de retorno, nos enfrentaremos directamente con el problema de la composición o el de cómo se comunican las distintas partes para formar una nueva entidad, problema que es mucho más general que el anterior y, en ese sentido, lo integra dentro de sí. Pero, además, si definimos el ritornelo de la primera forma no seremos capaces de ofrecer una respuesta a su problema asociado, mientras que si lo definimos de la segunda forma sí seremos capaces de ofrecer una respuesta a su problema asociado y, que, en la medida en que éste subsume al anterior, entonces estaremos dando una respuesta a los dos.

En efecto, definir el ritornelo como un conjunto de materias de expresión implica dejar a un lado el tema de la mezcla de cuerpos para preguntarse única y exclusivamente por el mecanismo que permite que se mantenga unido lo que ya se ha juntado. Antes de intentar responderla por sí mismos, los autores empiezan criticando la respuesta tradicional al problema, caracterizada por «un modelo *arborescente*, centralizado, jerarquizado, lineal [y] formalizante» que puede verse a la perfección en la teoría del etólogo Nikolaas Tinbergen, la cual «muestra un encadenamiento codificado de formas espacio-temporales en el sistema nervioso central: un centro superior funcional entra automáticamente en acción y desencadena un comportamiento de apetencia, a la búsqueda de estímulos específicos (centro de migración); por mediación del estímulo, un segundo centro, hasta entonces inhibido queda liberado, desencadena un nuevo comportamiento de apetencia (centro de territorio); luego, otros centros

subordinados, de combate, de nidificación, de corte..., hasta los estímulos que desencadenan los actos de ejecución correspondientes.» (Id.: 333). Después, Deleuze y Guattari presentan la respuesta alternativa, caracterizada por un modelo rizomático que a su vez puede verse en la teoría de la "consolidación" del filósofo Eugène Dupréel, la cual «mostraba que la vida no iba de un centro a una exterioridad, sino de un exterior a un interior, o más bien de un conjunto difuso o discreto a su consolidación. [...] ésta implica tres cosas: [en primer lugar] no que haya un comienzo del que derivaría una sucesión lineal, sino que haya densificaciones, intensificaciones, refuerzos, inyecciones, rellenos, como otros tantos actos intercalares [...]. En segundo lugar, y no es lo contrario, tiene que haber ordenación de intervalos, distribución de desigualdades, hasta el extremo de que para consolidar, a veces, hay que hacer un agujero. En tercer lugar, superposición de ritmos heteróclitos, articulación interna de una interritmicidad, sin imposición de medida o de cadencia. La consolidación no se limita a ser posterior, es creadora. [...] el comienzo sólo comienza entre dos, *intermezzo*.» (Id.: 334). Pues bien, a partir de esta teoría, Deleuze y Guattari formulan su propia respuesta al problema de la consistencia:

«[...] mientras nos limitemos a marcas, las marcas de un tipo coexisten con las de otro, sin más: sonidos coexisten con colores, con gestos, siluetas del mismo animal; o bien los sonidos de tal especie coexisten con los sonidos de otras especies, a veces muy diferentes pero localmente próximas. Ahora bien, la organización de marcas cualificadas en motivos y contrapuntos va a acarrear necesariamente una adquisición de consistencia, o una captura de marcas de otra cualidad, una mutua conexión de sonidos-colores-gestos, o bien de sonidos de especies animales diferentes..., etc. La consistencia se hace necesariamente de heterogéneo a heterogéneo: no porque aparezca una diferenciación, sino porque los heterogéneos que se contentaban con coexistir o sucederse están ahora incluidos los unos en los otros por la "consolidación" de su coexistencia y de su sucesión.»

(Id.: 335)

No obstante, si lo meditamos bien, esta respuesta no es más que una apelación a una mayor consistencia –así, en el caso de la vida, los autores se limitan a afirmar que ésta «implica un crecimiento de consistencia, es decir, una plusvalía (plusvalía de *desestratificación*). Por ejemplo, implica un mayor número de conjuntos autoconsistentes, de procesos de consolidación, y les da una dimensión molar» (Id.: 340)–, cosa que, como es evidente, no supone ninguna respuesta. Ante lo cual los autores recurren a unas máquinas que se encargarían de realizar la tarea –así, hablan de «osciladores», «sintetizadores intercalares de dos cabezas como mínimo» o «sincronizadores de ritmos» (Id.: 334)–, lo cual sencillamente se la ahorra. De hecho, por mucho que Deleuze y Guattari se esfuercen por señalar la diferencia entre las respuestas tradicional y alternativa al problema de la consistencia declarando que «ya no se trata de imponer una forma a una materia, sino de elaborar un material cada vez más rico, cada vez más consistente, capaz por tanto de captar fuerzas cada vez más intensas» (Id.), no da la impresión de que hayan avanzado gran cosa, puesto que al final vuelven a oponer ambas respuestas reinterpretándolas de nuevo como el plano de trascendencia y el de inmanencia, respectivamente:

«[...] Se hablará, pues, de sistema de estratificación codificado siempre que haya, en sentido horizontal, causalidades lineales entre elementos; y, verticalmente,

jerarquías de orden entre agrupamientos; y, para que todo se mantenga unido en profundidad, una sucesión de formas encuadrantes cada una de las cuales da forma a una sustancia, y sirve a su vez de sustancia de otra. Esas causalidades, esas jerarquías, esos encuadramientos, constituirán tanto un estrato como el paso de un estrato a otro y las combinaciones estratificadas de lo molecular y de lo molar. Por el contrario, se hablará de conjuntos de consistencia siempre que nos encontremos, no ante una sucesión regulada de formas-sustancias, sino ante consolidados de componentes muy heterogéneas, cortocircuitos de orden o incluso causalidades invertidas, capturas entre materiales y fuerzas de otra naturaleza: como si *un filum maquínico, una transversalidad desestratificante* pasase a través de los elementos, los órdenes, las formas y las sustancias, lo molar y lo molecular, para liberar una materia y captar fuerzas.»

(Id.: 340)

En cambio, definir el ritornelo como un movimiento de retorno implica situarse frente a la mezcla de cuerpos para comprobar que éste es, ni más ni menos, *el propio mecanismo de formación de las entidades*. Si retomamos aquella enseñanza extraída de la doctrina de Spinoza de que lo que cabía hacer era intentar pensar la relación capaz de fundar y permitir la comunicación del movimiento o el reposo o, más exactamente, de la velocidad y la lentitud, de las distintas partes de un cuerpo, descubriremos que dicha relación sólo puede ser la de un ritornelo, esto es, la que enlaza todas las partes entre sí al volver una y otra vez sobre un mismo punto. Además, esa dinámica también es la que explica el desarrollo de motivos y contrapuntos territoriales, los cuales no han de ser entendidos como los atributos de un ser dado, sino como el propio ser en sí. Es lo que vienen a decir Deleuze y Guattari cuando escriben que los motivos componen “rostros o personajes rítmicos” y los contrapuntos, a su vez, “paisajes melódicos”:

«Hay personaje rítmico cuando ya no nos encontramos en la situación simple de un ritmo que estaría asociado a un personaje, a un sujeto o a un impulso: ahora, el propio ritmo es todo el personaje, y que, como tal, pueda permanecer constante, pero también aumentar o disminuir, por adición o sustracción de sonidos, de duraciones siempre crecientes y decrecientes, por amplificación o eliminación que hacen morir y resucitar, aparecer y desaparecer. De igual modo, el paisaje melódico ya no es una melodía asociada a un paisaje, la propia melodía crea un paisaje sonoro, y toma en contrapunto todas las relaciones con un paisaje virtual.»

(Id.: 324)

Pero si reparamos en que el territorio no es más que el espacio acotado por un cuerpo –ya que, como aclaran los autores, «el territorio es el primer agenciamiento, la primera cosa que hace agenciamiento, el agenciamiento es en primer lugar territorial» (Id.: 328)–, entonces descubriremos que *el ritornelo se encuentra en la base de todo cuerpo en el sentido de que lo compone (o territorializa)*. Esto implica que no necesitamos postular ninguna máquina para que se encargue de llevar a cabo dicha tarea, puesto que el ritornelo ya es esa máquina. En efecto, *el ritornelo es el mecanismo que compone (o territorializa) un cuerpo y, dado que aquél no se opone al cuerpo compuesto (o territorio), sino que se confunde con él como lo que, bajo determinadas condiciones, le permite perdurar, el ritornelo también es el mecanismo que lo descompone (o desterritorializa) para componer (o reterritorializar) otro cuerpo distinto*.

Así pues, la diferencia de este planteamiento con respecto al de Deleuze y Guattari es evidente, puesto que, aparte de que ellos no acaban de explicar satisfactoriamente la composición (o territorialización), continúan otorgando un privilegio excesivo a la descomposición (o desterritorialización), cosa que les lleva a distinguir entre el cuerpo y la máquina, la cual se encargaría de realizar ante todo esa última tarea de descomponer (o desterritorializar):

«Cada vez que un agenciamiento territorial entra en un movimiento que lo desterritorializa (en condiciones llamadas naturales, o, al contrario, artificiales), diríase que se desencadena una máquina. Ésa es incluso la diferencia que nosotros desearíamos proponer entre *máquina* y *agenciamiento*: una máquina es como un conjunto de máximos que se insertan en el agenciamiento en vías de desterritorialización, para trazar en él las variaciones y mutaciones.»

(Id.: 338)

Ahora bien, desde el nuevo punto de vista, *lo que habría que distinguir no es la máquina y el cuerpo, sino, antes bien, el proceso de composición (o territorialización) de éste y el producto compuesto (o territorio), pero de modo que el segundo sea inmanente al primero, es decir, que el producto continúe formando parte de un proceso que se ha visto enriquecido con él.* Por lo tanto, lo que debemos distinguir es el establecimiento del ritornelo que compone (o territorializa) el cuerpo y ese mismo cuerpo compuesto (o territorio) que, en la medida en que alberga al ritornelo dentro de sí, es capaz de perdurar y, en el caso de que se den las circunstancias adecuadas, de contribuir a componer (o territorializar) otro distinto. O, en otros términos, entre la *maquinación* como *el proceso de establecimiento del ritornelo* y la *máquina* como *un producto de ese proceso que, sin embargo, continúa formando parte de él en la medida en que alberga al ritornelo dentro sí.*

He aquí, pues, el punto al que quería llegar: *la segunda intervención de Guattari, su noción de ritornelo, funda un pensamiento que permite concebir el mundo en los términos de un proceso por el cual se constituyen las diversas entidades como productos que perduran y, gracias a ello, pueden contribuir a la constitución de otras nuevas, sencillamente porque siguen reproduciendo ese proceso en sí mismas.* Si he decidido llamarlo maquinacionismo no se debe solamente al hecho de que *abarque todo lo real* y, en ese sentido, haya que distinguirlo del post-estructuralismo textualista de Derrida y de las diversas aproximaciones que han surgido de él, sino también y sobre todo al hecho de que, además, *es capaz de dar cuenta de lo real.* Porque, ciertamente, la noción de ritornelo explica la constitución de las entidades, tanto de aquéllas más o menos efímeras que son las hecceidades como de aquellas otras dotadas de un suplemento de organización que son las cosas y los sujetos. Véase, sino, cómo explica esa noción el problema de la adquisición de la forma, esto es, no como la imposición de un molde exterior a una materia pasiva, ni tampoco como la elaboración o, en términos de Simondon, la modulación interna de un material más rico pero igualmente pasivo, sino como *el establecimiento de ritornelos en el seno de una materia que actúa y siente o, lo que viene a ser lo mismo, cuya actuación repercute sobre ella misma.* Es la idea que defiende Susan Oyama en el siguiente fragmento:

«La forma emerge en una interacción sucesiva. Lejos de ser impuesta sobre la materia por un agente, es una función de la reactividad de la materia en muchos niveles jerárquicos, y de la sensibilidad recíproca de dichas interacciones.»

(Oyama, S. (1985). *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 22. Cit. en Varela, Thompson & Rosch, 1997: 231-232)

Pero, para entender cabalmente esta idea, habría que recordar que la noción de "ritornelo" es similar a la de "bucle de retro-alimentación" y que, por tanto, podríamos completar la primera con ayuda de las reflexiones realizadas alrededor de la segunda. Ahora bien, para ello debemos liberar antes el bucle de retro-alimentación del contexto informacional en el que apareció y ha sido mayoritariamente empleado y darle el alcance ontológico del ritornelo.

Efectivamente, según Philippe Breton, el bucle de retro-alimentación, que, como tal, alude al efecto retroactivo que pueden tener las acciones sobre sí mismas, fue concebido al principio en términos informacionales:

«El mecanismo teórico de la retroacción lo formuló claramente Wiener, que veía en él uno de los fundamentos de todo comportamiento organizado e inteligente. [...] Para Wiener, el término retroacción se emplea para designar la forma en que el comportamiento de un objeto se regula según la posición en la que se encuentra en un momento dado con respecto a un fin específico. Llevar un vaso de la mesa a los labios implica la puesta en funcionamiento de una retroacción ejecutada por el sistema nervioso a partir de un fin (una intención) inicial. El misil creado para dirigirse hacia una fuente de calor emitida por un objeto en movimiento es otro ejemplo de utilización de la retroacción. [...] La retroacción puede describirse igualmente como un comportamiento determinado por las informaciones procedentes del fin que se quiere conseguir. Así, en el ejemplo del termostato inventado por Drebber, es la temperatura del horno la que "informa" al dispositivo que sirve para aumentar o disminuir la intensidad del fuego. Cuando esta temperatura es demasiado elevada, el dispositivo de regulación "percibe" una desviación entre la temperatura ideal (el fin que se quiere conseguir) y la temperatura real, y actúa en consecuencia, según la desviación sea positiva o negativa, enviando la información correspondiente. La retroacción es, pues, un mecanismo "informacional".»

(Breton, Ph. (1987). *Historia y crítica de la informática*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 146-147)

Así pues, el bucle de retro-alimentación quedó convertido en un circuito por donde regresa la información. Pero, como es obvio, semejante concepción responde a una serie de intereses prácticos que son introducidos dentro de la propia concepción como ese fin o intención preestablecidos que se le impone al dispositivo y que gobierna su comportamiento. No debe olvidarse que la noción de retroacción motivó el nacimiento de una nueva disciplina, y nunca mejor dicho, a la que se llamó "cibernética", palabra que, según Breton, «está sacada del griego antiguo en el que sirve para designar al piloto (en Platón, por ejemplo), aunque una versión ha formado igualmente la palabra "timón"» (Id.: 151); a lo que añade: «Wiener lo ignoraba sin duda, pero la palabra ya había sido utilizada por A. M. Ampère, en 1831, en el sentido, inusitado entonces, de "forma de gobierno".» (Id.).

Sin embargo, nada impide liberar el bucle de retro-alimentación de este marco y, de hecho, eso es precisamente lo que ha ocurrido con la elaboración de la noción de "clausura sistémica" (cf. Segal, L. (1994). *Soñar la realidad*. El

constructivismo de Heinz von Foerster. Barcelona: Paidós, pp. 169-170) u "operacional" (cf. Dupuy, J.-P. & Varela, F. (1995). Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes. En P. Watzlawick & P. Krieg (comps.). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa, p. 237), la cual, en la medida en que describe la posibilidad de que los productos de un sistema sean reintroducidos de nuevo en él como sus componentes, ha inspirado la teoría de Maturana y Varela de los sistemas "autopoieticos" o, lo que es igual, que se producen a sí mismos. Una estupenda exposición de las ideas básicas de esta teoría es la que nos ofrece José M^a. García Blanco, por lo que, si se me permite, quisiera citarla ampliamente:

«Según el biólogo chileno Humberto Maturana, principal acuñador del concepto de sistemas autopoieticos, éstos son sistemas dinámicos que se definen como unidades integradas por una red de producción de componentes, los cuales:

a) a través de sus interacciones regeneran recursivamente la red de producción que los produce a ellos mismos, y

b) realizan esta red como una unidad en el espacio en el que existen, al constituir y especificar sus límites como superficies divisorias del medio en virtud de sus interacciones preferentes con dicha red.

La emergencia y subsistencia de este tipo de sistemas *dinámicos* están indisolublemente vinculadas a tres características distintivas de su modo operativo. En primer lugar, se trata de sistemas *recursivamente cerrados*, lo que significa que "no tiene *inputs* ni *outputs*" (Maturana, H. (1982). *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig: Vieweg, p. 202). Este carácter cerrado, como es obvio, se refiere solamente a la unidad o identidad del entramado autopoietico, ya que, desde el punto de vista energético y termodinámico, son sistemas abiertos a su ambiente, pues sólo pueden reorganizar sus componentes a partir de la materia dada. Su especificidad, en este sentido, consiste, justamente, en que pueden perpetuarse a pesar de no estar en equilibrio termodinámico y en que continuamente pueden reemplazar sus componentes y renovar sus procesos. [...]

En segundo lugar, el *carácter dinámico* que distingue a la *estabilidad* de los sistemas autopoieticos, implica que éstos son capaces de realizar "conductas propias" (*Eigenbehaviour*); o sea, que están capacitados para alcanzar recursivamente "valores característicos" (*Eigenvalues*) en virtud de su cierre organizativo, de las invarianzas especificadas por ellos mismos y de su autonomía. Estas operaciones, sin embargo, sólo se realizan en interacción con el ambiente, pues un sistema autopoietico no es insensible a éste, sino más bien todo lo contrario: son los estímulos o perturbaciones que el ambiente provoca en él lo que activa los procesos de selección interna entre sus estados posibles, pero sin que ello determine su configuración estructural. [...]

En tercer y último lugar, Varela ha señalado que la diferencia entre *autopoiesis* y *alopoiesis*, entre *autonomía* y *heteronomía*, no es una cuestión sólo estructural, sino también, y de forma decisiva, de la *perspectiva observacional* o científica.»

(García Blanco, J. M^a. (1997). Autopoiesis: un nuevo paradigma sociológico. *Anthropos*, nº 173/174, pp. 78-91, pp. 79-80)

Dejando a un lado la tercera característica, que en estos momentos no nos interesa, me gustaría realizar una puntualización en relación con las otras dos, a saber: que aquello que constituye y, por lo tanto, define, a un sistema autopoietico es el establecimiento o, lo que quizá sea más correcto, la clausura de un bucle de retro-alimentación. Esto implica que, en lugar de afirmar que el sistema autopoietico es capaz de producirse a sí mismo (cosa que, aparte de tener el inconveniente de presentarlo como algo ya dado, no deja de ser una contradicción en sus propios términos), habría que afirmar que *la clausura del*

bucle de retro-alimentación constituye al sistema en sí. De esta manera, no hallaríamos ningún problema a la hora de reconocerle a la noción su carácter ontológico, puesto que estamos hablando de los procesos que permiten a uno de esos sistemas pasar de un estado a otro (cf. García Blanco, 1997: 80), sino del proceso que constituye al sistema en sí a partir de una materia dada a la que, sin embargo, resulta irreductible en la medida en que produce sus propios componentes.

El mejor ejemplo probablemente sea la vida, un fenómeno que después de haber sido uno de los mayores enigmas de la ciencia, ahora empezamos a entender como el resultado de la clausura de uno de esos bucles que F. Varela no tiene reparos en denominar "círculos virtuosos o creativos":

«Esta configuración es determinante: las operaciones conforman un *círculo cerrado*, motivo por el cual los productos se encuentran en el mismo plano que los procesos de producción. Dentro de esta organización pierden sentido las diferenciaciones usuales entre productor y producto, entre comienzo y final o entre *input* y *output*. Poco podemos decir sobre el origen de las células, pero los resultados de las últimas investigaciones concuerdan sustancialmente con la idea de que el cierre de un circuito generacional [...] resulta una condición indispensable. Una vez que existen tales unidades autónomas surge todo un nuevo dominio: la vida, como la conocemos hoy. Este tema fundamental de la interacción de los circuitos de procesos de producción molecular admite numerosas variaciones, así como también muchas materializaciones específicas que dan como resultado una infinidad de células distintas.

Es posible que las células modernas sean el fruto de una simbiosis de unidades, originariamente autónomas. Tal es el caso de las mitocondrias, cloroplastos y otros orgánulos celulares, los cuales hoy en día conservan solamente vagos vestigios de su autonomía original.»

(Varela, F. (1988b). El círculo creativo: esbozo histórico-natural de la reflexividad (Extractos). *Anthropos*, n.º 22, 1990, pp. 56-61, p. 57)

La conclusión es, pues, evidente:

«El fenómeno básico es, en todos estos casos, el mismo: elementos de diversos planos que se reúnen operacionalmente y forman una unidad a raíz de su interacción circular. Si este proceso se interrumpe, se destruye esta unidad.»

(Id.)

De hecho, esta idea resulta mucho más importante que aquélla otra que remite la vida a la existencia de un código genético en el que se guarda toda la información necesaria para construir y mantener un organismo, ya que, como aclaran Jean-Pierre Dupuy y el propio Varela, el problema principal es el del origen del sistema autónomo susceptible de albergar un código semejante:

«Parecía que [la biología molecular y celular] era un modelo de éxito para reducir la vida a la química macromolecular principalmente a través del descubrimiento del código genético y la noción de un programa celular que se supone está en la base de todo desarrollo porque escribe (literalmente) el organismo a medida que se desarrolla en su ontogenia. Sin embargo, después de una fase inicial de encantamiento con la idea, resultó evidente –y los biólogos moleculares fueron los primeros en señalarlo– que si se toma literalmente la noción de un programa genético se cae en un extraño circuito: es el caso de un programa que necesita su propia producción para ser ejecutado. De hecho, cada paso del mantenimiento y transcripción del ADN es mediatizado por proteínas que son

precisamente lo que está codificado. ¡Para poner en marcha el programa éste tiene que estar ejecutado! [...] Ahora bien, el biólogo práctico no pierde el sueño por este hecho. Para él la paradoja se resuelve porque cada célula deriva de otra, y así una ontogenia individual comienza del resultado del huevo fertilizado de la madre. Desde un punto de vista más teórico, el resultado es más espinoso, porque en algún punto es necesario alcanzar el origen de la vida y comenzar la cadena de los individuos autónomos. Esos esfuerzos para fundar la autonomía de los seres vivos han tomado precisamente la forma de un circuito en apariencia paradójico o *autopoiesis*»
(Dupuy & Varela, 1995: 236-237)

Es lo que vienen a defender Prigogine y Stengers cuando señalan que el mecanismo básico de la transmisión y explotación del código genético es en sí mismo un bucle de retro-alimentación:

«El ácido desoxirribonucleico, ADN, que contiene en forma secuencial toda la información requerida para la síntesis de las proteínas necesarias en la construcción y funcionamiento de la célula, interviene en una secuencia de reacciones en donde esta información se *traduce* en forma de diferentes secuencias proteínicas. De entre las proteínas sintetizadas algunos enzimas ejercen una acción de retroalimentación por la cual no sólo se activan y controlan las distintas etapas de la traducción, sino también el mecanismo de autorreplicación del ADN, a través del cual se copia la información genética a medida que las células se multiplican.»
(Prigogine & Stengers, 1979: 183-184)

Pero es que, además, según estos autores, el propio código genético no es más que otro bucle de retro-alimentación que tiene la virtud de resistir los "errores" en la producción de los diversos componentes de la célula:

«Este sistema consta de dos conjuntos de descendientes. Las moléculas del primer grupo desempeñan un papel de tipo "ácido nucleico": cada una de ellas es capaz de autorreproducirse y sirve de catalizador en la síntesis de una molécula del segundo grupo; esta última desempeña un papel "proteínico", sirve de catalizador en la síntesis autorreproductiva de otra molécula del primer grupo. Esta asociación transcatalítica entre dos conjuntos de descendientes puede encerrarse en un círculo cerrado (cada "ácido nucleico" se autorreproduce con la ayuda de una "proteína" y cataliza la síntesis de otra "proteína"). Desde ese momento, es capaz de sobrevivir de manera estable, al abrigo de los constantes trastornos de las relaciones de fuerzas y de los cambios de población dominante [de tales componentes]. Entonces puede comenzar sobre esta base estable un nuevo tipo de evolución en el que se puede ver un precursor del código genético.»

(Id.: 207-208)

Y por si esto fuera poco, la misma información del código genético debe estar referida a un bucle de retro-alimentación, ya que, de lo contrario, habría que especificar todas y cada una de las operaciones necesarias para construir estructuras tan complejas como la del sistema respiratorio del cuerpo humano y, evidentemente, almacenar esa información sería un auténtico problema. Así, como apunta James Gleick:

«Las estructuras ramificadas se describen como fractales con sencillez transparente, con nimios fragmentos de información. Tal vez las transformaciones simples que produjeron las figuras de Koch, Peano y Sierpinsky, tengan homólogos en las instrucciones codificadas de los genes. El ADN no puede ciertamente concretar la enorme cifra de bronquios, bronquiolos y alvéolos, o la peculiar

estructura del árbol resultante; en cambio, puede especificar un proceso repetido de bifurcación y desarrollo.»

(Gleick, J. (1987). *Caos. La creación de una nueva ciencia*. Barcelona: Seix Barral, 1998, p. 117)²⁷⁸

Por tanto, la vida sería el resultado de la clausura no de un solo bucle de retro-alimentación, sino de una multitud de bucles ya clausurados y que, al ser articulados entre sí, dan lugar a la clausura de otros nuevos. Sin embargo, una vez aclarado este asunto, aquí seguiré hablando en singular de la clausura de un bucle de retro-alimentación para no complicarnos en exceso.

Ahora bien, dejando a un lado el caso de la vida, la clausura del bucle de retro-alimentación constituye un sistema que, además de ser irreductible a la materia dada de la que ha surgido, posee su propio medio ambiente. Varela lo ilustra de la siguiente manera: tomemos un "autómata celular" compuesto por una serie de unidades simples conectadas en círculo que reciben información de las unidades adyacentes y a su vez les comunican su estado interno, el cual solamente puede ser "cero" o "uno", e introduzcámoslo en un medio de "ceros" y "unos" aleatorios con la premisa de que estas unidades modifiquen su estado interno cada vez que se topen con el valor opuesto (cf. Varela, F. J. (1988). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 62-67 y 103-105); si lo hacemos, veremos que «el sistema ha escogido un subconjunto de acontecimientos [...] como algo significativo, pues sólo ante ese encuentro cambia su configuración de modo regular. En este muy simple ejemplo presenciamos el origen de un mundo para el sistema, que emerge tangiblemente de circunstancias aleatorias a través de una historia de acoplamiento.» (Id.: 103). O, como dirá más tarde junto a Thompson y Rosch, veremos que «con el tiempo este *acomplamiento* selecciona o enactúa, a partir de un mundo de azar, un dominio de distinciones [...] que tiene relevancia para la estructura del sistema» (Varela, Thompson & Rosch: 183)²⁷⁹. En realidad, lo que escoge o, en los otros términos, selecciona o enactúa este dominio de distinciones no es el sistema, sino la clausura del bucle de retro-alimentación, la cual constituye tanto al sistema como al medio ambiente que le corresponde, tal y como señalan Varela, Thompson y Rosch al hablar de "origen codependiente" (cf. Id.: 137-144).

²⁷⁸ Después de todo, esto no es más que un ejemplo del llamado "juego del caos", en el que la iteración de una ecuación en un bucle de retroalimentación traza formas que algunas veces no dudaríamos en reconocer como naturales (cf. Gleick, 1987: 228 y 237-240). Este juego es muy sencillo. Tal y como explica Escotado, «basta disponer de papel, lápiz y una moneda con cara y cruz, fijando ciertas reglas para el resultado de cada lanzamiento; si sale cara, por ejemplo, el punto se desplaza 6 centímetros al noroeste, y si sale cruz se mueve un 25 por 100 hacia el centro. Tras tirar unas cincuenta veces la distribución azarosa de puntos empieza a dibujar una forma, que se irá perfilando más y más con sucesivos lanzamientos.» (Escotado, 1999: 91).

²⁷⁹ El verbo que se ha utilizado en este fragmento, "enactuar", es una traducción bastante literal del inglés "enact", el cual significa "interpretar o representar un papel", pero también "decretar", "promulgar", "estatuir" o "poner en práctica". Tal y como aclara Butler, que también emplea este verbo, "enactuar" es, a diferencia de "actuar", transitivo. Así, escribe: «El poder no sólo actúa sobre [acts on] el sujeto, sino que actúa [enacts] al sujeto, en sentido transitivo, otorgándole existencia» (Butler, 1997a: 24). Pero, en realidad, no tenemos por qué recurrir a esa traducción tan chirriante, pues al fin y al cabo en castellano disponemos de otro más adecuado que es el que prefiere el traductor de Dupuy y Varela, a saber: "instituir" (cf. Dupuy & Varela, 1995: 251).

Pero todavía se comprenderá mejor con el ejemplo del color. En efecto, Maturana y colaboradores demostraron que el color no es una propiedad de la luz o de los objetos, sino del ojo y del resto del sistema nervioso (cf. Maturana, F. (1994b). *Observar la observación*. En Elkaïm, 1994: 156-157). El relato que hace Mony Elkaïm sobre esta investigación resulta muy esclarecedor, ya que pone de manifiesto las razones que llevaron a formular la noción de clausura sistémica u operacional:

«[Maturana] Comenzó sus investigaciones interesándose en la visión en la rana. Partió del presupuesto de que había una realidad exterior a nosotros. Y sus trabajos avanzaban sin problemas. Y luego, en 1964, con la ayuda de S. Frenk y G. Uribe, comenzó a estudiar la visión coloreada. Ahí se dieron cuenta de que no conseguían enlazar la actividad de la retina con estimulantes físicos exteriores al organismo. En ciertas condiciones no hallaban correspondencia entre los flujos de luz de diferentes longitudes de onda y los colores que el sujeto de la experiencia asociaba a los objetos. Empezaron a comprender que, si querían explicarse lo que pasaba, necesitaban pensar el sistema nervioso como un sistema cerrado, perturbado por el mundo exterior. Había que concebir un cierre del sistema nervioso para entender su funcionamiento. Y Maturana comenzó a estudiar el mundo en términos de acoplamientos estructurales, donde lo que surge, surge en la intersección de un acoplamiento entre un sistema determinado por su estructura y su medio.»

(Elkaïm, 1994: 153)²⁸⁰

Sin embargo, el sistema puede acoplarse, una vez más, a través de la clausura de otro bucle de retro-alimentación, a otros sistemas distintos y, de esa forma, modificar su acoplamiento original con el medio ambiente. En este sentido, se comprende perfectamente que un sistema sea capaz de desarrollar, en interacción con su medio ambiente, un conjunto de "conductas propias", tal y como exponía García Blanco. De hecho, si reunimos las observaciones de Deleuze acerca de la hecceidad y del territorio, entonces podemos decir que el sistema establece, por un lado, los estímulos a los que es sensible (afecciones) y la forma en que éstos afectan a su estado interno (afectos) y, por el otro, las respuestas que determina desde sí mismo (motivos territoriales) y la forma en que puede modificarlas atendiendo a las circunstancias externas (contrapuntos territoriales).

Así pues, la clausura del bucle de retro-alimentación es, a todas luces, absolutamente fundamental. Y esto, evidentemente, supone una crítica radical al post-estructuralismo de Derrida y, por extensión, a la posición que deriva de él y que por esa razón he calificado antes de derrideana. En efecto, esta noción viene a demostrar, en primer lugar, que no es necesario negar el centro como

²⁸⁰ Así pues, Johann Wolfgang Goethe estaba en lo cierto frente a Newton al sostener que el color no existe en cuanto tal, sino en relación con su percepción (cf. Gleick, 1987: 169-171). Por lo demás, George H. Mead se habría adelantado a Maturana y colaboradores al escribir: «El ojo y los procesos relacionados dotan a los objetos de color, exactamente del mismo modo que un buey dota al pasto de carácter de alimento, no en el sentido de proyectar sensaciones en los objetos, sino más bien en el de ponerse a sí mismos en relación con el objeto que hace posible la aparición y la existencia del color como una cualidad del objeto. Los colores son inherentes a los objetos sólo en virtud de sus relaciones con los organismos percipientes dados.» (Mead, G. H. (1934). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1982, p. 162).

cierre para asegurarse de que el sistema pueda devenir, puesto que la clausura no solamente no significa «la ausencia de interacción o la separación respecto del mundo» (Varela, F. J. (1994). Las múltiples figuras de la circularidad. En Elkaïm, 1994: 128), sino que además es la única forma de que éste devenga; y, en segundo, que si se niega el centro, entonces se obtiene un movimiento de anonadamiento desde el cual no es posible dar cuenta de la constitución de ningún sistema²⁸¹, puesto que para ello es indispensable que se produzca una clausura que genere a un sistema con su propio medio ambiente, el cual no es más que la forma característica en la que el primero se acopla al mundo.

De hecho, Dupuy encuentra en la noción de clausura del bucle de retroalimentación la inspiración necesaria para elaborar una vía intermedia entre la metafísica de la presencia del pensamiento norteamericano sobre la economía, la política o la cognición, y la deconstrucción de Derrida, dos perspectivas que el autor describe como la oposición entre Stanford y París (cf. Dupuy, J.-P. (1995). En torno a la autodesconstrucción de las convenciones. En Watzlawick & Krieg, 1995: 82-95). Su idea es bien sencilla: si, una vez aceptada la tesis derrideana de que existe una "figura paradójica" en el interior de todo sistema ordenado que lo subvierte y, por tanto, lo deshace o anonada, le damos la vuelta a esa tesis, descubriremos que esa misma figura también es aquello que posibilita o funda el sistema. Para demostrarlo, Dupuy escoge el ámbito de la teoría de los juegos y rescata la noción de "juicio convencional" del economista británico John Maynard Keynes:

«En su teoría sobre la especulación financiera, Keynes es llevado a definir un "juicio convencional" como el producto de "la psicología de una sociedad de individuos cada uno de los cuales se esfuerza por copiar a los demás" [Keynes, J. M. (1937). *The General Theory of Employment*. *Quarterly Journal of Economics*, 51, p. 217]. El lector está familiarizado con el juego que usa para ilustrar su teoría. A un grupo de jugadores se le solicita que clasifiquen por orden de preferencia un conjunto de objetos. El ganador no es aquel cuyas preferencias se aproximen más a un canon fijado *a priori*, de manera exógena, sino aquel cuyas preferencias estén más cerca de las preferencias promedio expresadas por los participantes en su conjunto. La idea consiste por lo tanto en hacer elecciones refiriéndose a algo cuya naturaleza o valor depende precisamente de las elecciones de todos. En principio esta circularidad conduce a una indecibilidad radical. [...]

Keynes muestra de qué manera puede surgir una decisión de esta situación de indecibilidad. Hay que distinguir dos casos, correspondientes al orden y a la crisis. En el caso del orden, uno está en una situación [...] [en la que] existe un consenso de sentido común ya constituido, hecho de evaluaciones convencionales, arbitrario pero estable y nunca cuestionado. [...] La crisis es precisamente una pérdida del consenso del sentido común. ¿Cómo puede producirse entonces una decisión? El proceso en acción es el de una imitación cruzada. En un contexto de indeterminación radical, es racional que los agentes imiten lo que hacen los otros. Pero si cada uno imita a los otros, ¿puede tener algo más que nada? Uno se puede convencer afirmativamente si reflexionamos sobre la parábola siguiente. Dos profesores distraídos están caminando juntos hacia el mismo lugar. Cada uno sigue el paso del otro, convencido de que el otro sabe cómo llegar allí. Pero definitivamente no es así. Sin embargo, de ese modo se genera una trayectoria,

²⁸¹ Ni siquiera apelando a un poder negativo trascendente, ya que de esa manera, dejando a un lado los problemas para explicar la existencia de un poder semejante, el sistema duraría lo que durase la intervención de éste.

dotada de cierta estabilidad (débil sin duda), aparentemente guiada por un fin que preexiste cuando en realidad el fin surge del desarrollo de la trayectoria.

Este proceso imitativo permite que de la crisis surja un nuevo orden, un orden destinado tarde o temprano a descomponerse, socavado por aquello mismo que lo produjo y que está *dentro* de él durante todo el tiempo.»

(Id.: 93-95)

Pero, ¿cuál es el mecanismo que constituye el orden convencional? Pues ni más ni menos que la clausura de un bucle de retro-alimentación, ya que, tal y como explica Dupuy al aplicar el caso anterior al problema de la reputación, ésta «no se construye principalmente sobre la conducta del sujeto, sino que se lee en los ojos de las terceras partes. Conocer a alguien por su reputación es saber lo que se ha escuchado decir sobre esa persona.» (Id.: 95). Lo veremos mejor en el artículo que este autor escribe con Varela. En él, Dupuy replantea la alternativa inicial en los términos filosóficos en los que fue formulada:

«La cuestión principal de la metafísica es, según Heidegger, la del origen de las entidades: ¿por qué existe algo en vez de no haber nada? Enfrentada a esta cuestión, la metafísica occidental responde con el principio leibniziano de la razón suficiente: todo efecto tiene una causa, ésta surge de otra causa, y así sucesivamente, hasta que se llega a la primera causa, autosuficiente, completa y causa de sí misma, Dios. Este es el argumento ontoteológico: a la pregunta de por qué, se responde con el postulado de un Ser fundamental que resuelve la diferencia ontológica entre el Ser y las entidades. El misterio de la existencia desaparece así bajo el peso de la respuesta.

Heidegger, por el contrario, no propone ninguna respuesta, porque comienza desconstruyendo la pregunta: no es necesario buscar una causa, sino dejar el misterio sin develar; la respuesta es un signo de interrogación. [...] La desconstrucción de Derrida retoma el mismo tema que Heidegger. Quiere concentrarse en esas creaciones filosóficas como la naturaleza, el lenguaje, la razón, el origen, el sentido, la verdad y el sujeto, que aparecen tan completos, tan autosuficientes y son causa de sí mismas. El asunto es desconstruir la pretensión del *logos* de afirmarse a sí mismo como completo y autosuficiente, la ambición de la filosofía de tener acceso inmediato a la verdad pura (*aletheia*), la ilusión de dominio de parte del sujeto humano que se pone a sí mismo en el lugar de Dios.»

(Dupuy & Varela, 1995: 233-234)²⁸²

A continuación, describe un poco más detenidamente la mejor arma de la deconstrucción derrideana, a saber: la "lógica del suplemento":

«Esta lógica es aquella a través de la cual todo texto filosófico se desconstruye a sí mismo. Toda vez que en un texto teórico aparece un término que

²⁸² Como hemos visto, mi planteamiento es ligeramente distinto: *el "ser" no sería exactamente un fundamento, sino el resultado de la exclusión del cambio, la cual permite concebir a las cosas en cuanto dadas, pero, en contraposición, impide dar cuenta del hecho de que éstas aparecen y desaparecen, por lo que no queda más salida que la de postular una clase especial de cosa que reintroduzca el cambio antes excluido, a saber: aquello que aquí he llamado el "fundamento de la acción".* En este sentido, podemos definir a ese Dios del que habla Heidegger en el fragmento citado como un fundamento de la acción que, en la medida en que crea directamente al resto de cosas, constituiría algo así como la fuente del "ser" que constituye a tales cosas. Por ello, en mi opinión, habría que referirse a Dios no como el Ser, sino, siguiendo el ejemplo de Agustín García Calvo, como el "Sér", colocando una tilde a ese ser para señalar que se trata de un fundamento de la acción.

reconoce un *logos*, un concepto, como autosuficiente, comienza un círculo vicioso que socava desde adentro esa pretensión de autonomía. Esto ocurre porque otro término, supuestamente secundario y subordinado y que no debería ser sino una derivación o una complicación del Concepto primario (por ejemplo: cultura, escritura, forma, etcétera) aparece como indispensable para la constitución de este último.»

(Id.: 234)

Sin embargo, apoyándose en el ejemplo de la vida, el autor declara que el mecanismo de la constitución de los sistemas no es otro que la clausura de un bucle de retro-alimentación:

«Esto presenta un interés profundo para los teóricos: la observación de que bajo ciertas condiciones un conjunto de componentes puede encadenarse en alguna especie de intrincada causalidad circular –o para ser más técnicos, por una clausura operacional–, de manera que hay un nuevo nivel emergente que no puede reducirse a la suma de sus componentes ni está separado de sus producciones. De allí el circuito aparentemente paradójico entre dos niveles que parecen tener, a primera vista, una relación jerárquica (por ejemplo la célula como una unidad versus su dinámica química), y sin embargo están irremediabilmente ligados. [...]

Este tipo de autorreferencia activa es el núcleo del tema que queremos tratar en este ensayo, y que von Foerster ha tratado extensivamente en su propia obra. Con él, es una de nuestras principales afirmaciones que las cualidades autorreferenciales de los procesos operativos en diversos niveles comparten características comunes. La más importante de ellas es la constitución de una entidad unitaria (ya sea un sistema celular, un lenguaje o un sistema monetario) que parece exterior a sus componentes, y sin embargo es engendrada endógenamente por el entrelazamiento de éstos. En ese sentido, lo que puede parecer exógeno (el Valor, el Otro), puede ser perfectamente consistente con su ser-constituido-endógenamente si se observa la entera lógica inclusiva de la situación.»

(Id.: 237)²⁸³

De ahí la posibilidad de una vía intermedia entre la ilusión metafísica de un fundamento último y el nihilismo de una deconstrucción permanente:

«Entre la tendencia hacia una concepción exógena de orden y el nihilismo hay una complicidad, a pesar de sus posiciones aparentemente contradictorias. Para ir de la primera a la segunda sólo necesitamos una dosis de lógica del suplemento, para liberarnos de lo que parece ser un punto fijo exterior al sistema. El pasaje de la segunda a la primera es menos obvio y es el lugar donde se equivoca el nihilismo: ver que hay principios de surgimiento endógeno, interdependencias fuertes capaces de hacer surgir puntos fijos *endógenos*. Esto es lo que hemos trazado aquí para los casos del orden social, la moneda, la evolución y la cognición perceptiva. Una vez que han sido quitados sus respectivos puntos fijos aparentemente exógenos,

²⁸³ Y aquí, de paso, nos explica por qué la imitación, en este caso referida no a la decisión o la conducta de otro, como en el juego del artículo anterior, sino a su deseo, presupone un bucle de retro-alimentación: «la situación original no puede ser la de un sujeto A que imita el deseo de otro sujeto B, que desea autónomamente, pues la mimesis es universal. Entonces nos vemos forzados a asumir una doble imitación, donde A imita a B y B imita a A. En este mecanismo los objetos pueden presentarse súbitamente de acuerdo con la lógica de las profecías que se autocumplen. La creencia de que A desea O constituye el primer paso hacia O, significando de esa manera para B que O es deseable. Cuando B, a su vez, manifiesta su deseo, A tiene la prueba de que no estaba errado. El objeto O no es un origen, sino un efecto, un suplemento; en el origen sólo hay repetición.» (Dupuy & Varela, 1995: 239).

podemos ver el establecimiento de un círculo completo de autorreferencia que produce una constitución endógena no arbitraria. Pero al revés de la pretensión de la perspectiva exógena de los orígenes, esas externalizaciones no se fundan en ningún lugar excepto en los agentes constitutivos mismos y los procesos peculiares que los encadenan.»

(Id.: 254-255)

Así pues, la idea de Dupuy es que la inversión que realiza Derrida entre la posición del concepto primario y la del secundario ha de ser convertida en un auténtico bucle de retro-alimentación, con lo cual, más que darle la vuelta a la tesis derrideana de la figura paradójica, podría decirse que este autor *la pone a iterar sobre sí misma*. Por desgracia, en la medida en que se apoya en Derrida, la propuesta de Dupuy no deja de ser un procedimiento textual que se limita a tomar dos conceptos distintos aunque asociados, e instaurar un bucle de retro-alimentación entre ellos con el objeto de fundar la posibilidad de crear un orden endógeno. Así, por ejemplo, en el tema de la vida, tales conceptos son la membrana de la célula y su dinámica química: «la lógica de la célula», escribe con Varela, «es la de la autoproducción por una determinación circular entre sus límites y su dinámica» (Id.: 237). Sin embargo, esta explicación no es satisfactoria, porque el bucle en realidad no enlaza dos términos distintos, sino algo consigo mismo. Me explico: los límites y la dinámica química de una célula no son los términos de una relación circular que da como resultado la vida, sino justamente lo contrario, los términos resultantes del establecimiento de una relación de una serie de procesos consigo mismos²⁸⁴.

Además, desde esta perspectiva tampoco tiene nada de extraño que, exceptuando la vida, la evolución de los seres vivos y la cognición, los temas de los que se ocupa el autor posean un carácter textual: en el primer artículo, de la convención en la literatura, la antropología, la filosofía del derecho, la filosofía en general y la teoría de los juegos, y en el segundo, del orden social y la moneda. De hecho, si incluimos los temas de la vida y de la evolución de los seres vivos, lo que obtenemos es un conjunto de temas que curiosamente pertenecen a las formaciones discursivas que estudió Foucault en *Las palabras y las cosas*, esto es, tanto a las ciencias que él denominaba empíricas como a las ciencias humanas. Pero, con independencia de ello, lo que quiero decir es que Dupuy deja fuera de sus consideraciones el ámbito de la realidad física, el cual es al fin y al cabo el que más nos interesa.

²⁸⁴ Aquí puede comprobarse lo que hemos ganado con la noción de clausura del bucle de retro-alimentación: si la manera convencional de pensar era la de partir de unos términos dados para tratar de dar cuenta de lo que ocurre al ponerlos en relación; y si luego se formuló una crítica a dicha manera de pensar que sostenía que, en lugar de proceder así, había que comenzar por la relación para considerar los términos precisamente como eso, como productos provisionales de la relación; en cambio, con esta noción de clausura del bucle de retro-alimentación se le otorga un contenido a la crítica anterior diciendo que en medio de lo ya existente, aparecen bucles de retro-alimentación que constituyen a los nuevos términos en tanto productos provisionales. Ahora bien, lo anterior implica que debemos rechazar ese esquema de los términos y la relación por la sencilla razón de que ni los términos son dos ni la relación es lo que los une, ya sea al final o al principio, pues *los bucles aparecen entre términos ya existentes, pero para generar un solo término que antes no existía y que se confunde con el bucle mismo*.

Por eso, en lugar de negar el fundamento último o la presencia, lo que a su vez exigiría haber concebido antes las cosas como algo dado, sería mucho más sencillo comprobar si la noción de clausura del bucle de retro-alimentación puede dar cuenta de la realidad física. Así, la pregunta que debemos hacernos es si tal noción puede aplicarse también aquí.

Pues bien, Prigogine señala que, en comparación con el mundo orgánico, en el mundo inorgánico los bucles de retro-alimentación son bastante raros (cf. Prigogine & Stengers, 1979: 183). Sin embargo, ha sido precisamente él quien ha revelado que las fluctuaciones o variaciones en los valores de una magnitud que en condiciones de equilibrio tienden a amortiguarse y a extinguirse, lejos del equilibrio, en cambio, pueden amplificarse hasta acabar invadiendo todo el sistema y creando regímenes de funcionamiento cualitativamente nuevos. Un buen ejemplo es la "inestabilidad de Bénard":

«Se debe esta inestabilidad a un gradiente de temperatura vertical impuesto a una capa horizontal de líquido. La superficie inferior de este último se calienta a una cierta temperatura, temperatura más alta que la correspondiente a la superficie superior. Como consecuencia de estas condiciones de contorno, se genera un flujo de calor permanente de abajo a arriba. Cuando este gradiente impuesto alcanza un cierto valor crítico, el estado de reposo del fluido, i. e. el estado estacionario en el cual el calor se transporta por conducción sin convección alguna, se desestabiliza. Una convección que corresponde al movimiento coherente de un conjunto de moléculas se pone en marcha e incrementa la velocidad de transporte de calor. [...] La inestabilidad de Bénard es un fenómeno espectacular: el movimiento convectivo que se genera consiste en realidad en una compleja organización espacial del sistema; billones de moléculas se mueven coherentemente, formando células de convección hexagonales de un tamaño característico.»

(Id.: 180)

Para valorar la naturaleza "*supramolecular*" de este fenómeno, basta con pensar en que los parámetros que describen una estructura cristalina pueden deducirse de las propiedades de las moléculas que lo forman y, en particular, del rango de sus fuerzas de atracción y repulsión, el cual es del orden de 10^{-8} centímetros, mientras que los parámetros que describen la inestabilidad de Bénard son macroscópicos, del orden de centímetros (cf. Id.: 181).

Prigogine llama a tales regímenes "estructuras disipativas" para resaltar, a través de la asociación de la idea de orden con la idea de desperdicio, que «la disipación de energía y de materia –generalmente asociada a los conceptos de pérdida y rendimiento y de evolución hacia el desorden–, se convierte, lejos del equilibrio, en fuente de orden» (Id.). Pues, ciertamente, es la disipación lo que genera esas estructuras, tal y como el autor trata de dejar bien claro al afirmar que «en rigor, no se debería hablar de un sistema como "seno de una actividad disipativa", porque es la actividad disipativa lejos del equilibrio y las correlaciones de largo alcance que ella suscita, las que transforman una población de moléculas con interacciones ocasionales en un verdadero sistema en el que las moléculas se relacionan unas con otras» (Id.: 349). Así, aunque las estructuras disipativas suponen una especie de "traducciones" de los flujos del entorno (cf. Id.: 206), son irreductibles a él, ya que, a diferencia de lo que ocurre en el equilibrio o en sus inmediaciones, donde es posible correlacionar directamente una manipulación exterior con una reacción simple del sistema,

lejos del equilibrio no lo es debido a que la manipulación transforma de manera global el sistema, el cual se auto-organiza a partir de ella (cf. Id.: 349-350).

Una de las consecuencias de esta característica es que el propio régimen de funcionamiento del sistema determina qué es aquello que actúa como causa para él. En efecto, según Prigogine, para un sistema físicoquímico en equilibrio la gravedad no tiene la más mínima influencia, ya que el movimiento térmico de sus moléculas la anula, pero, para un sistema lejos del equilibrio sí la tiene, porque su régimen de funcionamiento la amplifica hasta el punto de que puede provocar importantes modificaciones en el sistema (cf. Id.: 350). Así, lejos del equilibrio el sistema se vuelve sensible a influencias que antes le pasaban del todo desapercibidas. Y, lo que es más, el régimen de funcionamiento no sólo determina qué es aquello que actúa como causa para el sistema, sino también cómo le afecta, algo que Prigogine expresa muy bien cuando dice que el efecto que provocan las distintas influencias «no se les parece» (cf. Id.: 151).

Ahora bien, ¿acaso interviene aquí algún bucle de retro-alimentación? En mi opinión, no es que intervenga: la estructura disipativa es, literalmente, un bucle de retro-alimentación. Podemos verlo perfectamente en el ejemplo de la inestabilidad de Bénard: este fenómeno no es otro que la formación de una multitud de bucles de tamaño característico que arrastran a una gran cantidad de moléculas. Los parámetros macroscópicos que describen la inestabilidad de Bénard y que son del orden de centímetros, los definen tales bucles. Por lo tanto, yo diría que dicho fenómeno no sería exactamente el producto de una fluctuación amplificada, sino de *la aparición, en medio del cruce e interacción de las constantes fluctuaciones que experimenta el líquido, de un bucle que no sólo arrastra en una especie de torbellino o vórtice a un numeroso grupo de moléculas, sino que además aumenta de tamaño al capturar en su giro cada vez más moléculas hasta alcanzar unas determinadas dimensiones*. El bucle es, pues, *tanto la estructura en sí como el mecanismo que la amplifica*. Desde esta perspectiva, la inestabilidad de Bénard deja de ser algo excepcional, porque, al fin y al cabo, no se trata más que de una clase de torbellino o vórtice.

Pero si esto es cierto, entonces se nos abre un panorama fascinante, ya que lo que la teoría del caos ha puesto de manifiesto es la omnipresencia de los bucles de retro-alimentación, así como su proliferación a diferentes escalas, esto es, lo que se conoce como autosemejanza o recurrencia (cf. Gleick, 1987: 105-110). Efectivamente, ello nos permitiría entender un fenómeno global como el clima en los términos de la clausura de un gigantesco bucle de retro-alimentación como resultado de la interacción de múltiples variables, el cual, a su vez, constituye un medio fluctuante donde surgen y desaparecen sin cesar nuevos bucles a diferentes escalas que se corresponderían con los diferentes meteoros, por ejemplo, en el caso de las fenómenos acuosos, con la llovizna, el aguacero, la tormenta, el temporal, el huracán o tifón y, finalmente, la serie de huracanes o tifones como "El Niño" o "La Niña" (cf. Id.: 19-39). Para eso simplemente tendríamos que convertir el "atractor caótico"²⁸⁵ que determina la

²⁸⁵ Un tipo de atractor que, en lugar de arrastrar la evolución del sistema hacia un estado único, como el "atractor puntual", o hacia un estado que se repite periódicamente, como el "atractor de ciclo límite", lo conduce hacia una variación que no se repite nunca (cf. Gleick, 1987: 140-150 y Prigogine & Stengers, 1988: 76-82).

evolución del clima en el bucle de retro-alimentación que constituye el sistema mismo, es decir, convertir una causa final en una causa eficiente. Por lo demás, como el atractor caótico es «una especie de espiral doble, como las alas de una mariposa entretejidas con destreza infinita» (Gleick, 1987: 147), es posible que un bucle sólo pueda ser estable a condición de ser doble o albergar dentro de sí otro bucle distinto. Pero, en cualquier caso, me parece que la clausura de ese bucle compuesto de retro-alimentación, que para abreviar sugiero llamar “mariposa”, sería *el mecanismo responsable de que el suceso más pequeño e insignificante tenga unos efectos descomunales*²⁸⁶, o dicho en otras palabras, *de la impredecibilidad de todo sistema que posea más de idos partículas!*²⁸⁷. Y, yendo todavía más allá, habría que preguntarse si la evolución de un sistema hacia el equilibrio no será también la consecuencia de la clausura de otro bucle de retro-alimentación. Prigogine y Stengers han mostrado que las colisiones entre las distintas partículas de un sistema dinámico no solamente modifican la distribución de sus velocidades respectivas, sino que además genera un “flujo de correlaciones” que acaba desordenando el sistema hasta formar «un “mar” de correlaciones infinitamente múltiples e incoherentes» o, lo que viene a ser lo mismo, un estado de equilibrio que impide que la actividad microscópica se manifieste a nivel macroscópico (cf. Prigogine & Stengers, 1988: 125-132)²⁸⁸. Ahora bien, ¿qué es ese flujo de correlaciones sino el hecho de que la acción de las diferentes partículas del sistema sobre las demás termina afectándolas a ellas mismas? Así, en mi opinión, la clausura de un bucle de retro-alimentación también sería *el mecanismo responsable de la evolución de un sistema hacia el equilibrio, sólo que aquí, en lugar de adquirir una forma física como sucede en la inestabilidad de Bénard, desaparece para dar lugar a un estado global que se caracteriza por su independencia con respecto a la actividad microscópica.*

Si lo anterior fuera cierto, entonces esta noción que estoy proponiendo aquí explicaría *tanto la aparición de estructuras disipativas en el interior de un sistema con un entorno inestable, como la evolución hacia el equilibrio de ese mismo sistema con un entorno estable.* Y, dado que la estabilidad puede ser un producto de la inestabilidad, podríamos imaginar *el propio universo como un enorme bucle de retro-alimentación, el cual constituye un medio caótico donde se crean y destruyen sin cesar múltiples bucles, en cuyos intersticios se abren*

²⁸⁶ Un fenómeno que los investigadores llamaron “efecto mariposa” posiblemente porque, como acabamos de ver, la representación gráfica del atractor caótico se asemeja a una mariposa.

²⁸⁷ Tal y como señalan Prigogine y Stengers, el matemático Henri Poincaré puso de manifiesto que un sistema de tres cuerpos como el formado por el sol, la luna y la tierra no es totalmente previsible: «Ciertamente, algunos movimientos conservan su carácter: el Sol no impide a la Luna mantener una trayectoria periódica; pero se hacen posibles otros tipos de trayectorias y no se puede excluir la perspectiva de que un día una trayectoria hasta entonces periódica se aleje hacia el infinito. A la larga, ¿es estable el sistema planetario? Esta es una pregunta a la cual la dinámica *no puede responder con certidumbre.*» (Prigogine & Stengers, 1979: 276).

²⁸⁸ Téngase en cuenta que esta idea se presenta como una explicación del hecho de que en el universo los sistemas evolucionen siempre del estado de equilibrio al estado de desequilibrio y no al revés, algo que desde el punto de vista de las ecuaciones de la física clásica, las cuales son reversibles e ignoran lo que se ha dado en llamar la “flecha” del tiempo, sería perfectamente posible. Boltzmann creyó resolver el problema diciendo que la evolución hacia el equilibrio tenía una probabilidad mucho mayor de ocurrir que la evolución hacia el desequilibrio, pero esto no resuelve nada, ya que no postula ningún mecanismo efectivo y esa evolución queda sin explicar.

espacios con características estables en los que surge ese tipo de bucle capaz de generar un nuevo medio, el estado de equilibrio, que, a su vez, permite la aparición de nuevos bucles distintos que constituyen las cosas identificables. Se trata de una imagen mucho más antigua de lo que seguramente creemos, ya que, tal y como señala Michel Serres, Epicuro y Demócrito ya pensaban el torbellino como el modelo de la génesis de las cosas en general. He aquí, en pocas palabras, la idea de estos autores:

«Hay una distinción entre *turba* y *turbo*. La primera expresión designa una muchedumbre, una gran población, confusión y tumulto. Es el desorden [...] Pero el segundo término designa una forma redonda en movimiento, como una peonza: cono que gira o espiral en torbellino. Y entonces no se trata ya de desorden, aunque la tromba sea de viento, de agua, de tempestad. De hecho, el movimiento giratorio que se desplaza es el de los astros, el del cielo, como un modelo global del mundo. El origen de las cosas y el comienzo del orden consisten simplemente en esta sutil transición de *turba* a *turbo*, incalculable población agitada de tempestades, de perturbaciones y movimientos en torbellino. Posiblemente la diferencia existente en castellano entre disturbio y torbellino es análoga, siempre que consideremos estas palabras en su uso corriente, fuera de la mecánica de los fluidos. La primera designa un desorden y la segunda cierta forma en movimiento.»

(Serres, M. (1977). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Valencia: Pre-textos, 1994, pp. 48-49)²⁸⁹

Sin embargo, ¿cómo concebir en términos de la clausura de un bucle de retro-alimentación no ya los fenómenos más o menos fluidos, sino la materia misma? Desde luego, decir cualquier cosa al respecto no deja de ser un mero ejercicio especulativo y, en ese sentido, quizá lo más razonable fuera esperar hasta que se encontraran indicios claros que apuntasen en esa dirección. Pero, mientras esperamos, creo que habría que probar a pensar de la otra manera, en primer lugar, porque sólo así podríamos hallar tales indicios y, en segundo lugar, porque es posible que todo cobrase una nueva luz de forma que indicios que *a priori* parecían contrarios, ahora se revelen favorables. De hecho, en mi opinión, las dificultades que se han experimentado a la hora de entender el nivel cuántico de la realidad no derivan del carácter absurdo de éste, sino más bien de nuestra manera metafísica de pensar. Y, lo que es más, siempre en mi opinión, si adoptásemos otra manera de pensar, tal vez descubriríamos que podemos entender no sólo lo que sucede en el nivel cuántico de la realidad, sino también cómo ha podido surgir a partir de él el nivel clásico o cotidiano.

Así, lo que estoy defendiendo es que, en contra de lo que se sostiene desde esa interpretación de la mecánica cuántica que formuló Niels Bohr y que es conocida como "la interpretación de Copenhague", sí es necesario elaborar una nueva ontología (cf. Deligeorges, S. (dir.) (1985). *El mundo cuántico*. Madrid: Alianza Universidad, 1999, p. 46). Aunque no soy ningún experto en el tema, me gustaría esbozar brevemente lo que podrían ser las líneas directrices

²⁸⁹ De hecho, este libro viene a poner de manifiesto que el modelo epicúreo de la génesis de las cosas en general por el *clinamen* del átomo, esto es, la desviación infinitesimal de su trayectoria, pertenece a la mecánica de los fluidos y no a la de los sólidos, como se había creído hasta ahora, razón por la cual dicho fenómeno siempre había sido considerado un absurdo (cf. Serres, 1977: 19-22).

de dicha ontología, la cual, como se habrá podido adivinar, no es otra que la que expone el maquinacionismo.

La idea de base de esta ontología es que la teoría del caos comparte con la mecánica cuántica dos cuestiones de gran importancia que las separan de la física clásica, a saber: la *discontinuidad* y la *impredicibilidad*. Pues bien, si es cierto que, como he sugerido antes, los hallazgos de la teoría del caos apuntan a la omnipresencia de los bucles de retro-alimentación, entonces tenemos una explicación de ambos puntos, ya que *un bucle supone un determinado régimen de funcionamiento que genera valores discontinuos en tanto valores propios* (recuérdese la similitud entre la distribución de las rentas y la evolución de los precios del algodón que descubriera Benoit Mandelbrot [cf. Gleick, 1987: 91-94]) *y también comportamientos impredecibles en tanto amplificaciones de fluctuaciones* (recuérdese la sensibilidad de estos sistemas a la más mínima alteración de las condiciones iniciales que acabamos de ver un poco más arriba [cf. Id.: 252-254]). El siguiente paso es evidente: aplicar, no las matemáticas no-lineales de la teoría del caos (en ese sentido, cf. Stewart, I. (1989). El caos y lo cuántico. En I. Stewart. *¿Juega Dios a los dados? La nueva matemática del caos*. Barcelona: Crítica, 2001, pp. 364-392), sino la noción de la clausura de un bucle de retro-alimentación, a la mecánica cuántica. Hacerlo nos conduciría a una serie de afirmaciones que habría que probar en lo que atañe tanto a su coherencia interna como a las implicaciones que poseen y que sin duda podrían ser verificadas de algún modo.

En primer lugar, que un objeto –o, como prefiere denominarlo Capek, un suceso– cuántico es un bucle de retro-alimentación compuesto por un conjunto de bucles más pequeños que habría que entender como los valores propios del primero. Por eso, un objeto cuántico gira –o, en el lenguaje de los físicos, tiene “espín”– de muchas formas distintas a la vez (cf. Stewart, 1989: 369-370), y, además, en dicho giro múltiple avanza ocupando el espacio disponible, lo que significa que hay que aceptar el postulado de la interpretación de Copenhague de la “no-separabilidad”, esto es, la idea de que el objeto cuántico puede cubrir una extensión en teoría infinita y sin embargo comportarse como una totalidad que reacciona en bloque ante cualquier perturbación externa (cf. Deligeorges, 1985: 117-142 y 177-200).

En segundo lugar, que este objeto está condenado, si puede decirse así, a encontrarse con otro distinto y que, cuando lo hace, se rompe igual que una onda al encontrarse con otra. Pero si analizamos detenidamente lo que ocurre en ese momento, veremos que cuando una onda se encuentra con otra ambas entran en resonancia, ya que la primera afecta a la segunda y ésta a su vez afecta a la primera. Por lo tanto, lo que ocurre es que aparece un nuevo bucle de retro-alimentación como resultado del encuentro de uno de los bucles que componen el primer objeto cuántico con otro de los que componen el segundo. Lo que solemos tomar por una partícula, por ejemplo el fotón o el electrón, no es, pues, más que el efecto de dicho encuentro. De ahí que un objeto cuántico pueda ser descrito como una superposición de valores –llamados por los físicos “estados”– propios que, cuando se mide haciéndolo interactuar con otra cosa distinta, queda reducida a uno solo de esos valores (cf. Stewart, 1989: 368 y 372). Y de ahí también que, al contrario de lo que ocurre en el nivel clásico o cotidiano de la realidad, cuando se mide por ejemplo la posición de un objeto

cuántico –la cual siempre será la posición del bucle que resulta del encuentro entre los bucles de dos objetos distintos–, no se pueda medir al mismo tiempo su velocidad, y viceversa, particularidad a la que Werner Heisenberg le dio el nombre de “principio de indeterminación” (cf. Deligeorges, 1985: 40).

En tercer lugar, que existe impredecibilidad porque ese bucle resultante supone una amplificación de la resonancia creada entre los bucles de los dos objetos cuánticos. Pensemos, por ejemplo, en el espín: si éste sólo puede ser de $+ \frac{1}{2}$ o $- \frac{1}{2}$ y unas veces se obtiene el primer valor y otras, el segundo, ello se debe al hecho de que el bucle resultante es una *mariposa* que además tiene las alas “acribilladas” en el sentido de que se comunican entre sí²⁹⁰.

En cuarto lugar, que a partir de ahí podemos concebir una producción incesante de *mariposas* hasta llegar a la propia materia, la cual sería un bucle sumamente estable compuesto por –al menos– dos tipos de bucles diferentes complementarios entre sí. De ese modo, al igual que el ADN, que está formado por moléculas del tipo “ácido nucleico” y por moléculas del tipo “proteína”, la materia estaría formada por objetos cuánticos “gregarios” que se comportan de manera colectiva como los fotones y los mesones, y por objetos cuánticos “solitarios” que no pueden encontrarse en el mismo estado que otro como los electrones y los nucleones (cf. Deligeorges, 1985: 143-153).

En quinto lugar, que lo anterior implica que un cuerpo no se reduce a la materia, sino que se extiende hasta donde llegan su campo electromagnético y su campo gravitacional, razón por la cual el espacio sería el volumen definido por tales campos y el vacío absoluto, simplemente, no existiría.

Y en sexto lugar, que esto implica la coexistencia de dos regímenes de actividad diferentes que se corresponderían con el nivel cuántico de la realidad, caracterizado por la naturaleza procesual de sus fenómenos, la cual impide que podamos asignar propiedades intrínsecas a los objetos cuánticos y, por ende, distinguir entre dos de ellos de la misma clase, y el nivel clásico o cotidiano de la realidad, caracterizado por la naturaleza estable de los suyos, la cual sí nos permite asignar tales propiedades y, por ende, distinguir entre dos trozos de materia (cf. Id.).

Así pues, si todo esto fuera cierto –cosa que, repito una vez más, habría que comprobar–, deberíamos concluir que *la noción del establecimiento de un ritornelo o, en los términos que he usado después y que parecen más exactos,*

²⁹⁰ Ian Stewart aclara que, efectivamente, «un sistema con dos atractores cuyas cuencas están entrelazadas es seriamente impredecible. Se puede predecir que finalmente cualquier punto inicial escogido terminará en un atractor o en otro, pero no se puede predecir en cuál. Tan cerca como se quiera de un punto inicial que acaba en el atractor 1 existen puntos iniciales que van al atractor 2, y viceversa.» (cf. Stewart, 1989: 388). Y, un poco después, añade lo siguiente: «Los sistemas con cuencas entrelazadas son en principio completamente deterministas, de modo que pueden representarse mediante ecuaciones matemáticas sin términos aleatorios explícitos. En la práctica son incomputables: dado un estado inicial, no es posible calcular dónde irá con ninguna fiabilidad. Pero son estadísticamente computables: dado un conjunto de estados iniciales, es posible calcular la probabilidad de terminar en un atractor particular.» (Id.: 390). Luego lo que he llamado una *mariposa* de alas acribilladas no es más que el reverso de lo que los teóricos del caos, a su vez, denominan “sistema de dos atractores de cuenca acribillada o entrelazada” (cf. Id.: 387-390).

de la clausura de un bucle de retro-alimentación, es la respuesta a la cuestión planteada por Hegel acerca de la organización del ser²⁹¹. Y, curiosamente, esta respuesta se acerca mucho a la "reflexión hacia el interior de sí mismo" (cf. Hardt, 1993: 65) que proponía el propio filósofo, sólo que, en lugar de tratarse de la reflexión de una cosa dada hacia el interior de sí misma (una reflexión que pasaría por lo otro pero para negarlo sin destruirlo y preservarlo, en tanto negado, dentro de la primera cosa), en este caso se trata de la reflexión que constituye a la cosa en sí (una reflexión que aparece en medio de lo otro para generar algo irreductible a ello o, sencillamente, algo nuevo).

De hecho, si nos fijamos bien, veremos que la noción de bucle de retro-alimentación se halla presente en ese pensamiento que, con independencia de sus expresiones individuales, podríamos considerar como popular²⁹². En efecto, Maria Daraki ha revelado que, al lado del *logos* pero como la base sobre la cual se erigió éste, en la antigua Grecia habría existido un pensamiento que, más que primitivo, salvaje o mítico, sería "circular" (cf. Daraki, M. (1985). *Dioniso y la diosa Tierra*. Madrid: Abada Editores, 2005, pp. 212-215). Daraki describe este pensamiento, que ella vincula con el sistema socio-cultural propio de la religión ctónica, del siguiente modo:

«En este sistema socio-cultural, el mundo gira en círculo y lo mismo hace el pensamiento. Un modo lógico preciso, fundado en el *tratamiento inclusivo de las oposiciones*, lo organiza. Perfectamente reconocidos y marcados semánticamente, los polos antitéticos no se excluyen mutuamente. Más que de "oposición binaria", en

²⁹¹ De hecho, esta respuesta cumple los dos principios escolásticos de causalidad esgrimidos por Hardt, ya que, por un lado, las cosas son causa de sí mismas en el sentido de que es la clausura de un bucle de retro-alimentación lo que las constituye y, por el otro, los efectos no tienen más perfección ni realidad que sus causas en el sentido de que los componentes de las cosas se auto-reproducen en dicho bucle.

²⁹² Una de esas expresiones individuales es el discurso de aquel molinero friulano por el que fue condenado a la hoguera por la Inquisición a finales del siglo XVI. Uno de los paisanos de este molinero declaró en el juicio lo siguiente: «Yo le he oído decir [...] que al principio este mundo no era nada, y que fue batido como una espuma del agua del mar, y se coaguló como un queso, del cual luego nació gran cantidad de gusanos y estos gusanos se convirtieron en hombres, de los cuales el más poderoso y sabio fue Dios» (cf. Ginzburg, C. (1976). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península, 2001, p. 112). Carlo Ginzburg, el autor de este estudio que recuerda mucho a los estudios de Foucault sobre la vida de los hombres infames, señala al respecto: «no basta con remitirnos a la experiencia cotidiana de Menocchio [el molinero] para explicar todo; puede que ni siquiera explique nada. Resaltar una analogía entre la coagulación del queso y el aumento de densidad de la nebulosa destinada a formar el globo terráqueo a nosotros puede parecernos obvio. Pero no lo era para Menocchio. Y eso no es todo. Proponiendo esta analogía, nuestro molinero se hacía eco inconscientemente de mitos antiquísimos y remotos. En un mito indio que ya figura en los *Vedas*, el origen del cosmos se explica con la coagulación –similar a la de la leche– de las aguas del mar primordial, batidas por los creadores. Según los Calmuchis, en el principio de los tiempos las aguas del mar se cubrieron con un estrato espeso, como el que se forma sobre la leche, del que surgieron plantas, animales, hombres y dioses.» (Id.: 118-119). Así pues, el discurso del molinero estaba expresando, de una manera peculiar, una concepción popular muy antigua, tal y como revela la idea, también defendida por Menocchio, de que las almas regresaban con la muerte a un Dios que se identificaba con el mundo (cf. Id.: 136-139) y en un proceso que apuntaba a un paraíso en la tierra (cf. Id.: 148-153 y 155-163), con lo cual, por más que luego se contradijese ante la presión de los inquisidores, Menocchio estaba afirmando una reencarnación que era a la vez una especie de evolución o, más exactamente, de superación.

el presente caso deberíamos hablar de *unión binaria*. Enfrentados cara a cara, los opuestos son igualmente necesarios para el sistema, que no prevé ninguna salida. Muy al contrario, la unión circular domina en todas partes, en los movimientos de los dioses, en sus identidades, en el sistema alimenticio, en la filiación y, por último, en el modo lógico que lo fundamenta.

Veamos ahora lo que le "falta" al sistema –claro que sólo hay "falta" desde *nuestro* punto de vista–. Le falta el cielo, la identidad y el tiempo.

El cielo le falta porque no tiene necesidad de él. Sus dos niveles son suficientes para el universo de Gê. No hay otro espacio "superior" que la superficie del suelo. [...] Una única vía es necesaria, la que une la superficie de la tierra con el mundo infernal, y sólo esta vía está construida. Los hombres hacen sus ofrendas hacia abajo, vierten libaciones, arrojan víctimas en las grietas del suelo, y obtienen por ello, en respuesta, dones que ascienden: todo lo que vive, pero también oráculos; reciben además justicia, la justicia circular de la "vendetta" que distribuyen las Erinias, hijas de Tierra. Sus dos niveles son suficientes para la buena marcha del mundo. [...]

Lo mismo sucede con la falta de identidad. Lo que hace funcionar el sistema entero no son los contornos que *definen* y que confieren identidad a las cosas y a los seres, sino las vías de circulación que las unen y les permiten interpenetrarse sin cesar. Los intereses de los seres vivos se mezclan, sus rasgos también; en los actos rituales, lo humano, lo animal, lo vegetal se funden en los mismos símbolos. [...]

Tercera ausencia, por último, la de la categoría *tiempo*. El "tiempo cíclico", que se podría evocar como sustituto, es, a nuestro parecer, una noción moderna. Somos nosotros, modernos, quienes creemos que el "retorno de las estaciones" se inscribe en un "tiempo cíclico". Para el pensamiento cuyos rasgos resumimos aquí, es un retorno en el *espacio*: es una *éleusis*, un *ánodos*, la "estación" viene de "abajo", no de "ayer". Sin duda, el mundo de Tierra está en perpetuo movimiento; pero lo que hace las veces de "tiempo" es el *ritmo*, que es preciso entender en el sentido del ritmo de la danza: no hay movimiento que no refleje un desplazamiento en el espacio.»

(Id.: 206-208)

Por su parte, Bajtín ha mostrado que el pensamiento propio de la cultura popular, que él llama la "concepción carnavalesca del mundo", se caracteriza precisamente por la idea de *renacimiento* y *renovación* que está implícita en tal fiesta:

«[...] el carnaval no era una forma artística de espectáculo teatral, sino más bien una forma concreta de la vida misma, que no era simplemente representada sobre un escenario, sino vivida en la duración del carnaval. Esto puede expresarse de la siguiente manera: durante el carnaval es la vida misma la que juega e interpreta (sin escenario, sin tablado, sin actores, sin espectadores, es decir sin los atributos específicos de todo espectáculo teatral) su propio renacimiento y renovación sobre la base de mejores principios.»

(Bajtín, M. M. (1965). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 13)

Y, ciertamente, este renacimiento y renovación del mundo se produce a través de un movimiento hacia la tierra que se halla abajo y que tiene la virtud de alumbrar lo nuevo a partir de lo viejo:

«Rebajar consiste en aproximar a la tierra, entrar en comunión con la tierra concebida como principio de absorción y *al mismo tiempo* de nacimiento: al degradar, se amortaja y se siembra a la vez, se mata y se da a luz algo superior. [...] La degradación cava la tumba corporal para dar lugar a un *nuevo* nacimiento.

De allí que no tenga exclusivamente un valor negativo sino también positivo y regenerador: es *ambivalente*, es a la vez negación y afirmación.»

(Id.: 25)²⁹³

Por lo demás, este movimiento aparece en doctrinas elaboradas como la de Heráclito, en la cual se postula la existencia de dos vías, una descendente y otra ascendente, que seguiría el cosmos en su inexorable devenir. Así, en las palabras de Diógenes Laercio:

«[Heráclito] Decía que el cambio sigue dos vías, una hacia abajo y hacia arriba la otra, y que en virtud de este cambio es como se hace el cosmos. El fuego, al condensarse, se humedece, y, comprimido, se convierte en agua; el agua, al congelarse, se transforma en tierra. Y a esto lo llama él la vía hacia abajo. Viceversa, la tierra se licua y de ella sale el agua, y del agua todo lo demás, pues él lo atribuye casi todo a la evaporación del mar. Y ésta es la vía hacia arriba.»

(Diógenes Laercio, 9, 8-9. Cit. en Copleston, 2001: 54)

Aunque tal vez la mejor expresión sea la que nos brindó el propio autor: «Para las almas es muerte hacerse agua; para el agua es muerte hacerse tierra. No obstante, de la tierra nace el agua y del agua el alma.» (Heráclito, frag. 36. Cit. en Id.: 55). Y, por si quedara alguna duda, Heráclito añadió que «la vía ascendente y la vía descendente son idénticas» (Heráclito, frag. 60. Cit. en Id.).

En la época moderna, ese movimiento también aparece en la doctrina de Nietzsche, quien, seguramente gracias a su pasión por la antigüedad, elaboró el pensamiento del eterno retorno, el cual, como ya sabemos, según Deleuze

²⁹³ En mi opinión, este trabajo de Bajtín nos permitiría definir, como quería Ginzburg, la cultura popular, que, antes que nada, habría que distinguir de esa producción cultural destinada a las clases bajas que calificaríamos de “comercial”, aun cuando hoy en día ya no se pueda atribuir exclusivamente a ellas (cf. Verdú, V. (2005). *Yo y tú, objetos de lujo. El personismo: la primera revolución cultural del siglo XXI*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007). Lo característico de dicha cultura sería su índole popular, de manera que no podría encontrarse más que de una forma indirecta en los testimonios de individuos particulares, quienes han sido constituidos en las distintas culturas oficiales de su tiempo –lo que implica que tampoco podemos confundir la cultura popular con estas últimas, entre las cuales cabe incluir, como una cultura oficial más, la cultura “comercial” o “baja cultura”, así como la cultura “aristocrática” o “alta cultura”–. Pero, ¿qué significa el hecho de que la cultura popular sea de índole popular? Pues, lisa y llanamente, que se trata de un producto colectivo que ha sido elaborado a lo largo de mucho tiempo y que, debido a ello, ha privilegiado unos elementos en detrimento de otros, a saber: aquéllos que *pasan*. Ciertamente, si tomamos un producto cultural de cualquier tipo y lo sometemos a una continua reinterpretación, veremos que los elementos más o menos fijos son eliminados porque no resisten su repetición, mientras que los elementos que nos llevan de unos elementos fijos a otros son conservados precisamente porque sí resisten, y de hecho contribuyen a, su repetición. De ahí, por ejemplo, la música popular como el flamenco, el blues o el jazz sea siempre sincopada –lo que no sólo posibilita las múltiples fusiones entre todas ellas, sino que, además, constituye la fuente inagotable de la que beben las distintas músicas oficiales desde el rock hasta la música contemporánea–, y, de una manera más general, que la cultura popular esté repleta de rituales que celebran el eterno pasar –entre los cuales habría que contar el carnaval en sus múltiples y variadas manifestaciones– y que el pensamiento popular describa un movimiento circular infinito que renueva todo lo existente –como refleja ese libro colectivo que es el *I Ching*, el cual hace del movimiento infinito su único tema–.

no debe entenderse como el eterno retorno de lo mismo, sino como el *eterno retorno de lo diferente*:

«El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*. Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión "eterno retorno" nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple.»

(Deleuze, 1962: 72)²⁹⁴

Pero también lo encontramos en otras filosofías distintas de la occidental como por ejemplo en la china, cuyo libro más antiguo, el *I Ching*, se apoya por entero en este movimiento circular según el cual unas cosas se convierten en sus opuestas para que así pueda volver a repetirse el proceso (cf. *I Ching. El libro de las mutaciones*. Barcelona: Edhasa, 1999, sobre todo el prólogo y la introducción a cargo, respectivamente, de Carl Gustav Jung [21-42] y Richard Wilhelm [59-75], y las explicaciones contenidas en el "Libro segundo", tanto el *Shuo Kua o Discusión de los trigramas* [349-366] como el *Ta Chuan o El gran tratado* [367-457]).

Ahora bien, ¿qué es tal movimiento sino el bucle de retro-alimentación elevado a la categoría de mecanismo cosmológico?²⁹⁵ Es más, ¿qué es el signo chino que representa ese movimiento como un círculo partido por una línea en forma de "s" que lo divide en una mitad clara y una mitad oscura, cada una de las cuales posee en su parte más ancha un punto del otro color que viene a sugerir la presencia de la mitad opuesta dentro de sí, sino ese bucle doble que aquí he llamado *mariposa* de alas acribilladas?²⁹⁶

²⁹⁴ Permítanme que cite otro texto de Deleuze que viene a despejar definitivamente todos los malentendidos acerca de este tema: «Cada vez que comprendemos el Eterno Retorno como retorno de una combinación (cuando ya se han producido todas las demás combinaciones), cada vez que interpretamos el Eterno Retorno como retorno de lo Idéntico o de lo Mismo, también aquí suplantamos el pensamiento de Nietzsche mediante hipótesis pueriles. Nadie ha llevado más lejos que Nietzsche la crítica de toda identidad. En el *Zarathustra*, Nietzsche niega dos veces explícitamente que el Eterno Retorno sea un círculo que haga retornar lo Mismo. El Eterno Retorno es estrictamente lo contrario, ya que es inseparable de una selección, de una doble selección. Por una parte, selección del querer o del pensar, que constituye la ética de Nietzsche: no querer más que aquello con respecto a lo cual se quiere al mismo tiempo su eterno retorno (eliminación de todo querer a medias, de todo aquello que sólo puede quererse diciendo: "Sólo por esta vez, una vez nada más..."). Por otra parte, selección del Ser, que constituye la ontología de Nietzsche: sólo vuelve, sólo es apto para volver aquello que *deviene* en el sentido más pleno de la palabra. Sólo vuelven la acción y la afirmación: el Ser se dice del devenir y le pertenece únicamente a él. Lo opuesto al devenir, lo Mismo o lo Idéntico, en sentido estricto, no es. [...] Se aprecia así, por tanto, que el Eterno Retorno no está vinculado a una repetición de lo Mismo sino, por el contrario, a una transmutación.» (Deleuze, G. (1983) Prólogo a la edición americana de *Nietzsche y la filosofía*. En Deleuze, 2003: 189).

²⁹⁵ De hecho, esto nos permitiría entender que si el eterno retorno de Nietzsche es inseparable de una selección a nivel ontológico es porque solamente puede *ser* aquello que reproduce ese movimiento dentro de sí, es decir, aquello que contiene un bucle de retro-alimentación.

²⁹⁶ Ahora podemos entender bien aquella corrección que planteé en la nota 60 de este trabajo acerca de la forma en la que el pensamiento mítico-religioso, el cual no sería otro que el que he denominado popular, aborda la cuestión de la escisión. De acuerdo con lo que acabamos de ver,

El gran mérito de Guattari y Deleuze consiste, en mi opinión, en haber identificado esta noción como la manera de explicar la constitución de toda entidad²⁹⁷. Sin embargo, no parece que ninguno de los dos llegara a entender sus implicaciones. Es cierto que Guattari enriqueció su noción de ritornelo en los libros que escribió más tarde en solitario con la de sistema autopoietico de Maturana y Varela, lo que le permitió atribuirle una «función existencializante» (Guattari, F. (1992). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996, p. 52). Pero, por desgracia, situó el ritornelo del lado de la máquina para así oponerlo a los bucles de retroacciones que él consideraba propios de la estructura:

«Este núcleo autopoietico de la máquina es lo que la sustrae a la estructura, la diferencia de ella, le otorga su valor. La estructura implica bucles de retroacciones, pone en juego un concepto de totalización que ella controla a partir de sí misma. Está habitada por *inputs* y *outputs* con vocación de hacerla funcionar según un principio de eterno retorno. Está asediada por un deseo de eternidad. La máquina, por el contrario, está trabajada por un deseo de abolición. Su emergencia se redobla en el atasco, la catástrofe, la muerte que la amenazan. Posee una dimensión suplementaria: la de una alteridad que desarrolla en diferentes formas. Esta alteridad la aparta de la estructura, centrada en un principio homeomorfo.»

(Id.: 52)

En verdad, lo que el autor estaba oponiendo no era el ritornelo y el bucle de retro-alimentación, ya que, como sabemos, el ritornelo es exactamente un

este pensamiento postula un movimiento circular que, lejos de suponer el eterno retorno de lo idéntico o, lo que es igual, la cancelación de las diferencias, explica la creación de algo nuevo, a saber: el mundo. En efecto, la repetición periódica del mito representa el acto de violencia que dio origen a lo existente y, en ese sentido, puede decirse que esta repetición, la cual ciertamente es un bucle de retro-alimentación, genera el mundo como un producto suyo. Por el contrario, la metafísica, al buscar bajo la cosa algo fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí, es decir, el "ser" dado, estaría tratando de borrar la particularidad de esa cosa y, en el extremo, de demostrar que no ha pasado absolutamente nada.

²⁹⁷ Aunque otros autores ya lo habían empleado en algún ámbito concreto o estuvieron bastante cerca de él. Entre los primeros destaca Lacan, que recurrió al bucle de retro-alimentación para elaborar una noción que le permitiese explicar el modo en que se detiene la cadena significativa y se determina el significado, a saber: la "puntada" (cf. Dor, 1985: 49-50 y Camuña, 2005: 4-5). Y, entre los segundos, Foucault, el cual, apoyándose en la distinción nietzscheana entre la "génesis" y la "utilidad" o el "sentido" de cualquier cosa (véase más adelante), escribe que un dispositivo se constituye y perdura «en la medida en que es el lugar de un doble proceso: proceso de *sobredeterminación funcional*, por una parte, puesto que cada efecto, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción, con los otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá. Proceso, por otra parte, de *perpetuo relleno estratégico*. Tomemos el ejemplo del encarcelamiento, ese dispositivo que hizo que en un momento dado las medidas de detención parecieran el instrumento más eficaz, más razonable, que se pudiera aplicar al fenómeno de criminalidad. ¿Qué produjo esto? Un efecto que no estaba de ningún modo previsto de antemano, que no tenía nada que ver con una argucia estratégica de algún sujeto meta o transhistórico que se hubiera dado cuenta de ello o la hubiera querido. Ese efecto fue la constitución de un medio delincuente [...] ¿Qué es lo que ha ocurrido? [...] A partir de 1830, aproximadamente, asistimos a una reutilización inmediata de este efecto involuntario y negativo en una nueva estrategia, que ha rellenado en cierto modo el espacio vacío, o transformado lo negativo en positivo: el medio delictivo se ha visto reutilizado con fines políticos y económicos diversos» (Foucault, 1977d: 129-130). Obsérvese que aquí tenemos la respuesta a la cuestión planteada en la nota 268 del presente trabajo, pues si ésta es la forma en la que se constituye un dispositivo, también será la forma en la que se configura el diagrama o, en los términos de Deleuze, la "máquina social".

bucle de retro-alimentación, sino un bucle que todavía no está clausurado y que en ese sentido conlleva la producción de una nueva entidad, y otro que ya lo está y que en ese sentido se limita a reproducirse a sí mismo. En efecto, según el autor, el ritornelo alude a la «pura repetición intensiva» que otorga existencia a un «motivo» separado del orden estructurado (cf. Id.: 70). He aquí, pues, el esquema que hallábamos en *El anti-edipo*, pero perfeccionado con la noción de ritornelo, la cual viene a sustituir aquella codificación tan parecida a la captura que llevaba a cabo la estructura, por un proceso que permite crear algo nuevo a partir de los motivos liberados:

«1) en cuanto ruptura molecular, imperceptible bifurcación, susceptible de alterar la trama de las redundancias dominantes, la organización de lo «ya clasificado» o, si se prefiere, el orden de lo clásico; 2) en cuanto selecciona ciertos segmentos de estas mismas cadenas de redundancia para conferirles esa función existencial a-significante que vengo de evocar, para «ritornelizarlas», para convertirlas en fragmentos virulentos de enunciación parcial que laborarían a título de *shifter* de subjetivación.»

(Id.: 33)

Sin embargo, dado que el ritornelo no se puede distinguir del bucle de retro-alimentación, sería mucho más sencillo cambiar, tal y como he sugerido antes, la máquina de la que aquí habla Guattari por la clausura del bucle (o, en otras palabras, la maquinación que constituye toda entidad), y, a su vez, la estructura por el bucle ya clausurado (o, en otras palabras, la máquina que es esa entidad en tanto que funciona y, por ello, existe o, mejor, subsiste)²⁹⁸.

De todos modos, habría que reconocer que la interpretación de Guattari, en la medida en que descansa en una visión filosófica de gran alcance, supone una crítica a la pretensión de Varela (pero también de Maturana) de reservar la noción de autopoiesis únicamente a los sistemas vivos y, por ende, un intento de extenderla más allá de éstos hasta abarcar al universo entero:

«Varela distingue dos tipos de máquinas: las máquinas «alopoiéticas», que producen otra cosa que a ellas mismas, y las máquinas «autopoiéticas», que engendran y especifican continuamente su propia organización y sus propios límites. Estas últimas cumplen un proceso incesante de reemplazo de sus componentes porque están sometidas a perturbaciones externas que deben compensar constantemente. En realidad, Varela reserva la calificación de autopoiético para el

²⁹⁸ Pues, al fin y al cabo, eso es lo que describe Guattari, la dinámica de la territorialización. En efecto, el orden estructuralmente establecido es un territorio ya constituido; el motivo separado, una componente en vías de desterritorialización, y la repetición existencializante, el trazado de un nuevo territorio. En éste, todo se organiza de otra manera, tanto el material extraído como las formas del contenido y la expresión, creando un mundo con posibilidades inéditas. Guattari habla aquí de «territorios existenciales» y de «universos incorporales o virtuales»: cada territorio despliega «campos de posibles, tensiones de valor, relaciones de heterogeneidad, de alteridad, de devenir otro» (Guattari, 1992: 41). Y, en unos términos que nos recuerdan a Spinoza, añade: «Algo se absorbe, se incorpora, se digiere, a partir de lo cual nuevas líneas de sentido se esbozan y se prolongan» (Id.: 118). La máquina contiene simultáneamente un «para-sí» y un «para-otro», una afirmación de sí mismo y una afirmación de lo otro, pues un territorio no es un estado final, sino la expresión singular del proceso que atraviesa y rebasa todo. Como escribían Deleuze y él mismo en *Mil mesetas*, la constitución de un territorio es el primer paso hacia otra cosa (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 328).

dominio biológico; quedan excluidos los sistemas sociales, las máquinas técnicas, los sistemas cristalinos, etc. Este es el sentido de su distinción entre alopoiesis y autopoiesis. Pero la autopoiesis, que define únicamente entidades autónomas, individuadas, unitarias y que escapan a las relaciones de *input* y *output*, carece de las características esenciales de los organismos vivos, como el hecho de que nacen, mueren y sobreviven a través de *phylums* genéticos. La autopoiesis merecería ser repensada en función de entidades evolutivas, colectivas que, en vez de cerrarse implacablemente sobre sí mismas, mantienen entre sí diversos tipos de relaciones de alteridad. Por ejemplo, las instituciones, como las máquinas técnicas, corresponden en apariencia a la alopoiesis; pero cuando se las considera en el marco de las conformaciones maquínicas que constituyen con los seres humanos, pasan a ser, ipso facto, autopoieticas. Se considerará, pues, la autopoiesis desde el ángulo de la ontogénesis y de la filogénesis propias de una mecanosfera que se superpondría a la biosfera.»

(Id.: 54-55)

En cuanto a Deleuze, es igualmente cierto que declaró en una ocasión que habían querido convertir el ritornelo en uno de sus conceptos principales (cf. Deleuze, 1988b: 218). Pero, tal vez porque no llegó a apurar el contenido de *Mil mesetas* (cf. Deleuze, 1984b: 218), él nunca volvió a usar esta noción, prefiriendo la de máquina concreta en su trabajo sobre Foucault e incluso la de pliegue, que obviamente no es más que la imagen de un ritornelo dado, en su estudio sobre Leibniz y el barroco²⁹⁹.

Pero, en cualquier caso, la noción de ritornelo es sin lugar a dudas una pieza clave en la concepción constructivista que ambos autores nos presentan

²⁹⁹ En efecto, *El pliegue. Leibniz y el barroco* (1988) puede verse como el resultado de aplicar la noción de pliegue, con la que Deleuze había interpretado las aportaciones del último Foucault en relación con el tema de la subjetividad, a las ideas que aquél ya había expuesto sobre el filósofo alemán en "El método de dramatización": «El extraordinario mundo de Leibniz nos pone ante el *continuum ideal*. Esta continuidad, según Leibniz, no se define mediante la homogeneidad, sino mediante la coexistencia de todas las variaciones de las relaciones diferenciales y de las distribuciones de puntos singulares correspondientes. [...] lo composable e incomposable no tienen nada que ver con lo contradictorio y lo no-contradictorio. Se trata de algo completamente distinto, se trata de la divergencia y la convergencia. Lo que define la composibilidad de un mundo es la convergencia de las series con las cuales se construye desde las proximidades de una singularidad y hasta su proximidad a otra. La imposibilidad de los mundos surge, a la inversa, cuando las series obtenidas divergen. El mejor de los mundos es, por tanto, aquel que contiene un máximo de relaciones y de singularidades, bajo la condición de la continuidad, es decir, bajo la condición de un máximo de convergencia entre las series. Es comprensible, en consecuencia, el modo en que se forman, en este mundo, esencias individuales o mónadas. Leibniz dice que el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan y, al mismo tiempo, que Dios ha creado el mundo y no las mónadas (Dios no ha creado a Adán pecador, sino el mundo en el que Adán pecó). Las singularidades del mundo operan como principio para la constitución de individualidades: cada individuo envuelve un cierto número de singularidades cuyas relaciones expresa claramente *con respecto* a su propio cuerpo. Aunque el mundo expresado preexista virtualmente a las individualidades expresivas, no existe actualmente fuera de ellas, que lo expresan con una aproximación creciente. Y este proceso de individuación determina la encarnación de las relaciones y singularidades del mundo ideal en las cualidades y extensiones que llenan efectivamente los intervalos entre individuos. El recorrido de este "fondo" poblado por relaciones y singularidades, la constitución derivada de las esencias individuales, la determinación de las cualidades y extensiones que resulta de él, configuran el conjunto de un método de *vice-dicción* que constituye una teoría de las multiplicidades y que consiste siempre en subsumir "en el caso".» (Deleuze, 1967b: 136-137). Cf. también Deleuze, (1988). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.

en *Mil mesetas*. Ésta podría resumirse, a grandes rasgos, diciendo que, a partir de cierto movimiento de transcodificación que no cesa generar nuevos medios, surgen, gracias al establecimiento de un ritornelo, los distintos territorios, los cuales se definen por una longitud o, lo que es igual, una determinada relación entre velocidad y lentitud y por una latitud o, lo que es igual, la potencia que le corresponde a tal relación, y, a su vez, se encuentran sometidos a una nueva dinámica de desterritorialización y de reterritorialización que permite pasar de unos a otros, creando lo nuevo a partir de lo viejo.

Sin embargo, partiendo de esa noción, creo que habría que reformular la concepción de Deleuze y Guattari para que resulte más accesible. De hecho, si he sustituido el término "ritornelo" por "bucle de retro-alimentación" ha sido precisamente con ese propósito. Pero, antes de proceder a ello, me gustaría dejar bien claras las ideas fundamentales con ayuda de dos autores que, sólo por haber servido de inspiración a Deleuze para elaborar su propia concepción, ya podrían ser considerados verdaderos precursores del maquinacionismo, a saber: Spinoza y Nietzsche.

La primera de tales ideas es que *todo deviene*, razón por la cual supone una *afirmación del devenir*. En este sentido, Spinoza habla de una sustancia única, a la que llama Dios o la naturaleza, que no deja de modificarse dando lugar a los distintos cuerpos, mientras que Nietzsche postula un eterno retorno que, como sabemos, hemos de entender como una repetición diferenciadora. Es fácil pensar que Nietzsche está aquí mucho más cerca de la afirmación del devenir que Spinoza, pero eso sería olvidar que es precisamente este último quien, a través de su doctrina de la modificación de la sustancia, llevó a cabo la crítica del concepto de fundamento de la acción. Por tanto, lo que habría que pensar más bien es que Spinoza abrió la posibilidad de que Nietzsche postulase su noción de eterno retorno.

La segunda idea, que deriva directamente de la precedente, es que *todo cuanto existe, en la medida en que deviene, genera efectos*, razón por la cual supone una *afirmación de la actividad*. Esta idea, aunque pueda remontarse a la tesis de Heráclito de la lucha generalizada que constituye el mundo³⁰⁰, en realidad toma en Spinoza y en Nietzsche una forma más concreta. En efecto, el primero define una potencia que, a diferencia de la de Aristóteles, sería "actual y en acto" (cf. Deleuze, 1968b: 86-89), mientras que el segundo prefiere decir simplemente que «todo poder saca en cada instante su última consecuencia» (Nietzsche, 1886: 45), cosa que nos lleva a la noción de "voluntad de poder", la cual, como aclara Deleuze, «no consiste en ambicionar ni en tomar, sino en dar y en crear» (Deleuze, G. (1967c). Conclusiones sobre la voluntad de poder

³⁰⁰ Para convencernos, bastan estos dos fragmentos de Heráclito: «La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres.» (frag. 53. Cit. en Kirk, Raven & Schofield, 1987: 282); «Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad.» (frag. 80. Cit. en Id.). Luego no queda más remedio que concluir, con Copleston, que para este autor «la lucha de los contrarios entre sí, lejos de ser una tacha en la unidad del Uno, le es esencial al ser mismo del Uno. En efecto, el Uno solamente puede existir en la tensión de los contrarios.» (Copleston, 2001: 53).

y el eterno retorno. En Deleuze, 2002: 158)³⁰¹, y, por extensión, a una imagen de la naturaleza que, siguiendo lo que decía el autor en su *Zaratustra* respecto de la vida, podríamos definir como «*lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*» (Nietzsche, F. (1892). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 171).

La siguiente idea es que *tales efectos, en virtud de las relaciones que establecen entre sí, no pueden reducirse a las causas que los produjeron*, razón por la cual supone una *afirmación de la irreductibilidad de los efectos respecto de sus propias causas*³⁰². La doctrina de Spinoza es en este sentido una de las más logradas, puesto que combina el mecanicismo más estricto con la creación, a través del establecimiento de una relación entre partes extensas, de nuevas entidades³⁰³. Además, al igual que Deleuze, Guattari, Maturana,

³⁰¹ En el texto anteriormente citado, Deleuze añade: «Cada vez que se interpreta la voluntad de poder en el sentido de "querer o buscar el Poder" se cae en mediocridades que nada tienen que ver con el pensamiento de Nietzsche. Si toda cosa remite a un estado de fuerzas, el Poder designa el elemento o más bien la relación diferencial de las fuerzas presentes. Esta relación expresa cualidades dinámicas del tipo "afirmación", "negación"... El poder, por tanto, no es aquello que la voluntad quiere sino, al contrario, lo que quiere en la voluntad. Y "querer o buscar el poder" no es más que el grado más bajo de la voluntad de poder, su forma negativa o el aspecto que adquiere cuando las fuerzas reactivas se apoderan de ella en tal estado de cosas.» (Deleuze, 1983: 189).

³⁰² Se han realizado muchos intentos para superar el mecanicismo, pero la clave, en mi opinión, no consiste en negar el determinismo, sino en *complicarlo o, lo que es lo mismo, en afirmar la irreductibilidad de los efectos respecto de sus propias causas*. Me explico. Según el mecanicismo, la causa y el efecto son equivalentes, de modo que, por definición, en el mundo no puede pasar nada en absoluto, pues los cambios no añadirían ni quitarían un ápice a lo dado de antemano de una vez por todas y para siempre. Ahora bien, si se niega toda relación entre la causa y el efecto para fundar la posibilidad de que exista la novedad, entonces estamos postulando la creación de las cosas a partir de la nada, cosa que, evidentemente, resulta bastante problemática. En lugar de eso, sólo tenemos que afirmar que la causa y el efecto no son equivalentes para fundar dicha posibilidad, ya que *lo nuevo surge de la auto-organización del efecto por medio de la clausura de un bucle de retro-alimentación*. Además, lo anterior también nos permite superar la distinción entre el mecanicismo como dinámica de los elementos simples y el holismo como dinámica de las totalidades con sentido, puesto que de esa forma podemos dar cuenta tanto la aparición de regularidades en los sistemas estables y la génesis de lo que podríamos llamar "cualidades" en los sistemas inestables. Por tanto, *el maquinacionismo sería una especie de física cualitativa que describiría un mundo que va poblándose de procesos auto-consistentes, los cuales se encuentran íntimamente vinculados entre sí en la medida en que aparecen y se consolidan a partir de los otros*.

³⁰³ Peña vendría a confirmar este punto al escribir: «En la *Ética* hay también un rudimento de sistema de los modos de la Extensión, es decir, una doctrina "física" no desarrollada (a falta de un tratado *De motu* que Espinosa prometió en varias ocasiones, pero que la muerte le impidió llevar a término), en la que Espinosa reexpone el mecanicismo de manera que insinúa la idea de estructura, y, con ella, prefiguraciones de ideas importantes de la constelación biológica o cibernética» (Peña, 1999: 36). Así como lo siguiente: «Obsérvense las notas de esta idea de "forma de formas" (o "estructura de estructuras") conforme a la cual se refiere Espinosa a la totalidad actual de la naturaleza extensa (a la *Facies totius universi*), mediada por el movimiento y el reposo: es una totalidad transformativa (incluyendo la invarianza en la transformación) y "autorregulada": justamente las notas que Piaget, por ejemplo, otorga al concepto general de "estructura" [...]. Por ello, se ha hablado del "organicismo" de Espinosa en este lugar de su Ontología (frente al "mecanicismo" cartesiano, esta "estructura de estructuras" significaría la introducción de una causalidad no "lineal-transitiva", sino "circular" en el que el todo no es mera resultante de las partes, etc.). [...] En nuestro *El materialismo en Espinosa* [Madrid: *Revista de Occidente*, 1974], cap. IV, sección 3, hemos intentado sugerir que, aun dentro de los marcos

Varela y Prigogine, Spinoza sostiene que la nueva entidad determina qué es aquello que actúa como causa para él y cómo le afecta (cf. Deleuze, 1968b: 223)³⁰⁴. En comparación con ella, la doctrina de Nietzsche puede parecer más pobre, pero también asume esa idea, tal y como puede verse claramente en el fragmento en el que el autor explica cuál sería, en su opinión, el principio más importante de la «ciencia histórica», a saber:

«[...] que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades son hecho *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el "sentido" anterior y la "finalidad" anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados. [...] El "desarrollo" de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que un *progressus* hacia un meta, y menos aún un proceso lógico y brevísimos, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, –sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contracciones afortunadas. La forma es fluida, pero el "sentido" lo es todavía más...»

(Nietzsche, 1887: 87-89)

Nietzsche apela aquí de nuevo a la voluntad de poder, pero nada nos impide pensar que el sentido de una cosa es el resultado no de la intervención de una voluntad de poder ajena, sino de la aparición de una voluntad de poder propia en medio de las demás. Así, podría decirse que un proceso se convierte en entidad cuando conquista un "sentido propio".

Y, por último, la cuarta idea es que *todo efecto que ha adquirido cierta consistencia, en la medida en que funciona, existe*, razón por la cual supone una *afirmación del funcionamiento*. Spinoza parece ser el único que recoge esa idea con su noción de "conatus", definida como el esfuerzo de una entidad por perseverar en su existencia una vez dada ésta, de modo que el *conatus* viene a coincidir con la potencia de dicha entidad (cf. Deleuze, 1968b: 221-223). En cambio, Nietzsche remite de nuevo a la voluntad de poder, con lo cual sugiere

mecanicistas (los marcos, por ejemplo, de la propia "teoría de los torbellinos" cartesiana, que también, cuando se generaliza, adopta el carácter de una "estructura de estructuras") podía haber encontrado Espinosa inspiración para esta concepción suya que, en último término, no sería "organicista" ni "mecanicista", sino *ontológica*: significaría –sin comprometerse con ningún modelo científico positivo de explicación de la realidad física– una negación de *holismo* y *atomismo* y la instauración, por ello, de una ontología *estructural*.» (Id.: nota 13, 136-137).

³⁰⁴ Así, por ejemplo, según él, la percepción no es la recepción pasiva de algo exterior, sino un encuentro entre el objeto percibido y el objeto percipiente en el que predomina este último: «la idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior»; de lo que se sigue, entre otras cosas, «que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores» (Spinoza, 1674: 138-139).

que el hecho de que la entidad se dé hasta el límite de lo que puede, auto-superándose, es incompatible con su conservación. No obstante, en mi opinión, lo que dice Spinoza es que una entidad sólo puede perseverar en su existencia aumentando su propia potencia (cf. Spinoza, 1674: 309).

Pues bien, si a estas cuatro ideas les añadimos la noción de clausura del bucle de retro-alimentación, ya tenemos el maquinacionismo, cuya tesis básica afirma que *la naturaleza es un darse, esto es, un entregarse o un superarse a sí misma, de manera que lo que llamamos "entidades" no sería más que un efecto provisional de esa actividad*. Ciertamente, si todo son efectos, entonces todo reacciona y se afecta entre sí; en su gran mayoría, tales reacciones son insignificantes y desaparecen al instante, pero cuando unas reacciones afectan a otras y éstas a su vez a aquéllas o, en otras palabras, cuando se instaura un bucle de retro-alimentación, aparece, emerge o, sencillamente, se efectúa un determinado régimen de funcionamiento. He aquí una "entidad": *un conjunto de reacciones que ha devenido consistente en la medida en que se reproduce a sí mismo*. Por eso surgen en medio de las entidades ya existentes, donde éstas actúan y producen reacciones que, al cruzarse e interaccionar las unas con las otras, dan lugar a bucles de retro-alimentación que constituyen a las nuevas. Y por eso cada una de ellas posee un "sentido propio" como unidad de acción que resulta de la combinación de su historia anterior con la situación actual y, correlativamente, un "medio propio" como interpretación de su afuera.

Así, el maquinacionismo es una nueva formulación del *pensamiento del devenir* que se manifiesta dentro de la filosofía occidental como una tradición "menor" en la que, aparte de las doctrinas de Heráclito, Spinoza y Nietzsche, también figuran las de Hume, Bergson o Alfred N. Whitehead³⁰⁵. Sin embargo,

³⁰⁵ En su repaso a la filosofía de la naturaleza que quería distanciarse del reduccionismo propio de la ciencia dominante, Prigogine y Stengers destacan precisamente a Bergson y Whitehead (cf. Prigogine & Stengers, 1979: 128-135). En efecto, para el primero, la "duración", concepto que, según él, la ciencia no podía comprender, representaba el hecho último de la realidad, el cual consiste en «un perpetuo devenir», en algo que «se hace o se deshace» pero que «nunca es algo hecho» (Bergson, 1985: 240). A Prigogine y Stengers les gusta citar otra frase del autor que enfatiza el carácter creador del devenir: «O el tiempo es invención o no es absolutamente nada» (Id.: 296). Por su parte, con su "doctrina del organismo", Whitehead pretendía «describir el mundo como proceso de generación de entidades individuales, cada una de ellas con su propia autoconquista absoluta» (Whitehead, A. N. (1956). *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada, p. 94). Para él, «el cómo una entidad actual *deviene*, constituye lo que esa entidad actual es, de suerte que las dos descripciones de una entidad actual no son independientes. Su "ser" está constituido por su "devenir"» (Id.: 42). Según Prigogine y Stengers, «para Whitehead, la tarea de la filosofía iba a ser la de reconciliar la permanencia y el devenir, el concebir las cosas y los procesos, concebir el devenir como formador de entidades identificables, entidades individuales que nacen y mueren. [Su sistema] demuestra la conexión entre una filosofía de la *relación* – ningún elemento de la Naturaleza es un soporte permanente para relaciones cambiantes, cada uno recibe su identidad de sus relaciones con los otros– y una filosofía del *devenir innovador*. En el proceso de su génesis cada ser unifica la multiplicidad del mundo, ya que añade a esta multiplicidad un conjunto adicional de relaciones.» (Prigogine & Stengers, 1979: 134). Por ese motivo, en opinión de estos autores, podría hablarse de una tercera representación inspirada en Whitehead que sería alternativa a la representaciones "leibniziana" y "newtoniana", en las cuales o bien las unidades sí son definidas pero no interactúan entre ellas, o bien no se las define y entonces sí lo hacen. En la representación "whiteheadiana", las unidades son reales e implican una interacción irreversible: «su misma existencia física está definida por el devenir en el cual participan» (Id.: 312). Desgraciadamente, Bergson y Whitehead no lograron dar cuenta de la

al haber identificado la noción de clausura del bucle de retro-alimentación, esta nueva formulación permite poner en duda, quizá por primera vez, esa tradición "mayor" que representa el *pensamiento del Ser*. Pues si desde la perspectiva de este último siempre se ha acusado al *pensamiento del devenir* de postular un mero cambio sin orden ni concierto totalmente incapaz de dar cuenta de la estabilidad y la identidad³⁰⁶, ahora, con la ayuda de tal noción, resulta que sí puede hacerlo y, desde su propio punto de vista, es el concepto de "ser" como algo fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí o, en breve, dado, lo que carece de sentido. En efecto, si podemos explicar las cosas a partir del cambio como el producto de la clausura de un bucle de retro-alimentación, ¿para qué concebirlas en relación con el "ser" como algo dado que estaría en la base de todas ellas, pero que exigiría la invocación de un fundamento de la acción que reintegrara el cambio excluido en esas cosas?³⁰⁷. O, peor todavía, ¿para qué negar dicho "ser" con el propósito de inaugurar un cambio que así, sin otra especificación, no sería más que el puro deshacerse y, en el extremo, anonadarse de lo ya existente?

Así pues, podemos definir el maquinacionismo como *el pensamiento que concibe las cosas como el producto de esa maquinación que supone la clausura de un bucle de retro-alimentación*.

* * *

Antes de finalizar este capítulo, me gustaría considerar rápidamente una serie de implicaciones que conlleva el maquinacionismo.

constitución de las cosas: Bergson, porque creía que el intelecto humano estaba condenado a pensar según el modelo del cinematógrafo, esto es, descomponiendo y, por tanto, falseando la duración en instantes sucesivos, y Whitehead, porque mantuvo la distinción entre la materia y las formas y, de ese modo, no pudo concebir a estas últimas más que como dadas.

³⁰⁶ A este respecto, véase, por ejemplo, lo que Platón y Aristóteles decían acerca de la doctrina de Heráclito, a saber: que según ella todo fluye y nada permanece (cf. Copleston, 2001: 52 y Kirk, Raven & Schofield, 1987: 271-272).

³⁰⁷ Si, en lugar de partir del "ser", lo hiciésemos del "devenir", comprobaríamos que las cosas tan sólo son configuraciones de ese devenir que, precisamente por el hecho de que devienen, contribuyen a originar nuevas cosas en sus márgenes mediante la separación de elementos que luego, al entrar en bucles de retro-alimentación, adquieren una función auto-organizadora o, en la terminología de Guattari, existencializante. He aquí el devenir: no el mero cambio sin orden ni concierto, pero tampoco algo en sí, una especie de ser cambiante, sino las mismas cosas en la medida en que están dándose, es decir, llegando al límite de lo que pueden y, por lo tanto, entregándose y superándose. Por ese motivo, no necesitamos postular el "ser", ni como algo fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí, o, lo que es igual, dado, que estaría en la base de las cosas concretas; ni como algo que fluye, ya sea una reserva inagotable o ya un ser del que emanarían o "inmanarían" las cosas. Y esto incluye al ser virtual de Deleuze en cuanto distinto de sus manifestaciones actuales, el cual no servía más que para negar la existencia de un orden preformado y asegurarse de que la diferenciación supusiese una verdadera creación, y, en ese sentido, resulta mucho más sencillo pensar en la clausura del bucle de retro-alimentación para comprender cómo se generan cosas que, aunque se apoyen en las existentes, sin embargo resultan irreductibles a ellas.

En primer lugar, que, a diferencia de lo que suele sostenerse hoy día, existe una verdad³⁰⁸, pero ésta no sería la del "ser", tal y como se ha sostenido hasta ahora, sino la del "devenir". Es decir, que según el maquinacionismo *la verdad es que todas las cosas pasan*.

Ahora bien, ¿cómo se llega a semejante conclusión? Podemos intentarlo a través del problema de la percepción, ya que ambas verdades, tanto la del "ser" como la del "devenir", surgen de un mismo punto, a saber: la crítica de aquello que percibimos. La idea de base es que nuestra vida cotidiana, tal y como está organizada, nos impide conocer la verdad y, por ello, tenemos que romper las rutinas para alcanzarla. La prescripción es, pues, "desconfía de lo que sueles percibir". Se trata, ciertamente, de una prescripción hartamente común que encontramos por doquier, en la filosofía oriental, en la filosofía occidental o incluso en la sabiduría popular³⁰⁹. Sin embargo, lo importante es que a partir de aquí se abren dos líneas completamente distintas, puesto que la verdad que podemos alcanzar una vez destruida la rutina puede ser la del "ser" o, por el contrario, la del "devenir".

La primera línea, que entre nosotros fue fundada por Parménides, lleva esa crítica hasta tal extremo que termina deslegitimando la percepción en pro de una imagen puramente mental. Después de todo, el "ser" como algo dado, esto es, fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí, es producto del rechazo, no ya de lo percibido en la vida cotidiana, sino de toda percepción debido a su carácter cambiante. Por tanto, la prescripción "desconfía de lo que sueles percibir" se convierte aquí en "desconfía de los sentidos". En cambio, la segunda línea, que entre nosotros fue, sino fundada, al menos sí reforzada, por Heráclito, no se aparta nunca de la percepción y, de hecho, reclama una intensificación de ella para alcanzar una verdad que no se contradice con lo que solemos percibir o, lo que quizá sería más exacto, una percepción de la propia percepción. Al fin y al cabo, el "devenir" no es más que la idea de que el cambio es mucho más generalizado de lo que puede apreciarse desde el punto de vista de unas vidas demasiado ordenadas, repetitivas y seguras. Por tanto, la prescripción sigue siendo "desconfía de lo que sueles percibir", pero no porque la percepción impida alcanzar la verdad, sino, antes bien, porque las condiciones ordinarias la empañan u ocultan.

Pero, ¿en qué consiste esa intensificación de la percepción o percepción de la percepción de la que he hablado? Pensemos en las experiencias que eran necesarias para alcanzar la verdad, especialmente en aquéllas que requerían el uso de potentes drogas visionarias. Pensemos, por ejemplo, en la iniciación a

³⁰⁸ La idea mayoritaria hoy día es que la verdad no existe en el sentido de que cualquier cosa que se diga no es más que una opinión arbitraria que se intenta elevar a la categoría de verdad necesaria.

³⁰⁹ En cuanto a la filosofía oriental, basta con considerar el capítulo X de *El libro del Tao*: «Sin salir de tu propia casa, / puedes conocer el mundo. / Sin mirar por la ventana, / puedes conocer el Tao del cielo. / Cuanto más lejos vayas, / más menguado será tu saber. / Por eso el sabio conoce sin viajar, / distingue sin mirar, / realiza su obra sin actuar.» (Zi, Lao (2000). *El libro del Tao*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 92). En cuanto a la filosofía occidental, es evidente que el mito de la caverna de la *República* de Platón gira alrededor de este asunto. Y, por último, en cuanto a la sabiduría popular, podemos mencionar ese dicho que nos advierte de que de aquello que nos cuentan, no nos creamos nada, y de aquello que veamos, tan sólo la mitad.

los misterios de Eleusis, en la cual se administraba una bebida que, como señala Antonio Escohotado, muy probablemente contenía cereal parasitado por cornezuelo o ergot y, por lo tanto, amida del ácido lisérgico (cf. Escohotado, A. (1990). *Historia de las drogas, 1*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 164-170 así como (1995). *Aprendiendo de las drogas. Usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona: Anagrama, pp. 215-218). Gracias a ello, esta iniciación resultaba ser una auténtica transformación del sujeto:

«Todo apunta, pues, a una experiencia tan breve como intensa, donde – según Píndaro– el aspirante a iniciación era introducido al “término” y al “comienzo” de la vida, a morir y renacer, purificando así su concepto de lo real. Y, en efecto, lo ofrecido por los hierofantes constituía una *epopteia*, término que se traduce normalmente como “visión trascendental” e “iluminación”. Pero la palabra tiene un origen jurídico, y sabemos que para el derecho griego indicaba aquello que en vez de suponerse ha sido presenciado por los sentidos directamente.»

(Escohotado, 1990: 161)

No me resisto a mencionar otra experiencia similar en la India antigua que abunda en esa transformación del sujeto y que, en relación con la crítica de la percepción, recuerda mucho las palabras de Heráclito sobre la necesidad de despertar de la razón particular característica del sueño a la razón común característica de la vigilia: «Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular» (Heráclito, frag. 89)³¹⁰. Pues bien, en referencia al “soma”, brebaje elaborado a partir de cierta planta que posee la virtud de poner a sus consumidores en contacto con dios, Escohotado escribe lo siguiente:

«Se recordará que la “excursión psíquica” o viaje extático del chamán tenía como núcleo (tras el episodio inicial de vuelo mágico) una experiencia de muerte y renacimiento. Pero el rito sómico no sólo constituye el acto más importante de la vida del fiel, sino un *nacimiento*. Por eso “el hombre es en realidad un no nacido; nace por el sacrificio del soma”. Antes de celebrarlo ha sido un sonámbulo dominado por la mezquindad, y renueva periódicamente la ceremonia porque el contacto con la rutina y su engaño (*maya*) aturden la sensibilidad o “atención”. Pero el nacimiento contiene también la experiencia de *morir anticipadamente* o, en otras palabras, que el fiel se vea morir y ya muerto. Por eso “cuando se consagra, el fiel muere por segunda vez”, así “se acerca a los dioses y se convierte en uno de ellos”. Ha muerto para la vida aturdida –ha nacido espiritualmente–, y ese despertar de su sensibilidad hace patente el principio divino en las innumerables cosas singulares.»

(Escohotado, 1990: 95-96)

³¹⁰ A este respecto, Nicola Abbagnano explica lo siguiente: «Heráclito plantea constantemente al hombre la alternativa de estar despierto o dormir: entre el abrirse, mediante la investigación, a la comunicación interhumana, que le descubre la auténtica realidad del mundo objetivo; y el encerrarse en su propio pensar aislado, en un mundo ficticio que no tiene comunicación con los demás. El sueño es el aislamiento del individuo, su incapacidad para comprenderse a sí mismo, a los demás y al mundo. La vigilia es la investigación atenta que no se limita a las apariencias, que consigue la realidad de la conciencia, la comunicación con los demás y la sustancia del mundo en la única ley (*logos*) que lo rige todo.» (Abbagnano, N. (1973). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón, p. 19).

¿Cuál era el contenido de tal visión o iluminación? Según Escohotado, al menos en el caso de la iniciación a los misterios de Eleusis, se trata de algo que sin duda nos resultará familiar:

«El núcleo mítico es la crónica –bellamente contada por el Himno homérico– de las andanzas de Démeter, diosa de la fecundidad, tras el rapto de su hija Perséfone por Hades, dios del mundo subterráneo. [...] El esquema, que en versiones modificadas aparece entre sumerios y otras civilizaciones arcaicas [...], expone el núcleo de la revolución intelectual representada por el Neolítico. Su contenido es el *mysterium magnum*, el proceso mismo de la vida que tras dar fruto se hunde en la tierra y desaparece, para resurgir en primavera, florecer y reanudar el ciclo.»

(Id.: nota 76, 159-160)³¹¹

Se trata, pues, de aquello que postula el pensamiento popular, a saber: el movimiento circular o el eterno retorno de lo diferente. Sin embargo, todavía no hemos contestado a la pregunta de cómo se llega a dicha verdad. ¿Acaso percibiendo el devenir universal? Desde luego que no, ya que de lo contrario se estaría propugnando un acceso directo a una realidad dada. Si a través de esas experiencias se alcanza la verdad del movimiento circular o del eterno retorno de lo diferente es porque en ellas se percibe no el cambio generalizado, sino el hecho de que éste constituye la condición de toda percepción. Deleuze dijo en cierta ocasión que las drogas se caracterizan por poner en juego la percepción: «todas las drogas conciernen a las velocidades, a los cambios de velocidad, a los umbrales perceptivos, las formas y los movimientos, las micropercepciones, el convertirse la percepción en molecular, los tiempos sobrehumanos e infrahumanos, etcétera.» (Deleuze, G. (1978). Dos preguntas sobre la droga. En Deleuze, 2003: 146). Y en *Mil mesetas* añadió: «Lo que permite describir un agenciamiento Droga, cualesquiera que sean las diferencias, es una línea de causalidad perceptiva que hace que 1) lo imperceptible sea percibido, 2) la percepción sea molecular, 3) el deseo invista directamente la percepción y lo percibido.» (Deleuze & Guattari, 1980: 283). Por tanto, podría concluirse que las experiencias de visión o iluminación provocadas por drogas que inciden de manera especial en la percepción, revelarían que la única verdad es el devenir por la simple razón de que, al alterar profundamente la percepción, liberándola de sus parámetros habituales, muestran que ésta no consiste más que en un cambio continuo.

³¹¹ Evidentemente, no es indispensable recurrir a las drogas: ahí está Nietzsche, quien al parecer alumbró su concepto del eterno retorno en una especie de visión o iluminación. «Poco sabemos con certeza», escribe Miguel Morey al respecto, «del contenido de aquella revelación, ni siquiera del significado doctrinal preciso que Nietzsche quiso darle – sus trabajos por hacerla inteligible son tan abiertos que escapan a cualquier intento de reducción. Pero, lo cierto es que Nietzsche vio entonces transfigurada su existencia y se quiso poseedor de esa *gran salud* que no podía ser tal sin entrañar a la vez un mensaje de salvación para la humanidad – en alguna medida, *La gaya ciencia* se hace eco de esa propuesta de curación por el espíritu y, sin duda, *Así habló Zaratustra* es el resultado directo de aquella experiencia visionaria.» (Morey, M. (1993) *Friedrich Nietzsche, una biografía*. Barcelona: Editorial Archipiélago, p. 67). Véase también lo que dice el propio autor en su autobiografía (cf. Nietzsche, F. (1908). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 93-99) y cómo presenta esta experiencia en *Así habló Zaratustra* (cf. Nietzsche, 1892: 223-228).

Pero, en realidad, no hace falta complicarnos tanto, porque existe una manera mucho más sencilla de demostrar que la verdad es el devenir que no pasa por la percepción, a saber: la idea de que *si no fuese así, si las cosas no pasaran, no podría haber novedad en el mundo y las cosas ni siquiera podrían llegar a existir*.

La segunda de las implicaciones del maquinacionismo se deriva justo de ahí, pues si podemos conocer no es porque las ideas reflejen la realidad, sino porque comparten una misma lógica con las cosas, de manera que, por decirlo en las palabras de Spinoza, «el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas» (Spinoza, 1674: 116). Así, podemos conocer porque *las ideas pueden articularse entre sí para dar lugar a lo nuevo de la misma forma que las cosas*. En lugar de buscar ese “ser” que, como algo fijo e inmutable, eternamente presente e idéntico a sí o, en breve, como algo dado, estaría en la base de todas las cosas, tal y como propone la verdad de la metafísica, habría que intentar concebir *los modos en los que se generan las distintas cosas*. O, en otras palabras, en lugar de preguntarnos qué es el “ser”, habría que preguntarse *cómo se crea lo que hay*. Spinoza es aquí un auténtico precursor, pues en mi opinión ésa es precisamente su teoría del conocimiento. A este respecto, Hardt explica lo siguiente:

«Desde una de sus primeras obras, *La reforma del entendimiento*, Spinoza procura hallar una definición intrínseca de la idea verdadera. Así como el ser real es causa de sí mismo y obtiene esa distinción desde su interior mismo, también la idea verdadera se define mediante una causalidad interna. [...] de acuerdo con Spinoza, la mente es un autómata espiritual que produce ideas autónomamente, es decir, con referencia únicamente al atributo del pensamiento. Esta tesis le permite a Spinoza esgrimir una enérgica crítica de la tradicional teoría de la correspondencia de la verdad, implicada por el paralelismo epistemológico [...]: la idea verdadera es la idea que coincide o se corresponde con su objeto (*res ideata*). La teoría de la correspondencia, que propone meramente un acuerdo formal, ignora el proceso de producción y por lo tanto no puede cumplir el criterio inicial de la idea verdadera de Spinoza»

(Hardt, 1993: 175-176)

Hardt continúa diciendo que, desde este punto de vista, la concepción de Descartes de la idea “clara y distinta” tampoco resulta satisfactoria:

«[...] todas las críticas de la estrategia “clara y distinta” surgen del hecho de que esa estrategia intenta definir la verdad, refiriéndose solamente a la idea misma; la estrategia cartesiana no indaga las *causas* de las ideas y es por ello que no puede explicar el proceso de producción de las ideas.»

(Id.: 177)

Y, finalmente, presenta la concepción spinoziana de la idea “adecuada”:

«Podemos ver la insistencia de Spinoza por reemplazar el concepto de claro y distinto cartesiano por esta concepción de la idea adecuada como una ontologización de la epistemología. “La ontología de Spinoza está dominada por las nociones de una causa de sí misma, en sí misma y a través de sí misma” [Deleuze, G. (1968). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Nueva York: Zone Books, 1990, p. 162]. La epistemología de Spinoza también está dominada por este mismo foco de causalidad: la verdad, como el ser, es singular en la medida en que encierra y expresa su propia causa. [...] La revolución de Spinoza en la epistemología fue

aplicar estos mismos criterios ontológicos que definen el ser como singular a la esfera de la verdad. [...]

Las ideas adecuadas son expresivas y las ideas inadecuadas son mudas. Es decir la característica distintiva de una idea adecuada es que nos cuenta algo sobre la estructura y las conexiones del ser (o al menos el atributo del pensamiento) mediante la expresión directa de sus causas eficientes y formales. En una perspectiva ontológica, la idea inadecuada no nos cuenta nada porque no podemos reconocer el lugar que ocupa en la estructura productiva del pensamiento»

(Id.: 178-179)³¹²

Pero, en mi opinión, no hay que matizar la afirmación “la idea adecuada nos cuenta algo sobre la estructura y las conexiones del ser” añadiendo “o al menos del atributo del pensamiento”, porque se trata efectivamente del ser en el sentido de esa sustancia que no puede existir más que modificándose, esto es, de lo que vengo llamando el devenir. Al fin y al cabo, las ideas siguen a las afecciones y, en ese sentido, las ideas adecuadas son aquéllas que expresan la causa de éstas como el resultado del encuentro de otro cuerpo con el de uno, lo que poco a poco va revelando cuál es el orden y la conexión de las cosas. El propio Hardt apunta hacia algo parecido cuando aclara en una nota al pie cómo cabe entender esa ontologización de la verdad por parte de Spinoza:

«En *Spinoza's Theory of Truth*, Thomas Mark ofrece un completo informe de las interpretaciones angloamericanas y analíticas de la epistemología de Spinoza. Mark explica que el enfoque tradicional (Joachim, Stuart Hampshire, Alisdair MacIntyre, etcétera) coloca a Spinoza contra una teoría de la verdad basada en la correspondencia y a favor de una “teoría de la coherencia” en la que se define la verdad como la coherencia del sistema ordenado que constituye la realidad. Con todo, Mark sostiene que es más conveniente situar a Spinoza en la tradición epistemológica mucho más antigua de la verdad del ser [...] De acuerdo con Mark, esta teoría de la verdad ontológica coloca a Spinoza en la tradición platónica en línea con Plotino, Anselmo y San Agustín. La lectura de Deleuze concuerda hasta cierto punto con la de Mark, pero la diferencia esencial es que Mark no reconoce, a diferencia de Deleuze, la relación central entre verdad y poder. Una vez que la cuestión de la verdad se ha convertido además en una cuestión de poder, la epistemología de Spinoza tiende a una epistemología práctica. Por consiguiente, la lectura de Deleuze sitúa la “verdad ontológica” no en la tradición platónica, sino en la nietzscheana.»

(Id.: nota 17, 178-179)

Ante todo, que quede claro que la teoría de la verdad de Spinoza no es una teoría de la coherencia por la sencilla razón de que no puede compararse un sistema en el que a partir de ciertos principios dados se van deduciendo las ideas hasta completarlo, como, por ejemplo, el sistema que trazaba la razón

³¹² En una nota al pie, Hardt pone un ejemplo que ilustra a la perfección cuál es la diferencia entre la idea clara y distinta de Descartes y la idea apropiada de Spinoza: «Una determinada idea de un círculo puede ser clara y distinta, pero continúa siendo inadecuada salvo que exprese el camino de su propia producción. Una idea adecuada de un círculo podría, por ejemplo, abarcar la idea de un radio fijo que se ha hecho rotar alrededor de un punto central; es decir, expresa su causa.» (Hardt, 1993: nota 18, 179). Si recordamos lo que expuse en la nota 97 de este trabajo acerca de la teoría del conocimiento cartesiana, podremos entender fácilmente qué es una idea clara y distinta, a saber: la mínima sombra-sensación que puede atribuirse sin ningún género de duda al objeto del que procede y que, gracias a ello, nos permite avanzar en nuestro intento de discernir las sombras-sensaciones compuestas.

en el racionalismo dogmático, con un sistema en el que a partir de una idea de cómo se produce la novedad se pasa, y siempre de una manera no previsible, de unas ideas concretas a otras distintas, como, por ejemplo, los sistemas que elaboraron Spinoza, Nietzsche, Foucault o Deleuze y Guattari. Dicho en pocas palabras: no es lo mismo un sistema que genera ideas que un sistema que ha generado una idea de cómo se generan las ideas.

Ahora bien, la teoría de Spinoza tampoco es una teoría de la verdad del "ser" porque la sencilla razón de que, tal y como he explicado, se refiere a un ser que no deja de cambiar y que, por tanto, no es más que ese cambio en el cual surgen y desaparecen las cosas identificables. Y si ello es así, entonces no tenemos que recurrir a la práctica, como hace Hardt, para situar esta teoría en la línea de Nietzsche, porque las cosas se producen sin necesidad de ninguna intervención por parte del ser humano.

Así pues, desde este punto de vista *una teoría será tanto más verdadera cuanto más capacidad tenga de dar lugar a lo nuevo o mejor explique cómo se generan las cosas.*

Por último, la tercera implicación del maquinacionismo es que, gracias a su noción de clausura del bucle de retro-alimentación, se puede recomponer la unidad del saber destruida por la existencia de dos fundamentos de la acción incompatibles entre sí, Dios y el Sujeto, los cuales provocan la separación de las ciencias naturales y las ciencias humanas. En efecto, *el maquinacionismo dibuja un panorama unitario del saber en el que cada disciplina se ocuparía de un determinado bucle de retro-alimentación o, más exactamente, del nuevo fenómeno o nivel que éste abre.* Así, podríamos empezar por los bucles que originan la materia, de los que se encargarían la física y la química, pasando por los bucles responsables de la vida, de la subjetividad y las normas sociales, que serían el objeto de estudio, respectivamente, de la biología, la psicología y la sociología, hasta llegar a la propia noción de bucle, cuyo sentido general y consecuencias exploraría la filosofía.

XIII. La reintegración del ser humano en la naturaleza o el "rebajamiento" de la mente hacia el cuerpo.

Se han formulado muchísimas críticas al modelo representacionista del conocimiento, pero, en mi opinión, la que apunta al centro del problema es la que Antonio Machado pone en boca de su heterónimo Juan de Mairena:

«La palabra *representación*, que ha viciado toda la teoría del conocimiento – habla Mairena en clase de retórica–, envuelve muchos equívocos, que pueden ser funestos al poeta. Las cosas están presentes a la conciencia o ausentes de ella. No es fácil de probar, y nadie, en efecto, ha probado que estén representadas en la conciencia. Pero aunque concedamos que haya algo en la conciencia semejante a un espejo donde se reflejan imágenes más o menos parecidas a las cosas mismas, siempre debemos preguntar: ¿y cómo percibe la conciencia las imágenes de su propio espejo? Porque una imagen en un espejo plantea para su percepción igual problema que el objeto mismo. Claro es que al espejo de la conciencia se le atribuye el poder milagroso de ser consciente, y se da por hecho que *una imagen en la conciencia es la conciencia de una imagen*. De este modo se esquivo el problema eterno, que plantea una evidencia del sentido común: el de la absoluta heterogeneidad entre los actos conscientes y sus objetos.»

(Machado, A. (1995). *Juan de Mairena*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 71-72)

Es decir, que la dificultad de este modelo no estriba tanto en el hecho – por más discutible que sea– de que el mundo pueda ser representado en ese espacio interior que supuestamente sería la mente humana, como en el hecho de que el mundo representado en la mente debe ser representado a su vez por otra mente que identifique qué parte del mundo representado coincide con el que se está percibiendo en cada momento. Así que no queda más salida que postular otro ser humano más pequeño dentro de la mente del ser humano propiamente dicho³¹³. Pero me temo que eso no es suficiente, pues la dificultad se reproduce en el segundo ser humano y hay que volver a postular un tercer ser humano todavía más pequeño dentro de éste, y así sucesivamente hasta el infinito³¹⁴. Tal como indiqué en el capítulo VIII del presente trabajo, la solución

³¹³ Este ser humano más pequeño dentro de la mente del ser humano propiamente dicho se correspondería con lo que Rorty ha denominado el "Ojo de la Mente" u "Ojo Interior" (cf. Rorty, 1979: 25-71) y Heinz von Foerster, "homúnculo" (cf. Segal, 1994: 146).

³¹⁴ Precisamente von Foerster es quien formula el problema que expone Machado de la manera más completa: «Ahora bien, señoras y señores, estas atractivas teorías carecen completamente de sentido. Si elaborara una representación interna de algo como un atril, significaría que en mi cabeza hay [...] una representación del atril. Esto significa que tiene que haber algo o alguien que pueda mirarlo e informarme de su presencia cuando uso mi memoria. / Así llegamos a [...] la noción de homúnculo. Todas las teorías de la representación interna requieren lógicamente que haya algo dentro de nosotros que pueda mirar las representaciones e informarnos de su contenido. Este algo se suele llamar un homúnculo. Homúnculo significa "hombre minúsculo" que mira las cosas. Así pues, es el homúnculo quien sabe si en mi cabeza hay la representación de un atril. Es el homúnculo quien me da esos datos. / Pero ahora se nos plantea una pregunta importante: ¿Cómo funciona este homúnculo? ¿Tiene memoria? Si el homúnculo mira un atril diminuto, entonces tiene que tener también una representación interna del atril en su cabeza. ¿Significa esto que el homúnculo tiene un hombrecito minúsculo en su cabeza? ¿Dónde se detiene esta cadena? Pronto los homúnculos nos saldrán por los ojos. Además, si sabemos cómo

requiere salir del ámbito epistemológico e invocar un fundamento de la acción que desde fuera cierre esa regresión sin fin y posibilite el segundo nivel de la reflexión, a saber: la decisión que toma la voluntad libre sobre la base de la representación del mundo.

Sin embargo, existe un modo de escapar a este *impasse*: ciertamente, la imagen en la conciencia (la sensación pretérita, guardada en la memoria) no es lo mismo que la conciencia de la imagen (la sensación actual, proporcionada por los sentidos), pero hay algo que nos permite pasar de la una a la otra, a saber: la actividad del cerebro. Esto significa que la memoria y la percepción, tan separadas hasta ahora, se reúnen en una actividad que podría identificarse con la denominada "memoria de trabajo" y que, al suponer el funcionamiento integrado de las neuronas, las explica a ambas no como la impresión material y la captación pasiva del mundo exterior, sino como la existencia de patrones de actividad más o menos estables y la dinámica que los actualiza, con lo cual se respetan las condiciones que impone todo sistema clausurado, cuyos *inputs* son sus propios *outputs*. El cerebro es, pues, un proceso cambiante en el que van apareciendo y desapareciendo diversas configuraciones de actividad como resultado de la mezcla e interacción de lo nuevo y lo viejo:

«[...] las oscilaciones aparecen y desaparecen rápidamente y en forma espontánea en varios lugares del cerebro. Ello sugiere que esta rápida dinámica involucra a todas las subredes que generan una disposición activa en el momento siguiente. No sólo involucran la interpretación sensorial y la acción motriz sino toda la gama de expectativas cognitivas y de tonalidad emocional, que son cruciales para la configuración de un momento de acción. Entre un colapso y otro, estas oscilaciones son síntoma de una (rápida) cooperación y competencia recíproca entre agentes que son activados por la situación presente, rivalizando entre sí por modos conflictivos de interpretación, en procura de un marco cognitivo coherente y una disposición para la acción. Dada esta dinámica rápida, como en un proceso evolutivo, un conjunto neuronal (una subred cognitiva) finalmente prevalece y se transforma en la modalidad conductual del siguiente momento cognitivo. Cuando decimos "prevalece", no aludimos a un proceso de optimización sino a un proceso de consolidación nacida de una dinámica caótica.»

(Varela, Thompson & Rosch, 1997: nota 51, 206)

Tal y como aclara Varela, se trata del mismo camino que han tomado las ciencias cognitivas. En efecto, según él, el Cognitivismo se impuso al principio como el paradigma dominante dentro de esas ciencias por las ventajas que le ofrecía su interpretación literal de la analogía mente-ordenador, especialmente en cuanto a la posibilidad de cuantificar los resultados. Esta variante se basaba en la tesis de que «la inteligencia (la humana incluida) se parece tanto a un ordenador o computador, en sus características esenciales, que la cognición se puede *definir* como la computación de representaciones simbólicas» (Varela, 1988: 37). Y como un símbolo no es que un elemento que representa aquello que designa (cf. Id.: 38-39), es evidente que el Cognitivismo partía de la idea de un agente que se representa el mundo exterior.

funciona el homúnculo, entonces sabremos cómo funcionamos *nosotros*, y si sabemos eso, no necesitaremos del homúnculo: lo podemos eliminar.» (Segal, 1994: 146).

Ahora bien, esta idea llevaba directamente al problema de cómo puede una representación determinar la conducta o, en las palabras del autor, «si deseamos afirmar que los estados intencionales tienen propiedades *causales*, tenemos que demostrar no sólo cómo esos estados son físicamente posibles, sino cómo pueden causar conducta» (Id.: 40). Sin embargo, dejando esto a un lado, el Cognitivismo se limitó a decir que los símbolos son realidades físicas que tienen un valor semántico, pero con ello apenas se avanzó nada, puesto que entonces había que explicar cómo adquirirían los símbolos tal valor, proceso que quizá sea comprensible en el caso de los ordenadores, en el que interviene un programador, pero que desde luego no lo es en el de los seres humanos. Por otra parte, el Cognitivismo adolecía de otras insuficiencias derivadas de su carácter simbólico, que exige un procesamiento secuencial y localizado, poco económico y muy sensible a pérdidas de información.

Debido a ello, cobró relevancia otro modelo que ya había sido planteado en los debates fundacionales de la disciplina, pero que no pudo materializarse hasta que las matemáticas y la física no reconocieron, con la ayuda de los ordenadores, la importancia del fenómeno de la auto-organización de los fenómenos complejos allá por la década de 1970 (cf. Id.: 54-55). Este modelo se apoyó en la observación de que «muchas tareas cognitivas (por ejemplo la visión y la memoria) parecen manipularse mejor mediante sistemas integrados por muchos componentes, los cuales, cuando se conectan mediante las reglas apropiadas, generan la conducta *global* correspondiente a la tarea deseada» (Varela, Thompson & Rosch, 1997: 32), para concluir que el cerebro no es un ordenador sino una red y que, en ese sentido, la información puede concebirse como una coherencia de conjunto o, lo que es igual, como una emergencia del funcionamiento integrado del sistema. De ahí el nombre que se le ha dado a este modelo, el de Procesamiento Distribuido Paralelo o Conexionismo, el cual hace hincapié en el hecho de que el funcionamiento del sistema depende de las conexiones entre sus componentes más que de los componentes mismos. En las palabras de Varela:

«[...] los neurocientíficos han comprendido que es preciso estudiar las neuronas como miembros de grandes conjuntos que aparecen y desaparecen constantemente a través de sus interacciones cooperativas, y donde cada neurona tiene respuestas múltiples y cambiantes en un modo que depende del contexto. [...] El cerebro es así un sistema altamente cooperativo: las densas interconexiones entre sus componentes implican que eventualmente todo ocurrirá en función de *todos* esos componentes.»

(Varela, 1988: 71-72)

Y, para comprobarlo, he aquí un ejemplo que viene a descartar de una vez por todas la idea de los centros cerebrales:

«Si uno moviliza artificialmente el sistema reticular, un organismo cambia de conducta: por ejemplo, pasa de estar despierto a estar dormido. Sin embargo, este cambio no indica que el sistema reticular controle la vigilia. Ese sistema es más bien una forma de arquitectura, dentro del cerebro, que *permite* la manifestación de ciertas coherencias internas. Pero cuando tales coherencias se manifiestan, no se

debe simplemente a un sistema particular. El sistema reticular es *necesario* pero no *suficiente* para ciertos estados coherentes, tales como la vigilia y el sueño.»

(Id.: 72-73)³¹⁵

Las ventajas de este planteamiento son innegables, pues gracias a ello el Conexionismo ya no necesita los símbolos: la computación simbólica ha sido sustituida aquí por la *computación de o sobre computaciones* o, lo que es lo mismo, por *computación recurrente*. Desde luego, siempre cabe la posibilidad de que alguien intente acercar ambas perspectivas aduciendo que cada una de las emergencias del Conexionismo equivale a un símbolo del Cognitivismo, pero, a decir verdad, el panorama ha cambiado totalmente, ya que a diferencia de lo que ocurría en el primer modelo, donde los símbolos tenían un valor claro que era asignado desde fuera para hacerlo coincidir con rasgos objetivos del mundo, en el segundo ese valor proviene de dentro, del funcionamiento del propio sistema. De ese modo, el cerebro no representa el mundo exterior, sino que se limita a funcionar como lo que es, una malla intrincadísima de unidades en actividad incesante que no cesa de automodificarse a sí misma (cf. Varela, Thompson & Rosch, 1997: 167-168). Tal y como hemos visto, no se trata de un sistema pasivo que capta, refleja o recupera unas cualidades del mundo, ya sea instantáneamente, ya al cabo de un proceso de elaboración y verificación de hipótesis, sino de un sistema activo que a partir de su organización y su historia escoge, selecciona o “enactúa” un mundo significativo para él.

Una buena prueba de ello es lo que ocurre en las etapas periféricas de la percepción visual: la información, más que penetrar por el ojo e ir subiendo de nivel paso a paso hasta llegar a la corteza cerebral, como postula el modelo estándar del procesamiento de la información, se genera en el medio como el resultado de la interacción entre el flujo que va del ojo a la corteza y el flujo que va de la corteza al ojo. Así, una región situada a medio camino entre el uno y la otra, el “núcleo geniculado lateral”, recibe sólo un 20% de información

³¹⁵ Algo parecido sostenía von Foerster cuando criticaba el intento de localizar las funciones en algún lugar del cerebro: «Consideren la siguiente analogía. Supongan que tienen un coche que no arranca. Un mecánico da con el problema –un pedazo de mugre tapona la alimentación del combustible impidiendo que la gasolina entre en el carburador–. ¿Concluiremos que la capacidad de movimiento del coche está localizado en el depósito? No, ¡claro que no! El argumento de la localización de la función sugiere que la capacidad de moverse del coche se encuentra localizada en la alimentación del combustible. ¡Es ridículo! Es el sistema en su totalidad el que determina la capacidad de locomoción del coche. Naturalmente, si el motor empieza a manifestar un problema porque una de sus partes se ha roto, ¡el coche no se moverá! Atribuir la pérdida de la función a la ausencia de tejido cerebral es un error. Siempre nos las vemos con el cerebro en su totalidad. Un cerebro lesionado tiene una limitación específica, pero funciona aún como un cerebro en su *totalidad*.» (Segal, 1994: 65). Y antes que él, Mead: «La primitiva concepción del sistema nervioso central suponía que se podían localizar ciertas facultades del espíritu en ciertas partes del cerebro, pero un estudio del sistema nervioso central demostró la inexistencia de tales correlaciones. Se hizo evidente que no había nada más que vías de comunicación. [...] Las vías hacen posible una conducta sumamente complicada, complican el acto enormemente por medio del mecanismo del cerebro; pero no establecen ninguna estructura que responda funcionalmente a las ideas.» (Mead, 1934: 67); a lo que añadía: «Todas las distintas partes de la corteza parecen estar involucradas en todo lo que ocurre. Todos los estímulos que llegan al cerebro son reflejados hacia todas las partes del cerebro, y, sin embargo, se consigue una acción unitaria.» (Id.: 69).

del ojo, mientras que el restante 80% procede de otras regiones del cerebro (cf. Varela, 1988: 73-75). Luego aquello que se ve no es exactamente lo que está fuera, sino una mezcla de lo que está fuera y lo que le aporta el cerebro, como ya adelantó Spinoza (cf. Spinoza, 1674: 138-139).

Esto ha llevado a Varela a proponer un modelo distinto que impediría reducir las emergencias del sistema a representaciones mentales y que, en ese sentido, habría que distinguir tanto del Cognitivismo como del Conexionismo: *el modelo de la "enacción"* (cf. Varela, 1988: 86-115 y Varela, Thompson & Rosch, 1997: 161-210 y 238-241). Pero, independientemente del nombre, lo más importante es que la propuesta nos conduce desde la mente hasta la actividad del cerebro y, en general, del cuerpo mismo. He aquí cómo describen Varela, Thompson y Rosch su pretensión:

«Nuestra intención es sortear esta geografía lógica de "interno/externo" estudiando la cognición ni como recuperación ni como proyección, sino como *acción corporizada*.»

(Varela, Thompson & Rosch, 1997: 202)

De esta manera, si el Cognitivismo postulaba un nivel diferente de los de la física y la neurobiología en la explicación de la cognición, a saber: el nivel simbólico, gracias al cual las ciencias cognitivas se reservaban a sí mismas un lugar exclusivo dentro del espacio del saber, ahora podríamos añadir que este nuevo modelo pone de manifiesto que dicho nivel no es tanto el de lo simbólico como el de la actividad, con lo cual las ciencias cognitivas, aún conservando su lugar exclusivo, vienen a confluir con el resto de ciencias, ocupadas en estudiar ese proceso dinámico en que consiste el mundo allá donde se dirija la atención. La mente ha sido, pues, "rebajada" (en la significación que este término posee en el pensamiento popular, como reveló Bajtín) hacia el cuerpo, situándonos por fin en la perspectiva que formulara Spinoza:

«[...] el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. [...] De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia –que les trae sin cuidado– acerca de la verdadera causa de esa acción.»

(Spinoza, 1674: 197-198)

Pero, ¿cómo se traduce todo esto en la práctica? Pues lisa y llanamente afirmando que la percepción no sería más que *el reverso de la acción*. George H. Mead ya adelantó esa idea cuando escribió que «un acto es un impulso que mantiene el proceso vital mediante la selección de ciertas clases de estímulos que necesita. De tal modo, el organismo se crea su ambiente. El estímulo es la ocasión para la expresión del impulso.» (Mead, G. H. (1934). *Espíritu, persona*

y *sociedad*. Barcelona: Paidós, 1982, nota 5, p. 53)³¹⁶. Y Merleau-Ponty, de una manera más gráfica, aclaró que el organismo no puede concebirse como un teclado sobre el que los estímulos externos vendría a tocar una melodía al azar, sino como uno que «se mueve de tal manera como para ofrecer –según ritmos variables– tal o cual tecla a la monótona acción de un martillo externo» (Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. París: Presses Universitaires de France, 1977, p. 12. Cit. en Varela, Thompson & Rosch, 1997: 204). Sin embargo, hubo que esperar a que Maturana y Varela llegaran a esa misma conclusión en el marco de la teoría de los sistemas auto-poieticos, para que fuese llevada hasta sus últimas consecuencias. Aún así, la definición de la percepción que dentro de ese marco ofrecen Varela, Thompson y Rosch como «acción guiada perceptivamente» (Varela, Thompson & Rosch, 1997: 203), deja bastante que desear, ya que se limita a desplazar el objeto a definir al interior de la definición. Por otra parte, estos autores ilustran su posición con un experimento en el que se proporcionó a un grupo de invidentes una cámara de vídeo especial que transformaba las imágenes en estimulaciones cutáneas:

«Los patrones proyectados en la piel no tienen contenido “visual” a menos que el individuo sea conductualmente activo, dirigiendo la cámara mediante movimientos de la cabeza, las manos y el cuerpo. Cuando una persona ciega se comporta activamente, una emergencia notable acontece al cabo de varias horas de experimentación: la persona ya no interpreta las sensaciones cutáneas como relacionadas con el cuerpo, sino como imágenes proyectadas en el espacio que son exploradas por la “mirada” dirigida corporalmente de la cámara de vídeo. Así, para experimentar “objetos reales ahí fuera”, la persona debe dirigir la cámara activamente (con la cabeza o la mano).»

(Varela, Thompson & Rosch, 1997: 205)

Pero si reparamos en el hecho de que no tiene por qué haber una sola modalidad sensorial implicada en cada ocasión, sino varias o incluso todas al mismo tiempo, podemos obtener una definición un poco más ajustada. En efecto, Heinz von Foerster, padre de la cibernética de segundo orden, propuso definir la percepción como la mera “correlación” de las distintas modalidades sensoriales entre ellas y la actividad (cf. Segal, 1994: 45). Sin embargo, creo que ésta tampoco es plenamente satisfactoria, pues para que se produzca tal correlación es necesario que la actividad retorne de alguna manera al sistema nervioso.

Por eso, en mi opinión, sería mucho más sencillo definir la percepción como *la actividad por la cual retorna la acción ejecutada para guiar la acción subsecuente, es decir, como el resultado de la clausura de un bucle de retro-alimentación en el seno de la acción*. De hecho, este bucle no es otra cosa que

³¹⁶ Charles W. Morris puntualiza que, según este autor, «los aspectos del mundo se convierten en partes del ambiente psicológico, se hacen estímulos, sólo en el grado en que efectúan la posterior liberación de un impulso en marcha. De tal modo, la sensibilidad y la actividad del organismo determinan su ambiente efectivo, tan genuinamente como el ambiente físico afecta la sensibilidad de la forma. El punto de vista resultante hace más justicia a los aspectos dinámicos y agresivos de la conducta que el watsonismo, que da la impresión de considerar el organismo como una marioneta cuyos hilos son manejados por el medio físico.» (Morris, Ch. W. (1934). Introducción. George H. Mead como psicólogo y filósofo social. En Mead, 1934: 31).

el sistema nervioso, el cual permite que no haya ninguna acción del organismo «que no tenga un efecto directo sobre una superficie sensorial. De la misma manera que una neurona actúa sobre otra por una estrecha vecindad de sus superficies a través de una sinapsis, un grupo de músculos actúa sobre el sistema sensorial del cuerpo por efecto reflexivo sobre una sinapsis sensorial y motora» (Varela, 1988b: 59). Y, desde la perspectiva que he planteado aquí, el cerebro constituiría un segundo bucle de retro-alimentación en el interior de ese sistema que, más que dirigir todas sus operaciones, dota de estabilidad al conjunto. Al fin y al cabo, así es cómo, según von Foerster, ha evolucionado el sistema nervioso:

«Los protozoos elementales y las esponjas primitivas se encuentran entre los primeros animales que mostraron la facultad motriz. Tienen lo que se llama una "unidad motriz independiente" y su movimiento resulta de pequeños elementos contráctiles. [...]

En etapas posteriores, las unidades motriz y sensorial del animal se separaron espacialmente. [...] Esto marca el comienzo de un sistema nervioso primitivo. Es igualmente importante saber que, en esta etapa del desarrollo, los elementos del sistema se especializaron. Algunas células se destinaron a sentir y otras al movimiento.

[El siguiente paso se produce cuando] otras células neuronales separan los conectores entre los sensores y los músculos del animal. Estas células conectoras reciben el nombre de "internunciales": el mensajero intermedio. Entonces estas señales internunciales de distintos activadores pueden integrarse y representar un ordenador elemental. [...]

Así pues, la perspectiva evolutiva presenta una imagen un tanto novedosa del sistema nervioso, es decir, un conjunto de sensores (células nerviosas especializadas) y unidades motrices (músculos y esqueleto) unidos entre sí por una red de células sensoriales universales, "neuronas internunciales", algunas de las cuales reciben el nombre de cerebro. Acostumbramos a asociar las células sensoriales a los sensores exteriores en el cuerpo: los ojos, los oídos, etc. La perspectiva evolutiva subraya que el sistema nervioso en su conjunto está constituido por sensores, y la mayoría de ellos se destinan a percibir los impulsos procedentes de otros axones neuronales. Estamos sintonizados con nuestro propio sistema. La proporción de los sensores internos en relación con los externos es de 100.000 a 1»

(Segal, 1994: 107-109)³¹⁷

Pero esto significa que la vida ha hallado la manera de proporcionar un medio propio al sistema que ya no requiere definir explícitamente todos y cada uno de los estímulos a los que éste ha de reaccionar, tal y como ocurría con la garrapata, sino que le basta con remitir la acción a sí misma para que el animal pueda guiarse a la hora de realizar algunas de las tareas necesarias para sobrevivir. Se trata de *formas distintas de clausurar los sistemas*, lo que

³¹⁷ Y, del mismo modo que Gleick recurría a la noción de bucle de retro-alimentación para dar cuenta de la formación de sistema complejos del ser humano como el respiratorio, von Foerster también recurre a esa noción para explicar la formación del cerebro: «Una vez desarrollado el código genético a fin de montar una neurona de interconexión, es realmente fácil añadir la orden genética "repetir". Por eso, creo que ahora resulta sencillo comprender la rápida proliferación de estas neuronas a lo largo de las capas verticales adicionales con el número creciente de conexiones horizontales que forman esas complejas estructuras interrelacionadas que llamamos "cerebros".» (Foerster, H. von (1981). On constructing a reality. Cit. en Segal, 1994: 109).

sugiere que la vida es un proceso que no sólo se actualiza mediante la creación de nuevos organismos, sino que además va creando, en el transcurso de dicha actualización, nuevas especies de organismos. He aquí un planteamiento del tema de la evolución biológica bastante alejado del establecido, esto es, del planteamiento que se apoya básicamente en la teoría de Charles Darwin y que Varela, Thompson y Rosch resumen en los siguientes puntos:

«1) La evolución acontece como una modificación gradual de los organismos a través de la descendencia; es decir, hay reproducción con herencia.

2) Este material hereditario sufre una constante diversificación (mutación, recombinaciones).

3) Hay un mecanismo central para explicar *cómo* acontecen estas modificaciones: el mecanismo de la selección natural. Este mecanismo opera escogiendo los diseños (fenotipos) que afrontan con mayor eficacia el medio ambiente.»

(Varela, Thompson & Rosch, 1997: 216-217)

Según los autores, si a esta teoría se le añaden las aportaciones de la zoología, la botánica, la sistemática, por una parte, y la genética celular y de población, por la otra, se obtiene la gran síntesis que se ha dado en denominar "neo-darwinismo" y que sostiene que las modificaciones acontecen a través de pequeños cambios en los rasgos hereditarios, esto es, los genes (cf. Id.: 217). De ese modo, el planteamiento establecido viene a postular que la evolución es el fruto de la presión selectiva del medio ambiente sobre tales modificaciones, la cual provoca una optimización de la adaptación de los organismos a dicho medio (cf. Id.: 217-218).

Sin embargo, este planteamiento ha resultado incapaz de ofrecer una explicación a varios fenómenos tales como la interdependencia de los genes, que revela que «el genoma no es un despliegue lineal de genes independientes (manifestándose como rasgos) sino una red entrelazada de efectos múltiples y recíprocos mediatizada por represores y derrepresores, exones e intrones, genes saltarines e incluso proteínas estructurales» (Id.: 219-220); los saltos evolutivos, los cuales «deben producirse mediante reorganizaciones globales que involucran efectos cooperativos e intercambios genéticos» (Id.: 220); el problema del desarrollo, que, lejos de ser un factor extrínseco en la evolución, quizá juegue un destacado papel en ella, pues «los procesos por los cuales se forman las estructuras son tan importantes como las estructuras mismas» (Beer, G. de (1953). *Embryos and Ancestors*. Oxford: Oxford University Press, p. 163. Cit. en Id.: 221); la deriva genética aleatoria, algo que implica que hay evolución «al margen de toda presión evolutiva», tal y como se desprende del hecho de que un 40% del material genético no esté expresado o sea repetitivo (cf. Id.: 223); el estancamiento evolutivo, es decir, la existencia de grupos que «no sólo permanecen sino que sufren muy pocos cambios, aunque el medio ambiente haya cambiado drásticamente desde nuestro punto de vista» (Id.); y, por último, la constatación de que el individuo no es la única unidad de evolución y selección y que, en realidad, habría una larga lista en la que cabría incluir «secuencias cortas de ADN, genes, familias enteras de genes, la célula, el genoma de la especie, el individuo, grupos "inclusivos" de genes que son portados por varios individuos, el grupo social, la población que se aparee, la

especie entera (como grupo potencial de reproducción), el ecosistema de especies interactuantes [y] la biosfera planetaria» (Id.: 224).

Ahora bien, todos estos fenómenos dejan de ser un problema si en lugar de partir del proceso de la selección natural, lo hacemos de «las características intrínsecas de la vida misma» (Dupuy & Varela, 1995: 246) o, lo que sería más exacto, de la clausura de bucles de retro-alimentación³¹⁸. Ello revela que, en contra de lo que postula el neo-darwinismo, la presión selectiva del medio no puede dar cuenta de las estructuras existentes por la sencilla razón de que el medio constituye un marco muy amplio en el que hay espacio para una gran variedad de estructuras. De modo que cabe «pasar de una lógica *prescriptiva* a una lógica *proscriptiva*, es decir, de la idea de que "lo que no está permitido está prohibido" a la idea de que "lo que no está prohibido está permitido"», y «analizar el proceso evolutivo como "satisfactorio" y no como optimizador» (Varela, Thompson & Rosch: 227 y 228). Dicho en pocas palabras, sustituir las "adaptaciones óptimas" por las "soluciones viables"³¹⁹.

He aquí, pues, el planteamiento que Varela llama "evolución por deriva natural"³²⁰:

«1) La unidad de la evolución (en cualquier nivel) es una red capaz de un rico repertorio de configuraciones autoorganizativas.

2) Mediante el acoplamiento estructural con un ámbito, estas configuraciones generan selección, un proceso de "satisfacción" que desencadena (pero no específica) cambios, los cuales cobran forma de trayectorias viables.

3) La trayectoria o modalidad de cambio específica (no única) de la unidad de selección es el resultado entretejido (no óptimo) de múltiples niveles de subredes de repertorios autoorganizados selectos.

³¹⁸ De hecho, desde este nuevo punto de vista resulta insostenible la preeminencia del concepto de adaptación. Es lo que viene a decir Nietzsche cuando, después de formular el principio de que la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta son hechos distintos, añade que, como tal, dicho principio «se opone al instinto y al gusto de época hoy dominantes, los cuales preferirían pactar incluso con la causalidad absoluta, más aún, con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer. [...] a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues les han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica *actividad*. En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la "adaptación", es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la "adaptación"» (Nietzsche, 1887: 89-90).

³¹⁹ Algo que, apoyándose en la idea de que el organismo determina su medio, ya sugirió Mead, quien en un momento dado escribió que el proceso de adaptación «no es necesariamente tal que escoja la forma que consideramos más deseable. El parásito es definitivamente un resultado de un proceso evolutivo. Pierde varios órganos porque no le son ya necesarios, pero se ha adaptado a la vida de alimentarse del huésped. [...] no tenemos que considerar a la naturaleza como productora de formas cada vez más altamente complicadas, más perfectas.» (Mead, 1934: 270).

³²⁰ Aunque la idea original fue formulada por Maturana y Varela (cf. Varela, Thompson & Rosch, 1997: nota 3, 219).

4) La oposición entre factores causales internos y externos es reemplazada por una relación coimplicativa, pues el organismo y su ámbito se especifican recíprocamente.»

(Id.: 229)

Pero esto significa ni más ni menos que el planteamiento de la evolución por deriva natural acaba impugnando el neo-darwinismo en la medida en que pone de manifiesto que el medio no es el contexto dado que selecciona las modificaciones óptimas de los organismos, sino antes bien algo inseparable de los organismos:

«El punto clave, pues, es que la especie hace emerger y especifica su propio dominio de problemas, que “resolverá” mediante la “satisfacción”; este dominio no existe “ahí afuera” en un ámbito que actúa como pista de aterrizaje para organismos que caen como paracaidistas en el mundo. En cambio, los seres vivientes y sus medios se relacionan mutuamente a través de la *especificación mutua* o *codeterminación*. Así, lo que describimos como regularidades ambientales no son rasgos externos que se han internalizado [...] Las regularidades ambientales son resultado de una historia conjunta, una congruencia que nace de una larga historia de codeterminación.»

(Id.: 231)

Y, para ilustrarlo, pone el ejemplo de la *coevolución* de los colores de las flores y la visión tricromática de las abejas:

«Por una parte, las flores atraen polinizadores por su contenido alimentario, de manera que deben ser conspicuas, aunque diferentes de las flores de otras especies. Por otra parte, las abejas recogen alimentos de las flores, y así necesitan reconocer las flores desde lejos. Estas dos restricciones amplias y recíprocas parecen haber modelado una historia de acoplamiento en la cual los rasgos de las plantas y las aptitudes sensorio-motrices de las abejas coevolucionaron. Este acoplamiento, pues, es responsable de la visión ultravioleta de las abejas y los modelos de reflectancia ultravioleta de las flores. Dicha coevolución brinda un excelente ejemplo de que las regularidades ambientales no son pre-dadas, sino que se enactúan o emergen a través de una historia de acoplamiento.»

(Id.: 234-235)

No creo que haga falta señalar que esta coevolución no es otra cosa que la evolución a-paralela o el bloque de devenir de Deleuze, lo cual sugiere que el planteamiento de Varela podría considerarse una especie de aplicación del constructivismo de *Mil mesetas*. Pero, en cualquier caso, la idea que debemos extraer de todo ello es que la evolución puede ser definida como *la clausura*, provocada por la propia dinámica de todos esas unidades de evolución de las que hablaba Varela, *de un bucle que va desarrollando, en tanto valores propios o redundancias, distintas formas de clausurar sistemas*.

Así pues, recuperando el hilo de lo que venía diciendo, cabe pensar que *el sistema nervioso y, en especial, el cerebro posibilitan que la acción se retro-alimente a sí misma generando señales que la guían en lo sucesivo*. Y ello nos permite comprender los objetos en términos de valores propios o, lo que es igual, redundancias de la actividad de este bucle doble o *mariposa*, tal y como ya había sugerido von Foerster con su teoría de la “función recursiva”:

«Empujemos una silla y ésta “objetará”, se opondrá a nuestro movimiento. Nuestro comportamiento sensoriomotor se organiza al interactuar con ella. [...] La silla impide nuestro comportamiento, permitiendo que se establezca una convergencia de nuestro comportamiento sensoriomotor en relación con esa silla (objeto). Es así como el constructivista explica los objetos.»

(Segal, 1994: 188)

Pero lo importante es que esta idea nos permite concebir la acción del individuo sin apelar al Sujeto. En efecto, podemos imaginarnos una multitud de planos superpuestos en los que la acción se retro-alimentaría a sí misma de maneras diferentes y consumiendo una cantidad variable de recursos según el grado de automatización de la tarea emprendida. Guattari pone los siguientes ejemplos de esa multitud de planos que él llama «hojaldrado de subjetividad»:

«En la conducción automovilística se ve puesto en juego un hojaldrado de subjetividad que compromete varios tipos de conciencia, varios tipos de memoria, varios tipos de afectos y de relaciones con el tiempo. Tienen ustedes las semióticas señalísticas de la ruta, la servidumbre maquinística al automóvil y, por ejemplo, un embotamiento corporal, pueden tener una semiótica de conversación con un acompañante y, paralelamente, una escucha musical de fondo sonoro. Estas diferentes semióticas se organizan unas en relación con las otras. Al menor incidente, es la semiótica señalística la que va a tomar la delantera y relegará a las semióticas de adormecimiento.

Consideremos ahora la servidumbre de la visión televisiva. El sujeto entra con ella en un estado casi hipnótico paralelo a la dirección de la atención hacia un relato y, por ejemplo, se atiende a la presencia del agua que hierve sobre el gas o bien a una conversación intermitente. Éste es el hojaldrado de los diferentes niveles de semiotización.»

(Guattari, F. (1994). Las disposiciones de observación. En Elkaïm, 1994: 168-169)

Sin embargo, en este punto puede reaparecer el problema de la mente como algo distinto del cuerpo si se confunde la dinámica de retro-alimentación con una variante de la reflexión que instaura la conciencia. Al fin y al cabo, tal y como señala Román G. Cuartango, la noción de “reflexión” es indispensable para el concepto tradicional de sujeto:

«El *cogitare*, la única certeza, necesita para establecerse como fundamento continuo de todo lo que permanece constante, a saber, lo que se presenta como *obiectum* del *cogitare* mismo, doblarse sobre sí mismo. De ahí que la re-flexión, esa vuelta sobre lo uno siempre supuesto, sea fundamental, es decir: fundante con respecto al asunto del ser de lo real. Podríamos decir en este sentido que la reflexión, el objeto y la subjetividad se compenetran como momentos de una única estructura. Es más: la esencia de la representación se funda, en el sentido antes indicado, en la reflexión misma, en esta posibilidad de vuelta continua sobre el elemento unificador de la certeza.»

(Cuartango, R. G. (1996). La conciencia y el pensamiento. En Cruz, 1996: 105)

La reflexión constituye ese espacio interior donde es reflejado o, lo que es igual, representado el mundo y, gracias a una nueva reflexión que se apoya sobre la primera, decidida la actuación. La reflexión es, pues, aquello que me permitía presentar en el capítulo VIII del presente trabajo al ser humano como un ser capaz de representarse el mundo y de decidir su actuación a partir de

tales representaciones, ya que, como apunta Butler, la palabra tiene la doble acepción de "reflejar" y de "reflexionar":

«La conciencia es el medio por el cual el sujeto se convierte en objeto para sí mismo, reflexionando sobre sí, estableciéndose como reflexivo en el doble sentido de la palabra [*reflective*, que reflexiona, y *reflexive*, que refleja].»

(Butler, 1997a: 33)

La reflexión es la representación del mundo y a la vez la reflexión sobre la representación. Por consiguiente, esta operación funda tanto la explicación del conocimiento humano como su carácter moral y ético, pues la reflexión no se refiere sólo a la representación del mundo, sino también a la posibilidad de trascenderlo.

En ese sentido, puede decirse que reflexión es sinónimo de conciencia o, debido al carácter recurrente de ésta, de auto-conciencia, puesto que el sujeto sería consciente del mundo y de sí mismo. Sin embargo, como enseguida se advirtió, existe un límite en este esquema que impide el cierre del círculo de la auto-representación y la auto-conciencia, y no sólo porque al sujeto siempre exceda un dominio incognoscible, el dominio de lo irracional y lo pasional o, más exactamente, el dominio de lo constituyente, sino porque el sujeto está, por definición, fuera del círculo. En efecto, Cuartango muestra que la reflexión presupone al sujeto que pretende explicar:

«[...] la racionalidad moderna se deriva y depende de la estabilidad de ese sujeto siempre supuesto en la representación. [...] el *subiectum* siempre ahí en todo re-presentar y para todo re-presentar y que, en el ámbito del re-presentar es lo indudable, lo constante y permanente. Ese carácter constante (mientras tiene lugar el *cogitare*) constituye la sustancialidad de aquello en lo que no puede dudarse en ningún representar, aunque éste tenga la forma de una duda.»

(Cuartango, 1996: 104)

Pero si ello es así y si, tal y como indica este mismo autor, todos los que han discutido la noción de conciencia han terminado reproduciendo el «modelo reflexivo» (cf. Id.: 112-113)³²¹, es debido a que *se ha subordinado la reflexión a algo dado, a saber: al ser humano en cuanto dotado de mente*. Por eso, en el momento en que se descubrió la noción de bucle de retro-alimentación, fue puesta inmediatamente al servicio de éste. La única diferencia es que ahora la reflexión ya no da por supuesto al ser humano en cuanto dotado de mente, sino que lo genera. Lo hemos visto en el caso de Butler, quien emplea la figura del darse la vuelta para dar cuenta del sujeto:

«Esta figura forma parte de la explicación de cómo se produce el sujeto, por lo cual, en sentido estricto, no existe un sujeto que se dé la vuelta. Por el contrario, la vuelta parece funcionar como inauguración tropológica del sujeto, como momento fundacional cuyo estatuto ontológico será siempre incierto. Por ello, parece difícil, si

³²¹ Incluido él mismo, puesto que asegura que «el modelo reflexivo presenta [...] muchas más dificultades de las que puede razonablemente controlar, pero eso no significa que no sea en algún sentido el modelo "natural" del pensamiento mismo» (Cuartango 1996: 109), y, a partir de aquí, propone como solución a tales dificultades una «reflexión de la reflexión» (cf. Id.: 113-118).

no imposible, incorporarla a la descripción de la formación del sujeto. ¿De qué o de quién se dice que se da la vuelta, y cuál es el objeto de la misma? ¿Cómo es posible que a partir de un retorcimiento ontológico tan incierto se forje un sujeto?»

(Butler, 1997a: 13-14)

Por tanto, Butler propone que la conciencia se forma como resultado de una internalización de la prohibición, cosa que implica una especie de vuelta de la pulsión sobre sí misma:

«[Freud y Nietzsche] explican la fabricación de la conciencia como efecto de una prohibición internalizada (con lo cual definen la "prohibición" como no sólo privativa, sino también productiva): la prohibición de la acción o la expresión vuelve a "la pulsión" sobre sí misma, fabricando un ámbito interno, el cual es la condición de la introspección y la reflexividad. La pulsión que se vuelve sobre sí misma se convierte en condición catalizadora de la formación del sujeto; se trata de un anhelo primario en repliegue que aparece también esbozado en la visión de la conciencia desventurada de Hegel. Independientemente de que sean anhelos, deseos o pulsiones primarias los que realicen esta vuelta sobre sí mismos, en todos los casos se produce un hábito psíquico de autocensura que con el paso del tiempo se consolida como conciencia.»

(Id.: 33)³²²

Pero podemos verlo también en un autor tan alejado de ella como Morin:

«Se puede concebir que, desde entonces, sin que hubiera un abismo epistemológico infranqueable, la auto-referencia llevará a la conciencia de sí, que la auto-reflexividad llevará a la reflexión, en suma, a que aparecerán "sistemas dotados de una capacidad de auto-organización tan elevada como para producir una misteriosa cualidad llamada conciencia de sí".»

(Morin, 1995: 64)³²³

Sin embargo, no se trata de un autor u otro, sino de todo un enfoque como la cibernética de segundo orden, cuyo nombre obedece al hecho de que, a diferencia de la cibernética clásica, incluye al observador en el interior de la observación (para una comparación de ambas cibernéticas, cf. Navarro, P. (1989). *Cybernetics: from science of control to control of science* (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 23-27). La tesis central de este enfoque es que la realidad no está dada "ahí fuera" con independencia del observador, sino que es construida por éste. Según sus propios defensores, la misma evolución de la ciencia, especialmente de la física, habría demostrado que una descripción del mundo que ignore al observador se enfrenta a límites y obstáculos internos que la vuelven impracticable. Cabe entonces incluir al observador o, lo que es lo mismo, describir al que describe³²⁴. Ahora bien, ¿cómo hay que entender tal

³²² Aquí es donde Butler realiza esa tergiversación de un texto de Nietzsche (y, con él, de todo el sentido de su opinión con respecto al tema del castigo) de la que ya hablé en la nota 209 del presente trabajo.

³²³ Al fin y al cabo, para este autor, «ser sujeto es situarse en el centro del mundo, tanto para conocer como para actuar.» (Morin, E. (2001). *La identidad humana. El método V La humanidad de la humanidad*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004, p. 78)

³²⁴ De hecho, von Foerster sitúa en la base de esta aproximación las revoluciones científicas que supusieron la teoría de la relatividad de Einstein y el principio de incertidumbre de Heisenberg, en la medida en que la primera reintegra al observador en la observación y el segundo señala

observador? Los cibernéticos de segundo orden se apresurarían a aclarar que no como un sujeto dotado de mente, sino como un sistema auto-poietico, esto es, operacionalmente clausurado.

Pero, en mi opinión, eso no está tan claro. Fijémonos, por ejemplo, en la doctrina de von Foerster. Este autor también sostiene que la percepción no puede ser explicada como una captación pasiva de rasgos de un mundo dado. Es más, von Foerster proporciona una serie de pruebas empíricas que vendrían a confirmar que no percibimos todo lo que está (tal y como revela la existencia del punto ciego, una pequeña área de ceguera en la retina situada justo en el lugar donde las fibras nerviosas confluyen hacia el nervio óptico); ni está todo lo que percibimos (tal y como pone de manifiesto el hecho de que aparezcan palabras alternas en la reproducción continua de una palabra); o no percibimos sin que coopere el movimiento (tal y como evidencia el escotoma, una lesión en la región occipital del cerebro que provoca unos trastornos motores cuyo tratamiento exige una reeducación de la percepción) (Foerster, H. von (1988). Construyendo una realidad (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 108-112, pp. 108-109). Todas ellas apuntan al denominado "principio de codificación no diferenciada", según el cual «en la respuesta de una célula nerviosa no es la naturaleza física de la causa de la excitación la que está codificada. Solamente se codifica "cuánta" intensidad de esta causa de excitación, es decir, un "cuánto" pero no un "qué"» (Id.: 109)³²⁵. Así que, de acuerdo con él, el mundo no es más que una "invención" del sistema (cf. Id.: 108).

Ahora bien, esto significa que para von Foerster los objetos sólo existen en cuanto representaciones del sujeto (cf. Foerster, H. von (1974). Notes pour une épistémologie des objets vivants (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 85-89, p. 86) y, de ese modo, deja en manos de éste la decisión de qué hacer con ella, con lo cual el sujeto queda convertido en un Sujeto. Así, por ejemplo, la solución que este autor ofrece al solipsismo al que conduce la cibernética de segundo orden consiste en apelar a un "principio de relatividad" que rechaza la posibilidad de que un individuo sea solipsista si éste es capaz de imaginarse a otros individuos que también lo sean³²⁶, pero que en última instancia depende de la libre decisión del Sujeto:

«Sin embargo, se debe observar que puesto que el principio de relatividad no representa una necesidad lógica, ni es tampoco una proposición que se pueda

que el observador interfiere en su propia observación hasta el punto de anular la posibilidad de realizar una predicción (cf. Foerster, H. von (1974). Notes pour une épistémologie des objets vivants (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 85-89, p. 85).

³²⁵ En realidad, este principio no es más que una reformulación del «principio de las energías nerviosas específicas» formulado por Johannes Mueller en 1860, quien «observó que cualquier cosa que se le haga al ojo, por mucho que se exciten los botones y los conos, provocará que en aquél siempre se produzca una sensación de luz», o, dicho de otra forma, que «no es el agente estimulador el que produce la sensación que experimentamos, sino que es el sistema nervioso.» (Segal, 1994: 47).

³²⁶ El "principio de relatividad" afirma que «una hipótesis que sostiene que A es verdad y que B es verdad será rechazada si no sostiene que A y B son ciertas al mismo tiempo» (Id.: 190); por lo tanto, si un solipsista se imagina a otro siéndolo también, ello no puede ser cierto, porque dos personas no pueden ser solipsistas al mismo tiempo en la medida en que el solipsismo declara que sólo Yo existo.

demostrar que sea verdadera o falsa, el punto esencial que se ha de reconocer aquí es que soy libre de escoger si adopto o rechazo el principio de relatividad. Si lo rechazo, soy el centro del universo; mi realidad son mis sueños y pesadillas; mi lenguaje es un monólogo, y mi lógica monológica. Si lo adopto, ni yo ni el otro podemos ser el centro del universo.»

(Von Foerster, H. (1981). On constructing a reality. Cit. en Id.: 192-193)

Y de una manera más general, la ética para von Foerster también es una cuestión de elección:

«Von Foerster sostiene que la ética surge de la elección –de hecho, de dos elecciones–. En primer lugar uno escoge ver la identidad entre uno mismo y el otro. En segundo lugar, uno escoge evocar el principio de relatividad, y abandonar de este modo la hipótesis solipsista. Este proceso sólo puede surgir del hecho de reconocer a otra persona. El proceso en su conjunto depende de que se vea una identidad entre uno mismo y el otro. Pero el argumento no valdrá para una botella o para un perro. Es sólo la identidad con otro ser humano lo que desafía a uno a que encuentre una solución al solipsismo.»

(Segal, 1994: 193)

Pero no hace falta que apuntemos tan alto; la presencia del Sujeto es evidente ya en el tema de la percepción, tal y como se desprende del modo en que se han interpretado los fenómenos de selección por parte del individuo entre estímulos en competencia como, por ejemplo, el llamado "*coktail party effect*":

«Para hacer la experiencia de este efecto no necesitamos un laboratorio. Lo producimos cuando, como lo indica el nombre, debemos escuchar un relato tedioso en un *coktail party* mientras detrás de nosotros se desarrolla una conversación que nos interesa mucho más. Entonces podemos observar el hecho de que dirigimos hacia atrás la parte principal de nuestra atención, mientras que al hombre que nos está hablando y que nos aburre sólo le dedicamos el mínimo suficiente como para emitir de vez en cuando, en una de sus pausas, un sonido cortés. Lo que sorprende al psicólogo en esa situación es que el oyente puede dirigir su atención de un "estímulo" a otro en el campo del sentido auditivo sin que esos estímulos sufran una modificación. Eso contradice a la teoría ingenua sobre el estímulo, según la cual la percepción es orientada por las condiciones del ambiente. [...]

Por lo tanto la *asociación* no sólo es una actividad de la imaginación, como dijo Kant en base a consideraciones lógicas, sino que también la percepción de los sentidos resulta orientada por el sujeto, en base a comprobaciones empíricas.»

(Von Glasersfeld, E. (1995). Despedida de la objetividad. En Wazlawick & Krieg, 1995: 28)

La afirmación del Sujeto es tanto más gratuita cuanto que en ese mismo fragmento aparece la explicación del fenómeno: si el individuo selecciona uno de los estímulos en detrimento del otro no es porque sea un fundamento de la acción, sino sencillamente porque tal estímulo le interesa mucho más, esto es, porque el individuo tiene en ese momento cierta predisposición hacia esa clase de estímulos en particular.

Así pues, lo que hace esta cibernética es *aplicar al sistema auto-poietico la concepción metafísica del conocimiento para caracterizar la actividad de éste en los términos de una cognición*. Maturana llega incluso a presentar la vida como un proceso de conocimiento (cf. Ruiz, A. B. (1996) The contributions of Humberto Maturana to the sciences of complexity and psychology. *Journal of*

Constructivist Psychology, 9, 4, pp. 283-302). Pero esto, en mi opinión, resulta excesivo: es cierto que un sistema auto-poietico, en virtud de la manera en la que está constituido, selecciona o "enactúa" un dominio de distinciones, pero *tales distinciones no son representaciones, sino estímulos capaces de disparar, o no, una reacción suya, la cual, como sabemos, siempre dependerá del propio sistema y no del estímulo en cuestión*. Por lo tanto, *el sistema no conoce, sino que reacciona a aquello que distingue*, razón por la cual me parece totalmente inapropiado considerarlo un sistema cognoscitivo³²⁷.

Pero, en cualquier caso, esta aplicación conduce a un "constructivismo epistemológico" que puede definirse mediante la siguiente frase de uno de sus autores más conspicuos: «sería una idiotez negar la existencia de un mundo, pero pienso que también es una idiotez pretender que *conocemos* ese mundo.» (Glaserfeld, E. von (1994). ¿Qué podemos saber de nuestro conocimiento? En Elkaïm, 1994: 164). No creo que sea necesario aclarar que lo que el autor de esta frase quiere decir es que no podemos conocer el mundo tal y como es *en sí*, de modo que nos hallamos ante la distinción kantiana entre la cosa que percibimos o "fenómeno" y la cosa real o "noúmeno".

Ahora bien, yo diría que si afirma eso es porque, por más que se insista en que no podemos conocer el mundo tal y como es *en sí*, se está dando por supuesto que el "en sí" se refiere a algo que estaría dado, es decir, al "ser". No obstante, si en lugar de lo anterior, se planteara que el mundo no es más que un cambio en el que aparecen, en virtud de la clausura de bucles de retro-alimentación, las cosas existentes, es decir, que el "en sí" se refiere al proceso del darse, esto es, al "devenir", entonces no albergaría la menor duda de que, a pesar de nuestra humilde constitución, sí podemos conocer el mundo. Al fin y al cabo, *sólo podemos conocer lo que cambia y, precisamente, a través del cambio, lo que significa que sólo podemos conocer el cambio; pero si todo lo que existe está cambiando, entonces podemos conocerlo todo*. De hecho, eso es lo que hacemos todos los días: conocer un mundo que es cambio por medio de la implementación de nuevos cambios. Según Maturana, las explicaciones que damos de cualquier cuestión son validadas a través de nuevos cambios:

«Cuando en la vida cotidiana nos respondemos a nosotros mismos o a algún otro una pregunta que demanda de nosotros una explicación de una experiencia (situación o fenómeno) particular, respondemos siempre proponiendo una reformulación de esa experiencia (situación o fenómeno) en los términos de otras

³²⁷ Si Pablo Navarro puede presentar los sistemas biológicos como "epistémicos" se debe a que está presuponiendo aquello que le va a permitir hacerlo, a saber: la idea de que tales sistemas están "informacionalmente abiertos": «Un sistema objeto organizacionalmente cerrado, sobre todo cuando tiene la propiedad adicional de ser *informacionalmente abierto* (como ocurre en el caso de los seres vivos), posee un modo de complejidad óptico-lógica que permite la emergencia de nuevos y más potentes efectos reflexivos. / Esos nuevos efectos se generan debido al hecho de que cualquier sistema objeto organizacionalmente cerrado e informacionalmente abierto desarrolla un cierto tipo de actividad objetivadora (por primitiva que ésta sea en comparación con la actividad objetivadora del sujeto). [...] los sistemas de este tipo *interpretan* el medio que les rodea (medio del que se diferencia gracias a su clausura organizacional, y con el que se relacionan merced a su apertura informacional).» (Navarro, P. (1990). Sistemas reflexivos. *Anthropos*, nº 22, pp. 51-55, p. 53). Por tanto, su argumento es, como si estuviera haciendo un homenaje al tema del artículo, completamente circular.

experiencias diferentes de las utilizadas en la formulación original de la pregunta. Si la reformulación propuesta es aceptada como tal por la persona que plantea la cuestión, se convierte ipso facto en una explicación y la pregunta así como el deseo de preguntar desaparecen. Cuando ocurre esto, la explicación aceptada se convierte en una experiencia que puede ser usada como tal para otras explicaciones.»

(Maturana, H. (1990). La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas. En Watzlawick & Krieg, 1995: 165-166)

Por ese motivo, el problema de esta posición estriba en que, al aceptar la noción de que el mundo, tal y como es *en sí*, es algo dado, ha terminado circunscribiéndose al ámbito de la representación y, por ende, impidiéndose a sí mismo descubrir que el mundo también es una construcción y, además, que en ello reside la condición del conocimiento³²⁸. En efecto, si se puede construir el conocimiento es porque el mundo es ya y desde siempre una construcción y, en ese sentido, lo que habría que hacer es reemplazar este constructivismo exclusivamente epistemológico por un constructivismo ontológico como el que supone, por ejemplo, el maquinacionismo.

Pero, volviendo a la argumentación principal, al aplicar al sistema auto-poietico la concepción metafísica del conocimiento se ha obtenido la posibilidad de utilizar la idea de que este sistema tiene, en relación con la manera en que está constituido, un medio propio, precisamente para describir al ser humano como un sistema dotado de la capacidad de observarse a sí mismo o, lo que es igual, de observar la observación³²⁹. Y esto conduce a decir que el ser humano, en la medida en que es el que realiza la distinción que vuelve posible observar algo, es «lo no observable» (Luhmann, N. (1995). ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes? En Watzlawick & Krieg, 1995: 63), y, lo que es más, que «el mundo que conocemos está construido para (y entonces de tal modo que sea capaz de) verse a sí mismo» (Spencer-Brown, G. (1979). *Laws of Form* (Extracto). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 47-50, p. 50)³³⁰.

³²⁸ Aunque sin duda sonará paradójico, me parece que el "ser", lejos de fundar el conocimiento, lo que hace es detenerlo, mostrándole sus límites absolutos. Efectivamente, del mismo modo que se caracterizó a la materia por su resistencia y oposición a la presión manual, es decir, por su solidez e impenetrabilidad al tacto, el "ser" representa en la cosa lo que escapa por definición al conocimiento, lo que ésta es *en sí*, ante la cual el conocimiento, como satisfecho de toparse con un muro infranqueable, claudica y abandona su búsqueda. Se trata de una de las críticas que Nietzsche le hizo a la doctrina de Kant: «en el concepto kantiano de "carácter inteligible" ha sobrevivido algo de esa lasciva escisión de ascetas, a la que le gusta volver la razón en contra de la razón: "carácter inteligible" significa, en efecto, en Kant un modo de constitución de las cosas del cual el intelecto comprende precisamente que para él *-resulta total y absolutamente incomprendible.*» (Nietzsche, 1887: 138).

³²⁹ Niklas Luhmann va aún más lejos, ya que, tal y como señala García Blanco, según este autor «un sistema sólo puede constituir y mantener sus límites si es capaz de observarlos» (García Blanco: 1990: 85).

³³⁰ Por eso la cibernética de segundo orden le ha otorgado tanta importancia al principio de incertidumbre de Heisenberg, cuya interpretación subjetivista le permite postular un puro flujo indeterminado (o, lo que quizá sea más correcto, determinable), el cual se correspondería con el mundo, y un fundamento de determinación, el cual se correspondería con el Sujeto: «La física actual ha formulado, frente al principio entrópico (de azar), el principio antrópico (de necesidad). Una partícula sólo existe como actual cuando una onda es colapsada por un observador (que la ve/maneja): el universo sólo puede existir como universo actual en la medida en que sea capaz de crear observadores. La lógica de Spencer-Brown es la lógica de un universo antrópico.» (Ibáñez, 1990: 6).

De este modo, por más que se insista en que el observador no preexiste a la realización de dicha distinción, en realidad ya está implícito en la noción de sistema auto-poietico como sistema cognoscente, el cual conduce directamente a él por medio de la dinámica reflexiva³³¹. Y la mejor prueba de ello tal vez sea la forma en que la cibernética de segundo orden aborda el tema del lenguaje. Según von Foerster, sólo la posición constructivista puede explicar el lenguaje porque no parte de las cosas en tanto dadas, sino de correlaciones semánticas que, en última instancia, remiten a correlaciones sensoriomotoras (cf. Segal, 1994: 195-196). El autor no parece encontrar el menor problema a la hora de pasar de estas últimas correlaciones a aquéllas, pero me temo que el asunto no es tan sencillo, y que si von Foerster no halla el menor problema, se debe a que parte de la idea de que el lenguaje se limita a nombrar las correlaciones sensoriomotoras, lo que implica que, después de todo, éste representa algo, sólo que no se trata del objeto en sí, sino de la invarianza de comportamiento que solemos confundir con el objeto:

«Los objetos son *señales* para comportamientos propios. Las señales representan algo más. [...] En el ámbito de la cognición, los objetos son los nombres intercambiables que damos a nuestro propio comportamiento. Cuando ustedes hablan de una pelota, hablan de la experiencia que surge de su comportamiento sensoriomotor recursivo cuando interactúa con ese algo que llaman pelota. La "pelota" como objeto se convierte en una señal intercambiable en su experiencia y lenguaje para ese comportamiento que sabemos que tenemos que adoptar cuando jugamos con una pelota.»

(Id.: 188)

Pero, dejando a un lado el hecho de que desde este punto de vista el lenguaje estaría representando al observador las operaciones que éste lleva a cabo y, por tanto, continuaríamos en el seno del paradigma representacionista, lo más importante es que si el lenguaje puede hacer eso es porque surge de las correlaciones sensoriomotoras o invarianzas de comportamiento, entonces sólo puede ser privado o individual, cosa que resulta claramente absurdo.

De todas formas, como es Maturana quien ha elaborado esta concepción del lenguaje en la que se apoya von Foerster, será mejor que le prestemos atención a él.

Maturana caracteriza el lenguaje en los términos de una "coordinación de segundo grado", esto es, una "coordinación consensual de coordinaciones consensuales de acciones" (cf. Maturana, 1990: 162). Así, el autor asume y defiende una íntima relación entre lenguaje y acción:

«Dado que el lenguaje se instala dentro de las coordinaciones repetidas de acciones a través de las interacciones repetidas y los desencadenamientos mutuos de cambios estructurales de los participantes, se desenvuelve como un proceso que acarrea los cambios pertinentes de las corporeidades de los participantes observadores, aun si éstas permanecen operativamente independientes y cerradas sobre sí mismas en sus dinámicas de estado. Así pues, la operación de un

³³¹ Luego, desde este punto de vista, no habría tanta diferencia como pretende Varela entre la "reflexividad imperativa", en la que el Yo preexiste como una entidad denominada observador, y la "reflexividad engendrada", en la que éste emerge como resultado de «las prácticas lingüísticas y no lingüísticas que constituyen a diario nuestra vida de hombres» (cf. Varela, 1994: 128-129).

observador en el lenguaje tiene consecuencias sobre su cuerpo, no sólo porque el hecho de utilizar el lenguaje se desenvuelve a través de él, sino también porque el hecho de utilizar el lenguaje como fenómeno de coordinación de acciones se instala en el curso pertinente de cambios estructurales de los cuerpos de los participantes como resultado de sus interacciones repetidas. Además, cuando la corporeidad del observador cambia, el observador y su observación cambian también, y de una manera que está ligada al flujo de su lenguaje. Para concluir, nada de lo que el observador hace cuando es observador, es decir, un ser humano en el lenguaje, es banal, porque esto tiene consecuencias sobre su corporeidad.»

(Maturana, 1994b: 158-159)

Maturana pone el ejemplo de cómo la conciencia de algo puede inhibir la acción (cf. Id.: 160). Pero no debemos pensar que este ejemplo es anecdótico, ya que revela cuál es, en opinión del autor, la clave del lenguaje:

«Se trata de un fenómeno ligado a la fisiología del sistema nervioso. En realidad, éste se encuentra constituido en todos sus niveles como una red cerrada de entrecruzamientos de procesos de excitación e inhibición [...] La constitución del sistema nervioso como red cerrada de entrecruzamientos de procesos de excitación e inhibición es lo que permite esto, pero lo que lo hace posible es, de hecho, el acoplamiento de la actividad del sistema nervioso como red con las dinámicas del lenguaje en el que está inmerso el observador, así como su autoconciencia y su autorreferencia.»

(Id.: 160)

Según Maturana, habría que explicar las facultades cognitivas del ser humano mostrando la forma en la que surgen como resultado de su biología (cf. Maturana, 1990: 158-159). Así que el lenguaje también ha de ser remitido a la biología, la cual constituye la condición tanto de su propia existencia como de sus formas y contenidos:

«[...] el lenguaje, como fenómeno biológico, es en su origen filogenético y en su constitución ontogenética una operación en un ámbito de coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales de acciones que surgen como un resultado de la coexistencia íntima en las coordinaciones de acciones en la línea de los primates bípedos a la que pertenecemos, y que debe ser establecido de nuevo en cada niño durante su coontogenia con los adultos con los que crece»

(Id.: 163)

Pero, ¿cómo explica el autor la adquisición de la coordinación consensual de coordinaciones consensuales de acciones que es el lenguaje? Maturana apela entonces a las emociones como «disposiciones dinámicas del cuerpo que especifican los ámbitos de acciones en los que los animales en general y los seres humanos en particular operamos a cada instante» (Id.: 161), pero esto, lejos de aclararnos el asunto, nos lo complica todavía más, ya que postula una base común para los animales o al menos los mamíferos y los seres humanos, que impide pensar la especificidad de estos últimos. Así, en otro fragmento del mismo artículo, Maturana reconoce dicha especificidad precisamente en el uso del lenguaje, pero no es capaz de añadir nada acerca de cómo se pasa de las coordinaciones consensuales de emociones y acciones propias de los animales o, al menos, de los mamíferos, a la coordinación consensual de coordinaciones consensuales propia de los seres humanos:

«Como mamíferos somos animales que al vivir juntos aprenden a coordinar consensualmente la corriente de sus emociones y conductas. Como animales dotados de lenguaje, al vivir en comunidad, aprendemos también a vivir en coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales de acciones.»

(Id.: 164)

Y, desde luego, sería sumamente importante, porque Maturana sostiene que «los seres humanos existimos en el lenguaje, y que todo lo que hacemos como seres humanos lo hacemos como diferentes maneras de funcionar en el lenguaje» (Id.: 163). Pero, como digo, Maturana no añade nada y nos coloca en la misma situación que von Foerster, es decir, ante un lenguaje privado o individual.

Ahora bien, esta concepción del lenguaje le permite al autor proponer un sofisticado modelo reflexivo. En efecto, en lugar de hablar de una reflexión de primer orden (la representación del mundo en la mente del ser humano) y de una reflexión de segundo orden (la representación de esa representación para decidir la actuación), tal y como hace el enfoque tradicional, Maturana habla de cuatro órdenes de reflexión o, en su propia terminología, de "recursión"³³², a saber: una recursión de primer orden en la que se coordinan consensualmente las acciones (la recursión en la que se distingue el objeto); una recursión de segundo orden en la que a través del lenguaje se coordinan consensualmente las coordinaciones consensuales de las acciones (la recursión en la que se distingue esa distinción o, lo que es igual, se observa); una recursión de tercer orden en la que dentro del lenguaje surge el observador (la recursión en la que se distingue la observación o, lo que es igual, se observa la observación); y, por último, una recursión de cuarto orden en la que dentro del lenguaje el observador toma conciencia de sí mismo (la recursión en la que se distingue al observador o, lo que es igual, se observa al observador). Alfredo Ruiz confirma que la auto-conciencia del observador aparece en la cuarta recursión (cf. Ruiz, 1996).

Todo esto implica que el observador de Maturana, a diferencia de lo que sostienen otros autores, tal vez no sea un Sujeto³³³, sino sólo un sistema auto-poiético capaz de observarse a sí mismo gracias al hecho de que, como dice el autor de una forma que recuerda mucho a Lacan, "lenguajea" (cf. Ruiz, 1996):

«El observador no preexiste a esta distinción, observar el acto de observar, pero cuando aparece es como si hubiera preexistido a su dominio independientemente de la distinción que lo hizo nacer. En otras palabras, cuando yo

³³² Alfredo Ruiz aclara que Maturana distingue entre "recursión" y "repetición" según la manera en que una operación se relaciona con otros procesos, pues una recursión supone la reaplicación de una operación que se apoya sobre su aplicación anterior, mientras que una repetición supone la reaplicación de una operación que es independiente de ella; y, para ilustrarlo, pone el ejemplo de las ruedas de un carro: si éstas giran, el carro se mueve y nos hallamos ante una recursión, mientras que si las ruedas giran pero patinando, el carro no se mueve y esta vez nos hallamos ante una repetición (cf. Ruiz, 1996). Sin embargo, en mi opinión, una recursión no sería más que una repetición diferenciadora.

³³³ Esta diferencia se aprecia bien si comparamos la manera en la que von Foerster y Maturana fundan la ética: mientras que el primero, tal y como hemos visto, apela a la libre decisión del Sujeto, el segundo, en cambio, apela a la emoción que, según él, legitima al otro aún en el desacuerdo, a saber: el amor (cf. Id. y Maturana, 1990: 192).

distingo mi persona en cuanto observador, aparezco en mi distinción como una entidad independiente que parece haber existido siempre, a menos que aclare que su origen está en su distinción. En otros términos, cuando el observador aparece como YO en la observación del acto de observar, lo hace como una "corporeidad" que posee su propia dinámica y su propio dominio.»

(Maturana, 1994b: 156)

Pero no cabe duda de que el observador surge como resultado de una dinámica recursiva que se extiende sin solución de continuidad desde el nivel de todos los seres vivos, pasando por el de los mamíferos, hasta llegar al nivel de los seres humanos, justamente por el hecho de que el lenguaje no supone ningún salto cualitativo y se inserta sin ningún problema en ese ámbito cálido y acogedor de las emociones. El tropo de la reflexión actúa en esta teoría igual que en Butler: no hay un Yo que se dé la vuelta, sino que es la propia vuelta la que constituye al Yo. Sin embargo, aquí habría que preguntarse si esa vuelta podría tener otro resultado que no fuera el Yo. Y es que da igual que no sea el Yo el que se dé la vuelta, porque la vuelta está pensada para que produzca necesariamente un Yo. La razón estriba, una vez más, en que también en la teoría de Maturana se aplica al sistema auto-poiético la concepción metafísica del conocimiento, con lo cual se sigue separando a las ideas de la disposición a actuar y dejando la puerta abierta para que retorne el Sujeto como la instancia que permite pasar de las unas a la otra. Quizá esto último no llegue a suceder en la teoría de Maturana e incluso en la de Varela, pero, en la medida en que definen al sistema auto-poiético como un sistema cognoscitivo, están abocados a encontrar al observador al final de la dinámica recursiva³³⁴.

³³⁴ Uno de los esfuerzos más curiosos por prescindir del Yo tal vez sea el realizado por Varela, Thompson y Rosch, quienes en *De cuerpo presente* intentan resolver la paradoja existente entre las ciencias cognitivas, que describen una cognición sin Yo, y la experiencia cotidiana, en la que parece sentirse la presencia de ese Yo, a la luz del paradigma enactivo así como del budismo mahayana y sus prácticas meditativas. En la línea de lo que hemos visto, los autores proponen una reintegración de alma y cuerpo en el flujo de la experiencia cambiante, puesto que, tal y como revela la meditación budista, no hay más que el fluir de la experiencia o, mejor dicho, el vacío de ese fluir, sin ningún fundamento, ya sea interno o externo. De hecho, sólo así, sin un Yo, es posible la experiencia. Sin embargo, para llegar a esta conclusión, Varela y sus colaboradores han tenido que aceptar la noción budista de la mente como un órgano sensorial que percibe los pensamientos y poner en práctica una clase de meditación conocida por el nombre de "presencia plena/conciencia abierta" que revela que, en realidad, no existe ninguna mente: «Antes hemos hablado de examinar la mente con la meditación. Quizá no hubiera un yo, pero había una mente que se examinaba a sí misma, aunque fuera momentánea. Pero ahora descubrimos que no tenemos mente; a fin de cuentas una mente tiene que ser algo que está separado del mundo y conoce el mundo. Pero tampoco tenemos mundo. No hay polo objetivo ni subjetivo. Conocer el *sunyata* [la vacuidad] (más precisamente, conocer el mundo como *sunyata*) no es un acto intencional, sino (por usar imágenes tradicionales) es como un reflejo en un espejo: puro, brillante, pero sin realidad adicional fuera de sí mismo. Mientras la mente/mundo continúa aconteciendo en su continuidad interdependiente, no hay nada adicional para conocer o ser conocido, ni del lado de la mente ni del lado del mundo.» (Varela, Thompson & Rosch, 1997: 260). Por tanto, lo que proponen estos autores es algo así como utilizar la dinámica reflexiva para alcanzar el punto en el que se niega dicha dinámica. Al fin y al cabo Varela, Thompson y Rosch han partido, al igual que el budismo, de una distinción entre el Yo y el mundo que quieren –aunque hablar de deseo sea poco menos que una herejía para la doctrina budista– borrar para reencontrar la unidad. En cualquier caso, la pregunta principal no ha recibido respuesta, a saber: la de cómo se constituye el sujeto, tanto el que cree ser un Yo como

En este punto deberíamos escuchar a Stengers, quien realiza una aguda crítica a la cibernética de segundo orden precisamente al negar la idea de que lo que emerge en dicha dinámica sea un Yo:

«Que yo deba emerger aquí como observador [está hablando de la situación de tener que tomar la palabra en el congreso] no tiene nada de un proceso natural, no tiene nada de una especie de emergencia en el sentido en que un físico hablaría de transición, en el sentido de la emergencia de un cristal: yo enfrío, el cristal emerge, esto se produce. No, aquí, si emergo como observador, es porque soy esperada, porque ustedes están ahí, porque están los otros y los otros existen. Por lo tanto, mi acto de haber observado, de presentarme como observador, no tiene nada de natural, no tiene nada de individual en el sentido de una robinsonada, en el sentido en que se diría que cualquier hombre, aun en una isla desierta, observaría. Es sin duda el acto donde menos sola estoy, donde menos aislada estoy, donde menos dotada estoy de iniciativa posible, y más conminada a haber observado.»

(Stengers, I. (1994). Del "se" al "yo". En Elkaim, 1994: 172)

Y, parafraseando a Foucault, esta autora añade que «el observador [...] es una invención reciente y curiosa» (Id.). Pero sigamos su argumentación para comprender bien cuál es el problema del planteamiento de la cibernética de segundo orden. Stengers empieza poniendo en cuestión el tópico freudiano de la fusión del lactante con su madre:

«El lactante freudiano, parece, está en pleno fantasma de fusión. El pobre no ha aprendido todavía que su madre es alguien distinto, todavía debe aprender a distinguir entre el interior y el exterior. Pero ¿quién fantasea? ¿El lactante, los pintores o Freud? Porque para fantasear, para vivir la confusión entre el interior y el exterior, hace falta que se tenga acceso a la experiencia de ser alguien que tiene una experiencia.»

(Id.: 173)

Así pues, sólo se puede hablar de fusión si presuponemos la existencia de un Yo y un mundo que, aunque en este momento se encuentren fusionados en uno, están destinados a diferenciarse³³⁵. Sin embargo, si procedemos así,

el que quiere trascenderse a sí mismo fusionándose con el (resto del) mundo. Y es que el gran desafío sigue siendo el de explicar la constitución de las cosas y, entre ellas, de la subjetividad humana.

³³⁵ Y esta crítica puede extenderse a Piaget, quien también presupone la existencia de un Yo y un mundo que al principio se encontrarían fusionados y luego se diferenciarían gracias, esta vez, al desarrollo de la inteligencia. A este respecto, von Glasersfeld explica: «[Piaget], al final del libro *La construcción de lo real en el niño*, en algún punto de las últimas veinte páginas, presenta un pequeño dibujo: dos círculos concéntricos, y nada más, dos círculos concéntricos sobre una página blanca. Como suele ocurrir, Piaget es oscuro también sobre esto: no habla mucho de ese dibujo. Pero lo que dicho dibujo pretende ilustrar es esa idea de que el niño, en una etapa muy precoz, mucho antes de los dos años, hace una distinción entre lo que considera como él mismo y lo que considera como exterior. A partir de esta primera distinción, que construye el círculo sobre la hoja, comienza a operar y a colocar experiencias, bien sea en el interior bien sea en el exterior, experimentalmente, y sabemos que el éxito no es inmediato. Se trata de un desarrollo muy lento. Entonces, a mi entender, es tan imposible hallar una respuesta a la pregunta: "¿Cómo interviene el observador?", como a la pregunta: "¿Cómo se hace el mundo?". Son dos conceptos ligados, que surgen en el mismo momento, de la misma manera que para un artista que posa su lápiz sobre una hoja o su pincel sobre la tela, el dibujo y el

se nos multiplican los problemas, porque, dejando a un lado el hecho de que hemos partido de un Yo y un mundo dados, también tendremos que explicar la manera en que ambos se relacionarán una vez que se separen. Por suerte, no hay ninguna razón para plantear las cosas de esa forma: Stengers se apoya en el concepto de "afinación" (*attunement*) de Daniel Stern, esto es, la interacción entre el hijo y la madre que va construyendo una experiencia afectiva común o compartida, para declarar lo siguiente:

«Lo cual querría decir que no habría primero un "yo", ni siquiera un "yo" que se tomara por el pecho de su madre o por el centro del mundo. Primero habría un "se", el mismo tipo de "se" que el que emplean los niños cuando dicen, en francés: "*allez, on joue*" ["venga, jugamos" o "se juega"]. Y por lo tanto el "observador", del que se nos dice que constituye su mundo, emergería siempre después. Aquel que puede decir "yo construyo", "yo observo que observo que observo", emergería en un mundo donde sólo por artificio metodológico puede hacer abstracción del hecho de que su madre, de que los otros existen, de que la obra ya ha comenzado. Él no es el autor de la obra. El hecho de que los otros piensen, sientan, lo miren, lo comprendan, o debieran comprenderlo, o se nieguen a comprenderlo, es tan constitutivo de su experiencia como el sentimiento de existir. No es un observador el que emerge, es un participante que puede, a veces, tomarse por un observador.»

(Id.: 174)

He aquí la crítica de la autora: nunca emerge un observador, sino un participante que bajo ciertas condiciones y siempre en relación con los otros puede tomarse por un observador. Por lo tanto, éste no es el punto de partida ni el de llegada de la reflexión, sino, al contrario, el término provisional de una reflexión que sólo se aplica a sí misma. De ahí la conclusión de la autora:

«La autorreferencia es seductora como instrumento polémico, cuando se trata de combatir las ilusiones del realismo ingenuo. Pero cuando se trata de "emerger", es más bien un mal signo: se trata entonces más bien de disolver el "auto".»

(Id.)

Liberemos, pues, a la reflexión de su subordinación a lo dado y dejemos que funcione por sí sola para ver lo que ocurre. Si lo hacemos, descubriremos que se trata no ya, como señala la autora en otro lugar en la línea que abriera el lógico George Spencer-Brown, del «arma más temible de nuestra tradición intelectual» (Stengers, I. (1993). *Tortugas hasta abajo... Archipiélago*, nº 13, pp. 39-55, p. 40), sino del instrumento de la creación de las cosas mismas.

No cabe duda de que en Maturana la recursión se encuentra subordinada a algo dado, en este caso a un sistema auto-poiético que, en la medida en que ha sido interpretado como un sistema cognoscitivo, es perfectamente capaz de llegar a observarse a sí mismo. De esa manera, cada vez que tiene lugar una recursión, el sistema pasa a un nivel superior hasta alcanzar la auto-conciencia propia de los seres humanos. Pero esto no es del todo así. En el lenguaje, cada recursión no produce un nuevo nivel de objetos, sino, sencillamente, un objeto distinto. Como nos aclara Agustín García Calvo, el sujeto de una oración es

fondo aparecen en el mismo momento.» (Glaserfeld, 1994: 165). Sobre el enfoque general de Piaget, véase lo que he escrito en el capítulo IX del presente trabajo.

«resultado de la trasposición a condición de nombre, capaz de funcionar como S [Sujeto], de un término a n t e r i o r m e n t e funcionante como P [Predicado]» (García Calvo, A. (1989). *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*. Zamora: Lucina, 1993, p. 41). Así, por ejemplo, en el enunciado "El ladrido de los perros ahuyenta los espíritus", el término Sujeto, "El ladrido de los perros", es la trasposición a nombre de una predicación anterior como "Los perros ladran» (cf. Id.).

A mi parecer, la noción de recursión de Maturana choca de frente con la de bucle de retro-alimentación que venimos empleando aquí, la cual no implica una reflexión de algo sobre sí mismo, sino, antes bien, el circuito de reflexión que constituye a ese algo. No obstante, si Maturana defiende esa idea se debe a que, para él, existe un único bucle aparte del que constituye al ser vivo como un sistema auto-poiético, a saber: *el que constituye al sistema auto-poiético como un sistema cognoscente, esto es, uno que representa al mundo que ese sistema es capaz de conocer dentro de sí*. Desde luego, ello no significa que todo pueda ser reducido a la biología del sistema, pues el autor distingue entre el dominio fisiológico, es decir, el de la dinámica estructural del sistema³³⁶, y el dominio conductual, es decir, el dominio de la interacción de tal sistema como totalidad con su medio, con lo cual sorteja a la vez el reduccionismo biológico y el reduccionismo social (cf. Ruiz, 1996). Pero, a fin de cuentas, todo remite a la biología como su fundamento último.

Lo anterior nos permite comprender cuál es la clave de la cibernética de segundo orden: tomar la oposición entre el sujeto y el objeto para introducir una reflexión en el sujeto que lo convierte en el único objeto. Suele afirmarse que esta cibernética revela el carácter de distinción que tendría la oposición de la que parte, entre otros, la cibernética de primer orden, pero lo que hace en realidad es reforzarla, ya que esta reflexión se aplica a uno de los dos términos exteriores de la distinción previa. Así, en primer lugar, la reflexión le concede al sujeto la capacidad de efectuar distinciones, con lo cual puede decirse que la revelación de la distinción conlleva la revalorización del sujeto bajo la figura del "observador": con cada nueva distinción, aparece un nuevo sujeto, de manera que siempre emerge el sujeto, siempre es él lo que emerge. Y, en segundo, la reflexión, lejos de poner entre paréntesis el objeto, negando la existencia de un mundo dado con independencia del sujeto en cuanto observador, tal y como pretenden sus defensores, postula un nuevo objeto que, al parecer, sí podría

³³⁶ En realidad, según Maturana, el dominio fisiológico, más que el de la dinámica estructural del sistema, sería el de la configuración de dicha dinámica, ya que el autor también distingue entre "organización" y "estructura" de una manera que nos lleva a pensar que la última no pertenece al dominio fisiológico, sino al conductual: «Para mí, la organización de un sistema es una configuración de relaciones entre componentes que define su clase de identidad. Al mismo tiempo, en mi opinión, la estructura de un sistema se identifica con sus componentes reales y con las relaciones efectivas entre éstos, mantenidas por un sistema como caso particular de una clase dada. Esto explica el que la organización de un sistema, es decir, la configuración de relaciones que define su identidad de clase, sea necesariamente invariante. Si hay un cambio de organización, el sistema se desintegra y en su lugar aparece algo diferente. De todo esto resulta asimismo que, por cuanto la estructura de un sistema lo actualiza como caso particular de una clase dada (identidad), la estructura de un sistema puede cambiar con o sin conservación de la organización. Si cambia conservando su organización, algunas de las propiedades del sistema pueden cambiar, pero el sistema sigue siendo el mismo.» (Maturana, 1994a: 124-125).

ser conocido, a saber: ese sistema clausurado que es el sistema nervioso. En efecto, todo el discurso de la cibernética de segundo orden descansa sobre la asunción implícita de la existencia de ese objeto que constituye al sujeto en cuanto observador, lo que, al fin y al cabo, entra contradicción con su posición de partida. No es, pues, casual que las más atrevidas formulaciones de este enfoque hayan sido realizadas por biólogos de entre todos los que integran el extenso campo de las ciencias cognitivas.

Ahora bien, ¿qué ocurriría si, siguiendo a Stengers, liberásemos el bucle de su subordinación al sistema auto-poiético como sistema cognoscente? Pues sencillamente que obtendríamos *un bucle formado por la retro-alimentación de la acción sobre sí misma a través de la percepción, gracias al cual todo sistema podría sobrevivir, ya que le proporcionaría la posibilidad, no ya de conocer el medio, cosa que no es completamente necesaria, sino de reaccionar a él, cosa que resulta imprescindible*. Y, yendo más allá, ¿qué ocurriría si, asumiendo la afirmación de Varela de que «para engendrar al observador debemos introducir explícitamente las prácticas humanas, las formas de interacción humanas, a la vez lingüísticas y no lingüísticas, que dan forma a los seres humanos, con su cuerpo, en el tiempo y el espacio» (Varela, 1994: 129), decidiéramos sustituir la distinción de Maturana entre el dominio fisiológico y el dominio conductual del sistema auto-poiético como sistema cognoscente por la clausura de un nuevo bucle que vendría a añadirse al bucle anterior de acción/percepción? Pues que obtendríamos *un nuevo bucle formado por la retro-alimentación de ese conjunto de acción/percepción sobre sí mismo a través de otros individuos, gracias al cual todo sistema capaz de albergarlo devendría social, ya que le proporcionaría la posibilidad, no ya de observarse a sí mismo, cosa que tiene un límite, sino de interactuar con los otros por medio del lenguaje, cosa que, a priori, no lo tiene*. Este segundo bucle es el que voy a intentar describir en el siguiente capítulo basándome en Vigotski, Bajtín y, en menor medida, Mead.

Pero, antes de pasar a ello, me gustaría repasar brevemente la teoría de otro autor que también ha utilizado la noción de bucle de retro-alimentación en relación con el tema de la subjetividad, a saber: la teoría de la producción de nueva subjetividad que desarrolló Guattari en solitario tras su colaboración con Deleuze.

Para eso habría que remontarse a la aportación de Hjelmslev que expuse a grandes rasgos en el capítulo IV. Como vimos allí, este autor sustituyó la pareja de significante y significado por la de expresión y contenido, añadiendo además que éstos no sólo tenían una forma y una sustancia, sino también una materia o *continuum* sensorial. En el caso del signo fonológico, esta materia sería la "masa sonora" de la que se recortan los sonidos, la substancia fónica de una lengua determinada. La materia es así el fondo del que la forma extrae y define substancias tanto de expresión como de contenido. En ese sentido, lo que Hjelmslev pretendía explicar era la constitución de los significantes en general y no sólo del ámbito lingüístico (cf. Pardo, 2001: 23-25 y 38-42). Pues bien, Guattari va a apoyarse en esta noción de materia o *continuum* sensorial para superar la interpretación de Hjelmslev de su propia teoría en términos de significante.

En efecto, según Guattari, el significante resulta de un aplastamiento y de una degradación de las diversas sustancias de expresión, ya que, más allá de las categorías lingüísticas de significante y significado, existirían otros tipos de relaciones entre el contenido y la expresión: desde las codificaciones de los estratos geológico, cristalino y físico-químico –en los cuales el contenido y la expresión no se han diferenciado del todo–, pasando por las codificaciones del estrato biológico –en el cual la expresión se ha independizado del contenido adquiriendo una forma propia–, hasta el estrato lingüístico –en el cual el signo se caracteriza por una autonomía absoluta tanto de la expresión con respecto al contenido como de la forma de la expresión con respecto a las sustancias, lo que le permite convertir cualquier cosa en contenido suyo o, peor, reducirla a la pareja significante/significado– (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 63-68)³³⁷. No obstante, ni siquiera el signo lingüístico puede ser reducido al significante, puesto que hay distintas configuraciones pragmáticas o convencionales de la forma de expresión, lo que en *Mil mesetas* Deleuze y Guattari denominaban “semiótica” o “régimen de signos”, entre las cuales la del significante tan sólo es una más.

En efecto, ambos autores distinguían allí los regímenes “significante”, “presignificante”, “contrasignificante” y “postsignificante” (cf. Id.: 117-153). En el primero, el signo remite indefinidamente al signo, de modo que no importa lo que signifique, sino los signos a los que éste reenvía, pues al fin y al cabo en la medida en que el mundo ha comenzado a significar antes de que se supiera qué significaba, el significado último es la misma existencia del significante. En ese sentido, el régimen significante es el de la *redundancia*: en él nos hallamos en el interior de un círculo cerrado del que no podemos escapar. En cambio, el régimen presignificante se define por la polivocidad de las formas de expresión y la multiplicidad de las sustancias de expresión, relativamente autónomas. Por su parte, el contrasignificante tiene como forma de expresión al número o, mejor dicho, la operación de marcado que asigna el número. Y finalmente, el postsignificante es un régimen peculiar que se opone al significante y que se define por el proceso de *subjetivación o sujeción*. Aquí el privilegio del lenguaje no está asegurado por la redundancia del signo, sino por la *redundancia de la conciencia* o, lo que es igual, por *la fusión del sujeto de enunciación y el sujeto de enunciado*. Veamos cómo describen Deleuze y Guattari este proceso:

³³⁷ Pues, en efecto, en el momento en que se postula que la diferencia que constituye el ser del lenguaje no es reductible a un sistema de diferencias recíprocas y que de lo que se trata es de la diferencia entre el significante y el significado (cf. Pardo, 2001: 43-54), la hegemonía del signo lingüístico sobre los demás se extiende de un modo más insidioso que antes, ya que ahora no importa si éste es el *interpretante* general del resto, como sostenía Benveniste (cf. Id.: 35-36), en la medida en que todo signo queda encuadrado irremediablemente en la pareja significante/significado, obligando así a que todo signifique algo, a que todo sea cuestión de significancia. En las palabras de Deleuze y Guattari, «ya no se trata de saber si el signo se aplica a todos los estratos, sino de saber si el significante se aplica a todos los signos, si todos los signos están dotados de significancia, si la semiótica de los signos remite necesariamente a una semiología del significante. Siguiendo esta vía, es muy posible que uno se vea obligado a prescindir de la noción de signo, puesto que la primacía del significante sobre el lenguaje asegura aún más la primacía del lenguaje sobre todos los estratos que la simple expansión del signo en todos los sentidos.» (Deleuze & Guattari, 1980: 70).

«La línea pasional del régimen postsignificante tiene su origen en el punto de subjetivación. Este puede ser cualquier cosa [que suscite una emoción]. [...] Luego, del punto de subjetivación deriva el sujeto de enunciación, en función de una realidad mental determinada por este punto. Y del sujeto de enunciación deriva a su vez un sujeto de enunciado, es decir, un sujeto atrapado en enunciados conformes a una realidad dominante (de la que la realidad mental de hace un momento sólo es una parte, incluso cuando parece oponerse a ella). Así pues, lo fundamental, lo que convierte a la línea pasional postsignificante en una línea de subjetivación o de sujeción es la constitución, el desdoblamiento de los dos sujetos, el plegamiento de uno sobre otro, del sujeto de enunciación sobre el sujeto de enunciado [...] La significancia efectuaría una uniformización sustancial de la enunciación, pero la subjetividad efectúa ahora una individuación, colectiva o particular. [...] Lo que supone una extraña invención: como si el sujeto desdoblado fuera, bajo una de sus formas, *causa* de los enunciados de los que él mismo forma parte bajo la otra de sus formas. Es la paradoja del legislador-sujeto, que sustituye al déspota signifiante: cuanto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo, ¡a ti es a quien obedeces!»

(Deleuze & Guattari, 1980: 132-133)

Por tanto, el régimen postsignificante es el de la subjetividad moderna, caracterizada por *la convicción de que el individuo es un Yo como fundamento de la acción*. A diferencia del régimen signifiante, que es una red circular, éste consiste en una línea que ha de seguirse hasta el final, donde recomenzará el proceso. Tal es la naturaleza de este régimen: un signo o grupo de signos se libera del bloqueo del signifiante e inicia una aventura, un devenir, hasta que sobreviene el hastío o el cansancio, y vuelta a empezar³³⁸.

Pero lo que están haciendo los autores, aparte de demostrar que existen otros regímenes de signos, es identificar que fue aquello que permitió a Lacan decir que el sujeto se encuentra dividido y alienado por el lenguaje, a saber: la conjunción del régimen lineal postsignificante y el régimen circular signifiante, la cual tendría como resultado lo que Deleuze y Guattari denominan el "rostro", esto es, la identidad a la que todo individuo se halla sometido³³⁹:

«Edipo es un caso claro de semiótica mixta: régimen despótico de la significancia y de la interpretación, con irradiación del rostro; pero también régimen autoritario de la subjetivación y del profetismo, con desviación del rostro (como consecuencia, el que el psicoanalista se sitúe detrás del paciente adquiere todo su sentido). Los recientes esfuerzos por explicar que un "signifiante representa el sujeto para otro signifiante" son típicamente sincretismo: proceso lineal de la subjetividad y, a la vez, desarrollo circular del signifiante y de la interpretación. Dos regímenes de signos absolutamente diferentes para un compuesto. En eso se basan los peores poderes, los más solapados.»

³³⁸ Por lo demás, en este régimen ocurre algo muy curioso que nos permite adivinar cómo se origina la conciencia personal: «se emplea el plural en la medida en que hay movimiento lineal, pero aparece un retraimiento hacia el Singular desde que un reposo, una pausa fijan el final de un movimiento, antes de que otro recomience» (Deleuze & Guattari, 1980: 132).

³³⁹ El "rostro" supone la desterritorialización del cuerpo en una superficie compuesta de "pared blanca" (la significancia) y "agujero negro" (la subjetivación) y cuyo correlato es la conversión del afuera en el "paisaje" que lo enmarca; como tal, el rostro es fruto en cada caso concreto de una máquina de rostrificación social, que no es otra cosa que una máquina de identificación que define los significados y la realidad dominantes y los asigna a cada individuo (cf. Id.: 173-196).

Sólo que aquí la subjetivación es sinónima de sujeción y, en ese sentido, tiene un carácter eminentemente negativo que fuerza a los autores a defender como alternativa un proceso, el "devenir-imperceptible", que, como tal, no es más que una de-subjetivación del individuo³⁴¹.

En esa situación, Guattari se planteó en *Caosmosis* el abordaje de la subjetividad a través de su producción, desentendiéndose de todas aquellas definiciones que la presentan como algo dado. Retomando sus ideas previas³⁴², el autor propone un cambio de paradigma, del *cientificista*, ocupado en decir la verdad de las cosas, al *ético-esteticista*, interesado en la creación de nuevos modos de ser y estar y en la responsabilidad que de ello deriva. Así, afirmará:

³⁴⁰ En efecto, en el régimen significante hay un rostro que mira de frente al sujeto: «El rostro es el Icono característico del régimen significante, la reterritorialización intrínseca al sistema. [...] El rostro proporciona la sustancia del significante, da a interpretar, y cambia, cambia de rasgos cuando la interpretación vuelve a proporcionar significante a su sustancia. ¡Vaya, ha cambiado de cara! El significante siempre está rostrificado. [...] Me miró de forma extraña, frunció el ceño, ¿qué he hecho yo para que cambie de cara? Estoy ante su foto, diríase que me mira...» (Id.: 120-121); en cambio, en el régimen postsignificante hay un rostro que se desvía hacia otro lado y que hace que el del sujeto también se desvíe, como si quisiera saber qué es aquello que mira el primer rostro: «La rostridad sufre una profunda transformación. El dios aparta su rostro, que nadie debe ver; y a la inversa, el sujeto aparta el suyo, sobrecogido por un verdadero temor de dios. Los rostros que se desvían, y se ponen de perfil, sustituyen al rostro irradiante visto de frente. Y en esa doble desviación se traza la línea de fuga positiva.» (Id.: 127). A lo anterior los autores añaden que el primero es el régimen de la *trampa* y tiene como personajes principales al *sacerdote* encargado de interpretar la palabra de dios, y, en el extremo opuesto, al *excluido* que pierde su rostro o, mejor, al *chivo expiatorio* que encarna todo lo que es considerado "malo" y que se intenta conjurar, constituyendo algo así como «una nueva forma de recuperación de la entropía para el sistema de los signos» (Id.: 121); mientras que el segundo es el régimen de la *traición*, la cual siempre es doble, esto es, primero de dios y luego del sujeto, y tiene como personajes al *profeta* que lanza al grupo a la persecución de un ideal (Moisés) o a la vivencia de una pasión (Acab), y, en el extremo opuesto, aunque Deleuze y Guattari no lo llamen de esta forma, al *judío errante*, quien sigue esa línea de fuga sin saber a qué atenerse y preguntándose qué es lo que dios quiere de él.

³⁴¹ Según Deleuze y Guattari, todo devenir, en cuanto proceso del deseo, se precipita hacia este devenir-imperceptible que ellos definen como «reducirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad del creador. Entonces uno es como la hierba: ha creado una multitud, ha hecho de todo el mundo un devenir, puesto que ha creado un mundo necesariamente comunicante, puesto que ha suprimido de sí mismo todo lo que le impedía circular entre las cosas, y crecer en medio de ellos.» (Id.: 282).

³⁴² Así describe el autor en *Caosmosis* lo que acabo de exponer sobre su pertinaz intento de deshacerse del significante: «Nuestra ambición [...] es situar la semiología en el marco de una más amplia concepción maquínica de la forma, que nos libere de la simple oposición lingüística Expresión/Contenido y nos permita integrar en las conformaciones enunciativas un número indefinido de sustancias de Expresión, como las codificaciones biológicas o las formas de organización propias del *socius*. En esta perspectiva, la cuestión de la sustancia enunciativa debería abandonar igualmente el marco de la tripartición de Hjelmslev materia-sustancia-forma (con la forma cayendo "como una red" sobre la materia para engendrar la sustancia, tanto de Expresión como de Contenido). Se trataría de hacer estallar de manera pluralista el concepto de sustancia, a fin de promover la categoría de sustancia de Expresión no sólo en los dominios semiológicos y semióticos, sino también en los dominios extralingüísticos, no humanos, biológicos, tecnológicos, estéticos, etc.» (Guattari, 1992: 38).

«El problema ya no es saber si el Inconsciente freudiano o el Inconsciente lacaniano aportan una respuesta científica a los problemas de la psique. Estos modelos sólo serán considerados en su carácter de producción de subjetividad entre otros, inseparables tanto de los dispositivos técnicos e institucionales que los promueven como de su impacto sobre la psiquiatría, la enseñanza universitaria o los *mass media*...»

(Guattari, 1992: 22)

Para ello, Guattari hace de la línea pasional del régimen postsignificante el modelo con el que explicar la producción de nueva subjetividad. He ahí, una vez más, la clave: algo que se desprende de la estructura y se pone a fluir o, lo que es igual, a huir. Sin embargo, para no caer en las mismas trampas de siempre, para no recrear una subjetividad internamente sometida a la realidad dominante, y tanto más sometida cuanto más libre crea ser, hay que resolver dos problemas: en primer lugar, asegurar la consistencia de un proceso que no debe detenerse para poder luego volver a empezar y, en segundo lugar, evitar la redundancia de la conciencia, la fusión del sujeto de la enunciación y del sujeto de enunciado que conlleva esa parada al final de cada segmento. Pues bien, Guattari salva ambos problemas reformulando su noción de ritornelo con ayuda de la de auto-poiesis de Maturana y Varela y, además, postulando una subjetividad originaria o primordial en la que éste vendría a apoyarse, lo que le permite describir un proceso abierto capaz de producir nueva subjetividad.

En efecto, el autor recupera la lógica que ya expusiera en *El anti-edipo* de la separación de un fragmento del orden estructuralmente establecido y le añade la noción de ritornelo para declarar que dicho fragmento puede adquirir consistencia en una repetición intensiva capaz de transformar el sentido y los valores o, en sus propias palabras, de «modificar la configuración referencial inicial y el modo de valorización dominante» (Id.: 42). Aquí no hay un sujeto o un objeto dados ni, por consiguiente, tampoco representación, interpretación significación o comunicación, sino única y exclusivamente el ritornelo en su función existencializante, constitutiva de una nueva configuración de los planos del contenido y de la expresión. Y es que para hablar es necesario tener algo que decir, lo que implica, ante todo, desprenderse de las significaciones dadas, puesto que «la palabra se vacía cuando pasa a depender de semiologías de lo escrito ancladas en el orden de la ley, del control de los hechos, gestos y sentimientos» (Id.: 110), y, a continuación, articular los «bloques de perceptos y de afectos mutantes», no para representarlos en la conciencia, interpretarlos según los cánones establecidos, buscarles un significado o comunicarlos a los otros, sino para ponerlos a funcionar y construir una narratividad operacional, existencializante o, lo que es igual, a-significante³⁴³, que de eso se trata, de

³⁴³ En *Caosmosis*, Guattari vuelve a hablar de las distintas «formas de linealidad semiológica, semiótica y de encodificación» y proporciona el siguiente listado: las codificaciones del mundo "natural", las codificaciones de la biología, las semiologías pre-significantes, la semiología del significante estructural y, finalmente, las *substancias de expresión a-significantes* (cf. Id.: 66). Pues bien, el autor apoya la práctica totalidad de su teoría en la existencia de estas sustancias a-significantes, de las cuales dice que están constituidas por "puntos-signos" que son de orden semiótico, pero que intervienen directamente en procesos maquínicos materiales. Así, éstas no sólo significan, sino que también *funcionan*: «Profieren órdenes de marcha y detención y, sobre todo, desencadenan la "puesta en el ser" de Universos ontológicos» (Id.: 67).

generar enunciados susceptibles de «captar los puntos de singularidad de una situación» (Id.: 155). He aquí, pues, el movimiento esencial de la producción de subjetividad:

«De una manera más general, todo descentramiento estético de los puntos de vista, toda desmultiplicación polifónica de los componentes de expresión pasan por lo previo de una desconstrucción de las estructuras y de los códigos en vigor y por una inmersión caótica en las materias de sensación. A partir de ellas volverá a ser posible una recomposición, una recreación, un enriquecimiento del mundo [...], una proliferación no solamente de las formas sino de las modalidades de ser.»

(Id.: 111-112)

Por esa razón, Guattari añade que «la ruptura de sentido, el disenso, por las mismas razones que el síntoma para el freudismo, pasan a ser entonces la materia prima privilegiada» (Id.: 155). Es, en definitiva, la experiencia propia del arte, del artista y del espectador, a saber: la permanente renovación de sí mismo.

«El artista, y en términos más generales la percepción estética, desprenden, desterritorializan un segmento de lo real haciéndole jugar un papel de enunciadador parcial. El arte confiere una función de sentido y de alteridad a un subconjunto del mundo percibido. Este tomar la palabra casi animista de la obra tiene la consecuencia de modificar la subjetividad tanto del artista como de su "consumidor". [...] La obra de arte, para quienes disponen de su uso, es una empresa de desencuadramiento, de ruptura de sentido, de proliferación barroca o de empobrecimiento extremo, que conduce al sujeto a una recreación y una reinención de sí mismo.»

(Id.: 158-159)

Ahora bien, este proceso de constitución de territorios existenciales se apoya sobre una subjetividad que no habría que confundir con el sujeto «como esencia última de la individuación, como pura aprehensión pre-reflexiva, vacía, del mundo, como foco de la sensibilidad, de la expresividad, unificador de los estados de conciencia», puesto que se trataría de «la instancia fundadora de la intencionalidad» (Id.: 36). Guattari describe dicha subjetividad como «parcial, prepersonal, polifónica, colectiva y maquina» (Id.: 35) y, resumiendo todo lo anterior en la expresión "subjetividad pática" o "proto-subjetividad", añade que esté en el origen tanto de la discursividad en la medida en que es ella la que proporciona algo que decir, como de la relación sujeto-objeto en la medida en que en ella tiene lugar la generación de nuevos territorios con sus universos de virtualidad aparejados.

Pero, ¿de dónde proviene tal proto-subjetividad? En último término, ésta no sería más que aquel residuo de la máquina del que ya hablaba en "Máquina y estructura" («el movimiento humano residual es sólo un proceso adyacente y parcial del proceso subjetivo secretado por el orden de la máquina» [Guattari, 1972b: 276-277; cf. Tudela, 2001: 343]), pero que aquí ha completado con la idea de que es resultado de la repetición intensiva del ritornelo³⁴⁴. Así, Guattari

³⁴⁴ En este punto me gustaría recordar que también Deleuze postula una especie de subjetividad pática o proto-subjetividad como resultado de la contracción de esa repetición diferencial que sería el hábito: «Se trata», escribe Sauvagnargues, «de una síntesis "sensible y perceptiva", que

presenta en *Caosmosis* una definición de subjetividad en la que el elemento básico es la "auto-referencia":

«"Conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como Territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva".»

(Id.: 20)

Luego esta proto-subjetividad se correspondería, pues, con el "para sí" no humano de la máquina:

«La autopoiesis maquina se afirma como un para-sí no humano a través de los focos de protosubjetivación parcial, y despliega un para-otro bajo la doble modalidad de una alteridad ecosistémica "horizontal" (los sistemas maquina se posicionan en rizoma de dependencia recíproca) y de una alteridad filogenética (que sitúa cada estasis maquina actual en contra de una filiación en lo pretérito y de un *Phylum* de mutaciones por venir).»

(Id.: 72)

Por tanto, para Guattari el hecho de que el proceso suponga el regreso de algo sobre sí mismo, esto es, un ritornelo, implica que la máquina posee un "para sí" desde el cual se puede llegar, de nuevo sin ningún problema, hasta la subjetividad humana³⁴⁵. Y, de hecho, el autor también recurre a los trabajos de Stern, los cuales describen las formaciones subjetivas del niño a partir de la experiencia compartida con otras personas de una manera diferente a la del

actúa en el orden de las fuerzas y que es preciso considerar no como un acto, sino como una "contracción" pasiva, una contemplación. El sujeto es producido como resultado de esta síntesis, que actualiza materias heterogéneas (ligazón de elementos) aprehendidas según el eje del tiempo.» (Sauvagnargues, 2004: 19). Esto significa ni más ni menos que, tal y como añade esta autora, la subjetividad «no es patrimonio exclusivo de los sistemas psíquicos humanos ni de las almas animales, sino que debe ser distribuida por todo el tejido viviente [...] Hay que atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo papel es contraer un hábito.» (Id.: 23). Pero, ¿qué tiene que ver esta contracción de hábitos con una subjetividad? Y es que, por más que Sauvagnargues afirme que el sujeto no está dado, sino que es la contracción del hábito la que lo constituye (cf. Id.: 19-20), en mi opinión, Deleuze sí estaría dándolo por supuesto, aunque en una forma primitiva. Puede verse bien en la diferencia que existe entre lo que Deleuze decía al principio siguiendo a Hume, a saber: que la repetición no cambia nada en el objeto, pero sí en el espíritu que la contempla (cf. Deleuze, 1968: 137), y lo que luego dirá junto con Guattari, a saber: que la repetición tiene el efecto de producir una diferencia que constituye un nuevo plano (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 320). Por desgracia, el autor no explorará esa vía como hizo Guattari y, de hecho, no volverá a hablar de la subjetividad hasta que interprete las aportaciones a la cuestión de Foucault en los términos nietzscheanos de un pliegue de la fuerza sobre sí misma, lo que, lejos de estimular su interés por la subjetividad, le llevará a recuperar su antiguo deseo de redactar un trabajo sobre Leibniz. Así que no queda más salida que concluir que Deleuze no pudo dar cuenta de la subjetividad por la sencilla razón de que casi siempre presupuso una subjetividad pática o proto-subjetividad.

³⁴⁵ Y, para comprobar que en el fondo de su planteamiento se encuentra la misma interpretación de la Cibernética de Segundo Orden del sistema auto-poiético como un sistema cognoscente, he aquí una prueba: «El conocimiento de un Universo (en el sentido astrofísico o axiológico) sólo es posible por mediación de máquinas autopoieticas. Es importante que un foco de pertenencia a sí mismo exista en alguna parte para que algún ente o alguna modalidad de ser, los que fueren, puedan llegar a la existencia cognitiva.» (Id.: 68-69).

psicoanálisis, para pasar de la proto-subjetividad no humana de la máquina a la subjetividad del ser humano.

La primera etapa se define como un «sí mismo emergente, atmosférico, pático, fusional, transitivista, [que] ignora las oposiciones sujeto-objeto, yo-otro, y por supuesto masculino-femenino» (Id.: 84). Guattari aclara que no se trata del estadio oral freudiano básicamente porque «persistirá en paralelo con las otras formaciones del sí mismo y poblará la experiencia onírica, amorosa, poética del adulto», y, además, porque «la oralidad que pone en ejercicio no es pasivamente fisiológica o reducible a una cuestión de empuje, fuente, meta y objeto pulsional: es un foco parcial de subjetivación, activamente maquínico, conectado con los Universos de referencia más heterogéneos» (Id.).

Al "sí mismo emergente" con el que nacemos y se despliega hasta el segundo mes, le sucede, desde el segundo hasta el sexto mes, un "sí mismo nuclear", el cual, gracias a la correlación de los datos propioceptivos y los datos exteroceptivos y a la integración sensoriomotriz, proporciona un sentido de coherencia al cuerpo propio (cf. Id.). En esta formación, según Guattari, «se establece y se consolida un Territorio de la acción, de la totalización física, de la pertenencia del afecto y de una protohistoricidad personal.» (Id.: 84-85).

Con la constitución del "sí mismo subjetivo", entre los siete y los quince meses, se estructura la afectividad por medio de esa afinación (*attunement*) de la que antes había hablado Stengers. Aquí ya «hay [un] reconocimiento de que el otro puede sentir algo que el sujeto siente por sí mismo», cosa que culmina en «la designación de la identidad propia (nombre y pronombre) en presencia del espejo, alrededor de los dieciocho meses» (Id.: 85).

Y, por último, el "sí mismo verbal", el cual aparece alrededor de los dos años en el momento en que se empieza a compartir con el otro significaciones lingüísticas, «despliega la escena estructural de las identidades personalógicas y de los complejos familiares con sus juegos de identificación, rivalidades, conflictos, negativismo, denegación, con sus disciplinas anales, educativas, sus prohibiciones, sus investiduras de la transgresión y del castigo...» (Id.).

En realidad, hay muchas más formaciones (el "sí mismo de lo escrito", el "sí mismo puberal", el "sí mismo de los grupos etarios adolescentes" o el "sí mismo profesional" [cf. Id.]), pero, para lo que aquí nos interesa, basta con lo dicho, puesto que parece evidente que Guattari, al haber partido de la proto-subjetividad no humana de la máquina, no encuentra el menor problema para pasar de esta última a la subjetividad humana a través de la dinámica reflexiva del ritornelo.

Ahora bien, dejando a un lado la apreciación de Stengers de que lo que emerge de la afinación (*attunement*) de la afectividad no es un Yo sino un "se", si ello es así se debe a que, al igual que los cibernéticos de segundo orden, no ha considerado adecuadamente el tema del lenguaje. De hecho, su génesis de la subjetividad adolece de algunas imprecisiones relacionadas con este tema.

En efecto, Guattari sostiene que la constitución del "sí mismo subjetivo" depende enteramente de una afinación de la afectividad o, en su terminología, de una dialéctica entre afectos compartibles con otras personas y afectos no compartibles (cf. Id.), en la que no intervendría la palabra, de modo que este sí mismo supone una formación pre-verbal. Pero esto pasa completamente por

alto lo que otros autores como, por ejemplo, Bajtín, han establecido, a saber: que toda influencia extra-verbal viene acompañada de signos verbales:

«Las influencias extratextuales [pues, tal y como veremos en el siguiente capítulo, Bajtín también llama a lo verbal, "textual"] tienen una importancia muy especial en las primeras etapas del desarrollo del hombre. Estas influencias están revestidas de palabras (o de otros signos), y estas palabras pertenecen a otras personas; antes que nada, se trata de las palabras de la madre.»

(Bajtín, M. M. (1974). *Hacia una metodología de las ciencias humanas*. En M. Bajtín (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, p. 385)

Y, al hacerlo, Guattari ha perdido la clave de la subjetividad, porque ésta se halla indisolublemente ligada a la palabra, sólo que no a una que enajena o separa al individuo de sí mismo, sino a una que constituye, que habilita.

De todos modos, hay una poderosa razón para que Guattari no atienda como se merece al tema del lenguaje: su apego a un régimen signifiante que, a pesar de haber superado por completo, mantiene precisamente como aquello que siempre tiene que ser superado³⁴⁶. Al fin y al cabo, si para este autor la producción de subjetividad parte del movimiento de corte o ruptura del orden estructuralmente establecido, es porque él mismo sigue anclado en una noción del lenguaje que le incapacita para pensar la palabra de la manera constitutiva o habilitadora de la que acabo de hablar. De hecho, al defender esa idea, está suscribiendo la tesis estructuralista de que el sentido nace del sinsentido³⁴⁷, aunque reformulada en la consigna de romper con lo dado, algo que, por otra parte, ha acabado haciéndole el juego al mismo sistema capitalista al que Guattari pretendía combatir.

³⁴⁶ Y, lo que es más, Guattari hace de este gesto de ruptura su propio gesto teórico: «Quisiera señalar únicamente que el paradigma estético, el de la creación y la composición de perceptos y afectos mutantes, ha pasado a ser el de todas las formas posibles de liberación, expropiando los antiguos paradigmas científicos a los que eran referidos, por ejemplo, el materialismo histórico o el freudismo.» (Id.: 112).

³⁴⁷ En efecto, como señala Descombes, desde el punto de vista del estructuralismo «la única manera de crear sentido para el locutor es producir un mensaje privado de sentido, imprevisto en el código (mensaje que podemos convenir en llamar "poético"). El sinsentido es entonces la reserva a la que recurrimos para producir el sentido» (Descombes, 1979: 129-130). He ahí, por ejemplo, la noción lacaniana de "efecto de sentido" como el resultado de «emitir *otro mensaje* distinto al mensaje previsto por la convención» (Id.: 130), noción que, evidentemente, Guattari ha hecho suya.

XIV. La identificación de la singularidad del ser humano o la constitución de la subjetividad.

«Sé ahora que cada hombre lleva consigo –y como sobre él– un frágil y complejo andamiaje de costumbres, respuestas, reflejos, mecanismos, preocupaciones, sueños e implicaciones que se ha formado y continúa transformándose por los contactos perpetuos con sus semejantes. Privada de savia, esta delicada eflorescencia, se marchita y se disgrega... El prójimo: pieza maestra de mi universo... Mido cada día lo que yo le debía, registrando nuevas fisuras en mi edificio personal.»

Michel Tournier (1967). *Viernes o los limbos del Pacífico*.

Para fundar el segundo bucle de retro-alimentación al que he aludido en el capítulo anterior, el cual es responsable de la singularidad del ser humano respecto del resto de animales, no podemos recurrir a la vieja distinción entre lo innato y lo adquirido, pues, tal y como hemos visto, no se heredan sólo los genes, sino también el medio en el que éstos están encastrados³⁴⁸. De hecho, invirtiendo lo que suele afirmarse, habría que decir que el humano es el animal más innato de todos al ser capaz de adaptarse a cualquier medio o, lo que tal vez sea más correcto, de adaptar cualquier medio a él. Por ello, sería mejor abandonar esa distinción y recurrir a los términos que hemos aprendido para concluir que el ser humano es un sistema con una clausura especial que, lejos de vincularlo a un medio determinado, lo abre a un amplio abanico de ellos³⁴⁹. Es decir, que se caracteriza por una clausura que posibilita la máxima apertura al afuera en el sentido de una gran capacidad de reacción y aprendizaje, que al fin y al cabo es aquello que le permite adaptarse a cualquier medio o, como he puntualizado, adaptar cualquier medio a él.

Pues bien, habría que concebir tal clausura como una reorganización de elementos previos que, al entrar en una nueva relación, generan otra manera totalmente distinta de funcionar. Es precisamente lo que Deleuze y Guattari vienen a exponer en el siguiente fragmento en los términos de su dinámica de desterritorialización-reterritorialización:

«No hay que considerar órganos sin cuerpo, cuerpo despedazado, sino fundamentalmente un cuerpo sin órganos, animado de diferentes movimientos intensivos que determinarán la naturaleza y el lugar de los órganos en cuestión, que convertirán a ese cuerpo en un organismo, o incluso en un sistema de estratos del que el organismo sólo es una parte. [...]

³⁴⁸ Efectivamente, tal y como nos explica Oyama, «una vez que se elimina la distinción entre lo heredado y lo adquirido, no sólo como extremos sino incluso como continuum, no se puede decir que la evolución dependa de dicha distinción. Lo que se requiere para el cambio evolutivo no es algo codificado genéticamente, en cuanto opuesto a los rasgos adquiridos, sino sistemas de desarrollo operativos: genomas encastrados ecológicamente» (Oyama, 1985: 122. Cit. en Varela, Thompson & Rosch, 1997: 232).

³⁴⁹ Siguiendo a Deleuze y Guattari, podríamos considerarlo el animal más descodificado de una serie en la que en el extremo opuesto estaría el animal fuertemente ligado a un medio a través de los instintos y, entre los dos, el animal con territorio, el cual se encuentra ligado al medio a través de su territorio y, por ende, conlleva cierta descodificación (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 328).

Esos movimientos son movimientos de desterritorialización. Ellos son los que "hacen" al cuerpo un organismo, animal o humano. Por ejemplo, la mano prensil implica una desterritorialización *relativa* no sólo de la pata delantera, sino de la mano locomotriz. Y tiene un correlato, que es el objeto de uso o de herramienta: el bastón como rama desterritorializada. El seno de la mujer en posición vertical indica una desterritorialización de la glándula mamaria animal; la boca del niño, provista de labios como consecuencia del replegamiento de la mucosa en el exterior, indica una desterritorialización del hocico o de la boca del animal. Y labios-seno, cada uno sirve de correlato al otro. La cabeza humana implica una desterritorialización con relación al animal, al mismo tiempo que tiene como correlato la organización de un mundo como medio a su vez desterritorializado (la estepa es el primer "mundo" por oposición al medio forestal). Pero el rostro representa a su vez una desterritorialización mucho más intensa, incluso si es más lenta. Diríase que es una desterritorialización *absoluta*: deja de ser relativa, puesto que hace salir la cabeza del estrato del organismo, tanto humano como animal, para conectarla con otros estratos como los de la significancia o subjetivación.»

(Deleuze & Guattari, 1980: 177-178)

Sin embargo, para llegar al fondo de la cuestión, creo que deberíamos recurrir a Vigotski, quien, tal y como subrayan Michael Cole y Sylvia Scribner, elaboró su teoría a partir de la idea de Engels de que «la especialización de la mano significa la *herramienta* y ésta presupone la actividad específicamente humana, la reacción transformadora del hombre sobre la naturaleza» (Engels, F. (1979) *Dialéctica de la naturaleza*. Barcelona: Crítica, p. 19. Cit. en Cole, M. & Scribner, S. (1978). Introducción. En Vigotski, 1978: 26).

Efectivamente, Engels subrayaba el papel del uso de herramientas en la transformación de las relaciones entre los seres humanos y su medio, la cual afecta a ambas partes, pues aquéllos, al cambiar éste, también se cambian a sí mismos (cf. Cole & Scribner, 1978: 25). Pero Vigotski fue más allá de esa idea al mostrar que el cambio en los seres humanos no se reduce a sus condiciones de existencia y a la conciencia que poseen de ellas, sino que alcanza a «las relaciones internas y funcionales del cerebro humano» (John-Steiner, V. & Souberman, E. (1978). Epílogo. En Vigotski, 1978: 199). Y si lo hizo se debe a que distinguió las herramientas respecto de otro tipo de estímulos auxiliares o mediadores, a saber: los signos y, de manera especial, los signos lingüísticos. Según él, las herramientas son estímulos auxiliares o mediadores orientados externamente y, por tanto, acarrear cambios en el objeto, mientras que los signos son estímulos auxiliares o mediadores internamente orientados y, por tanto, acarrear cambios en la propia actividad (cf. Vigotski, 1978: 87-91). Así, las herramientas son «un medio a través del cual la actividad humana externa aspira a dominar y triunfar sobre la naturaleza», mientras que los signos son, por el contrario, «un medio de actividad interna que aspira a dominarse a sí mismo» (Id.: 91).

Ahora bien, con ello Vigotski estaba demoliendo la base de la psicología de su tiempo e incluso de buena parte de la del nuestro, la cual residía y, como digo, en buena parte sigue haciéndolo, en el esquema estímulo-respuesta con el que esta disciplina creyó haber adquirido la consideración de ciencia objetiva al acercarse a su máximo representante: la física dominada por el programa mecanicista. Porque, ciertamente, en el momento en que se introduce el signo en medio de la secuencia E-R, el esquema entero queda alterado, ya que éste no es un mero facilitador de una respuesta ya existente ni un paso adicional en

la cadena: *el signo crea una nueva relación entre el estímulo y la respuesta al invertir la acción o, mejor dicho, al reflexionarla sobre sí misma* (cf. Vigotski, 1978: 69-70).

Así pues, podría afirmarse que, según Vigotski, *el uso de signos afecta retro-activamente al sistema nervioso*, generando lo que se ha dado en llamar "sistemas funcionales". En palabras de su discípulo y colaborador Alexander R. Luria:

«El hecho de que en el curso de la historia el hombre haya desarrollado nuevas funciones no significa que cada una de ellas descansa en un nuevo grupo de células nerviosas ni que los nuevos "centros" de las funciones nerviosas superiores sean semejantes a aquellas tan ansiosamente buscadas por los neurólogos durante el último tercio del siglo XIX. El desarrollo de nuevos "órganos funcionales" se realiza a través de la formación de *nuevos sistemas funcionales*, constituyendo un medio para el desarrollo ilimitado de la actividad cerebral. El córtex cerebral humano, gracias a este principio, se convierte en un órgano de civilización en el que se hallan escondidas posibilidades ilimitadas, y no exige nuevos aparatos morfológicos cada vez que la historia crea la necesidad de una nueva función.»

(Luria, A. R. (1967). L. S. Vygotski y el problema de la localización funcional. *Psicología Soviética*, 5, nº 3, pp. 53-57. Cit. en John-Steiner & Souberman, 1978:188)

Como es obvio, esta noción halla su lugar en una teoría que, al igual que el Conexionismo o el modelo de la Enacción, defiende que el funcionamiento del cerebro depende más de las relaciones (conexiones) entre sus partes que de las partes (ya sean neuronas, órganos o localizaciones). Según Vigotski, el uso del signo no afecta a las funciones aisladas, sino a las relaciones que las vinculan entre sí, o sea, a las relaciones "interfuncionales" (cf. Vigotski, 1978: 83-84). Por tanto, ninguna función escapa a la reorganización que provoca el signo y que las integra a todas dentro de un conjunto distinto:

«Los procesos psicológicos, tal como aparecen en los animales, dejan de existir; se incorporan a este sistema de conducta y se desarrollan y reconstruyen culturalmente para formar una nueva entidad psicológica.»

(Id.: 94)³⁵⁰

³⁵⁰ A este respecto, Vera John-Steiner y Ellen Souberman recuerdan que ya Leontiev y Luria aclararon en su día que el empleo por parte de Vigotski de expresiones que parecen abundar en la oposición entre lo natural y lo cultural, no es más que «una abstracción, un vehículo para describir un proceso harto complejo» (cf. John-Steiner & Souberman, 1978: nota 3, 185). Por lo demás, John-Steiner y Souberman reproducen un párrafo de Vigotski, no incluido en la presente edición, en el que éste viene a describir la relación existente entre los procesos psicológicos elementales y los procesos psicológicos superiores, la cual podría aplicarse sin más a la relación existente entre lo natural y lo cultural: «[Los procesos psicológicos] están caracterizados por una nueva integración y correlación de sus partes. El todo y sus partes se desarrollan paralelamente y a un mismo tiempo. A las primeras estructuras las denominaremos *elementales*; éstas son todos psicológicos, condicionados principalmente por determinantes biológicos. Las estructuras posteriores que emergen en el proceso de desarrollo cultural las llamamos *estructuras superiores* [...] El estadio inicial va seguido de la destrucción de esta primera estructura, de su reconstrucción y transición hacia estructuras de tipo superior. A diferencia de los procesos directos y reactivos, estas estructuras posteriores se elaboran en base al uso de signos y herramientas; estas nuevas formaciones unen los medios directo e indirecto de adaptación.» (Vigotski, L. S. (1930). Herramienta y signo. Archivos privados del autor. Cit. en Id.: 186).

Y ello implica que, gracias al marco teórico que ofrecía el materialismo dialéctico, el cual aseguraba que «todos los fenómenos debían ser estudiados como procesos en constante cambio y movimiento» (Cole & Scribner, 1978: 25)³⁵¹, Vigotski elaboró un pensamiento que habría que encuadrar dentro de esa línea menor que he llamado *pensamiento del devenir*, tal y como puede comprobarse nítidamente en su concepción del desarrollo:

«Nuestro concepto de desarrollo implica un rechazo de la opinión generalmente sostenida de que el desarrollo cognoscitivo resulta de la acumulación gradual de cambios independientes. Por el contrario, nosotros creemos que el desarrollo del niño es un proceso dialéctico complejo caracterizado por la periodicidad, la irregularidad en el desarrollo de las distintas funciones, la metamorfosis o transformación cualitativa de una forma en otra, la interrelación de factores internos y externos, y los procesos adaptativos que superan y vencen los obstáculos con los que se cruza el pequeño.»

(Vigotski, 1978: 116-117)

En este sentido, aunque posibilitada por la biología, la aparición de las funciones superiores, según él, no es una mera evolución de las elementales, sino «una línea especial de desarrollo» (Id.: 83) que requiere el uso de signos y herramientas para ser implementada:

«Así como la primera utilización de las herramientas rechaza la noción de que el desarrollo representa el simple despliegue del sistema de actividad orgánicamente predeterminado del niño, la primera utilización de los signos demuestra que no puede haber un único sistema de actividad interno orgánicamente predeterminado para cada función psicológica. El uso de medios artificiales, la transición a la actividad mediata, cambia fundamentalmente todas las funciones psicológicas, al tiempo que el uso de herramientas ensancha de modo ilimitado la serie de actividades dentro de las que operan las nuevas funciones psicológicas.»

(Id.: 91-92)³⁵²

³⁵¹ De ahí que para este autor «*estudiar algo desde el punto de vista histórico significa estudiarlo en su proceso de cambio*» (Vigotski, 1978: 104). Tal y como veremos, Bajtín también partió de esa base para estudiar el signo lingüístico, lo que le permitió impugnar la distinción saussuriana entre “lengua” y “habla”.

³⁵² Éste es uno de los aspectos que el mismo Vigotski le criticó a Piaget. Según él, en la teoría del suizo el desarrollo es independiente del aprendizaje, pero constituye su condición previa, de modo que el aprendizaje es un proceso externo que va a remolque del desarrollo y que, como es obvio, en nada afecta al curso de éste (cf. Id.: 123-125). Para Vigotski, la relación es casi la contraria. En su opinión, si bien el aprendizaje no se traduce inmediatamente en desarrollo, sí es susceptible de alterar y modificar su curso. Por tanto, el aprendizaje es, no ya un mecanismo del desarrollo humano, sino aquél que le otorga su carácter singular: «el aprendizaje es un aspecto universal y necesario del proceso de desarrollo culturalmente organizado y específicamente humano de las facultades psicológicas» (Id.: 139). Después de lo que expuse en el capítulo IX acerca de la doctrina de Piaget, no cabe la menor duda de que la concepción de la relación entre aprendizaje y desarrollo de este autor responde a su noción de inteligencia, la cual marca todo su enfoque, determinando no sólo la interpretación de los resultados, sino también el método y los propios resultados a obtener. Así, al considerar la inteligencia algo que se desarrolla por sí solo y con una dirección prefijada (del egocentrismo, pasando por animismo, el dinamismo, la participación mágica y el artificialismo, hasta el objetivismo, lo que sugiere que la evolución de la inteligencia en el niño refleja la historia canónica de la ciencia), la cuestión que se le plantea es cómo observar este proceso tal y como ocurre en sí mismo en toda su “pureza”. Debido a

Y es que el uso de signos, en la medida en que invierte la acción o, lo que es viene a ser igual, la reflexiona sobre sí misma, transfiere «la operación psicológica a formas superiores y cualitativamente nuevas y [permite] a los seres humanos [...] *el control de sus conductas desde fuera*» (Id.: 70).

Ante todo, el uso de signos transforma las funciones psicológicas simples o elementales, que pueden encontrarse en varias especies de animales, sobre todo en primates, en las funciones complejas o superiores, exclusivas del ser humano. Vigotski señala que dicha transformación no está dada de antemano como una consecuencia inevitable del desarrollo biológico (cf. Id.: 40-41), ni es una deducción lógica del niño (cf. Id.: 77-78). Se trata más bien de *una reorganización de las funciones elementales que constituye un régimen de funcionamiento cualitativamente distinto del que mostraba cada una de ellas por separado*.

Y además el uso de herramientas y, en especial, de signos permite que el niño, en lugar de reaccionar pasivamente a los estímulos, se vuelva capaz de controlar su propia conducta. La diferencia entre los dos tipos de funciones radica precisamente en que las funciones elementales se caracterizan por estar «directamente y totalmente determinadas por los estímulos procedentes del entorno», y las superiores, en cambio, por «la estimulación autogenerada, es decir, la creación y uso de estímulos artificiales que se convierten en las causas inmediatas de la conducta» (Vigotski, 1978: 69)³⁵³.

Sin embargo, ¿cómo se pasa de unas funciones a otras? Veamos cuál es la respuesta de Vigotski.

Tal y como han mostrado diversas investigaciones, la respuesta del niño pequeño es similar a la del mono: ambos se hallan determinados al principio por la situación presente y por los recuerdos que ésta provoca; ambos son, en la gráfica imagen de Wolfgang Köhler, esclavos de su campo visual (cf. Id.: 53). Ello implica que su actividad mental tiene un carácter transitorio y fugaz,

ello, nunca se repara en lo que el niño pueda aprender, ya sea informal o formalmente, implícita o explícitamente, sino en lo que va surgiendo por sí mismo, de manera espontánea, y el tipo de preguntas que se le dirigen en las discusiones clínicas, aunque apunten hacia contenidos que están más allá de su nivel actual de conocimientos, pretenden delimitar lo que ya sabe. Según él, «el objetivo que se persigue al plantear preguntas que se encuentran fuera del alcance de la estructura intelectual del niño es el de eliminar la influencia de la experiencia previa y conocimientos adquiridos anteriormente. El experimentador trata de obtener las tendencias del pensamiento del niño en su forma "pura", totalmente independientes del aprendizaje.» (Piaget, J. (1957). *La construcción de lo real en el niño*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 124). Por el contrario, en opinión de Vigotski, el niño está siempre aprendiendo y, además, gracias a otros, de forma que lo que cabe hacer no es describir un desarrollo que estaría dado, sino explicar cómo le afecta el aprendizaje al niño con el fin de impulsar y lograr nuevos aprendizajes. He aquí, pues, la diferencia que separa a estos autores: Piaget es un psicólogo interesado en la epistemología que no tiene la menor duda de que el *pensamiento del ser* es la manera correcta de pensar, mientras que Vigotski es un psicólogo interesado en la pedagogía en el contexto de una revolución que pretendía renovar al ser humano.

³⁵³ Se ve, pues, cuál es el problema del esquema E-R sobre el que se ha apoyado y, en buena parte, sigue apoyándose la psicología, a saber: el "naturalismo", descrito por Engels aunque en el seno de la historiografía, como «la suposición de que únicamente la naturaleza es susceptible de afectar a los seres humanos y que tan sólo las condiciones naturales determinan el desarrollo histórico» (Vigotski, 1978: 98).

modificándose conforme lo hace el entorno. Vigotski señala que aquí la función central es la memoria, sobre la cual se apoyan las demás (cf. Id.: 83-85). No obstante, el niño pronto exhibe diferencias respecto del mono, comportándose de manera menos impulsiva y espontánea y más reflexiva, lo que revela que ya no está tan ligado a las circunstancias actuales. Y la razón es que, con la ayuda de los signos, el niño logra abstraerse de la situación y controlar todo aquello que necesita para resolver las tareas que le ocupan. De ese modo, en vez de evocar al dictado de las circunstancias, el niño *piensa*, esto es, articula un discurso mental en el que las impresiones o, en términos de Spinoza, las ideas, no se pierden rápidamente, sino que se conservan durante un tiempo. Vigotski resume el cambio operado diciendo que «*para el niño pequeño, pensar significa recordar; sin embargo, para el adolescente, recordar significa pensar*» (Id.: 85). En realidad, lo que ha ocurrido es que el campo perceptivo inmediato ha sido reconstruido en otro campo también perceptivo pero mediado por los signos, en el que están disponibles elementos que no pertenecen a la situación actual y que han sido suministrados por la actividad de un sistema mucho más complejo que el que vimos en el capítulo anterior:

«El empleo de signos auxiliares destruye la fusión del campo sensorial y el sistema motor, posibilitando así nuevas formas de conducta. Enre los movimientos iniciales y finales de la respuesta [...] se crea una "barrera funcional"; el impulso directo de moverse es desviado por circuitos preliminares. El niño que, en un principio, resolvía el problema de forma impulsiva, trata ahora de solucionarlo a través de una conexión establecida internamente entre el estímulo y el signo auxiliar correspondiente.»

(Id.: 62)

Así pues, *la retro-alimentación del signo constituye un nuevo bucle que viene a insertarse en medio del bucle de acción/percepción y a introducir un nuevo circuito entre ambos, de modo que podría decirse que se inserta de una manera transversal al otro*. Por lo tanto, este bucle no tiene el mismo plano ni gira alrededor de los mismos puntos que el de la acción/percepción, cosa que impide considerarlo, tal como hacía Maturana, una mera recursión de un único bucle³⁵⁴.

Sin embargo, para acabar de entender en qué consiste el nuevo bucle de retro-alimentación, habría que tener en cuenta algo muy importante, a saber: que *el signo tiene un carácter social*. Vigotski ilustra este hecho a través del ejemplo del niño que intenta asir un objeto:

«Al principio, este ademán no es más que un intento fallido de alcanzar algo, un movimiento dirigido hacia cierto objeto que designa la actividad futura. El niño intenta alcanzar algo situado fuera de su alcance; sus manos, tendidas hacia ese objeto, permanecen suspendidas en el aire. Sus dedos se mueven como si quisieran agarrar algo. [...]

³⁵⁴ He aquí, pues, la idea que nos permite sintetizar la posición de Maturana: según él, el bucle del signo se situaría justo *encima* del bucle de la acción/percepción, de manera que el lenguaje vendría a representar los valores propios o redundancias de la actuación del sistema (los cuales se corresponderían con lo que la perspectiva tradicional entiende por "objetos"), inaugurando la dinámica recursiva que conduce desde la conciencia de lo representado hasta la conciencia de sí mismo.

Cuando acude la madre en ayuda del pequeño y se da cuenta de que su movimiento está indicando algo, la situación cambia radicalmente. El hecho de señalar se convierte en un gesto para los demás. El fracasado intento del niño engendra una reacción, no del objeto que desea, sino *de otra persona*. Por consiguiente, el significado primario de este fracasado movimiento de apoderarse de algo queda establecido por los demás. Únicamente más tarde, cuando el niño es capaz de relacionar su fallido movimiento de agarrar con la situación objetiva como un todo, comienza a interpretar dicho movimiento como acto de señalar. En esta coyuntura, se produce un cambio en esta función del movimiento: de un movimiento orientado hacia un objeto se convierte en un movimiento dirigido a otra persona, en un medio de establecer relaciones. *El movimiento de asir se transforma en el acto de señalar.*»

(Id.: 93)

El signo nace, pues, de un gesto del niño que la madre interpreta como una señal de que quiere algo. Aquí Mead puede sernos de gran ayuda, ya que, en la medida en que parte de la conducta³⁵⁵, se encuentra en la mejor posición para aclararnos el asunto.

Como vimos en el capítulo anterior, para Mead el acto es un impulso que selecciona los estímulos que necesita. Pues bien, ahora habría que añadir que, según él, dicho acto es un todo que ha de ser ejecutado y que, por eso mismo, regula la conducta:

«Existe una organización de las distintas partes del sistema nervioso, que será responsable de los actos, una organización que representa, no sólo lo que está ocurriendo inmediatamente, sino también las etapas posteriores que ocurrirán. Si uno se aproxima a un objeto distante, se acerca a él con referencia a lo que hará cuando llegue. Si se acerca a un martillo, está muscularmente preparado para tomar el mango del mismo. Las etapas posteriores del acto están presentes en las primeras etapas, no simplemente en el sentido de que están preparadas para ponerse en funcionamiento, sino en el de que sirven para controlar el proceso mismo. Ellas determinan cómo nos acercaremos al objeto, y los pasos de nuestra primera manipulación del mismo.»

(Mead, 1934: 58)³⁵⁶

Pues bien, a partir de ahí resulta muy sencillo explicar *el gesto como el comienzo de un acto que sirve de estímulo o, mejor, de señal, a otro individuo*

³⁵⁵ Mead define su enfoque como "conductismo social", con lo cual quiere decir, ante todo, que había que estudiar la experiencia de individuo en términos de conducta, pero también que ésta tiene un carácter eminentemente social por más que a veces sea "interna" o "privada" (cf. Mead, 1934: 49-55 y 72-84). A este respecto, el autor añade lo siguiente: «La psicología no es algo que trate de la conciencia; trata de la conciencia del individuo en su relación con las condiciones en las cuales la experiencia se da. Es psicología social cuando las condiciones son sociales. Es conductista cuando el enfoque de la experiencia se hace a través de la conducta.» (Id.: 83).

³⁵⁶ Mead desmonta cualquier referencia a la intervención de una representación mental de los objetos o incluso del acto: «Una persona familiarizada con un caballo se acerca a éste como una persona que montará en él. Se acerca por el lado adecuado y está preparada para treparse a la silla. Su forma de aproximación determina el éxito de todo el proceso. [...] Si buscamos este carácter ideal del caballo en el sistema nervioso central, tendríamos que encontrarlo en todas esas distintas partes de los actos iniciados.» (Mead, 1934: 59). Y, por si quedara alguna duda, remacha: «El ofrecimiento de una silla a una persona que entra en una habitación es, en sí, un acto de cortesía. No tenemos por qué suponer que la persona que ofrece se ha afirmado a sí misma que la otra quiere una silla. El ofrecimiento de una silla, por parte de una persona de buenos modales, es algo casi instintivo.» (Id.: 61).

para su propia reacción. Mead pone como ejemplos la riña entre perros y los combates de boxeo o esgrima entre seres humanos:

«El acto de cada perro se convierte en el estímulo de la reacción del otro perro. Existe, pues, una relación entre ambos; y así como el acto es contestado por el otro perro, el primero sufre, a su vez, cambios. El propio hecho de que el otro perro esté dispuesto a atacar a otro se convierte en estímulo para que el otro perro cambie su actitud o su posición. No bien ha hecho tal cosa, cuando tal cambio de actitud del segundo perro hace, a su turno, que el primero cambie de actitud. Tenemos ahí una conversación de gestos. No se trata, empero, de gestos en el sentido de que sean significantes. No suponemos que el perro se diga: "Si el animal viene desde esa dirección, me saltará a la garganta, y entonces yo me volveré hacia ese otro lado". Lo que ocurre es un cambio efectivo en su posición debido a la aproximación de otro perro.

Descubrimos una situación similar en el pugilismo y la esgrima, en las fintas y paradas que son iniciadas por parte del otro. Y entonces el primero de los dos, a su vez, cambia su ataque; puede que se efectúe una considerable cantidad de movimientos de avance y de retroceso antes de que se propine realmente un golpe. Es la misma situación que la riña de perros. Para tener éxito el individuo no debe detenerse a considerar gran parte de su ataque y su defensa: por el contrario es preciso que la lleve a cabo inmediatamente. Tiene que adaptarse "instintivamente" a la actitud del otro individuo. Por supuesto, puede razonarla. Puede fintear deliberadamente a fin de abrir un punto de ataque. Pero gran parte tiene que hacerse sin deliberación.»

(Id.: 86)

Se trata, pues, de la misma situación del niño que intenta asir un objeto que está fuera de su alcance y cuya acción es interpretada por su madre como una señal de que quiere algo, con la única diferencia de que en los últimos ejemplos hay un intercambio de gestos entre varios individuos, lo que sugiere a Mead la idea de una "conversación". Tanto en el caso del niño como en el de los perros y los boxeadores o practicantes de esgrima, la conducta de uno es interpretada por el otro a partir de su propia actuación (esto es, del deseo de la madre de cuidar de su hijo o del intento del otro perro o del otro boxeador o practicante de esgrima de imponerse a su rival), como una señal de algo, ya sea de que el niño quiere algo o de que el primer perro o el primer boxeador o practicante de esgrima quieren vencerlos a ellos.

Ahora bien, Mead introduce aquí el tema de la significación para declarar que cada gesto tiene un significado, a saber: el acto total del que forma parte como su fase inicial:

«La significación surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano dado y la subsiguiente conducta de dicho organismo, en cuanto es indicada a otro organismo humano por ese gesto. Si el gesto indica efectivamente a otro organismo la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado, entonces tiene significación. En otras palabras, la relación entre un estímulo determinado –como gesto– y las fases posteriores del acto social de las que es una de las primeras fases (si no la inicial) constituye el campo dentro del cual se origina y existe la significación. Ésta es, de tal modo, un desarrollo de algo que existe objetivamente como relación entre ciertas fases del acto social; no es una adición psíquica a dicho acto, y no es una "idea" tal como ésta es concebida tradicionalmente.»

De hecho, no hay ninguna razón para hablar únicamente de organismos humanos, como hace Mead en el párrafo precedente, puesto que, según él, los gestos de los perros también tendrían una significación. Sin embargo, creo que lo anterior carece de sentido, ya que, en realidad, los gestos sólo son señales para la reacción de los otros. Es más, a veces ni siquiera es posible identificar el acto total del que tales gestos formaban parte como su fase inicial, porque la reacción del otro puede convertirse en una señal para el primer individuo que lo lleve a cambiar el acto que pretendía realizar por otro distinto. Por ejemplo, el otro perro puede reaccionar con mayor agresividad de la que se esperaba el primero, acompañada de otro tipo de señales que muestren inequívocamente su carácter dominante como su cola levantada, de manera que el perro que quería medirse con él se vea obligado a desistir y abandone el campo. Y esto mismo es lo que ocurre también con nosotros, los humanos.

Sin embargo, según Mead, los seres humanos disponen de unos gestos que provocan la misma reacción en el individuo que los hace que en el otro individuo al que van dirigidos (cf. Id.: 88-90). Se trata de los gestos vocales que forman el lenguaje, los cuales, tal vez porque no tienen ninguna relación con el resto de gestos corporales y, además, son sencillos de producir y sobre todo de percibir, dado que el que habla se oye a sí mismo igual que lo oyen los otros (cf. Id.: 102-109), se caracterizan por provocar la misma reacción en todos los participantes. Mead llama a tales gestos "símbolos significantes" (cf. Id.: 88), añadiendo que es posible que haya más gestos con esa particularidad

³⁵⁷ Morris opina que Mead parece descuidar en ocasiones la referencia a los objetos físicos y, por esa razón, se ve obligado a aclarar que los gestos significan «las etapas posteriores del acto que se efectúa y, secundariamente, los objetos involucrados» (cf. Morris, 1934: 33-34 y, sobre todo, nota 5, 33-34). Pero, desde el punto de vista que hemos adoptado aquí, es decir, desde el punto de vista de la clausura del sistema nervioso, esta puntualización resulta totalmente innecesaria, ya que un objeto físico no es más que un valor propio o una redundancia de la actuación. De hecho, Mead da la impresión de aceptar esta idea cuando escribe: «La silla es, primariamente, aquello en que uno se sienta. [...] Existe un estímulo que excita ciertas vías, cosa que hace que el individuo se dirija hacia el objeto y se siente. Dichos centros son, en cierto modo, físicos. Es preciso advertir que existe una influencia del acto posterior sobre el acto anterior. [...] Pues bien, lo que uno encontraría en el sistema nervioso central, en respuesta a lo que nosotros llamamos un objeto, sería una organización de un gran grupo de elementos nerviosos que obligase a una conducta relacionada con los objetos que nos rodean.» (Mead, 1934: 109-110). Al fin y al cabo, según el autor, un objeto siempre es algo constituido por el acto total que lleva a cabo el sistema nervioso: «El sistema nervioso central no presenta simplemente una serie de automatismos, es decir, ciertas inevitables reacciones a ciertos estímulos específicos, tales como retirar la mano de un radiador que es tocado, o sobresaltarnos cuando un ruido fuerte resuena detrás de nosotros. El sistema nervioso proporciona, no sólo el mecanismo para esa clase de conducta, sino también para reconocer un objeto ante el cual vamos a reaccionar; y ese reconocimiento puede ser expresado en términos de una reacción que responda a cualquiera de los componentes de cierto grupo de estímulos. Es decir: uno tiene que clavar un clavo; se tiende la mano para tomar el martillo y se descubre que ha desaparecido. Y no se detiene uno a buscarlo, sino que toma cualquier cosa que pueda emplear, un ladrillo o una piedra que tenga el peso necesario para dar impulso al golpe. Cualquier cosa que se pueda tomar y sirva para ese fin, será un martillo.» (Id.: 121).

como el lenguaje de las manos o cualquier clase de escritura, pero que todos ellos derivarían del gesto vocal (cf. Id.: 107)³⁵⁸.

Así que, dejando esto último a un lado, aquí tenemos la razón de por qué un perro que está riñendo con otro no es capaz de imaginarse lo que éste pretende hacer con un determinado movimiento, mientras que un boxeador o un practicante de esgrima sí lo son, aun cuando la situación en la que se hallan les exija actuar rápidamente si no quieren que su oponente se les adelante y les propine el golpe o la estocada definitivos: los perros se limitan a reaccionar a las señales de los otros, mientras que los boxeadores o los practicantes de esgrima son capaces de reaccionar también a sus propios gestos gracias a los símbolos significantes, y en consecuencia, de engañar a los otros.

Ahora bien, ¿a qué se debe esto? Pues sencillamente a que, por el mero hecho de usar los símbolos significantes, el individuo adopta el punto de vista que tienen los otros sobre él. Siguiendo con el ejemplo de los boxeadores, el autor expone lo siguiente:

«Cuando hablamos de la significación de lo que hacemos, estamos convirtiendo en un estímulo para la acción a la reacción que estamos a punto de ejecutar. [...] En el caso del pugilista, el golpe que comienza a lanzar hacia su oponente provocará una cierta reacción que abrirá la guardia de su rival a fin de que el primero pueda golpear. La significación es un estímulo para la preparación del golpe real que piensa asestar. La reacción que provoca en sí mismo (la reacción de defensa) es, para él, el estímulo para golpear donde encuentre un claro. Esta acción que ha iniciado ya en sí se convierte, de tal modo, en un estímulo para su reacción posterior. Sabe lo que su oponente va a hacer, puesto que el movimiento de defensa ya ha sido despertado y se convierte en un estímulo para golpear cuando aparece un punto descubierto.»

(Id.: 111)

Pero, como digo, no tenemos por qué hablar de significación, pues basta con la noción de gesto vocal y la noción de acto total o de "actitud", entendida como el conjunto de pasos que es necesario dar para llevar a cabo el acto total o, lo que es lo mismo, como la predisposición a llevarlo a cabo (cf. Id.: 58), para entender lo que ocurre aquí, a saber: que, gracias a los gestos vocales, el boxeador puede provocarse a sí mismo la reacción que determinada maniobra,

³⁵⁸ Por ese motivo, no entiendo muy bien cómo Taylor puede escribir que «Mead está todavía demasiado cerca de la posición conductista y no parece tener en cuenta el papel constituyente que el lenguaje tiene en la definición del yo y las relaciones» (Taylor, 1989: nota 12 del capítulo 2, 707). Sobre todo, si la comparamos con la siguiente declaración de Morris: «El esfuerzo de Mead reside en haber demostrado que el espíritu y la persona son emergentes sociales, y que el lenguaje, en la forma de gesto vocal, proporciona el mecanismo para su emergencia.» (Morris, 1934: 27). La opinión de Taylor quizá derive de la costumbre de interpretar la teoría de Mead conforme a la idea de que los otros serían un "espejo" que reflejaría la actuación del individuo y que permitiría a este último construir su identidad. Pero, en mi opinión, tal idea no sólo no tiene cabida en la teoría de Mead, sino que además es contraria a ella, ya que describe un juego de reflejos totalmente estático en el que sentido de que lo que se refleja es lo que hay y, debido a ello, no puede dar cuenta de la forma en la que el individuo regula su actuación en relación con las reacciones de esos otros y, por ende, de la verdadera función del lenguaje. En cambio, Mead describe un proceso dinámico en el que la actuación es mediada por los gestos vocales, de modo que cuando el individuo adquiere esos gestos, queda habilitado para regular su propia actuación en relación con las reacciones de los otros.

en cuanto gesto corporal, provocará en su rival, con lo cual tiene la posibilidad de organizar su actuación de manera que simule que realiza tal maniobra para conseguir cierta reacción del otro que le permita obtener alguna ventaja. Esto es, que *el gesto vocal, al indicar la reacción con la que está asociada, ofrece la posibilidad de no llevarla a cabo y reemplazarla por otra*. Tal gesto es, pues, una reacción y, al mismo tiempo, un estímulo para nuevas reacciones (cf. Id.: 110).

Y, como es obvio, lo mismo habría que decir de la situación opuesta, a saber: que, gracias a los gestos vocales, el boxeador puede reconstruir el acto total o la actitud de su rival que esconde esa maniobra y prepararse para no caer en la trampa del otro y defender el flanco que aquél esperaba abrir, o incluso para aprovecharla en su favor con una nueva maniobra que sorprenda al otro. De hecho, en mi opinión, si hay algo que se parezca a la significación de la que habla Mead es el resultado del intento del otro de reconstruir el acto total o la actitud de la que un gesto, ya sea de un niño, un perro, un boxeador o un practicante de esgrima, forma parte como su fase inicial. Además, en el caso expuesto por Vigotski, la madre está tratando de reconstruir aquello que quiere el niño, pero no porque vea que se esfuerza por asir algo situado fuera de su alcance, sino porque cree que se lo está señalando a ella para que se lo alcance, atribuyéndole al niño esa capacidad de ponerse en el lugar del otro que sólo se adquiere al aprender a usar gestos vocales.

Sea como fuere, lo importante es que, con ello, Mead consigue explicar la manera en la que el lenguaje regula la conducta o, en sus palabras, controla la organización del acto (cf. Id. 60):

«El lenguaje es un proceso por el cual se indican ciertos estímulos y se modifica la reacción a ellos en el sistema de la conducta. El lenguaje, como proceso social, nos ha posibilitado el que escojamos reacciones y las retengamos en el organismo del individuo, de modo que estén presentes allí en relación con lo que indicamos.»

(Id.: 133)

Se trata de la misma idea que defiende Vigotski, particularmente en el siguiente fragmento en el que describe el cambio que se produce en la relación entre el lenguaje y la acción a lo largo del desarrollo del niño pequeño:

«En un primer estadio el lenguaje *acompaña* a las acciones del pequeño y refleja las vicisitudes de la resolución de problemas de forma caótica y desorganizada. En un estadio posterior, el lenguaje se acerca cada vez más al punto de partida del proceso, de modo que acaba por *preceder* a la acción. [...] surge una nueva relación entre la palabra y la acción. Ahora el lenguaje guía, determina y domina el curso de la acción»

(Vigotski, 1978: 52-53)

Es cierto que el autor añade a continuación que *«la función planificadora del lenguaje hace su aparición junto con la ya existente función del lenguaje de reflejar el mundo externo»*, pero aquí cabría preguntarse si la primera función es capaz de dar cuenta de lo que se atribuye a la segunda hasta el extremo de volverla totalmente prescindible. En mi opinión, lo que llamamos "representar" no es más que *la operación de indicar algo a otro individuo, que puede ser él mismo, del orden de la actuación en general, esto es, del mundo que surge*

como resultado de la actividad del sistema nervioso o, mejor dicho, del bucle de acción/percepción. Y, como he señalado, ello hace totalmente innecesaria la noción de representación, ya que ésta sólo tendría sentido si no dispusiéramos de ninguna manera de indicar aquello que estamos diciendo a los demás³⁵⁹.

Otros autores han defendido que la función planificadora del lenguaje no es suficiente y que, por esa razón, habría que completarla con la función de significación entendida en el sentido habitual (véase, por ejemplo, Wertsch, J. V. (1988). *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona: Paidós, pp. 104-121). Sin embargo, esto no cambia nada de lo que he dicho antes, ya que lo que denominamos "significar" no es más que *la operación de indicar algo a otro individuo, que puede ser él mismo, del orden de la actuación verbal, esto es, del campo que surge como resultado de la actividad de un sistema nervioso que emplea signos o, mejor dicho, del bucle de acción/percepción engarzado con el bucle del lenguaje*. A fin y al cabo, los signos no se descontextualizan (o desterritorializan) del contexto espacio-temporal si no es para contextualizarse (o territorializarse) en otro distinto (cf. Id.: 117-120), de modo que podríamos

³⁵⁹ De hecho, el lenguaje podría considerarse, entre otras cosas, como un sistema de indicación finamente articulado. Como vimos en el capítulo anterior, el lenguaje se basa en la predicación, pero, en mi opinión, ésta no consiste más que en la *indicación de un cambio*. A partir de aquí y apoyándose en un conjunto de índices, entre los cuales se hallan aquéllos que hacen referencia a quien habla y a quien escucha, se habría desarrollado el resto: ante todo, la distinción entre la predicación anterior, que se convertiría en el "sujeto", y la predicación actual, que se convertiría en el "predicado"; después, la elaboración de cada una de tales partes, el "sujeto" en forma de "nombres" y el "predicado" en forma de "verbos"; acto seguido, la introducción de las diversas partículas que completarían el sujeto y el predicado como, por ejemplo, los "artículos" en el caso de los nombres y los "complementos circunstanciales" en el caso de los verbos; y, por último, la creación de un segundo grupo de nombres y de verbos para acompañar a éstos, los "adjetivos" y los "adverbios". Soy plenamente consciente de que esta génesis de los elementos del lenguaje es una hipótesis muy simple que habría que comprobar, pero, como ello desbordaría los límites del presente trabajo, no me queda más remedio que dejar esa comprobación para otra ocasión. Por lo demás, dicha hipótesis no carece de ventajas, puesto que nos permite atisbar cómo se ha podido llegar a pensar que el lenguaje tenía la función de representar la realidad: confundiendo el nombre con algo que estaría dado de una vez por todas y para siempre, con el "ser", y, acto seguido, sometiendo el verbo a ese nombre, de manera que tan sólo sirviera para definirlo (a través de la predicación de una serie de acontecimientos pasados que, en la medida en que se atribuyen al nombre, son concebidos como propiedades o atributos del "ser") y para describir los cambios (a través de la predicación de una serie de acontecimientos actuales que, en la medida en que se atribuyen al nombre, son concebidos como sucesos que le ocurren al "ser", cosa que, como sabemos, requiere de la intervención de un fundamento de la acción para que se inicie el cambio). Por lo demás, creo que la distinción entre "mostrar" y "decir" de Ludwig Wittgenstein se encuadra dentro de la concepción del lenguaje como un sistema de indicación si "mostrar" equivale a "indicar" y "decir" a "representar". Desde este punto de vista, el lenguaje sólo puede mostrar-indicar y, como mucho, mostrar-indicar el significado de los términos utilizados, ya que cuando tratamos de decir-representar y, sobre todo, decir-representar qué es lo que muestra-indica, nos estamos engañando a nosotros mismos, puesto que ello implica que el lenguaje reflejaría fielmente algo exterior a él, lo que ni es necesario (porque estamos en contacto con el mundo que resulta de nuestra propia actuación y, por ello, no necesitamos reflejarlo como si no lo estuviésemos) ni es capaz de hacerlo (porque siempre habrá que comprobar la veracidad de tal reflejo, lo que requiere mostrar-indicar qué es lo que se está diciendo-representando). Sobre la distinción wittgensteniana, cf. Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama, 2002.

definir el significado de un signo como *la relación que tal signo establece con el resto de signos en el interior de dicho campo*³⁶⁰.

Pero ha sido Mead quien nos ha ayudado a comprender cómo puede el lenguaje regular la conducta sin dar por supuesta la existencia de una mente distinta del cuerpo y, con ella, de un Sujeto que vuelva a enlazar a la primera con el segundo o, lo que es igual, a las significaciones, en cuanto ideas, con la actuación³⁶¹. En todo caso, las coincidencias entre ambos autores no terminan

³⁶⁰ Wertsch se apoya en un fragmento del propio Vigotski para sostener que la significación es imprescindible: «Para transmitir una experiencia o contenido de la conciencia a otra persona, no hay más remedio que atribuir el contenido a una clase conocida, a un grupo conocido de fenómenos y, como sabemos, esto, necesariamente, implica generalización. Así, resulta que la interacción social necesariamente presupone generalización, y el desarrollo del significado de la palabra, es decir la generalización, se hace posible en presencia del desarrollo de la interacción social. De este modo, las formas humanas superiores únicas de interacción social psicológica son posibles solamente porque el pensamiento humano refleja la realidad de un modo generalizado» (Vigotski, L. (1934). *Pensamiento y lenguaje: investigaciones psicológicas*. Moscú y Leningrado: Gosudarstvennoe Sotsial-no-Ekonomischeskoe Izdatel'stvo, pp. 11-12. Cit. en Wertsch, 1988: 110). Sin embargo, me temo que para ello basta con que *el niño domine un lenguaje que, por otra parte, no es suyo, sino de los adultos*, tal y como viene a corroborar el propio autor en otro fragmento igualmente citado por Wertsch: «Hemos visto que el habla de los adultos que rodean a los niños con sus significados determinantes y constantes determina las pautas del desarrollo de las generalizaciones de los niños, el círculo de la formación de complejos [generalizaciones que se relacionan menos con los vínculos o impresiones subjetivas del niño que con conexiones objetivas que existen entre los objetos]. Los niños no seleccionan el significado de una palabra, les viene dado en el proceso de interacción social verbal con los adultos. Los niños no construyen sus propios complejos libremente. Los encuentran construidos en el proceso de comprensión del habla de los otros. No seleccionan libremente varios elementos concretos y los incluyen en un complejo u otro. Reciben un grupo de objetos concretos en una forma ya preparada de generalización proporcionada por la misma palabra [...] En general, los niños no crean su propia habla; dominan el habla existente en los adultos de su entorno» (Vigotski, 1934: 133. Cit. en Wertsch, 1988: 120). Así pues, se trata de una auténtica imposición, más que de los signos de los adultos, de la manera de actuar que está debajo. Y es que lo importante no estriba en que éstos tengan un significado, sino que permiten regular la actuación y constituyen, en sí mismos, una clase de actuación. Al fin y al cabo, como expuso Wittgenstein, los individuos que participan del mismo juego de lenguaje, la misma forma de vida o, en fin, la misma cultura, se entienden perfectamente y, cabría añadir, si en algún momento dado un individuo no sabe qué es lo que ha dicho otro, no tiene más que pedirle que se lo aclare y éste llevará a cabo un acto de habla consistente en indicarle, con ayuda de otras palabras o incluso de objetos, el significado de lo que había dicho. (Cosa que nos permite ver la obra filosófica de Wittgenstein como el intento de alguien que ha perdido irremisiblemente el mundo en el que nació, debido a la caída del imperio austro-húngaro y a la barbarie nazi, y que, además, vive en otro país en el que no encaja y cuya lengua no termina de dominar, primero de encontrar un lenguaje universal, el de la lógica, con el que asegurar la comunicación con otros [en el *Tractatus Logico-Philosophicus*], y luego de encontrar un método, el de los "juegos de lenguaje", con el que precisar el significado de lo que uno dice para, al menos, hacerse entender [en las *Investigaciones filosóficas*]). He aquí, pues, la única ocasión en la que surge este tema del significado, motivo por el cual me parece artificial concebir la interacción social en los términos de una continua reelaboración del significado, algo que, por lo demás, tampoco tendría sentido si previamente no se hubiese negado, en la estela de Derrida, la existencia de toda convención.

³⁶¹ Como le ocurre, por ejemplo, a Wertsch. En palabras de González Rey, en la teoría de este autor el individuo «sólo existe como individuo que "opera", perdiendo su condición de individuo que siente, genera, que es portador de una condición subjetiva que aparece en la configuración del sentido de su acción. Según Wertsch, "[...] la designación adecuada de agente es 'individuo-que-opera-con-instrumentos de mediación'" [Wertsch, J. V. (1997). *La necesidad de la acción en la investigación socio-cultural*. Cit. en J. V. Wertsch; P. del Río & A. Álvarez (comps.). *La mente*

ahí, puesto que Mead también vendría a sostener que el lenguaje afecta retroactivamente al sistema nervioso, reorganizando las diversas funciones en una nueva entidad psicológica, cuando dice que éste proporciona la capacidad de seleccionar aquello a lo que atiende:

«El hombre se distingue por su capacidad de analizar el campo de estimulación en forma de poder seleccionar un estímulo antes que otro y así aferrarse a la reacción que corresponde a ese estímulo, escogiéndola entre otras y recombinándola con otras. [...] Es lo que formulamos en general al decir que la conciencia acompaña sólo a los procesos sensoriales, pero no los motores; podemos prestar nuestra atención a un elemento especial del campo y, al así prestar atención y así aferrarnos a un estímulo, conseguir la fiscalización de la reacción. Tal es la forma en la que conseguimos controlar nuestra acción»

(Mead, 1934: 130-131)

Pero lo más importante de todo es que *ambos parten de lo social para dar cuenta de lo individual* y no al revés, como se había hecho hasta entonces y, lo que es peor, algunos continúan haciendo hoy día. Aquí Mead se muestra, de nuevo, enormemente lúcido cuando señala las deficiencias de esta segunda forma proceder:

«Porque si [...] se presupone desde el comienzo la existencia del espíritu, como explicadora o posibilitadora del proceso social de la experiencia, entonces el origen de los espíritus y la interacción entre los espíritus se convierten en misterios. Pero si, por el contrario, se considera el proceso social de la experiencia como previo (en una forma rudimentaria) a la existencia del espíritu y se explica el origen de los espíritus en términos de la interacción entre individuos dentro de ese proceso, entonces, no sólo el origen de los espíritus, sino también la interacción de éstos (que de tal modo se ve que es inherente a la naturaleza misma de ellos y presupuesta por su existencia o desarrollo) dejan de parecer misteriosos o milagrosos. El espíritu surge a través de la comunicación, por una conversación de gestos en un proceso social o contexto de experiencia –y no la comunicación a través del espíritu.»

(Id.: 92)³⁶²

sociocultural. Aproximaciones teóricas y aplicadas. Madrid: Infancia Aprendizaje, p. 55]. [...] En la unidad de individuo e instrumento que nos presenta Wertsch, parece ser que el individuo sólo existe en cuanto aquellos aspectos psicológicos, esencialmente cognitivos, y de lenguaje, que entran en juego en su relación con el instrumento» (González Rey, 2002: 159-160).

³⁶² Resulta bastante curioso que dos autores tan distintos como Mead y Vigotski desarrollaran casi al mismo tiempo un pensamiento que hiciera hincapié en el carácter social del ser humano. Desde luego, en el caso del segundo es fácil recurrir a la influencia del marxismo y, sobre todo, al clima que creó la revolución soviética, lo que ha llevado, por ejemplo, a Wertsch a escribir que «una visión de esta naturaleza es quizá solamente posible en el tipo de contexto que existió en la URSS entre la revolución de 1917 y la muerte de Vygotski» (Wertsch, 1988: 238). Pero, ¿qué ocurrió en el caso del primero? Dejando a un lado los rasgos del pensamiento anglosajón así como las diversas corrientes que pudieron influir en Mead, creo que habría que plantearse si, tal y como sugiere Deleuze, Estados Unidos también tuvo un poco antes un sueño revolucionario que no llegó a concretarse y que, a diferencia de la soviética, no se apoyaba en la igualdad, sino en la fraternidad: «La sociedad de los camaradas es el sueño revolucionario americano, al que Whitman ha contribuido poderosamente. Un sueño decepcionado y traicionado mucho antes que el de la sociedad soviética.» (Deleuze, 1993: 88). De ser cierto, el contexto histórico en el que Mead formuló su teoría habría sido muy parecido al de Vigotski, esto es, uno que reivindicaba la importancia de lo social por encima de lo individual.

Sin embargo, me temo que Mead no acaba de asumir del todo su propio planteamiento y, por esa razón, no va tan lejos como Vigotski, quien, por otra parte, no tuvo la oportunidad de desarrollar completamente sus ideas, pero sí nos legó una serie de nociones que nos permiten intuir hacia adónde se dirigía o, en todo caso, aprovecharlas para intentar desvelar y explicar la singularidad del ser humano por nuestra propia cuenta y riesgo. Desde este punto de vista, puede comprobarse que, por más que insistiese en que no había que partir del individuo sino del proceso social, Mead nunca dejó de mantener los privilegios del primero.

Reparemos, para empezar, en la manera en la que este autor explica el origen del lenguaje en el sentido de cómo se llegó a asociar el gesto vocal con la reacción motora para que el primero se convirtiese en símbolo significativo. Mead vendría a sostener que tal asociación se produjo en el contexto de las conversaciones de gestos que tienen lugar en situaciones muy específicas, a saber: las que requieren la cooperación de varios individuos para llevar a cabo una tarea compleja como «la reproducción o la cooperación de los individuos para la protección mutua o para la consecución de alimentos» (Id.: 245). En dichas situaciones, todos los individuos deben desempeñar su papel y, en ese sentido, la reacción de cada uno de ellos ha de continuar la del compañero que le precede y servir de base a la del compañero que le sigue. Pues bien, según el autor, el gesto vocal se convierte en símbolo significativo cuando recoge la reacción del siguiente individuo. Por tanto, en la medida en que los individuos se aperciben de las reacciones necesarias para efectuar la tarea, el gesto vocal adquirirá la capacidad de provocar la misma reacción en aquél que lo realiza que en aquél a quien va dirigido. De ahí que el autor hable de significación: necesita postular una significación que exista objetivamente para que el gesto vocal pueda incorporarla y convertirse así en símbolo significativo (cf. Id.: 115-119).

Para ser honesto, confesaré que la explicación anterior no aparece como tal en el libro de Mead y que en esa forma concreta es una elaboración mía. Pero creo que se ajusta bastante a lo que éste defendía, sobre todo si también reparamos en el mecanismo que propone para dar cuenta de la formación de lo que él llama la "persona", a saber: la adopción del papel de los otros, la cual tendría dos fases diferenciadas, la del juego, en la que el niño adopta el papel de otros individuos concretos, y la del deporte, en la que el niño adopta el papel de todos los individuos que están involucrados en la actividad común (cf. Id.: 180-193). Luego, según el autor, para llegar a ser una "persona" es necesario adoptar los papeles de todo el grupo social o la comunidad, esto es, no de otro concreto, sino del "otro generalizado" (cf. Id.: 184).

Pero, ¿qué es un deporte sino un ejemplo de situación que requiere la cooperación de varios individuos para llevar a cabo una tarea compleja? Mead nos lo confirma cuando aclara que «el deporte tiene una lógica, cosa que torna posible tal organización de la persona: es preciso obtener un objetivo definido; las acciones de los distintos individuos están todas relacionadas entre sí con referencia a ese objetivo, de modo que no entran en conflicto» (Id.: 188). Así, éste constituye «un ejemplo de la situación de la que surge una personalidad organizada» (Id.).

He aquí, pues, el modelo con el que Mead explica la asociación del gesto vocal con la reacción motora: apelando a esa clase de situaciones que exigen una cooperación y que, por ese motivo, definen la reacción de cada uno de los participantes, permiten que los individuos, al adoptar el papel primero de los otros concretos y después del otro generalizado, se vuelvan capaces de asociar las distintas reacciones a los gestos vocales. Y ello, a su vez, revela la clave de la teoría de Mead: que todos y cada uno de los individuos han de adoptar por sí mismos el papel de los demás³⁶³. En ese sentido, el comentario que inserta Morris en una nota al pie da justamente en el blanco: al igual que ocurre con los asociacionistas ingleses como Hume o Smith, de lo que se trata en la teoría de Mead es de «descubrir los medios por los cuales el individuo adopta la posición del grupo, juzga sus propios impulsos, sanciona sus propios intereses en términos de bienestar social y hasta llega a convertir la dicha de otros en objeto de sus propios deseos» (Morris, 1934: nota 14, 37).

Desde luego, alguien podría replicar que lo que he dicho carece de toda importancia, ya que aquí no hablamos de individuos, sino de niños que juegan a ser otros, de manera que habría que ver la adopción del papel del otro como una especie de necesidad biológica del ser humano. Y es posible que tuviera razón, pero no debemos olvidar que, según el autor, esa operación constituye el "Mí", esto es, «la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo» (Mead, 1934: 202), frente al cual se posiciona el "Yo", entendido como «la reacción del organismo a las actitudes de los otros» o, lo que es igual, al Mí (Id.). A lo que añade:

«El "yo" [...] es algo que, por decirlo así, reacciona a una situación social que se encuentra dentro de la experiencia del individuo. Es la respuesta que el individuo hace a la actitud que otros adoptan hacia él, cuando él adopta una actitud hacia ellos. Ahora bien, las actitudes que él adopta hacia ellos están presentes en su propia experiencia, pero su reacción a ellas contendrá un elemento de novedad. El "yo" proporciona la sensación de libertad, de iniciativa.»

(Id.: 205)

Pero, ¿lo que proporciona el Yo es solamente la sensación de libertad y de iniciativa o la libertad y la iniciativa mismas? Aunque la respuesta del autor parece evidente (cf. Id.: 223-227), por su claridad me gustaría reproducir aquí lo que a este respecto señala Morris:

«[...] todas las actitudes de otros, organizadas e incorporadas a la persona de uno –por específicas o generalizadas que puedan ser–, constituyen el "mí". Si esto fuese todo lo que hay en la persona, la explicación sería extrema y unilateral, no dejaría lugar para la actividad creativa y reconstructiva; la persona no reflejaría la estructura social, sino que no sería otra cosa que reflejo. La persona completa, empero, es concebida por Mead como, al mismo tiempo, un "yo" y un "mí". El "yo" es el principio de la acción y el impulso; y, con su acción, cambia la estructura social. Como dice Mead de las opiniones de Dewey: "El individuo no es un esclavo de

³⁶³ Es algo que se ve muy bien en la fórmula que utiliza Mead para plantear el problema del lenguaje: el gesto vocal tiene que incorporar la reacción que el gesto motor del primer individuo provoca en el segundo para que así pueda afectar a aquél que lo realiza igual que al otro a quien va dirigido.

la sociedad. Constituye la sociedad tan legítimamente como la sociedad constituye al individuo".»

(Morris, 1934: 37-38)

Por tanto, *el Yo del que habla Mead es un auténtico fundamento de la acción o, lo que es lo mismo, un Sujeto*. Ciertamente, el individuo reacciona al conjunto de las actitudes de los otros y, además, puede que de una manera imprevisible o incluso con algunos elementos novedosos, pero ¿por qué habría de ser siempre así? Tal y como diría la crítica estructuralista en caso de que la reformulásemos en la terminología de este autor, el *Mí* es todo cuanto existe, de modo que el *Yo* no es más que un producto de aquél. Sin embargo, no cabe duda de que Mead concibe a este último como un *Sujeto*, por ejemplo, cuando hace depender la moral de una libre decisión suya, a saber: la de tener en cuenta los intereses de los otros. Morris explica que, según el autor, «la acción moral es acción inteligente, socialmente dirigida, en la que uno actúa teniendo en cuenta el interés de otros tanto como en el propio» (Id.: 45). Pero él mismo añade en una nueva nota al pie que una cosa es ser una persona social y otra muy distinta ser una persona moral:

«El hecho de que Mead no subrayara la cuestión de que el problema consiste en lograr personas morales, y no simplemente personas sociales, da en ocasiones la impresión de confianza nada crítica en el futuro desarrollo de la sociedad humana, aunque en otras oportunidades se muestre suficientemente sensible a los aspectos socialmente quebrantadores de la conducta»

(Id.: nota 25, 46)³⁶⁴

Así pues, nos vemos obligados a concluir que quizá Mead no presuponga al *Sujeto* como antecedente del proceso social, pero desde luego sí lo hace como resultado necesario de la internalización de ese proceso; es decir, que tal vez no parta del *Sujeto*, pero es evidente que sí dispone todo para llegar hasta él.

Si comparamos la posición de Mead con la de Vigotski o, en su defecto, con aquélla que podemos reconstruir con ayuda de las nociones elaboradas por el psicólogo ruso, veremos que ésta sí es enteramente social.

Desde la posición de Vigotski o, al menos, la inspirada en él, si el gesto vocal ha llegado a asociarse con la reacción motora es por la sencilla razón de que *se ha impuesto a los miembros del grupo una determinada actuación, a*

³⁶⁴ En mi opinión, la confusión entre persona social y persona moral que lleva a Mead a depositar esa "confianza nada crítica en el futuro desarrollo de la sociedad humana", en la feliz expresión de Morris, viene facilitada por el hecho de que el autor concibe al individuo como «un fenómeno esencialmente cognoscitivo» (Mead, 1934: 200), lo que le permite atribuir a éste un carácter racional o, más exactamente, instrumental, que estaría al servicio del progreso tanto del propio individuo como de la sociedad entera. Pero semejante ingenuidad se apoya, a su vez, en la idea de que lo racional es social y que, por eso mismo, es capaz de imponerse sobre lo emocional, que es de orden fisiológico: «La relación entre el aspecto racional o primariamente social de la persona y el aspecto impulsivo o emocional o primariamente individual y antisocial, es tal que este último, en su mayor parte, es controlado con respecto a sus expresiones conductistas por el primero, y que los conflictos que ocurren de tanto en tanto entre sus distintos impulsos –o entre los distintos componentes de su aspecto impulsivo– son acallados y conciliados por su aspecto racional» (Id.: nota 2, 252-252).

*saber: la que ese grupo ha ido estableciendo a lo largo del tiempo como propia por medio de la interacción de sus miembros entre sí y en relación con otros grupos y con su entorno*³⁶⁵. Por lo tanto, no se trata de que cada uno de los

³⁶⁵ *La interacción de los individuos entre sí constituye el bucle que hace del grupo un sistema clausurado, por más que éste se relacione con otros grupos y con el entorno, y que genera las convenciones "implícitas" o "inconscientes" como sus valores propios o redundancias.* La Escuela de Palo Alto ha mostrado que de la interacción recurrente emergen las normas que determinarán la interacción subsiguiente (cf. Watzlawick, Bavelas & Jackson, 1967: 127-130). Se trata, pues, de *patrones estables de interacción*, ya que las normas no delimitan solamente la actuación de alguien, sino también la reacción del otro, razón por la cual habría que verlas como una reacción de reacción. En efecto, si la actuación de alguien provoca una reacción en el otro que, a su vez, influye sobre el primero, el cual modifica su actuación, tarde o temprano se llegará a un punto en el que una actuación concreta quedará asociada a una determinada reacción. Por lo demás, las normas abarcan los roles, las expectativas que les corresponden y, en general, todo aquello que entra bajo el rótulo de componentes de la situación, incluidas las "condiciones de felicidad" de las que habla Austin. Repárese en el acto ilocutivo que supone la sentencia de un magistrado: sin duda alguna, la sentencia únicamente es válida si estamos en un juicio y quien la pronuncia es un magistrado; pero si ello es así se debe a que el juicio y la magistratura mismos forman parte ya de la norma o, en otras palabras, a que son producto de la compleja interacción propia de nuestra sociedad. En cualquier caso, me gustaría dejar claro que cuando hablo de "la manera de actuar propia" de un grupo, no me refiero a la forma de hacer algo, sino al *conjunto de las prácticas de tal grupo así como de las normas que las regulan*. Por otra parte, si escribo "grupo", en singular, es para no lastrar excesivamente el texto, pues desde el pluralismo esencial de esta perspectiva, no existe ningún grupo que no sea ya una *mezcla de varios*. Efectivamente, Bajtín ha puesto de manifiesto, basándose en los estudios de N. I. Marr, que el cruce lingüístico es el factor principal no sólo de la conversión de los gestos vocales en lenguaje (cf. Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1930a). ¿Qué es el lenguaje? En A. Silvestri & G. Blanck (1993). *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 225-226), sino también de la evolución de las lenguas, lo que implica que toda lengua es híbrida y no existe la lengua nacional como expresión unívoca de un pueblo dado (cf. Bajtín (Voloshinov), 1929: 108-109). Además, según él, dicho cruce determina el significado de las palabras: «Supongamos que los encuentros hostiles entre tribus han llevado a la completa sumisión de una tribu a otra, que ha ocupado su territorio. En este reagrupamiento entrecruzado de personas, la tribu vencedora se convierte en la clase dominante, la que utiliza el trabajo gratuito –hecho por semilibres o esclavos– de los propios enemigos dominados. Ambas tribus tenían sus propias denominaciones sagradas, el nombre de su tótem o de su dios tribal. Está claro que el nombre de la tribu vencedora pasará a significar "bueno", "válido", y el de la tribu vencida, "malo", "pésimo". Esta diferencia pasará después a designar a las clases sociales. De esta manera, el nombre de la tribu de los "pelasgos" –en un tiempo poderosa, pero luego sometida por los romanos– se transformó en la antigua Roma en "plebeyos", personas de clase inferior.» (Bajtín (Voloshinov), 1930a: 226-227). Bajtín parece seguir aquí a Nietzsche, quien ya había afirmado que la dominación de unos grupos por otros se halla en la base del lenguaje y como tal se expresa en el significado de algunas palabras tales como "bueno" o "malo": «en todas partes, "noble", "aristocrático" en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, "bueno" en el sentido de "ánimicamente noble", de "aristocrático", de "ánimicamente de índole elevada", "ánimicamente privilegiado": un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que "vulgar", "plebeyo", "bajo", acaben por pasar al concepto "malo".» (Nietzsche, 1887: 33). No quisiera terminar sin recordar que Guthrie ha encontrado idéntica valoración en términos griegos tan aparentemente neutrales como *diké* (justicia) o *areté* (virtud). La primera de ellas significaba en la literatura más antigua «el camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de gente, o el curso normal de la naturaleza», lo que «no implica que sea ése el camino correcto ni sugiere la menor idea de obligación» (Guthrie, 1950: 12). Y añade: «este significado tenía sus raíces en la distinción de clases de la antigua aristocracia homérica, donde la recta actuación se resumía en que el hombre supiese cuál era su lugar y se atuviese a él estrictamente» (Id.: 13). Por su parte, *areté* significaba "eficacia" o "habilidad", es decir, que no poseía el sentido general de una virtud propia del ser humano que le proporcionó Sócrates, sino

individuos adopte el papel de los otros en el contexto de una tarea que exige cooperación, sino de que *el grupo como sistema imponga la misma reacción a todos*. En este punto haríamos bien en recurrir a Nietzsche, quien desarrolló una concepción del origen de la moral que guarda una estrecha similitud con la concepción de Vigotski del origen de las funciones psicológicas superiores.

Efectivamente, Nietzsche habla de lo que él denomina la "eticidad de la costumbre" como del esfuerzo por «*hacer [...] al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable*» (Nietzsche, 1887: 67). Esto significa ni más ni menos que hay que crearle a ese «animal olvidadizo» que es el ser humano una memoria de cómo ha de actuar, algo que constituye un verdadero problema que, evidentemente, no se resuelve por medios agradables:

«¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que se *mnemotécnica*. "Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria" –éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra.»

(Id.: 69)

Según Nietzsche, para crear esa memoria se marca de diversas formas el cuerpo de los individuos, generando un dolor que mantiene vivo el recuerdo y que será tanto más grande cuanto más importante aquello que debe tenerse presente. Y esto, añade el filósofo alemán, es lo que faculta al individuo para hacer promesas, ya que tal memoria no supone «un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez», sino «un activo no-*querer*-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez», o sea, que se trata de una memoria que, más que al pasado, se referiría al futuro, siendo, por consiguiente, una memoria de la voluntad (Id.: 66). Nietzsche declara que el resultado de ello es el individuo capaz de disponer de sí, cosa que de algún modo lo situaría por encima de la eticidad de la costumbre y lo convertiría en un ser "soberano" o "autónomo" (cf. Id.: 67-68)³⁶⁶. No obstante, dejando a un lado la afirmación de Nietzsche de que "autónomo" y "ético" se excluyen (cf. Id.: 67) –la cual, tal y como veremos más adelante, no definiendo en absoluto–, me parece que si el individuo es capaz de disponer de sí, se debe a que ha

un sentido específico que dependía del ámbito en el que se empleaba, ya que había una *areté* política, una *areté* militar, etc. Así, según Guthrie, la palabra hacía referencia a la excelencia más apreciada por un grupo particular y, en el caso de los caudillos homéricos, esta excelencia no era otra que el valor (cf. Id.: 13-15). Y Jaeger viene a confirmarlo: «La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante.» (Jaeger, 1945: 21).

³⁶⁶ Algo parecido a lo que sostiene Mead, quien también afirma que el individuo «tiene que hacer ciertas cosas a fin de continuar siendo miembro de la comunidad» y que, en ese sentido, «firma contratos y hace promesas, y se siente obligado por ellos» (Mead, 1934: 227), pero le da menos importancia que a su necesidad de realizarse, la cual, según el autor, conlleva la introducción de novedad (cf. Id.: 225-232).

empeñado su palabra delante de otros. Al fin y al cabo, Nietzsche aclara que esta memoria es una especie de *deuda*³⁶⁷ contraída con otro individuo, con el grupo entero o incluso con los antepasados (cf. Id.: 71-74, 80-83 y 100-102), de manera que si el individuo puede disponer de sí es sencillamente porque se encuentra *sujetado*, por medio de una obligación, a otros.

Así pues, según Nietzsche, podría decirse que *el individuo tiene voluntad en la medida en que está sujeto a una memoria por una serie de marcas que, aunque inscritas en el pasado, lo proyectan hacia el futuro.*

En cualquier caso, de todo esto sólo nos interesan dos cosas. En primer lugar, el concepto nietzscheano de cultura y, en segundo, el papel que juegan las marcas.

Para Nietzsche, la cultura es algo muy distinto de lo que habitualmente se ha entendido por ella, a saber: un producto de carácter ideológico³⁶⁸. Como apunta Deleuze, para Nietzsche *la cultura no es otra cosa que el cultivo de los seres humanos por sí mismos:*

«Cultura significa adiestramiento y selección. Nietzsche llama al movimiento de la cultura "moralidad de las costumbres"; ésta no es separable de las picotas, de las torturas, de los atroces medios que sirven para adiestrar al hombre.»

(Deleuze, 1962: 187)

En suma, ese trabajo de disposición de los cuerpos que incluye tanto las técnicas de sí de la antigüedad como la disciplina de la época moderna de las que hablaba Foucault y que Althusser describió en términos de un aprendizaje de las habilidades necesarias para ocupar la posición que cada individuo tiene asignada en el interior del orden establecido.

Por otro lado, parece evidente que no se puede cultivar a los individuos si no es apoyándose en algún tipo de señal. Y aquí habría que partir de la base de que, no ya la marca inscrita en el cuerpo, sino el propio marcado, es decir, el dolor que éste produce, es una señal. Los individuos aprenden cómo han de actuar a través del dolor (aunque evidentemente también a través del placer, sólo que, por desgracia, esta opción se utiliza bastante menos). Tal sensación es, así, una señal que les orienta a la hora de actuar, aunque solamente sea por evitarla.

³⁶⁷ De ahí que, tal y como adelanté en una nota anterior, Nietzsche inaugure con *La genealogía de la moral* una nueva antropología centrada en la noción de "deuda" completamente diferente de la antropología convencional centrada en la noción de "intercambio". Según Deleuze, «es en el crédito, no en el cambio, donde Nietzsche ve el arquetipo de la organización social.» (Deleuze, 1962: 190).

³⁶⁸ Arlette Farge distingue entre dos acepciones del término "cultura": la acepción clásica, que evoca «las facultades intelectuales y las producciones del espíritu», y la antropológica, que la describe como el «conjunto de significaciones que se enuncian en los discursos o las conductas aparentemente menos "culturales": modelos heredados, arraigados en los símbolos y en todas las formas de expresión que permiten a los individuos comunicar, perpetuar y desarrollar su saber y sus actitudes sobre la vida» (Farge, A. (1986). *La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres. Ensayo de historiografía. Historia Social*, nº 9, 1991, pp. 79-101, p. 88). Sin embargo, ambas la reducen a un producto ideológico, ya sea directamente, como ocurre en el primer caso, ya a través de la suposición de que las prácticas de los individuos se apoyan en una comprensión de lo que éstas significan, como ocurre en el segundo.

Pues bien, la conjunción de las dos cosas sugiere que *el gesto vocal no sería en un principio más que una señal que serviría para orientar la actuación de los individuos, lo cual significa que, desde ese primer momento, se hallaría asociado con una reacción motora*. En efecto, el gesto vocal es una señal que libera la actuación respecto de las exigencias de la situación porque la ata a la manera de reaccionar propia del grupo en relación con tales exigencias. Lo que ocurre es que, con el tiempo y apoyándose en las señales de dolor y en otros tipos de señales, sobre todo las que implican alguna forma, por primitiva que sea, de escritura, los gestos vocales se habrían ido articulando hasta componer un *conjunto de signos abstractos que les permitiría crear cualquier señal, esto es, un lenguaje*³⁶⁹. Así, sin salirse de la manera de actuar propia del grupo, los signos abrirían un gran abanico de opciones distintas para hacer lo mismo, que al fin y al cabo es aquello que, según Vigotski y Bajtín, distingue a un signo de una señal, pues esta última vincula un estímulo concreto con una respuesta, funcionando de una «forma prefijada, indiscriminada y unívoca», en definitiva, mecánica, mientras que el primero se caracteriza «por su plurivocidad, por su indeterminación semántica, por su ductilidad expresiva y porque se adapta a situaciones siempre nuevas y diferentes» (cf. Ponzio, A. (1998). *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Madrid: Cátedra, pp. 67 y 80)³⁷⁰.

³⁶⁹ De este modo, en su origen el lenguaje habría sido un conjunto de signos capaz de generar las señales necesarias para actuar de la manera propia del grupo. Es lo que vendrían a sostener Deleuze y Guattari cuando escriben que «la unidad elemental del lenguaje –el enunciado– es la consigna. [...] El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca.» (Deleuze & Guattari, 1980: 81). Espero que lo anterior haya puesto de manifiesto cuán inapropiado resulta concebir el lenguaje como un espejo de la naturaleza, un vehículo de información o un sistema de significaciones, tres cosas que, por lo demás, tienen la deficiencia añadida de separar la mente (o las ideas) del cuerpo (o las disposiciones a actuar) y, precisamente por ello, de invocar un Sujeto que vuelva a reunirlos.

³⁷⁰ En mi opinión, podríamos distinguir entre ambos diciendo que las señales son los efectos de la actuación del sistema en su afuera, mientras que los signos son los efectos de una clase de actuación que, al anudarse estrechamente entre sí, ha adquirido la capacidad de dar lugar a una gran variedad de actuaciones. De hecho, esta distinción nos permite entender cómo se aprende, ya que dibuja un panorama en el que los signos de carácter colectivo median la actuación del sistema para que éste produzca las señales que la orientarán en lo sucesivo. Es lo que apunta Deleuze, aunque confunda signos con señales, cuando afirma que «aprender es [...] considerar una materia, un objeto, un ser, como si emitieran signos por descifrar, por interpretar. No hay aprendiz que no sea “egiptólogo” de algo. No se llega a carpintero más que haciéndose sensible a los signos del bosque, no se llega a médico más que haciéndose sensible a los signos de la enfermedad.» (Deleuze, G. (1964). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995, p. 12). Y, sobre todo, cuando introduce en el proceso al otro individuo, aunque siga confundiendo signos con señales y, quizá debido a ello, no repare en que los primeros median en la aparición de las segundas: «El aprendizaje no se realiza en la relación de la representación con la acción (como reproducción de lo Mismo), sino en relación del signo con la respuesta (como encuentro con el Otro) [...] El movimiento del nadador no se asemeja al de la ola; y justamente los movimientos del campeón de natación que reproducimos en la arena no son nada por respecto a los movimientos de la ola que aprendemos a parar sólo cuando los captamos prácticamente como signos. Ésta es la razón de que sea tan difícil decir cómo se aprende: hay una familiaridad práctica, innata o adquirida con los signos, que hace de toda educación algo amoroso, pero también mortal. No aprendemos nada con quien nos dice: “haz como yo”. Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen “hazlo conmigo” y que en vez de proponernos gestos a reproducir saben emitir signos desplegados en lo heterogéneo. En otras palabras, que no hay

De cualquier modo, ello implica que, en contra de lo que sostenía Mead, los signos no derivarían del gesto vocal, sino que, antes bien, *es el gesto vocal, en su condición de signo, el que deriva de señales externas y, en particular, de la escritura*, tal y como ha propugnado Derrida³⁷¹.

Ciertamente, Vigotski no entra en disquisiciones antropológicas, pero, a pesar de ello, yo diría que este autor confirma lo que acabo de exponer en la medida en que vendría a sostener que *todo individuo ha sido un niño en medio de un grupo de adultos*. La singularidad de la teoría de Vigotski radica en que, a diferencia de los demás autores, *el "otro" del niño es un igual, esto es, otro niño, pero también y sobre todo un individuo enteramente distinto, el adulto*. Por tanto, en esta teoría los individuos no se sitúan en un mismo nivel, en una horizontal que los englobaría a todos sin excepción³⁷², sino en varios niveles,

ideo-motricidad, sino sólo sensorio-motricidad [...] Aprender es ciertamente constituir ese espacio del encuentro entre signos, en el que los puntos de relevancia se conjugan entre sí, y donde la repetición se forma al mismo tiempo que se disfraza.» (Deleuze, 1968: 69-70). Y es que Deleuze se acercó mucho al concepto de zona de desarrollo próximo de Vigotski, tal y como se desprende de la siguiente definición: «Aprender no es sino la intermediación entre el saber y el no saber, la transición vívida de uno a otro» (Id.: 274).

³⁷¹ Según Derrida, frente a la tradición que ha subordinado la escritura a la palabra, postulando que «el signo gráfico es el signo del signo oral» (Descombes, 1979: 192), habría que reconocer que sucede justo al revés, ya que un signo se caracteriza por su iterabilidad, la cual depende de la institución «de un código, cuya forma arquetípica [...] es ofrecida precisamente por el signo escrito, por el rastro que puede presentarse, si bien no de modo necesario, incluso en ausencia del escritor» (Ferraris, 2003: 34). En este mismo sentido y partiendo de las ideas de Nietzsche sobre las consecuencias lingüísticas de la dominación de unos grupos sobre otros, Deleuze y Guattari señalan lo siguiente: «las operaciones de proyección, de doblamiento, que constituyen el lenguaje escrito suponen dos inscripciones que no hablan la misma lengua, dos lenguajes, uno de los cuales es el de los señores, el otro, el de los esclavos. Nougayrol describe esa situación: "Para los sumerios, [tal signo] es el del agua; los sumerios leen este signo *a*, que significa agua en sumerio. Llega un acadio y pregunta a su señor sumerio: ¿qué es este signo? El sumerio le responde: es *a*. El acadio toma este signo por *a*, sobre este punto ya no hay ninguna relación entre el signo y el agua que, en acadio, se dice *mû* [...] Creo que la presencia de los acadios determinó la fonetización de la escritura [...] y que el encuentro entre ambos pueblos era casi necesario para que saltase la chispa de una nueva escritura". [Nougayrol, J. (1963). *L'Écriture et la psychologie des peuples*. Armand Colin, p. 90].» (Deleuze & Guattari, 1972: 214-215).

³⁷² Es lo que ocurre, por ejemplo, en la teoría de Piaget, en la que se sostiene que la adquisición de la lógica de relaciones depende de la coordinación de las distintas perspectivas (cf. Piaget, 1957: 355). Según Piaget, así emanarían los conceptos generales: de una puesta en común, es decir, de la superación del egocentrismo inicial del individuo que se cree el centro del universo hacia la reciprocidad y el intercambio de varios individuos iguales entre sí. Y, como hemos visto, también es lo que ocurriría en la teoría de Mead, en la que se explica la conversión del gesto vocal en símbolo signifiante a partir de la necesidad de los individuos que forman el grupo de cooperar para llevar a cabo una tarea compleja. En todo ello parece que ha jugado un papel muy importante la teoría de la relatividad en su variante especial, la cual se apoya en la integración de las diferentes perspectivas sobre un mismo suceso para describirlo. Y, de hecho, podemos encontrar algún fragmento que vendría a corroborarlo. Así, el propio Piaget: «Si se nos permitiera una comparación un poco atrevida, el perfeccionamiento del universo práctico objetivo recuerda las conquistas de Newton en relación con el egocentrismo de la física aristotélica, pero el tiempo y el espacio absolutos newtonianos siguen siendo egocéntricos desde el punto de vista de la relatividad einsteniana, porque sólo consideran una perspectiva del universo entre otras igualmente posibles y reales.» (Id.: 330); y Morris, hablando de Mead: «Mead demuestra, en su penetrante análisis de la psicología social de la relatividad física (que de ese modo se convierte en un ejemplo de su teoría general de la adopción de papeles) que la invariación buscada y presumiblemente encontrada reside en la aislación [sic] de una fórmula que sea cierta para el

en una vertical que relaciona a un individuo aún no formado, el niño, con otro individuo que ya lo está, el adulto. He aquí el escenario donde se representa la obra que deseábamos ver: la constitución del individuo aún no formado en uno que ya lo está, pues, en efecto, el niño ha de aprender a actuar de la manera que le impone el adulto para convertirse, a su vez, en adulto.

Pero, ¿cómo explica Vigotski este proceso? Pues limitándose a recordar algo que, quizá por ser tan obvio, se nos había pasado desapercibido, a saber: el hecho de que *la actuación del niño es mediada por el adulto*:

«A partir de los primeros días del desarrollo del niño, sus actividades requieren un significado propio en un sistema de conducta social y, al dirigirse hacia un objetivo concreto, se refractan a través del prisma del entorno del pequeño. El camino que va del niño al objeto y del objeto al niño pasa a través de otra persona. Esta compleja estructura humana es el producto de un proceso evolutivo profundamente enraizado en los vínculos existentes entre la historia individual y la historia social.»

(Vigotski, 1978: 55-56)

Así, por mediación no debemos entender únicamente la del gesto vocal en tanto signo en la actuación del niño, sino también y sobre todo la del adulto que maneja ese gesto en su interacción con el niño. *La mediación es, pues, doble: del signo y del adulto*. Y ello posibilita a Vigotski describir ese paso del niño aún no formado al adulto que ya lo está a través de su noción de "zona de desarrollo próximo", es decir, «*la distancia entre el nivel real de desarrollo, determinado por la capacidad de resolver independientemente un problema, y el nivel de desarrollo potencial, determinado a través de la resolución de un problema bajo la guía de un adulto o en colaboración con otro compañero más eficaz*» (Id.: 133), o, lo que viene a ser lo mismo, el conjunto de actividades que el niño no es capaz de realizar él solo pero sí con la ayuda de un adulto.

Pues bien, la conjunción de la doble mediación del signo y del adulto y la zona de desarrollo próximo, nos permite comprender el proceso de aprendizaje del niño como el resultado de la adquisición por parte de éste de la capacidad de realizar operaciones que al principio sólo podía llevar a cabo con la ayuda de un adulto. Se trata, por lo tanto, de una "internalización", esto es, de «*la reconstrucción interna de una operación externa*» (Id.: 92), con lo cual parece evidente que las denominadas funciones superiores son en su origen relaciones sociales y no, como se había creído hasta entonces y algunos todavía siguen creyendo hoy día, facultades de un Sujeto³⁷³:

mundo, cualquiera que fuere el punto de observación.» (Morris, 1934: 42). Por último, también habría que incluir en este grupo la concepción de Maturana del lenguaje, puesto que lo presenta no sólo como una coordinación de coordinaciones de acciones –cuando, en realidad, tal y como acabamos de ver, si el lenguaje coordina algo es porque previamente se ha delimitado qué es lo que ha de coordinarse–, sino además como una coordinación consensual –cuando, en realidad, tal y como se desprende de lo que he expuesto en la nota 365, el lenguaje no es resultado de un consenso entre individuos preconstituidos sino de la interacción de los miembros del grupo entre sí y en relación con otros grupos y con el entorno–.

³⁷³ Algo que Vigotski se dispuso a probar llevando a cabo una ambiciosa investigación en las regiones más atrasadas de la Unión Soviética y cuyos resultados se presentaron en el libro *Los procesos cognitivos. Un análisis socio-histórico* (1974). En la introducción, Luria declaraba lo siguiente: «La investigación que llevamos a cabo, por iniciativa de L. S. Vigotsky, hace 40 años,

«En el desarrollo cultural del niño, toda función aparece dos veces: primero, a nivel social, y más tarde, a nivel individual; primero *entre* personas (*interpsicológica*), y después, en el *interior* del propio niño (*intrapsicológica*). Esto puede aplicarse igualmente a la atención voluntaria, a la memoria lógica y a la formación de conceptos. Todas las funciones superiores se originan como relaciones entre seres humanos.»

(Id.: 94)

Luego el niño aprende la manera de actuar propia del grupo a través de la intervención de los adultos que le rodean, los cuales no dejan de corregir y orientar su conducta por medio de diversas señales, entre las que destacan los gestos vocales en tanto signos. Pero si nos fijamos bien, veremos que el niño aprende algo más que una determinada manera de actuar: aprende también a regular su actuación de acuerdo con los parámetros propios del grupo. Así que lo que se internaliza no es solamente un conjunto de operaciones, sino además la relación que mantiene el niño que actúa con el adulto que corrige y orienta su actuación por medio de los gestos vocales en tanto signos o, dicho en pocas palabras, la estructura de la doble mediación del signo y del adulto.

Por tanto, la principal función que internaliza el niño es la de *hablarse a sí mismo*, ya que es ésta la que va a permitirle corregir y orientar su propia actuación exactamente de la misma manera que el adulto hacía con él³⁷⁴. Esta práctica que parece tan banal y ridícula es la responsable de la transformación de las funciones elementales en funciones superiores, pues con ella emerge un tipo especial de actividad, a saber: el *habla interna*, la cual constituye lo que denominamos "proceso mental". A fin de cuentas, ya Mead había definido el pensamiento en los términos de «una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo por medio de [gestos vocales]» (Mead, 1934: 90)³⁷⁵.

en unas condiciones sin precedentes de avances histórico-sociales y de revolución cultural, se basaba en la concepción de la naturaleza histórico-social de las formas superiores de la actividad cognoscitiva; es decir, que durante el proceso del desarrollo histórico varía la estructura de la actividad psíquica, y no solamente el contenido, sino también las formas fundamentales de los procesos cognoscitivos.» (Luria, A. R. (1974). *Los procesos cognitivos. Análisis socio-histórico*. Barcelona: Fontanella, 1980, p. 29). De hecho, esta investigación transcultural se apoyó en una campaña de alfabetización masiva y de reconstrucción de la vida entera sobre formas socialistas. Ciertamente, el período de intensa agitación y experimentación de los primeros tiempos de la revolución soviética propició este tipo de ensayos en los que se quería realizar la utopía de un nuevo ser humano en el contexto de un mundo socialmente justo (a este respecto, cf. Carretero, M. & García Madruga, J. (1983). Principales contribuciones de Vygotski y la psicología evolutiva soviética. En A. Marchesi, M. Carretero y J. Palacios. *Psicología evolutiva. 1 Teorías y métodos*. Madrid: Alianza Universidad, pp. 163-165).

³⁷⁴ Luego me temo que los escrúpulos que exhibe González Rey ante este concepto (cf. González Rey, 2002: 69) no tienen ninguna razón de ser, puesto que no se trata de la incorporación de algo externo a un supuesto espacio interior, sino, lisa y llanamente, de la práctica de hablarse el individuo a sí mismo.

³⁷⁵ En este sentido, creo que habría que replantearse los estudios sobre el conocimiento, el pensamiento o la memoria que se han efectuado desde el construccionismo social, porque, tal y como se desprende de lo que acabo de exponer, no es necesario recurrir al diálogo entre varios individuos para asegurarse de que esos procesos tengan un carácter social, pues el individuo ya se habla a sí mismo como otro y, gracias a ello, puede conocer, pensar o guardar recuerdos en solitario. Asumirlo nos permitiría superar dos escollos del construccionismo social: qué es lo que ocurre con el diálogo y, por extensión, con el conocimiento, el pensamiento o la memoria, en

Vigotski va a redondear esa idea insertando, entre el habla externa del adulto en relación con el niño y el habla interna del niño que ya ha adquirido la práctica de dirigirse a sí mismo, una forma transicional: el *habla egocéntrica*, esto es, un habla que ya tiene las funciones del habla interna, tal como revela el hecho de que aumente cuando el niño se topa con alguna dificultad a la hora de realizar una tarea (cf. Vigotski, 1978: 51), pero que, a diferencia de esta última, se efectúa en voz alta³⁷⁶. El proceso de la internalización del habla, tal y como lo describieron los discípulos de Vigotski en la década de 1950, puede ser resumido del siguiente modo:

«En un primer momento, el lenguaje serviría para poner en marcha la actividad del niño. El lenguaje tendría una función incentiva o propulsora, no siendo posible todavía un dominio de la acción mediante el lenguaje [...] Posteriormente, el niño podría, ante una orden verbal del adulto, inhibir su actividad, terminando una acción ya comenzada. El lenguaje habría alcanzado una función inhibidora [...] Según Luria sólo a partir de los 4 ½ - 5 ½ años el niño es capaz de comprender instrucciones verbales y comportarse de acuerdo con ellas. En este momento el niño es capaz ya de utilizar el lenguaje en la preparación y planteamiento de su actividad; el lenguaje es ya un lenguaje de "programación" y no solamente de acompañamiento; el lenguaje ha alcanzado una función preparatoria, reguladora. La próxima fase, según Vygotsky y Luria, consiste en la desaparición de la verbalización que convierte el lenguaje manifiesto en lenguaje interior.»

(Carretero, M. & García Madruga, J. (1983). Principales contribuciones de Vygotski y la psicología evolutiva soviética. En A. Marchesi, M. Carretero y J. Palacios. *Psicología evolutiva. 1 Teorías y métodos*. Madrid: Alianza Universidad, p. 172)

Así pues, el mecanismo que propone Vigotski para dar cuenta de lo que Mead denominaba la formación de la persona es la *conversión del niño en un otro que puede mediar su propia conducta por el mero hecho de hablar consigo mismo*.

Las ventajas de este mecanismo con respecto al de Mead son evidentes: no sólo es más concreto que el del norteamericano, sino también mucho más económico y versátil, ya que el niño, en lugar de tener que adoptar el papel del

ausencia de toda interacción entre varios individuos, y cómo se conecta éste con el resto de la actividad (algo que, por lo demás, no parece preocupar a esta aproximación en la medida en que concibe la práctica como la continua reelaboración del significado). Efectivamente, si asumimos que el individuo se habla a sí mismo como a otro, le estaremos ofreciendo al diálogo y, con él, al conocimiento, el pensamiento o la memoria, un soporte físico capaz de mantenerlo en ausencia de toda interacción, a saber: el cuerpo del individuo; y además lo estaremos conectando con el resto de la actividad desde el momento en que el lenguaje, al asociarse con la reacción motora, se han convertido en el mecanismo de su regulación.

³⁷⁶ En este punto surge una nueva discrepancia de Vigotski con Piaget, quien vendría a sostener que el habla egocéntrica no sería un verdadero lenguaje, ya que éste es social y responde a una necesidad de comunicación del niño con los otros entendida como un intercambio de información entre iguales, mientras que aquélla es individual y carece de intención comunicativa, estando como está centrada en un niño que todavía no sabe ponerse en el lugar de otro (cf. Carretero & Madruga, 1983: 170). Para Vigotski, sencillamente, no existe lenguaje individual; todo lenguaje, por el mero hecho de serlo, es ya social. Así, parafraseando lo que dijera este autor respecto del pensamiento, podríamos afirmar que, en contra de Piaget, la verdadera dirección del desarrollo del lenguaje «no va del individual al socializado, sino del social al individual» (Vigotski, L. S. (1934). *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: La Pléyade, 1973, p. 43. Cit. en Id.: 167).

otro generalizado o, lo que es igual, todas las reacciones de todos los demás, sólo ha de adquirir la práctica de hablar consigo mismo para regular su propia conducta. De hecho, si el niño se hallase en una situación social desconocida para él, gracias a esa práctica podría salir airoso, puesto que podría calmarse a sí mismo y recordándose ese consejo tan bueno que resume el refrán de "allá donde fueres, haz lo que vieres". Por tanto, *no hace falta adoptar ningún otro generalizado, porque basta con convertirse en otro para sí mismo*³⁷⁷.

Pero lo más importante es que con ese mecanismo Vigotski no pone el conjunto de todas las reacciones de todos los demás o Mí al servicio del Yo, el cual podría disponer de él a discreción, tal como hace Mead, sino que se limita a recordar que el niño media su propia actuación según los parámetros propios del grupo:

«En el momento en que los niños desarrollan un método de conducta para guiarse a sí mismos, y que antes había sido utilizado en relación con otra persona, en el momento en que organizan sus propias actividades de acuerdo con una forma de conducta social, consiguen aplicar una actitud social a sí mismos. La historia del proceso de *internalización del lenguaje social* es también la historia de la socialización de la inteligencia práctica del niño.»

(Vigotski, 1978: 52)

³⁷⁷ La diferencia entre las propuestas de Mead y Vigotski puede verse bien en su consideración del papel del juego infantil. Ambos coinciden en que éste permite al niño aprender a actuar de acuerdo con normas y, por ende, en relación con los otros. Según Mead, «los niños se unen para "jugar a los indios". Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio.» (Mead, 1934: 181); según Vigotski, «la niña imagina ser su madre y la muñeca su hija; en consecuencia, está obligada a observar las reglas de la conducta materna» (Vigotski, 1978: 144). Los autores coinciden incluso en que esta tarea proporciona al niño un gran placer, lo que refuerza la idea de que las normas no son prescripciones que se imponen desde fuera, sino valores propios o redundancias de la interacción social: «Los niños dedican un gran interés a las reglas. Las improvisan en el acto, a fin de ayudarse a salvar dificultades. Parte del placer del juego reside en establecer esas reglas» (Mead, 1934: 182); «[...] en el juego el pequeño adopta la línea de menor resistencia –hace lo que más le apetece, porque el juego está relacionado con el placer– y, al mismo tiempo, aprende a seguir la línea de mayor resistencia sometándose a reglas y renunciando a lo que desea, pues la sujeción a reglas y la renuncia a la acción impulsiva constituyen el camino hacia el máximo placer en el juego. [...] Así pues, el atributo esencial de Spinoza acerca de "una idea que se ha convertido en deseo, un concepto que se ha transformado en pasión", encuentra su prototipo en el juego, que es el reino de la espontaneidad y la libertad. Respetar las reglas es una fuente de placer. La regla vence porque es el impulso más fuerte. Una regla de este tipo es una regla interna, una regla de auto-limitación y auto-determinación, como dice Piaget, y no una regla que el niño obedece como si se tratara de una ley física.» (Vigotski, 1978: 151-152). Pero sólo Vigotski parece reparar en la existencia de una modalidad del juego imaginario en la que el niño aprende a actuar de acuerdo con normas en relación con ese otro que es él para sí mismo: «Sully señaló que especialmente los niños pequeños podían hacer coincidir la situación lúdica con la realidad. Describió un caso en que dos hermanas, de cinco y siete años, se decían: "Vamos a jugar a ser hermanas". Estaban jugando en una situación real. [...] Es muy fácil, por ejemplo, encontrar a un niño jugando a ser niño mientras que la madre desempeña el papel de madre, es decir, jugando a lo que cada uno es en realidad. Sin embargo, como asegura Sully, existe una diferencia esencial: la niña que está jugando trata de ser como ella cree que debe ser una hermana. En la vida real la niña se comporta sin pensar que es la hermana de la hermana. En el juego de ser hermanas ambas están enfrascadas en la representación de sus respectivos papeles; el hecho de que decidan jugar a ser hermanas las obliga a respetar unas reglas de conducta. [...] Aquello que en la vida real pasa inadvertido para el niño, se convierte en una regla de conducta en el juego.» (Id.: 144-145).

Desde este punto de vista no hay, pues, ninguna posibilidad de concebir al niño como un Sujeto. Pero, por si todavía quedara alguna duda, vale la pena recurrir a Bajtín, quien las despeja todas al describir lo que ocurre cuando el individuo se halla en una de esas situaciones en las que, más que resolver una tarea, tiene que tomar una decisión, a saber: que éste trata de convencerse a sí mismo acerca de qué debe hacer *hablando consigo mismo y reproduciendo una serie de voces que defienden otras tantas posiciones sociales* tales como, por ejemplo, las de las clases socio-económicas:

«No sabemos cuál es la mejor solución. Comenzamos a discutir con nosotros mismos, comenzamos a convencernos de la exactitud de una decisión. Nuestra conciencia parece casi dividirse en dos voces independientes que se contraponen la una a la otra.

Y siempre una de estas voces, independientemente de nuestra voluntad y de nuestra conciencia, coincide con la visión, con las opiniones y con las valoraciones de clase a la que pertenecemos. La segunda voz es siempre la voz del representante más típico, ideal, de nuestra clase.

“La mía será una mala acción”: ¿desde qué punto de vista? ¿Del mío, personal? Pero, ¿dónde he obtenido este punto de vista “personal” si no de los puntos de vista de aquellos por los cuales fui educado, junto a los cuales he estudiado, cuyas ideas he leído en los diarios y he escuchado en encuentros y conferencias? Y si yo refuto las opiniones del grupo social al que hasta ahora pertenecía, es sólo porque la ideología de otro grupo social ha comenzado a dominar mi conciencia, la ha rellenado, la ha obligado a reconocer la exactitud de la realidad social objetiva que la generó.

“La mía será una mala acción”. Esta “voz de mi conciencia”, en efecto, debería sonar así: “*tu acción será una mala acción desde el punto de vista de los otros, desde el punto de vista de los mejores representantes de tu clase.*»

(Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1930b) La construcción de la enunciación.

En A. Silvestri & G. Blanck (1993) *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 252-253)

Y el autor añade a continuación:

«Puede demostrarse que no siempre aceptamos este “punto de vista de los otros” como necesario y concluyente. De hecho, a veces disputamos con él, polemizamos con nuestro invisible interlocutor-oyente. Pero supongamos incluso que una persona esté irritada contra la sociedad; aún así, cuanto más inconciliable sea su hostilidad contra ella, cuanto más intente esta persona afirmar el propio “yo” individual, el propio “arbitrio” –como dice uno de los héroes de Dostoiévski–, tanto más clara resultará la forma dialógica de su discurso interno, tanto más claramente se observará el conflicto en un único flujo verbal de *dos* ideologías, de dos visiones de clase que luchan entre ellas.»

(Id.: 253)

Así pues, el habla interna resulta ser un diálogo³⁷⁸ que, al igual que el diálogo “exterior”, se realiza entre varias voces, pero con la particularidad de que, a diferencia de este último, no hay ninguna voz que podamos atribuir al

³⁷⁸ Algo que, por lo demás, también sostenía Vigotski, quien, al igual que Bajtín, se apoyó en los trabajos de L. P. Iakubinski sobre el diálogo (cf. Wertsch, 1988: 99-104; Silvestri & Blanck, 1993: 72 y Ponzio, 1998: 62).

individuo. Todas las voces son de otros, exactamente de quienes hablaron al individuo de niño y que siguen haciéndolo en su interior de adulto³⁷⁹. En este sentido, la conciencia puede considerarse un reflejo, tal vez no completo pero desde luego sí parcial, de la sociedad, ya que está formada por el conjunto de las posiciones sociales existentes que el individuo ha interiorizado al pasar de ser mediado por otros a mediarle a sí mismo. *La estructura de la conciencia es, pues, la estructura del grupo en el que el individuo está inmerso.*

Pero la importancia de Bajtín no acaba ahí, puesto que, en la medida en que revela el modo de existencia de los gestos vocales en tanto signos, amplía las aportaciones de Vigotski sobre los efectos intrapsíquicos de éstos hasta ayudarnos a comprender, por fin, en qué consiste la subjetividad.

Para ello habría que partir de la base de que Bajtín, rechazando por igual el objetivismo abstracto y el subjetivismo individualista, define el lenguaje como «*un proceso continuo de generación, llevado a cabo en la interacción social de los hablantes*» (Bajtín (Voloshinov), 1929: 137). Y, al aplicar esta idea en su análisis de la obra de Dostoievski, dice que se propone estudiar la palabra «no en el sistema de la lengua ni en un "texto" sacado fuera de la comunicación dialógica, sino en la esfera misma de ésta que es la esfera auténtica de la vida de la palabra; la palabra no es una cosa sino el medio eternamente móvil y cambiante de la comunicación dialógica, nunca tiende a una sola conciencia, a una sola voz, su vida consiste en pasar de boca en boca, de un contexto a otro, de una colectividad social a otra, de una generación a otra.» (Bajtín, M. M. (1963) *Problemas de la poética de Dostoievski*. Barcelona: FCE, 2004, p. 295). Con este propósito, reivindica una nueva disciplina que, a diferencia de la lingüística, la cual sólo describe entidades muertas o más bien momificadas (cf. Bajtín (Voloshinov), 1929: 103-106), se ocupe precisamente de la vida de la palabra, a saber: la "metalingüística" o, mejor dicho, "translingüística"³⁸⁰ (cf. 264-296).

El contenido de esta disciplina podría sintetizarse en la siguiente serie de afirmaciones.

En primer lugar, que la unidad de análisis no es otra que el "enunciado" (cf. Bajtín (Voloshinov), 1929; Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1930a). ¿Qué es el lenguaje? En Silvestri & Blanck, 1993; y Bajtín (Voloshinov), 1930b) o

³⁷⁹ Por tanto, las voces de los otros significativos están presentes en la conciencia del individuo desde el primer momento y no es necesario en absoluto que se haya producido algún tipo de pérdida en relación con ellos como, por ejemplo, una separación o incluso su muerte, de acuerdo con lo que defendían Freud (para él, el "super-yo" es el fruto de «una reconstrucción en el yo del objeto perdido; esto es, la sustitución de una carga de objeto por una identificación» [Freud, 1923: 563]) y Butler (sobre esta autora, véase el capítulo XI del presente trabajo).

³⁸⁰ Así tradujo el término al francés Tzevan Todorov para evitar nuevas confusiones, añadiendo que la nueva disciplina de Bajtín se acercaría mucho a la "pragmática", aunque ésta tendría poco que ver con la pragmática convencional de carácter analítico, la cual no es otra cosa que una gramática de las condiciones de uso de la lengua que se apoya en la existencia de un individuo que conoce dicha gramática y la emplea para determinar aquello que ha de decir, esto es, en un Sujeto (cf. Silvestri & Blanck, 1993: 81-88). En mi opinión, no es preciso realizar esa aclaración, ya que el término "translingüística", en la medida en que alude al paso de las palabras «de boca en boca, de un contexto a otro, de una colectividad social a otra, de una generación a otra» (Bajtín, 1963: 295), destruye la posibilidad de que exista el Sujeto.

incluso el "texto" (cf. los borradores de la última etapa integrados en Bajtín, 1982)³⁸¹.

En segundo lugar, que éste no existe con independencia del proceso de su producción, de manera que lo importante no es el enunciado o el texto en sí, sino el lenguaje en tanto discurso. Aquí habría que añadir que, según el autor, en todo enunciado o texto podemos encontrar el polo de lo repetible del sistema de la lengua y el polo de lo irrepetible del discurso (cf. Bajtín, M. M. (1959-61). El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico. En Bajtín, 1982: 296-297). Ahora bien, en su opinión, el polo de lo irrepetible prima sobre el polo de lo repetible, y no sólo porque la lengua se sistematice a partir del discurso, sino también porque está al servicio de él, no siendo éste más que «material y medio» (Id.: 296). Así, la repetición de lo idéntico se halla subordinada, al igual que en Nietzsche, a la creación de lo diferente. Lo que ocurre es que, como advierte el propio autor, resulta «mucho más fácil estudiar en lo creado lo dado (p. ej. la lengua, los elementos dados y generales de una visión del mundo, los fenómenos reflejados de la realidad, etc.), que lo creado en sí» (Id.: 312), pero nada nos impide centrarnos en esto último y plantearnos el modo en el que se crean los nuevos enunciados o textos a partir de los antiguos. Es lo que hace Bajtín con su noción de "géneros discursivos", por los que entendía «tipos de intercambio comunicativo» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 248), «modelos estándar para la construcción de la totalidad discursiva» (Bajtín, 1959-61: 320) o «formas de visión y comprensión de determinados aspectos del mundo» (Bajtín, M. M. (1970). Respuesta a la pregunta hecha por la revista "Novy Mir". En Bajtín, 1982: 350). En última instancia, dichos géneros no son más que los bucles que llevan a cabo la permanente creación de enunciados o textos en que consiste el lenguaje en tanto discurso, tal y como Bajtín viene a confirmar al escribir lo siguiente en relación con los géneros literarios:

«El género es siempre el mismo y otro simultáneamente, siempre es viejo y nuevo, renace y se renueva en cada nueva etapa del desarrollo literario y en cada obra individual de un género determinado. En ello consiste la vida del género. Por eso el arcaísmo que se salva en el género no es un arcaísmo muerto, sino eternamente vivo, o sea, capaz de renovarse. El género vive en el presente pero siempre *recuerda* su pasado, sus inicios, es representante de la memoria creativa en el proceso de desarrollo literario y, por eso, capaz de asegurar la *unidad* y la continuidad de este desarrollo.»

(Bajtín, 1963: 156)

³⁸¹ En uno de tales borradores, Bajtín escribirá: «El texto (escrito y oral) como dato primario de todas las disciplinas mencionadas y de todo pensamiento humanístico y filológico en general (incluso el pensamiento teológico y filosófico en sus orígenes). El texto es la única realidad inmediata (realidad del pensamiento y de la vivencia) que viene ser punto de partida para todas estas disciplinas y este tipo de pensamiento. Donde no hay texto, no hay objeto para la investigación y el pensamiento.» (Bajtín, M. M. (1959-61) El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico. En Bajtín, 1982: 294). Y me pregunto si ello únicamente es aplicable a las ciencias humanas o también, a través de éstas, al resto de ciencias, pues al fin y al cabo «no preguntamos a la naturaleza, y la naturaleza no nos contesta. Nos preguntamos a nosotros mismos y organizamos de una manera determinada la observación o el experimento para obtener la respuesta» (Id.: 305).

En tercer lugar, que el mecanismo de creación de todo enunciado o texto en cualquiera de los géneros discursivos es la respuesta a otro enunciado o texto, en la cual se establece el sentido provisional de estos últimos a la espera de una nueva respuesta. Cosa que implica que todo enunciado o texto es una intervención dentro de un diálogo que forzosamente hemos de concebir como infinito³⁸².

Y, en cuarto y último lugar, que todo enunciado o texto posee un autor que es un ser humano, cosa que le proporciona su carácter distintivo, a saber: que se trata de una respuesta que tiene en cuenta la posible respuesta que a su vez se le podría dar a ella. Es éste un punto controvertido en el que habría que efectuar una aclaración. Mucho se ha hablado de una supuesta ruptura en el pensamiento de Bajtín entre una primera época, que abarcaría al menos la primera mitad de los años veinte del siglo pasado y en la que el autor habría intentado elaborar una filosofía moral basada en la noción de responsabilidad individual, y una segunda, que ocuparía el resto de su desgraciada vida y en la que éste, gracias al descubrimiento del carácter sociológico del discurso, habría reformulado su trabajo anterior en unos nuevos términos que matizaban esa responsabilidad hasta convertirla en una mera "responsividad" (cf. Bubnova, T. (1996). Bajtín en la encrucijada dialógica (Datos y comentarios para contribuir a la confusión general). En I. M. Zavala (coord.) (1996). *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona: Anthropos/Editorial de la Universidad de Puerto Rico, pp. 13-62, sobre todo nota 17, 21). Sin embargo, en mi opinión, no existiría tal ruptura, puesto que para Bajtín la respuesta del ser humano tiene en cuenta la posible respuesta del otro, de modo que siempre es responsable en el sentido de que quien la realiza es perfectamente consciente de lo que está haciendo y se le puede exigir cuentas por ella. Según Bajtín, el enunciado o texto es un eslabón de una cadena, pero no un eslabón que se limita a responder a otro enunciado

³⁸² Y eso significa que también el sentido es infinito. No me resisto a citar aquí dos importantes fragmentos del autor que vienen a exponer esta idea: «El sentido es potencialmente infinito, pero sólo puede actualizarse al tocar otro sentido (un sentido ajeno), aunque sólo se trate de una pregunta en el discurso interior del que comprende. Cada vez el sentido ha de entrar en contacto con un otro sentido para descubrir nuevos momentos de su infinitud (así como la palabra hace manifestar sus significados únicamente dentro de un contexto). El sentido actual no pertenece a un sentido único (solitario), sino únicamente a dos sentidos que se encuentran y entran en contacto. No puede haber un "sentido-en-sí", porque un sentido existe sólo para un otro sentido, es decir, sólo existe junto a él. No puede haber un sentido único. Por eso no puede haber ni sentido primero ni último, un sentido siempre se ubica entre otros sentidos, representa un eslabón en una cadena de sentidos, la cual es la única que en su totalidad puede ser real. En la vida histórica esta cadena crece infinitamente; por lo tanto uno de sus eslabones siempre vuelve a renovarse, a regenerarse.» (Bajtín, M. M. (1970-71). De los apuntes 1970-1971. En Bajtín, 1982: 368); «No existen ni la primera ni la última palabra, y no existen fronteras para un contexto dialógico (asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito). Incluso los sentidos pasados, es decir generados en el diálogo de los siglos anteriores, nunca pueden ser estables (concluidos de una vez para siempre, terminados); siempre van a cambiar renovándose en el proceso del desarrollo posterior del diálogo. En cualquier momento del desarrollo del diálogo existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados, pero en los momentos determinados del desarrollo ulterior del diálogo, en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo. No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del *gran tiempo*.» (Bajtín, 1974: 392-393).

o texto y a ofrecerse ciegamente a la respuesta posterior, sino un eslabón que apunta al todo y, por eso, además de responder a otro enunciado o texto, anticipa la posible respuesta posterior. «El texto», escribe el autor, «como una especie de mónada que refleja en sí todos los textos posibles de una esfera determinada de sentido» (Bajtín, 1959-61: 295-296). Aquí no hay linealidad sin recurrencia, y la mejor prueba de ello tal vez sea la noción bajtiniana de "dialogía", la cual, a falta de una buena definición, sólo puede ser entendida si la comparamos con la "dialéctica":

«En el diálogo se hacen desaparecer las voces (separación entre las voces), se eliminan las entonaciones (emocionales y personales), de las palabras vivas y de las réplicas se extraen nociones y juicios abstractos, todo se introduce en una sola conciencia abstracta, y el resultado es la dialéctica.»

(Bajtín, 1970-71: 369-370)

De ahí esa declaración del autor que es toda una crítica, muy sencilla pero harto contundente, a la dialéctica hegeliana:

«La dialéctica de tipo hegeliano es un engaño. La tesis no sabe que será cancelada por la antítesis, mientras que la boba de síntesis desconoce qué fue lo que le cancelaron a ella.»

(Recogida en Bocharov, S. (1993). En torno a una conversación. En Zavala, 1996: 115)

Ahora bien, si Bajtín defiende tal posición se debe no ya a su profundo personalismo, como ha señalado uno de sus más destacados intérpretes («En su imagen del mundo, alfa y omega eran la personificación: *personificación* de todo sentido, que se convierte en palabra y cobra una *voz* y un *autor*.» [Id.: 116]), sino a que previamente ha llegado a la conclusión de que el individuo es otro para sí. En efecto, ¿cuál es la idea de base del proyecto de filosofía moral de nuestro autor? Pues, tal y como señala Tatiana Bubnova, sencillamente que «la otredad es la condición de posibilidad para la constitución de la conciencia, la forjadora del yo» (Bubnova, 1996: 27). La primera parte del proyecto, en la que el autor presenta su noción de responsabilidad, se apoya por entero sobre esa idea. Así resume la misma Bubnova esa primera parte, que lleva por título "Hacia una filosofía del acto ético" (1924):

«Bajtín propone revisar toda la filosofía desde el punto de vista de la situación particular y de la responsabilidad inherente al acto concreto. Por eso la primera parte del proyecto estaría dedicada a la arquitectónica del mundo real vivenciado a partir de la triple óptica: yo-para-mí, otro-para-mí, yo-para-otro. El mundo es espacio para los actos del hombre, concebidos como actos éticos porque se llevan a cabo para el otro, bajo la mirada del otro.»

(Id.: 23)

Y, en la segunda, "Autor y personaje en la actividad estética", Bajtín dice lo siguiente:

«Mi apariencia no puede ser vivida dentro de la categoría del *yo* como un valor que me abarque y me concluya, porque se vive de este modo tan sólo dentro de la categoría del *otro*, y es necesario que uno se incluya en esta última categoría

para poder verse como uno de los momentos del mundo exterior plásticamente expresado.»

(Bajtín, M. M. (1924-29). Autor y personaje en la actividad estética. En Bajtín, 1982: 39)³⁸³

La idea, pues, está clara: *el individuo sólo llega a ser un "yo" cuando se convierte en otro para sí*. Bajtín no dejará de repetirlo nunca, por ejemplo, en sus trabajos para ampliar su libro sobre Dostoievski, cuya primera edición se remonta a 1929:

«Yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con la ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por la relación a la otra conciencia (al *tú*). [...] No aquello que sucede dentro, sino lo que acontece en la *frontera* de la conciencia propia y la ajena, en el *umbral*. Y todo lo interno no se basta por sí mismo, está vuelto hacia el exterior, está dialogizado, cada vivencia interna llega a ubicarse sobre la frontera, se encuentra con el otro, y en este intenso encuentro está toda su esencia. [...] Ser significa ser para otro y a través del otro ser para sí mismo. El hombre no dispone de un territorio soberano interno sino que está, todo él y siempre, sobre la frontera, mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra *los ojos del otro* o *ve con los ojos del otro*.»

(Bajtín, M. M. (1963b). Para una reelaboración del libro sobre Dostoievski. En Bajtín, 1982: 327-328)

De hecho, aquí habría que preguntarse si el descubrimiento por parte de Bajtín del carácter sociológico del discurso, es decir, el descubrimiento de que cada enunciación «está *siempre orientada hacia otro*, hacia un oyente, incluso cuando éste no existe como persona real» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 245), no será una consecuencia de tal idea. Desde luego, podemos tomar la fórmula al pie de la letra y limitarnos a pensar que significa, lisa y llanamente, que todo enunciado o texto posee un destinatario. Pero, en mi opinión, se trata de algo más, ya que *para hablar es necesario que el individuo sea otro para sí, pues sólo de ese modo puede saber lo que le está diciendo a su destinatario*. En este sentido, no es que todo enunciado o texto posea un destinatario, cosa sobre la que no cabe la menor duda; es que, para poder hablar o, lo que es igual, para poder dirigirse a otro sabiendo lo que se le está diciendo, todo individuo ha de convertirse antes de nada en su propio destinatario. Y la existencia de la etapa

³⁸³ Podemos encontrar algo parecido en Mead: «El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece.» (Mead, 1934: 170). Sin embargo, en mi opinión, entre Mead y Bajtín existe la misma diferencia que la que he expuesto entre Mead y Vigotski o, al menos, la posición que podemos construir a partir de él: para el primero, el individuo ha de adoptar los papeles de los otros particulares y del otro generalizado para ser una persona, pero siempre se podrá distinguir entre el conjunto de tales papeles que constituye el *Mí* y la reacción a ellos que supone el *Yo*; mientras que, para los segundos, el individuo, al interiorizar el signo o la palabra, se convierte en el otro que se media a sí mismo como lo hacían los demás, de modo que su forma de reaccionar es enteramente social. En resumen, que Mead parte del *Yo* como de un concepto de su propia teoría que, al ser aplicado al individuo, hace de éste un fundamento de la acción o Sujeto, mientras que Vigotski y Bajtín conciben el "yo" como *la creencia que deriva de un tipo especial de actuación propio de una determinada sociedad interesada en ocultar el hecho de que la actuación del individuo tiene una naturaleza social*.

en la que el niño habla en voz alta para dirigirse a sí mismo lo confirma, pues su función es precisamente la de convertir al niño en otro para sí de modo que él, a su vez, pueda dirigirse a otros. Bajtín parece recoger ese punto, aunque un poco confusamente, cuando hace referencia a una «reestructuración de la estructura sustancial de toda la estructura social de la expresión» por la cual el «oyente "interior"» de la vivencia en tanto expresión interna es sustituido por el «oyente efectivo, realmente existente» (Bajtín (Voloshinov), 1930a: 241).

Sea como fuere, lo más importante es que para Bajtín la respuesta tiene en cuenta la posible respuesta del otro hasta el punto de que muy a menudo se construye a partir de las reacciones de ese otro. «Cuántas veces», señala, «un orador debe incluir improvisadamente una divagación, relatando un caso divertido o una anécdota, no sólo para reavivar el humor del auditorio, sino a veces también para subrayar –"acentuar"– un pensamiento que de otra forma el oyente hubiera dejado pasar sin la debida atención.» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 251). Más aún, es posible que la respuesta entera se construya a partir de esas reacciones, tal y como puso de manifiesto un precursor, al menos en este punto, de Bajtín, a saber: Heinrich von Kleist. El escritor alemán redactó un breve estudio, que lleva el significativo título de "Sobre la gradual puesta a punto de los pensamientos en el habla", en el que describe cómo la reacción del otro puede motivar incluso la declaración de una revolución:

«Hay una especial fuente de animación para el que habla en un rostro humano se le ponga delante; y una mirada que nos anuncie ya como comprendido un pensamiento a medio expresar, muchas veces nos regala la expresión para la otra mitad de él. Creo que muchos grandes oradores, en el momento en que abrían la boca, no sabían todavía qué iban a decir. [...] Pienso en el "chispazo" de Mirabeau cuando despachó al maestro de ceremonias que, después de levantarse la última sesión monárquica del rey, el 23 de junio de 1789, en que éste había mandado disolverse a los Estados, en la sala de sesiones en que todavía permanecían los Estados, y volvió a preguntar si no habían oído la orden del rey. "Sí –contestó Mirabeau–, hemos oído la orden del rey. –Estoy seguro de que con este comienzo tan humano todavía no pensaba en las bayonetas con que terminó–. Sí, señor mío –repitió–, la hemos oído: –Se ve que todavía no sabe bien lo que quiere–. Pero ¿qué le justifica a usted –prosiguió, y ahora de repente se le abre una fuente de enormes representaciones– para darnos órdenes aquí? Nosotros somos los representantes de la nación. –¡Eso era lo que necesitaba!–: La nación da órdenes y no las recibe. – ¡Para lanzarse enseguida a la cumbre de la temeridad!–: Y para explicarme ahora con completa claridad ante usted –y ahora es cuando encuentra lo que expresa toda la resistencia a que se prepara su ánimo–, diga usted a su rey que nosotros no abandonaremos nuestros sitios si no es por la fuerza de las bayonetas." Tras de lo cual, satisfecho de sí mismo, se sentó en un sillón. Si se piensa en el maestro de ceremonias, no cabe imaginárselo en esa entrada sino en una completa bancarrota espiritual, siguiendo una ley semejante a aquella por la cual, en un cuerpo que no tiene carga eléctrica, si entra en la atmósfera de otro cuerpo electrizado, súbitamente se despierta una carga opuesta de electricidad. Y como el cuerpo electrizado, por una reacción recíproca, aumenta en su carga eléctrica propia, así pasó en el ánimo de nuestro orador, llegando al más agitado entusiasmo con la aniquilación de los labios o un equívoco movimiento de las bocamangas, lo que produjo en Francia el derrumbamiento del orden de cosas.»

(Kleist, H. von (1982). Sobre la gradual puesta a punto de los pensamientos en el habla. *Quimera*, nº 30)³⁸⁴

Pues bien, una vez aclarado este punto, podemos comprobar que Bajtín nos ha situado dentro de un medio muy específico: el del lenguaje no ya en tanto discurso, sino en tanto diálogo entre voces que se tienen en cuenta las unas a las otras. Y aquí es donde cabe plantearse el asunto del reflejo o más bien la refracción en este autor, puesto que, en mi opinión, de lo contrario no lo podremos entender.

En efecto, no se trata de que el lenguaje refleje o refracte la realidad en el sentido de que la represente, ya sea como una copia fiel en el primer caso o distorsionándola un poco al incorporar "factores subjetivos" en el segundo³⁸⁵. Aunque es cierto que Bajtín hace alguna mención a la realidad y su reflejo, me parece que lo más importante es otra cosa. Según este autor, la enunciación «no refleja sólo pasivamente la situación», sino que «representa su *solución*, se vuelve su *conclusión valorativa* y, al mismo tiempo, la condición necesaria para su ulterior *desarrollo* ideológico» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 260), y, en cuanto a la comprensión de dicha enunciación, no se puede trazar una frontera entre ella y la respuesta, pues «toda comprensión responde, esto es, traduce lo comprendido en un contexto nuevo, en un posible contexto de la respuesta» (Bajtín (Voloshinov), 1929: nota 3, 100). Por tanto, para Bajtín, un enunciado o texto no representa nada, sólo responde a otros enunciados o textos³⁸⁶. Así

³⁸⁴ Y esto me lleva a pensar que los textos "deuterocanónicos" de Bajtín, esto es, escritos bajo el nombre de otro, dejando aparte las posibles razones prácticas que le indujeron a ello, de las que ya se han ocupado cumplidamente sus intérpretes (a este respecto, véase Bocharov, 1993: 80-96), habría que verlos como una especie de homenaje del autor a todos aquellos compañeros sin cuya presencia en los círculos intelectuales de los que formó parte, no habría podido elaborar su pensamiento. Al fin y al cabo, Bajtín dejó escrito: «La idea no vive en una conciencia individual y aislada de un hombre: viviendo sólo en ella, degenera y muere. La idea empieza a vivir, esto es, a formarse, desarrollarse, a encontrar y renovar su expresión verbal, a generar nuevas ideas, tan sólo al establecer relaciones dialógicas esenciales con ideas *ajenas*. El pensamiento humano llega a ser pensamiento verdadero, es decir, una idea, sólo en condiciones de un contacto vivo con el pensamiento ajeno encarnado en la voz ajena, es decir, en la conciencia ajena expresada por la palabra. La idea se origina y vive en el punto de contacto de estas voces-conciencias.» (Bajtín, 1963: 130).

³⁸⁵ La tesis de que para Bajtín el lenguaje refracta la realidad en el sentido de que la representa distorsionándola un poco al incorporar "factores subjetivos", es la que defienden tanto Adriana Silvestri y Guillermo Blanck (cf. Silvestri & Blanck, 1993: 28-29 y 43-44) como Augusto Ponzio (cf. Ponzio, 1998: 101-111).

³⁸⁶ Y esto hace totalmente innecesario el modelo representacionista del lenguaje, el cual, como es obvio, incluye tanto la tesis tradicional de que el lenguaje refleja la realidad en el sentido de que la representa como una copia fiel, como la tesis de que el lenguaje refracta la realidad en el sentido de que la representa distorsionándola un poco al incorporar "factores subjetivos", puesto que ambas coinciden en que el lenguaje es un espejo, sólo que tal espejo puede ser plano, estar bien pulido y permanecer limpio, como ocurre en la primera, o, por el contrario, ser curvo, tener alguna imperfección y haber acabado ensuciándose o empañándose, como ocurre en la segunda. Después de todo, si ante un enunciado o texto no hay que averiguar qué es lo que representa, sino tan sólo responder a él, entonces el problema básico deja de ser el del acceso a la realidad para transformarse en el del acceso al lenguaje. Y, como hemos visto antes, acceder al lenguaje no requiere conocer el significado de las palabras, sino lisa y llanamente aprender a actuar de la manera propia del grupo. Así que, una vez más, podemos prescindir de la significación, que la verdad es que no nos sirve de mucho, ya que, como apunta el propio Bajtín, «casi todas las

que no es necesario poner al lenguaje en relación con una actuación diferente, porque éste ya es en sí una actuación. Después de todo, si el lenguaje se halla asociado a las reacciones motoras, de forma que, tal y como explicaba Mead, al indicar una reacción, permite al individuo no llevarla a cabo y reemplazarla por otra distinta, entonces podría decirse que *hablar es una manera de actuar en la que se han sustituido las reacciones motoras por respuestas verbales, abriendo así un nuevo campo de posibles actuaciones*³⁸⁷.

Se trata de que el lenguaje se refleja o refracta a sí mismo, puesto que la palabra es siempre ajena y para hablar es necesario "apropiarse" de ella de algún modo. He aquí el proceso que interesa a Bajtín, el de cómo se producen y reproducen los enunciados o textos. El punto de partida de dicho proceso es la palabra ajena, la cual puede compararse con el cuerpo ajeno en cuyo seno viene el individuo al mundo:

«Todo lo que a mí me concierne, llega a mi conciencia, comenzando por mi nombre, desde el mundo exterior a través de la palabra de los otros (la madre, etc.), con su entonación, en su tonalidad emocional y valorativa. [...] Como el cuerpo se forma inicialmente dentro del seno materno (cuerpo), así la conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia ajena.»

(Bajtín, 1970-71: 360)

Esta palabra ajena es "apropiada" por el individuo con la ayuda de otras palabras ajenas que actúan como intermediarias:

palabras de nuestra lengua pueden tener significados distintos, según el *sentido general* de toda la enunciación» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 258), algo que, al parecer, todavía es más acusado en otras lenguas como la china, cuyos términos no significan nada por sí mismos fuera de su expresión, un ideograma que puede tener distintos significados y no suele estar marcado por índices de número o género, de manera que «el sentido de una frase lo determina la anterior y/o posterior, con las que mantiene relaciones de semejanza, paralelismo, inversión, ritmo, etc. Las frases se responden y co-responden, establecen un diálogo interior al propio texto» (Lizcano, E. (1992). El tiempo en el imaginario social chino. *Archipiélago*, nº 10-11, pp. 59-67, p. 67).

³⁸⁷ Aquí habría que incluir todo lo relativo a los actos de habla, que ahora podemos definir como las actuaciones verbales (acto locucionario) que, gracias a la existencia de una norma que así lo establece, cuando son realizadas en las situaciones que ésta marca, producen ciertos efectos instantáneos concretos (acto ilocucionario) y, algunas veces, ciertas consecuencias retardadas imprevisibles (acto perlocucionario). Es más, sólo de esta forma conseguiremos entenderlos, ya que si no se parte de la base de que todos los individuos (tanto aquél que lo pronuncia como aquéllos que lo escuchan, incluido aquél a quien va dirigido) saben qué efectos y consecuencias producen tales actuaciones, no se podrá explicar, por ejemplo, que un individuo pretenda llevar a cabo un acto de habla a pesar de no estar habilitado para ello. Así, en lugar de afirmar, como hace Ducrot, que un acto de habla no es «una creación de derechos y de obligaciones para los interlocutores», sino más bien «la pretensión» de hacerlo (cf. Ducrot, 1972: 250-257), basta con pensar que ese individuo tiene razones para ello que tal vez se nos escapen a los que le estamos observando. En todo caso, lo importante es que si Ducrot ha puesto de manifiesto que una interrogación no es sólo una expresión de la ignorancia de su autor, como sostienen los autores que se centran en el significado de lo dicho, sino también el acto por el cual se intenta subsanar esa ignorancia, poniendo al interlocutor en la obligación de responder, Bajtín ha completado lo anterior diciendo que una interrogación también puede ser el acto por el cual un individuo trata de congraciarse con otro aparentando ser más ignorante de lo que en realidad es, o incluso el acto por el cual se coloca al otro en la tesitura de romper una relación que el primero no se ha atrevido a terminar por sí mismo. Las posibilidades son, ciertamente, infinitas.

«[Las] "palabras-ajenas" se reelaboran dialógicamente en "palabras propias-ajenas" con la ayuda de otras "palabras ajenas" (escuchadas anteriormente), y luego ya en palabras propias (con la pérdida de las comillas, hablando metafóricamente) que ya poseen un carácter creativo. [...]

El proceso de un paulatino olvido de los autores portadores de las palabras ajenas. Las palabras ajenas se vuelven anónimas, se apropian (en forma reelaborada, por supuesto); la conciencia se *monologiza*. Se olvidan también las relaciones dialógicas iniciales con las palabras ajenas: se suelen absorber por las palabras ajenas asimiladas (pasando por la fase de las "palabras propias-ajenas"). La conciencia creativa, al volverse monológica, se completa por los anónimos. Este proceso de monologización es muy importante. Después la conciencia monologizada como un todo único inicia un nuevo diálogo (ya con voces externas nuevas). La conciencia creativa monologizada a menudo reúne y personaliza las palabras ajenas, las voces ajenas llegadas a ser anónimas, en unos símbolos especiales: "la voz del pueblo", "la voz de Dios", etc.»

(Bajtín, 1974: 385-386)³⁸⁸

Aunque, en realidad, la palabra nunca será propia del individuo, ya que ésta tiene un carácter esencialmente ajeno:

«Yo vivo en el mundo de enunciados ajenos. Y toda mi vida representa una orientación en este mundo, una reacción a los enunciados ajenos (se trata de una reacción infinitamente heterogénea), comenzando por su asimilación (en el proceso de dominación inicial del discurso) y terminando por la asimilación de las riquezas de la cultura humana (expresadas en la palabra o en otros materiales sígnicos).»

(Bajtín, 1970-71: 367)

Sin embargo, esto, lejos de ser una contrariedad, es lo que permite al individuo tomar la palabra de otros para dirigirla, a su vez, a otros. Y éste es

³⁸⁸ En mi opinión, esta interpretación del reflejo o más bien la refracción de la palabra ajena primero en palabra propia-ajena y después en palabra propia desplaza el lugar central que le ha asignado, por ejemplo, Ponzio a la noción de ideología dentro de la obra de Bajtín. En efecto, este autor hace subyacer bajo la palabra las relaciones de producción y, por lo tanto, las clases sociales, de modo que ésta pasa a expresar la lucha de clases. Así, según él, la palabra «expresa intereses y proyectaciones de clase y sus contradicciones externas e internas» (Ponzio, 1998: 109). Pero me temo que, a pesar de lo que pueda parecer en los libros escritos bajo el nombre de Voloshinov, Bajtín nunca fue marxista, tal y como él mismo reconoció (cf. Bocharov, 1993: 89). A este respecto, me gustaría citar un extracto del informe sobre la disputa pública "Dios y el socialismo" que tuvo lugar el 27 de noviembre de 1918 y en la cual participó nuestro autor, pues despejará cualquier sombra de duda, además de que representa una muestra de su extremada lucidez: «En su discurso [de Bajtín], que defendía ese bozal de oscurantismo que es la religión, él voló hacia las regiones celestiales y aún más arriba. [...] En ciertos pasajes de su discurso reconoció y apreció el socialismo, aunque se lamentaba y se quejaba de que ese socialismo no se preocupa por los muertos (¿será que no les ofrece un servicio fúnebre?), y que, según él, con el tiempo el pueblo no lo va a perdonar. –Es curioso, ¿cuándo será que "no lo va a perdonar", dentro de unos cien años, o más? –iCuando el pueblo sea cien veces más ilustrado de lo que es hoy! –"Esto no sucederá", respondió alguien a Bajtín.» (Cit. en Bubnova, 1996: 64). Por lo demás, me parece que todo el asunto de la ideología podría ser comprendido satisfactoriamente atendiendo al hecho de que un grupo trata de imponerse a los otros mediante la reducción de la pluralidad de voces existentes a una sola, a saber: la suya. Esto significa que *su voz es la que más suena (ya que ese objetivo nunca es alcanzado del todo) en la conciencia de los individuos, lo que impide la crítica*. Por tanto, el grupo dominante no engaña, cosa que supone postular que los individuos son Sujetos perfectamente conscientes de sus intereses y capaces de decidir si aquello que se les está diciendo les conviene o no; el grupo dominante simplemente habla y, al hacerlo, constituye a los individuos en una determinada manera de actuar.

precisamente el punto clave del asunto, pues si la "apropiación" de la palabra ajena es lo que permite al individuo tomar la palabra de otros para dirigirla, a su vez, a otros, entonces no queda más remedio que concluir que el proceso se apoya en un individuo que es otro para sí y que, por ese motivo, es capaz de dirigirse a otros sabiendo qué es lo que les está diciendo. Permítanme que me explique.

Como hemos visto, los adultos median al niño y éste, en el momento en que aprende a usar los gestos vocales en tanto signos, pasa a reproducir esa relación interpersonal en solitario, convirtiéndose en otro para sí. Pues bien, aquí habría que aclarar que ese otro que es el niño para sí no es sólo el objeto de mediación, sino también y sobre todo el *primer oyente o destinatario* de los propios gestos vocales en tanto signos del niño. Así, si el niño puede dirigirse a alguien, ya sea a sí mismo o a los demás, con tales gestos –que, en la medida en que se dirigen a alguien, más que signos, cabría considerarlos enunciados o textos, es decir, palabra viva–, se debe a que *es otro para sí y, al hablar, se escucha a sí mismo*. Recordemos la idea que exponía Mead: el individuo, al emplear el lenguaje, puede indicarse a sí mismo una reacción motora y decidir no llevarla a cabo y reemplazarla por otra distinta; si ahora la reformulamos en los términos de la actuación verbal, veremos por qué: porque *el individuo, al emplear el lenguaje, se indica a sí mismo lo que está pensando y a partir de ahí puede decidir qué decirle exactamente al otro*.

Por lo tanto, *si el individuo es capaz de "apropiarse" de la palabra ajena para dirigirla a alguien, ya sea a sí mismo o a los demás, es porque, al ser otro para sí, sabe qué es lo que está diciendo*.

Como puede observarse, lo importante es que el niño "ocupe" la posición de los otros-adultos que lo mediaron a él, puesto que, al hablarse a sí mismo, inevitablemente se convierte en otro. Así que habría que tratar de definir esa posición, y para ello, en mi opinión, lo más adecuado sería recurrir a la noción de Bajtín de "exotopía" o "extraposición". Esas palabras designan la operación de salirse de algo para verlo desde fuera (cf. Bajtín, 1924-29), pero el autor les dio una importancia decisiva al explorar las potencialidades de tal operación en la creación artística, en especial la literaria³⁸⁹. Bubnova, después de aclarar

³⁸⁹ Esta operación también la aplicó Bajtín a la esfera de las relaciones entre diversas culturas: «En la cultura, la extraposición viene a ser el instrumento más poderoso de la comprensión. La cultura ajena se manifiesta más completa y profundamente a los ojos de *otra* cultura (pero aún no en toda su plenitud, porque aparecerán otras culturas que verán y comprenderán aún más). Un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno: entre ellos se establece una suerte de *diálogo* que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos, de estas culturas.» (Bajtín, 1970: 352). Y, de hecho, con ella intentó explicar, por ejemplo, la formación de la novela moderna: «Podemos afirmar que la prosa artística, y sobre todo la de la novela de los tiempos modernos, surgió *en el límite de dos épocas*, límite en torno al cual se concentró la vida literaria y lingüística. Una orientación mutua, una iluminación recíproca de las lenguas tenía lugar en aquel entonces. Las lenguas se observaban en forma directa e intensa: cada una se reconocía a sí misma, así como sus posibilidades y sus límites, *a la luz de la otra*. Esta *delimitación de las lenguas* se dejaba sentir con relación a cada cosa, cada noción, cada punto de vista. Pues es cierto que *dos lenguas son dos concepciones del mundo*.» (cf. Bajtín, 1965: 421). Por desgracia, no siempre hemos sabido aprovecharnos de ello. Así, la lingüística dominante ha abordado tradicionalmente la palabra ajena como una entidad muerta o más bien momificada que se conserva en los textos escritos: «Guiada por la necesidad filológica,

que el "héroe" o personaje de una obra es creado por el autor como un otro de sí, señala lo siguiente:

«Para que el héroe, en su básica otredad, se constituya en el objeto específicamente estético, el autor debe encontrar su propia "extraposición" (*exotopía, outsidersness*) con respecto a la corporalidad (espacial), la interioridad (temporal) y la espiritualidad de su creatura (diálogo en el "gran tiempo"). Si nos detenemos tan sólo en la etapa espaciotemporal de la constitución del objeto estético, nos enfrentamos al peligro de una reificación del héroe (de ahí, el "monologismo" presente, según Bajtín, en un gran parte de la ficción pre-dostoievskiana, siendo el escritor ruso el fundador del "dialogismo" en la representación del "espíritu" libre e inacabado de sus héroes).»

(Bubnova, 1996: 30)

Ahora bien, si seguimos la deriva de Bajtín, quien trató de sustituir la aproximación a esta cuestión empleada ahí, dominada por la metáfora óptica (el autor contemplando a un héroe que parece tener cierta insuficiencia verbal precisamente para que aquél lo concluya [cf. Bocharov, 1993: 116]), por una aproximación discursiva, dominada por la metáfora de la voz (el autor dándole la palabra a un héroe que «crece para convertirse en una figura soberana con derechos iguales» [Id.]), entonces nos apercibiremos de que esta operación ya no es la de salirse de algo para verlo desde fuera, sino la de *hablarse y, por lo tanto, tratarse, a sí mismo como otro*. El matiz es tan decisivo que a partir de este momento tal vez habría que cambiar la idea establecida acerca de eso que llamamos "auto-conciencia" señalando que, en lugar de apoyarse en el hecho de que el individuo se vea desde fuera para considerarse a sí mismo como un objeto, se apoya en el hecho de que el individuo se hable para considerarse a sí mismo, en la medida en que, al hacerlo, se dirige a un oyente o destinatario que es él, *alguien*. Dicho brevemente: ser auto-consciente no es verse como una cosa, sino hablarse como una *persona*³⁹⁰.

la lingüística siempre ha partido de un enunciado monológico acabado –de un monumento antiguo– como realidad última.» (Bajtín (Voloshinov), 1930: 104). Y, dado que el propio autor señala que ésa es la base de la concepción de la lengua como sistema de normas dadas propia del objetivismo abstracto, podríamos decir que la lingüística estructural ha seguido esa tradición abordando desde fuera la palabra propia como una entidad muerta o más bien momificada. Aquí habría que recordar lo que ha señalado Pardo sobre el origen de esta lingüística, pues guarda un estrecho vínculo con la opinión del autor: «No se puede decir que satisfaga ninguna necesidad previa: ¿para qué sirve la reconstrucción formal del plano abstracto de la Lengua saussureana, si todos entendemos el significado de las palabras que usamos [...]? La respuesta es chocante de puro simple: es *el contacto entre lenguas* (y, en última instancia, entre las culturas), la necesidad de traducción, lo que nos hace de pronto conscientes de que nuestro lenguaje, además de significados, comporta significantes [...] Tanto es así que ese descubrimiento se identifica con el modo en que sentimos *la alteridad de nuestra propia lengua*.» (Pardo, 2001: 13-14).

³⁹⁰ Bajtín nos advirtió contra el error de cosificar al individuo, que, como tal, es alguien que no sólo reacciona a aquello que le hace o dice otro, sino que además puede tener en cuenta a ese otro hasta el punto de reaccionar de un modo determinado, ya sea el que ese otro quiere, ya el que no quiere o ya, sencillamente, cualquiera que le permita permanecer oculto para él. Y, por desgracia, ése es un error que ha cometido la mayor parte de la psicología, que no es que haya elaborado teorías que describen al ser humano como un sistema meramente reactivo, sino que ha rechazado por principio la posibilidad de construir una teoría sobre la base de que el sujeto de investigación o de tratamiento sea tan complejo como aquél que lo investiga o trata. En todo

Por eso, es necesario ir más allá del concepto de Bajtín de exotopía o extraposición, aunque conservándolo, puesto que se trata de lo esencial, para destacar que tal posición permite a quien la ocupa relacionarse consigo mismo en cuanto otro. Así, en mi opinión, lo mejor sería retomar el intento deleuziano de pensar el "campo trascendental sin sujeto" (entiéndase: Sujeto) de Sartre evitando la metáfora óptica de la "mirada". Pero veamos en qué consiste dicho campo.

Tal como expone Francisco J. Martínez, Sartre comenzó rechazando tanto la postura realista, que no reconoce que el otro no es sólo un cuerpo sino un cuerpo con alma igual que "yo", como la postura idealista, que se encuentra atrapada entre la opción de negar que el otro sea constitutivo de mi propia conciencia y la opción de reconocerlo y, por tanto, volver a la postura realista (cf. Martínez, F. J. (1987). La noción de fantasma y la teoría del otro. En F. J. Martínez. *Ontología y diferencia*. Madrid: Orígenes, pp. 173-175), para acabar señalado la necesidad de establecer «en el seno mismo de las conciencias un nexo fundamental y trascendental con respecto al prójimo, nexo que sería constitutivo de cada conciencia en su surgimiento mismo» (Sartre, J-P. (1946). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1972, p. 305. Cit. en Id.: 175). De este modo, su solución pasa por un análisis del cuerpo en sus tres dimensiones ontológicas como "ser para sí", "ser para otro" y "ser para mí como conocido por otro", que depende, como he dicho, de la noción de mirada (cf. Martínez, 1987: 178-179). Éste será el punto que le critica Deleuze, argumentando que, por culpa de esa noción, la doctrina de Sartre no se distingue de la de sus predecesores, puesto que presupone la dualidad sujeto-objeto y sigue teniendo un carácter cognitivo (cf. Id.: 179-180). Por su parte, Deleuze trata de superar ambos problemas inspirándose en la novela *Viernes o los limbos del Pacífico* de Michel Tournier, en la que, al contrario de lo que sucede en *Robinson Crusoe*, verdadera glorificación del sujeto moderno como «ente de autoridad, control y autorreferencialidad» (Colaizzi, G. (1997) Entre mito y habla: literatura, cuerpo y deseo en la construcción del sujeto moderno. En VV. AA. (1997). *Dones i literatura. Present i futur*. Barcelona: Institut Català de la Dona, pp. 33-53, p. 34), se muestran los estragos que provoca en la psique la ausencia del otro (cf. Tournier, M. (1967). *Viernes o los limbos del Pacífico*. Madrid: Alfaguara, 2004). Como resultado de ello, Deleuze elabora lo que denomina la "estructura Otro" o, simplemente, el "Otro":

caso, volviendo a Bajtín, para él habría una enorme diferencia entre la *cosa*, que «tiene sólo apariencia y existe para otro y que puede ser descubierta completamente y hasta el final por el acto unilateral de este otro (el sujeto cognoscente)», pues carece «de una interioridad propia, inalienable e inutilizable [y] sólo puede ser objeto de un interés práctico», y la *persona*, en la que «existe un núcleo interno que no puede ser devorado, utilizado, en que siempre se conserva una distancia y hacia el cual sólo es posible un desinterés puro; al revelarse para el otro, siempre permanece para sí mismo» (Id. 393). Y sobre la persona, Bajtín añade lo siguiente: «En este caso, el criterio no es la precisión del conocimiento, sino la profundidad de la penetración. El conocimiento está dirigido hacia lo individual. Se trata de una zona de descubrimientos, revelaciones, reconocimientos, comunicaciones. Aquí importan el secreto y la mentira (y no el error). Aquí importan la falta de modestia y el agravio.» (Id.).

«[...] el Otro es una estructura que organiza un mundo como horizonte, como fondo, en torno a cualquier objeto que yo pueda percibir o cualquier idea que pueda pensar. Además, esta estructura asegura la no discontinuidad en el interior de este mundo, que organiza gracias a los márgenes y transiciones graduales que establece entre las cosas componentes de dicho mundo. La estructura "Otro" relativiza aquello que me falta por percibir o por conocer, ya que aunque yo no veo completamente los objetos a los que me enfrente, estoy seguro de que Otro sí será capaz de verlos y completar mi visión parcial.»

(Martínez, 1987: 171)

Pero, evidentemente, Deleuze no ha acabado de desprenderse del todo de la metáfora óptica, ya que, al fin y al cabo, se trata de «una estructura del campo perceptivo, sin la cual este campo, en su conjunto, no funcionaría como lo hace» (Deleuze, 1969: 306). Lo que yo propongo es algo diferente, a saber: una estructura de la relación del individuo consigo mismo en cuanto otro, esto es, una estructura de la subjetividad, tal como la entendía, aunque no llegase a desarrollar su concepto, Foucault.

Volvamos a Bajtín y a sus declaraciones sobre el papel de la exotopía o extraposición en la creación literaria del personaje. Según él, el autor se sitúa en esa posición para crear al personaje –o al llamado "autor secundario", esto es, la imagen del autor, aquí "autor primario", dentro de la obra, la cual toma la forma de un personaje especial como la del narrador en primera persona, la del protagonista de una autobiografía, la de un personaje autobiográfico o la del héroe lírico (cf. Bajtín, 1959-61: 300-301)– como un otro. Este personaje habla y calla, actúa y se inhibe, goza y sufre y, en suma, vive, en el mundo recreado por el autor. Pero no cabe duda de que en última instancia es el autor quien experimenta todo ello a través de ese otro que es su personaje, por más distinto que sea de él; es el autor quien secretamente se beneficia de lo que le ocurre al personaje, escondido en lugar seguro mientras envía a su creatura a la aventura³⁹¹.

Pues bien, si aplicamos esta idea al individuo, nos encontramos con que éste, al situarse en la posición exotópica o extrapuesta de los otros-adultos que lo mediaron a él y, por consiguiente, al mediarle a sí mismo, crea, en el sentido de que hace aparecer, a un personaje como un otro para sí, a saber: *él en sí mismo o, mejor dicho, en "persona"*. En efecto, el individuo, al situarse

³⁹¹ Y, según Bajtín, sucede lo mismo con la palabra. Ciertamente, ésta es siempre ajena, pero sólo una palabra bivocal, doblemente orientada como palabra normal hacia el objeto del discurso y como otra palabra hacia el discurso ajeno (cf. Bajtín, 1963: 270), lo reconoce, conservando el vínculo con la palabra ajena pero sin confundirse con ella. Precisamente esta distancia es la que faculta a la palabra bivocal para hacer del lenguaje un material para la creación. Según Bajtín, la palabra univocal, la que resulta de la fusión de la palabra ajena con la propia, aquélla en la que sólo habla el autor, carece de potencia creativa; por eso, la búsqueda de la verdadera palabra propia es la búsqueda de una palabra mayor que la de uno mismo y, en general, de una posición distinta desde la cual trabajar la palabra (cf. Bajtín, 1970-71: 372). Después de todo, ¿qué es el estilo sino la creación de una palabra distante con respecto al discurso e incluso a la lengua? En ese sentido, Bajtín dice algo que repite casi letra por letra la conocida frase de Marcel Proust de que «los libros hermosos están escritos en una especie de lengua extranjera» (Proust, M. (1954). *Contre Saint-Beuve*. Cit. en Deleuze, 1993: 3). En su opinión, «el escritor es alguien que es capaz de trabajar con la lengua situándose fuera de ella, alguien que posee el don del habla indirecta.» (Bajtín, 1959-61: 301).

en esa posición, queda desdoblado en quien media y en quien es mediado, de forma que hace aparecer a la persona como un producto de la intervención del primero sobre el segundo.

Pero las similitudes no terminan ahí, puesto que, al igual que ocurría con el personaje de la obra literaria, éste habla y calla, actúa y se inhibe, goza y sufre y, en suma, vive, en el mundo real, pero también es el individuo situado en la posición de mediador el que experimenta todo eso a través del otro que es su persona. Lo que estoy diciendo es, ni más ni menos, que, para que el individuo se reconozca a sí mismo como alguien, ha de ser otro para sí. Tal vez suene un poco confuso, pero al fin y al cabo ésta es la etimología de la palabra "persona", la cual deriva del término que utilizaban los griegos para designar las máscaras con que se cubrían la cara los actores en el teatro y que tenían un agujero en la boca para amplificar la voz (cf. González García, J. M. (2001). *Metáforas de la subjetividad*. En Crespo & Soldevilla, 2001: 94). De hecho, este objeto nos permite seguir avanzando en la caracterización de la estructura Otro.

En primer lugar, *la persona es una máscara porque constituye la parte reconocible del individuo para los otros y, lo que es más, para sí mismo*. Como es obvio, ello no significa que éste no pueda intentar ocultarse detrás de una máscara falsa, pero lo que quiero decir es que detrás de esa máscara siempre habrá otra, pues el individuo no tiene ningún rostro verdadero y es otro incluso para sí, lo que le obliga a cubrirse con alguna máscara para ser reconocible al menos para él. Luego la máscara es aquello que, al ponernos en contacto con nosotros mismos, nos habilita para contactar con los demás y, por ende, para relacionarnos con ellos.

Y, en segundo lugar, *la persona es también el agujero de la máscara por la sencilla razón de que es a través de él como habla el individuo*. Ya lo hemos visto antes: si el individuo puede hablar se debe a que, en la medida en que es otro para sí, escucha lo que está diciendo. Y, ciertamente, con ello tenemos la pieza clave. En efecto, gracias a eso, el individuo puede mediar a sí mismo a la hora de aprender algo o de realizar tareas complejas, y, en general, pensar, que, tal y como sabemos, no es más que conversar y discutir con uno mismo; también puede hablarles a los demás e interactuar con ellos sabiendo qué les está diciendo o haciendo y, en consecuencia, hablarles e interactuar con ellos teniéndolos en cuenta, ya que, al ser otro para sí, es capaz de indicarse las posibles reacciones de los demás y, sobre esa base, callar o inhibirse e incluso no decir o hacer una cosa y reemplazarla por otra distinta; finalmente, también puede sentir, pues, como aclaró Bajtín, para sentir algo –aunque sea algo de carácter puramente fisiológico como el hambre o la sed– hay que expresarlo «de algún modo dentro de nosotros» o incorporarlo «al material del lenguaje interior» (Bajtín (Voloshinov), 1930a: 233), y si esto es así, más aún lo será el proceso de elaborar la experiencia, el cual exige contarle a alguien, que suele ser uno mismo, lo que se ha vivenciado³⁹².

³⁹² Para ilustrar esta idea, nada mejor que recordar que la protagonista de la novela de Clarice Lispector *La pasión según G. H.*, sobre la que Rosi Braidotti afirma que experimenta un devenir-imperceptible (cf. Braidotti, R. (1992). Sobre el sujeto feminista femenino o desde el "sí mismo-mujer" hasta "el otro mujer". En R. Braidotti (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad*

En este punto sería necesario recordar que, según Bajtín, la vivencia se mueve entre dos polos o límites entre los cuales es capaz de tomar forma: la "vivencia-yo" y la "vivencia-nosotros" (Bajtín (Voloshinov), 1929: 123-125). La primera no tiene un nombre muy adecuado, puesto que alude a la vivencia del individuo que ha perdido a su oyente interno y, por ende, su realidad objetiva, cayendo en un estado de aislamiento capaz de llevarle a la locura o, sin llegar a tales extremos, de replegarlo sobre lo que se suele denominar sus "instintos primarios" y que no es más que la instauración de un comportamiento guiado «sólo por inclinaciones e impulsos causales, absolutamente irresponsables y faltos de principios» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 254)³⁹³. La segunda, por el contrario, no sólo posee un oyente interno sino que éste se halla sumamente diferenciado, lo que le proporciona una gran claridad, pues «cuanto más unido, organizado y diferenciado es el colectivo al que un individuo se orienta, tanto más brillante y complejo es su mundo interior» (Bajtín (Voloshinov), 1929: 124).

Esta distinción revela que *la experiencia es siempre para otro*. Pensemos en lo que ocurre cuando algunos individuos se atreven a hacer algo nuevo: la mayor parte de las ocasiones éstos salen malparados o incluso dejan su vida

nómade. Barcelona: Gedisa, pp. 33-37, y, en especial, Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2005, pp. 197-206, donde se halla la mejor expresión de la idea de la autora: «Yo analizaría la novela [...] atendiendo a la secuencia devenir mujer-animal-insecto-imperceptible» [Id.: 205]), no se limita a vivir extraordinaria, sino que, además, se dispone a narrar qué paso, tarea para la cual invoca la presencia de un otro que, al tenderle la mano, le permita afrontar el hecho de que está perdida y no sabe cómo darle forma. Así, la protagonista escribe: «Ese esfuerzo que he de hacer ahora para dejar subir a la superficie un sentido, cualquier que sea, ese esfuerzo se vería facilitado si fingiese escribir para alguien.» (Lispector, C. (2001). *La pasión según G. H.* Barcelona: Muchnik Editores, p. 14); y, un poco después, añade: «Por el momento estoy inventando tu presencia, como un día tampoco sabré aventurarme a morir sola, morir es el mayor riesgo, no sabré franquear el umbral de la muerte y dar el primer paso en la primera ausencia de mí; también en esa hora última y tan primera inventaré tu presencia desconocida y contigo comenzaré a morir hasta que pueda aprender sola a no existir, y entonces te liberaré. Por el momento me aferro a ti, y tu vida desconocida y cálida se convierte en mi única organización íntima, yo que sin tu mano me sentiría abandonada en la inmensidad que he descubierto.» (Id.: 17-18).

³⁹³ Bajtín continúa diciendo: «El individuo que se ha perdido en el mundo social, en retribución se ha encontrado entonces en el mundo de sus inclinaciones sensibles, desnudamente naturales. Ahora ya no se constituyen en centro organizador los intereses sociales, los llamados intereses "espirituales", sino los intereses de la vida sexual, los intereses del sexo. Todas las épocas de crisis y de decadencia, acompañadas por profundos cambios de las reacciones económicas y políticas, conocen este triunfo del "hombre animal" sobre el "hombre social". [...] *Lo sexual se vuelve el reemplazo -falsificación y sustitución- de lo social.*» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 254-255). Esta idea, tan próxima a las de Nietzsche, le sirve de base para criticar al psicoanálisis: «Todas las épocas de decadencia y disgregación social se caracterizan, tanto en su ideología como en su vida, por la importancia exagerada que le atribuyen al sexo. También por la idea estrecha que invariablemente ellas se hacen de él, privilegiando bajo una forma abstracta el aspecto asocial, de manera que lo sexual tiende a mutarse en un *Ersatz* [sustituto] de lo social. [...] Tal fue la situación en las vísperas de 1789, así como en la época de la decadencia romana, y es lo que observamos actualmente en la Europa burguesa. De ahí el valor del síntoma y el interés particular que conviene darle en el freudismo a su sexualización integral de la familia y de todas las relaciones familiares, cualesquiera ellas sean -complejo de Edipo.» (Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1927). Más allá de lo social. Ensayo sobre la teoría freudiana. En Silvestri & Blanck, 1993: 208).

en el intento, cosa que permite a los que les siguen aprender de sus errores o sacar la lección adecuada. Y esto debería servir a quienes vayan a emprender algo nuevo en el futuro para evitar ese triste destino, convenciéndoles de que ellos mismos han de convertirse en el otro de la experiencia, es decir, de ser lo suficientemente prudentes como para poder aprender de los errores o sacar la lección adecuada. Ya lo dice la expresión popular "vivir para contarlo", que no significa contárselo a los demás para jactarse de lo vivido ante quienes han preferido no arriesgarse, sino contárselo a uno mismo para averiguar cómo le ha afectado y en qué le ha hecho cambiar.

Y, de la misma forma que la experiencia es siempre de otro, habría que aclarar que también *la actuación es siempre de otro*. No debemos pensar que el individuo, al ocupar la posición exotópica o extrapuesta, se transforma en un Sujeto capaz de crearse a sí mismo a su libre albedrío. Como ya señalé, esta posición es la que instituyen los otros al mediar al niño, de manera que éste, al ocuparla, se media en los mismos términos que empleaban los otros. Así, por ejemplo, si tales otros o al menos algunos de ellos, los más significativos para el niño, eran muy críticos con él, es bastante probable que éste, ya de mayor, lo continúe siendo consigo mismo.

Luego, para despejar todas las dudas acerca de quién es el mediador, habría que denominar a esta posición la "posición del Otro". De hecho, durante mucho tiempo se ha creído que quien actuaba no era el propio individuo, sino otra cosa distinta, ya fueran los dioses que intervenían directamente sobre los individuos, en la antigüedad, o el Dios único que dotaba a éstos de un alma, en la época medieval y en la primera modernidad³⁹⁴. Por lo tanto, *el individuo no es quien actúa, sino más bien quien atestigua lo que está haciendo y, gracias a ello, puede regular su actuación según los parámetros propios del grupo*.

³⁹⁴ En cuanto a lo primero, podemos verlo claramente en la epopeya homérica, sobre todo en la *Ilíada*, que, al fin y al cabo, arranca con y gira alrededor de una de esas intervenciones: la *até* de Agamenón y la de Aquiles. La *até* es definida por Eric R. Dodds como «un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es en realidad una locura parcial pasajera» (Dodds, E. R. (1951). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 19), lo que conduce a este especialista a decir que «el hombre homérico no posee el concepto de voluntad [...] y, por consiguiente, no puede poseer el concepto de "voluntad libre"» (Id.: nota 31, 32). Y, en cuanto a lo segundo, hay que destacar que tanto Mead como Bajtín situaron la génesis de la noción de "alma" en el otro: «Entre los pueblos primitivos [...] la necesidad de distinguir entre la persona y el organismo fue reconocida en lo que nosotros llamamos "el doble": el individuo tiene una persona cosificada que es afectada por el individuo como ella afecta a otros individuos, y que se distingue del organismo inmediato en que puede abandonar el cuerpo y volver nuevamente a él. Ésa es la base del concepto del alma como entidad separada.» (Mead, 1934: 180); «[...] el alma como una totalidad interior que está en proceso de formación *en el tiempo*, como una totalidad *dada, existente*, se constituye mediante categorías estéticas; se trata del espíritu tal como éste se ve desde *afuera*, desde el otro.» (Bajtín, 1924-29: 92-93). Pero, en mi opinión, el alma no aparecería exactamente como ese otro que es el individuo para sí, sino como el Otro que lo rige, tal y como puede verse ya en la *Odisea*, en la que el espíritu se define como "prócer" (cf. Homero (2000b). *Odisea*. Madrid: Gredos). Al fin y al cabo, incluso la "persona" fue entendida de esa forma, ya que, como vimos en la primera parte de este trabajo, en principio se refería a «la facultad social o la legitimidad procesal para actuar en el mundo del derecho en nombre de intereses propios, de los ajenos mediante mandato o de unos colectivos o comunes en los casos en que éstos también fueron objeto de representación» (Clavero, 1997: 13).

Ahora bien, por el mismo motivo por el que no debemos pensar que el individuo, al ocupar tal posición, se transforma en un Sujeto, tampoco hemos de pensar que la persona es un mero producto de la mediación de los otros, ya que el niño puede reaccionar a la mediación, obligando a los otros a reaccionar a su vez a la reacción del niño y a adaptar su mediación a lo que podríamos considerar la "manera de ser" de éste³⁹⁵. Además, como los otros son muchos, es posible que algunos medien al niño (o al individuo de mayor) de una forma muy diferente de la de los otros cercanos y que, como consecuencia, cuando el niño pase a ocupar la posición del Otro (o en cualquier momento posterior), reproduzca no ya la forma de mediar de estos últimos, sino la reacción a ella, apoyada más o menos claramente en esa forma diferente. Así, por ejemplo, si los otros más cercanos del niño eran muy críticos con él, pero había otros que no lo eran, es posible que éste, ya de mayor, siga reproduciendo la tendencia a criticarlo de los primeros y, al mismo tiempo, la reacción a dicha tendencia que aprendió de los segundos. He aquí, pues, el origen de esos conflictos interiores que suelen marcar la vida de la mayor parte de la gente.

Una vez más, Bajtín puede ayudarnos a comprender este asunto. En su estudio sobre Dostoievski, el autor dice lo siguiente acerca de los personajes del escritor ruso:

«La actitud del héroe hacia sí mismo está indisolublemente relacionada con su actitud hacia el otro, y con la actitud de este último hacia el héroe. La conciencia propia constantemente se percibe sobre el fondo de la conciencia del otro con respecto a uno, el "yo-para-mí" aparece sobre el fondo del "yo-para-otro". Por eso la palabra del héroe acerca de sí mismo se construye bajo la incesante influencia de la palabra del otro acerca de él.»

³⁹⁵ Téngase en cuenta que, aparte de la actuación motora, toda actuación verbal, incluso aquélla que se limita a indicar a otro individuo cómo se ha de actuar, supone un determinado *trato* hacia ese otro. Según la Escuela de Palo Alto, todo enunciado o, en sus términos, comunicación, posee dos niveles, el del contenido, esto es, el de lo que dice, y el de la relación", esto es, el de la manera en que lo que dice define la relación que se mantiene con el interlocutor (cf. Watzlawick, Bavelas & Jackson, 1967: 52-56). Dos comunicaciones como "Es importante soltar el embrague en forma gradual y suave" y "Suelta el embrague y arruinarás la transmisión enseguida" (Id.: 54), tienen un contenido parecido, pero sus implicaciones en el ámbito de la relación no lo son en absoluto, pues el primero trata a su destinatario con cierto respeto, mientras que el segundo da la impresión de que no se fía de él. Por consiguiente, «en toda comunicación los participantes se ofrecen entre sí definiciones de su relación o, para decirlo de modo más riguroso, cada uno trata de determinar la naturaleza de la relación [y, por lo mismo,] cada uno de ellos responde con su propia definición de la relación, que puede confirmar, rechazar o modificar la del otro» (Id.: 129). Pues bien, partiendo de esta base, podríamos ampliar la teoría de los actos de habla diciendo que hay maneras muy distintas de actuar verbalmente, por ejemplo, para indicar a otro cómo ha de realizar alguna tarea o para pedirle algo, ya que se puede sustituir un acto de habla por otro distinto, de forma que, en lugar de guiarlo pacientemente para que aprenda los pasos necesarios para realizar esa tarea o de pedirle con amabilidad lo que uno quiere, se le reproche su ignorancia o se le impongan agresivamente los propios deseos, cosa que tendrá unos efectos muy diferentes sobre el destinatario. Y, además, podríamos completar el concepto de mediación incorporando, junto a la mediación *explícita* de alguien que trata de enseñar a otro, la mediación *implícita* que supone toda actuación, verbal y no verbal, del primero en relación con el segundo, lo que nos permite entender que la mediación de los niños siente las bases de su experiencia futura, desde sus expectativas y aspiraciones hasta el tipo de relaciones que pueda establecer, pasando por sus opiniones sobre las cosas y la forma peculiar de tomarse y afrontar aquello que le pasa.

(Bajtín, 1963: 302-303)

Pero, evidentemente, ese otro del que surge la palabra del personaje no debe ser alguien concreto, ya que, de lo contrario, este último no tendría una palabra característica. Ha de haber alguna razón para que, por ejemplo, Makar Dévushkin se exprese con una palabra «humillada» o «subvaluada», «con una tímida y avergonzada orientación hacia el otro y con un reto medio apagado» (Id.: 300). Y tal razón consiste en que ese otro no es exactamente el individuo que está delante de él, sino el individuo que le medió y cuya voz todavía suena en su conciencia o, en los términos que he propuesto aquí, su estructura Otro. En breve, que ese otro es el Otro. Pensemos en lo que ocurre al protagonista de *Memorias del subsuelo*:

«El "hombre del subsuelo" entabla un diálogo igualmente interminable consigo mismo, como el que establece con el otro. No logra fusionarse hasta el final consigo mismo en una voz monológica única, dejando fuera la voz ajena (cualquiera que fuese ésta, sin subterfugios), porque igual que en Goliadkin su voz también debe cargar con la función de la sustitución del otro. El héroe no puede ponerse de acuerdo consigo mismo, pero tampoco es capaz de dejar de hablarse.»

(Id.: 346)³⁹⁶

Pero todo ello se ve mucho mejor en el caso de ese Goliadkin que Bajtín cita en el fragmento anterior, es decir, en el protagonista de la novela *El doble*:

«[...] en la base de la intriga se encuentra el intento de Goliadkin de sustituirse a sí mismo por otro. Goliadkin juega a ser un hombre independiente, su conciencia juega a la seguridad y autosuficiencia. Un nuevo y agudo enfrentamiento con el otro durante una velada, cuando a Goliadkin lo expulsan públicamente, agrava aún más el desdoblamiento. Su segundo voz hace un gran esfuerzo por simular una desesperada autosuficiencia para salvar las apariencias. La segunda voz no puede fundirse con él; por el contrario, en ella suena cada vez más el tono de una mofa traicionera. Esta voz provoca y se burla de Goliadkin y al fin se quita la máscara. Aparece el doble.»

(Id.: 315)

³⁹⁶ De ahí la caracterización bajtiniana del sujeto de las novelas de Dostoievski, el cual es, tal y como quería el primero, una persona y no una cosa: «[...] se puede decir que el hombre en Dostoievski es *sujeto de apelación*. No se puede hablar sobre él; sólo es posible dirigirse a él. Aquellas "profundidades del alma humana" consideradas por Dostoievski como el objeto principal de representación para su realismo "en el sentido superior" sólo se revelan en medio de una intensa exhortación. No se puede aprehender, ver y comprender al hombre interior haciéndolo objeto de un análisis imparcial y neutral, tampoco se lo puede aprehender mediante una fusión con él, una empatía. Se le puede acercar y descubrirlo –o más bien obligarlo a descubrirse– mediante la comunicación con él, dialógicamente. Asimismo, sólo se puede representar al hombre interior como lo entendía Dostoievski, representando su comunicación con el otro. Sólo en la comunicación, en la interacción del hombre con el hombre se manifiesta el "hombre dentro del hombre", tanto para otros como para él mismo.» (Bajtín, 1963: 371). En mi opinión, la obra de Dostoievski y la interpretación de ésta efectuada por Bajtín, podría utilizarse para renovar totalmente la psicología, disciplina en la que el escritor ruso veía «una humillante codificación del alma humana que no tomaba en cuenta su libertad, su carácter inconcluso y su especial *indefinición* (su falta de solución)» (Id.: 94).

Goliadkin vive un conflicto interior tan agudo que, debido a una serie de acontecimientos adversos, acaba estallando y provocándole unas alucinaciones en las que se ve literalmente a sí mismo o, mejor dicho, a la segunda voz que forma parte de él, como si fuera otro distinto (cf. Id.: 375). Pues bien, eso es lo que sucede con el resto de personajes del escritor, aunque evidentemente de una manera menos trágica:

«Para comprender correctamente la idea de Dostoievski es importante tomar en cuenta su valoración del papel del otro hombre en tanto que *el otro*, puesto que sus efectos artísticos principales se logran mediante la interpretación de una misma palabra con voces diversas que se oponen.»

(Id.: 378)

Por lo demás, Bajtín añade en relación a la serie de acontecimientos que precipitaron la disociación de la estructura Otro de Goliadkin, lo siguiente:

«El suceso real, el frustrado ofrecimiento de matrimonio a Klara Olsúfiévna, y todas las circunstancias adjuntas no se representan propiamente, sino que sólo sirven de impulso para poner en movimiento las voces interiores; estos acontecimientos tan sólo actualizan y agudizan el conflicto interior, que es el auténtico objeto de representación en la novela.»

(Id.: 314)

Bajtín se refiere aquí al punto de vista del narrador, puesto que en esta novela no hay más personaje que Goliadkin, pero cuando Dostoievski ponga en práctica ese mismo principio de construcción del personaje a sus novelas más largas y complejas, los acontecimientos externos también seguirán limitándose a actualizar o agudizar el conflicto interior de los distintos personajes. En este sentido, podría decirse que la única aventura a la que éstos se enfrentan es la de responderse a sí mismos las preguntas "¿quién soy?" y "¿con quién estoy?", respuesta que no consiste más que en «encontrar su voz orientándola entre las otras voces, combinarla con unas, oponerla a otras o aislarla de la otra voz con la que la propia se funde, imperceptiblemente» (Id.: 353), pero que, mientras tanto, genera un conflicto interior cuya manifestación más simple tal vez sea el fenómeno de los dobles pensamientos por el cual «un pensamiento es evidente y determina el *contenido* del discurso, otro es oculto y sin embargo determina la *estructura* del discurso al echar sobre éste su sombra» (Id.: 364). De ahí ese principio fundamental que permite a Dostoievski construir sus novelas, a saber: que en un diálogo entre dos individuos no hay sólo dos voces:

«En sus diálogos se topan y discuten no dos voces monológicas íntegras, sino dos voces desdobladas (al menos una de ellas en todo caso está desdoblada). Las réplicas explícitas de uno contestan a las réplicas implícitas del otro. La contraposición al protagonista de dos personajes, cada uno de los cuales está relacionado con las réplicas opuestas del diálogo del protagonista, es el conjunto tan característico de Dostoievski.»

(Id.: 378)

Y de este principio se derivan a su vez dos consecuencias. Pero, antes de verlas, consideremos un caso concreto, el de Iván Karamázov. Según Bajtín, éste «desea el asesinato de su padre, pero bajo la condición de no involucrarse

en él no sólo externa, sino internamente», lo que significa que «quiere que tenga lugar el asesinato como una fatalidad ineludible, no sólo *más allá de su voluntad, sino en contra de ella*» (Id.: 382). Así, Iván se halla atrapado en un conflicto interior que puede ser descrito como un diálogo compuesto por las siguientes réplicas:

«Yo no quiero que asesinen al padre. Si esto sucede, será en contra de mi voluntad.»

«Pero lo que quiero es que el asesinato se realice en contra de esta mi voluntad, porque entonces yo siempre permanecería sin involucrarme internamente en él y no me podré reprochar nada.»»

(Id.)

Sobre esta base, ya podemos abordar las dos consecuencias. La primera es que *cuando un individuo dice algo, puede que no esté manifestando lo que piensa, sino tratando de convencerse a sí mismo*, tal y como le sucede a este personaje:

«Al principio Smerdiákov [el asesino material] percibe la voz de Iván como una voz íntegra monológica. Escuchó su sermón acerca de que todo es permitido como la palabra de un maestro nato y seguro de sí mismo. Al principio no entendió que la voz de Iván estaba desdoblada y que el tono convencido y seguro le servía para persuadirse a sí mismo y no para una transmisión sólida de sus opiniones al otro. [...] El acento de más profunda convicción en los discursos de los personajes de Dostoievski representa, en la mayoría de los casos, tan sólo el resultado del hecho de que la palabra pronunciada viene a ser réplica del diálogo interior y ha de persuadir al mismo hablante. La exageración del tono persuasivo atestigua la oposición interna de la otra voz del personaje. En los personajes de Dostoievski casi no existe el discurso plenamente ajeno a las luchas internas.»

(Id.: 384-386)

Y la segunda es que *la voz del otro individuo puede sobreponerse a la voz del otro interior u Otro del primer individuo e incluso coincidir parcialmente con ella, dando lugar a ese discurso que Bajtín califica de "penetrante"* (cf. Id.: 367) *y que tiene unos enormes efectos sobre el destinatario*. Un buen ejemplo de tal discurso es lo que Alíóscha, el hermano pequeño, le dice a Iván después del asesinato, esto es, que no fue él quien mató al padre:

«Alíóscha dice directamente que está contestando la pregunta que se dirige Iván en su diálogo interior. Este fragmento representa también el ejemplo más típico de la palabra penetrante y de su papel artístico en el diálogo. Es muy importante lo siguiente. Las palabras secretas de Iván despiertan en él el rechazo y el odio hacia Alíóscha, precisamente por el hecho de haberlo calado hondo, porque efectivamente representan la respuesta a la pregunta que se ha planteado. Ahora ya simplemente se niega a aceptar las discusiones de su problema interno en boca ajena. Alíóscha entiende esto perfectamente, pero prevé que Iván, "conciencia profunda", tarde o temprano se daría la respuesta categóricamente afirmativa: he matado. Según la idea de Dostoievski, es imposible darse otra respuesta a uno mismo.»

(Id.: 377)³⁹⁷

³⁹⁷ Al fin y al cabo, es lo que Bajtín defendió casi desde el principio, a saber: la preeminencia del diálogo interno, por ejemplo, a la hora de comprender (y, por ende, responder) a un enunciado o texto ajeno (que entonces llamaba "fenómeno ideológico"): «Los procesos de comprensión de

Sin duda, mucha gente se halla atrapada en la mediación de sus padres durante la infancia o en la reacción a esa mediación durante la adolescencia. Y, de hecho, habría que preguntarse si lo que llamamos "madurar" no significará que el individuo instaure una especie de distancia con respecto a sí mismo que le permita superar tales conflictos, al menos hasta el punto de que no afecten demasiado toda relación, por muy superficial que sea, que establezca con los otros. Y, podría añadirse, que admita de una vez que debajo de la máscara no hay ningún rostro y que, a partir de ahí, trate de construirse la mejor máscara para relacionarse con los otros (a saber: la que tiene en cuenta a esos otros y que, de acuerdo con Bajtín, no es otra cosa que la educación³⁹⁸), mientras que, bajo su cobertura, se dedica a vivir o, en los términos de Deleuze y Guattari, a devenir³⁹⁹.

Así pues, habría que definir el individuo que pasa a ocupar la posición del Otro como un *otro del Otro* en el doble sentido de que es un ser que viene a recoger el legado de sus predecesores y de que no lo hace sin reaccionar de una forma más o menos acusada, según las culturas, a tal legado. O, dicho en breve, en el doble sentido de que es otro miembro más del grupo y de que es alguien que introduce cierta novedad.

Y con ello ya podemos describir la estructura de la subjetividad como *la posición exotópica o extrapuesta de los otros-adultos que mediaron al niño* (la posición del Otro) *y que, al ser ocupada por éste para proseguir la mediación en solitario, le permite relacionarse consigo mismo como otro* (la persona) *y, de esa forma, ser un miembro más del grupo, aunque algo singular* (un otro del Otro).

Como se ve, esta estructura es el producto de la clausura de un nuevo bucle en el que los otros imponen la actuación propia del grupo a un individuo en la medida en que éste se convierte en otro para sí. Una imagen que por lo demás ya había anticipado Mead:

«La persona no es algo que existe primariamente y luego entre en relación con otros, sino que, por así decirlo, es un remolino en la corriente social, y, de tal manera, una parte de la corriente.»

(Mead, 1934: 209)

cualquier fenómeno ideológico (la pintura, la música, el ritual, el acto ético) no se llevan a cabo sin la participación del discurso interno. Todas las manifestaciones de la creatividad ideológica, todos los demás signos no verbales aparecen sumergidos en el elemento verbal y no se dejan aislar y separar de éste por completo» (Bajtín (Voloshinov), 1929: 39).

³⁹⁸ Pues, según él, «la educación misma no es sino la aspiración de enseñar al hombre a tener constantemente en cuenta a su auditorio» (Bajtín (Voloshinov), 1930b: 257).

³⁹⁹ Podemos encontrar un ejemplo de esto en la novela de Enrique Vila-Matas "París no se acaba nunca", la cual es una crónica de un joven aprendiz de escritor que sólo logra terminar su primer libro cuando deja de querer parecerse a Ernest Hemingway y comprende que ha de crearse una máscara para, al desdoblarse en otro, poder escribir y, al escribir, convertirse en otro del que es, tal y como revela el hecho de que ahora relate lo sucedido con la ironía propia de quien ha superado alguna cosa en la vida. De hecho, el escritor reproduce una frase de Cocteau (aunque con Vila-Matas nunca se sabe) que viene a resumir muy bien esta idea: «"Fabricate un doble de ti mismo", dijo Marais, "que te ayude a afirmarte y pueda incluso llegar a suplantarte, a ocupar la escena y dejarte tranquilo para trabajar lejos del ruido".» (Vila-Matas, E. (2003). *París no se acaba nunca*. Barcelona: Anagrama, p. 140).

Pues bien, una vez descrita la estructura de la subjetividad, resulta fácil entender cuál es la particularidad de la experiencia de sí propia del individuo de las sociedades occidentales modernas. Y para ello recurriremos, como viene siendo habitual, a Bajtín.

Según él, este individuo es el tipo de vivencia-nosotros característico de la sociedad burguesa, a saber: la "vivencia de sí mismo":

«La vivencia de sí mismo es de un carácter especial. No se trata de una "vivencia yo" en el sentido propio de la palabra que hemos definido antes. La vivencia individualista aparece completamente diferenciada y articulada. El individualismo es una peculiar forma ideológica de la "vivencia nosotros" de la clase burguesa (existe también un tipo análogo de la vivencia de sí mismo de la clase feudal aristocrática). El tipo individualista de la vivencia se determina por una orientación social consolidada y segura. La seguridad individualista de sí propio, el valor de sí mismo no se extrae de las profundidades de la personalidad, sino desde el exterior: se trata de una interpretación ideológica del reconocimiento social del yo, con la garantía de su derecho y el apoyo y las garantías objetivas de su actividad económica individual mediante un régimen político.»

(Bajtín (Voloshinov), 1929: 125)

De modo que la experiencia de sí del individuo moderno es, al igual que el resto, un producto social. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente dicha experiencia? Pues, básicamente, en lo que Bajtín llama *la monologización de la conciencia, esto es, en la reducción de las diferentes voces presentes en ella a una sola que se toma por la propia del individuo*⁴⁰⁰. Porque esto, traducido a los términos de la estructura de la subjetividad, se corresponde con la idea de que ese otro que es el individuo para sí no sólo es *algo dado*, sino que además *coincide con él*, de suerte que es el mismo individuo en persona el que, más que ocupar, se *instala de forma permanente* en la posición del Otro. Es decir, que *el otro que es el individuo para sí se transforma en una identidad dada (Sí Mismo) para que éste, a su vez, se convierta en el fundamento de la acción (el Yo)*. He aquí, pues, el Sujeto: *la persona concebida como el fundamento de la acción*.

Y si nos preguntamos por la experiencia de sí del individuo posmoderno, creo que la respuesta podría hallarse en algo parecido al intento de negar o, al menos, de deshacerse de ese Sujeto, el cual se materializaría en un deseo de

⁴⁰⁰ Aunque Bajtín no aborda directamente el problema del origen de la monologización, sí apunta varias cosas acerca de su base teórica: la primera, que «el racionalismo europeo, con su culto a la razón única y unitaria –y sobre todo la época de la Ilustración, cuando se han configurado las formas genéricas principales de la narrativa europea–, ha contribuido mucho a la consolidación del principio monológico y a su penetración en todas las esferas de la vida ideológica durante la época moderna» (Bajtín, 1963: 121); la segunda, que «esta confianza en la autosuficiencia de la conciencia única [...] no representa ningún planteamiento teórico propuesto por algún pensador, sino que viene a ser una profunda peculiaridad estructural de la creación ideológica de la época moderna que determina todas sus formas exteriores e interiores» (Id.: 121-122); y la tercera es que su expresión más clara la proporciona la filosofía idealista, en la cual «el principio monista, es decir, la afirmación de la unidad del ser se convierte [...] en el principio de la unidad de la conciencia» (Id.: 119).

ser conmocionado o incluso de desaparecer que, como han señalado algunos autores especialmente lúcidos, no deja de ser un acto dirigido a los otros⁴⁰¹.

En cualquier caso, dejando a un lado estas experiencias de sí, lo que estoy tratando de exponer aquí es que *el individuo se constituye como sujeto cuando ocupa la posición del Otro y, al desdoblarse en dos, queda habilitado para relacionarse consigo mismo como si fuera otro*. Y es que el hecho de que el individuo sea otro para sí no es nada de lo que haya que lamentarse, tal y como se sostiene desde el punto de vista del pensamiento metafísico, el cual quisiera verlo como una sustancia dada y, al comprobar que no lo es, intenta describirlo como ese instrumento que le permitirá reconciliarse con aquello que se le escapa⁴⁰²; sino *aquello que le habilita para relacionarse consigo mismo y, gracias a eso, tener una experiencia de su vida y además regular su actuación según los parámetros del grupo*.

Es más, en mi opinión es así como el individuo *puede desear* en general. Por eso, creo que deberíamos probar a concebir el tema del deseo a partir de las nociones anteriores.

En efecto, si aplicamos la concepción de Bajtín de la palabra viva a este tema, descubriremos que el deseo también es esencialmente ajeno y que, en ese sentido, desear consiste en "apropiarse" del deseo de otros para dirigirlo, a su vez, a otros. Se trata básicamente de la idea que ya formulara Hegel de que el objeto del deseo es el objeto del deseo de otros:

«El hombre no puede [...] aparecer sobre la tierra más que en el seno de una tropa. De ahí que la realidad humana deba ser social. Pero para que la tropa devenga una sociedad la sola multiplicidad de los deseos no basta; es necesario que los deseos de cada uno de los miembros lleve, o pueda llevar, hacia los deseos de los otros miembros. Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad no es humana sino en tanto conjunto de deseos deseándose mutuamente en tanto deseos.»

⁴⁰¹ Así, Hal Foster ha diagnosticado la cultura de la década de los noventa del siglo pasado como un "realismo traumático" que, en palabras de Braidotti, es «un giro forense de la crisis del sujeto humanista: proporciona una base experiencial y, por consiguiente, autoridad al sujeto en tanto que testigo marcado y asustado, superviviente heroico y herido, que ocupa una posición que no puede ser contestada. "No se puede cuestionar el trauma sufrido por otro u otra. Únicamente se puede, o bien creerlo e, incluso, identificarse con él, o bien dejar de hacerlo. En el discurso del trauma, por lo tanto, el sujeto es evacuado y elevado al mismo tiempo." [Foster, H. (1996). *The Return of the Real*. Cambridge: MIT Press, p. 168].» (Braidotti, 2002: 254). Y, en otro orden de cosas, Vila-Matas ha puesto en cuestión ese deseo de desaparecer del individuo posmoderno revelando el deseo que lo anima secretamente por dentro de ser encontrado (cf. Vila-Matas, E. (2005). *Doctor Pasavento*. Barcelona: Anagrama).

⁴⁰² No olvidemos que Sartre señalaba que el Otro niega al "yo", puesto que es «el yo que no soy yo» (Martínez, 1987: 174), y que, sobre esta base, Lacan vino a matizar que el Otro no niega al "yo", sino que más bien lo constituye en tanto sujeto alienado (cf. Fernández Villanueva, 2001: 192-194), constitución que, por lo demás, sigue pensando en los términos de la metáfora óptica (cf. Lacan, J. El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan (1984). *Escritos 1*. México: Siglo XXI). En mi opinión, la noción de estructura Otro que puede extraerse de Bajtín es muy diferente de la de Lacan y, en consecuencia, leer al primero desde la perspectiva del segundo, como han hecho algunos intérpretes (cf. Zavala, I. M. (1996). Bajtín y sus apócrifos o en El-Nombre-del-Padre. En Zavala, 1996, así como Monroy, A. R. (1996). Bajtín y el deseo del Otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética. En Id.), no sólo lo oculta, sino que además nos impide aprovechar las interesantísimas aportaciones de este autor.

(Kojève, A. (1947). *Introduction a la lecture de Hegel*. París: Gallimard. Cit. en Masotta, 1976: 37)

Y, como tal, se encuentra en la base del psicoanálisis, puesto que define la figura de la histérica como alguien que desea el objeto de deseo de otro. «La histeria», nos aclara Masotta, «comienza cuando hay tres. Para jugar con el significante: la histérica tiene "pareja", es decir, que casi siempre es ella más un matrimonio, o una pareja de amantes, o un hombre y una mujer» (Masotta, O. (1996). *Lecciones de introducción al psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, pp. 89-90).

Por desgracia, esta idea no fue aprovechada por Freud, quien, dando la razón a la razón a Deleuze y Guattari cuando afirmaron que el psicoanálisis no entiende las multiplicidades, redujo esa multiplicidad cualitativa del deseo al triángulo edípico. De hecho, el concepto del Edipo aparece por primera vez en el artículo "Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre", en el cual, después de advertir el carácter ajeno del deseo en el caso de ciertos hombres que sólo pueden desear mujeres ya comprometidas, Freud lo rechaza y proyecta en la pareja de progenitores, identificando así a la mujer prohibida con la madre y al tercero, con el padre:

«Su elección de objeto, tan singularmente determinada, y su extraña conducta amorosa tienen el mismo origen psíquico que la vida erótica del individuo normal. Se derivan de la fijación infantil del cariño a la persona de la madre y constituyen uno de los desenlaces de tal fijación.»

(Freud, S. (1910). Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre. En S. Freud (1972). *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1625-1630, p. 1627)

De esta manera, la figura del paciente que desea el objeto del deseo de otros desempeña un papel fundamental en la historia del psicoanálisis, no sólo porque constituye el terreno donde Freud descubrió que el individuo escinde su personalidad psíquica al rechazar representaciones que le resultan intolerables por tener un contenido sexual, tal y como sostiene Masotta (cf. Masotta, 1996: 25-27), sino también porque, al mistificar el carácter ajeno del deseo bajo las figuras globales y abstractas de los progenitores, Freud formuló la noción clave de la disciplina, que no es otra que la del complejo de Edipo.

Desde luego, siempre se puede aducir que dicha noción es la manera que tiene el psicoanálisis para dar cuenta del sujeto deseante. Y, ciertamente, si críticas tan certeras como la de Deleuze y Guattari han acabado fracasando, se debe a que no han sabido proporcionar una explicación alternativa a ese asunto. Pero creo que el concepto de la estructura Otro sí nos la proporciona al poner de manifiesto que el individuo se vuelve capaz de desear igual que se vuelve capaz de hablar, a saber: convirtiéndose en otro para sí. Veámoslo.

Ante todo, debemos partir de la base de que el deseo no es una especie de energía susceptible de desplazarse y cargar los objetos, lo cual implica que éste no puede tener más contenido que el sexual si no es pasando por una "des-sexualización" o "sublimación" (Freud, 1923: 565). A mi parecer, el deseo es el *resultado de la reconstrucción social de las disposiciones a actuar del niño pequeño*, cosa que el psicoanálisis vendría a confirmar al puntualizar que el ser

humano no posee instintos sino "pulsiones" o, lo que es lo mismo, instintos sin objeto (cf. Masotta, 1996: 22-25).

Pues bien, a partir de ahí se deduce fácilmente que los progenitores, pero no sólo ellos sino también los adultos que están a su alrededor, desean que *ese manojito desorganizado de impulsos que es el niño pequeño llegue a ser una persona, esto es, otro miembro más del grupo*. Dicho deseo orienta la interacción de los progenitores y del resto de adultos con él, de manera que median al niño con el propósito de lograr tal objetivo. Por ello, cuando el niño pase a ocupar la posición exotópica o extra-puesta, *no deseará otra cosa que el deseo de sus progenitores y del resto de adultos: llegar a ser una persona o, lo que es igual, otro miembro más del grupo*.

Así, desde este punto de vista, no es necesario apelar, tal y como hace el psicoanálisis, a ningún corte con el que el padre destruye la fusión del niño o la niña con la madre para que aquél o aquélla, al perder su objeto primordial, empiece a desear y, además, obtenga una conciencia moral, algo que, según esta disciplina, siempre será más acusado en el caso del niño que en el de la niña (cf. Freud, S. (1925). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. En Freud, 1993: 512-513)⁴⁰³. Basta con que los adultos y, entre ellos, los padres *medien* la actuación del niño para que éste, cuando se medie a sí mismo, se convierta en un otro para sí capaz de desear y de regular su actuación de acuerdo con los parámetros propios del grupo⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Como se habrá observado, cuando me refiero al psicoanálisis escribo "el niño o la niña" y, sin embargo, cuando me refiero a teorías de autores como Mead o Vigotski y a la posición que he ido construyendo a partir de todas ellas, escribo "el niño". La razón es sencilla: el psicoanálisis postula la existencia de una diferencia anatómica entre el niño y la niña que, como dice Freud, tiene que manifestarse en consecuencias psíquicas (Freud, S. (1933). La feminidad. En Freud, 1993: 529), mientras que las otras teorías mencionadas y, por supuesto, la posición construida a partir de todas ellas, no distingue entre ambos y, por ese motivo, hablan del "niño" pero lo que indican se aplica indistintamente tanto al niño como a la niña. De hecho, desde la posición que he presentado aquí, *el niño y la niña no son más que el resultado de la mediación diferencial de los adultos de acuerdo con las dos maneras de actuar en relación con los caracteres sexuales que ha definido el grupo: la masculinidad y la feminidad*. En suma, *un producto socio-cultural*. Así, lo que estoy haciendo es impugnar el cambio que Freud introdujo en la famosa sentencia de Napoleón para declarar que "la anatomía es el destino" (cf. Freud, 1912: 1716 y Freud, S. (1924). El final del complejo de Edipo. En Freud, 1993: 498), y devolverla a su estado original, el cual no es otro que el de que "la política es el destino" (aunque, en mi opinión, no se trataría tanto de la "política" como de la "micro-política"). Por lo demás, creo que podemos encontrar una buena prueba de que la diferencia sexual tiene un carácter socio-cultural en la práctica de intervenir hormonal y quirúrgicamente cada vez que aparece un caso de intersexualidad para imponer tal diferencia (a este respecto, cf. Preciado, 2002: 99-117; Butler, 2004: 89-112 y Burgos, E. (2007). Identidades entrecruzadas. *Thémata. Revista de Filosofía*, 39. Disponible en <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/39/art31.pdf>).

⁴⁰⁴ He aquí la gran distancia que separa a esta posición de la del psicoanálisis: la norma no es trascendente, sino inmanente, motivo por el cual la relación entre la naturaleza y la cultura no es la de un hiato entre dos órdenes de hechos heterogéneos, sino, en las palabras de Macherey, la de una constitución e intercambio (cf. Macherey, 1989: 182). Porque, si nos fijamos bien, veremos que el psicoanálisis no explica la existencia de esa norma que prohíbe el incesto. En efecto, Freud recurre al mito del supuesto asesinato del padre como jefe del clan y, por lo tanto, único poseedor de las mujeres, a manos de los hijos, hermanados contra él precisamente por el deseo de acceder a ellas. Según este autor, el crimen suscita en los hijos una culpa tan grande que impone retroactivamente la prohibición. «He ahí el conector, señala Freud, que da cuenta de la transformación por donde el asesinato del padre por los hermanos, que debía haber conducido

En cuanto al deseo erótico, me parece que no supone ninguna excepción al modelo propuesto, ya que, obviamente, también es un deseo de otros que, para que el individuo pueda dirigirlo a otros, requiere que se convierta en otro para sí. Lo único que distingue a este deseo del resto, aparte del hecho de que se encuentra profundamente ligado a la sexualidad, tal vez sea la perentoria necesidad de ser otro para sí. Pero, para entender este punto, nada mejor que recurrir a un ejemplo, a saber: la historia del descubrimiento de la naturaleza del deseo que narró Arthur Schnitzler en su novela *Historia soñada* y que fue adaptada al cine por Stanley Kubrick bajo el título de *Eyes Wide Shut*⁴⁰⁵. Como

a la apropiación por los hombres de las mujeres del grupo, culmina en lo contrario: los hombres se prohíben el acceso a ellas. La culpa se alimenta de obediencia al padre después de la muerte del padre. Surge entonces un verdadero concepto, para nuestro gusto, capaz de dar cuenta de la universalidad de la ley, de la prohibición del incesto; es la "obediencia retrospectiva".» (Masotta, 1976: 116). Ahora bien, esta hipótesis no explica *por qué el padre era el único poseedor de las mujeres y prohibía a sus hijos acceder a ellas antes de que cometieran el crimen*. Y si la objeción es cierta, entonces no nos queda más opción que admitir que *el psicoanálisis no sólo es incapaz de dar cuenta de la existencia de la norma, sino que además su mismo planteamiento supone una verdadera mistificación que pone en su concepto de "falo" todo lo que corresponde al orden socio-cultural*. Es, a fin de cuentas, lo que ya apuntaba Marvin Harris: «Indudablemente, Freud había descubierto algo, pero, por desgracia, las flechas causales de su teoría apuntaban en la dirección equivocada. Lo que es un puro cuento es la idea de que la causa de la situación edípica es la naturaleza humana, en lugar de las culturas humanas. No es extraño que la situación edípica esté tan extendida. Todas las condiciones para crear temores de castración y envidia del pene están presentes en el complejo de supremacía masculina: en el monopolio masculino de las armas y en la educación de los hombres para la valentía y los papeles combativos, en el infanticidio femenino y en la educación de las mujeres para que sean recompensas pasivas de la actuación "masculina", en el sesgo patrilíneo, en el predominio de la poliginia, los deportes masculinos competitivos, los duros rituales de pubertad para los varones, la impureza ritual de las menstruantes, en el precio de la novia y en otras muchas instituciones centradas en torno al varón. Evidentemente, donde el objetivo de la crianza es producir hombres "agresivos" y dominantes, y mujeres pasivas, "femeninas" y subordinadas, habrá algo semejante al temor de castración entre los hombres de generaciones inmediatas –se sentirán inseguros con respecto a su virilidad– y algo semejante a la envidia de pene entre sus hermanas, a las que se enseñará a exagerar el poder y el significado de los genitales masculinos.» (Harris, M. (1977). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Madrid: Alianza, 1990, p. 95). Así, lo que Freud atribuyó a la supuesta envidia de pene por parte de la mujer en realidad obedece a la posición subordinada que tiene asignada en el interior del orden socio-cultural imperante, tal y como a su pesar refleja el siguiente comentario del propio autor sobre una de sus pacientes: «El deseo de conseguir, al fin, el ansiado pene puede aún provocar su aportación a los motivos que impulsan a la mujer adulta a someterse al análisis y aquello que razonablemente puede esperar del análisis –por ejemplo, la capacidad para ejercer una profesión intelectual– demuestra muchas veces ser una variante sublimada de dicho deseo reprimido.» (Freud, 1933: 530. La cursiva es mía).

⁴⁰⁵ De Schnitzler cabe aclarar que fue contemporáneo de Freud y que conoció su obra, como por su parte este último la suya, quien la juzgó más que cercana al psicoanálisis. Así, en una carta de 1922, Freud le escribía a Schnitzler: «[...] cada vez, al adentrarme en sus bellas creaciones, he creído descubrir detrás de las apariencias poéticas de éstas los mismos supuestos, intereses y resultados que conozco como míos. Su determinismo, así como su escepticismo –lo que la gente llama pesimismo– su emoción ante las verdades del inconsciente, ante la base instintiva de la naturaleza humana, su empeño en destruir las seguridades culturales convencionales, la fascinación de su mente por la polaridad amar y morir: todo esto me parece inquietantemente familiar (en un pequeño escrito de 1920, "Más allá del principio de la voluptuosidad" [sic] traté de demostrar que Eros y el instinto de muerte son las fuerzas primordiales cuyo juego uno contra el otro domina las fuerzas vitales). Así llegué a la convicción de que usted por intuición –o, más bien, por una sagaz observación de sí mismo– sabe todo aquello que yo descubrí

la película aporta algunos elementos interesantes a la novela al situar la acción en nuestra época, aquí recurriré a las dos para recomponer la historia lo más fielmente posible.

Historia soñada narra los sucesos que le sobrevienen a un joven médico después de una conversación con su esposa en la que ambos confiesan ciertas veleidades. El médico es un personaje que podría definirse como un hombre de éxito, un poco aburrido de los placeres sencillos y, por ese motivo, proclive a dejarse llevar por Eros. Por eso, cuando su esposa le describe con todo lujo de detalles la intensa atracción que sintió por un desconocido por quien a punto estuvo de abandonarlo todo, a éste se le cae el mundo encima. Sin embargo, antes de que pueda reaccionar, se disparan los acontecimientos y debe dejar aparcada la discusión con su esposa.

Como he señalado más arriba, el médico se ve envuelto en una serie de sucesos que le llevan desde el estado de absoluta ignorancia acerca del deseo en la que parece encontrarse al principio hasta el descubrimiento de que éste es siempre de otro.

Efectivamente, el núcleo de la historia la componen dos episodios: el de la visita a una misteriosa mansión en la que, en medio de un ambiente muy refinado y ritualizado, como una especie de culto secreto, numerosos hombres y mujeres cubiertos por una máscara practican sexo u observan cómo lo hacen otros; y el del sueño que esa misma noche, al regresar a casa, le relata su esposa, en el que ella, tras quedarse desnuda, envía a su marido a buscar ropa y, mientras éste es capturado y obligado a casarse con la princesa y, ante su negativa, condenado a muerte, su esposa le es infiel con el desconocido entre una gran multitud de parejas que se aman en una vasta pradera cubierta de flores. Estos episodios dividen la historia en dos mitades: en la primera mitad se suceden los episodios en los que el médico confirma su absoluta ignorancia acerca del tema del deseo, a saber: la declaración de amor de la hija de uno de sus pacientes que acaba de fallecer y a cuyo velatorio asiste el médico; el altercado en la calle con un estudiante que, por pura diversión, lo empuja y se burla de él; la escena con una prostituta con la que se muestra muy tierno (y en la película, además, torpe, ya que, a pesar de su evidente simpatía, humilla a la chica al pagarle); el encuentro con su amigo pianista en el que éste le habla de la existencia de la extraña mansión y, finalmente, la compra de la máscara en una extraña tienda en la que asiste a un cuadro perverso en el que participan una niña aparentemente retrasada y disfrazada de "pierrette" y unos adultos; en cuanto a la segunda mitad, el médico regresa a los mismos lugares al día siguiente con el deseo de averiguar qué ocurrió con la mujer, pero nada es igual que la víspera: la mansión y la tienda de disfraces están cerradas; su amigo ha desaparecido sin dejar rastro; su enamorada ya no le hace el menor

trabajosamente por otros. Es más: creo que en el fondo usted es un investigador de la psicología profunda, un investigador tan honestamente imparcial e intrépido como el que más.» (Cit. en Frenk-Westheim, M. (1984). Introducción. En A. Schnitzler. *El retorno de Casanova*. México: UNAM, pp. 12-13). Ambos se encontraron al menos en una ocasión, pero por lo visto no llegó a fructificar ninguna amistad entre ellos. Quizá sea difícil entenderse con un doble o sus caracteres chocaran desde el primer momento o, simplemente, sus puntos de vista discrepaban más de lo esperado. En todo caso, no deja de ser curioso que ambos entraran en contacto en el período en que Schnitzler escribía esta novela, esto es, entre 1921 y 1925.

caso y la prostituta no está, pero su compañera le comunica que ha enfermado gravemente.

Ahora bien, ¿qué es lo que le ocurre a nuestro protagonista en los dos episodios principales? En la mansión parece ser descubierto enseguida a pesar de la máscara (algo que en la película todavía es más acusado, ya que uno de los asistentes que observan el ritual desde el piso superior se vuelve y lo mira fijamente), puesto que una de las mujeres le advierte del peligro que corre y, de hecho, es detenido y llevado ante el "sumo sacerdote", el cual le exige que se quite la máscara y le impone un castigo que, sin embargo, no va a cumplir, porque la mujer está dispuesta a sacrificarse por él, de modo que es liberado con la promesa de que guarde el secreto de lo que ha visto. Y en casa, cuando su esposa le cuenta el sueño, se convence de que ésta no sólo le es infiel, sino que además le ha tratado cruelmente, ya que al fin y al cabo en el sueño ella se reía de él mientras permanecía entre los brazos del desconocido, así que decide vengarse engañándola también. Sin embargo, como acabo de señalar, al día siguiente las cosas muy son distintas y no puede culminar su venganza, aunque eso pierde de repente toda importancia, porque empieza a sospechar que le están siguiendo y, lo que es peor, que han asesinado a la mujer de la mansión, por lo que se dirige al depósito de cadáveres para comprobarlo y, en efecto, halla el cuerpo inerte de una mujer que cree reconocer como aquélla que se sacrificó por él. Debido a eso, regresa profundamente impresionado a casa, donde su esposa duerme al lado de la máscara que él utilizó en la noche anterior en la mansión y que no había podido devolver! En ese momento, ella se despierta y él decide contarle lo sucedido, con lo que ambos se reconcilian dando las gracias por haber salido ilesos de semejantes aventuras.

Pero, ¿cómo debemos interpretar todo esto? En mi opinión, el médico es alguien que está tan absorto en sí mismo o, más exactamente, en la imagen de sí que ha elaborado, que ha perdido la capacidad de desear, de encontrar a su esposa deseable y de ser deseable él, motivo por el cual no le queda más remedio que fantasear con otros rostros (los de las otras mujeres) y, lo que es peor, obsesionarse con ellos (el del desconocido, que no deja de atormentarle durante todo el rato). Por eso es descubierto en la mansión, porque es incapaz de desear o, como dice la novela, porque es el único que no se atreve a bailar. El protagonista es descubierto por la sencilla razón de que no es un otro más, sino alguien con una identidad dada o, lo que es igual, que cree que tiene un rostro verdadero bajo la máscara. Y ello se manifiesta en que su mirada es de "mirón" o "voyeur" y no de un individuo que se permite gozar y permite que otros gocen con él, tal y como hacen todos los demás. He aquí cómo describe Schnitzler su actitud:

«En aquell moment semblava que ningú no es preocupés d'ell. Potser era l'última oportunitat que tindria de sortir d'allà impunement. Però ni ell mateix no sabia què el mantenia al seu racó, on no se sentia vigilat ni observat..., si la por d'una retirada poc gloriosa i una mica ridícula, el desig insatisfet i angoixant d'aquell meravellós cos de dona, el perfum del qual encara l'acariciava, o la idea que tot el que havia passat fins aleshores havia estat per provar el seu coratge i que, com a premi, tindria aquella dona esplèndida...»

(Schnitzler, A. (1926): *Història somiada*. Barcelona: Quaderns Crema, 1998, p. 70)

De hecho, su arrogancia es de tal calibre que intenta quitarle la máscara a la mujer que intenta advertirle e, incluso, cree que podrá escapar del castigo y salir honrosamente de allí proponiendo un acuerdo con el "sumo sacerdote".

Y con el sueño pasa tres cuartos de lo mismo. Repárese en que mientras que el médico permanecía atrapado por el rostro del desconocido, la esposa ha convertido a éste en muchos, puesto que son muchos los que se cruzan con ella, muchos los que le persiguen a él, muchos los que se aman en la pradera... Pues bien, justo por eso, porque el médico no entiende nada de la multitud sin rostro que genera el deseo y, en ese sentido, transforma su fidelidad en una complacencia servil, ridícula, no puede acceder en la pradera. He aquí lo que le dice su esposa al médico:

«No em va estranyar, perquè era del tot normal que em fossis fidel i no podia ser d'una altra manera, malgrat tots els perills i per tota la eternitat. [...] Seguiu pujant amunt, el camí va eixamplar-se, el bosc va retrocedir cap als costats i aleshores eres a la vora del prat a una distancia enorme, inconcebible. Tot i això, em vas saludar somrient amb els ulls, com si em volguessis dir que havies complert el meu desig i m'havies portat tot el que em feia falta: ...vestits i sabates i joies. Però jo trobava que el teu comportament era del tot irresponsable i absurd, i em temptava la idea de burlar-me de tu, de riure'm de tu a la cara..., precisament perquè, per fidelitat a mi, havies refusat la mà d'una princesa, havies suportat tortures i ara pujaves vacil·lant pel camí per patir una mort terrible.»

(Id.: 92-93)

Ella intuye que el secreto del deseo está en devenir, en ser distinto cada vez aunque se trate del mismo individuo, enriqueciéndose con los múltiples avatares de la existencia. Por eso el desconocido le resulta tan deseable como para repetir su encuentro infinitas veces:

«I aleshores va tornar a aparèixer l'altre, el danès, que abans era davant de la paret rocosa. Va tornar a sortir del bosc cap a mi..., i jo sabia que mentrestant havia vagat per tot el món. Tenia un altre aspecte, però era el mateix. Com la primera vegada, va quedar-se davant de la paret rocosa, va tornar a desaparèixer i va tornar a sortir del bosc, va desaparèixer, va sortir del bosc; això ho va repetir dues o tres o cent vegades. Sempre era el mateix i sempre era un altre, i cada cop em saludava quan em pasaba pel costat, però finalment va aturar-se davant meu i va mirar-me amb ulls escrutadors; jo vaig riure seductorament, com no havia rigut en tota la meua vida, i ell va estendre els braços cap a mi; llavors vaig voler fugir, però no vaig poder..., i va estirar-se al meu costat.»

(Id.: 89)

A estas alturas, supongo que no habrá ninguna duda de que la mansión no es más que una representación del inconsciente mismo, un lugar oscuro e intrincado donde el deseo se genera a través del cruce de cuerpos y miradas en la atmósfera refinada y perversa, aunque siempre ritual, de las sociedades secretas. Allí, siempre ocultos bajo una máscara, hay más hombres y mujeres que miran e incluso que miran cómo otros miran y son a su vez mirados, que hombres y mujeres que practican sexo; es más, cabría preguntarse si estos últimos, para practicarlos, no están ya mirando a otros y, en ese sentido, no hacen más que jugar un juego que sólo tiene sentido en cuanto es para otros,

para que otros lo miren. Y no debemos privilegiar la visión, porque, aparte del tacto, lo mismo podría decirse del oído, el olfato y el gusto⁴⁰⁶. Por lo demás, el narrador nos ofrece nuevas pistas que apuntan en esa dirección, aclarando que el médico llega a la mansión en un coche de caballos negro, descrito como un coche fúnebre y que la contraseña de acceso a ella es "Dinamarca", algo que tiene un gran significado, ya que el desconocido es danés y, de hecho, se alude a él como "el hombre de Dinamarca".

En cualquier caso, el protagonista ha accedido al inconsciente como el lugar del deseo múltiple y ajeno, pero, desgraciadamente, no ha comprendido nada: sigue atrapado por el rostro del desconocido y tan sólo quiere aliviar la tensión de tanta aventura extraña e insatisfecha, sobre todo después de haber contemplado el estupendo cuerpo de la mujer de la mansión. Sin embargo, a pesar de ello, algo ha cambiado en su fuero interno:

«Va jurar no descansar fins que troves aquella dona espléndida, la nuesa enlluernadora de la qual l'havia embriagat. I només llavors va pensar en Albertine [su esposa]..., però com si abans també l'hagués de conquistar, com si ella no pogués, no hagués de ser seva altra vegada fins que no l'hagués enganyada amb totes les altres d'aquella nit, amb la dona despullada, amb la Pierrette, amb Marianne [su enamorada], amb la petita prostituta del carreró estret. I potser també hauria de buscar aquell estudiant insolent que li havia donat una empemta i desafiar-lo a un duel a sabre o, encara millor, a pistola...»

(Id.: 80)

Ya percibe confusamente que debe reconquistar a su esposa y que ésta no es alguien con una identidad dada, sino otra, una mujer que es todas las mujeres, infinitas mujeres; pero todavía confunde a esas mujeres con mujeres concretas, exactamente con las que ha ido conociendo durante el día, de forma que piensa que para reconquistar a su esposa, tiene que engañarla con ellas. También percibe que debe reconquistarse a sí mismo y recuperar una actitud que, en parte, el estudiante hizo trizas. No obstante, al volver a casa su esposa le relata el sueño y todo vuelve a comenzar. Para expresarlo, Schnitzler utiliza

⁴⁰⁶ Esta noción de inconsciente molecular se corresponde básicamente con el que defendieron Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo* y, antes de ellos, el novelista David H. Lawrence, quien, en un pequeño artículo que concibió como una crítica al psicoanálisis, señaló: «Comprendemos que el inconsciente no contiene nada de ideal, nada que pertenezca al mundo de un concepto, y por consiguiente nada personal, puesto que la forma de las personas, del mismo modo que el ego, pertenece al yo consciente o mentalmente subjetivo. De modo que los primeros análisis son, o deberían ser tan impersonales que *las relaciones llamadas humanas no se pongan en juego.*» (Lawrence, D. H. (1920). *Psychanalyse et inconscient*. Cit. en Deleuze & Guattari, 1972: 121). Por mi parte, creo que deberíamos dejar de hablar del inconsciente como si fuera una especie de entidad psicológica para reconocer que este término no alude más que al *hecho de que el deseo es siempre ajeno y que, como tal, pasa, arrastrándonos con él*. Luego si reprimimos algo no es que hayamos estado fusionados con la madre, sino sencillamente el hecho de que todo pasa y, con ello, nosotros también. Y podemos entender por qué lo reprimimos: porque, como individuos modernos, creemos que somos un Yo, esto es, alguien con una identidad dada que, además, es el fundamento de lo que hace en general. En mi opinión, el origen de una grandísima parte de los trastornos psicológicos residiría precisamente ahí, en la represión de sucesos que resultan desagradables o, más aún, dolorosos, cosa que impide afrontarlos y, en consecuencia, dejarlos pasar.

una imagen de grandes resonancias para el psicoanálisis: «Una espasa entre nosaltres, va pensar» (Id.: 85).

Y es que falta el elemento esencial, a saber: la muerte. Efectivamente, la enfermedad de la prostituta y, sobre todo, el cadáver de la mujer que se sacrificó por él, le obligan a plantearse las cosas de otra manera. El horror que le produce el sueño de su esposa renueva sus ansias de llevar una doble vida, de vengarse de ella y de mentir, engañar y traicionarla sin cesar. Pero, ante el cadáver de alguien que no puede asegurar que sea quien busca, se le revela un hecho inexorable:

«Perquè, encara que aquella dona que ara era a la cambra mortuòria fos la mateixa que vint-i-quatre hores abans havia tingut entre els braços mentre sonava el piano salvatge de Nachtigall [su amigo], encara que la morta fos una altra, una desconeguda, una dona totalment estranya que no hagués conegut mai, ho sabia: encara que la dona que havia buscat, que havia desitjat i que durant una hora potser havia estimat fos viva, i fos quina fos la seva vida futura..., el que quedava allà darrere, dins la sala de sostre de volta, sota la claror vacil·lant de les flames de gas, una ombra entre altres ombres, fosca, sense sentit y sense misteri..., per a ell era, per a ell només era el cadáver pàl·lid, irrevocablement condemnat a la descomposició, de la nit passada.»

(Id. 131)

La muerte le conduce hasta su esposa. ¿Acaso es que el protagonista, asustado, se resigna a su esposa, la única mujer que "tiene" de forma segura? A mi parecer no se trata de nada de eso, sino de que *la presencia de la muerte libera a éste de su rostro, es decir, de su esfuerzo por permanecer idéntico a sí mismo, negando el devenir y perdiendo con ello el impulso vital*. Durante gran parte del día siguiente, el médico cree estar en peligro, pero ello se debe a que no se ha apercebido de la muerte, pues cuando lo hace, el peligro desaparece en la medida en que ya no tiene nada que temer, nada que perder. ¿O es que, antes bien, lo ha ganado todo? ⁴⁰⁷.

El médico regresa de nuevo a casa y es entonces cuando, al ver a su esposa durmiendo junto a la máscara, auténtico signo del deseo, comprende todo. De hecho, lo sucedido le ha hecho perder el rostro, ya que su cara, de repente, se ha vuelto «misteriosa» (Id.: 134). Y ello le permite recuperar el deseo por su esposa, que es la mujer a quien realmente andaba buscando todo

⁴⁰⁷ Téngase en cuenta que en realidad la muerte hace acto de presencia en el primer suceso de de la historia, el de la asistencia del médico al velatorio de uno de sus pacientes, pero es negada resueltamente: «I va recordar el mort que acabava de deixar i, amb un sobresalt i fins i tot amb fàstic, va pensar en aquell cos prim, ajagut sota la vànova de franel·la marró, la descomposició i la putrefacció ja devien haver començat la seva obra, d'acord amb les lleis eternes. I va alegrar-se de ser viu i del fet que, amb tota probabilitat, aquelles coses horribles encara li quedaven molt lluny; sí, de ser a la flor de la vida, de tenir una dona atractiva i encantadora i de poder disposar d'altres dones quan ho vulgués.» (Schnitzler, 1926: 32). También en la mansión niega esa posibilidad al decirse que pasara lo que pasara allí «no li costaria la vida» (Id.: 70). Sólo cuando él decida reconquistar a su esposa engañándola con todas las mujeres que ha conocido y enfrentarse con el estudiante que le empujó, la aceptará plenamente: «¿Què li importava la vida d'un altre, què li importava la seva vida? ¿La gent sempre se l'havia de jugar per un sentit del deure o de sacrifici, i mai per capritx, per passió o, senzillament, per mesurar les forces amb el destí? / I va recordar que possiblement duia el germen d'una malaltia mortal al cos [pues en su consulta un niño con difteria le tosió en la cara].» (Id.: 80).

el tiempo, incluso en el momento en el que estaba obsesionado por la mujer de la mansión:

«On devia ser en aquells moments el cadáver de la desconeguda, era una pregunta fácil de respondre. Com que no feia gaires hores que havia mort, segur que era a la cambra mortuòria, només a cent passes d'allà. [...] Però... ¿què hi buscaria, allà? Tan sols li coneixia el cos, la cara no l'hi havia vista mai, solament l'havia percebuda fugaçment el segon en què havia sortit o, més ben dit, l'havien feta fora de la sala de ball. Però el fet que fins llavors no hagués pensat en aquell detall era perquè [...] s'havia imaginat la suïcida, a qui no havia vist la cara, amb els trets d'Albertine, sí, perquè (i aleshores ho va entendre amb una esgarripança) tota l'estona havia tin-gut davant dels ulls la seva esposa com la dona que buscava.»

(Id.: 122)

Así pues, la novela viene a poner de manifiesto que *para desear hay que convertirse en otro para sí, lo que exige cubrirse con una máscara para poder devenir mientras se interactúa con los demás*⁴⁰⁸. De la misma manera que el escritor, para alumbrar su historia, ha de crear un personaje, el individuo, para desear, ha de salir de sí y despertar su sensualidad. Y aquí sería conveniente recuperar la concepción positiva del deseo de Deleuze y Guattari, puesto que una vez que hemos explicado la capacidad del individuo de desear como una consecuencia del hecho de que ha ocupado la posición del Otro y, por lo tanto, desea los objetos del deseo de los otros, ahora cabe añadir que es necesario que éste produzca o, más bien, reproduzca su propio deseo como un proceso enteramente positivo.

Para ello el individuo debe devenir misterioso y además generar señales que desencadenen el deseo. Un buen ejemplo de tales señales son los *fetiches*, que desde esta perspectiva no suponen un rechazo de la ausencia de pene de la madre, como afirma el psicoanálisis⁴⁰⁹, sino *productos del deseo que, a su vez, constituyen el medio por el cual éste es reproducido*.

⁴⁰⁸ En este sentido, resulta fácil deducir cuál es el deseo del individuo que cree ser alguien con una identidad dada o, lo que es lo mismo, un Yo: mero reconocimiento, esto es, el deseo de que los demás reconozcan esa identidad dada o ese Yo que supuestamente es él. Como es obvio, tal deseo de reconocimiento constituye el deseo característico del individuo moderno y, debido a ello, es el único que parece admitir Hegel y, por ende, Lacan. Taylor explica que, según Hegel, «todos los hombres procuran y necesitan el reconocimiento de sus pares» (Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 152. Cit. en Hardt, 1993: 101). Y en cuanto a Lacan, él mismo declara: «[...] el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro, no tanto porque el otro detenta las llaves del objeto deseado, sino porque su primer objeto es ser reconocido por el otro.» (Lacan, 1984: 257). A lo que Dor añade: «Si el deseo es deseo del deseo del otro, esto quiere decir que toda conciencia desea reconocerse en el otro en la medida en que el otro desea reconocerse en ella. En esto reside la dialéctica de la subjetividad: yo deseo reconocirme en el otro; pero como ese otro soy yo, es necesario que ese Otro Yo se reconozca en mí. En otros términos, sólo puedo reconocirme en ese Otro Yo si reconozco que el otro ya se reconoce a sí mismo en mí, es decir, si reconozco que soy el yo del otro.» (Dor, 1985: 152).

⁴⁰⁹ He aquí cómo define Masotta el fetiche: «Sustituto simbólico del pene de la madre, objeto concreto que pertenece generalmente a la clase de los trapos, el fetiche es el objeto que resulta de una estrategia por donde el sujeto reasegura su posición fálica obturando un agujero en la madre.» (Masotta, 1976: 182). Y es que, en efecto, según Freud, el fetiche es el último objeto que observa el niño antes de constatar la ausencia de pene en la madre y, por tanto, el objeto al que retrocede para negarlo todo, convirtiéndolo en el sustituto de aquél. Así, el fetiche alude a la falta y a la relación de negación que el individuo mantiene con ella. Por lo demás, esta negación

Por tanto, el fetiche no niega la realidad ni la idealiza, simplemente la transfigura, cargándola de deseo o, lo que es igual, erotizándola. Considérese el masoquismo, el cual está íntimamente ligado con el fetichismo. En él no sólo las pieles o los látigos, sino todo lo demás remite a lo que Deleuze llama, en su análisis de la obra de Leopold von Sacher-Masoch, el "retardo" o la "demora":

«Las artes plásticas, como él las ve, eternizan sus temas cuando cristalizan en un gesto o una actitud inacabada. Así, este látigo o esta espada que no se abaten, esas pieles que no nos permiten ver lo que esconden, ese golpe que no acaba de llegar..., como si el pintor hubiera renunciado al movimiento sólo para expresar una espera más profunda, más próxima a las fuentes de la vida y de la muerte. Este gusto por las escenas fijas, como si estuvieran fotografiadas o pintadas, adquiere en Masoch una notable importancia. [...]

El hecho de la expectación (espera) y de la suspensión es esencial al masoquismo. Hay escenas masoquistas en las que se dan verdaderos ritos de suspensión física, ataduras, colgamientos, crucifixión... El masoquismo hace siempre referencia al retardo, a la demora.»

(Deleuze, G. (1967). *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*. Madrid: Taurus, 1973, p. 73)

En este sentido, podríamos decir que el fetiche *erotiza la realidad en la medida en que retarda o demora el placer que lo anularía*⁴¹⁰. El fetiche viene así a redundar en la superación de la biología por la cultura en el caso del ser humano, dilatando la gratificación inmediata en favor de placeres de un orden

recibe en psicoanálisis el nombre de "renegación", entendida como «una operación por donde el sujeto percibe por una parte la falta en la madre, al mismo tiempo que rechaza los datos de esa percepción» (Id.).

⁴¹⁰ Así, desarrollando esta idea, Deleuze y Guattari escribirán que «el sufrimiento del masoquista es el precio que tiene que pagar, no para alcanzar el placer, sino por romper la pseudounión del deseo con el placer como medida extrínseca. El placer no es en modo alguno aquello que sólo podría ser alcanzado indirectamente por el sufrimiento, sino aquello que debe retrasarse al máximo, pues interrumpiría el proceso continuo del deseo. Hay un gozo inmanente al deseo, como si se llenase de sí mismo y de sus contemplaciones, y que no implica ninguna carencia, ninguna imposibilidad, pero que tampoco se mide con el placer, puesto que es ese gozo el que distribuirá el proceso continuo del deseo positivo.» (Deleuze & Guattari, 1980: 160). Aquí, tal y como señaló Deleuze (cf. Deleuze, 1994: 126-128), radica una de las pocas diferencias entre él y Guattari y Foucault, ya que mientras los primeros rechazaban el placer como experiencia que detiene el proceso deseante y presentaban a éste como revolucionario en tanto en cuanto aspira a conjugarse con otros deseos y discurrir, Foucault abominaba del deseo por parecerle una noción estrechamente vinculada a la carencia y prefería la de placer, que situaba en la base de una práctica de liberación que descentra y trasciende el individuo moderno o, como él mismo decía, que desexualiza el cuerpo (cf. Foucault, 1977b: 160). Pero, en mi opinión, existe una manera de conjugar ambas perspectivas, a saber: *uniendo el deseo con el placer como medida "intrínseca"*. Efectivamente, según Deleuze y Guattari, tanto en el masoquismo como en la drogadicción, el taoísmo o la anorexia, se dispone una superficie (cuerpo sin órganos) para que fluya alguna cosa sobre él: ondas doloríficas en el masoquismo, de frío en la drogadicción, de energía sexual en el taoísmo y de hambre en la anorexia. Pues bien, ¿por qué no puede ser el placer aquello que se haga fluir en esa superficie? De esta forma, el placer ya no sería aquello que anula el deseo, sino aquello que lo crea y compone. Sin embargo, para eso tendríamos que dejar de pensar el placer como la reducción de la tensión, algo que implica que se lo confunde con una sensación de alivio o, en el peor de los casos, de tristeza, tal y como solemos hacer en esta cultura, para pensarlo como la manera de producir intensidades y adquirir fuerza o potencia, tal y como proponen los tratados de sexualidad orientales.

mucho más sofisticado. Después de todo, ya Freud advirtió que en ausencia de límites el deseo es poco menos que imposible:

«No es difícil comprobar que la necesidad erótica pierde considerable valor psíquico en cuanto se le hace fácil y cómoda la satisfacción. Para que la libido alcance un alto grado es necesario oponerle un obstáculo, y siempre que las resistencias naturales opuestas a la satisfacción han resultado insuficientes, han creado los hombres otras, convencionales, para que el amor constituyera verdaderamente un goce. Esto puede decirse tanto de los individuos como de los pueblos. En épocas en las que la satisfacción erótica no tropezaba con dificultades (por ejemplo, durante la decadencia de la civilización antigua), el amor perdió todo su valor, la vida quedó vacía y se hicieron necesarias enérgicas reacciones para restablecer los valores afectivos indispensables. En este sentido puede afirmarse que la corriente ascética del cristianismo creó para el amor valoraciones psíquicas que la antigüedad pagana no había conocido jamás. Esta valoración alcanzó su máximo nivel en los monjes ascéticos, cuya vida no era sino una continua lucha contra la tentación libidinosa.»

(Freud, S. (1912). Sobre una degradación general de la vida erótica. En S. Freud (1972). *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1710-1717, p. 1715)

Sin embargo, en mi opinión, si el fetiche retarda o demora el placer se debe a que *sitúa al individuo en una posición que le permite relacionarse con el otro individuo*. Para apreciar este punto, vale la pena echar un vistazo a lo que dijera Proust acerca de la sutileza que puede encerrar el objeto homosexual:

«Unos, los que sin duda tuvieron *la infancia más tímida*, apenas se preocupan del tipo material de placer que reciben, con tal que puedan *relacionarlo con un rostro masculino*. Mientras que otros, sin duda poseedores de sentidos más violentos, conceden a su placer material imperiosas *localizaciones*. Aquellos tal vez con sus confesiones estarán en contra de *la mayoría de la gente*. Quizás viven menos exclusivamente bajo el satélite de Saturno, pues para ellos las mujeres no están excluidas como para los primeros... Los segundos buscan a aquéllas que prefieren a su vez a las mujeres, pues ellas pueden procurarles un muchacho y acrecentar el placer que experimentan con él; *además*, pueden, *de la misma manera*, sentir con ellas el mismo placer que con un hombre... Pues en las relaciones que mantienen con ellas desempeñan, para la mujer que ama a las mujeres, el papel de *otra mujer*, y la mujer les ofrece al mismo tiempo aproximadamente lo que encuentran *en el hombre*...»

(Proust, M. (1921). *Sodome et Gomorrhe I*. Cit. en Deleuze & Guattari, 1972: 76)

Según Deleuze, esto implicaría que los individuos tienen los dos sexos, pero separados entre sí, con lo cual hace falta un *intermediario* o *tercero* que los comunique:

«[...] ocurre como con las plantas: el hermafrodita necesita de un tercero (el insecto) para que la parte femenina sea fecundada, o para que la parte masculina sea fecundada. Una comunicación aberrante se produce en una dimensión transversal entre sexos separados por tabiques. [...] Puede suceder, en efecto, que un individuo determinado de forma global como macho busque, para fecundar su parte femenina con la que por sí mismo no puede comunicar, un individuo globalmente de su mismo sexo (lo mismo ocurrirá para la mujer y su parte masculina). Pero en un caso más profundo, el individuo determinado globalmente como macho hará fecundar su parte femenina mediante objetos a su vez parciales que pueden encontrarse tanto en una mujer como en un hombre. Y éste es el fondo

del transexualismo según Proust: no ya una *homosexualidad global y específica* en la que los hombres remiten a los hombres y las mujeres a las mujeres en una separación de dos series, sino una *homosexualidad local y no específica* en la que el hombre busca lo que hay de hombre en la mujer, y la mujer, lo que hay de mujer en el hombre, y esto en la contigüidad separada de los dos sexos como objetos parciales.»

(Deleuze, 1964: 142-143)

No obstante, a mi parecer no tenemos por qué aceptar el tópico de la supuesta disposición bisexual originaria del ser humano, tópico que, por cierto, fue asumido bien pronto, aunque no sin ciertas reservas, por Freud, tal y como demuestra el siguiente pasaje de la correspondencia del autor: «¡Bisexualidad! Estoy seguro de que tienes razón en esta cuestión. Me estoy acostumbrando a mirar cualquier acto sexual como ocurriendo entre cuatro individuos.» (carta 113 a Fliess, 1 de agosto de 1899. Cit. en Freud, 1923: nota 1, 568). Al fin y al cabo, esa supuesta disposición acaba siendo impugnada por la interpretación deleuziana, puesto que si un hombre homosexual puede hallar en una mujer al hombre que necesita, entonces pasará a ojos tanto de los demás como de sí mismo por heterosexual, y viceversa, si un hombre heterosexual puede hallar en un hombre a la mujer que necesita, entonces pasará a ojos de todos por homosexual, de modo que los términos de homosexualidad y heterosexualidad pierden todo su sentido.

Por ese motivo, creo que sería mejor sustituir el tópico de la supuesta disposición bisexual del ser humano por la idea de que el fetiche actúa como *el intermediario o tercero que convierte al individuo en otro capaz de desear*. Ésa es a fin de cuentas la función que le atribuía Deleuze: «Ocurre entonces que el intermediario, en lugar de asegurar la comunicación del macho y de la hembra, desdobra cada sexo consigo mismo.» (Deleuze, 1964: 94). Pero lo importante es que, al hacerlo, *el fetiche permite al individuo relacionarse, en cuanto otro para sí, con otro individuo en la medida en que lo sitúa en una posición dentro de un contraste o diferencia establecidos por el grupo que exige que el otro individuo se sitúe, a su vez, en la posición opuesta*. De ahí que su presencia en todo tipo de encuentros amorosos:

«[...] la perversión fetichista existe en toda una gama posible de conductas sexuales, desde el caso puro en que el sujeto se satisface muy bien y solitariamente con un trapo, pasando por estructuras intermedias donde el fetiche aparece cumpliendo una función de apoyo que hace posible el acceso al objeto heterosexual, hasta formas más humildes, o más encubiertas: la exigencia de un detalle, o la presencia o cercanía de un objeto como condición de la erección del deseo sexual.»

(Masotta, 1976: 183)

Desde esta perspectiva, el falo, ya sea como fantasía o como artilugio, el cual no sería aquello que le falta o no a alguien, sino aquello que lo relaciona, en cuanto otro para sí, con otro individuo a través de un contraste o diferencia. Así, cuando Lacan dice: «Tal es la mujer detrás de su velo: es la ausencia de pene lo que la hace falo, objeto del deseo. Evocad esa ausencia de una manera más precisa haciéndole llevar un lindo postizo bajo un disfraz de baile, y me diréis qué tal, o más bien me lo dirá ella: el efecto está garantizado 100%, queremos decir ante hombres sin ambages.» (Lacan, 1984: 805) –en mi opinión, ello no se debe a que el postizo recuerde lo que está ausente, sino a

que marca el contraste o diferencia entre la actividad y la pasividad dentro del acto sexual y, de esa forma, permite que el individuo se relacione, en cuanto otro para sí, con otro individuo, al ocupar una de las posiciones del contraste o diferencia establecido por el grupo y dejar la opuesta para este último.

Por lo tanto, podríamos definir el fetiche como *el intermediario o tercero que desencadena el deseo al marcar el contraste o diferencia establecido por el grupo, y que además reproduce ese deseo como proceso enteramente positivo al retardar o demorar el placer.*

La novela de Schnitzler también viene a poner de manifiesto a quién se desea, a saber: *al individuo que ya es objeto de deseo de los otros, pero sobre todo a aquél que además de eso resulta otro para sí, o sea, a aquél que, lejos de tener una identidad dada, es múltiple o incluso infinito, puesto que bajo su máscara no es nadie.* Así que no hay nada que justifique el hábito de sustituir al objeto de deseo por otros distintos, ya que, después de todo, *la capacidad del otro para devenir siempre otro es inagotable.*

Según Deleuze, Proust vendría a decir algo parecido al sostener que el ser amado «expresa un mundo posible desconocido para nosotros» (Deleuze, 1964: 15-16). Sin embargo, el novelista añade que el amante está excluido de tal mundo:

«El amante desea que el amado le dedique sus preferencias, sus gestos y sus caricias. Pero los gestos del amado, en el mismo momento en que se dirigen a nosotros y nos son dedicados, expresan todavía este mundo desconocido que nos excluye. El amado nos envía signos de preferencia; pero como estos signos son los mismos que los que expresan mundos de los que no formamos parte, cada preferencia de la que nos beneficiamos traza la imagen del mundo posible en el que otros podrían ser o son preferidos.»

(Id.: 16-17)

Y, por esa razón, según él, el amante querrá «*explicar, desarrollar, estos mundos desconocidos que permanecen envueltos en lo amado*» (Id.: 16). Ahora bien, ello implica que el amor está abocado a desaparecer, ya que en el momento en que los mundos sean vaciados totalmente, esto es, en que el ser amado sea explicado y desarrollado plenamente, el amor acabará.

A mi parecer, *amar es conservar y cuidar al ser amado justamente como mundo no ya desconocido, sino incognoscible, es decir, como "otro" múltiple e incluso infinito.* Y eso es lo que acabará afirmando el propio Deleuze cuando, gracias a su encuentro con Guattari, formule su propuesta constructivista:

«¿Qué quiere decir amar a alguien? Captarlo siempre en una masa, extraerlo de un grupo, aunque sea restringido, del que forma parte, aunque sólo sea por su familia o por otra cosa; y después buscar sus propias manadas, las multiplicidades que encierra en sí mismo, y que quizá son de una naturaleza totalmente distinta. Juntarlas con las mías, hacer que penetren las mías, y penetrar las suyas. Bodas celestes, multiplicidades de multiplicidades. Todo amor es un ejercicio de despersonalización en un cuerpo sin órganos a crear; y en el punto álgido de esa despersonalización es donde alguien puede ser *nombrado*, recibe su nombre o su apellido, adquiere la más intensa discernibilidad en la aprehensión instantánea de los múltiples que le pertenecen y a los que pertenece.»

(Deleuze & Guattari, 1980: 41)

He aquí, pues, una imagen del amor bien distinta de la que propugna, por ejemplo, Lacan, para quien no es más que el intento de suplir una carencia con otra⁴¹¹. En cambio, para Deleuze y Guattari, el amor sería una afirmación de lo infinito de cada uno de los amantes a través de la composición o, mejor dicho, maquinación de un infinito más grande.

Como podemos ver, también para desear es necesario que el individuo se convierta en otro para sí. Por tanto, habría que concluir que, en general, *el individuo se constituye en tanto sujeto cuando ocupa la posición del Otro y, de esa forma, queda habilitado para relacionarse consigo mismo como otro*. Antes he adelantado que eso no significa más que el hecho de que el niño se habla a sí mismo. Pues bien, ahora podemos añadir que la época en la que se produce tal constitución en tanto sujeto es aquella en la que el niño *empieza a dominar el habla*, o sea, a partir de los 4 ½ y 5 ½ años, según Vigotski y colaboradores. Todos coincidimos en que es entonces cuando el niño comienza a ser alguien, puesto que, al expresarse, es capaz de responder *por* sí mismo de sus actos y razones, de sus promesas y deseos. La importancia de este momento es tal que marca el final de la infancia como la edad en la que se carece de habla. Uno de nuestros primeros diccionarios define "infante" como «el niño pequeño que aún no tiene edad para hablar» (Covarrubias, S. de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 2003, p. 735). Y podemos rastrear el significado de "infancia" en palabras como "facundia" o "infacundia", esto es, la capacidad o incapacidad de hablar⁴¹².

⁴¹¹ Tal y como nos explica Zizek: «Lo que define al amor es esta discordancia o brecha básica (elaborada por Lacan a propósito de la relación de Alcibíades con Sócrates en el *Banquete* de Platón): el amador [*erastés*] busca en el amado [*éromenos*] lo que a él le falta, pero, como lo expresa Lacan, "lo que a uno le falta no es lo que está escondido dentro del otro" –de este modo, lo único que le queda por hacer al amado es realizar una especie de intercambio de lugares, cambiar de objeto a sujeto del amor, en síntesis: *devolver amor*–. En esto consiste, según Lacan, el momento más sublime del amor: en esta inversión en que el objeto amado se esfuerza por librarse del callejón sin salida de su posición, de la imposibilidad de cumplir con la demanda del amador, volviendo a tender su mano a éste y respondiendo, así, a la falta/deseo del amador con su propia falta. El amor se basa en la ilusión de que este encuentro de dos faltas puede tener éxito y engendrar una "nueva armonía".» (Zizek, S. (1994). ¿Por qué es *la mujer* un síntoma del hombre? En S. Zizek. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 47-89, p. 78).

⁴¹² Desde esta perspectiva, lo que el psicoanálisis recoge bajo el concepto del complejo de Edipo no sería otra cosa que *el inicio del cultivo del niño o la niña en la masculinidad o la feminidad, el cual tiene lugar precisamente en el momento en el que éstos empiezan a hablar y, por tanto, a ser alguien capaz de responder por sí mismo*. Antes de ese momento, ambos son mediados de la misma forma, algo que también señala Freud en relación con su propia concepción: «Las fases más tempranas de la evolución de la libido parecen ser comunes a ambos sexos. Habría podido esperarse que la niña mostrara ya en la fase sádico-anal un retraimiento de la agresión, pero no es así. El análisis de los juegos infantiles ha mostrado a nuestras colegas analíticas que los impulsos agresivos de las niñas no dejan nada que desear en cuanto a riqueza y violencia. Con la entrada en la fase fálica, las diferencias entre los sexos quedan muy por debajo de sus coincidencias. *Hemos de reconocer que la mujercita es un hombrecito*.» (Freud, 1933: 521). Y, una vez más, considero que el hecho de que la intervención en los casos de intersexualidad se ponga como fecha límite aproximadamente los 18 meses supone una prueba adicional de lo que estoy defendiendo, puesto que, tal y como declara Preciado, si se pone esta fecha «no es porque no exista la posibilidad de cambio después de esta edad (como lo prueban suficientemente las

Sin embargo, la consistencia de esa constitución no se comprobará hasta que el individuo no tenga que responder, cuando llegue a la edad adulta, no ya *por sí mismo*, sino *de sí mismo*, ante las diferentes eventualidades de la vida. De ahí que éste sea la época en la que puede surgir una enfermedad como la esquizofrenia, la cual, en la medida en que se caracteriza por el hecho de que las voces de los otros de la conciencia aparecen como las voces de individuos reales, en mi opinión no consistiría más que en el *fracaso* de la constitución del individuo en tanto sujeto⁴¹³. Y, siempre en mi opinión, ese fracaso se debería al hecho de que hay un otro significativo que *ha renunciado a mostrarse como tal*. La Escuela de Palo Alto apunta a ello cuando describe la "desconfirmación" como una respuesta que, a diferencia de la confirmación y del rechazo, no toma en cuenta al individuo y, por ello, en la práctica niega su existencia (cf. Watzlawick, Bavelas & Jackson, 1967: 87). Efectivamente, la desconfirmación del otro hace al individuo dudar hasta de su misma realidad. En palabras de Ronald Laing:

«El patrón familiar característica que ha surgido del estudio de familias de esquizofrénicos no incluye tanto a un hijo sometido a un descuido total o siquiera a un trauma evidente, sino a un hijo cuya autenticidad se ha visto sometida a menudo involuntariamente, a una mutilación sutil pero persistente.»

(Laing, R. (1961). *The Self and Others, Further Studies in Sanity and Madness*. London: Tavistock Publications, p. 91. Cit. en Id.: 88)

Así, ante las actuaciones, verbales o no, del individuo, el otro responde de tal manera que impide a éste adivinar si está de acuerdo con ellas o no. Sin embargo, la desconfirmación no se refiere únicamente a la respuesta del otro a

operaciones de cambio de sexo y de reasignación en las personas transexuales), sino porque el discurso médico no puede hacer frente a las consecuencias políticas y sociales de la ambigüedad o de la fluidez sexual más allá de la tierna infancia.» (Preciado, 2002: 114-115). En otro orden de cosas, la idea de que el niño se constituye como sujeto cuando empieza a dominar el habla también nos permite comprender qué es lo que está en la base de la tercera etapa de la teoría psicosocial de Erik Erikson, en la que la crisis está motivada por el conflicto entre los principios de "iniciativa" y "culpa" y cuya resolución es la virtud del "propósito": «Como Freud, Erikson ve una facultad moral que se hace visible en la primera infancia como resultado de la identificación con los padres poderosos. Ocurre un rompimiento entre la parte de la personalidad que queda de un niño exuberante, ansioso de ensayar cosas nuevas y probar poderes nuevos, y la parte que se está volviendo adulta, que examina constantemente la corrección de los motivos y de las acciones del niño y castiga sus fantasías sexuales y la "mala" conducta. Así, al jugar a la casa, un niño puede hacer los papeles de ambos, un niño "malo" y un padre que amonesta.» (Papalia, D. E. & Olds, S. W. (1993). *Desarrollo humano*. Santafé de Bogotá: McGraw-Hill, pp. 227-228). Es difícil expresar mejor el desdoblamiento del niño en quien media y quien es mediado como consecuencia del hecho de que empieza a hablarse y, por ende, a mediarse, a sí mismo.

⁴¹³ Algo parecido defiende Lacan, quien, superando el planteamiento freudiano, que no era capaz de diferenciar la psicosis de la neurosis, propuso la "forclusión" –término que Masotta, siguiendo a Mario Levin, señala que habría que sustituir por el de "preclusión", el cual designa en el ámbito jurídico «la pérdida o extinción (irrecuperable) de una facultad procesal» (cf. Masotta, 1976: nota 1, 130-131)– como el mecanismo causante de la primera. Según este autor, la forclusión es el fracaso de la represión primordial y, con ella, de la metáfora paterna, lo que impide a éste acceder al orden simbólico (cf. Dor, 1985: 111-114). No obstante, su verdadero origen continúa buscándose en la seducción ejercida por la madre sobre el hijo, verdadero cajón de sastre del psicoanálisis, puesto que se postula como la causa «de las perversiones, las esquizofrenias y de la neurosis obsesiva» (Masotta, 1976: nota 24, 145).

las actuaciones del individuo, sino la manera singular de actuar de aquél con respeto a este último.

Según la Escuela de Palo Alto, todo enunciado o comunicación posee un "nivel del contenido", esto es, el de lo que dice, y un "nivel de la relación", esto es, el de la manera en que lo que dice define la relación que se mantiene con el interlocutor (cf. Watzlawick, Bavelas & Jackson, 1967: 52-56). Pues bien, en este caso concreto el otro se niega a definir la relación y, por tanto, a definirse a sí mismo. En el momento en que habla y ofrece una definición, acto seguido se retracta, destruyendo el carácter definitorio de la relación y de sí mismo de su propia intervención⁴¹⁴. Ciertamente, los efectos de semejante práctica son devastadores, pero, para apreciarlos bien, habría que reparar en el hecho de que no se trata sólo de la desconfirmación del individuo por el otro, sino de una relación mutuamente desconfirmadora ya existente, por ejemplo la de los padres, que atrapa al individuo dentro de un auténtico agujero negro.

Reformulando la idea de que «las relaciones "enfermas" se caracterizan por una constante lucha acerca de la naturaleza de la relación, mientras que el aspecto de la comunicación vinculado con el contenido se hace cada vez menos importante» (Id.: 54), en la de que lo que ocurre en una de tales relaciones es que, como cada vez que uno de sus miembros intentó definirla en el pasado, fracasó, ambos han tomado la decisión de *descalificar* «la propia definición de la relación, rápidamente, antes de que el otro lo haga», previniendo, así, «el golpe insportable» (Selvini Palazzoli, M.; Boscolo, L.; Cecchin, G. & Prata, C. (1986). *Paradoja y contraparadoja. Un nuevo modelo en la terapia de familia de transacción esquizofrénica*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 34), Mara Selvini Palazzoli y colaboradores han desarrollado un modelo diacrónico de la génesis de la psicosis en seis estadios, a saber: la *impasse* en la pareja conyugal, la intromisión del hijo en el juego de la pareja, la conducta inusitada del hijo que busca aliarse con uno de los progenitores en su lucha con el otro, el viraje del presunto aliado hacia su supuesto enemigo, la eclosión de la psicosis y las estrategias basadas en el síntoma (cf. Selvini Palazzoli, M.; Cirillo, S.; Selvini, M. & Sorrentino, A. M. (1988). *Los juegos psicóticos en la familia*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 173-184). Pues bien, aunque el modelo esté centrado en la familia, creo que podría generalizarse hasta abarcar todo tipo de interacciones,

⁴¹⁴ Luego, desde mi punto de vista, el que «trata de *no comunicarse*», enfrentándose a «la tarea imposible de negar que se está comunicando y, al mismo tiempo, de negar que su negación es una comunicación», no sería el esquizofrénico, tal y como sostienen los autores (cf. Watzlawick, Bavelas & Jackson, 1967: 51-52 y 73-74), sino, precisamente, el otro. Y ello puede verse a la perfección en el ejemplo que éstos ponen, a saber: el auténtico "lavado de cerebro" al que las reinas Negra y Blanca someten a Alicia en *A través del espejo*. Permítanme que reproduzca aquí el fragmento, pues es muy clarificador: «"Estoy segura de que no quise decir..." empezó Alicia, pero la Reina Negra la interrumpió con impaciencia. / "¡Precisamente de eso me quejo! ¡Tendrías que haber querido decir! ¿Para qué supones que sirve un niño sin ningún significado? Hasta una broma debe tener un significado, y un niño es más importante que una broma, supongo. No podrías negar eso, aunque lo intentaras con ambas manos". / "No niego cosas con las manos", protestó Alicia. / "Nadie dijo que lo hicieras", dijo la Reina Negra. "Dije que no podrías aunque trataras". / "Se encuentra en ese estado de ánimo, dijo la Reina Blanca, "en que quiere negar algo, pero no sabe qué negar". / "Un carácter desagradable y rencoroso", observó la Reina Negra; y luego hubo un incómodo silencio durante uno o dos minutos".» (Cit. en Id.: 75). Alicia no pudo más que desmayarse.

lo que revelaría que en el fondo de la psicosis existe una verdadera falta del otro en el sentido que estoy apuntando.

De hecho, en mi opinión, el denominado *doble vínculo* no sería más que el patrón característico de la manera singular de actuar del otro que se niega a mostrarse como tal, ya que, efectivamente, le permite a éste no definir qué es lo que prefiere o desea que haga el individuo. Pero, ¿qué es exactamente el doble vínculo? Según sus descubridores, los ingredientes del doble vínculo son los siguientes: una dos o más personas; una experiencia repetida; un mandato primario negativo que está reforzado por castigos o señales que anuncian un peligro para la supervivencia; un mandato secundario que se halla en conflicto con el anterior en un nivel más abstracto y que, al igual que él, está reforzado por castigos o señales que suponen un peligro para la supervivencia; y, en fin, un mandato negativo terciario que prohíbe a la víctima escapar de la situación (cf. Bateson, G.; Jackson D. D.; Haley, J. & Weakland, J. H. (1956). *Hacia una teoría de la esquizofrenia*. En Bateson, G. (1972). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998, pp. 231-256, pp. 236-237). Los mandatos primario y secundario suelen ser simultáneos y se sitúan en distintos niveles, habitualmente el primario en el verbal y el secundario en el no verbal, como por ejemplo, una prohibición de no comer entre horas mientras por otra parte se le entrega un dulce al niño. En realidad, el doble vínculo es una forma de interactuar muy común que no se restringe a las familias que poseen un miembro diagnosticado como esquizofrénico, ya que también está presente en otras que no evidencian problemas clínicos de tal calibre. Sin embargo, por lo visto, todas las familias con un miembro diagnosticado como esquizofrénico interactúan de esa forma. La razón estriba en la recurrencia del doble vínculo en tales familias y, sobre todo, en la existencia del mandato terciario, el cual impide que sus miembros puedan escapar a él, lo que puede llevar a que uno de ellos acabe siendo diagnosticado como esquizofrénico (cf. Watzlawick, P. (1963). *Examen de la teoría del doble vínculo*. En Jackson, D. D. (comp.) (1977). *Comunicación, familia y matrimonio*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 89-112, pp. 97-99).

Los descubridores del doble vínculo se apoyaron en la teoría de los "tipos lógicos" de Bertrand Russell para interpretar sus efectos como una distorsión de los niveles lógicos de la realidad o, mejor dicho, como la imposibilidad de discriminar entre ellos:

«Si alguien ha pasado su vida dentro de una relación de doble vínculo como la aquí descrita, su manera de relacionarse con las personas después de un colapso psicótico tendrá un patrón sistemático. En primer lugar, no compartirá con las personas normales aquellas señales que acompañan los mensajes para indicar lo que el hablante quiere decir. Su sistema metacomunicativo –las comunicaciones referentes a la comunicación– se habrá derrumbado, y no sabrá qué clase de mensaje fue el mensaje que emitió. Si alguien le dijera: "¿Qué le gustaría hacer hoy?", sería incapaz de juzgar adecuadamente a partir del contexto o por el tono de voz o el gesto si lo están condenando por lo que dijo ayer o se le está ofreciendo una incitación sexual o si es simplemente lo que suenan las palabras.»

(Bateson, Jackson, Haley & Weakland, 1956: 240)⁴¹⁵

Sin embargo, dejando a un lado el hecho de que Ludwig Wittgenstein puso en duda tal teoría (cf. Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama, 2002, pp. 81 y 100), en mi opinión, el doble vínculo, en la medida en que supone un esfuerzo por parte del otro de rehusar a mostrarse como tal, impide que el individuo pueda convertirse en otro para sí y, en consecuencia, mediarse a sí mismo para actuar según los parámetros del grupo más amplio. Lo más importante no es, pues, que este individuo no sea capaz de discriminar entre los distintos tipos lógicos, sino que no disponga de la posición exotópica o extrapuesta del Otro que le permite relacionarse consigo mismo y, por tanto, saber qué es lo que hace en general y lo que dice en particular.

Y todo ello implica que el tratamiento de esta enfermedad pasa por una mediación que *refuerce la presencia inequívoca del otro o, dado que estamos hablando de una relación ya existente como, por ejemplo, la de los padres, de los otros*. Eso es efectivamente lo que ha terminado proponiendo el equipo de Selvini Palazzoli, a saber: la "prescripción invariable" de que los progenitores se ausenten durante un tiempo sin informar al enfermo de dónde están, pero dejándole bien claro que se encuentra bien (cf. Selvini Palazzoli, Cirillo, Selvini & Sorrentino, 1988: 19-77). Pero, ¿a qué se debe el éxito de esta prescripción? Pues, sencillamente, a que durante ese tiempo, *el enfermo no podrá recurrir a los padres y no le quedará más salida que la de hacerse cargo de sí mismo o, lo que es lo mismo, situarse en la posición del Otro*. Los autores enumeran los siguientes efectos terapéuticos de la prescripción de las desapariciones de los padres: «definición de un espacio incuestionable para la pareja, supresión de las ligazones que interfieren con ese espacio, asignación al paciente señalado de una posición igual a la de los hermanos, oportunidad para la fratría de establecer una relación igualitaria, abandono, por los padres, del control del síntoma mientras simultáneamente se sustraen al control del paciente señalado» (Id.: 74). Pero, a continuación añaden un comentario que apunta al núcleo de lo que estoy diciendo:

⁴¹⁵ Los autores prosiguen diciendo que «dada esta incapacidad para juzgar acertadamente lo que otra persona realmente quiere decir y la excesiva preocupación por lo que efectivamente está diciendo, una persona puede defenderse eligiendo una o más de varias alternativas. Puede, por ejemplo, suponer que detrás de cada enunciado hay un significado oculto que es perjudicial para su bienestar. [...] Si escoge esta alternativa, estará continuamente buscando significados ocultos detrás de lo que la gente dice y detrás de los acontecimientos fortuitos que se producen en su ambiente, y será característicamente suspicaz y desconfiado. / Puede elegir otra alternativa, y tenderá a aceptar literalmente todo lo que la gente dice [...] Desistirá de intentar discriminar entre niveles de mensaje, y tomará todos los mensajes como cosas sin importancia o de las cuales hay que reírse. / [...] [También] puede elegir el tratar de ignorarlos. Entonces le resultará necesario ver y oír menos cada vez de lo que acontece alrededor de él, y hacer todo lo posible para evitar suscitar respuestas en su ambiente. Tratará de retirar su interés del mundo externo y concentrarlo en sus propios procesos internos y, por consiguiente, dará la apariencia de ser una persona aislada, quizá muda.» (Bateson, Jackson, Haley & Weakland, 1956: 240-241). Tales alternativas, aunque con algunos matices, serán interpretadas por Watzlawick y colaboradores como los diferentes cuadros clínicos de la esquizofrenia, esto es, como los subgrupos paranoide (susceptibilidad), hebefrénico (más que trivialización, obediencia literal) y catatónico (autismo) (cf. Watzlawick, Bavelas & Jackson, 1967: 202-203).

«La serie invariable de las prescripciones prevé también una desaparición más prolongada, hasta de un mes, para aquellos casos de jóvenes que han llegado a la edad adulta con un mal ya crónico y a los que hay que darles, inequívocamente, la absoluta autonomía sobre sus propias opciones, incluida la de vivir o morir (pero en estos últimos cuatro años no hemos tenido la necesidad de recurrir a este último estadio).»

(Id.)⁴¹⁶

* * *

Por consiguiente, recogiendo todo lo que he ido exponiendo a lo largo de este capítulo, no cabe la menor duda de que, en contra de lo que sostenían los cibernéticos de segundo orden, *el nuevo bucle del lenguaje tendría un carácter social*, por más que se apoye en la biología del ser humano. *Tal bucle vincula la actuación del individuo* en tanto sistema operacionalmente cerrado o, como diría Maturana, estructuralmente determinado (cf. Ruiz, 1996), con los gestos vocales o símbolos significantes de Mead, los signos de Vigotski o la palabra de Bajtín y, por tanto, *con la manera de actuar propia del grupo, a través de los otros individuos*⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Aunque, al parecer, este equipo no le ha dado la importancia que se merece a la prescripción invariable, puesto que la han utilizado simplemente como un maniobra para poner al descubierto el juego de la pareja parental (cf. las intervenciones de Selvini Palazzoli "Debemos ir más allá del modelo sistémico" y "Tenemos que inventar estrategias para ampliar nuestro conocimiento" en Elkaïm, 1994).

⁴¹⁷ Y esto revela que la idea de que los objetos constituyen al individuo en tanto sujeto no sólo va descaminada, sino que además nos impide reconocer cuál es la particularidad del ser humano en relación con los otros animales. Tal idea, según sus propios defensores, a los cuales habría que encuadrar dentro del postconstruccionismo, se apoyaría en las teorías de Mead y Bajtín. Sin embargo, me temo que eso es bastante discutible. En cuanto al primero, éste escribe que «es posible que los objetos inanimados, no menos que otros organismos humanos, formen parte del otro generalizado y organizado [...] en relación con algún individuo humano dado»; pero la frase no termina ahí, sino que continúa diciendo lo siguiente: «en la medida en que éste responda a tales objetos socialmente o en una forma social (por medio del mecanismo del pensamiento, por la conversión de gestos subjetivada).» (Mead, 1934: nota 8, 184). Es decir, que para que el objeto forme parte del otro generalizado y organizado del individuo es necesario que éste sea ya una persona, que es precisamente lo que le faculta para dirigirse al objeto como si también fuese una: «Tomamos hacia ellos [los objetos físicos inanimados] la actitud de seres sociales. [...] El hombre propina un puntapié a la silla con la cual tropieza, y siente cariño hacia un objeto relacionado con él en su trabajo o en sus diversiones. [...] El objeto físico constituye una abstracción a partir de la reacción social a la naturaleza.» (Id.: 210). Así, lo que constituye al individuo en tanto sujeto es su relación con otros sujetos: «sólo en la sociedad humana –sólo dentro del contexto especialmente complejo de relaciones e interacciones sociales que el sistema nervioso central humano hace fisiológicamente posible– surgen o pueden surgir los espíritus» (Id.: nota 3, 256). De ahí que el niño forme «objetos sociales antes de formar objetos físicos» y que, de hecho, estos últimos puedan describirse como los objetos «con los cuales no podemos mantener una relación social» (Id.: nota 15, 211). Y en cuanto a Bajtín, creo que su posición todavía es más clara que la de Mead, ya que mientras éste sostiene que una vez que el individuo se ha convertido en persona, puede adoptar la actitud de las cosas físicas, de manera que, por ejemplo, «un ingeniero que construye un puente habla con la naturaleza en el mismo sentido en que nosotros hablamos con un ingeniero», pues «hay allí tensiones y presiones que él tiene que encarar, y la naturaleza responde con otras reacciones que tienen que ser encaradas de otro

Ahora bien, si en este preciso momento recuperamos la definición de la evolución que expuse en el capítulo anterior como la clausura de un bucle que va desarrollando, en tanto valores propios o redundancias, distintas formas de clausurar los sistemas, descubriremos que podemos fundar biológicamente el bucle del lenguaje.

En efecto, la vida ha creado con él una clausura que no se caracteriza por la codificación de *instintos*, esto es, reacciones preestablecidas acopladas a señales concretas del medio natural, sino por la creación de *instituciones*, esto es, reacciones flexibles reguladas por el conjunto de signos del medio dibujado por la interacción de los miembros del grupo entre sí y en relación con otros grupos y con el entorno, en breve, el medio social⁴¹⁸. Así, el ser humano no se

modo» (Id.: 212), Bajtín recuerda que «no preguntamos a la naturaleza, y la naturaleza no nos contesta. Nos preguntamos a nosotros mismos y organizamos de una manera determinada la observación o el experimento para obtener la respuesta» (Bajtín, 1959-61: 305). Ya en uno de sus primeros textos escribía: «Aquello que [...] solemos llamar un objeto determinado, tan sólo adquiere su determinación, sus rasgos, en nuestra actitud hacia él: es nuestra actitud la que define el objeto y su estructura, y no al revés; solamente allí donde nuestra actitud se vuelve eventual o caprichosa, sólo cuando nos apartamos de nuestra actitud de principio hacia las cosas y el mundo, la determinación del objeto se nos contrapone entonces como algo ajeno e independiente y comienza a desintegrarse, y nosotros mismos caemos bajo el dominio de lo casual, nos perdemos a nosotros mismos y la estabilidad de un mundo definido.» (Bajtín, 1924-29: 14). Y, por si quedara alguna duda, basta con reparar en que, según él, «no puede haber una actitud dialógica hacia un objeto» (Bajtín, 1959-61: 302). Ahora bien, esto no significa que los objetos no desempeñen ninguna función. Por supuesto que lo hacen, sólo que tal función no es la de constituir al individuo en tanto sujeto, sino otra distinta. Para averiguar cuál, véase la nota 421 de este trabajo.

⁴¹⁸ Mead llama "instituciones" a las actitudes sociales generalizadas, las formas de actuar en situaciones esencialmente idénticas o las reacciones comunes por parte de todos los miembros de una comunidad hacia una situación especial (cf. Mead, 1934: 278). Pero es Deleuze quien nos explica la diferencia entre instintos e instituciones en un artículo inspirado directamente en la doctrina de Hume: «Las denominaciones "instinto" e "institución" designan esencialmente procesos de satisfacción. En el primer caso, al reaccionar naturalmente a los estímulos externos, el organismo extrae del mundo exterior los elementos para satisfacer sus tendencias y necesidades; estos elementos constituyen los mundos específicos de los diferentes animales. En el segundo, mediante la institución de un mundo original entre sus tendencias y el medio ambiente exterior, el sujeto elabora instrumentos artificiales de satisfacción, que liberan al organismo de la naturaleza pero lo someten a otra cosa, y que transforman la propia tendencia introduciéndola en un nuevo entorno» (Deleuze, G. (1955). Instintos e instituciones. En Deleuze, 2002: 27). De ahí que el autor se atreva a afirmar que «el hombre no tiene instintos, construye instituciones» (Id.: 30). Por lo demás, la noción de institución le proporciona a Deleuze la forma de impugnar las aproximaciones que tienen una concepción trascendental de la norma, diciendo que ésta «limita las acciones», mientras que la institución es «un modelo positivo de acción»: «A diferencia de las teorías de la ley, que sitúan la positividad fuera de la sociedad (los derechos naturales), y conciben la sociedad como negación (la limitación contractual), la teoría de la institución sitúa fuera de la sociedad lo negativo (las necesidades) y presenta la sociedad como algo fundamentalmente positivo, inventivo (de unos medios originales de satisfacción)» (Id.: 28). Y también la de plantear el problema que supone la existencia de instituciones y, por ende, de eso que llamamos lo "social": «aunque las tendencias se satisfacen mediante la institución, la institución no puede explicarse por las tendencias. [...] Tal es la paradoja de la sociedad: hablamos de instituciones, pero nos encontramos ante procesos de satisfacción no provocados ni determinados por la tendencia que se ha de satisfacer, y que tampoco pueden explicarse por las características de la especie. [...] El más profundo problema sociológico consiste, por tanto, en investigar cuál es aquella otra instancia de la cual dependen directamente las formas sociales de satisfacción de las tendencias» (Id.). Como ya apunté en la nota 365 del presente trabajo, a mi

halla ligado al medio natural, sino a un medio social que lo libera del primero, proporcionándole, a cambio, el "mundo". Para ello, la vida simplemente ha de retrasar la clausura del sistema lo máximo posible después del nacimiento del organismo y, como acabo de decir, ligarlo a los otros sistemas ya clausurados mediante una mínima codificación de instintos que haga al organismo sensible a las señales necesarias, las cuales se concentran, precisamente, en las caras de los seres humanos, puesto que se trata de la expresión facial y, sobre todo, de los gestos vocales⁴¹⁹.

De ahí que podamos definir al ser humano, con toda propiedad, como *el animal cuya naturaleza consiste en poseer cultura o, lo que tal vez esté mejor expresado, en cultivarse.*

parecer estas formas son el resultado de la interacción de los miembros del grupo entre sí y en relación con otros grupos y con el entorno. He aquí, pues, qué es "lo social": *el bucle que surge de la interacción de los individuos y que, en la medida en que genera normas entendidas como valores propios o redundancias que unos imponen a otros a través de la mediación, constituye a estos últimos en tanto sujetos, esto es, en tanto seres capaces de mediar a sí mismos como si fueran otros, de acuerdo con tales normas.* O, para decirlo de una manera más esquemática: *la combinación del conjunto de los valores propios o redundancias de la interacción y la estructura de mediación que constituye a los individuos en tanto sujetos.*

⁴¹⁹ Deleuze y Guattari han revelado esa codificación, pero, por desgracia, al supeditarla no a las caras de los seres humanos, sino al "rostro" como identidad socialmente impuesta, le han dado un matiz negativo. En ese sentido, creo que sería muy provechoso releer algunos fragmentos de los autores desde el punto de vista que acabo de exponer, como, por ejemplo, éstos: «En el lenguaje, la forma del significante, sus propias unidades quedarían indeterminadas si el eventual oyente no guiase sus percepciones por el rostro del que habla ("vaya, parece enfadado...", "no ha podido decir eso...", "mírame a la cara cuando te hablo...", "mírame bien..."). Un niño, una mujer, una madre de familia, un hombre, un padre, un jefe, un profesor, un policía, no hablan una lengua en general, hablan una lengua cuyos rasgos significantes se ajustan a los rasgos de rostridad específicos.» (Deleuze & Guattari, 1980: 173-174); «habría una combinación de dos tipos de elementos muy distintos: las sensaciones propioceptivas manuales, bucales y cutáneas, la percepción visual del rostro visto de frente sobre una pantalla blanca, con el dibujo de los ojos como agujeros negros. Esta percepción adquiere muy rápido una importancia decisiva respecto del acto de nutrirse, respecto al seno como volumen y a la boca como cavidad experimentadas táctilmente.» (Id.: 175); «En la literatura del rostro, el texto de Sartre sobre la mirada y el de Lacan sobre el espejo cometen el error de remitir a una forma de subjetividad, de humanidad reflejada en un campo fenomenológico, o escindida en un campo estructural. *Pero la mirada sólo es secundaria con relación a los ojos sin mirada, al agujero negro de la rostridad. El espejo sólo es secundario con relación a la pared blanca de la rostridad.*» (Id.: 177).

XV. La mediación, el cuerpo y la estructura Otro.

Una vez que hemos fundado la singularidad del ser humano, esto es, la subjetividad o la relación del individuo consigo mismo como si fuera otro, en la clausura social, es hora de reconocer que la constitución del individuo en tanto sujeto forma parte de la constitución de éste en cierta manera de actuar.

En efecto, la mediación de los otros impone al niño, prácticamente desde el momento en que nace, ciertas reacciones que acaban consolidándose como patrones de actuación, aunque no sea más la costumbre de comer y dormir a intervalos regulares. Así, podríamos decir que la mediación de los otros impone al niño un *cuerpo* entendido como la *configuración de disposiciones a actuar*. Ciertamente, esta noción se parece mucho a la de habitus de Bourdieu, pero si he decidido llamarla de esa forma es porque creo que, en lugar de inventarnos un nuevo nombre, lo que deberíamos hacer es precisar el significado del que ya tenemos. Para ello simplemente habría que distinguirlo del de "organismo", pero eso resulta muy fácil, pues podemos recurrir a la distinción de Maturana entre "organización" como «configuración de relaciones entre componentes que define su clase de identidad» y "estructura" como los «componentes reales y [...] las relaciones efectivas entre éstos» (Maturana, 1994a: 124), para decir que aquí el primero se correspondería con el "organismo" y la segunda, con el "cuerpo"⁴²⁰.

Por otra parte, el cuerpo no se define exactamente como el conjunto de los hábitos, sino más bien como *la configuración actual del conjunto de hábitos en relación con su afuera*, de modo que, como consecuencia de ello, siempre emerge una disposición a actuar que tiene más fuerza para manifestarse que las demás y que puede pertenecer a un hábito o no. De hecho, este matiz nos permite entender la manera en la que se generan los hábitos, a saber: a través de una consolidación de tal disposición a actuar por medio de la repetición de las circunstancias que la suscitaron la primera vez y que le han proporcionado las señales disparadoras. Y también nos permite entender en qué consisten, a saber: en una asociación entre ciertas señales y cierta reacción que hace que, cada vez que se den las primeras, se dispare la segunda. En ese sentido, los hábitos no serían más que el resultado de la clausura (por la repetición de las circunstancias que la motivaron por primera vez) de un bucle (asociación entre ciertas señales y cierta reacción) que puede considerarse un valor propio o redundancia del bucle de acción/percepción.

Además, creo que sería conveniente completar la noción de habitus con la de potencia de Spinoza, ya que así reconoceríamos que el cuerpo implica un estado transitorio que resulta de su actuación en el entorno y que determina la percepción y, por tanto, la actuación posterior. Para describir tal particularidad,

⁴²⁰ Esta terminología nos permite entender las afirmaciones de Spinoza de que el cuerpo puede, en la medida en que se conservan ciertos elementos, cambiar su constitución o naturaleza (cf. Spinoza, 1674: 261 y 332-333): el cuerpo sería esa configuración de las disposiciones a actuar que puede cambiar mientras se conserve el organismo (en relación con tal cambio, véase lo que señala el propio Maturana en la nota 336 del presente trabajo). En otras palabras, el cuerpo es el cuerpo es el organismo en relación con el afuera.

propongo utilizar la idea popular de "ánimo", la cual me parece muy adecuada por varias razones: en primer lugar, porque no hace referencia a una entidad trascendente como el alma, sino a una multiplicidad de estados inmanentes que no dejan de transformarse (estados de ánimo); en segundo lugar, porque funda el ámbito de lo emocional (ánimo alto o bajo) y recoge la adecuación o inadecuación con respecto a ese ámbito de la actuación que se pretende llevar a cabo o de las sensaciones que se espera experimentar (tener el ánimo para algo o no tenerlo); y en tercer y último lugar, porque contempla la posibilidad de modificar el estado actual (animar o desanimar a alguien o a sí mismo), en especial a través de la palabra (dar ánimos).

He aquí el cuerpo al que cabía "rebajar" la mente, tal y como expuse en el capítulo XIII: no una materia que, aunque esté viva y funcione, sigue siendo pasiva por encontrarse supeditada a un fundamento de la acción, ya sea éste Dios o el Yo, sino una configuración de disposiciones a actuar que, conforme se resuelve en cada ocasión al expresarse la disposición que emerge como la más fuerte, va modificándose a sí misma.

Pues bien, una vez aclarado este asunto, podemos añadir que uno de los patrones de actuación que los otros imponen al niño es el patrón de hablarse a sí mismo como medio de regular su propia actuación como consecuencia del hecho de que aquéllos siempre se dirigen a éste, incluso desde antes de nacer, como a una futura persona, lo que estimula la gesticulación del niño, y además interpretan cualquiera de sus gestos como señales a las que reaccionar, lo que asocia tales gestos, sobre todo los vocales, del niño con las reacciones de los otros que lo rodean. Dicho patrón es uno más de los que componen el cuerpo, pero ciertamente se trata de uno muy especial, puesto que permite regular el resto. Tanto es así que cuando se implanta, la mediación de los otros se vuelve mucho más sencilla, ya que a partir de entonces ellos podrán dirigirse al niño como a una persona que sabe lo que se le dice y que, en ese sentido, se halla en condiciones de regular su propia actuación, de modo que, por ejemplo, si lo castigan, con independencia de que le expliquen por qué lo han hecho o no, los otros esperarán que el niño haya aprendido algo, a saber: que ha actuado mal o, lisa y llanamente, que no debe volver actuar como lo ha hecho. Así, podría decirse que *el patrón de hablarse a sí mismo dota al cuerpo de la capacidad de auto-regularse de acuerdo con las normas creadas por ese cuerpo colectivo que es el grupo social*⁴²¹.

⁴²¹ En este punto habría que recuperar la noción nietzscheana de "cultura" para aclarar que ésta no se refiere tan sólo al cultivo de los seres humanos, sino también al producto de ese cultivo, es decir, al conjunto de las prácticas así como de las normas que las regulan. Esto significa que lo que los estructuralistas llamaron orden simbólico, distinguiéndolo del orden real y del orden imaginario, radica en los cuerpos de los individuos o, mejor dicho, en la suma de todos ellos, ya que cada tipo de cuerpo se corresponde con una de las diferentes posiciones que ha establecido ese orden. Y de ahí que el estructuralismo, al tomar el orden simbólico en sí, con abstracción de los cuerpos, fundara una nueva dimensión de la que no era capaz de explicar de dónde procedía ni cómo se relacionaba con las de lo real y lo imaginario. Solamente al admitir que tal orden se encuentra incorporado en los individuos puede comprenderse que surge de la interacción social y, además, define a partir de él tanto lo real como lo imaginario. Por otro lado, aquí es donde debemos introducir el tema de los objetos, puesto que al fin y al cabo éstos no son más que *los correlatos físicos de los cuerpos*. En efecto, los primeros no tienen sentido sin los segundos: una partitura y un piano no son nada sin los cuerpos que están cultivados para reconocer en ese

Lo anterior viene a completar la noción de cuerpo enfatizando que dicha configuración de disposiciones a actuar incluye una que permite regularlas de acuerdo con las normas sociales. Con ello podemos comprobar lo que hemos ganado al "rebajar" la mente a este cuerpo, a saber: la posibilidad de explicar todo aquello que se atribuía a la primera, o sea, las representaciones y las operaciones mentales, en los términos del segundo, o sea, del *conjunto de los hábitos* que ha adquirido el individuo y, entre ellos, el de hablarse a sí mismo, el cual se traduce en el *diálogo interior* con el que tal individuo va elaborando el sentido de lo que le sucede y de sus propias reacciones y que, aunque la mayoría de las veces permanezca implícito, se vuelve explícito cuando éste se enfrenta a una situación en la que no sabe muy bien cómo comportarse porque es nueva para él o, sencillamente, ambigua; en la que ha de llevar a cabo una tarea especialmente difícil; en la que tiene que aprender algo o en la que no ha actuado de la manera en la que se había propuesto⁴²².

Y, lo que es más importante, con estos dos elementos, el conjunto de los hábitos y el diálogo interior, podemos describir a los sujetos *concretos* como el *resultado de la constitución de los individuos en cierta manera de actuar*. Por ejemplo, a los sujetos llamados "subordinados" o "subalternos" como el *fruto de la constitución de los individuos en la manera de actuar característica de la*

trozo de papel lleno de signos extraños la notación de una obra musical y en ese gran armatoste un instrumento también musical y, sobre todo, sin los cuerpos que están cultivados para escribir o interpretar la partitura haciendo sonar el piano de acuerdo con los signos de la partitura. Así que *si los objetos desempeñan una función, ésta no es la de constituir a los individuos en tanto sujetos, sino la de constituirlos en cierta manera de actuar o, en otras palabras, la de dotarlos de cierto cuerpo*. Más concretamente, *los objetos afianzan y fijan una determinada manera de actuar o un determinado cuerpo*. De hecho, ahora estamos en condiciones de comprender este asunto de los objetos: pensemos en algo tan aparentemente insignificante como, por ejemplo, los aseos o vestuarios separados; pues bien, sólo si los ponemos en relación con la constitución de los individuos en esas dos maneras de actuar o esos dos cuerpos que son la masculinidad y la feminidad, podremos entender, ante todo, que los aseos o vestuarios separados son un producto más de la definición socio-cultural de tales maneras de actuar o cuerpos y, además, que éstos inevitablemente afianzan y fijan las maneras de actuar o los cuerpos de los individuos en tanto hombres y mujeres. Y ello revela cuán alejado está el postconstruccionismo de hacerse una idea adecuada de la agencia cuando recurre a la noción de articulaciones entre objetos e individuos: en mi opinión, la clave de una conjunción como, por ejemplo, la del caballo y el estribo se halla precisamente en la manera de actuar o el cuerpo de ese individuo que ha sido convertido en un caballero medieval y que, en la medida en que sabe cómo actuar ante un caballo con estribo, es el que le da unidad a tal conjunto. Por consiguiente, los objetos no son entidades dadas en sí que puedan ser opuestas a un Sujeto también dado que se los representaría en su interior o, al revés, los proyectaría en su exterior, ni tampoco entidades que se articulan con el individuo en el seno de un flujo de acción cuya dirección modifican por su sola presencia, sino, simplemente, productos de una actuación que, aunque la lleve a cabo el individuo (cf. el capítulo XIII de este trabajo), tiene un carácter inherentemente social (cf. el capítulo XIV).

⁴²² He aquí el plano de la subjetividad del que habla González Rey (cf. González Rey, 2002: 68-84, 166-174 y 213-223), sólo que, en mi opinión, tal plano no sería más que el diálogo interior con el que el individuo dota de sentido a su vida al elaborar la experiencia de lo que le sucede y al regular, de acuerdo con ella, sus propias reacciones. Y no creo que a estas alturas haya que aclarar que dicho sentido posee un carácter social, puesto que ya he señalado antes que quienes intervienen en ese diálogo son los otros que delimitan la conciencia del individuo. Por lo demás, parece evidente que la noción de diálogo interior viene a sustituir la multitud de procesadores de información con que el Cognitivismo pretendía dar cuenta de cualquier operación mental en base a su idea de que la mente es semejante a un ordenador.

posición subordinada o subalterna en un orden establecido. Esto significa que la mediación de los otros ha impuesto a tales individuos un cuerpo preparado para desempeñar única y exclusivamente ciertas tareas y un diálogo interior desde el que ellos mismos se dicen, no ya que no pueden hacer otra cosa, sino que no valen para nada más que para eso, lo que, como es obvio, les induce a quedarse en la posición asignada.

Sin embargo, para entender del todo este asunto, habría que reparar en que los otros cuya mediación constituye a tales individuos como subordinados o subalternos, son quienes ocupan la posición dominante o hegemónica. Nos encontramos, pues, ante una de esas situaciones en las que un grupo, por las razones que fueren, se ha impuesto a otro. En ellas suele suceder algo muy característico, a saber: que *el primer grupo, queriendo conservar su posición dominante, elabora una descripción del segundo en la que proyecta alguna de las cualidades que juzga perniciosas para, de esa forma, incitar a sus propios miembros a distinguirse de los del otro grupo, adoptando las cualidades que juzga beneficiosas.* Tal y como puede comprobarse, estoy abordando lo que se ha dado en denominar la "imagen del otro", pero de una forma peculiar. A mi parecer, esta descripción no refleja fielmente ni refracta con cierta distorsión lo que el grupo subordinado o subalterno es en realidad, sino que *exhibe aquello que al grupo dominante o hegemónico no le gusta de sí mismo;* y tampoco tiene la función de engañar al grupo subordinado o subalterno ocultándole las condiciones materiales en las que sobrevive ni justificando el hecho de que ocupe esa posición como una necesidad natural, sino la de *preparar al grupo dominante o hegemónico precisamente para ejercer su dominio sobre aquél*⁴²³.

⁴²³ En efecto, ya Nietzsche señalaba que «el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica» (Nietzsche, 1887: 36), y que esta preeminencia, de la que surge esa manera de valorar propia de los señores que supone una verdadera afirmación de sí, tiene «como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo» (Id.: 38-39). Pero fue Foucault quien, al impugnar la teoría soberanista o jurídica del poder y sustituirla por la concepción genealógica que lo entiende como una acción, desarrolló la idea de que el dominio de un grupo sobre otro exige que aquél se constituya en la manera de actuar o se dote del cuerpo adecuado para ello. Así, en relación con el dispositivo de sexualidad, el autor puntualizó lo siguiente: «[...] al parecer, el dispositivo de sexualidad no fue erigido como principio de limitación del placer de los demás por parte de lo que era tradicional denominar las "clases dirigentes". Parece más bien que lo ensayaron primero en sí mismas. ¿Nuevo avatar de ese ascetismo burgués tantas veces descrito a propósito de la Reforma, de la nueva ética del trabajo y de la expansión del capitalismo? Precisamente, pareciera no tratarse de un ascetismo o, en todo caso, de una renuncia al placer, de una descalificación de la carne, sino, por el contrario, de una intensificación del cuerpo, una problematización de la salud y sus condiciones de funcionamiento; de nuevas técnicas para "maximizar" la vida. Más que de una represión del sexo de las clases explotables, se trató del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases "dominantes". Allí fue establecido, en primera instancia, el dispositivo de sexualidad en tanto que distribución nueva de los placeres, los discursos, las verdades y los poderes. Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron –al precio de diferentes transformaciones– extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política.» (Foucault, 1976: 149). Ahora bien, esta reflexión de Foucault sobre la función del dispositivo de sexualidad, de ecos tan nítidamente nietzscheanos, es demasiado general, ya que al fin y al cabo inscribe, aunque con otros fines, la afirmación de

Como consecuencia, el grupo dominante o hegemónico ha elaborado una descripción que *determina la manera en la que trata al grupo subordinado o subalterno, impidiéndole percibir las singularidades de éste*, mientras que el grupo subordinado o subalterno, *al no disponer de otra descripción de sí que la que ha elaborado el grupo dominante o hegemónico, no tiene más alternativa que constituirse a través de ella, con lo cual está abocado a juzgarse y, por lo tanto, a tratarse a sí mismo de la manera negativa en la que lo hace aquél*. Naturalmente, el segundo grupo guardará algunos recuerdos de su existencia antes de que fuera sometido y, en ese sentido, no es cierto que no disponga de otra descripción para constituirse que la del grupo que lo sometió, pero me temo que tales recuerdos han sido desplazados por esta última descripción. Al fin y al cabo, existe una gran diferencia entre ser un *grupo vencido* y ser un *grupo subordinado o subalterno* que consiste, precisamente, en que el primero todavía se rebela, esforzándose por recuperar la libertad perdida, mientras que el segundo ya no lo hace en la medida en que ha interiorizado la descripción negativa del grupo que lo venció y se ha "resignado" su nueva condición. De ahí los efectos característicos que puede observarse en los grupos colonizados, a saber: «la imitación del colonizador, la violencia horizontal, el menosprecio de uno mismo debido a la opresión internalizada, la falta de autoconfianza, la dependencia física y material, el deseo de asimilarse» (Alexander, J. M. & Mohanty, Ch. T. (2004). *Genealogías, legados, movimientos*. En b. hooks, A. Brah, Ch. Sandoval, G. Anzaldúa, A. L. Morales, K.-K. Bhavnani, M. Coulson, M. J. Alexander & Ch. T. Mohanty (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 137-184, p. 161)⁴²⁴.

sí de la burguesía en la de la nobleza (cf. Id.: 151-152), y a mí me parece que podría aislarse la primera y ponerla en relación con la expansión del sistema capitalista. La clave se encuentra en enlazar los análisis de Foucault acerca de la mortificación cristiana con los de Max Weber acerca de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Aunque habría que estudiarlo con un mayor detenimiento, creo que si el ascetismo intramundano del que habla Weber propició el desarrollo del capitalismo no fue debido a que el puritano descubre en el trabajo si está predestinado a la salvación o no o pone a prueba su fe, sino a que ese tipo de mortificación permite instaurar la racionalidad instrumental al *hacer limpieza de cualquier otro deseo que no sea el de trabajar y que pudiera arruinarla, en especial los de descansar y de gastar el dinero o consumir los bienes*. Es decir, que el capitalismo se habría expandido gracias a que la burguesía se constituyó en una manera de actuar o se dotó de un cuerpo que, en la medida en que solamente deseaba trabajar, suponía la base ideal para realizar cálculos e intentar optimizar el rendimiento. Y ello encaja muy bien con las críticas que le dirigieron a la burguesía tanto la aristocracia y el proletariado como esa interesante mezcla de ambos que es la bohemia, a saber: las de ser una clase mediocre, sin espíritu y sin alegría.

⁴²⁴ Y aquí puede verse en qué radica la peculiaridad de esta forma de abordar la cuestión de la imagen del otro con respecto a la habitual, a saber: en el hecho de que no me he apoyado en el pensamiento metafísico, sino en el maquinacionista. Me explico: la forma habitual de abordar tal cuestión es aquella que la pone al servicio de la afirmación de la identidad del grupo dominante o hegemónico con el pretexto de que para afirmar la identidad de una cosa es necesario excluir lo que no es, y, en mi opinión, semejante idea deriva directamente de la operación fundacional del pensamiento metafísico de excluir el cambio para concebir el ser como algo dado. Así, si se sostiene que la afirmación de la identidad de una cosa requiere la exclusión de lo que no es, se debe a que se sigue pensando de una manera que por definición es excluyente (en este sentido, véanse los intentos de Butler de suavizar esa desagradable consecuencia que tiene su propia teoría con el propósito de formular una propuesta política mínimamente democrática en la nota 228 de este trabajo). En cambio, la forma peculiar en la que he abordado yo esta cuestión es la

Por supuesto, esto no implica que la actuación del individuo, pertenezca o no a un grupo subordinado o subalterno, sea enteramente previsible, ya que, aparte de que ésta siempre es el producto de la relación del conjunto de los hábitos con su afuera, cosa que ya la torna imprevisible, el hábito de mediarse a sí mismo permite al individuo reaccionar de maneras muy distintas ante una situación gracias al hecho de que es capaz de indicarse, más que las normas, la reacción de los otros a sus posibles reacciones, de modo que puede acabar haciendo justo aquello que no debía haber hecho precisamente por eso, porque en opinión de todos los demás no debía haberlo hecho⁴²⁵. Es más, este hábito permite al individuo reaccionar de alguna manera incluso ante las situaciones en las que ni siquiera hay una salida gracias al hecho de que es capaz de darle un sentido a su actuación.

Ahora bien, si ello es así, entonces no nos queda más salida que aceptar que *el hábito de mediarse a sí mismo también permitirá al individuo actuar de una manera distinta a la que está determinado por su constitución y, como un caso especial, cómo puede actuar políticamente, esto es, con miras a cambiar las condiciones objetivas de su constitución*. Brevemente, que el concepto de mediación intrapersonal de Vigotski nos proporciona la respuesta a la pregunta

que la pone al servicio no de la afirmación de la identidad del grupo dominante o hegemónico, sino de su afirmación en tanto grupo dominante o hegemónico o, lo que es igual, del conjunto de prácticas de sí con las que se ha constituido en la manera de actuar o se ha dotado del cuerpo adecuado para ejercer el dominio. De hecho, *el maquinacionismo es un pensamiento que, en la medida en que concibe las cosas como productos de procesos inmanentes de auto-organización o, en los términos que venía empleando, de la clausura de un bucle de retro-alimentación, no excluye nada, sino que, al contrario, incluye lo existente para dar cuenta de la emergencia de lo nuevo*. Así que tampoco sorprenderá que añada que *desde la perspectiva del maquinacionismo el propio tema de la identidad carece de la menor importancia, ya que lo que le interesa no es qué es una cosa, sino cómo ha surgido y cómo se conserva*.

⁴²⁵ Pues, ciertamente, *no es necesario que el individuo conozca las normas explícitas para saber cómo actuar, ya que basta con que conozca cuál es la manera en la que según los demás hay que comportarse o, lo que todavía resulta más sencillo, en la que según los demás no hay que hacerlo, para que éste sepa cómo actuar*. Y es que *las normas se hallan implícitas en la manera de actuar de los individuos y en las reacciones que ante esa actuación tienen los demás*. De hecho, en mi opinión, la idea de que las normas son entidades dadas en sí que el individuo ha de conocer para saber cómo actuar, deja fuera lo más importante. Pensemos en una actividad con reglas como el ajedrez: podemos intentar describir ese juego enumerando una serie de normas, diciendo, por ejemplo, que se trata de un juego de mesa en el que dos personas se enfrentan entre sí con el objeto de ganar; que hablar de "enfrentamiento" es algo bastante literal, puesto que el juego consiste en una especie de reproducción de una batalla real (aunque, eso sí, sin sus desagradables consecuencias), en la que cada uno de los participantes se identifica con uno de los dos ejércitos en liza, formados por un conjunto de piezas que remedan las diversas unidades de un ejército real de la época medieval y que poseen, al igual que ocurría con éste, un valor diferente, y va moviendo las piezas, una cada turno, por el tablero, destruyendo, gracias a esa diferencia de valor, las piezas del contrario hasta acorralar la principal, el rey; que las piezas son tal y tal y se mueven así y así, etc.; pero me temo que hay algo que no es posible describir y que está en la base del juego, a saber: que cada participante sabe que el otro también quiere ganar y que, por ese motivo, debe tener en cuenta las posibles reacciones de su adversario a la hora de mover las piezas, anticipándose a él y procurando eliminar poco a poco sus piezas por medio del sacrificio de las propias hasta quedarse con una ventaja que le permita atrapar al rey. He ahí la clave de toda norma: que *ésta sólo tiene sentido para un individuo que, en la medida en que es otro para sí, es consciente de que los demás también juegan*.

que en el capítulo XI del trabajo declaré la pregunta capital de la cuestión del sujeto.

Podríamos exponer esta respuesta de la siguiente forma: la mediación de los otros constituye al individuo en cierta manera de actuar, imponiéndole un conjunto de hábitos, esto es, un cuerpo, cosa que incluye su constitución en tanto sujeto, imponiéndole el hábito de hablar consigo mismo como medio de regular su propia actuación, esto es, una estructura Otro; así, a la mediación de los otros se le añade la mediación del individuo por sí mismo, lo que facilita su constitución en esa cierta manera de actuar y, además, capacita a éste para ponerla en juego en cada situación, introduciendo, si fuese necesario, alguna pequeña novedad; y, por último, la mediación del individuo por sí mismo le permite a éste cuanto menos intentar modificar su propia constitución en esa cierta manera de actuar, recurriendo o no a la mediación de los otros⁴²⁶.

Luego la clave de esta respuesta a la pregunta capital de la cuestión del sujeto radica en que, lejos de partir de la idea de que éste es constituyente (lo que supone aplicar la noción del fundamento de la acción y convertirlo en un Sujeto) o no está constituido del todo (lo que, tal y como vimos al final de la primera parte, deja la puerta abierta al Sujeto o impide que podamos pensar la singularidad del ser humano), *aceptemos en toda su plenitud la idea de que el sujeto está constituido y que investiguemos cómo se produce tal constitución, ya que así descubriremos que el mecanismo responsable de su constitución, la mediación inter y, sobre todo, intrapersonal, es también aquél que le permite trascenderla.*

Pero, ¿cómo puede el sujeto intentar modificar su propia constitución en cierta manera de actuar? Pues ni más ni menos que *situándose en la posición exotópica o extrapuesta para intentar disponerse a sí mismo, tal y como haría con otro, a actuar de otra manera distinta.* Como es obvio, esta idea no puede ser más opuesta a la creencia establecida hoy día de que el individuo es un Yo en el sentido de un fundamento de la acción, la cual no es al fin y al cabo más que la forma en la que se mantiene el sistema actual, a saber: *constituyendo a los individuos a actuar de cierta manera mientras les hace creer que siguen sus deseos más espontáneos*⁴²⁷. Así que lo que estoy defendiendo aquí es, por

⁴²⁶ Puesto que, una vez constituido en tanto sujeto, el individuo no ve en los otros más que a los mediadores de su propia actuación, lo que, por otra parte, nos ayuda a descubrir que podemos caracterizar a esos otros como mediadores más personales (como, por ejemplo, los padres, los profesores, los amigos que aconsejan o los psicólogos) o más generales (como, por ejemplo, los intelectuales, ya sean "universales" o ya "específicos" en el sentido foucaultiano [cf. Foucault, 1977e: 183-189], o el partido bolchevique en el marxismo).

⁴²⁷ Y en este punto deberíamos preguntarnos por el papel de la psicología en todo ese proceso. Según Jacques Donzelot, la psicología constituye la base de lo que llama el "complejo tutelar" y que desempeña la función de gobernar a los individuos a través de la idea de que son libres (cf. Donzelot, J. (1977). *La policía de las familias*. Valencia: Pre-textos, 1998). En esta misma línea, Nikolas Rose ha mostrado cómo, a partir de la Segunda Guerra Mundial, la psicología aplicada ha pasado de considerar al sujeto como «an isolated automaton to be dominated and controlled» a considerarlo como «a free citizen, endowed with personal desires and enmeshed in a network of dynamic relations with others» (Rose, N. (1989). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Free Association Books, 1999, p. xxxvii). Así, *la novedad de esta nueva forma de gobierno no estriba en que los individuos colaboren en su propia sujeción* –cosa que, desde la perspectiva que he expuesto aquí, ha ocurrido siempre, pues al individuo, al ocupar la posición

del Otro, se media a sí mismo de la misma manera que los otros lo mediaban a él-, *sino en que lo hagan bajo la creencia de que son libres*. Ahora bien, me parece que para comprender esta nueva forma de gobernar habría que remontarse a la doctrina que la inspira, la doctrina liberal, y luego ver cómo se ha aplicado a la actual situación socio-económica. Aunque una investigación semejante excede en mucho los límites del presente trabajo, en esta nota me gustaría esbozar las que podrían ser sus líneas directrices. Para ello habría que comenzar recordando cuál era, según Nietzsche, el origen de la creencia en el "yo", a saber: la justificación de lo que uno hace como si fuese una libre decisión suya con el objetivo de que el otro deje de hacer lo que estaba haciendo para que haga lo mismo que él. Así lo argumenta el autor: «Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un "sujeto". Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. [...] Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el "sujeto" indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*.» (Nietzsche, 1887: 51-53). Sin embargo, esta explicación, tal y como la presenta Nietzsche, tiene dos problemas: el primero es que está pensada en relación con un grupo subordinado o subalterno, el "pueblo" o "los débiles y oprimidos de toda índole", el cual, por esa misma razón, no posee la capacidad de imponérsela a los demás, por mucho que se apele a un "triunfo histórico de los esclavos"; y el segundo es que da lugar a una subjetividad meramente negativa en el sentido de que se articula sobre el concepto de culpa y busca auto-mortificarse o auto-aniquilarse (véase el último capítulo del trabajo). Así que habría que reformularla en relación con un grupo dominante o hegemónico y con una subjetividad positiva en el sentido de que supone una relación efectiva del individuo consigo mismo (véase igualmente el último capítulo del trabajo). Y eso es precisamente lo que quisiera proponer: que *fue la burguesía, al constituirse en esa manera de actuar o al dotarse de ese cuerpo que sólo desea trabajar, la que elaboró una doctrina con la que justificaba aquello que hacía, con el objetivo de forzar a los demás a que dejaran de vagar o consumir lo poco que tenían para ponerse a trabajar como ella*. En efecto, la doctrina liberal sostiene que el individuo es propietario de su propia "persona" y, a través de ésta, de las capacidades de su cuerpo y de los bienes materiales que le pertenezcan. Lo anterior implica que quien aparte de su "persona", posee bienes materiales, puede disponer de ellas tal como le plazca, puesto que son suyas, y que quien aparte de su "persona" no posee nada más, todavía puede disponer libremente de su cuerpo, vendiendo sus capacidades o, como se dirá después, su "fuerza de trabajo", al primero a cambio de un salario con el que adquirir bienes. Como es obvio, esta doctrina es *un sofisticado refuerzo de la desigualdad social*. Carole Pateman ha mostrado lúcidamente que su corolario, la teoría del contrato social «genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y de subordinación», de modo que posibilita la explotación al poner «el derecho al mando en manos de una de las partes contratantes» (Pateman, 1988: 18). Después de todo, eso de la "persona" y, por ende, de las capacidades del cuerpo o fuerza de trabajo no es más una ficción interesada, pues «la fuerza de trabajo, capacidades o servicios, no pueden separarse de la persona del trabajador como trozos de propiedad. Las capacidades del trabajador se desarrollan en el tiempo y forman parte integral de sí mismo y de su propia identidad; las capacidades están relacionadas internamente y no externamente con su persona. Más aún, las capacidades o fuerza de trabajo no pueden ser utilizados sin que el trabajador utilice su voluntad, su comprensión y su experiencia para ponerlos en marcha. El uso de la fuerza de trabajo requiere la presencia de su "propietario" y se mantiene como mero potencial hasta que actúa del modo necesario para ponerlo en uso, o acuerda o se ve compelido a actuar, es decir, el trabajador debe trabajar. Contratar el uso de la fuerza de trabajo es un despilfarro de recursos a menos que puedan

una parte, que *aquello que permite al individuo trascender su constitución en cierta manera de actuar no es el hecho de que sea un Yo en el sentido de un fundamento de la acción sino, antes bien, el hecho de que sea un otro para sí en el sentido de que puede situarse en la posición exotópica o extrapuesta; y, por la otra, que creer que el individuo es un Yo en el sentido de un fundamento de la acción no sólo es el mejor modo de ocultar que estamos determinados a actuar de cierta manera, sino que además impide que podamos remediarlo.*

Y, aunque habría que estudiar más a fondo cómo puede el individuo, al ocupar la posición exotópica o extrapuesta, intentar constituirse a sí mismo, tal y como haría con otro, a actuar de otra manera distinta, me gustaría decir que esto exige de él al menos cuatro cosas: que *se distancie de sí mismo, tomando aquello que hace como determinaciones impuestas; que se anime a sí mismo, destruyendo la descripción negativa que los otros han podido elaborar de él y que obstaculiza o incluso corta de raíz el más pequeño de sus esfuerzos; que ejercite su capacidad de reacción colocándose de vez en cuando a sí mismo en una posición pasiva para llegar a ser activo o, más exactamente, obligándose a experimentar sensaciones desagradables y a imponer límites a las sensaciones agradables para adquirir la capacidad de soportar las primeras y de no dejarse llevar por las segundas*⁴²⁸; y, en fin, que *disponga lo necesario para intentar*

utilizarse del modo en el que el nuevo propietario lo requiere. [...] El contrato de empleo debe, por lo tanto, crear una relación de mando y obediencia entre el empleador y el trabajador.» (Id.: 210). Era previsible que quienes no poseían nada se resistieran a semejante coacción, pero *la doctrina liberal le ofreció a la burguesía la guía no sólo para lanzar las campañas moralizadoras en las que se defendía el trabajo como el valor supremo, sino también para diseñar las prácticas que investigó Foucault: el encierro generalizado* (cf. Foucault, M. (1964a). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, pp.75-125) *y la disciplina* (cf. Foucault, 1975: 139-230). Por lo demás, en aquel entonces se trataba de obligar a la gente a trabajar y hoy en día ya no se trata tanto de eso como de que la gente consuma. Y, para ello, *se ha convencido a todo el mundo, empezando por los burgueses, de que cada individuo posee una identidad única e irrepetible que ha de descubrir y expresar, con lo que el sistema, al asociar el descubrimiento y expresión de tal identidad con la elección entre varias opciones y la adquisición no ya de bienes sino de marcas, ha creado la mejor pieza para mantener el capitalismo, a saber: la idea de que el individuo es libre*. Y aquí cabe reconocer que el pensamiento crítico también ha jugado un destacado papel. Como señala Cusset, la "práctica de la enunciación" ha servido muy bien a los intereses de «los mercaderes de símbolos», los cuales «supieron beneficiarse de las nueva moda, aprovechar los sobresaltos comunitaristas de la era reaganiana y las teorizaciones identitarias que agitaban entonces la universidad para sentar las bases de nuevas particiones de mercado, aplaudiendo febrilmente la irreversible diversidad como argumento de venta, desde la producción musical (EMI) hasta la ropa de marca (Benetton), y segmentando su clientela en tantos registros de expresión [...] como subdivisiones hay en el campo literario de los años ochenta, desde los raperos héteros blancos hasta las tribus hispanas fanáticas de la ópera. [...] los universitarios no advirtieron el interés comercial de esta temática de la enunciación: *enunciar* culturas marginales, relatar su subjetivación colectiva por medio de la enunciación, es también hacerlas visibles, reconocibles, incluso legítimas, en la pantalla de control de las industrias culturales.» (Cusset, 2003: 168).

⁴²⁸ Como señala Foucault, ésta es la base de toda prescripción dietética, en la cual, siguiendo una estrategia de conjunto, sensible a las circunstancias más que a una codificación estricta, se juega siempre con un «principio de oposición, de resistencia, o por lo menos de compensación» y un «principio de imitación y de conformidad», de modo que si bien es cierto que el individuo debe protegerse del frío, compensándolo o equilibrándolo mediante calor, tampoco debe evitarlo en todas las ocasiones, puesto que «de la misma manera [que] durante la rudeza del invierno,

constituirse a sí mismo a actuar de esa otra manera distinta, empezando por las cosas más pequeñas y fáciles para ir enfrentándose poco a poco a las más grandes y difíciles.

Se trata, en suma, de ocupar la posición exotópica o extrapuesta para intentar constituirse a sí mismo en otra manera distinta de actuar de la actual, lo que implica la sustitución de unos hábitos por otros o, lo que quizás sea más correcto, la destrucción de unos hábitos viejos para construir otros nuevos. Para ello existe una gran cantidad de técnicas como, por ejemplo, las que usan los psicólogos. Pero no debemos olvidar que lo que estoy diciendo aquí es que todo individuo que siente algún malestar y que quiere cambiar pero que no lo consigue, es capaz, por el mero hecho de ser otro para sí, de intentar hacer algo al respecto, aunque ese algo sea acudir a un psicólogo o luchar por una serie de objetivos políticos.

Ahora bien, la respuesta que acabo de ofrecer tiene dos particularidades muy importantes: la primera es que, del mismo modo que si el individuo siente algún malestar se debe a que hay algún tipo de discurso que así se lo permite entender, éste solamente puede intentar constituirse en otra manera distinta de actuar ya existente, luego se trata de algo que no depende de él, sino de la interacción social de los miembros del grupo, que es la única que puede crear, como uno de sus valores propios o redundancias, esa otra manera de actuar (puesto que, de lo contrario, estaríamos volviendo a convertir al sujeto en un fundamento de la acción o Sujeto)⁴²⁹; y la segunda es que el hecho de que el

los árboles se curten y adquieren robustez; también los hombres adquieren vigor si no huyen del frío y se exponen a él "valientemente"» (Foucault, 1984a: 105).

⁴²⁹ Así, por ejemplo, lo que ha ocurrido con el término "queer", que Butler concibe como una re-significación y yo, sencillamente, como una sustitución de las consecuencias perlocucionarias de ese término, es el fruto de la nueva interacción que se ha producido en el seno de un grupo y que ha posibilitado que éste haya logrado darle una connotación positiva a lo que desde el punto de vista del grupo dominante tenía una connotación profundamente negativa. La propia autora parece apuntar en esa dirección cuando, en referencia a la película *París en llamas*, habla de la creación, en los bailes de travestis, de una serie de relaciones de parentesco por las cuales los hombres «"hacen de madre" unos de otros, son su "casa" y "se crían" entre sí», formando una «comunidad que une, cuida y enseña, que protege y habilita» (Butler, 1993: 199). La autora ofrece la siguiente conclusión: «Fue interesante analizar la película *París en llamas*, no tanto por el modo en que exhibe las estrategias desnaturalizantes para reidealizar la condición de blanco y las normas heterosexuales de género, como por las rearticulaciones de parentesco menos estabilizadoras que ocasiona. Los bailes de travestis mismos a veces producen la femineidad exacerbada como una función de la condición de blanco y desvían la homosexualidad a través de una transgenerización que *reidealiza* ciertas formas burguesas de intercambio heterosexual. Sin embargo, si bien esas actuaciones no son subversivas de una manera inmediata u obvia, bien puede ocurrir que en la reformulación del parentesco, particularmente en la redefinición de la "casa" y sus formas de colectividad –los cuidados maternos, la aflicción por el otro, las lecturas y el hecho de llegar a ser legendario–, la apropiación y el redespliegue de las categorías dominantes permitan establecer relaciones de parentesco que, al ofrecer apoyo incondicional, funcionen como discursos opositores.» (Id.: 337). Pero, en mi opinión, lo importante aquí no es que la reformulación del parentesco funcione como un discurso opositor, sino que la construcción de esa comunidad caracterizada por el cuidado mutuo proporciona las condiciones objetivas para poder sustituir la connotación negativa del término "queer" por otra positiva. Se trata, pues, de un buen ejemplo de esas valoraciones que Nietzsche consideraba propia de los "señores", ya que empieza diciendo "soy bueno" (cf. Nietzsche, 1887: 30-32). A este respecto, Deleuze explica lo siguiente: «Preguntamos: ¿quién es aquél que empieza diciendo: "Soy bueno"? Ciertamente no es el que se compara con los demás, ni el que compara sus acciones y sus obras con valores

individuo se constituya en esa otra manera distinta de actuar no significa que sea mejor para él o más justa para los demás, sino, lisa y llanamente, que ha cambiado de manera de actuar.

Luego la nueva pregunta que debemos plantearnos en este punto es *si existe, aunque se encuentre casi olvidada, otra manera distinta de actuar que sea mejor para el propio individuo y más justa para los demás.*

superiores o trascendentes: no empezaría... El que dice: "Soy bueno" no espera ser llamado bueno. Se llama así, se nombra y se denomina así, en la misma medida en que actúa, goza y afirma.» (Deleuze, 1962: 169).

TERCERA PARTE.

El sujeto medurado o temperante.

XVI. La propuesta práctica foucaultiana.

«La educación será más bien rigurosa, aunque Mme. Foucault haya adoptado el lema de su padre, el doctor Malapert: "Lo importante es gobernarse a sí mismo".»

Didier Eribon (1989). *Michel Foucault*.

Con esta pregunta de si existe, aunque se encuentre casi olvidada, otra manera distinta de actuar que sea mejor para el propio individuo y más justa para los demás, volvemos al punto en el que dejamos a Foucault, ya que, tal y como vimos en el capítulo X, cuando este autor, gracias a su crítica del centro o fundamento de la acción, descubrió otra manera distinta de pensar al sujeto, se remontó hasta la Antigua Grecia. ¿Por qué lo hizo?, ¿acaso no podía haber ilustrado su nueva concepción de la subjetividad en el horizonte cronológico de sus trabajos anteriores, esto es, en los siglos XVII, XVIII y XIX⁴³⁰? Tal cambio podría venir a reforzar a quienes sostienen que el autor desplazó el horizonte cronológico de sus investigaciones debido a que el objeto del que se estaba ocupando no era otro que el sexo, el cual, a pesar de toda la oposición de éste, sigue siendo una constante universal. No obstante, creo que esa interpretación olvida que, en efecto, Foucault fue desplazando su horizonte cronológico cada vez más atrás en el tiempo, primero hasta la Edad Media y después hasta la Antigüedad, pero que no cabe ninguna duda de que llegó a un punto en el que se detuvo, pues a partir de ahí reordenó su historia definitiva de la sexualidad, la cual, en lugar de ir desde la actualidad hasta un pasado remoto, comenzaba en la Grecia clásica (tomo II: *El uso de los placeres*) para llegar, a través de la Roma imperial (tomo III: *La inquietud de sí*) y del cristianismo (tomo IV: *Las confesiones de la carne*), hasta hoy en día (tomo I: *La voluntad de saber*). Por lo tanto, parece evidente que Foucault encontró algo en la Grecia clásica que venía a culminar una investigación sobre la sexualidad que, precisamente por haberse desembarazado de todo centro o fundamento de la acción, le había llevado a descubrir, más allá de ella, los procesos de subjetivación.

¿Qué es lo que encontró allí? Para responder a esta pregunta debemos recordar que con su investigación Foucault quería desentrañar las razones por las cuales se convirtió el sexo en la verdad del individuo y se definieron unas

⁴³⁰ Es lo que apunta, por ejemplo, Luis Castro Nogueira, quien no discute que Foucault amplíe su aproximación incluyendo los procesos de subjetivación, sino sólo que tenga que remontarse a la antigua Grecia para hacerlo, ya que, según él, también podemos encontrar tales procesos de subjetivación en la modernidad: «Foucault parece haber olvidado que –delante de nuestros ojos– existen y han existido siempre –para el que quiera verlos– decisivos procesos y prácticas modernas de subjetivación irreductibles a la matriz panóptica: a saber, una producción social de *pliegues de subjetividad* vinculada a clases y grupos sociales que, de esta guisa, invaden ominosamente la *negatividad* [...] de las topologías foucaultianas» (Castro Nogueira, L. (1996). La risa del espacio. *Archipiélago*, nº 25, pp. 114-120, p. 117). No obstante, Foucault también habló, aunque fuese de pasada, de los procesos de subjetivación modernos, exactamente de los intentos de reconstruir una ética y una estética de sí mismo en Montaigne, Stirner, Baudelaire, el anarquismo político, Schopenhauer o Nietzsche (cf. Foucault, M. (1988). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994, pp. 87-88), por lo que la pregunta a hacerse sería: ¿por qué el autor se remontó, entonces, hasta la antigua Grecia?

prácticas que conminaban a éste a vigilarse y a decirlo todo sobre su sexo⁴³¹. Pues bien, si Foucault se remontó tan atrás fue para buscar en la Grecia clásica una subjetividad constituida a través de unas prácticas muy distintas y que, en ese sentido, se halla en las antípodas de la subjetividad que nos caracteriza en la actualidad. Es decir, que al remontarse hasta aquella época, el autor añadía una nueva faceta de la constitución del sujeto a las que ya había explorado anteriormente en relación con el discurso y el poder, a saber: *la constitución del sujeto en relación con la moral*. Foucault llevaba así a cabo su proyecto de realizar una genealogía del sujeto moderno que en líneas generales podríamos describir del siguiente modo: *se empezó atando al sujeto a una identidad dada* (constitución del sujeto en relación con la moral) *y se terminó convirtiéndolo en un fundamento de la acción* (constitución del sujeto en relación con el discurso), *que esconde el hecho de que, en realidad, éste se halla determinado a obrar del modo más provechoso para una sociedad concreta* (constitución del sujeto en relación con el poder). Aquí halla su base la denuncia foucaultiana de la forma de poder que hoy día nos constituye, la cual «categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él», en definitiva, «que construye sujetos individuales» (Foucault, 1982b: 4).

Así pues, Foucault encuentra en la Grecia clásica un modo de escapar a nuestra constitución moderna o, lo que es igual, una *propuesta práctica para la coyuntura actual* en la que el poder nos individualiza a la vez que refuerza la totalidad (cf. Foucault, 1978d, 1978e, 1979a y 1982b). Es cierto que el autor declaró en una de sus últimas entrevistas que los griegos no eran ejemplares

⁴³¹ La idea foucaultiana de que, a partir de cierto momento, el individuo se halla constituido, en expresión de James Bernauer, por «la obligación de descifrar su identidad como un sistema de funciones extratemporales sometidas a las normas correspondientes» (Bernauer, J. (1989). Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz. En Balbier et al., 1989: 256), permite a este autor caracterizar la especificidad del sujeto moderno como una variante de esta tradición, en la cual aquello que define la identidad del individuo es una lucha entre la vida y la muerte, idea que evidentemente hace suya el psicoanálisis y que éste a su vez no ha dejado de reforzar. A partir de ahí, Bernauer no sólo extrae varios elementos para analizar el fenómeno del nazismo, sino que además aclara que el empeño de Foucault fue oponerse a este modo de subjetivación moderno mediante la elaboración de una "ética del pensamiento". Así, escribe lo siguiente: «La ética de Foucault es una crítica permanente que tiende a asegurar el continuo ejercicio de la libertad. Porque, en realidad, la finalidad de esta ética es ciertamente la libertad. Foucault comprendió que nosotros nunca podríamos escapar definitivamente de las condiciones en que se sitúan las relaciones de saber, poder y sí-mismo, y sin embargo estaba convencido de que ninguna configuración particular era necesaria o intransformable. El que antes proclamara la muerte del hombre nos da hacia el fin de su vida este consejo: debemos liberarnos de esas relaciones con nosotros mismos que nos legaron las tecnologías occidentales del desarrollo del sí mismo. Algo que implica este consejo es el hecho de que debemos encontrar un nuevo modo de relación con los saberes modernos. Sobre el fondo de vastos proyectos de investigación y de evaluación, Foucault instauró una ética de la responsabilidad, responsabilidad respecto de las verdades que enunciamos, de las estrategias políticas en que esas verdades entran y de las relaciones con nosotros mismos que nos hacen o bien conformarnos con las configuraciones existentes o bien resistirnos a ellas. Se trata de una ética que aparece en el momento oportuno para ayudarnos a exigir el retorno de las responsabilidades morales del pensamiento.» (Id.: 266-267). Sin embargo, como veremos enseguida, en mi opinión se trata de algo más que de una ética del pensamiento.

ni admirables y que la antigüedad en general le parecía un «profundo error» (Foucault, 1984e: 383), pero deberíamos guardarnos de extraer conclusiones precipitadas, ya que también señaló que en la moral antigua se produjo una contradicción entre la «búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia» y el «esfuerzo de hacerla común a todos», y, en ese sentido, habría que distinguir entre la moral en sí y el fracaso de la época en extenderla a todo el mundo. Es más, en otra entrevista de la misma época y ante la pregunta de si se debería actualizar la noción clásica del cuidado de sí frente al pensamiento moderno, Foucault contestó: «Absolutamente» (Foucault, 1984c: 408). Es cierto que el autor enseguida matizó su respuesta, pero fue para aclarar que no se trataba de un “retorno” a los griegos, sino de una actualización de los griegos⁴³². Por lo demás, Foucault apuntó en otro lugar que la pertinencia de dicha actualización se debía a la similitud de la coyuntura que vivieron los griegos con la actual:

«Lo que me sorprende es que, en la ética griega, las gentes se preocupaban más de su conducta moral, de su ética y de la relación consigo mismos y con los otros que de los problemas religiosos. [...] Lo que interesaba a los griegos, su tema, era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia.

Pues bien, me pregunto si nuestro problema hoy no es similar en cierto modo, si tenemos en cuenta que la mayoría de nosotros no creemos ya que la ética esté fundada sobre la religión ni queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida privada, moral y personal. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no consiguen encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética. Tienen necesidad de una ética pero no encuentran más que una, basada sobre un pretendido conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etc. Me sorprende esta similitud de problemas.»

(Foucault, M. (1983d). El sexo como moral (À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours). En Foucault, 1991: 186-187)

Pero, ¿cuál es su propuesta? Acerquémonos a ella distinguiéndola de aquello que no es. Ante todo no consiste, como el propio Foucault aclaró en su día, en el culto moderno del Yo que entonces podíamos encontrar en California y que ha acabado extendiéndose por doquier, pues dicho culto implica que los individuos poseen una verdadera identidad que deben extraer, con la ayuda de diversas técnicas hermenéuticas, de las profundidades a las que la ha relegado el poder (Hurtado, 1994: 249), y si Foucault insiste en algo es en la necesidad de «desprenderse de sí mismo» (Foucault, 1984f: 377). Pero no debemos caer en el extremo de defender, como hace Hurtado, que la propuesta foucaultiana consiste en una «apertura ilimitada hacia nuevas posibilidades de ser llamadas a diferir permanentemente de sí mismas» (Hurtado, 1994: 20)⁴³³. Aunque se

⁴³² De ahí las palabras finales de su respuesta: «esto no quiere decir que el contacto con tal o cual filosofía no pueda producir algo nuevo, pero entonces sería necesario subrayar claramente qué hay de nuevo en eso» (Foucault, 1984c: 408). Pronto veremos en qué consiste la novedad del modo de subjetivación propio de la Grecia clásica.

⁴³³ Esta interpretación de la propuesta foucaultiana se apoya en la idea de que el sujeto es un lugar vacío que, como tal, abre la posibilidad de adoptar distintas formas positivas en el curso de la historia y, sobre todo, de desprenderse de todas ellas en una continua subversión de sí, idea que, según él, vendría a consumir la muerte del hombre (cf. Hurtado, 1994: 244-254). Hurtado sostiene que esta idea fue formulada por el propio Foucault, el cual había descrito al sujeto como una mera posición dentro del enunciado y, de manera explícita, escribió que el Yo no es más que

apoye en cierto modo en Foucault, esta interpretación descuida el énfasis del autor en la *creación de nuevos modos de vida*. Así, en una de las entrevistas en las que habló sobre el tema de la homosexualidad, Foucault declaró que lo importante no es descubrir que uno es homosexual, sino más bien «crear un modo de vida gay, un *devenir* gay» (Foucault, M. (1984i). Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad. En Foucault, 1994a: 418).

En ese sentido, Deleuze señala que la propuesta del autor consiste en «la creación de modos de existencia, lo que Nietzsche llamaba la invención de posibilidades de vida cuyo origen él mismo remitía ya a los griegos» (Deleuze, 1986b: 189). Luego Deleuze viene a completar la interpretación de Hurtado señalando que no se trata solamente de desprenderse de sí, sino también de constituirse de otros modos distintos de los actuales⁴³⁴. Sin embargo, me temo que esta interpretación tampoco es plenamente satisfactoria, puesto que olvida el que, en mi opinión, es el elemento clave, a saber: que dichos modos de existencia o posibilidades de vida *deben tener siempre en cuenta a los demás*. Eribon parece apuntar en esa dirección cuando advierte que no se puede llegar a entender toda la importancia que Foucault concedía al tema de la amistad, especialmente en su última época (cf., por ejemplo, Foucault, 1984i), si no se repara en que para él la «inquietud por el otro» era un «"ejercicio" de la vida cotidiana» (Eribon, 1994: 270). Y lo mismo habría que decir de Blanchot, quien además pone ese tema en relación con la cultura antigua:

«De ahí la tentación de ir a buscar a la Antigüedad la revalorización de las prácticas de la amistad, las cuales, sin llegar a perderse, no han vuelto a encontrar, salvo entre algunos de nosotros, su excelsa virtud. La *philia* que, entre los Griegos, e incluso entre los Romanos, era el modelo de todo lo que hay de excelente en las relaciones humanas (con el carácter enigmático que le confieren las exigencias opuestas, a la vez reciprocidad pura y pura generosidad), puede ser acogida como una herencia capaz siempre de enriquecerse. La amistad le fue tal vez prometida a Foucault como un don póstumo, por encima de las pasiones, de los problemas de pensamiento, de los peligros de la vida que él sentía por los demás más que por él mismo.»

(Blanchot, 1986: 69-70)⁴³⁵

la «diferencia de las máscaras» (Foucault, 1969: 223). Sin embargo, aquí habría que matizar que con ello Foucault pretendía impugnar la noción del hombre como sujeto constituyente en beneficio de un concepto post-estructuralista de lenguaje y, en ese sentido, redundante en el hecho de que el hombre se encuentra separado de sí. En mi opinión, Hurtado ha partido de la idea de que la diferencia nos impide convertir al hombre en un sujeto constituyente para concluir que el sujeto es justamente eso, pura diferencia, desplazamiento que no está inspirado en Nietzsche, ni siquiera en el primero, el de *El nacimiento de la tragedia*, sino en el Heidegger inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*.

⁴³⁴ Aunque, ciertamente, Deleuze no desarrolló del todo esta idea y se contentó con privilegiar, una vez más, el elemento diferenciador, tal y como se desprende del siguiente fragmento de su libro sobre Foucault: «La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis.» (Deleuze, 1986: 139).

⁴³⁵ Buena prueba de esta inquietud por el otro de Foucault es el hecho de que declarase que, aunque sus libros habían nacido de experiencias personales, la relación que aquéllos establecían con éstas permitía una transformación que no se reducía únicamente a él como el sujeto que los escribía, sino que también tenía cierto valor para los demás (cf. Eribon, 1994: 60-61). En ese

Esto refuta la objeción de que la propuesta práctica de nuestro autor se reduciría a un "esteticismo amoral". Como señala Eribon, «la atención que le dedica [Foucault] a la amistad coadyuva a esta estilización de la existencia en la cual ve la posibilidad de una ética concreta» (Eribon, 1994: 270). Y es que, en efecto, si la vida debe ser una obra de arte no es porque deba ser valorada mediante criterios estilísticos, sino porque el individuo ha de tener siempre en cuenta al otro, incluyéndolo dentro de su vida como aquello que determina su forma. Al fin y al cabo, el término "ética" proviene de una manera de ser y de comportarse (cf. Foucault, 1984c: 398), pero de una muy concreta, a saber: la que tiene siempre en cuenta al otro. Así, *si es cierto que en la antigua Grecia la estética era una ética, es porque existía la prescripción de tener siempre en cuenta al otro.*

Por tanto, lo que Foucault propone no es lisa y llanamente la creación de modos de existencia o posibilidades de vida, sino la *creación de modos de existencia o posibilidades de vida éticos*. Podemos verlo claramente en el tema de la identidad: lejos de rechazarla de plano, tal y como cabía esperar de él, al final de su vida Foucault acepta la identidad como algo que nos relaciona con los demás y que, en ese sentido, puede ser usado estratégicamente para crear nuevos modos de vida éticos:

«Si la identidad no es más que un juego, si no es sino un procedimiento para favorecer relaciones, relaciones sociales y relaciones de placer sexual que crearán nuevas amistades, entonces es útil. Pero si la identidad llega a ser el problema mayor de la existencia sexual, si las gentes piensan que deben "desvelar" su "identidad propia" y que esta identidad debe llegar a ser la ley, el principio, el código de su existencia, si la cuestión que perpetuamente plantean es: "¿Esto es acorde con mi identidad?", entonces pienso que retornarán a una especie de ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual tradicional. [...] No debemos excluir la identidad si la gente encuentra su placer mediante el cauce de esta identidad, pero no hemos de considerar esta identidad como una regla ética universal.»

(Foucault, 1984i: 421)

En este tema confluyen los tres elementos mencionados: la necesidad de desprenderse de aquello que nos ata a una forma dada, la necesidad de crear nuevos modos de existencia o posibilidades de vida y, finalmente, la necesidad de que éstos sean éticos. El asunto es bastante más sencillo de lo que parece: en realidad, basta con atender a la distinción foucaultiana entre "prácticas de

sentido, radicalizando la definición que ofreció Deleuze de la teoría como "caja de herramientas" (cf. Foucault, M. & Deleuze, G. (1972). Los intelectuales y el poder. En Foucault, 1994c: 79), Foucault dijo que sus libros debían ser considerados, más que como herramientas, como bombas (Foucault, 1978b: 72). Consignaré, para evitar nuevos malentendidos, que el autor prosiguió de esta manera: «debo añadir que mi sueño personal no es construir bombas, pues no me gusta matar gente. Sin embargo, me gustaría escribir libros-bomba, es decir, libros que sean útiles precisamente en el momento en que uno los escribe o los lee. Acto seguido, desaparecerían.» (Id.). Pero donde mejor se percibe esa inquietud tal vez sea en su actitud de profundo respeto por el otro, una de cuyas manifestaciones más importantes la resumió perfectamente Deleuze en la siguiente frase: «a mi juicio usted ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar por los otros» (Foucault & Deleuze, 1972: 80).

liberación”, la cuales se corresponderían con la necesidad de desprenderse de lo que nos ata a una forma dada, y “prácticas de libertad”, las cuales lo harían no sólo con la necesidad de crear nuevos modos de existencia o posibilidades de vida, sino también con la necesidad de que sean éticos:

«[La] práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política. A ello obedece que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad. Se trata del problema con el que concretamente me he encontrado en relación con la sexualidad: ¿tiene algún sentido decir “liberemos nuestra sexualidad”? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones amorosas y pasionales con los otros?»

(Foucault, 1984c: 394-395)

Desde luego, la práctica de liberación es «la condición política o histórica para una práctica de la libertad», pero lo que Foucault pretende subrayar es que esta práctica «abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad» (Id.: 395 y 396). He aquí la clave del asunto: *se trata de controlar y limitar el poder que se ejerce en las diferentes relaciones que los individuos mantienen entre sí*. Por ello, la tarea que cabe emprender es, ante todo, la de procurarnos «las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación» (Id.: 412)⁴³⁶.

⁴³⁶ Por tanto, la objeción de que Foucault, llevado por su afán de denunciar los peligros, no ya del «fascismo que está en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestros comportamientos cotidianos, el fascismo que nos hace amar el poder, amar incluso aquello que nos somete y nos expota» (Foucault, M. (1977a). El antiedipo: una introducción a la vida no fascista. *Archipiélago*, nº 17, 1994, pp. 88-91, p. 90), sino de los mecanismos de poder de las sociedades modernas con independencia de su régimen político, esto es, de esa conjunción entre el poder disciplinario y el poder pastoral que el autor califica de “demoníaca” (cf. Foucault, 1979a: 117 y 1978e: 112), habría sido incapaz de distinguir las democracias del fascismo y el totalitarismo históricos (cf., por ejemplo, Pardo, 2000 y Rorty, R. (1989). Identidad, moral y autonomía privada. En Balbier et al., 1989), carece, en mi opinión, de validez. Desde la perspectiva que acabo de exponer, la diferencia es evidente: *la democracia es el único régimen de los tres que posee instituciones que controlan y limitan el ejercicio del poder como el derecho, mientras que el fascismo supone una glorificación del poder en estado puro y, por su parte, el totalitarismo, un ejercicio brutal de poder* (para la diferencia entre estos últimos regímenes, cf. Deleuze & Guattari, 1980: 218-219). Por lo demás, la preocupación de Foucault por dotarse de medios con los que controlar y limitar el poder puede verse incluso en su distinción entre discusión y polémica y su reivindicación de una moral para la vida intelectual. Permítaseme que cite en extenso a nuestro autor: «Me gusta discutir y trato de responder a las cuestiones que se me plantean. Es verdad que no me gusta participar en polémicas. Si abro un libro en el que el autor tacha a un adversario de “izquierdista pueril”, lo cierro enseguida. Tales maneras de hacer no son las mías; no pertenezco al mundo de los que se valen de ellas. Por esta diferencia, que mantengo como algo esencial: se trata de toda una moral, la que concierne a la búsqueda de la verdad y a la relación con el otro. / En el juego serio de las preguntas y de las respuestas, en el trabajo de elucidación recíproca, los derechos de cada uno son de algún modo inmanentes a la discusión. [...] Preguntas y respuestas derivan de un juego –un juego a la par agradable y difícil– en el que cada uno de los interlocutores se

No obstante, ¿cómo podemos hacerlo, esto es, cuál es la norma que nos permitirá controlar y limitar las relaciones de poder? Tropezamos aquí con lo que casi todos los intérpretes consideran el problema esencial de la propuesta foucaultiana: la carencia de una norma positiva que la fundamente (cf. Balbier et al., 1989). Sin embargo, en mi opinión, esa apreciación deriva del hecho de que no se la ha acabado de entender. Gros, rechazando la posibilidad de que la propuesta del autor consista en «un llamamiento a la transgresión sistemática o el culto de una marginalidad atesorada», escribe que «Foucault descubre en el mundo antiguo la idea de inscribir un orden en la propia vida, pero un orden inmanente, no sostenido por valores trascendentes ni condicionado desde afuera por normas sociales» (Gros, 2001: 489). De nada sirve, pues, perderse en disquisiciones acerca de si la norma de Foucault supone la negación de toda norma realmente existente o si se apoya en última instancia en la categoría de lo "intolerable", una categoría, por otra parte, bastante difícil de precisar. Lo único que podemos hacer es seguir a Foucault hasta la antigua Grecia en busca de esa norma inmanente.

Gros se dispone a ello y, nada más hacerlo, se topa de frente con la declaración foucaultiana de que la antigüedad constituye un «profundo error». Este autor la interpreta del siguiente modo: en la Grecia clásica, la ética como estética de la existencia se halla demasiado vinculada a una determinada clase social que sólo la utilizaría para afirmar su superioridad respecto de las demás, mientras, por su parte, que en el estoicismo romano ya se ha roto tal vínculo, pero, por eso mismo, la ética tiende progresivamente a imponerse como una norma universal. Así que, según Gros, «cuando no se atrinchera en una casta social de la que no es más que el lustre exterior y desdeñoso, la ética, en su aplicación universalizante, se traduce en moral obligatoria para todos: ésta es "la desgracia de la filosofía antigua".» (Id.: 490).

Sin embargo, la idea de que la libertad «es la condición ontológica de la libertad» mientras que la ética «es la forma reflexiva de la libertad» (Foucault, 1984c: 396), nos permite identificar la condición objetiva que subyace a esas prácticas de sí que son auténticas prácticas de libertad: *la relación agonística entre hombres libres, esto es, la relación de unos hombres libres que intentan gobernar a otros hombres libres* (cf. Deleuze, 1986: nota 17, 133 y 1986b: 181). Conviene no olvidarlo, puesto que de lo contrario no entenderemos bien el asunto, confundiendo la elaboración de una ética como forma reflexiva de la libertad entre seres libres con un mero ejercicio de violencia de seres libres sobre otros que no lo son. Es lo que le ocurrió al propio Foucault en alguna que

limita a no usar sino derechos que le son dados por el otro y mediante la forma aceptada del diálogo. / El polemista se aproxima acorazado de privilegios que ostenta de entrada y que nunca acepta poner en cuestión. Posee, por principio, los derechos que le autorizan a la guerra y que hacen de ésta una empresa justa; no tiene ante él a un interlocutor en la búsqueda de la verdad, sino a un adversario, un enemigo que es culpable, que es nocivo y cuya existencia misma constituye una amenaza. Para él, el juego no consiste, por tanto, en reconocerlo como sujeto que tiene derecho a la palabra, sino en anularlo como interlocutor de todo diálogo posible, y su objetivo final no será el de acercar tanto como se pueda una difícil verdad, sino el hacer triunfar la causa justa de la que desde el comienzo es el portador manifiesto. El polemista se apoya en una legitimidad de la que, por definición, es excluida su adversario.» (Foucault, 1984d: 353-354).

otra ocasión, por ejemplo, cuando dijo: «La ética griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la no-simetría, a la exclusión del otro, a la obsesión de la penetración y a una especie de amenaza de verse desposeído de la propia energía» (Foucault, 1983d: 190). En el capítulo XVIII volveré sobre este tema que, sin duda alguna, tiene una importancia fundamental, pero aquí lo que nos interesa es que Gros se apoya en ese tipo de declaraciones para sugerir que tal vez fue por ello por lo que Foucault se embarcó en el estudio del pensamiento cínico, el cual parece casar muy bien con la actitud de provocación y escándalo político que tantos intérpretes le han adjudicado al autor⁴³⁷.

Por su parte, Gros prefiere volver a lo que él considera «una versión más gloriosa de la ética de la inquietud de sí» (Id.: 491), esto es, a la ética propia de la cultura grecorromana. Podríamos definirla en líneas generales como una conversión que no supone el acceso a una realidad de orden superior mediante la reminiscencia, como ocurre en la conversión platónica, ni la mortificación del individuo mediante la *exomológesis* o «la expresión teatralizada de la situación del penitente que manifiesta su estatuto de pecador», la *exagóreusis* o «la verbalización analítica y continua de los pensamientos [...] en el marco de una relación de obediencia absoluta a un maestro» y la confesión de los pecados y su correspondiente penitencia, como ocurre en la conversión platónica, sino lisa y llanamente la conquista de una relación plena del individuo consigo mismo mediante la «inquietud de sí» (cf. Foucault, M. (1982d). Las técnicas de sí. En Foucault, 1994a; Foucault, 1984b; Foucault, M. (1988). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994, y Foucault, 2001).

Este autor subraya que la «inquietud de sí» «es un principio regulador de la actividad, de nuestra relación con el mundo y los otros», de manera que «constituye la actividad, le da su medida y su forma e incluso la intensifica» (Gros, 2001: 496). Y para confirmarlo, recurre a las notas con las que Foucault preparó su curso acerca de la hermenéutica del sujeto: «es preciso, entonces, concebir la cultura de sí menos como una elección opuesta a la actividad política, cívica, económica, familiar, que como una manera de mantener esta actividad en los límites y las formas consideradas como convenientes» (cit. en Id.).

No obstante, me temo que ésta tampoco es la propuesta de Foucault, ya que no es muy creíble que precisamente él defendiese una moral que habría instaurado una desconfianza absoluta ante cualquier tipo de placer⁴³⁸ y, lo que

⁴³⁷ Así, por ejemplo, Pardo sostiene que «el “efecto Foucault” es un efecto de parálisis política: los problemas planteados por sus libros pretenden tener el valor de una insurrección que paralice el pensamiento político –y, por tanto, también la acción– convencional.» (Pardo, 2000: 35). Sin embargo, si Foucault operaba de esa forma era porque, como él mismo aclaró, «una de las grandes constataciones que hemos hecho desde la última guerra, es la del fracaso de todos los programas sociales y políticos», con lo cual no quiso proponer ningún programa a los demás, defendiendo, por el contrario, una experimentación política sin programa, cosa que, añadía, «no significa no tener verdadera reflexión sobre lo que pasa» (cf. Foucault, 1984i: 428). Enseguida veremos cómo se concibe esa «verdadera reflexión sobre lo que pasa».

⁴³⁸ De hecho, fue el descubrimiento, debido a Paul Veyne, de que las grandes prohibiciones de la sexualidad (la regla de la monogamia, la función reproductiva y la descalificación general del placer sexual) no las formuló el cristianismo, sino la moral estoica de la época imperial, lo que le dio la pista para remontarse más atrás en el tiempo y elaborar una historia de la sexualidad

es más importante, ese modo de subjetivación no responde a la pregunta de cómo se produce la regulación de la actividad o, en otras palabras, de dónde proceden las normas inmanentes. Al fin y al cabo, la "inquietud de sí" conlleva una ética de la distancia en la que lo único que se puede hacer es ejercer un poder que ya está definido previamente más que controlarlo y limitarlo. «Ese desapego», escribe el propio Gros, «permite [...] desempeñar una función sin hacer nunca de ella un asunto propio, puesto que no se cumple sino lo que está inscrito en su definición (deberes objetivos del jefe, el ciudadano, el padre de familia, etc.)» (Id.: 498).

En realidad, para ubicar a la "inquietud de sí" en su contexto adecuado habría que recordar que Foucault tenía un plan muy distinto de su *Historia de la sexualidad*. En efecto, durante un tiempo pensó escribir tan sólo dos tomos: *El uso de los placeres*, el cual debía ocuparse de la cultura grecorromana, y *Las confesiones de la carne*, el cual debía hacerlo del cristianismo primitivo; luego, como un libro independiente, proyectaba una recopilación de estudios sobre el sí mismo que quería llamar *La experiencia de sí mismo* (cf. Foucault, 1983d: 186). Este plan fue modificado profundamente, pues el autor reservó el título de *El uso de los placeres* para un nuevo tomo sobre la Grecia clásica en el que se incluía el contenido de la recopilación de estudios sobre el sí mismo y creó el título de *La inquietud de sí* para la cultura grecorromana (cf. Eribon, 1989: 396-397). Por consiguiente, hay que tener bien presente que el "cuidado de sí" del que habla Foucault, unas veces se refiere al "uso de los placeres" como modo de subjetivación propio de la Grecia clásica (por ejemplo en "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" [Foucault, 1984c]), y otras veces, en cambio, a la "inquietud de sí" como modo de subjetivación propio de la cultura grecorromana de los dos primeros siglos de nuestra era (por ejemplo en "Las técnicas de sí" [Foucault, 1982d], el curso sobre "La hermenéutica del sujeto" [Foucault, M. (1982c). *La hermenéutica del sujeto*. En Foucault, 1994a; Foucault, 1988 y 2001] o "La escritura de sí" [Foucault, M. (1983b). *La escritura de sí*. En Foucault, 1994a]). La distinción no carece de importancia, ya que si, tal y como he señalado un poco antes, la historia de la sexualidad foucaultiana constituye una genealogía del sujeto moral, el punto que ha de permitirnos llevar a cabo la comparación con la situación actual no es el modo de subjetivación de la cultura grecorromana, sino el modo de subjetivación de la Grecia clásica.

Así pues, habría que distinguir cuidadosamente el "uso de los placeres" de la "inquietud de sí" señalando que el primero se refiere al "gobierno de sí", mientras que el segundo se refiere al "cuidado de sí". Después de todo, ambos modos de subjetivación son muy distintos: el "gobierno de sí" consiste en el *intento por parte del individuo de establecer una relación consigo mismo en la que acabe siendo dueño y señor de sus propios deseos* (cf. Foucault, 1984a: 61-70), mientras que el "cuidado de sí" consiste en el *intento por parte de éste de establecer una relación consigo mismo en la que acabe siendo el médico de sí mismo* (cf. Foucault, 1984b: 53-58). Como puede comprobarse, el "cuidado

«desde los mecanismos de poder, más que desde las ideas morales y las prohibiciones éticas» (cf. Foucault, M. (1978f) *Sexualidad y poder*. En Foucault, 1994a: 135-137).

de sí" presupone, a diferencia del "gobierno de sí", un individuo que se percibe como un ser más débil y que empieza a asociar el placer con el mal, cosa que explica la intensa vigilancia que ha de aplicarse a sí mismo y la moral mucho más rigurosa y estricta que tiene que seguir. Se trata de aquel individuo que Nietzsche describiera con estas palabras:

«[...] tal hombre de las culturas tardías y de las luces refractadas será de ordinario un hombre bastante débil: su aspiración más radical consiste en que la guerra que él es finalice alguna vez; la felicidad se le presenta ante todo, de acuerdo con una medicina y una mentalidad tranquilizantes (por ejemplo, epicúreas o cristianas), como la felicidad del reposo, de la tranquilidad, de la saciedad, de la unidad final, como "sábado de los sábados", para decirlo con el santo retórico Agustín, que era, él mismo, uno de esos hombres»

(Nietzsche, 1886: 129-130)

Es como si el "gobierno de sí" hubiese perdido algo esencial y se hubiese puesto a girar en el vacío cada vez con más rapidez, de forma que lo que era una regulación inmanente acabó convirtiéndose en una sujeción del individuo a una ley trascendente. Pero es que eso es precisamente lo que ocurrió, que el "gobierno de sí" perdió aquello que le daba sentido, a saber: su íntima relación con el gobierno de los otros. He aquí, en pocas palabras, el cambio operado:

«Un ciudadano griego del siglo V o IV antes de J.C. debía sentir que esta *techné* [*techné tou biou*: arte de la vida] consistía en preocuparse de la ciudad y de sus compañeros. Pero para Séneca, por ejemplo, el problema consistía en preocuparse por sí mismo.»

(Foucault, 1983d: 191)

Foucault señala que en un momento dado se produjo una «disociación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros», la cual representa, en su opinión, «uno de los fenómenos más importantes que ha tenido lugar en la historia de la práctica de uno mismo y quizás en la historia de la cultura antigua. En todo caso un fenómeno importante que conduce a que, poco a poco, la preocupación por uno mismo se convierta en un fin que se basta a sí mismo sin que la preocupación por los otros se convierta en el fin último ni tampoco en el baremo que permita valorar la preocupación por uno mismo.» (Foucault, 1984d: 67). Pero si sustituimos la palabra "cuidado" por "gobierno", veremos que *en el momento en que el gobierno de sí se disocia del gobierno de los otros, el individuo deja de ser dueño y señor de sus propios deseos para pasar a cuidar de sí mismo como si estuviera enfermo*, con lo cual no tenemos más opción que concluir que *el hecho de que el individuo gobierne a los otros teniéndolos en cuenta es lo que habilita a éste para gobernarse a sí mismo*.

Ello arruina las pretensiones de todos los autores que, escudándose en la supuesta unidad del individuo que se gobierna a sí mismo, quieren volver a hacer de él un fundamento de la acción⁴³⁹. Éste es el caso, por ejemplo, de

⁴³⁹ O, por el contrario, una especie de potencia pura, como defiende Hurtado (cf. Hurtado, 1994: 244-254) y como también parece sugerir Deleuze en el último texto que escribió sobre Foucault (ya que, después de afirmar que «el sí-mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que tiene que ver con grupos o personas y que se sustrae a las relaciones de

Rorty, quien, creyendo que para Foucault la parte más importante del individuo no es su conducta con respecto a los demás, sino su relación consigo mismo, ensalza a ese individuo que se gobierna a sí mismo como un «caballero de la autonomía» (cf. Rorty, R. (1989). *Identidad, moral y autonomía privada*. En Balbier et al., 1989: 323 y 324). Sin embargo, como señala François Ewald, en Foucault existe una estrecha interdependencia de la relación consigo mismo y la relación con los demás (cf. Rorty, 1989: 330), y, tal y como acabamos de ver aquí, en el momento en que se rompe, el individuo deja de gobernarse a sí mismo y pasa a cuidar de sí como si estuviera enfermo⁴⁴⁰.

Por lo tanto, la propuesta práctica de Foucault consiste en ese modo de subjetivación que él llama “uso de los placeres” y que ha creado la posibilidad de *gobernarse uno a sí mismo por medio de la prescripción de tener en cuenta a los otros a la hora de gobernarlos*. Ahora bien, para acabar de entender esta propuesta, habría que averiguar antes de dónde surge semejante prescripción, y para ello debemos considerar, aunque sea muy brevemente, una de las ideas más importantes de la cultura griega, a saber: la noción de *medida*.

fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía», añade que habría que preguntarse «si las líneas de subjetivación no son el borde extremo de un dispositivo y si ellas no esbozan el paso de un dispositivo a otro», puesto que «en la medida en que escapan de las dimensiones de saber y de poder», dichas líneas «parecen especialmente capaces de trazar caminos de creación que no cesan de abortar, pero tampoco de ser reanudados, modificados, hasta llegar a la ruptura del antiguo dispositivo» [Deleuze, G. (1989). *¿Qué es un dispositivo?* En Balbier et al., 1989: 157 y 157-159]).

⁴⁴⁰ Por la misma razón, tampoco se puede aceptar el reproche de Jorge Alemán de que Foucault concibe a este individuo en los términos de una «plenitud de uno consigo mismo que no aparece nunca fracturada ni dividida» (Alemán, J. (1996). *Alrededor de la hermenéutica del sujeto*. (Foucault-Lacan). *Archipiélago*, nº 25, pp 95-101, p. 100): si el individuo se gobierna a sí mismo es porque, al gobernar a los otros teniéndolos en cuenta, se ha convertido en un otro capaz de establecer esa relación consigo mismo. Y, en ese sentido, el goce no atentaría contra el gobierno de sí, como sostiene Alemán, ya que todo lo que lleva al individuo más allá de sí mismo le sirve precisamente para poner a prueba esta relación consigo mismo.

XVII. Una cultura de la medida.

«Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida.»

Heráclito. Fragmento 30.

Afirmar que la noción de medida es una de las ideas más importantes de la cultura griega implica que, en contra de lo que parecen indicar algunos de sus escritos y de lo que defenderá la gran mayoría de sus intérpretes, creo que Foucault se adhirió a la tesis nietzscheana de que Platón habría inaugurado la "decadencia" del pensamiento o, para decirlo de un modo más suave, que su intervención le habría dado a éste un giro radical⁴⁴¹. Así que no me queda más opción que enfrentarme al problema que Christian Bouchindhomme esbozó en los siguientes términos:

«Nietzsche, al practicar la genealogía de la moral, critica la institución filosófica desde Platón y de Sócrates situando en la alianza de razón y pensamiento el origen de los prejuicios morales; al fijarla históricamente tiende a redescubrir un potencial originario que a decir verdad sirve al mito en el que descansa nuestra civilización y que se encuentra, por lo tanto, fuera de la historia. En este aspecto, el modelo nietzscheano es verosímil y aceptable. Para respetar este modelo, habría sido necesario por lo menos que Foucault mostrara –ésta es la cuestión de la

⁴⁴¹ Para comprender adecuadamente la noción de "decadencia" de Nietzsche habría que aclarar que ésta no tiene para él el más leve matiz moral: «En mi boca esa palabra está libre al menos de una sospecha: la de contener una acusación moral contra el hombre. Yo la concibo – quisiera subrayarlo una vez más – *sin moralina*» (Nietzsche, F. (1895). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 34). Nietzsche define la decadencia como la forma de vida que se ha vuelto *contranatural* o, lo que es igual, *contraria a sí misma*: «Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere lo* que a él le es perjudicial» (Id.). Si la vida es voluntad de poder, entonces allí donde falta esta voluntad, hay decadencia. Ahora bien, no debemos olvidar que la decadencia supone un aspecto más de la vida y que, de hecho, es su propia condición de posibilidad, ya que ésta es la contrapartida o el reverso de toda creación. «Los *desechos*, los *escombros*, los *desperdicios*», puntualiza Nietzsche, «no son algo que haya que condenar en sí: son una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento de la vida. El fenómeno de la *décadence* es tan necesario como cualquier subida y avance de la vida: no está en nuestras manos *eliminarlo*. La razón quiere, por el contrario que a la *décadence se le otorgue su derecho...*» (Id.: nota 13, 129-131). Por lo demás, la tesis de que Platón habría inaugurado la decadencia del pensamiento ha sido recogida por Giorgio Colli, el cual, evitando toda referencia al vitalismo de la fuerza nietzscheana y apoyándose en el propio Platón, le ha dado una nueva luz al distinguir entre la "sofía" o antigua sabiduría y la filosofía como amor a esa "sofía" o antigua sabiduría que por entonces ya se había perdido: «Platón llama "filosofía", amor a la sabiduría, a su investigación, a su actividad educativa, ligada a una expresión escrita, a la forma literaria del diálogo. Y Platón contempla con veneración el pasado, un mundo en que habían existido en verdad los "sabios". Por otra parte, la filosofía posterior, nuestra filosofía, no es otra cosa que una continuación, un desarrollo de la forma literaria introducida por Platón; y, sin embargo, esta última surge como un fenómeno de decadencia, ya que "el amor a la sabiduría" es inferior a la "sabiduría". Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido.» (Colli, G. (1975). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977, pp. 11-12). Por tanto, Colli atribuye la decadencia del pensamiento a la introducción de la forma literaria, mientras que yo, en cambio, la atribuyo a la exclusión del cambio para concebir el "ser" como algo dado.

genealogía- que había una libertad efectiva y plena allí donde, con la apariencia de la liberación, ya no hay más que libertad pervertida; la *Historia de la locura* así lo sugiere sin cesar (véase el capítulo III, tercera parte "Del buen uso de las libertades"), pero en modo alguno lo establece. Y hay una razón de ello; como la periodización sobre la cual descansa la genealogía foucaultiana no le permite salirse de la historia, tendría pues que fundar *históricamente* la realidad de una libertad efectiva anterior a la modernidad.»

(Bouchindhomme, Ch. (1989). Foucault, la moral, la crítica. En Balbier et al., 1989: 317)

Efectivamente, voy a tratar de fundar *históricamente* sino la realidad, al menos sí la posibilidad de una libertad efectiva anterior a la modernidad y que ésta, con su noción de sujeto como fundamento de la acción, ha ocultado hasta hacerla casi desaparecer. Para eso es necesario recuperar una aportación de Foucault que ha pasado desapercibida aunque reviste una importancia crucial. Me refiero a la *escisión entre el saber y el poder* que él puso de manifiesto en su estudio sobre la forma de la verdad en la tragedia de Edipo⁴⁴²:

«En el origen de la sociedad griega del siglo V que es, a la vez, el origen de nuestra civilización se produjo un desmantelamiento de esta gran unidad formada por el poder político y el saber. [...] Durante los cinco o seis siglos que corresponden a la evolución de la Grecia arcaica asistimos a esta larga descomposición y cuando comienza la época clásica –Sófocles representa la fecha inicial, el punto de eclosión– se hace perentoria la desaparición de esta unión del poder y el saber para garantizar la supervivencia de la sociedad. A partir de este momento el hombre del poder será el hombre de la ignorancia. Edipo nos muestra el caso de quien por saber demasiado, nada sabía. [...]

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político.»

(Foucault, 1974: 58-59)

Foucault caracteriza esta escisión comparando las distintas concepciones del discurso que tienen los sofistas y Sócrates. No creo que resulte extraño que

⁴⁴² Según Foucault, esta tragedia habría impuesto una forma de establecer la verdad distinta de la forma aristocrática tradicional, la cual consistía en el juego de aceptar o no el desafío que otro lanzaba y, en ese sentido, poseía un carácter profético y prescriptivo. En cambio, la nueva forma de establecerla consistiría en descubrir aquello que ha sucedido a través de una indagación que se apoya en el relato de los distintos testigos presenciales y, en ese sentido, tendría un carácter confirmador y retrospectivo (cf. Foucault, 1974: 39-56). «Toda la obra», resume el autor, «es una manera de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso profético y prescriptivo [el de los dioses, el oráculo] a otro retrospectivo [el de los testigos]: ya no es más una profecía, es un testimonio. Es también una cierta manera de desplazar el brillo o la luz de la verdad del brillo profético y divino hacia la mirada de algún modo empírica y cotidiana de los pastores. Entre los pastores y los dioses hay una correspondencia: dicen lo mismo, ven la misma cosa, pero no con el mismo lenguaje y tampoco con los mismos ojos. Durante toda la tragedia vemos una única verdad» (Id.: 48).

el autor, en su pretensión de analizar las relaciones de poder que subyacen a los discursos, reivindique la concepción de los primeros:

«En este punto estoy radicalmente del lado de los sofistas. [...] Creo que son muy importantes porque en ellos hay una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas; establecemos discursos y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla. [...] Para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad. Para los sofistas, hablar, discutir y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está disociada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar su poder, arriesgar, conseguirlo o perderlo todo. Allí hay algo muy interesante que el socratismo y el platonismo alejaron completamente: el hablar, el *logos*, a partir de Sócrates no es más el ejercicio de un poder, es un *logos* que no es más que el ejercicio de la memoria. Este pasaje del poder a la memoria es algo muy importante. En tercer lugar, me parece igualmente importante en los sofistas esa idea de que el *logos* o discurso es algo que tiene una existencia material. Esto quiere decir que en los juegos sofísticos una vez que se dijo algo esto que se dijo permanece dicho. [...] el *logos* platónico tiene a ser cada vez más inmaterial, más que la razón humana. La materialidad del discurso, el carácter fáctico del discurso, la relación entre discurso y poder, eran un núcleo de ideas muy interesantes que el platonismo y el socratismo dejaron totalmente de lado en provecho de una cierta concepción del saber.»

(Id.: 155-156)

Por eso, en mi opinión, más allá del reconocimiento de que, al contrario de lo que se ha pensado desde el momento en que se produjo dicha escisión, el saber se encuentra completamente atravesado por el poder, y de que, en este sentido, la tarea a realizar es la de elaborar un saber sobre cómo funciona el poder, habría que preguntarse cuál pudo haber sido ese saber que formaba una unidad con el poder. Pues bien, yo diría que éste no es otro que *el saber que giraba alrededor del problema práctico de cuál era la medida justa de algo y que trataba de determinarla en cada caso concreto atendiendo a factores como la cantidad, la calidad y el momento oportuno*. Foucault está refiriéndose a él cuando habla de la dietética (cf. Foucault, 1984a: 92-117), pero también, aunque de una forma implícita, cuando llama al modo de subjetivación propio de la Grecia clásica "uso de los placeres".

Pero ¿qué es lo que sucedió entonces? Pues simplemente que Platón, tal vez resentido por la muerte de Sócrates⁴⁴³, trató de procurarse la victoria en la discusión pública en la que se había convertido Atenas con el argumento de que existe una verdad de lo que son las cosas, que podemos llegar a conocer y respecto de la cual el resto de posiciones se revelan como meras opiniones, cuando no directamente como auténticas mentiras. Con ello, Platón separaba

⁴⁴³ Pues cabe la posibilidad de que las enseñanzas de Sócrates y la doctrina que Platón acaba poniendo en su boca fueran muy diferentes; es más, si es cierto que la máxima de Sócrates era reconocer que no se sabía nada y que ésta no tenía otra función que la de liberar el terreno de la discusión de los falsos sabios que pretendían saberlo todo, entonces Platón, al hacerle afirmar a éste en sus diálogos que existe un conocimiento absoluto de las cosas, estaría traicionado a su maestro al convertirlo en el mayor de esos falsos sabios. Por ese motivo, habría que plantearse si la doctrina de Platón no nació precisamente de su deseo de vengar la muerte de Sócrates con una teoría que postulaba que hay una verdad de lo que son las cosas con respecto a la cual la gente puede estar equivocada, por ejemplo, al condenar a muerte a alguien como Sócrates.

el saber del poder y despojaba a sus rivales no ya de la posibilidad de vencerlo a él en una discusión, sino de toda legitimidad para discutir, presentándolos como tiranos, es decir, como individuos que poseen un saber que les permite abusar del poder:

«Platón restará valor al saber de los esclavos, memoria empírica de lo que fue visto, en provecho de una memoria más profunda, esencial, como es la memoria de lo que se vio en el ámbito de lo inteligible. No obstante lo importante es aquello que será fundamentalmente desvalorizado, descalificado, tanto en la tragedia de Sófocles como en la *República* de Platón: el tema, o mejor el personaje, la forma de un saber político que es al mismo tiempo privilegiado y exclusivo. La figura señalada por la tragedia de Sófocles o la filosofía de Platón, colocada en una dimensión histórica, [...] es el famoso sofista, profesional del poder político y el saber que existía efectivamente en la sociedad ateniense correspondiente a la época de Sófocles. Pero más allá de esta figura, lo que Platón y Sófocles señalan es otra categoría de personajes del que el sofista era algo así como un pequeño representante, continuación y fin histórico: me refiero al personaje del tirano. En los siglos VI y VII el tirano era el hombre del poder y del saber, aquel que dominaba tanto por el poder que ejercía como por el saber que poseía.»

(Foucault, 1974: 57)

Ahora bien, la idea de que existe la verdad de lo que es la justicia no acaba con los privilegios, sino que los reparte de otra forma distinta, puesto que al fin y al cabo sólo unos pocos individuos alcanzarán esa verdad a la que en teoría todos tenemos acceso. En efecto, según Platón, existe una verdad de lo que es la justicia que habilita a aquél que la conozca a distinguir lo que es justo respecto de lo que no lo es y, por ende, a gobernar justamente; pero, como la posibilidad de conocerla radica en el hecho de que el alma tuvo acceso a ella antes de caer dentro del cuerpo material y olvidarla y es preciso extraer su recuerdo de las profundidades de la memoria a través de la reminiscencia, cosa que únicamente los filósofos están capacitados para conseguir, sólo ellos están destinados a gobernar.

En cualquier caso, lo más importante es que, según Platón, la verdad de lo que es la justicia anida dentro de uno mismo, de modo que para gobernar justamente hay que volver la mirada hacia sí y tratar de reconocer esa verdad. He aquí la novedad que introduce el diálogo del *Alcibíades* en la historia de las prácticas de sí: hay que conocerse a sí mismo para reconocer la verdad:

«[...] me parece que lo que va a caracterizar la inquietud de sí en la tradición platónica y neoplatónica es, por un lado, el hecho de encontrar su forma y su realización en el autoconocimiento, como forma, si no única, sí al menos absolutamente soberana de la inquietud de sí. En segundo lugar, la corriente platónica y neoplatónica tendrá también como característica el hecho de que ese autoconocimiento, como expresión fundamental y soberana de la inquietud de sí, dará acceso a la verdad, y a la verdad en general. En tercer y último lugar, será característico de la forma platónica y neoplatónica de la inquietud de sí el hecho de que el acceso a la verdad permita, al mismo tiempo, reconocer lo que puede haber de divino en uno mismo. Conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino en uno mismo: creo que esto es fundamental en la forma platónica y neoplatónica de la inquietud de sí.»

(Foucault, 2001: 84)

Pero, después de lo que he señalado en el capítulo anterior, parece claro que esta novedad no se refiere tanto a la forma que adoptaría la "inquietud de sí" a partir de Platón, como a su propia instauración de la mano de ese filósofo. Es decir, que *la idea de la existencia de una verdad de lo que son las cosas sustituye el "uso de los placeres" por la "inquietud de sí"*. En efecto, esta idea provoca un doble cambio: primero, la *separación del saber respecto del poder*, postulando una verdad de lo que es la justicia cuyo conocimiento basta para actuar justamente y, por tanto, para controlar y limitar el poder, y, después, la *ubicación de dicha verdad en el "interior" del individuo*, convirtiendo a ese otro que él es para sí en aquello que constituye su ser, esto es, en su Sí mismo, de forma que la prescripción fundamental será la de conocerse a sí mismo o, más exactamente, conocer su Sí mismo, y no la de tener en cuenta a los demás.

Aquí tenemos los dos elementos que posteriormente, cuando la filosofía moderna vuelva a conjugarlos para intentar definir programas políticos en base a la verdad no ya de la justicia, sino del individuo en tanto fundamento de la acción, van a causar las mayores tragedias que ha sufrido la humanidad. Eso es al menos lo que se desprende del siguiente comentario de Foucault:

«[A partir de la Revolución francesa o, más exactamente, a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX] observamos cómo se constituyen regímenes políticos que tienen lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso diría organizativos) con las filosofías. La Revolución francesa, incluso podemos decir que el Imperio napoleónico, establecieron con Rousseau y, de una forma más general, con la filosofía del XVIII, lazos orgánicos. Lazo orgánico entre el Estado prusiano y Hegel; lazo orgánico, por muy paradójico que sea, pero ése es otro asunto, entre el Estado hitleriano, Wagner y Nietzsche. También, evidentemente, lazos entre el leninismo, el Estado soviético y Marx. En el siglo XIX aparece en Europa algo que no existió nunca: Estados filosóficos, podríamos decir, Estados-filosofías, filosofías que al mismo tiempo son Estados y Estados que se piensan, que se reflexionan, se organizan y definen sus opciones fundamentales a partir de proposiciones filosóficas, en el seno de sistemas filosóficos y como la verdad filosófica de la historia. Nos encontramos ante un fenómeno evidentemente extraño y que todavía resulta más inquietante si somos conscientes de que estas filosofías, todas estas filosofías que se han convertido en Estados, eran, sin excepción, filosofías de la libertad; filosofías de la libertad fueron, por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron las de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia.»

(Foucault, 1978e: 115)

Y, para dar cuenta de ello, Foucault alude a lo que dijera en 1974 acerca de la escisión entre el saber y el poder:

«Hay algo cómico y amargo que es específico de estas filosofías occidentales modernas: han pensado, incluso se han pensado, en función de una relación de oposición esencial al poder y a su ejercicio ilimitado, pero el destino de su pensamiento ha hecho que ya no se les escuche; a medida que el poder y que las instituciones políticas se impregnan de su pensamiento, más se prestan a legitimar las formas excesivas de poder. En última instancia, ése fue el lado tragicómico de Hegel transformado en el régimen de Bismarck; lado tragicómico de Nietzsche, cuyas obras completas dio Hitler a Mussolini con ocasión de su viaje a Venecia, para justificar la anexión (*Anschluss*). La filosofía legitima los poderes irrefrenables en

mayor medida que el apoyo dogmático de la religión. Esta paradoja se convierte en una crisis aguda con el estalinismo, el estalinismo que se presentaba, más que ningún otro, como un Estado que era, al mismo tiempo, una filosofía, una filosofía que precisamente había anunciado y predicho la desaparición del Estado, y que, transformada en Estado, se convirtió verdaderamente en un Estado privado, separado de cualquier reflexión filosófica y de cualquier reflexión posible. Es el Estado filosófico convertido literalmente en inconsciente bajo la forma del Estado puro.»

(Id.: 116)⁴⁴⁴

Esta reflexión nos permite entender aquella afirmación de *Las palabras y las cosas* de que la *episteme* moderna «no formula ninguna moral en la medida en que todo imperativo está alojado en el interior del pensamiento y de su movimiento para retomar lo impensado» (Foucault, 1966: 319), la cual, a su vez, recoge aquella otra de su primer libro de que en esa época «la *razón dejó de ser para el hombre una ética para convertirse en una naturaleza*» (Foucault, M. (1954). *Enfermedad mental y personalidad*. Cit. en Bernauer, J. (1989) *Más allá de la vida y de la muerte*. Foucault y la ética después de Auschwitz. En Balbier et al., 1989: 264, y en Bouchindhomme, 1989: 315): *el individuo en tanto fundamento de la acción no necesita ninguna moral sencillamente porque posee una razón que ya es moral de por sí*⁴⁴⁵ y que, en ese sentido, basta con

⁴⁴⁴ Esta paradoja resulta perfectamente comprensible desde la perspectiva del maquinacionismo y su caracterización del pensamiento metafísico, pues al fin y al cabo, ¿qué es el poder sino el mismísimo fundamento de la acción, es decir, aquello que vuelve a introducir en las cosas ese cambio o devenir del que se las había despojado previamente para concebirlas como dadas? Por eso es ajeno al saber –porque, al igual que el cambio o devenir respecto del ser, está excluido de él– e incontrolable –porque, en la medida en que reintroduce al primero en el segundo, tiene una potencia absoluta–. Y por eso, tal como constató Foucault, el poder ha sido tradicionalmente pensado en los términos de una emanación procedente de un centro, ya sea éste la monarquía, el aparato de Estado o el hombre como sujeto constituyente. He aquí, pues, qué es lo que hizo Platón: separar el saber (las Ideas) del poder (el Demiurgo).

⁴⁴⁵ Tal idea se correspondería con lo que Vilar llama *individualismo ético*, esto es, «la creencia de que existen unas estructuras de conciencia específicamente morales comunes a todos los seres humanos que permiten la adopción de un punto de vista específicamente moral y posibilitan la autonomía de los individuos entendida como autodeterminación bajo leyes racionales.» (Vilar, 1996: 72 y 73). Ahora bien, en mi opinión, esta idea o creencia deriva del hecho de que en esa época el orden normativo todavía no había sido puesto en duda y, gracias a ello, determinaba unívocamente la actuación, lo que, como es obvio, incluye la producción de los discursos. Pues al fin y al cabo si se postula que el sujeto es constituyente, entonces no hay absolutamente nada que impida al individuo actuar de una manera amoral, peligro que los pensadores cristianos no dejaron de percibir enseguida, sobre todo cuando, debido a las nuevas condiciones creadas por el sistema capitalista, se empezaron a “relajar las costumbres”. Ahí está, por ejemplo, el caso de Dostoievski, quien en *Los hermanos Karamázov* planteó la cuestión de qué era lo que podía asegurar que los individuos fuesen morales una vez que Dios ha muerto. Y no cabe duda de que, si sustituimos la referencia a Dios por el diagnóstico nietzscheano del nihilismo de la sociedad actual, que no es otra cosa que el hecho de que ya no creemos en los valores tradicionales, pero seguimos conservándolos porque todavía no hemos elaborado otros nuevos, esta cuestión sigue siendo la nuestra; y, lo que es peor, de que las respuestas que se han ofrecido hasta ahora a esa cuestión también siguen siendo las mismas: la respuesta realista de retornar a alguna clase de orden normativo unitario, ya esté basado en Dios o en la propia razón (lo que explica que en una discusión entre Benedicto XVI y Habermas pueda parecer que se impone el primero, pues se trata de la misma respuesta y la que recurra a Dios siempre poseerá ventaja sobre la otra), y la respuesta que podríamos denominar vitalista de aprovechar esa situación para liberar las fuerzas aprisionadas con el fin de crear algo nuevo que no tiene por qué ser justo ni atenerse a ningún

emplear, para que éste actúe moralmente. Por ello, en contra de lo que insinúa James Bernauer y sostiene explícitamente Bouchindhomme, no hay la menor posibilidad de hallar una alternativa a esta situación dentro de la modernidad, ya que la mera crítica de tal idea no es suficiente para definir una práctica de libertad (que es lo que defiende Bernauer) y tampoco existe ninguna libertad alienada que podamos recuperar (que es lo que postula Bouchindhomme). En mi opinión, la única alternativa se encuentra en *esa noción que está en la base del modo de subjetivación que creó la posibilidad de gobernarse a uno mismo por medio de la prescripción de tener siempre en cuenta a los otros a la hora de gobernarlos, y que, por eso mismo, permitió controlar y limitar el ejercicio del poder, a saber: la noción de medida.* Y si no nos hemos apercebido de ello es, como señala Foucault, aunque una vez más escribiendo "inquietud de sí" en lugar de "uso de los placeres", porque existen al menos dos razones que nos lo impiden:

«La primera es que los principios morales de la sociedad occidental han sufrido una profunda transformación. Experimentamos la dificultad de fundar una moral religiosa y de principios austeros en un precepto que plantea que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de cualquier otra cosa. Estamos inclinados, además, a considerar el cuidado de sí como algo inmoral, como un medio de escapar a todas las reglas posibles. Somos herederos de la moral cristiana, que hace de la renuncia de sí la condición de la salvación. [...]

Somos también herederos de una tradición secular que ve en la ley externa el fundamento de la moral. ¿Cómo, por tanto, el respeto que se tiene para consigo puede constituir la base de la moral? Somos los herederos de una moral social que funda las reglas de un comportamiento aceptable en las relaciones con los demás.

criterio moral o ético. De hecho, esta segunda respuesta, formulada por Nietzsche, desembocó en las "teorías de la elite", como las llama George L. Mosse (cf. Mosse, G. L. (1997). *La cultura europea del siglo XX*. Barcelona: Ariel), del período de entreguerras, de las cuales se alimentó el nazismo y, aunque no tenga nada que ver, también cierta parte del pensamiento de hoy en día, pues el énfasis en el concepto de "decisión" remite, tal y como señala Ema López, a ellas: «La posición de Carl Schmitt muestra alguna semejanza con las posiciones de Derrida y Laclau sobre la decisión y la indecibilidad. Así, ambos cuestionan la posibilidad de una dimensión normativa capaz de elegir o decidir por nosotros. [...] Para Schmitt, al igual que para Derrida, la naturaleza constitutiva del acto (jurídico) se deriva de su ubicación indecible entre la norma y el acontecimiento concreto y específico en el que emerge la decisión» (Ema López, 2005: nota 150, 224). Permítanme que aclare qué es lo que acabo de decir: el propio Ema López puntualiza que «es cierto que estas ideas pueden asociarse a una posición autoritaria que deja en manos de quienes dominan el poder la instauración de las normas. Sin embargo, la llamada de atención que supone la posición decisionista sobre la inerradicabilidad del poder, permite otras lecturas antiautoritarias como la de Derrida. Éste no considera que la indecibilidad de la decisión se resuelva –y por tanto termine– con la emergencia de la decisión autoritaria. El cierre que supone una decisión, y las normas que constituyen, se abre inmediatamente a su cuestionamiento.» (Id.); pero yo no estoy afirmando que la posición decisionista tenga un carácter autoritario, sino que no ha elaborado ningún mecanismo para que la decisión que se va a tomar sea justa o se atenga a algún criterio moral o ético, por lo que nada impide que adquiriera tal carácter. En todo caso, frente a ellas, *la propuesta práctica basada en la noción de medida que estoy planteando aquí viene a ser la respuesta que permite afrontar la cuestión y, por ende, a renovar los valores en los que ya nadie cree, puesto que define una manera de regular la actuación que, en contra de la primera respuesta, no apela a ningún orden normativo dado, sino a una norma inmanente, y, en contra de la segunda, no se reduce a afirmar la propia fuerza, sino que ha hallado un modo de limitar y controlar esa afirmación en la prescripción de tener en cuenta sus efectos sobre los otros.*

[...] Por tanto, es difícil imaginar que el cuidado de sí pueda ser compatible con la moral. [...]

La segunda razón es que, en la filosofía teórica que va desde Descartes a Husserl, el conocimiento de sí (el sujeto pensante) ha adquirido una importancia cada vez mayor, en tanto que primer jalón de la teoría del saber.»

(Foucault, 1982d: 448-449)⁴⁴⁶

Y ello deriva de la escisión platónica entre el saber y el poder, pequeño acontecimiento que, siguiendo a Foucault, habría que considerar «la desgracia de la filosofía antigua» (Foucault, 1984e: 384)⁴⁴⁷.

Una vez aclarado este punto, es hora de que pasemos a considerar en qué consiste la noción de medida. Para ello debemos ir más allá de la escisión entre el saber y el poder y plantearnos el problema de cómo pudo surgir dicha noción.

Pues bien, el punto de partida no es otro que aquel pensamiento circular del que hablaba Daraki y que, como vimos en el capítulo XII, se caracterizaba por la idea de renacimiento o renovación universal o, de un modo más sencillo, de eterno retorno de lo diferente. Daraki señala que ese pensamiento habría sido superado, aunque sin eliminarlo del todo, por el *logos*, que, a diferencia del anterior, sería un pensamiento lineal vinculado a la religión olímpica:

«Lo que se ha dado en llamar la "Razón griega" tiene como rasgo esencial el uso exclusivo de las oposiciones. Trata sus elementos según el principio de *sí o no*. Es la lógica de la no contradicción sobre la que teorizó Aristóteles, pero es, asimismo, la que impusieron, bastante antes que Aristóteles, la práctica política y la práctica jurídica. [...]

No obstante, ni la política ni la razón representan comienzos absolutos. Hay algo de pre-político en la inclinación por lo contractual de los griegos, y el pensamiento de la elección se manifiesta en el seno mismo del pensamiento religioso, en la visión "olímpica" del mundo; un mundo centrado sobre el espacio humano estrictamente delimitado [...]. Si en el mundo sin cielo donde reina Tierra el interlocutor de los hombres es la "naturaleza", en ese donde reina "el-que-mira-arriba", el *Ánthropos*, el interlocutor del hombre es el hombre. [...]

Ahí se encuentra el "tiempo irreversible", que opera por exclusión. El hombre encuentra su definición en su condición de "mortal", pero también en su condición

⁴⁴⁶ Aquí habría que despejar un posible malentendido en relación con la afirmación de Foucault de que «somos herederos de una moral social que funda las reglas de un comportamiento aceptable en las relaciones con los demás» (Id.: 449), la cual parece contradecir todo lo que yo he estado defendido, a saber: que la propuesta del autor consistiría en reivindicar la necesidad de tener en cuenta a los otros. En mi opinión, lo que Foucault rechaza en esta afirmación no es el hecho de que uno mantenga relaciones con los demás, sino el de que se someta a ellos. Es la idea que sostiene en el texto sobre la seguridad social: si cada servicio prestado al ciudadano, lejos de incrementar su independencia, le crea nuevas dependencias, es porque en la sociedad actual conservar la vida propia y ajena, más que un derecho, es una obligación (cf. Foucault, M. (1983e). Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita. En Foucault, 1991). Así pues, habría que concluir que *la reivindicación de Foucault de tener en cuenta a los otros no sirve tan sólo para impedir que uno abuse del poder que se ejerce sobre ellos, sino también para evitar que los otros y, en última instancia, el Estado, abusen de uno.*

⁴⁴⁷ Luego dicha desgracia no sería la contradicción entre la estética de la existencia vinculada a una determinada clase social y la moral estoica obligatoria para todos, tal y como sostiene Gros en el fragmento antes citado (cf. Gros, 2001: 490), sino *la escisión entre el saber y el poder que transformó a la primera en la segunda.*

de vivo que lo separa de los muertos y asimismo de los dioses, que, a su vez, están fuera del tiempo. El hombre es el ser temporal.

Y está dotado de un pensamiento también temporal: la "Razón griega", la cual está orientada hacia la *elección*, que la propulsa de exclusión en exclusión, y consagra sus elecciones mediante barreras normativas que aíslan los contenidos en el "marco" de la *definición*.»

(Daraki, 1985: 209-210)

Ahora bien, esta autora se aleja del tópico de que el mayor logro de la Grecia antigua habría consistido en el paso del primer pensamiento al segundo, señalando que, en su opinión, «la belleza griega es una belleza mestiza»:

«Si Grecia se hubiese limitado al único modelo lógico, que representa su invención original, no habría sido más que un execrable universo maniqueo. [...]

Si sucedió de otra manera, fue debido a la fusión de *dos* modos lógicos. Uno, lineal y exclusivo, conforme a las necesidades de la Grecia de lo político, y este otro, exponente de una "Grecia salvaje" que había pensado el mundo en círculo y desarrollado una lógica diferente, circular e inclusiva, que trata las oposiciones mediante sí y no. Al haber superpuesto el *círculo* y la *línea*, Grecia fue capaz de lograr esta combinación de ambos, que es su producto más hermoso: no la "Razón", sino la razón dialéctica. A su actuación se debe todo lo hermoso de Grecia, el dionisismo, la tragedia, la dialéctica especulativa, los mitos cuya intriga incluye su propio comentario, la belleza de las formas que, en el arte, nos muestra el maridaje de la abstracción y los valores antiguos, corporales...»

(Id.: 287)

Sin embargo, aquí surge la sospecha de si la propia Daraki, al distinguir entre ambos tipos de pensamiento para luego mezclarlos, no estará utilizando el pensamiento lineal, y, lo que es peor, si, al hacerlo, no se estará impidiendo a sí misma descubrir qué es lo que permitió no ya el paso del uno al otro, sino la formulación de este último, que la autora se contenta con apoyar en algo tan vago como la supuesta «inclinación por lo contractual de los griegos» (Id.: 209). En mi opinión, la clave se encuentra en que el pensamiento circular no se quedó en esa forma sincrética que rechaza de entrada el tiempo irreversible y, con él, la existencia de las cosas, que es lo que desde el punto de vista del pensamiento lineal se nos ha hecho creer, justificando así la necesidad de su propia existencia e imponiendo la idea de que, al no tener ninguna relación con el anterior, habría aparecido como resultado de un salto brusco. En mi opinión, el pensamiento circular se desarrolló hasta dar lugar a la noción de medida, la cual, una vez articulada, lo convertiría en un pensamiento capaz de explicar la génesis de las cosas mismas.

De hecho, si partimos de este pensamiento circular del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente, tendremos el marco necesario para comprender la relación entre esos elementos que Giorgio Colli puso en la base de la filosofía, a saber: la locura o, más bien, el éxtasis, la adivinación, el enigma y la sabiduría (cf. Colli, G. (1975) *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977).

En primer lugar, la locura o, más bien, el éxtasis son experiencias que, tal y como señalé en el capítulo XII de este trabajo, intensifican la percepción hasta revelar que la verdad consiste precisamente en ese movimiento circular del renacimiento o renovación universal o eterno retorno de lo diferente.

En segundo lugar, tal revelación hace posible la práctica, tan extendida y, sobre todo, valorada entre los griegos (cf. Id.: 13-15), de la adivinación, ya que, al fin y al cabo, ésta se apoya en la recurrencia del tiempo y, por lo tanto, en la convicción de que «lo que debe acaecer, ha acaecido ya» (Galimberti, H. (1992). *Las metamorfosis de Crono. Archipiélago*, nº 10-11, pp. 55-58, p. 56), algo que Colli vendría a confirmar al señalar que «un futuro es previsible no porque exista una conexión continua de hechos entre el presente y el porvenir, ni porque de algún modo misterioso alguien esté en condiciones de ver por adelantado dicha conexión de necesidad: es previsible porque es el reflejo, la expresión, la manifestación de una realidad divina, que desde siempre, o mejor independientemente de cualquier época, lleva en sí el germen de ese elemento para nosotros futuro.» (Colli, 1975: 38).

En tercer lugar, el oráculo se expresa en forma de enigma por la sencilla razón de que, en realidad, no hace otra cosa más que recordar una y otra vez que la verdad consiste en el movimiento circular del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente. De ahí que el enigma pueda ser definido como «una contradicción que designa algo real» (Id.: 48) y que si se analiza el enigma de los pescadores que contestaron a la pregunta de si habían pescado algo o no, diciendo “lo que hemos cogido lo hemos dejado, lo que no hemos cogido lo traemos”, con la ayuda de Heráclito, se obtenga la conclusión de que los enigmas son pares de contrarios «cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos» (Id.: 59), pero, ciertamente, un dios que no es otra cosa que el propio movimiento circular.

Y, en cuarto lugar, ¿qué puede predecir el oráculo sino que todo cuanto se excede, ya sea bueno o malo, prepara su transformación? En ese sentido, si este pensamiento conduce a la sabiduría es porque, al insistir en que cada cosa se convierte en su contraria para que así pueda volver a repetirse el proceso, proporciona la única norma verdaderamente útil, a saber: la de que debemos ser *mesurados*. No nos sorprenderá, pues, que uno de los dos preceptos del famoso oráculo de Delfos sea “nada en exceso” (Id.: 39). Y esto nos permite establecer el vínculo que puso de manifiesto Colli entre la sabiduría y el dios a quien está consagrado dicho oráculo, Apolo, pues la sabiduría es la conciencia de la necesidad de ser medido y Apolo es precisamente el dios de la medida. Es más, desde esta perspectiva podemos entender a la perfección la naturaleza del dios. Colli sostiene que Nietzsche, al contraponer a Apolo como dios de la medida con Dioniso como dios del exceso, dejó fuera dos rasgos del primero que hubieran arruinado tal contraposición: su ferocidad y su relación con esa forma de locura o, más bien, de éxtasis que supone la adivinación (cf. Id.: 15-17). Luego, según este autor, habría que modificar la perspectiva nietzscheana para afirmar que «Apolo no es el dios de la medida, de la armonía, sino de la exaltación, de la locura» (Id.: 17). Ahora bien, como a pesar de ello, Apolo también representa la medida, creo que habría que pensar que este dios sería en realidad el encargado de imponer, con todo lo que eso supone, la medida sobre el exceso. De esta forma, sus atributos adquieren un nuevo sentido: las flechas con las que “hiere de lejos” aluden a la distancia, tanto espacial como temporal, que éste introduce con respecto a la naturaleza como encarnación del exceso; tales flechas son las palabras, que, al ser enunciadas por el oráculo como un enigma que más que revelar, indica la verdad, constituyen todo un

auténtico desafío para sus destinatarios; y, en fin, la lira puede verse como el producto de la imposición de la medida a través de las palabras hostiles del dios flechador⁴⁴⁸.

Así que *el pensamiento circular del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente dio pie a una sabiduría que descansa en la certeza de que todo exceso trae consigo la desgracia y que, por ese motivo, no prescribe más que medida*⁴⁴⁹.

Una de las primeras manifestaciones de esta sabiduría es la que realiza Ulises al final de su viaje, cuando ya ha aprendido la lección:

«Ningún ser más endeble que el hombre sustenta la tierra
entre todos aquellos que en ella respiran y andan,
nunca piensa que va a sufrir mal mientras le hacen los dioses
prosperar y sus pies le mantienen erguido, mas cuando
las deidades de vida feliz le decretan desdichas,
mal de grado se inclina ante ellas con alma paciente;
el talante del hombre que pisa la tierra se ajusta
con la suerte del día que el padre de dioses y humanos
va mandando: yo pude también ser dichoso en el mundo,
mas me di a hacer locuras fiando en mi fuerza, en mis bríos,

⁴⁴⁸ Según Colli, Apolo «indica al hombre que la esfera divina es ilimitada, insondable, caprichosa, insensata, carente de necesidad, arrogante, pero su manifestación en la esfera humana suena como una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad, de necesidad.» (Colli, 1975: 39). Pero yo diría que lo que el dios el indica es que el mundo sigue esa ley por la cual todo cuanto se excede acaba convirtiéndose en su contrario y que, debido a ello, prescribe medida.

⁴⁴⁹ De ahí la importancia de reconocer la decadencia, pues sólo un pensamiento que lo haga será capaz no ya de superarla una vez que ha comenzado, sino de evitarla antes de que comience, mediante de la prescripción de medida. En ese sentido, me gustaría añadir que la sabiduría del *I ching* radica precisamente en que reconoce la decadencia. Tal y como señala Richard Wilhelm, «la índole de estas situaciones [las que describen los hexagramas o figuras, por decirlo así, del tiempo] denota en su gran mayoría una característica en la cual se percibe que las referencias aluden a un período declinante, para el cual se trata de suministrar medios de reconstrucción. Se llama la atención sobre el hecho de que el conjunto de ideas de los hexagramas procede de una época en la cual ya se tuvieron en cuenta, necesariamente, los fenómenos de decadencia.» (*I Ching. El libro de las mutaciones*, 1999: 432). Y, gracias a ello, puede ofrecernos la siguiente enseñanza que se encuadra en el penúltimo de los hexagramas, el que lleva por título "Después de la consumación": «La transición que va del tiempo viejo al tiempo nuevo ya ha sido llevada a cabo. [...] Todo sigue su marcha como por sí mismo. Esto seduce fácilmente a un relajamiento de la tensión y a dejar su curso a las cosas, sin que uno se preocupe mucho de los diversos aspectos. Tal indiferencia, empero, es raíz de todos los males. De ella surgen necesariamente fenómenos de decadencia. Se enuncia aquí la regla que suele predominar en la historia. Pero esta regla no constituye una ley inexorable. Quien la comprenda será capaz de eludir sus efectos mediante una incesante perseverancia y cautela.» (Id.: 330-331). Por si todavía quedara alguna duda, véase cuál es la imagen del signo, el agua por encima del fuego: «Cuando el agua, en la marmita cuelga sobre el fuego, ambos elementos están en mutua relación y debido a este hecho se genera energía. No obstante, la tensión que así se produce impone adoptar precauciones. Si el agua se desborda, se extingue el fuego y se pierde su función energética. Cuando el calor es excesivo, el agua se transforma en vapor y se pierde en el aire. Los elementos que en este caso están en relación recíproca y engendran así la energía, por su naturaleza guardan entre sí una recíproca hostilidad. Únicamente una extrema cautela puede evitar el daño. Así también en la vida hay circunstancias en que todas las fuerzas se equilibran y obran de consuno, y por lo tanto todo parecería estar en perfecto orden. Tan sólo el sabio reconoce en tales épocas los momentos de peligro y sabe dominarlos mediante precauciones tomadas a tiempo.» (Id.: 331).

en la ayuda y poder de mis padres y hermanos. Por ello
nunca debe un mortal practicar la injusticia; recoja
silencioso los dones que el cielo le dé [...]

(*Odisea*, xviii, 130-142)

Y precisamente en la *Odisea* se hace referencia a la necesidad de medida en muchas ocasiones, por ejemplo, cuando Alcínoo le replica a Ulises que no censura a su hija por no haberle conducido enseguida a su presencia, diciendo que «en todo es mejor la medida» (vii, 310); cuando el mismo Alcínoo apoya a Ulises al criticar a quien se ha dirigido a él «con palabras que nadie empleara de tener enseñado su ánimo a hablar con medida» (viii, 239-240); cuando el alma de Elpénor reconoce a Ulises que le perdieron «mi suerte fatal y el exceso de vino» (xi, 61); cuando el alma de Tiresias le comunica a éste que volverá a Ítaca «si decides tu gusto frenar y el ardor de tus hombres» (xi, 105); cuando Menelao deja marchar a Telémaco declarando que critica «a aquel hombre que albergando a algún huésped se excede en su celo y lo mismo al que muestra por él desamor, porque en todo hay medida» (xv, 69-71); cuando Penélope, al igual que Telémaco otras muchas veces, se queja de que sus pretendientes «al banquete se dan y se beben el vino espumoso sin medida y sin cuenta» (xvii, 536-537); o cuando ella misma le explica a un Ulises disfrazado de mendigo que le gustaría seguir escuchando sus interesantes relatos, pero que no puede porque «los dioses eternos en todo ocasión y medida sobre el suelo fecundo han impuesto a los seres mortales» (xix, 593-593).

En mi opinión, nada nos impide generalizar esta idea para convertirla en la prescripción básica de la sociedad griega de la época. De hecho, creo que la famosa envidia de los dioses, que Eric R. Dodds interpretó como la proyección de un sentimiento de culpa que habría aparecido al relajarse las restricciones sociales que contienen los más profundos deseos del ser humano, los cuales, según él, son los que Freud describió con su noción del complejo de Edipo (cf. Dodds, E. R. (1951) *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 55-58), respondería mejor a esa prescripción de medida. Al fin y al cabo, el propio autor escribió que lo que suscita el castigo de los dioses es «el éxito excesivo [...], especialmente si uno se gloria de él» (Id.: 41)⁴⁵⁰.

Y ello nos proporciona la clave de esa reivindicación de justicia entendida como igualdad ante la ley, que comenzó en las ciudades-estado jónicas y que terminó extendiéndose por la mayor parte del mundo griego. Según Jaeger, tal reivindicación se materializó en una ley escrita que, al igual que la moneda en el ámbito económico o comercial, desempeñaba la función de patrón común en el jurídico:

⁴⁵⁰ Para Dodds, esta jactancia es el elemento más importante: «Entre la ofensa primitiva del éxito excesivo y su castigo por la deidad celosa se inserta un eslabón moral: se dice que el éxito produce *koros* –la complacencia del hombre a quien le ha ido demasiado bien– que, a su vez, engendra *hybris*, arrogancia de palabra, o aun de pensamiento. [...] Los hombres sabían que era peligroso ser feliz.» (Dodds, 1951: 42). Pero si recordamos lo que he citado del signo “Después de la consumación” del *I Ching* en la nota anterior, veremos que la complacencia es un problema no porque despierte la envidia de los dioses, sino porque impide que uno sea cauteloso y tome las medidas (en el doble sentido de la palabra) oportunas.

«Para los tiempos antiguos, la exigencia de un derecho igual constituyó el fin más alto. Proporcionó una medida para juzgar en las pequeñas disputas sobre lo mío y lo tuyo y atribuir a cada cual lo suyo. Aquí se repite, en la esfera jurídica, el mismo problema que hallamos, en el mismo tiempo, en la esfera económica y que condujo a la fijación de normas de peso y medida para el intercambio de bienes. Se buscaba una "medida" justa para la atribución del derecho y se halló en la exigencia de igualdad implícita en el concepto de la *diké*.»

(Jaeger, 1945: 107)

Sin embargo, creo que habría que darle la vuelta al argumento y afirmar que *fue la prescripción de medida lo que permitió reivindicar el nuevo concepto de justicia*. Jean-Pierre Vernant vendría a confirmarlo cuando, en relación con la crisis económico-social del siglo VI a. C., señala lo siguiente:

«Lo propio de Grecia es la reacción que estos cambios suscitan en el grupo humano: su rechazo de una situación que no les satisface y que denuncian como un estado de *anomía*, la reforma de toda la vida social para organizarla de conformidad con aspiraciones comunitarias e igualitarias, tanto más fuertes cuanto que en esa edad del hierro en la que los poderosos han perdido todo el rubor, en que la *Aidós* ha abandonado la tierra para huir al cielo, dejando el campo libre a las pasiones individuales desencadenadas y a la *hybris*, las relaciones sociales se caracterizan por la violencia, la astucia, la arbitrariedad y la injusticia. El esfuerzo de renovación actúa en distintos planos a la vez: es simultáneamente religioso, jurídico, político y económico; aspira siempre a restringir la *dynamis* de los *gene*, quiere poner un límite a su ambición, a su iniciativa, a su voluntad de poder, sometiéndolas a una regla general cuya obligación se aplique por igual a todos.»

(Vernant, 1962: 86)⁴⁵¹

⁴⁵¹ Sobre el concepto de *aidós*, James Redfield, que lo traduce como "miedo a la desgracia", dice lo siguiente: «El *aidós* es la emoción ética más generalizada en la sociedad homérica; se trata, básicamente, de la sensibilidad a las situaciones sociales y al juicio de los demás, de manera que el *aidós* puede manifestarse como simple vergüenza; Tetis dice que siente *aidós* a ir entre los inmortales, "pues yo no he resuelto mis sentimientos" (xxiv, 90-91). Odiseo siente *aidós* a que lo vean desnudo unas jovencitas (vi, 221); la diosa siente *aidós* al ver a los amantes enzarzados en el acto amoroso (viii, 324); el *aidós* de Nausícaa le impide mencionar su matrimonio a su padre (vi, 66); debido a su *aidós*, Penélope no quiere aparecer sola entre los hombres (xviii, 184) y Odiseo no quiere que lo vean llorar (viii, 86).» (Redfield, J. M. (1992). *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*. Barcelona: Destino, pp. 213-214). A lo que añade: «La cultura homérica, en otras palabras, es una "cultura de la vergüenza". Los héroes no distinguen la moralidad personal y el conformismo; en un mundo donde "lo que diga la gente" es la guía más fiable para el bien y el mal, ambas cosas son prácticamente idénticas. La sensación de *aidós* es reforzada por la *demou phemis*, la "voz del pueblo" (xvi, 75 y xix, 527). [...] El *aidós* es una vulnerabilidad a la norma ideal expresa de la sociedad; la norma ideal se siente sin mediaciones dentro de uno, lo mismo que los hombres interiorizan los juicios anticipados de los otros sobre sí mismos. Como tal, el *aidós* es la base afectiva y emotiva de la virtud.» (Id.: 215). Así que, por más que Redfield puntualice, en el trozo no citado, que «el *aidós* no es, pues, nada parecido a la conciencia, un concepto que sin duda es posthomérico y quizás haga su primera tentativa de aparecer en los fragmentos de Heráclito», ¿acaso no está apuntando a la idea bajtiniana de que la conciencia de un individuo está compuesta por las voces de los otros? Son esas voces que han constituido al individuo en cierta manera de actuar y, como parte de ello, en tanto sujeto, las que le proporcionan a éste, más que el miedo a la desgracia, su *sentido del deber*. A mi parecer, el autor confunde la noción de conciencia con la de Otro, pues ciertamente en aquella época se creía que quien actuaba no era el propio individuo, sino otra cosa distinta, ya fueran los dioses en la *Ilíada* y la *Odisea*, el "espíritu prócer" en el segundo libro o el "démon" en Heráclito. Por lo demás, después de lo anterior, podemos aplicar lo que he estado exponiendo aquí para describir al sujeto de la epopeya como un ser que no ha unificado sus hábitos bajo la idea de un alma

Y, sobre todo, cuando insiste en que es la prescripción de medida la que está en la base de dicha reivindicación:

«Se rechazan el fausto, la molición, el placer; se proscriben el lujo en la indumentaria, en la habitación, en las comidas; se condena la riqueza, y de qué modo! [...] La riqueza ha reemplazado a todos los valores aristocráticos: matrimonio, honores, privilegios, reputación, poder; todo puede procurarlo. En adelante es el dinero lo que cuenta, el dinero lo que hace al hombre. Ahora bien, contrariamente a todos los otros "poderes", la riqueza no implica límite alguno: nada hay en ella que pueda señalar su término, su límite, su cumplimiento total. La esencia de la riqueza es la falta de medida; es la forma que adopta la *hybris* en el mundo. Tal es el tema que se repite obsesivamente en el pensamiento moral del siglo VI. [...]

En contraste con la *hybris* del rico se perfila el ideal de la *sophrosyné*. Está hecho de templanza, de proporción, de justa medida, de justo término medio. "Nada en demasía", tal es la fórmula de la nueva sabiduría.»

(Id.: 96-97)

Ahora bien, esta prescripción de medida no deja de ser al principio más que el intento de instaurar un límite más o menos artificial a cualquier tipo de exceso, lo que hace de él una especie de punto de equilibrio. Puede observarse

trascendente; que es consciente de las voces de los otros y que cree que quien actúa es un dios o, al menos, una entidad separada de sí. He aquí la opinión de un experto recogida por Redfield: «Fränkel no describe un tipo de hombre constreñido por las normas sociales, sino un hombre conformado por ellas y que por lo tanto no puede separarse de su sociedad. [...] Para Fränkel, el hombre homérico se caracteriza por una "vitalidad elemental". No concede un solo pensamiento a otra vida, sino que se realiza en la intensa experiencia de ésta, experiencia que es de alegría y de pesadumbre. Por grandes que sean sus sufrimientos al hacer frente a la dura necesidad, el hombre homérico sigue aceptando todo lo que le reporta la vida, incluida la muerte. / El hombre, según esta lectura, es a la vez apasionado e inteligente, impulsivo y a la vez lúcidamente reflexivo. Esta paradoja es posible porque sus pasiones son "objetivas", no dirigidas hacia dentro sino hacia el exterior, hacia objetos claramente percibidos. [...] El hombre homérico, al ser objetivo, carece de interioridad. Se expresa por completo en palabras y actos, de manera que es totalmente conocido por sus compañeros. No tiene interioridades ocultas ni motivos secretos; habla y actúa tal como es. Semejante hombre no tiene una personalidad interior; más bien es una especie de campo de fuerzas al descubierto. Es abierto a los demás, a las palabras de los otros hombres y a las intervenciones de los dioses. No existe para él ninguna frontera clara entre el *ego* y el *alter*; es capaz de reconocer sus propios pensamientos y deseos como implantados en él por otro. De manera similar, cuando tiene dudas, unas partes de él se le vuelven ajenas; argumenta consigo mismo hasta que se hace cargo de sí y ve cómo debe actuar. / El hombre homérico es "incapaz de evolucionar"; esta incapacidad es una consecuencia de su sensibilidad a las nuevas experiencias. Responde plena e impensadamente a cada situación, "y el estado de ánimo que lo induce pasa con la situación sin dejar rastro". El hombre *consiste* en esta sucesión de estados; su carácter sólo se unifica en el sentido de que responde de forma característica. Así que, para Fränkel, el hombre no es una síntesis de su historia, sino su historia misma.» (Id.: 56). Y, por si fuera poco, Redfield comenta en dos notas al pie que «los héroes de la *Ilíada* llevan una vida pública, y la consideración hacia el juicio de los demás y de la posteridad determina su forma de actuar», y que «este diálogo interior [...] mediante el cual un hombre a solas consigo mismo busca descubrirse a sí mismo constituye una interiorización del proceso social; el hombre "penetra en sí mismo" hasta un punto en que reconoce qué es lo que la sociedad espera de él» (Id.). Luego sí podemos dar cuenta de aquello que, según Redfield, no habría tenido en cuenta Fränkel, a saber: la ocultación de pensamientos, los remordimientos, el reconocimiento del error o el autodesprecio (cf. Id.: 57).

muy bien en la doctrina de Anaximandro, quien, en palabras de Jaeger, habría transferido la reivindicación de justicia en la sociedad al reino de la naturaleza, explicando así «la conexión causal del devenir y el perecer de las cosas como una contienda jurídica en la cual, por la sentencia del tiempo, aquéllas tendrán que expiar e indemnizar de acuerdo con las injusticias cometidas.» (Jaeger, 1945: 113). Pero, tal y como vimos en el capítulo VI de este trabajo, postular la ley de justicia a la que debía someterse el mundo entero, requería distinguir entre la materia de la que surgen las cosas y a la que de nuevo han de volver y las cosas mismas. En ese sentido, no estoy de acuerdo con Vernant en que la doctrina de Anaximandro sustituye la *monarkhía* o el dominio de un elemento, propio de las teogonías anteriores, por un régimen de *isonomía* o igualdad, el cual apunta a algo totalmente distinto (cf. Vernant, 1962: 136), puesto que, al fin y al cabo, la ley de justicia impide que algún elemento pueda dominar a los demás sencillamente porque es ella la que los domina a todos. Por otra parte, si bien es cierto que esa doctrina está centrada, en el sentido de que, al igual que ocurre con el espacio social, «el *kratos*, la *arkhé*, la *dynasteia*, ya no están situados en la cúspide de la escala [...], sino que están depositados *es meson*, en el centro» (Id.: 139), en mi opinión no se debe a que ése sea el único punto que, al encontrarse a la misma distancia del resto, impide que algún elemento o algún grupo o individuo pueda dominar, sino a que es el punto en el que, después de que los distintos elementos, grupos o individuos hayan dominado a su turno a los demás, la evolución se detiene y entonces cada uno de ellos empieza a pagar la injusticia que ha cometido por haber dominado, hasta que se llega a otro punto en el que todos han pagado y así sucesivamente.

Por tanto, aunque afirmara la repetición infinita del ciclo, Anaximandro introdujo una modificación en el pensamiento circular con su proyección de la prescripción de medida en una ley que gobierna el universo que a la postre sería nefasta, puesto que sentaría las bases para el pensamiento que había de desplazarlo casi por completo, la metafísica. Dicha modificación no es otra que la de sacar algo fuera del cambio que, de ese modo, marcaría el principio y el fin de éste, a saber: el *apeiron*⁴⁵².

En todo caso, Solón se apoyó en la organización de las ciudades-estado jónicas así como el pensamiento teórico que había inspirado, las cosmologías de Tales y Anaximandro, para concebir «un orden inmanente en el curso de la naturaleza y de la vida humana» (Jaeger, 1945: 142). Solón también apeló, al igual que Hesíodo, a la justicia, pero, eso sí, suavizando el realismo religioso de éste y localizando el castigo divino en el cuerpo social como desorden (cf. 141-142). En relación con el último punto, Vernant ha escrito lo siguiente:

⁴⁵² Según Jaeger, de su concepción de «un acaecer natural gobernado por la eterna *diké*» habría surgido la idea de *cosmos* (Jaeger, 1945: 159), opinión que parecen compartir tanto Kirk, Raven y Schofield (cf. Kirk, Raven & Schofield, 1987: 202) como Vernant (cf. Vernant 1962: 120-121 y 128-142), pero no William K. Ch. Guthrie, quien la atribuye a Pitágoras (cf. Guthrie, 1950: 42). A mi parecer, lo único que habría aportado este autor sería la idea de que el universo, en virtud de la ley de justicia universal que lo gobierna, es *simétrico*, pero no que está *proporcionado*, que es aquello que, como enseguida veremos, define la noción de *cosmos*.

«Llega un momento en que la ciudad rechaza las conductas tradicionales de la aristocracia tendentes a exaltar el prestigio, a reforzar el poder de los individuos y de los *gene*, a elevarlos por encima de lo común. [...]

Todas estas prácticas son en adelante rechazadas porque acusan las desigualdades sociales y el sentimiento de distancia entre los individuos, provocan la envidia, crean disonancias en el grupo, ponen en peligro su equilibrio, su unidad, y dividen la ciudad contra sí misma. Lo que ahora se encomia es un ideal austero de reserva y contención, un estilo de vida severo, casi ascético, que esfuma entre los ciudadanos las diferencias de costumbres y condición a fin de aproximarlos los unos a los otros y unirlos como a miembros de una sola familia.»

(Vernant, 1962: 75-76)

Sin embargo, creo que Vernant se apoya en una idea por completo ajena a la época, ya que si la *polis* rechaza tales conductas o prácticas no es porque produzcan desigualdad, sino porque son excesivas y, por tanto, malas en sí. Al fin y al cabo, la igualdad ante la ley no es sinónima de igualdad real entre los individuos, sobre todo cuando dicha ley no es igual para todos. Como explica el propio Vernant, hay igualdad...

«Pero se trata de una igualdad jerárquica o, como dirán los griegos, geométrica y no aritmética; su noción esencial es, de hecho, la de "proporción". La ciudad forma un conjunto organizado, un *kosmos*, que resulta armonioso si cada uno de sus componentes está en su lugar y posee la porción de poder que le corresponde en función de su propia virtud. [...] No hay, pues, derecho igual a todas las magistraturas, ya que las más elevadas están reservadas a los mejores, ni derecho igual a la propiedad territorial»

(Id.: 105)

Así que no tiene mucho sentido decir que la *polis* rechaza las conductas o prácticas tradicionales porque producen desigualdad, pues ésta se encuentra formada por grupos desiguales y, en consecuencia, lo único que se pide es que tal desigualdad tenga un límite o, sencillamente, que no sea excesiva. Jaeger estaba en lo cierto cuando escribía que la ley «proporcionó una medida para juzgar en las pequeñas disputas sobre lo mío y lo tuyo y atribuir a cada cual lo suyo» (Jaeger, 1945: 107). Por tanto, habría que completar la idea de que la prescripción de medida permitió reivindicar el nuevo concepto de justicia como igualdad ante la ley, con la idea de que *dicha ley, al tener como función la de conservar el dominio de un grupo sobre los demás, requería descubrir el modo de establecer la proporción de poder que le correspondía a cada uno de ellos.*

Pues bien, Vernant explica que fue Sólon quien llevó a cabo esa tarea dándole a las proporciones «una forma casi numérica; las cuatro clases en que se distribuyen los ciudadanos y que corresponden a una gradación honorífica, se fundan en medidas de productos agrícolas» (Vernant, 1962: 105-106). Y el autor continúa diciendo que esto significa que Solón sustituyó «las relaciones de fuerza por relaciones de tipo "racional", estableciendo en todos los dominios una reglamentación fundada en la medida y que aspira a proporcionar, a "igualar" los distintos tipos de intercambio que constituyen la trama de la vida social.» (Id.: 106).

Pero, ¿qué es lo que acaba de exponer Vernant sino *la misma génesis de la racionalidad*? Efectivamente, en mi opinión, ésta no es más que la *práctica*

*de establecer proporciones o razones entre las cosas*⁴⁵³. Es la idea que sostuvo Nietzsche en el siguiente fragmento si entendemos "pensar" como "razonar":

«Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar –esto preocupó de tal manera el más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, el pensar.»

(Nietzsche, 1887: 80)

En mi opinión, la racionalidad fue articulada en el esfuerzo de Solón por asentar la sociedad sobre la mutua correspondencia de los grupos desiguales. Ahora bien, la base de la propia racionalidad no es otra que el hecho de que *el hombre ha sido constituido en la prescripción de medida, de manera que, al devenir medurado o comedido, se ha vuelto capaz de medir o, simplemente, se ha convertido en el instrumento de medida*. Más adelante Protágoras afirmará que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de los que no son en cuanto que no son» (Protágoras, frag. 1. Cit. en Copleston, 2005: 101), pero aquí ya se está trabajando para ello.

Precisamente Solón fue uno de los que más insistió en la prescripción de medida. De hecho, recogiendo la observación expuesta en la *Odisea* de que no son los dioses, sino los hombres los causantes de su propia desgracia (i, 32-34), Solón planteó quizá por primera vez en todo su alcance la cuestión de la responsabilidad (cf. Jaeger, 1945: 143). Al fin y al cabo, si tenemos claro que el exceso se paga y, en ese sentido, sabemos que la única opción es la de ser medurados, entonces ya no podemos poner ninguna excusa para no actuar así. Jaeger, después de decir que para Solón la justicia era «aquél principio divino inmanente en el mundo cuya violación debe vengarse necesariamente y con independencia de toda justicia humana», agrega que «desde el momento en que el hombre adquiere plena conciencia de esto, participa, en una gran medida, en la responsabilidad de su desdicha» (Id.: 238).

Pero lo importante es que, gracias a su insistencia en esa prescripción, Solón pudo «llegar a la percepción inteligente de la invisible medida, al hecho de que todas las cosas llevan consigo límites» (Solón, frag. 16. Cit. en Id.: 148). Y, una vez alcanzado ese punto, fundar un nuevo orden social apoyado en la *eunomía* o proporcionalidad entre los distintos grupos de la sociedad. En suma, que gracias a su insistencia en la prescripción de medida, Solón pudo encontrar la medida justa para coordinar un espacio social desigual, abriendo, de ese modo, la posibilidad de proyectarla en el espacio natural y llegar a la conclusión de que el mundo es un *cosmos*, término que, como aclara Guthrie, combina «las ideas de orden, correspondencia y belleza» (Guthrie, 1950: 42).

Por lo tanto, *la noción de medida derivada del pensamiento circular del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente inspiró*

⁴⁵³ Vernant explica en la conclusión de su libro que los milesios no inventaron «la razón», sino «una razón, [...] una primera forma de racionalidad» (Vernant, 1962: 143), a lo que añade, en el prólogo a la nueva edición de 1987, que tampoco se trata de «una razón griega, en singular» sino de «tipos distintos de racionalidad» (Id.: 16). Pero, desde el punto de vista que acabo de exponer, esas aclaraciones son superfluas o innecesarias, puesto que *si definimos la racionalidad como la práctica de establecer proporciones o razones, entonces es evidente que habrá tantas racionalidades como dominios en los que se establezcan tales proporciones o razones*.

una prescripción de medida que, a su vez, permitió desarrollar aquella noción hasta convertirla en una explicación inmanente de las cosas.

El primer paso para ello lo dio Pitágoras de Samos, quien generalizó el descubrimiento (fuese suyo o no) de que los intervalos de la escala musical pueden expresarse como proporciones o razones de los números 1, 2, 3 y 4 (cf. Id.: 43) para concluir que no sólo existe un orden inmanente, sino que, al ser proporcional o racional, podemos conocerlo. «La intención de la doctrina en su conjunto», señalan Kirk, Raven y Schofield, «consiste, sin duda, en enseñar que el cosmos –y todo lo que en él acontece– manifiesta un orden totalmente inteligible» (Kirk, Raven & Schofield, 1987: 467). Pero la idea básica es la que expone Guthrie:

«El principio general al que el descubrimiento sirvió como de ilustración fue el de la imposición del límite (*peras*) a lo ilimitado (*apeiron*) para producir lo limitado (*peperasmēnon*). Ésta es la fórmula general pitagórica para la formación del mundo y de todo lo que contiene, e iba de par con el corolario moral y estético de que lo limitado era bueno y lo ilimitado malo, de suerte que la imposición del límite y la formación de un *kosmos*, que ellos decían advertir en el mundo como un todo, era la prueba de la belleza del mundo y un ejemplo que debían seguir los hombres.»
(Guthrie, 1950: 44)⁴⁵⁴

Se comprende, pues, la enorme diferencia que separa esta doctrina, que es la primera que cabría llamar propiamente “cosmología”, de las doctrinas de Tales o Anaximandro:

«Los jonios hablaban de una mezcla de opuestos, y en eso se quedaban. Los pitagóricos añadieron las nociones de orden, proporción o medida, es decir, que daban la mayor importancia a las diferencias *cuantitativas*. Cada cosa particular es lo que es, no por sus elementos naturales (que son los mismos en todas), sino por la proporción en que estos elementos se combinan; y puesto que es por dicha proporción por lo que una clase de cosas difiere de otra, afirmaban que esto, o sea la ley de su estructura, es la cosa esencial que hay que descubrir para comprenderlas.»

(Id.: 45)

Pero aquí habría que aclarar al menos dos cuestiones.

La primera es que si bien es verdad que Pitágoras y sus seguidores le daban la mayor importancia a las diferencias cuantitativas, también lo es que tales diferencias las consideraban directamente como diferencias cualitativas, y ello hasta el punto de que su doctrina puede describirse como una concepción cualitativa del número, lo que arruina la posibilidad de aplicarle la distinción aristotélica entre materia y forma y de interpretarla como una concepción que se centraría en esta última más que en la primera.

⁴⁵⁴ Después de lo que he expuesto al principio de este capítulo, no nos sorprenderá que Kirk, Raven y Schofield consignen la existencia de testimonios que sugieren que la doctrina pitagórica es deudora de Apolo (cf. Kirk, Raven & Schofield, 1987: nota 1, 337-338). Por otra parte, estos autores han apuntado que las nociones de “límite” e “ilimitado” quizá no pertenezcan al propio Pitágoras, sino a seguidores suyos del siglo V como Filolao (cf. Id.: 463), pero para el caso no tiene la menor importancia, pues tales nociones se corresponden, respectivamente, con las de número impar y número par, que sí parecen ser de él (cf. Id.: 466 y 473-475).

En mi opinión, hay que tomar en serio la afirmación de que las cosas *son* números, algo que a quienes nos hemos educado en el pensamiento metafísico nos sonará muy extraño. Y es natural, ya que estamos convencidos de que las cosas son algo dado y, en ese sentido, los números sólo pueden representarlas o indicar el valor de alguna de sus magnitudes. Así, por ejemplo, suele decirse que aquello que descubrió Pitágoras fue que los intervalos entre las notas de un instrumento –que, para mayor abundamiento en la estrecha conexión entre la sabiduría y Apolo, no es otro que la lira– tienen cierta proporción o razón (cf. Copleston, 2005: 46). Pero, ¿acaso no se ve que tales intervalos *definen* las notas o, mejor dicho, el hecho de que cierto sonido sea percibido como una nota distinta? Por tanto, habría que asumir que lo que descubrió Pitágoras fue que las notas *son* cierta proporción o razón del sonido, y que si generalizamos este descubrimiento, entonces obtenemos la conclusión de que las cosas *son* precisamente proporciones o razones del cambio.

Y la segunda de esas cuestiones es que si ello es así, entonces no queda más remedio que aceptar que los números no sólo nos permiten comprender qué son las cosas, sino también cómo llegan a serlo, tal y como se desprende del hecho de que Pitágoras y sus seguidores considerasen la *tetractys*, esto es, los cuatro primeros números de los que se obtienen las proporciones o razones de la cuarta (4/3), la quinta (3/2) y la octava (2/1), como «la fuente y la raíz de la siempre fluyente naturaleza» (cf. Kirk, Raven & Schofield, 1987: nota 2, 387).

Creo que también habría que tomar totalmente en serio esta afirmación acerca de la *tetractys*, puesto que, al fin y al cabo, los pitagóricos del siglo V elaboraron una cosmogonía de acuerdo con tales principios. Aristóteles nos informa de algunos aspectos de su contenido como, por ejemplo, que «una vez consolidada la unidad, bien a partir de planos, de la superficie, de un germen o de elementos que no pueden expresar, al punto la parte más próxima de lo ilimitado comenzó a ser arrastrado hacia adentro y a ser limitada por el límite» (Cit. en Id.: 478), así como que postulaba la existencia del vacío, el cual también es arrastrado –aunque aquí se dice inhalado– hacia adentro y, de esa manera, «define la naturaleza de las cosas, como si fuera un cierto elemento separador y delimitador de los términos sucesivos en una serie» (Id.). En este sentido, la pregunta que debemos plantearnos es qué relación puede tener la *tetractys* con esa cosmogonía, relación que Kirk, Raven y Schofield no dudan en calificar de “fantástica” (cf. Id.: 481). Sin embargo, si se me permite, me gustaría aventurar una hipótesis.

Emmánuel Lizcano ha mostrado en un breve artículo sobre el tiempo en el pensamiento chino que, a diferencia de la aritmología pitagórica, en la que lo importante es la serie ilimitada que se genera al ir sumando los números, cosa que despliega un tiempo lineal y progresivo, en la china lo importante son las *congruencias* que se consiguen en esa serie al introducir de vez en cuando una resta (por ejemplo, si se toma el 5 como “módulo de congruencia”, el 7 y el 2 serán números congruentes, porque $7 - 2 = 5$), cosa que establece un centro alrededor del cual pivotaría el tiempo sin poder escapar:

«La progresión de los números, llegado un cierto momento (aquél cuya etiqueta es el módulo de congruencia) *crucial*, involucre sobre sí misma, obligando

a su tempo interno a retorcerse, a re-plegarse en vez de desplegarse, como tejiéndose en el mismo acontecimiento que lo alumbraba.»

(Lizcano, E. (1992). El tiempo en el imaginario social chino. *Archipiélago*, nº 10-11, pp. 59-67, p. 62)

Y pone como ejemplo el "cuadrado mágico *Ho t'ou*", en el que, partiendo del 1, se construye una cruz situando el 2 encima de él pero un poco separado, el 3 a la izquierda entre el 1 y el 2, el 4 a la derecha a la misma altura del 3 y, finalmente el 5, que ha de actuar como quicio o gozne, en el centro, de forma que pueda repetirse el proceso con cada bloque de cinco números (del 6 al 10, del 11 al 15, etc.). En este sentido, Lizcano añade:

«Esta comunión de lugares y momentos propios se retrotrae míticamente a los mismos comienzos del mundo. Según la tradición, un cuadrado semejante a éstos habría sido comunicado a los hombres por una tortuga del río Lo, que se lo dio al mítico Yu el Grande, fundador de la dinastía de los Hia. Para organizar el mundo, Yu lo fue recorriendo, y la etapa que nombra/numera cada número corresponde así también a las orientaciones y a los momentos del año en que iba llegando a las distintas regiones. [...] El centro del cuadrado, que lo es de congruencia, es el lugar en el que Yu reposa cada cierto tiempo, el momento en el que la serie numérica se remansa, para reabrir el juego de las oposiciones/sucesiones/excursiones hasta un nuevo número/ocasión de sosiego.»

(Id.: 63)

Pues bien, creo que habría que rescatar a la tradición pitagórica de la interpretación que le ha dado este autor y concebir la *tetractys* de una manera semejante al cuadrado mágico chino, a saber: como una serie numérica que llegado cierto momento se repliega sobre sí misma o, lo que es igual, como un bucle de retro-alimentación. Sólo que, en lugar de una cruz, la *tetractys* es un triángulo: se parte del 1 situado en el vértice izquierdo de la base y se sigue con el 2 en el vértice superior, con el 3 en el vértice derecho de la base y, por último, con el 4 que habría que colocar encima del 1. Con cuatro movimientos se dibuja la primera figura completa, el triángulo, que, en este sentido, es la representación más simple de un bucle. La *tetractys* sería, pues, un bucle de retro-alimentación⁴⁵⁵. Ahora bien, si hiciésemos eso, entonces la serie y, con ella, el movimiento se detendrían al alcanzar el punto de partida. Para evitarlo es necesario introducir... el vacío. En efecto, si el 4 no se coloca encima del 1, sino al lado, entonces se obtiene un verdadero bucle que funda un movimiento infinito. Pero todavía podemos ir más lejos y decir que si el 4 se coloca justo a la mitad de la distancia total entre el 1 y el 3, se puede trazar un triángulo menor en el interior del primero que volvería a apoyarse en el 3 y que, si de

⁴⁵⁵ Desde luego, lo que acabo de exponer no deja de ser una conjetura sumamente arriesgada, pero quisiera llamar la atención sobre el hecho de que los intentos de explicar la *tetractys* como el número 10, el cual es el resultado de la suma de los números 1, 2, 3 y 4, o como el triángulo formado por la distribución de diez puntos (uno en el tope, dos más abajo, tres a continuación y cuatro en la base), el cual permite obtener las tres proporciones o razones de la escala musical, requieren trazar un bucle de retro-alimentación, tanto en el primer caso, donde se cuenta hasta 4 para luego volver hacia atrás y sumar los cuatro números (diciendo "1, 2, 3 y 4; 4 + 3 = siete; + 2 = nueve; + 1 = diez) o se pasa de un número a otro y se vuelve atrás para sumarlo (diciendo "1 + 2 = tres; 3 + 3 = seis, y 6 + 4 = diez"), como en el segundo, donde se desciende un nivel y se vuelve hacia atrás para dividirlo (diciendo "1 y 2, 2/1; 2 y 3, 3/2, y 3 y 4, 4/3").

nuevo el cuarto número no se colocara encima del 4, sino a dos tercios de la distancia total entre el 1 y el 3, se podría trazar otro triángulo aún menor que volvería a apoyarse en el 3 y cuyo cuarto número tampoco se colocaría encima del 7, sino a tres cuartos de la distancia total entre el 1 y el 3. Si contamos los números, serían 1, 2, 3 y 4 para el primer triángulo; 5, 6 (sobre el 3) y 7 para el segundo y 8, 9 (también sobre el 3) y 10. Este último número es especial, ya que permite repetir el proceso entero, de ahí que para los pitagóricos el 10 sea el número perfecto (cf. Guthrie, 1950: 43 y Kirk, Raven & Schofield, 1987: nota 2, 338), no tanto porque sea la suma del 1, 2, 3 y 4, como porque es un módulo de congruencia como el 5 en el cuadrado mágico chino. Pero hay más: si nos fijamos en los puntos en los que se colocó el cuarto número de cada triángulo, veremos que se corresponden con las proporciones o razones de la escala musical, esto es, la octava (2/1), la quinta (3/2) y la cuarta (4/3), con lo que cual podemos imaginar varios triángulos girando a cada uno de esos compases en el mismo espacio.

De ese modo, los pitagóricos lograban definir no un bucle que gira sobre sí mismo como el de la aritmología china, sino un bucle capaz de crear nuevos bucles que girarían a diferentes velocidades (lo que, traducido a un lenguaje espacial, significa que el bucle se reproduce a sí mismo a diferentes escalas). Y, gracias a ello, la *tetractys* no se limitaba a nombrar/numerar las cosas como el cuadrado mágico chino, sino que, literalmente, las generaba⁴⁵⁶. En efecto, si se puede trazar un bucle que al girar se descentra, adoptando las diferentes proporciones o razones de la escala musical, nada nos impide pensar que esos descentramientos proporcionales o racionales generan las cosas mismas.

He aquí la cosmogonía pitagórica, la cual está formada por los siguientes elementos: la *tetractys* como el número impar o el límite; el fuego que, según algunas fuentes, ocupa el centro del universo (Kirk, Raven & Schofield, 1987: 481-483), como el número par o lo ilimitado; el tiempo como el propio trazado del bucle sobre el fuego o, lo que es igual, la imposición del número impar o el límite sobre el número par o lo ilimitado; un poco de vacío para que el bucle no se cierre sobre sí mismo y de aliento para que el fuego no se apague; y, por último, las cosas como combinaciones de par e impar o de ilimitado y límite⁴⁵⁷.

Sea como fuere, dejando a un lado el asunto de la *tetractys* y su relación con la cosmogonía de los pitagóricos del siglo V a. C., lo que yo quería poner de manifiesto es que Pitágoras recogió la práctica de establecer proporciones o razones entre las cosas que había creado Solón y la desarrolló hasta el punto

⁴⁵⁶ Por lo tanto, a pesar de que se ha considerado su doctrina como «una fantasía numerológica» (cf. Kirk, Raven & Schofield, 1987: 491), en mi opinión los pitagóricos estaban haciendo algo parecido a lo que hacen actualmente los matemáticos de la teoría del caos: formular ecuaciones no para resolverlas, sino para comprobar qué son capaces de producir si se las introduce dentro un bucle de retro-alimentación.

⁴⁵⁷ En cuanto a la *tetractys*, el fuego, el vacío y el aliento: «En el primer libro de su obra *Sobre la Filosofía de Pitágoras* dice que el universo es uno y que desde lo ilimitado son introducidos en él el tiempo, el aliento y el vacío, que distingue constantemente los emplazamientos de cada una de las cosas.» (Estobeo. Cit. en Id.: 479). Y en cuanto a la *tetractys*, el fuego y las cosas: «El número tiene dos formas especiales, impar y par, y una tercera, derivada de la combinación de ambos, par-impar. Cada forma tiene muchas manifestaciones, que cada ser individual revela en su propia naturaleza.» (Estobeo. Cit. en Id.: 461).

de concebir a las cosas mismas como proporciones o razones o, sencillamente, números.

Pues bien, Heráclito llevó esta idea a su culminación. Tal y como señala Jaeger, este filósofo se apoyó en Pitágoras para corregir a Anaximandro:

«En la concepción de Anaximandro se concibe el devenir y el perecer de las cosas como el gobierno compensador de una justicia eterna, o mejor, como una lucha por la justicia de las cosas ante el tribunal del tiempo, donde cada cual debe pagar al otro el precio de sus injusticias y *pleonexias*. En Heráclito la lucha se convierte simplemente en el "padre de todas las cosas". Sólo en la lucha aparece *diké*. La nueva idea pitagórica de la armonía sirve ahora para conferir sentido al punto de vista de Anaximandro. Sólo lo que se contrapone, se une; de lo distinto nace la más bella armonía. Es una ley que evidentemente gobierna la totalidad del cosmos.»

(Jaeger, 1945: 179)

Pero, al hacerlo, expuso directamente lo que en Pitágoras permaneció como un conocimiento secreto, a saber: que las cosas son medidas del cambio que Heráclito describía como un fuego eterno. En este sentido, los intérpretes modernos han mostrado cuán errónea era la imagen que de este autor nos transmitieron Platón y Aristóteles. Así, por ejemplo, Kirk, Raven y Schofield:

«Tanto Platón como Aristóteles aducen escasas citas directas de Heráclito y no se interesaron, en realidad, por emitir un juicio *objetivo* exacto de sus predecesores más antiguos. Platón le menciona, en ocasiones, en un tono humorístico e irónico e insiste, sobre todo, en una de sus opiniones, sc. "todas las cosas fluyen" [...] Aristóteles aceptó la interpretación platónica del flujo e incluso la exageró aún más.»

(Kirk, Raven & Schofield, 1987: 271-272)

Quienes, por su parte, aclaran lo siguiente acerca de su doctrina:

«Es probable que [Heráclito] expresara la universalidad del cambio con mayor claridad que sus predecesores, aunque lo más importante para él era la idea anversa de la medida inherente al cambio, la estabilidad subsistente.»

(Id.: 272)

Sin embargo, al tratar de dar cuenta de esa idea, Kirk, Raven y Schofield recurren a la noción de "regularidad", de la que, según ellos, el mejor ejemplo nos lo ofrecería el propio fuego eterno:

«[...] todo fuego (incluso en su forma más baja y mundana), debido a la regularidad con que absorbe el combustible y emite el humo, a la vez que mantiene una cierta estabilidad entre ellos, personifica, de un modo claro, la regla de la medida en el cambio inherente al proceso del mundo, del que el Logos es una expresión.»

(Id.: 290)

Por eso prefiero la explicación de Copleston, que ha puesto la idea de la medida al lado de la noción de Heráclito del movimiento circular, esto es, la de las vías descendente y ascendente:

«Hay en el universo [...] un incesante combate, y hay también una estabilidad relativa de las cosas, debida a las diferentes proporciones del fuego, que se inflama o se extingue según medidas más o menos iguales. Y estas proporciones, junto con el equilibrio de los dos caminos, descendente y ascendente, constituyen lo que llama Heráclito la "oculta armonía del Cosmos", armonía que asegura ser "mejor que la armonía manifiesta".»

(Copleston, 2005: 55)

Así, lo que vino a decir Heráclito fue que *las cosas son medidas en esa lucha que todo lo existente sostiene entre sí y que sigue el movimiento circular por el cual aquello que se excede acaba transformándose en su contrario para volver a empezar de nuevo*⁴⁵⁸.

Como podemos ver, en Pitágoras y Heráclito *la noción de medida dejó de ser un límite impuesto desde fuera a las cosas para revelarse como aquello que las constituye, lo que implica que, ciertamente, el pensamiento circular del renacimiento o la renovación universal o del eterno retorno de lo diferente se había vuelto capaz de explicar la génesis de las cosas.*

Ahora bien, gracias a lo anterior, ese pensamiento sentó las bases para constituir al individuo no ya en la prescripción de medida, sino en tanto *sujeto medido o temperante*. De hecho, Jaeger afirma claramente que «el *ethos* educador tiene sus raíces en el nuevo conocimiento representado en nuestra tradición por Pitágoras» (Jaeger, 1945: 162):

⁴⁵⁸ Se entiende, pues, qué es lo que hizo Parménides: *tomar una de esas cosas y, tras asegurar que no es una medida, sino algo que es igual a sí mismo, plantear la siguiente disyuntiva: o esta cosa es o no es*. Hoy en día este planteamiento tal vez nos parezca natural, porque forma parte de nuestra manera de pensar, pero cuando se formuló por primera vez tuvo que provocar una auténtica conmoción, pues hasta ese momento se daba por descontado que una cosa era una medida del cambio y, de hecho, razonar consistía precisamente en establecer esa proporción o razón que definía a la cosa. Así, cuando Aristóteles le reprochaba a Heráclito que hubiese dicho que una cosa es y no es, lo cual le parecía contradictorio, se estaban enfrentando dos maneras de pensar totalmente distintas: la derivada de Parménides, la cual parte de un "ser" que estaría dado y, a partir de ahí, afirma que si una cosa es, no puede no ser (o desaparecer) y, viceversa, que si no es, no puede ser (o aparecer), y la que se decantó en Heráclito, la cual parte de un cambio y, a partir de ahí, afirma que las cosas aparecen y desaparecen. Por todo ello, creo que Parménides fue el inventor del pensamiento lineal o exclusivo o, lo que es igual, de la dialéctica, de modo que disiento de la opinión de Colli y Daraki, quienes sostienen que ésta sería mucho más antigua, vinculándola con una práctica de la discusión que hallaría sus raíces en el enigma (cf. Colli, 1975: 64-69) –algo que en mi opinión no tiene sentido porque en esa época todavía no se disponía de la noción de "ser" y, sobre todo, de la lógica excluyente que le sirve de base, que, como digo, habría que atribuirle a Parménides– o con una "inclinación por lo contractual de los griegos" (cf. Daraki, 1985: 209) –algo que en mi opinión resulta confuso porque, aparte de que lo que funda el ámbito de lo político no es el contrato, sino, como hemos visto, la deuda, no entiendo cuál puede ser la relación entre el contrato y el pensamiento lineal o exclusivo–. Por lo demás, estoy plenamente de acuerdo con Colli en que Zenón, cuando recogió ese procedimiento, lo empleó con fines destructivos, siguiendo y explotando la opción vetada por Parménides, la del "no ser" (cf. Colli, 1975: 76-79); pero, a diferencia de él, creo que el objetivo de los ataques de Zenón fue precisamente el planteamiento parmenídeo, ya que, al probar que «cualquier objeto sensible o abstracto, que se exprese en un juicio, existe y no existe a un tiempo, y además [...] que es posible y al mismo tiempo imposible» (Id.: 78), Zenón estaba salvaguardando a un dios (cf. Id.), pero no al de Parménides, que era el del "ser", sino al de Heráclito, que era el del "devenir", de ahí que no dejara de elaborar contradicciones que constituían otros tantos enigmas en el sentido que hemos visto antes, es decir, en el de que son pares de contrarios cuya solución es el propio movimiento circular.

«La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica. Es incalculable la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos de la vida griega de los tiempos posteriores. Abraza la arquitectura, la poesía y la retórica, la religión y la ética. En todas partes aparece la conciencia de que existe en la acción práctica del hombre una norma de lo proporcionado, que, como la del derecho, no puede ser transgredida con impunidad. Sólo si alcanzamos a comprender el dominio ilimitado de este concepto en todos los aspectos del pensamiento griego de los clásicos y de los tiempos posteriores, llegaremos a una representación adecuada de la fuerza normativa del descubrimiento de la armonía.»
(Id.: 163-164)

Sin embargo, Pitágoras se limitó a reconocer que el ser humano forma parte del cosmos y a prescribir una serie de estrictas reglas de conducta cuyo propósito no era otro que el de adecuar al primero al orden recién descubierto del segundo, con lo cual acabó favoreciendo la realización de ese ideal a unos pocos individuos escogidos en el contexto de grupos cerrados⁴⁵⁹. En cuanto a Heráclito, éste fue un poco más lejos que Pitágoras, ya que, sobre la base de la prescripción de medida, declaró que «el carácter del hombre es su *démon*» (Heráclito, frag. 119). Como aclaran Kirk, Raven y Schofield, *démon* significa aquí “destino”, con lo cual Heráclito está diciendo que el destino de un hombre «está determinado por su propio carácter, sobre el que ejerce cierto control y

⁴⁵⁹ Desde la perspectiva que estoy exponiendo aquí, creo que habría que reconsiderar la idea de Dodds de que Pitágoras fue el introductor en la cultura griega del puritanismo, entendido como «la creencia en un alma o yo separable, que mediante técnicas apropiadas puede retirarse del cuerpo aun durante la vida, un yo que es más viejo que el cuerpo y que le sobrevivirá» (Dodds, 1951: 144). En mi opinión, aún aceptando la idea de que Pitágoras era una especie de chamán, para afirmar que él habría introducido el puritanismo habría que demostrar antes en qué sentido es puritano un chamán. Según Dodds, un chamán es «una persona psíquicamente inestable que ha recibido una vocación religiosa. Como resultado de su vocación se somete a un período de riguroso entrenamiento, que ordinariamente incluye la soledad y el ayuno, y que puede incluir un cambio psicológico de sexo. De este “retiro” religioso sale con el poder, real o supuesto, de entrar a voluntad en un estado de disociación mental. En estas condiciones no se cree que el chamán, como la Pitia o como un *medium* moderno, está poseído por un cuerpo ajeno, sino que su propia alma ha abandonado su cuerpo y viaja a partes lejanas, con máxima frecuencia al mundo de los espíritus. A un chamán puede de hecho vérselo simultáneamente en diferentes sitios; tiene el poder de la bilocación.» (Id.: 138). Pero Dodds está atribuyendo a los chamanes unas categorías que tal vez no sean las de ellos y, por tanto, las distorsionen. Así, cuando dice que el alma del chamán abandona el cuerpo, está presuponiendo que ésta es incorpórea, cosa que le permitiría concluir que Pitágoras sería un puritano. Sin embargo, él mismo nos informa de que, según la tradición, habría existido un chamán griego cuya «alma, en forma de pájaro, podía abandonar su cuerpo a voluntad» (Id.: 139), lo que pone de manifiesto que el alma del chamán, cuando abandona el cuerpo, no abandona *todo* cuerpo, sino que adopta otro cuerpo distinto, de modo que no es incorpórea y, en consecuencia, se arruina la posibilidad de acusar a Pitágoras de puritano. Y es que, a mi parecer, quien creó el puritanismo en el sentido que le da Dodds no fue otro que el que construyó esa imagen de Pitágoras, a saber: Platón. Efectivamente, fue él quien postuló que las almas pueden tener una existencia independiente del cuerpo y que, de hecho, ya la tuvieron antes de caer dentro de él y la tendrán luego, cuando, una vez purificada, escape del ciclo de reencarnaciones. Luego no nos extrañará que según el Sócrates de Platón la filosofía sea «una preparación para la muerte”, en cuanto que su objeto es preparar al alma para quedarse permanentemente en el mundo de las ideas, en lugar de verse condenada a volver, una vez más, a las limitaciones de una fábrica mortal.» (Guthrie, 1950: 98).

no por poderes extraños y frecuentemente caprichosos, que actúan acaso a través de un "genio" asignado a cada individuo por el azar o el Hado. Helena culpaba a Afrodita de sus propias debilidades, pero, para Heráclito (como también para Solón, que ya había reaccionado contra el desamparo moral de la mentalidad heroica), había una verdadera referencia a la conducta inteligente y prudente.» (Kirk, Raven & Schofield, 1987: 308-309). Por su parte, Jaeger declara que Heráclito eleva la idea del cosmos de los milesios «a la categoría de una religión cósmica, y funda en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico» (Jaeger, 1945: 180). Pero me temo que esa idea no es más que la expresión filosófica de la sabiduría que ya apunta en la *Odisea* y halla su primera formulación completa en Solón. De modo que no queda más remedio que aceptar que, por más que busquemos, no vamos a encontrar ningún autor que nos describa la forma en la que esa explicación inmanente de las cosas en la cual se ha convertido el pensamiento circular como resultado del desarrollo de la noción de medida, se relaciona con el intento de producir un nuevo tipo de individuo. Pero ello no implica que en la antigua Grecia y, especialmente, en Atenas, no se crearan una serie de instituciones que pusieron en práctica esa idea de que la medida constituye a la cosa misma, para producir un nuevo tipo de individuo, sino lisa y llanamente que no existió ninguna teoría explícita que guiase tal creación.

De tales instituciones, una de las más importantes sin duda alguna fue el dionisismo. Daraki ha mostrado que el dionisismo no sólo se instauró al mismo tiempo que el nuevo orden racional de la *polis* como la heterodoxia en el seno de la ortodoxia⁴⁶⁰, sino que además era aquello que aseguraba la viabilidad de dicho orden (cf. Daraki, 1985). Pero, antes de que pasemos a comprobar en qué consistía el dionisismo y cómo favoreció el orden racional de la *polis*, es necesario volver un momento a la puntualización que antes he realizado a la tesis de esta autora.

Tal y como hemos visto, Daraki parte de la oposición entre dos tipos de pensamiento, el circular y el lineal, que a su vez estarían asociados a dos tipos de religión, la ctónica y la olímpica, pero también a dos tipos de organización social y, por ende, a dos grupos sociales que la autora en un momento dado llama «la Grecia de la Tierra y la Grecia de la Ciudad»⁴⁶¹ (Id.: 281). Pues bien, desde este punto de vista, el dionisismo constituye una especie de síntesis que resuelve el conflicto entre ambos mundos (cf. Id.: 16 y 281). Sin embargo, en mi opinión, si en lugar de partir de esa oposición entre dos mundos distintos para superarla luego mediante una síntesis, partimos del pensamiento circular, comprenderemos que fue éste el que permitió crear el nuevo orden racional de la *polis* y, con él, el mecanismo que iba a asegurar su viabilidad. Y es que no habría que olvidar la idea nietzscheana de que «la ejemplaridad de la cultura

⁴⁶⁰ Y el hecho de que el orden racional de la *polis* ya no sea el de la *eunomía* de Solón, sino el de la *isonomía* o igualdad de la democracia no cambia nada, ya que, al fin y al cabo, como señala Vernant, esta última también supone cierta proporcionalidad, a saber: la de 1/1 (cf. Vernant, 1962: 110).

⁴⁶¹ Si comparamos esta oposición de Daraki con la que establece Jaeger entre «la cultura de los nobles y la vida del pueblo» (Jaeger, 1945: 253), veremos que ahora al menos se reconoce que el pueblo también tiene una cultura.

griega no radica ya en ser imagen de una conciliación ideal [...] sino en su condición de respuesta, históricamente única, dada ante la posibilidad de esta conciliación» (Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, p. 55). Yo diría que esto es una certera apreciación de qué fue lo que proporcionó a la cultura griega todo su esplendor, a saber: *el desarrollo de una serie de instituciones que permitían crear un tipo de individuo capaz no de resolver la crisis, sino de asumir que ésta es inherente a la vida y que, por lo tanto, no queda más salida que la de enfrentarse directamente a ella.*

Una vez aclarado este asunto, ya podemos pasar a averiguar en qué consistía exactamente el dionisismo y cómo favoreció el orden racional de la *polis*. Daraki nos dice que Dioniso era el *mediador* entre la religión ctónica que él iba a representar a partir de ese momento y la religión olímpica que daba cobertura a dicho orden, o, lo que es lo mismo, entre «la Grecia de la Tierra y la Grecia de la Ciudad». Según ella, Dioniso...

«Doma el "salvajismo" de ese reino del pasado que tiene en herencia; doma también a quienes, imbuidos de las certidumbres del presente, rechazan su sentido. Construye una relación entre dos mundos ajenos: remodela uno y vela por el otro, sin alterar jamás el sentido profundo del mundo que remodela.»

(Daraki, 1985: 264)

Pero si, partiendo de la idea de que el pensamiento circular ha creado el nuevo orden racional de la *polis*, articulamos las dos frases de Daraki, veremos que Dioniso construye una relación entre ese mundo "salvaje" que supone el movimiento del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente y ese mundo racional que supone el nuevo orden de la *polis*, con el fin no ya de domarlos a ambos, sino más bien de obtener una representación del "salvajismo" del movimiento del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente con la que asegurar la viabilidad del nuevo orden racional de la *polis*. Y la propia Daraki viene a confirmarlo cuando, al tratar de establecer el vínculo entre este dios y la tragedia, señala lo siguiente:

«La propia materia de la tragedia consiste en ser una larga indecisión entre dos causas. Es el retroceso asustado ante la necesidad de la elección quien da por zanjado el problema. No obstante, es el modelo del tribunal... Lo es, pero en el sentido de que da la palabra al "mismo" y al "otro" con esa innegable honestidad intelectual que fuerza el respeto. Pues lo "mismo" es la ciudad con sus intereses de actualidad, mientras que lo "otro" es el "antiguo pasado", que es preciso mantener a distancia. Este objetivo siempre se alcanza, pero *in extremis*, como forzado por el peso de una necesidad, la de la historia. Pero, antes de someterse a ella, la parte que, en cada tragedia, encarna el pasado, expone su causa, despliega sus fastos, muestra su rostro con el prestigio de otra época.

Incluso en el momento de mayor confianza en sí misma, en la primera mitad del siglo V, la ciudad no lo presenta nunca en el debate trágico sin una profunda reverencia final hacia el adversario vencido. [...]

Dioniso, *Aisymnétés* [mediador] divino, es naturalmente el señor de los "coros de la ciudad". Este vínculo indica sobre todo lo que se gana al poner al "otro" en el "mismo".»

(Id.: 290-291)

Así, Dioniso pone "al 'otro' en el 'mismo'"», esto es, al movimiento del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente en el nuevo orden racional de la *polis*, para que éste le reserve un espacio dentro de sí a aquello que lo supera y que, gracias a ello, es capaz de regenerarlo.

Ahora bien, ¿cómo puede regenerar tal movimiento el orden racional de la *polis*? Pues simplemente *recordando los peligros de la desmesura*, cosa que, por lo demás, incluye la excesiva confianza en el nuevo orden racional. Es algo que se ve perfectamente en las tragedias de Esquilo y Sófocles.

En efecto, en las tragedias del primero todo gira alrededor de la idea de que existen unos límites que no se deben transgredir bajo ningún concepto. En este sentido, tras apuntar que el problema en las tragedias de Esquilo no es el hombre, sino el destino o, mejor dicho, el destino desventurado o desdichado, Jaeger escribe:

«La presencia de esta "desdicha imprevisible" en el mundo es indiscutible. Es el resto irreductible de aquella antigua *até* de que habla Homero y que mantiene su verdad al lado del reconocimiento de la propia culpa. Se halla en íntima conexión con la experiencia humana que los mortales denominan buena fortuna, puesto que ésta se torna fácilmente en el más profundo dolor, desde el momento en que los hombres se dejan llevar por la *hybris*. El peligro demoníaco se halla en la insaciabilidad del apetito que siempre desea doble de lo que tiene por mucho que esto sea. Así, la felicidad y la fortuna no permanecen largo tiempo en manos de su usufructuario. Su eterno cambio reside en su propia naturaleza. La convicción solónica de un orden divino del mundo halla en esta dolorosa verdad su más fuerte fundamento. El mismo Esquilo sería inconcebible sin esta convicción que es, para él, mejor que un conocimiento, una fe.»

(Jaeger, 1945: 238-240)

Y, a continuación, pone un ejemplo:

«El drama *Los persas* muestra del modo más simple cómo la tragedia de Esquilo brota de aquella raíz. [...] El poeta elabora en forma de tragedia un suceso histórico que ha vivido personalmente. [...] Penetrado de la más profunda *sofrosyne* y del conocimiento de los límites humanos da testimonio Esquilo al pueblo de los vencedores, que constituye su devoto auditorio, del emocionante espectáculo histórico de la *hybris* de los persas y de la *tisis* divina que aplasta el orgulloso poderío de los enemigos. [...] La sombra venerable de Darío profetiza que los montones de cadáveres de los campos de batalla de Grecia servirán de aviso a las generaciones futuras de que el orgullo no aprovecha jamás a los mortales. "Pues cuando la *hybris* se abre trae como fruto la ceguera, cuya cosecha es rica en lágrimas. Y cuando veis tal recompensa a semejantes acciones, pensad en Atenas y en Hélade [...] Zeus amenaza con la venganza a la soberbia desmesurada y orgullosa y exige estrictas cuentas.»

(Id.: 239-240)

La lección de la tragedia la aprende el público a través del dolor que ha provocado la transgresión de los límites en ese otro que es el protagonista (cf. Id.: 239 y 244-247). Y ello quizá sea mucho más acusado en las tragedias de Sófocles, para quien, a diferencia de Esquilo, lo trágico «es la imposibilidad de evitar el dolor» (Id.: 258), puesto que, lejos de conducir a una celebración de la pasividad, enseña a los asistentes al espectáculo a reaccionar con mesura incluso en las situaciones más desfavorables:

«Sófocles da por supuesta la *até*. Pero su posición ante el hecho inevitable del dolor enviado por los dioses, que la lírica antigua ha lamentado desde sus orígenes, no es la de la pura pasividad. Ni comparte las palabras resignadas de Simónides, según las cuales el hombre debe perder necesariamente la *areté* cuando lo derrumba el infortunio inexorable. La elevación de sus grandes dolientes a la nobleza más alta es el Sí que da Sófocles a esta realidad, la esfinge cuyo misterio mortal es capaz de resolver.»

(Id.: 260)⁴⁶²

Luego, en mi opinión, la *polis* convirtió a Dioniso en el representante de la religión ctónica para que *le permitiera mantener el contacto con las fuentes de las que surgió y, de ese modo, no anquilosarse*. Cosa que, por lo demás, nos lleva a invertir la idea de Nietzsche de que los griegos se caracterizaron por una sobreabundancia de fuerza que les obligó a crear unas instituciones que les defendiesen de ella⁴⁶³, para concluir que los griegos se caracterizaron más bien por *crear unas instituciones que les permitían renovar su fuerza*.

En cualquier caso, la institución más importante de todas fue la propia democracia o, lo que es lo mismo, el sistema político del nuevo orden racional de la *polis*. Como es sabido, ésta fue el producto de las reformas que, tras el fracaso de la política conciliadora de Solón, llevaron a cabo Pisístrato⁴⁶⁴ y sobre

⁴⁶² Esto sugiere que podríamos recurrir a esa evolución que lleva de la prescripción de medida hasta el descubrimiento de que ésta constituye a las cosas mismas, para distinguir entre Esquilo y Sófocles asociando al primero con Solón y al segundo con Heráclito. Según Jaeger, la noción de medida adquiere en Sófocles todo su valor al servir de base para construir a los personajes y a la propia obra: «Lo que se experimenta en el acorde y el ritmo, la medida, es para Sófocles el principio del Ser. Es el piadoso reconocimiento de una justicia que reside en las cosas mismas y cuya comprensión es el signo de la más perfecta madurez. No en vano repite constantemente el coro de las tragedias de Sófocles que la falta de medida es la raíz de todo mal. La armonía preestablecida entre el arte escultórico de Fidias y la poesía de Sófocles tiene su fundamento más profundo en la sujeción religiosa a este conocimiento de la medida. Esta conciencia, que llena la época entera, es una expresión tan natural de la esencia más profunda del pueblo griego, fundada en la *sofrosyne* metafísica, que la exaltación de la medida en Sófocles parece resonar en mil ecos concordantes en todo el ámbito del mundo griego. [...] El desarrollo de la idea griega de la medida considerada como el más alto valor llega a su culminación en Sófocles. [...] La estrecha conexión entre la formación humana y la medida en la conciencia de la época puede manifestarse todavía desde otro punto de vista. [...] De Sófocles mismo poseemos dos observaciones [...] [En una de ellas] caracteriza a sus propios personajes, en oposición al realismo de Eurípides, como figuras ideales. En la otra separa su propia creación artística de la de Esquilo en tanto que niega a éste la conciencia en el hallazgo de lo justo, mientras que la considera esencial para sí mismo. Si las tomamos conjuntamente, veremos que presuponen una conciencia muy precisa de las normas a que debe sujetarse el poeta y que representa a los hombres "tales como deben ser".» (Jaeger, 1945: 255-256). Pero a lo anterior quizá habría que añadirle que Sófocles le proporciona a la tragedia una serie de reglas con las que ésta conquista una autonomía que pronto se volverá contra la función que tenía asignada desde el principio de recordar los peligros de la desmesura.

⁴⁶³ He aquí la idea de Nietzsche: «Yo he visto su más fuerte instinto, la voluntad de poder, yo he visto a los griegos temblar ante la violencia indomable de ese instinto, – yo he visto a todas sus instituciones brotar de medidas defensivas para asegurarse unos a otros contra su *materia explosiva* interior.» (Nietzsche, F. (1889). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pág. 140).

⁴⁶⁴ Pisístrato fue un tirano que recortó el poder de la aristocracia potenciando el papel del Estado en los ámbitos jurídico, religioso y cultural y favoreciendo la formación de una clase campesina independiente y estable (cf. VV. AA. (1988). *Historia Universal 1. La Antigüedad y el mundo*

todo Clístenes con el fin de recortar el poder de la nobleza. Centrándose en este último, Jaeger explica que Clístenes «sustituyó la antigua organización del pueblo ático en cuatro grandes *phylai* que distribuían sus estirpes sobre todo el país, por el principio abstracto de la simple división regional de Ática en diez *phylai*, que rompió los antiguos lazos de la sangre y anuló su poder político mediante un sistema democrático y electoral fundado en la nueva división territorial.» (Id.: 223). Vernant añade que cada una de las tribus, al integrar las tres partes en las que se dividía la *polis* (a saber: la planicie que rodeaba a la ciudad en sí, la costa y las montañas del interior), mezclaba las poblaciones, los territorios y los tipos de actividades (cf. Vernant, 1962: 112). Y este autor completa la descripción diciendo que Clístenes también introdujo una «división artificial del tiempo civil que [permitía] la igualación completa de la *arkhé* entre todos los grupos semejantes así creados» (Id.: 112).

Ahora bien, en mi opinión, todos estos sucesos no tuvieron nada que ver con ese *misarquismo*⁴⁶⁵ que parece defender Vernant cuando ensalza a la clase media por estar a la misma distancia de los ricos y los pobres y caracteriza a la virtud de la moderación o templanza como "burguesa" (cf. Id.: 97-98), sino con la *auto-superación de un grupo que adoptó, aunque dándoles una forma nueva, el "espíritu de agón" y la "exigencia de isonomía" que, como reconoce el autor, eran propios de la aristocracia:*

«Varios testimonios muestran que los términos de *isonomía* y de *isocratía* han servido para definir, dentro de los círculos aristocráticos, en contraposición al poder absoluto de uno solo (la *monarkhía* o la *tyrannís*), un régimen oligárquico en que la *arkhé* se reservaba para un pequeño número con exclusión de la masa, pero era igualmente compartida por todos los miembros de esa selecta minoría. Si la exigencia de *isonomía* pudo adquirir a fines del siglo VI una fuerza tan grande, si pudo justificar la reivindicación popular de un libre acceso del *démos* a todas las magistraturas, fue sin duda porque hundía sus raíces en una tradición igualitaria antiquísima, porque respondía, incluso, a ciertas actitudes psicológicas de la aristocracia de los *hippéis* [caballeros]. En efecto, fue aquella nobleza militar la que estableció por primera vez, entre la calificación guerrera y el derecho a participar en los asuntos públicos, una equivalencia que no se discutirá ya. En la *polis* el estado de soldado coincide con el de ciudadano: quien tiene su puesto en la formación militar de la ciudad, lo tiene asimismo en su organización política.»

(Id.: 72-73)

Es más, frente a la afirmación de Vernant de que «la cultura griega se constituye abriendo a un círculo cada vez mayor –y finalmente al *demos* en su totalidad– el acceso a un mundo espiritual reservado en sus comienzos a una aristocracia de carácter guerrero y sacerdotal» (Id.: 63), prefiero la de Daraki de que fue la sociedad la que exigió la construcción del *lógos* «en todos los miembros del grupo» (Daraki, 1985: 235), pues viene a abundar en la idea de que fue el esfuerzo de un grupo concreto por darle una forma nueva a una manera de actuar ya existente la que la impuso al resto de la sociedad.

griego. Madrid: Sarpe, pp. 267-271, y Chamoux, F. (1983). *La civilización griega*. Barcelona: Editorial Óptima, 2000, p. 66).

⁴⁶⁵ Término acuñado por Nietzsche para designar el odio a todo gobierno (cf. Nietzsche, 1887: 89 y nota 54, 194) y que creo que describe muy bien ese supuesto deseo de que nadie gobierne del que nos habla Vernant.

Pero, en cualquier caso, Vernant nos pone sobre la pista de qué es lo que aportó esta institución al describir cómo se articulaban la reorganización administrativa de la ciudad y la introducción de la división artificial del tiempo civil:

«Según un ciclo reglamentado, la soberanía [pasaba] de un grupo a otro, de un individuo a otro, de tal modo que mandar y obedecer, en lugar de oponerse como dos absolutos, se [transformaron] en los dos términos inseparables de una misma relación reversible. Bajo la ley de *isonomía*, el mundo social [adoptó] la forma de un *kosmos* circular y centrado, en el que cada ciudadano, precisamente porque [era] semejante a todos los demás, [había] de recorrer la totalidad del circuito, ocupando y cediendo sucesivamente, según el orden del tiempo, todas las posiciones simétricas que [componían] el espacio cívico.»

(Vernant, 1962: 113)

Si aplicamos lo que señala Daraki con respecto a la función de Dioniso, comprobaremos que aquí también se pone "al 'otro' en el 'mismo'", pero en el sentido de que aquí el 'otro' es el individuo que ahora obedece y que dentro de poco pasará a ser el que manda, y el 'mismo', el individuo que ahora manda y que dentro de poco pasará a ser el que obedece, con lo cual poner "al 'otro' en el 'mismo'" significa que el hecho de que quien manda vaya a pasar pronto a ser el que obedece, *obliga a éste a comportarse de manera mesurada y, por tanto, a constituirse en tanto sujeto medurado o temperante.*

Así, podría decirse que el dionisismo y la democracia se complementan mutuamente, ya que ambos ponen "al 'otro' en el 'mismo'", el primero con el objeto de recordar los peligros de la desmesura y la segunda con el objeto de obligar al individuo a constituirse en tanto sujeto medurado o temperante⁴⁶⁶. Pero, en realidad, existe una gran diferencia entre ellos, pues en el dionisismo ese 'otro' es 'lo otro', de modo que, al ponerlo en el 'mismo', tal institución *se limita a afianzar la prescripción de medida*, mientras que en la democracia ese 'otro' es 'el otro', de modo que, al ponerlo en el 'mismo', *ésta está asociando la prescripción de medida con la de tener en cuenta a los otros.*

Y ello nos proporciona la respuesta a la pregunta que habíamos dejado pendiente al final del capítulo anterior: la prescripción de tener en cuenta a los otros surgió en el contexto de una *cultura de la medida* que, tras motivar la reivindicación de justicia en el sentido de igualdad ante la ley, logró instaurar un régimen político en el que todos los individuos mandaban y obedecían a su

⁴⁶⁶ De hecho, podría añadirse que el dionisismo supone una experiencia de pasividad en la que el individuo se deja llevar y, por tanto, cae en la desmesura, mientras que la democracia supone una experiencia de actividad en la que el individuo se contiene y, por tanto, actúa con medida o temperancia. Y, lo que es más, que la tragedia establece un puente entre ambas instituciones al suponer una experiencia pasiva en la que el individuo contempla cómo otro se deja llevar y, por tanto, cae en la desmesura y como resultado es castigado, para que aprenda a contenerse y a actuar con medida o temperancia. Lo único que falta para completar el cuadro es la institución que asocia la pasividad con la desmesura y la actividad con la medida, pero de ella me ocuparé en el próximo capítulo.

debido turno y que, por eso mismo, obligaba a cada uno de ellos a constituirse en tanto sujetos medidos o temperantes⁴⁶⁷.

Pero, para entender bien todo esto, habría que explicar la manera en la que se asocian ambas prescripciones, algo que requiere que nos planteemos dos nuevas preguntas, a saber: qué es aquello que el individuo ha de tener en cuenta en relación con los otros y qué es lo que eso le aporta a él.

Pues bien, partiendo de la base de que el individuo es quien manda y los otros quienes le obedecen, podemos contestar a esas preguntas de la siguiente forma: en primer lugar, que *aquello que éste ha de tener en cuenta en relación con los otros son las reacciones de ellos a sus excesos a la hora de mandar*; y, en segundo lugar, que *lo que eso le aporta al individuo no es ni más ni menos que la posibilidad de ser libre, ya que sólo teniendo en cuenta tales reacciones podrá desprenderse de las determinaciones que lo mueven a cometer excesos, esto es, de sus pasiones, y convertirse en un sujeto medido o temperante*. Por ejemplo, sólo teniendo en cuenta las reacciones de los otros a su avaricia, un individuo que sea muy avaricioso y que por culpa de eso gobierne de forma injusta, podrá desprenderse de esa pasión y convertirse en alguien medido o temperante y, por tanto, también en un gobernante justo.

Y es que solamente una cultura de la medida habría podido formular la idea de que «ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché*» (Foucault, 1984c: 399). En ese sentido, si esta cultura rechazaba al tirano era sencillamente porque lo consideraba un esclavo de sus propias pasiones:

«En el abuso del poder, uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos y sus deseos. Así se encuentra la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que se aprovecha de este poder y de su riqueza para abusar de los otros y para imponerles eso, un poder indebido. Pero cabe apercibirse –en todo caso es lo que dicen los filósofos griegos– de que este hombre es, en realidad, esclavo de sus apetitos.»

(Id.: 400-401)⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ En este sentido, Jaeger se equivoca al pensar que la prescripción de medida sólo compete al dirigente y que a la masa le basta con «someterse a las leyes que les son prescritas» (Jaeger, 1945: 149): la mayor aportación griega fue la extensión de dicha prescripción al conjunto de los varones libres mayores de edad, que es lo que permitió que éstos participasen en el gobierno de la *polis* o, lo que es igual, que se inventase la democracia.

⁴⁶⁸ Spinoza define la "servidumbre" precisamente como «la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta el punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.» (Spinoza, 1674: 283). Por lo demás, no puedo dejar de pensar que ante la situación actual, en la que la política neo-liberal que se impuso tras la caída del comunismo nos ha conducido a una crisis económica sin precedentes y que aún así todavía nos dice, por boca de algún dirigente europeo o de algún banquero español, que lo que hay que hacer es "trabajar más", *la única salida es rehabilitar esta cultura de la medida para difundir la idea de que quien roba, estafa, engaña, se aprovecha de o explota a otros es un delincuente, pero también de que quien gana dinero o consume en exceso es esclavo de sus propias pasiones, volviendo de este modo a imponer el valor fundamental, que no es el del trabajo, sino el del respeto al otro.*

Por eso, únicamente aquél que se ha liberado de sus propias pasiones o, en otras palabras, que ha establecido consigo mismo una relación de dominio o señorío, puede gobernar a los otros:

«[...] el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros.»

(Id.: 401)

He aquí, pues, la clave de ese modo de subjetivación que Foucault llamó "uso de los placeres": *gobernar a los otros teniendo en cuenta sus reacciones a los excesos de quien gobierna, es lo que habilita a éste para gobernarse a sí mismo*⁴⁶⁹.

Así que aquí deberíamos hablar de un nuevo bucle por el que *el gobierno de los otros siguiendo la prescripción de tener a éstos en cuenta para evitar los propios excesos, convierte al individuo en un sujeto mesurado o temperante*⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ En realidad, en la "inquietud de sí" también se trata de llegar a dominarse a sí mismo, pero la diferencia con respecto a lo que ocurre en el "uso de los placeres" es enorme, ya que aquélla no permite desprenderse de lo que uno es y, por tanto, ser libre, sino, simplemente, soportar lo que uno es del mejor modo posible. Puede que a muchos tal cosa les parezca ser libre, pero, aunque así sea, todavía queda una segunda gran diferencia entre una clase de libertad y otra. En efecto, la libertad que proporciona el "uso de los placeres", al exigir que se tenga en cuenta a los otros, implica la libertad de esos otros o, lo que es lo mismo, sólo es posible a condición de que ellos también sean libres, mientras que, por el contrario, la libertad que proporciona la "inquietud de sí", al ser el propio individuo el único otro que se ha de tener en cuenta, excluye la libertad de los otros o, lo que es lo mismo, acaba donde empieza la libertad de ellos.

⁴⁷⁰ En ese sentido, coincido con Deleuze en que este sujeto –no todo sujeto, sino precisamente el sujeto mesurado o temperante–, implica un pliegue de la fuerza (cf. Deleuze, 1986: 128-141), pero, en mi opinión, dicho pliegue pasa por esa conversión del individuo en otro para sí que lo habilita para gobernarse a sí mismo. Al fin y al cabo, ¿cómo se pliega la fuerza? Para tratar de dar cuenta de ello, Deleuze recurre a metáforas como la invaginación o el doblar de un tejido embriológico o se contenta con decir que la fuerza se pliega «con ejercicios prácticos» (Id.: 129 y 132). Sin embargo, esto apenas explica nada. A mi parecer, si la fuerza se pliega es debido a que, para gobernar a otros sin abusar del poder, el individuo ha de gobernarse a sí mismo. Por lo tanto, en lugar de afirmar, tal y como hace Deleuze, que el pliegue «nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un Yo, sino la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo. En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo exterior en mí» (Id.: 129); en vez de eso, repito, habría que afirmar que *el intento de gobernar a otros teniendo en cuenta las reacciones de ellos a la propia actuación es lo que pliega la fuerza*. Mantengo, pues, la idea deleuziana de que no existe un Yo previo que genere al No-yo como una proyección o emanación suya, pero añadiéndole que tampoco existe un No-yo respecto del cual el Yo sólo fuese una interiorización o pliegue: lo único que existe son individuos que se constituyen en tanto otros que se gobiernan a sí mismos en el intento de gobernarse mutuamente. Y es que, tal y como espero haber dejado claro, aquello que constituye al individuo en tanto sujeto no es el afuera o No-yo, sino los otros que le rodean. Por eso, en mi opinión, a la interpretación del pliegue que acabo de exponer se le aplican mejor los comentarios que Wahl efectuó en relación con la concepción de Deleuze, a saber: que es muy diferente de «la enunciación psicoanalítica según la cual el sujeto sólo está alienado respecto del otro y no tiene que formular otro mensaje que el del otro invertido», ya que «un redoblamiento no es una alienación, a lo sumo una constitución; y de aquello que el otro obra en el sí-mismo no resulta que se encuentre presente en la forma de una falta» (Wahl, 1989: 78). En mi interpretación no sólo hay un redoblamiento o pliegue en lugar de una falta,

Por eso, cuando el gobierno de sí se disocia del gobierno de los otros, acaba degenerando en un cuidado de sí que Gros califica de «hipocondría enfermiza» (cf. Gros, 2001: 492). El individuo queda entonces atrapado por unas pasiones que poco a poco dejan de suponer un desafío para su auto-dominio, tal y como ocurría en el modo de subjetivación del “uso de los placeres”, y se transforman primero en el aviso y luego en la manifestación misma del mal.

Y es que lo que estoy afirmando es que *el individuo no solamente está constituido por los otros, sino que además la única forma que tiene de llegar a ser libre consiste en reconocerlo y empezar a tener en cuenta las reacciones de ellos a sus propios excesos a la hora de gobernar y de actuar en general, cosa que, insisto, es llo que le permite desprenderse de sus pasiones y convertirse en un sujeto mesurado o temperante*. En mi opinión, la libertad no se funda en el Yo en tanto Sujeto, sino en ese otro que es el individuo para sí y que, al haber sido constituido en el hábito de tener en cuenta las reacciones de los otros a su propia actuación, es capaz de distanciarse respecto de lo que es y de gobernarse a sí mismo de acuerdo con la prescripción básica de medida. Al fin y al cabo, tal individuo está constituido en cierta manera de actuar, pero en una que le permite desprenderse de cualquier otra.

Y lo más importante de todo es que si el individuo ha de tener en cuenta las reacciones de los otros a su propia actuación *no es exactamente por esos otros* (lo que exigiría que el individuo venciese su egoísmo para sacrificarse por los demás, cosa que la experiencia nos enseña que es tremendamente difícil, si no imposible), *sino por el individuo mismo, que sólo así podrá llegar a ser libre* (lo que sí representa un motivo de peso para que lo haga), *de modo que, sin habérselo planteado, el individuo que trate de ser libre estará impidiéndose a sí mismo abusar de ellos*. Y, por cierto, esto implica que *cuanto más otros sean esos otros, es decir, cuanto más diferentes, ajenos o, simplemente, raros, más ayudarán al individuo a ser libre*, luego si sabe lo que le conviene, éste debería conservar y proteger no ya las minorías existentes, sino también la posibilidad de que sigan apareciendo nuevas minorías o, lo que es igual, la divergencia y la disidencia. Los otros son valiosos, pero no porque posean algo en común con nosotros, sino porque *nos ofrecen la oportunidad de apoyarnos en su alteridad irreductible para ir más allá de nosotros mismos*⁴⁷¹.

sino que además el otro –y el hecho de que emplee el plural es una buena prueba de ello– es siempre otro individuo y no el No-yo o incluso el lenguaje en tanto estructura.

⁴⁷¹ Por supuesto, esto no significa que haya que aceptar acríticamente a los otros tal y como son o, más exactamente, tal y como actúan. Al contrario, un individuo que aproveche la oportunidad que le proporcionan los otros de llegar a ser libre estará en condiciones de devolverles el favor tratándoles de la mejor forma posible, la cual, en mi opinión, es el reverso de la mejor forma de tratarnos a nosotros mismos que consiste en empezar exigiéndonos un poco para luego darnos alguna recompensa, a saber: empezar siendo muy amables para luego exigirles alguna cosa. Por lo demás, si se distingue entre los que son iguales a uno y los otros, se camina, tal y como avisa el pensamiento circular, hacia la auto-destrucción. Es lo que ocurrió, por ejemplo, con Atenas. Efectivamente, en una situación muy parecida a la de tantos otros imperios a lo largo de la historia, Atenas se convirtió en una potencia imperialista que distinguía entre una política interna apoyada en el derecho y que le confería toda su grandeza y una política externa que, con esa excusa, sometía a sus vecinos. El incremento de su poder fue, según Tucídides, la causa principal de la guerra del Peloponeso (cf. Jaeger, 1945: 353-361). Pero, ¿qué habría sucedido si Atenas hubiese tratado a sus vecinos con justicia y hubiese promovido la democracia en todas

Por lo tanto, creo que habría que reconocer que esta manera de actuar que consiste en tener en cuenta a los otros para evitar los propios excesos, es la mejor para el individuo, puesto que es la única que puede liberarle de sus pasiones y, además, es la más justa para los otros.

* * *

He aquí la norma de la propuesta foucaultiana, ya que *tener en cuenta las reacciones de los otros a los propios excesos a la hora de gobernar es lo que nos permite controlar y limitar el ejercicio del poder, evitando que éste sea excesivo y, por ende, abusivo*⁴⁷². Se trata de una norma que controla y limita el poder no porque se imponga a él como algo distinto que vendría a reprimirlo desde el exterior, sino porque regula su propio ejercicio desde su interior. Se trata, en suma, de una norma *inmanente* de la que habría que decir lo mismo que escribiera Foucault a propósito de la noción de Canguilhem de "concepto", a saber: que «es una manera de vivir y no de matar la vida» (Foucault, M. (1985). *La vie: l'expérience et la science*. Cit. en Macherey, 1989: 182).

Esta norma es lo que buscó Foucault en la antigüedad, una época en la que, como él mismo declaró, existía «una voluntad de regla, una voluntad de forma, una búsqueda de austeridad» (Foucault, 1984f: 375)⁴⁷³; y es justo lo que el autor pretendía actualizar para nuestra coyuntura actual: no una moral obligatoria para todos, cosa que le parecía «catastrófica» (cf. Foucault, 1984e:

partes no con la violencia, sino con el ejemplo? Tal vez que el resto de ciudades se le habrían adherido en un frente común contra las tiranías y tan sólo habría tenido que esperar a que Esparta cometiese un error para intentar convertirla también en una democracia. Es decir, que no se puede permitir que un estado democrático se comporte de manera injusta, ya que esto es su propia derrota.

⁴⁷² Así, retomando lo que había apuntado en la nota 437 del presente trabajo, incluso la actitud de escándalo y provocación política de Foucault debe entenderse como una llamada de atención a los dirigentes para que tengan en cuenta las reacciones de los ciudadanos a sus decisiones. Véase, por ejemplo, lo que el propio autor declaraba en relación con un tema concreto, a saber, la falta de respuesta por parte de Francia y otros países europeos a la represión en Polonia del sindicato Solidaridad: «Si planteamos la cuestión de Polonia en un sentido estrictamente político está claro que coincidimos en que es algo que nosotros no podemos resolver. No podemos enviar una patrulla de paracaidistas, ni carros de combate para liberar Varsovia. Políticamente podemos reconocer esto, pero creo que podemos ponernos de acuerdo también por razones éticas; podemos plantear la cuestión de Polonia de forma que no aceptemos lo que está sucediendo allí, que no aceptemos la pasividad de nuestros propios gobiernos. Esta actitud es a mi juicio una actitud ética, pero también política. No consiste simplemente en decir "protesto", sino en convertir esta actitud en un fenómeno político de la mayor importancia, de tal forma que los que gobiernan aquí y allí se sientan obligados, más tarde o más temprano, a tenerlo en cuenta.» (Foucault, M. (1983c). *Política y ética. Archipiélago*, nº 22, 1995, pp. 121-126, p. 124). He aquí el valor ético-político de la protesta, que no sólo consiste en manifestar el desacuerdo respecto de alguna decisión política puntual, sino también en hacer saber a los dirigentes que los ciudadanos están ahí y que protestarán cada vez que lo juzguen necesario.

⁴⁷³ De ahí que, en sus últimos libros, el estilo de Foucault cambiase sustancialmente adquiriendo una mayor contención y sencillez (cf. Blanchot, 1986: 69 y Eribon, 1989: 412-413).

391), sino una ética en el sentido de una manera general de actuar que tenga siempre en cuenta las reacciones de los otros⁴⁷⁴.

Luego la propuesta práctica de Foucault consiste en reivindicar, a través de la descripción del modo de subjetivación propio del "uso de los placeres" de la Grecia clásica, la *ética*. Y no hemos de pensar, como tantos críticos han sostenido, que dicha reivindicación supone un abandono por parte del autor de la política, puesto que aquí la *ética* es *directamente política*. Foucault afirmó en cierta ocasión que para cambiar la sociedad, más que conquistar ese supuesto centro que sería el aparato de Estado, habría que transformar las relaciones de poder que componen y articulan la sociedad (Foucault, 1978b: 68). Pues bien, ahora podemos entender cómo hacerlo: *teniendo en cuenta las reacciones de los otros del poder que se ejerce en dichas relaciones para tratar de controlarlo y limitarlo*⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Ya lo había expuesto de una manera clarísima en una entrevista y en relación con el tema que le estaba sirviendo de base, la sexualidad: «Lo que quiero preguntar es lo siguiente: ¿somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que pueda considerar el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer, sin referencia a la ley, o al matrimonio, o a cualquier otra obligación?» (Foucault, 1982e: 189). Trasládense estas palabras a la cuestión del poder y se obtendrá lo que aquí he llamado la propuesta práctica de Foucault.

⁴⁷⁵ Ésta es, pues, la manera en que Foucault escapa a las dos vías políticas derivadas de Mayo del 68, la vía reformista que se dirige al Estado para reclamar que éste solucione los diferentes problemas concediendo derechos y penalizando prácticas, y la vía anti-institucional que o bien se desentiende del Estado y se repliega en el ámbito privado o bien sigue dirigiéndose a él, pero para destruirlo mediante la violencia. Las dos vías ignoran, como acertadamente señala Gómez, las relaciones de poder y, de esa manera, corren el peligro de mantenerlas tal y como están o, lo que es peor, de reforzarlas (cf. Gómez, 2003: 127-128), y lo que hace Foucault, sin perjuicio de recurrir cuando sea conveniente al Estado, es fijarse en esas relaciones para tratar de controlar y limitar el poder que se ejerce en ellas a través de la prescripción de tener siempre en cuenta al otro. Así, por ejemplo, en el caso de la violencia de género, la propuesta práctica foucaultiana consiste en completar las medidas que pueda adoptar el Estado como la discriminación positiva de las mujeres o el endurecimiento de las penas para los condenados por maltrato, con una profunda transformación de las relaciones de poder que se establecen en nuestra sociedad entre los hombres y las mujeres. He aquí, pues, en mi opinión, la única propuesta que le ha dado un contenido positivo a la crítica contra la autoridad establecida que supuso Mayo del 68 y que, en ese sentido, podría salvar a aquellos acontecimientos de ser reducidos, al menos en el caso de Francia, a una especie de pataleta juvenil que vino a hacerle el juego al sistema capitalista. Porque, en efecto, tal y como apuntaron Deleuze y Guattari justamente en la época en la que se dio inicio a la campaña de descrédito de dichos sucesos, «la sociedad francesa ha mostrado una particular impotencia para operar una reconversión subjetiva a nivel colectivo, como exigía el 68: ¿cómo podría hoy acometer una reconversión económica en condiciones de "izquierda"? No ha sabido *proponer* nada a la gente, ni en el terreno de los estudiantes ni en el de los trabajadores.» (Deleuze, G. & Guattari, F. (1984). Mayo del 68 nunca ocurrió. En Deleuze, G. (2003). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, 2007, p. 214). Pero, como digo, a mi parecer la propuesta práctica de Foucault es aquella que, según Deleuze y Guattari, tenía pendiente Mayo del 68.

XVIII. La cuestión del género.

«En una sociedad económicamente cerrada, encerrada en la rigidez de los códigos sociales y culturales, vemos funcionar de modo circular el doble resorte de la infelicidad humana: la negación de toda libertad a las mujeres y el permanente control sexual a que son sometidas son el crisol de las frustraciones masculinas. Así se expresa, a menudo en la violencia, una virilidad que no puede vivirse en el intercambio, puesto que obedece al deber de dominación.»

Arlette Farge (1986). La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres. Ensayo de historiografía.

Tal y como señala Foucault, el "uso de los placeres" está reservado en exclusiva a los varones:

«En esta moral de hombres hecha para los hombres, la elaboración de sí como sujeto moral consiste en instaurar de sí a sí mismo una estructura de virilidad: sólo siendo hombre frente a sí mismo podrá controlar y dominar la actividad de hombre que ejerce frente a los demás en la práctica sexual. Aquello a que debe tenderse en la justa agonística consigo mismo y en la lucha por dominar los deseos es el punto en que la relación de sí se volverá isomorfa a la relación de dominación, de jerarquía y de autoridad que, a título de hombre y de hombre libre, se pretende establecer sobre los inferiores, y con tal condición de "virilidad ética" es que se podrá, según un modelo de "virilidad social", dar la medida que conviene al ejercicio de "virilidad sexual". En el uso de los placeres de varón, es necesario ser viril respecto de uno mismo, como se es masculino en el papel social. La templanza es en su pleno sentido una virtud de hombre.»

(Foucault, 1984a: 81)

Ahora bien, lo anterior, en lugar de llevarnos a constatar la existencia de una discriminación de carácter sexual en la base del modo de subjetivación propio de la Grecia clásica, debería servirnos para intentar entender cómo se elaboró ese modo de subjetivación y, con él, las distintas maneras de actuar que conocemos por masculinidad y feminidad. En mi opinión, el origen de la diferencia entre varones y mujeres no radica en el sexo, sino en la *constitución diferencial de los individuos en tales maneras de actuar*. Ni los varones son seres violentos y las mujeres, seres pacíficos y afectuosos por naturaleza, ni los primeros recurrieron a la fuerza para someter a las segundas y obligarlas a permanecer en una posición subordinada. A este respecto, Daraki ha apuntado que en el sistema social de la religión ctónica, varones y mujeres se conciben como instrumentos que se limitan a «sostener, mediante su *acción ritual*, la *acción positiva* que es exclusiva de [la diosa] Tierra» (Daraki, 1985: 194). Ello se ve perfectamente en el tema de la sexualidad:

«La sexualidad es vista como un "milagro" y, con toda naturalidad, es integrada en los medios de la magia... [...] lo que dice el conjunto de nuestros documentos es que el "agente" de este milagro es Tierra. El hombre y la mujer se unen no en calidad de "agentes", sino de *instrumentos* de la procreación. Acto ritual por excelencia, la unión sexual es una *mediación* entre las potencias generadoras y lo que los humanos esperan de ellas: los hijos y los alimentos.»

(Id.: 165)

Pero también en el del trabajo:

«El ciclo alimenticio del don y el contra-don se dirige no al individuo, sino a todo el grupo entero, al que le impone la obligación no del trabajo, sino de las prácticas mágico-religiosas. Mediante las ofrendas alimenticias a los muertos y los rituales que instauran la tutela de las potencias subterráneas sobre las especies vegetales, el grupo vela por relanzar sin cesar la circulación entre el espacio subterráneo y la superficie de la tierra. Los trabajos agrícolas son realizados, pero no son pensados. Su eficacia es condicional. A nadie se le ocurriría que la acción humana tuviese por sí misma el poder de hacer surgir del suelo los alimentos: el alimento surgirá de él porque se habrá sabido solicitar a las potencias dispensadoras de bienes. [...] *En realidad, todo depende de las potencias sobrenaturales; la acción humana es una simple intermediaria.*»

(Id.: 76-77)

Y, por si quedara alguna duda, añade:

«Cabe la posibilidad de que hombres que viven bajo un régimen de subsistencia perciban lo poco que encuentran para alimentarse como el don de una naturaleza generosa. Esta actitud manifiesta que esos hombres no se piensan como "agentes". Todo lo que los alimenta les es otorgado por potencias sobrenaturales, las únicas que detentan la *acción*. Aquéllos son los invitados perpetuos a la "mesa de los dioses", pero es posible que lo que allí se les sirva sólo les permita subsistir. La maravillosa "naturaleza generosa" no es por necesidad una naturaleza que "dé mucho", es simplemente el sujeto activo del verbo *dar*.»

(Id.: 90)

Así que si ampliamos la observación de la autora al tema de la guerra, no nos queda más salida que aceptar no sólo que los varones no se concebían como seres violentos que detentaban el uso de la fuerza, sino que las mujeres tampoco se concebían como seres pacíficos y afectuosos que representaban la fertilidad⁴⁷⁶.

Pero lo importante es que esto quizá nos ayude a precisar cuál pudo ser el origen de la diferencia entre varones y mujeres, puesto que si es cierto que, tal y como han señalado autores tan dispares como Marvin Harris y Mercedes Madrid, ésta se encuentra relacionada con el tema de la guerra⁴⁷⁷, y si, en ese

⁴⁷⁶ Una idea que han defendido otras autoras como, por ejemplo, H. Moore: «La asociación entre "mujer" y "madre" no es ni mucho menos todo lo "natural" que podría parecer a simple vista» (Moore, H. (1988). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra, 1996, p. 40). Y, tras insistir de nuevo en que las categorías de "madre" y "mujer" son construcciones culturales, agrega: «En algunas culturas, todo lo que rodea la procreación, es decir, la menstruación, la gestación y el parto, presentan un interés social para toda la comunidad y no se circunscribe a la mujer ni a la esfera doméstica de la sociedad. En dichas culturas, el hombre está convencido de que su papel en la reproducción social y en el proceso de procreación es decisivo. La mujer de estas culturas no se define, pues, exclusivamente, por su "aptitudes" biológicas ni por el control que ejerce sobre aspectos clave de la vida –especialmente la reproducción– de los que el hombre queda excluido. Se ha observado que en un amplio abanico de sociedades, el concepto "mujer" no gira en torno a las nociones de maternidad, fertilidad, crianza y reproducción.» (Id.: 43).

⁴⁷⁷ He aquí la opinión de ambos autores: «Mi argumento», nos explica Harris, «consiste en que todas estas instituciones sexualmente asimétricas se originaron como consecuencia de la guerra y del monopolio masculino sobre las armas. La guerra exigía organizar las comunidades en torno a un núcleo residente de padres, hermanos y sus hijos. Tal proceder condujo al control de los recursos por los grupos de intereses paterno-fraternal y al intercambio de hermanas e hijas entre esos grupos (patrilinealidad, patrilocalidad y precio de la novia), a la utilización de las

sentido, la cuestión a plantearse es la de por qué las mujeres fueron excluidas de esa tarea, entonces se podría pensar que *primero se atribuyó a las mujeres la función regeneradora de Tierra y después, como consecuencia de ello, los varones quedaron encargados de velar por ellas o, lo que es igual, de aprender a luchar.*

Es más, si se me permite, me gustaría aventurar una hipótesis de cómo pudo producirse esta distribución de tareas, hipótesis que, por supuesto, habría que contrastar con los datos disponibles, pero que al menos es una posibilidad lógica. Tal hipótesis es la siguiente: si la religión de Tierra, en las palabras de Daraki, se "feminizó" (cf. Daraki, 1985: 288), tal vez fue porque *la sociedad de la "edad de oro" se convirtió en una sociedad nómada y, de ese modo, al no vivir en un lugar concreto, la diosa Tierra pasó de residir en la naturaleza que les rodeaba para ubicarse en el cuerpo de las mujeres.* Ahora bien, este paso no significa que se instituyera una especie de sistema matriarcal. Al contrario, la filiación siguió siendo "autóctona" o, más exactamente, "circular", según la cual un individuo, ya sea varón o mujer, «es la reencarnación de un muerto» (Id.: 192) y, por lo tanto, es hijo no de su padre o madre, sino de su abuelo o abuela (cf. Id.: 180)⁴⁷⁸. Y, además, es probable que en ese momento tampoco hubiese ninguna diferencia entre varones y mujeres y que todos realizaran las mismas tareas, dividiéndose, por ejemplo, en grupos provisionales según ese principio que Deleuze y Guattari llamaron "composición numérica" o "número numerante" (cf. Deleuze & Guattari, 1980: 123-124 y 391-397)⁴⁷⁹. Desde esta

mujeres como recompensa de la agresividad masculina y, consecuentemente, a la poliginia.» (Harris, 1977: 86); «La explicación última de [la] sobrevaloración de la virilidad», dice Madrid, «reside en lo que parece que ha sido una constante casi universal en el comportamiento de los componentes de las sociedades poco desarrolladas [...], consistente en el hecho de que en unas circunstancias ambientales hostiles los grupos humanos han considerado más vital para la supervivencia la tarea de defensa del grupo que la de su reproducción. Con ello, las mujeres quedaron relegadas a un segundo plano, no porque no fueran aptas para la guerra, por una incapacidad congénita de su naturaleza, sino porque, en principio, eran la parte del grupo a la que había que proteger para garantizar la subsistencia del mismo, dado que un grupo humano puede sobrevivir más fácilmente a la pérdida de varones que a la de mujeres. Ello, a su vez, tuvo consecuencias negativas para las mujeres en la consideración social de cada sexo por la mayor valoración social que recibieron los varones» (Madrid, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra, pp. 77-78).

⁴⁷⁸ En su apoyo, Daraki cita un fragmento del diálogo platónico *El político* en el que se describe ese sistema: «Sócrates. – ¿Cuál era entonces, extranjero, el modo de nacimiento para los vivos? ¿Qué medios tenían para engendrar los unos a los otros? / El extranjero. – Evidentemente, Sócrates, en la naturaleza de entonces no era posible que se engendraran unos a otros, como tú dices, pero esa historia que se cuenta de una raza que nacía de la tierra y que regresaba a ella de manera circular se relaciona con aquella época. El recuerdo de esta raza pervivió entre los más antiguos de nuestros antepasados, hombres del tiempo que limita con el fin de ese antiguo ciclo y nacidos al comienzo del ciclo actual. Para nosotros han sido ellos los heraldos de estas historias, objeto hoy, injustamente, de la incredulidad del vulgo. Ésta es, pues, la manera con que, a mi entender, se deben comprender: puesto que los viejos regresaban con la apariencia de niños, es preciso entender que los muertos, una vez enterrados, se reconstituían bajo tierra y subían de nuevo a la vida, al hilo del movimiento circular, que hacía desandar el camino a las generaciones. Y, puesto que, de esta manera, necesariamente nacían del seno de la tierra, tomaban de ésta su nombre, "hijos del suelo"» (Platón, *El político*, 271 a-c. Cit. en Daraki, 1985: 197-198).

⁴⁷⁹ Después de todo, este principio, que, tal y como aclaran los autores, implica las operaciones de «aritmética de los conjuntos iniciales (los linajes); reunión de los subconjuntos extraídos

perspectiva, el auténtico cambio se produjo cuando *este grupo nómada entró en contacto con otro grupo sedentario y, al tratar de dominarlo, se vio obligado a resolver el doble desafío de conservar sus características tradicionales y al mismo tiempo distinguirse del grupo sometido, lo que habría logrado mediante la conversión del subgrupo de los varones en un cuerpo militar estable.*

Esta hipótesis tiene la ventaja de cruzar la variable sexo con la variable clase y ofrecer una explicación al hecho de que sólo un grupo más pequeño de varones del grupo completo, precisamente el que procedía del grupo nómada, recibiera la consideración de "hombres viriles", cosa que todavía seguía siendo visible en la sociedad homérica, donde, tal y como subraya Mercedes Madrid, la polaridad esencial «no es tanto la que se establece entre lo masculino y lo femenino cuanto lo que separa a los guerreros (la minoría de varones adultos de la nobleza) de los no guerreros (donde se encuentran las mujeres, los ancianos, los niños, los hombres del pueblo e, incluso, los cobardes).» (Madrid, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra, p. 76).

La idea, aquí, es muy sencilla: *cuando hubo que defender a las mujeres de la clase dominante o, al enfrentarse con otros grupos diferentes, al grupo entero, toda la sociedad exigió a este subgrupo de varones que lucharan, con lo cual se les empezó a constituir en cierta manera de actuar que terminó por distinguirlos tanto de las mujeres en general como de los varones de la clase dominada.* No hay más que echar una ojeada a las categorías que aparecen en la epopeya para convencernos de esto último.

En efecto, la *alké* o «el impulso para atacar y, sobre todo, el vigor para defenderse ante un peligro» (Id.: 50) –que, al igual que el resto de esas cosas que nosotros no dudaríamos en llamar "estados mentales", en el mundo griego son «un estado especial y transitorio» (Id.: 51)⁴⁸⁰– depende del linaje y de la presencia de cualidades físicas y psíquicas como un corazón firme y luchador, un ánimo fuerte o una predisposición para la audacia (cf. Id.: 50-51). Como tal, la *alké* es algo que sólo podían poseer los varones y, en este sentido, a las mujeres se las califica de *análkides*, es decir, "flojas" o "débiles", pero, como aclara Madrid, esto no permite considerar el adjetivo *álkimoi* «como genérico del sexo masculino, ya que ello supondría que la *alké* es algo inherente a la naturaleza viril, siendo así que hay muchos varones que, por su nacimiento y condición social, son *análkides*, y nunca podrán sobresalir ni en el combate ni en el consejo» (Id.: 50).

Por otra parte, el adjetivo *ánalkis* no es directamente peyorativo. Para empezar, las mujeres son *análkides*, pero eso no supone ningún menosprecio, ya que, simplemente, su función no es la de luchar. Y es que, a pesar de que en esta sociedad la guerra es la fuente de todo valor (cf. Id.: nota 188, 77), las mujeres no son menos por el hecho de dedicarse a otros menesteres. «La

(constitución de decenas, centenas, etc.); [y] formación por sustitución de otro conjunto en correspondencia con el conjunto reunido (el cuerpo especial)» (Deleuze & Guattari, 1980: 395), no sería más que una aplicación del pensamiento circular que se caracteriza por el "tratamiento inclusivo de las oposiciones" (cf. Daraki, 1985: 206).

⁴⁸⁰ Así, la *alké* es el resultado «de la excitación del *ménos* [la vitalidad orgánica que proporciona la energía] por un agente externo y llega al paroxismo cuando las ganas de luchar, de matar al adversario y arrebatarle las armas llevan al guerrero a un estado de furia donde todo su ser arde en deseos de combatir» (Madrid, 1999: 51).

prioridad indudable que en el mundo homérico se le da a lo masculino», aclara la autora, «no parece [...] que se fundamente en un menosprecio de las mujeres, ya que a los varones no se les mide con las mujeres ni a éstas con aquéllos, sino que los parámetros que se tienen en cuenta para valorar a las mujeres son sus propias habilidades y conocimientos y no el patrón de lo masculino como modelo, de manera que, en nuestra opinión, a las mujeres homéricas no se las considera inferiores, sino distintas.» (Id.: 76). En cuanto a los varones de la clase dominada, a ellos no se les llama «*ánalkis*, sino *kakós*, el adjetivo que indica la mala condición de algo, o también *deilós* y *lygrós*, adjetivos que por su significado relacionado, respectivamente, con el temor o la tristeza y la desgracia acaban por indicar una condición social inferior y, por tanto, vil y despreciable» (Id.: 55). Por lo tanto, lo contrario de *álkimoí* es un calificativo que en griego denota la ausencia de bondad o la mala calidad de algo⁴⁸¹. Y, por último, llamar *ánalkis* a un varón noble sí comporta un matiz negativo, que es un término «despectivo por la incapacidad que indica para la tarea masculina por excelencia, si bien es frecuente (tal vez por este carácter en principio neutro de *ánalkis*) que su uso vaya reforzado por la presencia de otro adjetivo claramente peyorativo, como *áptolemos* (“que no sirve para la guerra”), referido al hombre del pueblo frente al noble, *kakós* (“malo”) o *utidanós* (“inútil”).» (Id.: 54).

Como he apuntado, todo ello deriva del hecho de que *toda la sociedad les exigió al subgrupo de varones de la clase dominante que se convirtieran en guerreros y que luchasen por quienes no podían hacerlo*, tal y como se aprecia a la perfección en la arenga del viejo Néstor en la *Ilíada*:

«Amigos, sed hombres; poned en vuestro corazón *aidós* ante los demás; recordad cada uno de vosotros sus hijos, su esposa, su hacienda y sus padres, tanto los que viven como los que están con los muertos. En su nombre os lo suplico, porque ellos no están aquí: resistid firmes.»

(*Ilíada*, xv, 661-666. Cit. en Redfield, J. M. (1992). *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*. Barcelona: Destino, p. 222)

⁴⁸¹ He aquí la huella de esa manera de valorar propia de los “señores” a la que hice una breve referencia en la nota 423 y que, según Nietzsche, «actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, –su concepto negativo, lo “bajo”, “vulgar”, “malo”, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión» (Nietzsche, 1887: 43). En efecto, atendiendo a los mismos términos de los que habla Madrid, Nietzsche añade: «No se pasen por alto las *nuances* [matices] casi benévolas que, por ejemplo, la aristocracia griega pone en todas las palabras con que diferencia de sí al pueblo bajo; obsérvese cómo constantemente se mezcla en ellas, azucarándolas, una especie de lástima, de consideración, de indulgencia, hasta el punto de que casi todas las palabras que convienen al hombre vulgar han terminado por quedar como expresiones para significar “infeliz”, “digno de lástima”.» (Id.: 43-44). Son, sencillamente, dos mundos aparte, tal y como refleja la *Ilíada* en aquel episodio en el que Ulises, al intentar detener la retirada de los aqueos, se dirige a sus compañeros nobles y a un hombre de la clase dominada de una forma bien distinta: «a cada rey y sobresaliente varón» lo interpela diciendo: «¡Infeliz! No procede infundirte miedo como a un cobarde; sé tú mismo quien se siente y detenga a las demás huestes», mientras «al hombre del pueblo», golpeándole e increpándole de palabra, le espeta: «¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás, que son más valiosos. Tú eres inútil y careces de coraje: ni en el combate nunca se te tiene en cuenta ni en la asamblea» (Homero (2000a). *Ilíada*. Madrid: Gredos, ii, 190-191 y 200-203).

Pero si reparamos en que la *alké* no sólo era un estado transitorio, sino también difícil de poseer y, sobre todo, de mantener, pues antes de iniciar la batalla siempre se llamaba a los guerreros a recordarla y, con todo y con eso, muchísimas veces se olvidaba y éstos, presos de terror, huían como *análkides*, entonces podremos entender dos puntos de suma importancia.

En primer lugar, que *el tener alké acabó definiendo la masculinidad o, lo que resulta más evidente, la virilidad*. Ello explicaría las dificultades de Madrid a la hora de precisar en qué consistían estas cualidades:

«Podría verse en estas [categorías] una norma para el comportamiento del guerrero que permitiera establecer la esencia de su virilidad y, a partir de él, trazar una línea que separara a los *áلكimoi* de los *phaulói*, *kakoí* y *lygroí*, esos varones que por su cobardía quedarían del lado de las mujeres, con quienes son comparados, y del lado de los niños o de los ancianos, que, por haberles abandonado las fuerzas no sólo no pueden combatir, sino que están llenos de temor. Esta hipótesis, por otra parte, se vería confirmada por los pasajes en que se usa *áلكimoi* en paralelismo y casi como un sinónimo de *ándres* ("varones") tanto en la frase formular con la que se anima a los varones a que sean tales y se acuerden de su *alké* que, con pequeñas variaciones, se repite varias veces en la *Iliada* [«Sed *varones*, amigos, y acordaos de vuestro impetuoso *vigor*»], como en aquéllos en que se asocia *alké* con la *enorée* ("virilidad"). Pero si se sigue este camino, habría que acabar concluyendo con el contrasentido lingüístico de que también la *enorée* es algo transitorio en los *ándres*, ya que los hechos desmienten la afirmación de Odiseo y prácticamente no hay héroe que, por unas razones u otras, no se dé en alguna ocasión a la huida. En estos casos, los guerreros pierden de forma casi automática su condición de *áلكimoi* (ya que un héroe huye cuando se apodera de él el pánico y olvida su *alké*) y son objeto del reproche de los demás por su debilidad.»

(Madrid, 1999: 51-52)⁴⁸²

Y, en consecuencia, también en qué consistía la feminidad:

«[...] los adjetivos *thelyterai* [que alude a la capacidad de amamantar] y *análkides* no ayudan mucho a definir lo que en la mentalidad homérica debía entenderse por identidad femenina, a no ser que se opine que ésta consiste en la ausencia de masculinidad, lo que tampoco es decir mucho, ya que lo que caracteriza a la masculinidad, lo que hace que un hombre sea tal y le procura el respeto de los demás es, como se ha visto, la posesión de la *alké*, a pesar de que en algunos momentos pueda "olvidarse" de ella y huir como lo haría un *ánalkis*.»

(Id.: 55-56)

En mi opinión, no hay ningún "contrasentido lingüístico" en el hecho de que la masculinidad o virilidad fuese un estado transitorio y muy raro en los varones, ni, por extensión, tampoco ninguna falta achacable a una actitud de hostilidad o desprecio hacia las mujeres (que por cierto se ha acaba de aclarar que no existía) en el hecho de que no hubiese una palabra en griego para designar la gloria femenina y que se empleara la de *andreía* también para ellas

⁴⁸² Aunque si nos empeñamos, siempre podemos encontrar algo: «De estos datos, vemos, pues, que no parece posible identificar la esencia de la virilidad con la *alké*, aunque sí parece que es algo íntimamente relacionado con ella, hasta el punto de que parece legítimo postular que la masculinidad consiste precisamente en la capacidad de poder recibir en determinados momentos y circunstancias sociales la *alké*, una capacidad que la naturaleza les ha negado a las mujeres y por eso no pueden ser *áلكimai*, sino *análkides*» (Madrid, 1999: 53-54).

(cf. Id.: nota 30, 187 y nota 53, 192): *los términos de masculinidad o virilidad no calificaban un sexo biológico, sino una cierta manera de actuar, a saber: la de resistir el ataque del enemigo y enfrentarse a él.* Aquí, "hombre" no era algo que un individuo *es de por sí* o, lo que es igual, una *esencia*, sino algo que los otros *exigían que fuese como resultado de un esfuerzo* o, lo que es igual, un *producto*. Al fin y al cabo, si se decía "sé un hombre" es justamente porque no se era, porque "ser hombre" funcionaba como un ideal dentro de una sociedad que requería guerreros y que otorgaba el mayor valor a quienes se convertían en ellos, y porque había que volver a probarlo cada vez que las circunstancias así lo exigiesen. Por lo demás, es fácil adivinar cómo se traducía esto fuera del campo de batalla: *en general, "ser hombre" suponía aceptar los desafíos de la vida y enfrentarse a ellos o, en una palabra, reaccionar.*

En este punto es preciso recordar que las descripciones de las mujeres y los varones que no eran masculinos, viriles o, simplemente, "hombres", como *análkides* desempeñaban una función muy concreta. Tal y como expliqué en el capítulo XV de este trabajo, dichas descripciones no se dirigían, en contra de lo que pudiera parecer, a las mujeres o a los varones que no eran masculinos, viriles o, simplemente, "hombres", sino a los varones que querían o debían ser *álmimoi*. Así, en la epopeya se increpaba a los varones cobardes comparándolos con las mujeres, pero el objetivo del autor era el de resaltar el comportamiento que se espera de un "hombre" más que el de menospreciar a las mujeres. En palabras de Madrid, «el poeta parece estar sirviéndose de la forma de vida de las mujeres como un operador para desenmascarar a los hombres poco viriles y, por tanto, para trazar el límite de lo que se quiere que sea la virilidad» (Id.: 56). Pero no hay que cargar las tintas con las mujeres, puesto que también se increpaba a los varones cobardes comparándolos con los varones que no eran masculinos, viriles o, simplemente, "hombres". Por tanto, *las descripciones de todos esos individuos como análkides desempeñaban la función de constituir a los varones de la clase dominante como álmimoi o, lo que es lo mismo, como masculinos, viriles o, simplemente, "hombres"*⁴⁸³.

El segundo de los puntos importantes es que ese subgrupo de varones impuso un nuevo sistema en sustitución del viejo sistema circular que, como es obvio, tenía un carácter *patriarcal*. Como dice Daraki, «fueron los hombres quienes se apartaron [del sistema presidido por Tierra], al construir un sistema centrado en lo político» (Daraki, 1985: 289). Luego *la filiación patrilineal y el intercambio de mujeres son resultado de esa constitución social de los varones de la clase dominante como guerreros que habría que ver como una auténtica diferenciación respecto del resto del grupo.*

Pues bien, una vez que hemos visto cómo pudo originarse la diferencia entre varones y mujeres, podemos pasar a describir la determinación ulterior que esta diferencia recibió en la Grecia arcaica y que le proporcionó la base de los rasgos que todavía hoy le reconocemos. Sin embargo, para ello es preciso despejar antes el sentido de la intervención de Hesíodo, quien quiso convertir

⁴⁸³ Y, a mi parecer, si la autora no ha llegado a esta conclusión tal vez se deba al hecho de que ella se centra en la representación imaginaria del género y no en su construcción real y efectiva o, lo que es igual, material.

el trabajo en la mayor virtud de todas, algo que resultaba poco menos que inconcebible desde el punto de vista de la aristocracia.

Daraki explica que Hesíodo presentó a las mujeres como el peor de los males. En ese sentido, las calificaba de *kakón*, "mal", pero también de *dólon aipyn*, "engaño imposible de evitar", *pêma andrásí*, "azote para los varones", o *thelyteráon*, "femeninas", resaltando no su función reproductora y nutricia, tal y como hacía Homero, sino la cualidad que las distingue de los varones, esto es, su "feminidad" (cf. Madrid, 1999: 102-103).

Pero, dejando a un lado la cuestión de cuál pudo ser la causa de su odio contra las mujeres⁴⁸⁴, me parece que todo esto responde a una idea que nos resultará muy familiar. Fijémonos en la *Teogonía* de Hesíodo, en la que, como aclara Madrid, el poeta beocio trató de justificar el imperio de Zeus sobre los demás dioses olímpicos:

«Hoy se sabe por el desciframiento de los archivos hetitas que el poeta de Beocia trabaja con un material oral muy antiguo, de tipo teogónico, genealógico y didáctico, de origen oriental que habría llegado a Grecia en tiempos remotos, donde probablemente habría confluído con tradiciones propias de características similares. Sobre esta tradición, pero con diferencias importantes en el detalle, Hesíodo escribe un poema en el que une el tema de la Cosmogonía con el del mito de la sucesión divina, pero introduce una modificación radical en el mito de soberanía al dotar de estabilidad el triunfo de Zeus, ya que con ello pone fin a lo que constituye la esencia del mito oriental: la naturaleza cíclica de la secuencia del padre sucedido violentamente por su hijo.»

(Id.: 108-109)

Para ello, Zeus se apropia de los diversos poderes de Tierra o Gea, la potencia primordial, impidiendo así toda sublevación contra su supremacía: «el combate de Tifón y Zeus y la consiguiente posición de subordinación en que finalmente queda Gea es el mecanismo utilizado para legitimar la supremacía de Zeus, supremacía que sólo queda asegurada cuando Gea es privada de su poder de parir partenogenéticamente y despojada de su saber y su arma más poderosa, la *mêtis*» (Id.: 110). Sin embargo, a mi parecer, lo verdaderamente importante no es el cambio en la valoración de lo femenino y lo masculino a favor de este último o la expropiación de los poderes femeninos en un dios que se considera masculino, sino lo que Madrid añade a continuación:

⁴⁸⁴ Madrid se apoya precisamente en Daraki para elaborar una explicación psicológica en la que se entiende la misoginia de Hesíodo como el resultado de la puesta en funcionamiento de dos mecanismos de compensación al estado de «desarraigo interior» en el que se encontraban los griegos como consecuencia de los profundos cambios que estaban viviendo: el primero sería un mecanismo de «autoafirmación en los logros del presente mostrándolos como un avance sobre el sistema anterior al cual, para poder minusvalorar, es necesario denigrar», y el segundo, un mecanismo de «defensa ante el sentimiento de culpa que este abandono produce creando una especie de "chivo expiatorio" en quien proyectar toda su angustia interior y, al mismo tiempo, concentrar todo el rechazo que suscitan los aspectos menos gratos de la nueva situación, entre ellos, especialmente, la conciencia de la propia mortalidad» (Madrid, 1999: 127-128). Pero, en mi opinión, la misoginia de Hesíodo encaja mejor en las observaciones nietzscheanas sobre la manera de valorar propia de los "esclavos" que empieza diciendo "tú eres malo" (cf. Nietzsche, 1887: 38-40 y Deleuze, 1962: 170-172).

«Como resultado de esta operación, Gea, y con ella los valores femeninos, quedan, por una parte y paradójicamente, del lado de la desmesura y de la injusticia que precisamente ella había combatido en tiempos de Urano y Crono, y, por otra, en el espacio correspondiente a lo bajo, frente a la inteligencia y prudencia del principio masculino que Zeus encarna y cuyo reino se sitúa en lo alto.»

(Id.)

Así que lo que este autor estaba haciendo era *asociar a las mujeres con la desmesura*, ya fuese por exceso, esto es, atribuyéndoles los defectos de la lujuria y glotonería, ya por defecto, esto es, atribuyéndoles los defectos de la holgazanería y la pereza. Y si dicha asociación tuvo éxito y se convirtió en un lugar común, generando una tradición cada vez más extendida de "vituperio femenino" (cf. Id.: 175), en mi opinión fue simplemente porque funcionó como un *acicate para que los varones se atuviesen a la prescripción de medida*.

Efectivamente, la asociación de las mujeres con la desmesura no era más que una proyección en las mujeres de aquellas cualidades que los varones juzgaban perniciosas para, de esa forma, que les permitía a éstos incitarse a sí mismos a distinguirse de ellas, adoptando las cualidades beneficiosas. Madrid viene a confirmarlo cuando señala que las características que los poetas líricos percibían en las mujeres coincidían punto por punto con los vicios y defectos masculinos, a saber: la falta de medida, la traición y el incumplimiento de la palabra dada, la charlatanería, la curiosidad, la pretenciosidad, la lascivia, la glotonería o el amor al vino (cf. Id.: 154). Por lo tanto, habría que concluir que *Hesíodo fue el responsable de que las mujeres desempeñaran la función de encarnar aquello que los varones debían evitar a toda costa: la desmesura*.

Pero lo importante es que *a partir de entonces aquello que iba a definir a la masculinidad o virilidad ya no sería sólo la alké, sino también la sophrosyne, esto es, la moderación o templanza, lo que significa que un varón ya no debía limitarse a reaccionar, sino que además tenía que hacerlo con medida*.

Tal y como expuse en el capítulo precedente, este ideal propició que los varones de la clase dominada se auto-superaran asumiendo el espíritu de *agón* y la exigencia de *isonomía* propios de los varones de la clase dominante y que, como resultado de todo ello, se acabara instaurando la democracia. Pues bien, ahora cabría añadir que esto implica que *la masculinidad o virilidad entendida como templanza o moderación se extendió a la totalidad de los varones libres y, lo que es más, que, dado que desde Hesíodo la feminidad estaba asociada con la desmesura, los varones pasaron a representar todo lo relacionado con la medida y, por ende, el nuevo orden racional de la polis, mientras que a su vez las mujeres pasaron a representar todo lo relacionado con la desmesura y, por ende, el antiguo sistema circular de Tierra que, en el marco del nuevo orden, había heredado Dioniso*.

He aquí, pues, cómo se articuló en Atenas la nueva determinación de la diferencia entre varones y mujeres:

1) Ante todo, *estableciendo una jerarquía que afirmaba la superioridad moral de la medida sobre la desmesura*. Los varones fundaron un orden en el que ellos eran los únicos sujetos de derechos y, debido a eso, disfrutaban de una segunda existencia política o pública además de la doméstica o privada, mientras que el resto de individuos les estaban subordinados y, debido a eso,

sólo tenían una existencia doméstica o privada. Ahora bien, la clave de esta organización estriba en que los varones eran los únicos sujetos de derechos y también los jefes del *oikos*, el cual, más que el hogar, era la unidad económica básica. Así que no resulta nada extraño que Foucault, cuando estudió lo que él denominaba «la escena de los placeres», descubriera la existencia de un principio de isomorfismo entre la relación sexual y la relación social:

«Por tal hay que entender que la relación sexual –siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad– es percibida como del mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido. [...] A partir de ahí, puede comprenderse que en el comportamiento sexual hay un papel que es intrínsecamente honorable y al que se valora con el derecho pleno: es el que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y en ejercer así su superioridad.»

(Foucault, 1984a: 198)

La distinta posición que los varones y el resto de individuos ocupaban en la *polis* se reflejaba en la distinta posición que ambos grupos ocupaban en la escena de los placeres:

«Desde este punto de vista, y dentro de esta ética (de la que siempre hay que recordar que es una moral de hombres, hecha para y por los hombres), puede decirse que la línea divisoria pasa entre los hombres y las mujeres –por la misma razón de la gran diferenciación que existe entre el mundo de los hombres y el de las mujeres en tantas sociedades antiguas. Pero aun más generalmente, pasa más bien entre lo que podríamos llamar los “actores activos” de la escena de los placeres y los “actores pasivos”: por un lado los que son sujetos de la actividad sexual (y que tienen cierta dificultad en lograr ejercerla de manera mesurada y oportuna) y por el otro aquellos que son compañeros-objetos, los comparsas sobre y con quienes se ejerce. Por supuesto, los primeros son los hombres, pero más precisamente son los hombres adultos y libres; los segundos, desde luego, comprenden a las mujeres, pero ellas sólo figuran como uno de los elementos de un conjunto más amplio al que se hace referencia a veces con la designación de los objetos de placer posibles: “las mujeres, los muchachos, los esclavos”.»

(Id.: 46)

Sin embargo, si de los tres grupos que enumera Foucault sólo el de las mujeres siguió ocupando la posición pasiva, haciendo necesaria la precisión del autor, se debe a que tales grupos no estaban subordinados a los varones en el mismo sentido: los esclavos lo estaban en un sentido absoluto, hallándose a la entera disposición de su amo; los niños lo estaban en un sentido temporal o provisional, motivo por el cual había que respetar o, mejor aún, estimular su futura condición de ciudadanos de pleno derecho, y, por último, las mujeres lo estaban en un sentido especial que planteaba un serio problema. En efecto, el varón no podía gobernar a su esposa como lo haría con un esclavo o un niño, ya que ella no era ni lo uno ni lo otro, y si bien le estaba subordinada, no por eso merecía menos un respeto y una consideración por parte de él tanto más grandes cuanto que de ella dependían tantas cosas (cf. Id.: 164-168). Después de todo, el *oikós* era algo sumamente complejo que requería la distribución de las tareas, los tiempos y los espacios entre el varón y la mujer, y que para que funcionara correctamente, exigía que aquél se encargase de que ésta llevara a cabo su parte del trabajo. Luego si el varón quería gobernar a la mujer, debía

tener en cuenta la posición de ella en tanto esposa y madre, en tanto “dueña de la casa”:

«En esta ética de la vida matrimonial, la “fidelidad” que se le recomienda al marido es pues algo bien distinto de la exclusividad sexual que el matrimonio impone a la mujer; concierne al mantenimiento de la posición de esposa, de sus privilegios, de su preeminencia sobre las demás mujeres. Y si supone ciertamente una determinada reciprocidad de conducta entre el hombre y la mujer, es en el sentido de que la fidelidad masculina respondería no tanto a la buena conducta sexual de la mujer –la cual siempre se da por supuesta– cuanto a la manera en que ella sabe conducirse en la casa y conducir su casa. Reciprocidad, sí, pero disimetría esencial, ya que ambos comportamientos, aun recurriendo uno al otro, no se fundan en las mismas exigencias y no obedecen a los mismos principios. La templanza del marido proviene de un arte de gobernar, de gobernarse y de gobernar a una esposa a la que hay que sostener y respetar a la vez, ya que es, respecto de su marido, la dueña obediente de la casa.»

(Id.: 153)

Y eso incluía la propia educación de la joven esposa:

«En una sociedad en que las muchachas son entregadas muy jóvenes –con frecuencia alrededor de los quince años– a hombres que muy a menudo les doblan la edad, la relación conyugal, a la que el *oikos* sirve de apoyo y de contexto, toma la forma de una pedagogía y de un gobierno de las conductas.»

(Id.: 143)

Sin embargo, lo importante es que, dada la subordinación de la mujer al varón y la necesidad de colaborar en el mantenimiento y explotación del *oikós*, se acabó elaborando un *ideal de comportamiento para las mujeres* que, como apunta Foucault, tomaba como referencia aquél que definía la masculinidad o virilidad, esto es, la *sophrosyne*:

«Referencia institucional, ya que lo que la templanza les impone es su situación de dependencia respecto de su familia y de su marido y de su función procreadora que permite la permanencia del nombre, la transmisión de los bienes, la supervivencia de la ciudad. Pero también referencia estructural, ya que una mujer, para poder ser temperante, debe establecer respecto a sí misma una relación de superioridad y de dominación que en sí misma es de tipo viril.»

(Id.: 81)

Ahora bien, a diferencia del ideal reservado a los varones, la *sophrosyne* femenina consistía precisamente en *la obediencia y la sumisión*. Tal y como explica Madrid, la tragedia puso en juego esa doble cara de la imagen de las mujeres, la cara “salvaje” y la cara “racional”, con el propósito de hacer sentir a los varones la necesidad de implantar la segunda:

«Las mujeres son seres miedosos, débiles, amantes de los duelos, intuitivas, irreflexivas, emotivas, dadas a la charlatanería, inermes ante los embates de las pasiones (especialmente, del deseo sexual), cobardes y, sobre todo, peligrosas por su habilidad para el engaño, su solidaridad y su falta de moderación, una triple conjunción que casi siempre tiene consecuencias funestas para los varones. Asimismo, junto con esta caracterización negativa de la condición femenina, la tragedia recoge el modelo de comportamiento que el pensamiento ciudadano ha elaborado como el apropiado para las mujeres, que opone a su naturaleza erótica y emotiva, a su carácter irracional y a su desmesura un ideal de *sophrosyne*

(“moderación”) que prescribe el recogimiento en casa, el silencio, la templanza, la obediencia, la castidad y el cuidado, bajo la supervisión del marido, de los asuntos domésticos.»

(Madrid, 1999: 194)⁴⁸⁵

Madrid añade que más adelante Aristóteles hablará de una *andreía*, una masculinidad o virilidad en las mujeres, pero con el importante matiz de que, al igual que la virtud de los esclavos, «este coraje es *hyperetiké*, se caracteriza por la sumisión, mientras el coraje masculino es *archiké*, todo autoridad» (Id.: nota 53, 192). Según este autor, la naturaleza ha dispuesto a los varones y a las mujeres con el fin de asegurar el éxito del matrimonio y su misión en el interior del *oikós*. He aquí, en palabras de Foucault, el cuadro que dibuja: «El [varón] es fuerte, [la mujer] se contiene por el temor; uno encuentra su salud

⁴⁸⁵ Ahí tenemos, por ejemplo, a Esquilo. Según Madrid, sus tragedias «buscan una conciliación entre las fuerzas en conflicto sobre las que la *polis* se ha construido y que todavía al comienzo del siglo V están vivas y actuando sobre ella» (Madrid, 1999: 234). Esquilo reescribe la tradición mítica con el fin de consolidar los logros del nuevo orden ciudadano, en el que todas las fuerzas coexisten en armonía bajo una férrea jerarquía frente a los peligros que lo amenazan, resumidos en la figura del matriarcado, que pervierte en un triple nivel el orden sobre el que se levanta la *polis*: «en el social para el orden político, en el divino para el orden olímpico y en el familiar para la ley del padre» (Id.: 236). Pero Esquilo no teme la posibilidad de que las mujeres usurpen el poder por un deseo masculino o viril, sino la «desmesura y el potencial inherente a su naturaleza para destruir la ciudad, cuya estabilidad depende de una compleja armonía de contrarios y de una jerarquización de valores» (Id.: 235). En ese sentido, a los griegos de aquella época «debía resultarles sumamente tranquilizadora esta doble imagen de la feminidad que Esquilo presenta en sus obras, ya que les permitía, por una parte, condenar el lado negativo, temible y peligroso de la naturaleza femenina y, por otra, aceptar la integración de las mujeres en la ciudad y reafirmarse en la necesidad de su sumisión a los varones de la misma manera que el pasado se somete al presente, las Erinias a los dioses olímpicos, la maternidad a la paternidad, la ley de la sangre a la legalidad de los tribunales y la fuerza a la persuasión» (Id.: 241). En lo que respecta a Sófocles, Madrid dice que es menos “político” «en el sentido de que su interés se centra menos en mostrar las fuerzas en conflicto sobre cuyo equilibrio se asienta la ciudad cuanto en el problema de la actuación de los seres humanos en un universo [...] dominado por fuerzas divinas que desconocen y no saben a favor de quién actúan hasta que ya es demasiado tarde» (Id.: 241-242). En sus tragedias, el motivo de preocupación principal no es el conflicto entre las fuerzas de las que depende la *polis*, sino la figura del tirano y la forma de su poder, tan expuesta a la arbitrariedad y el abuso. Su interés sigue siendo la ciudad y su organización, pero ahora, más que atender a la correcta subordinación de poderes, se vuelve hacia el ejercicio mismo del poder. Sófocles explora las nefastas consecuencias que un uso desmedido e irracional del poder tiene para el buen orden de la ciudad. Sus heroínas protagonizan esas situaciones dramáticas y por ello son presentadas normalmente en positivo: «En *Antígona*, [Sófocles] nos presenta a una heroína que, de entrada, transgrede dos normas básicas, como intenta hacerle ver Ismene: como mujer se opone a un varón y como miembro de la comunidad desobedece a la autoridad del gobernante. Es posible que la inflexibilidad propia del carácter de esta heroína sea lo que altere el orden de la relación en la jerarquía establecida entre los dos sexos en la ciudad, pero también se ha dicho que la actuación de Antígona es una crítica al mal gobernante, cuyas acciones erróneas pueden provocar la rebelión de la parte femenina de la ciudad, al negarle el respeto a las leyes de las que Antígona se erige en guardiana, las leyes de la familia y la sangre (donde las mujeres cuentan) frente a las de la ciudad (donde no cuentan). Antígona, como Electra, vive obsesionada con el cumplimiento de lo que considera su deber, un deber que se circunscribe a la piedad con los varones de su familia, padres y hermanos, y que hace a ambas, aun a pesar de lo ligado de sus reclamaciones a la esfera femenina, traspasar los límites de su condición de mujeres y mostrar un valor y una audacia propios de varones, con los que son expresamente comparadas.» (Id.: 242-243).

en el movimiento, [la otra] se inclina a llevar una vida más sedentaria; uno aporta los bienes de la casa, [la otra] vela por lo que contiene; uno alimenta a los niños, [la otra] los educa.» (Foucault, 1984a: 163). Así, el autor justificaba una relación desigual atribuyéndola a una naturaleza que, como si obrase en función de alguna finalidad secreta, habría distinguido a varones y mujeres de un modo opuesto y complementario a la vez para que cuando se uniesen en matrimonio fueran de lo más eficaces en el mantenimiento del *oikós*.

Pero, como aclara Foucault, poniendo entre comillas la palabra "natural", esta diferencia es producto de una exigencia puramente social:

«La oposición "natural" del hombre y de la mujer, la especificidad de sus aptitudes son indisociables del orden de la casa; se hicieron para ese orden, que, a cambio, las impone como obligaciones.»

(Id.: 147)

Aquí tenemos lo que, en lugar de "sistema de sexo/género" –concepto que acuñó Gayle Rubin para designar «el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas» (Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre "la economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, nº 30, 1986, pp. 95-145, p. 97), y que, como puede observarse, supone la existencia de una sexualidad biológica previa a la transformación social (cf. Casado, 1999: 75-76)–, prefiero denominar "orden genérico-sexual" –concepto que, recogiendo las aportaciones del pensamiento *queer* (para un resumen, cf. Saéz, 2004: 128-150), describe *el modo en que la sociedad le proporciona a los individuos cierta sexualidad, entendiendo por ella tanto el sexo (la manera de actuar que sitúa al individuo en una de las dos posiciones que establece la supuesta diferencia sexual) como la orientación (la manera de actuar que enlaza el deseo con uno de los dos sexos) y las prácticas amorosas y sexuales (la manera de actuar en relación con el deseo y el placer que se obtiene de él)*–.

Efectivamente, *este orden, en la medida en que sitúa a los varones en la posición activa y a las mujeres en la posición pasiva, impone tanto la manera de actuar propia de la masculinidad y la feminidad (la diferencia sexual) como su orientación (el deseo heterosexual) y sus prácticas amorosas y sexuales (el amor romántico y la conquista de la mujer por parte del varón; la penetración y el placer como satisfacción), así como todo aquello que no puede existir bajo ningún concepto, esto es, tanto los cuerpos intersexuados (sobre los que se interviene hormonal y quirúrgicamente) como la homosexualidad (en especial la pasiva en el caso de los varones y la activa en el caso de las mujeres) y las prácticas amorosas y sexuales que no tienen sitio dentro del orden establecido (las nuevas relaciones, el cambio de papeles, la desexualización del cuerpo y el placer como producción de intensidades y adquisición de fuerza o potencia).*

2) Y, a continuación, *asegurándose de renovar esa jerarquía mediante la experiencia de la desmesura*. Como vimos en el capítulo anterior, los varones fundaron un orden que incluía una institución encargada de regenerarlo, esto es, el dionisismo. Pues bien, ahora que sabemos que dicho orden asociaba a los varones con la actividad y la medida y a las mujeres con la pasividad y la

desmesura, podemos volver sobre el dionisismo para acabar de entender en qué consistía exactamente la operación de poner "al 'otro' en el 'mismo'". Pero, antes, dejemos que Daraki nos describa el cuadro completo:

«Hay un corte que discrimina la religión de Tierra de la religión cívica, el que separa los cultos secretos femeninos de los cultos transparentes masculinos. El dionisismo reúne en su práctica ambas formas disociadas.

Por una parte, se encuentran los cultos secretos y femeninos, como el *gamós* del "Establo de los bueyes", cuyo secreto Dioniso es la única figura masculina que lo conoce; como el menadismo, por el que pierde la vida Penteo, quien llega a descubrir que ése es el precio que deben pagar los varones por querer presenciarlo como espectadores; como los ritos de las Tíades en el Parnaso, que ningún Eurípides, ningún Plutarco, ningún Clemente pudieron adivinar del todo... Nuestro propósito no es evocar en toda su extensión esta cara del culto, sino más bien recordar que hay una segunda cara que lo acompaña, simétrica y opuesta, la de las manifestaciones dionisiacas que aúnan estrechamente una participación exclusivamente masculina con un carácter francamente ostentoso: como las faloforias, procesión cuya función es *mostrar*; como el *kômos*, otra procesión pública, extraña a decir verdad, en la que únicamente se admiten hombres, pero hombres disfrazados de mujeres; o como las borracheras rituales, entre las que figuran las de las Antesterias, que excluyen rigurosamente la presencia femenina y acompañan su lenguaje gestual con el tañido de la salpinge, que a lo lejos anuncia su celebración. Y ¿no es cierto que la tragedia y la comedia –cuya especificidad no se ignora, pero que son, en primer lugar, manifestaciones religiosas en honor de Dioniso– perpetúan, a su manera, esta asociación de una ostentación convertida en espectáculo y una participación exclusivamente masculina, tanto en las gradas del teatro como tras las máscaras de los personajes femeninos?

La religión de Tierra fue confinada entre las mujeres y puesta al abrigo de cultos secretos. La religión cívica, una religión sin secreto y totalmente transparente, está al servicio de las necesidades de la *pólis*, cuyas actividades son asunto de hombres. El dionisismo toma parte en los dos niveles a la vez. Femenino y secreto, por una parte, masculino y público, por otra, su culto de dos caras despliega sus alas sobre dos universos religiosos y, de este modo, capta con su llamada a las dos mitades de la población que la historia había separado codificándola en dos lenguajes diferentes, destinados a dos formas de escuchar distintas, pero que transmiten, sin embargo, un único y mismo sentido.»

(Daraki, 1985: 254-255)

Una vez aclarado esto, ya podemos entender que tal operación consistía en *poner la pasividad y la desmesura en el seno de la actividad y la medida, de modo que la experiencia de la desmesura dispusiera a los varones para actuar de manera medida o, lo que es igual, que los constituyese en tanto sujetos medidos o temperantes*. Luego el dionisismo sería, no ya la antigua religión de Tierra reservada a quienes estaban excluidas del nuevo orden de la *polis*, sino la institución que permitía a quienes habían fundado dicho orden, renovar la base sobre el que éste se levantaba, la medida, por medio de su inmersión periódica en el abismo sin fondo de su opuesto, la desmesura.

* * *

En este sentido, cabe reconocer que las mujeres desempeñaron un papel fundamental en la constitución del sujeto medido o temperante al haber sido

concebidas, en primer lugar, como *el ser pasivo con respecto al cual el varón ha de ser activo* y, en segundo lugar, como *el ser desmesurado que permite a éste convertirse en mesurado o temperante*.

Es evidente que ello solamente beneficiaba a los varones, quienes, por mucho que se les insistiera en la necesidad de cumplir el ideal de *sophrosyne*, podían abusar de las mujeres cuantas veces quisieran, ya que al fin y al cabo se encontraban subordinadas a los primeros. Pero lo que yo quisiera proponer, sobre todo en este preciso momento en el que la quiebra del orden que acabo de describir ha provocado que algunos varones –que dentro de ese orden eran los únicos sujetos de derecho y en consecuencia estaban habituados a mandar y a ser obedecidos–, al comprobar que las mujeres –que dentro de ese orden ocupaban una posición subordinada y en consecuencia estaban habituadas a obedecerles a ellos y a no mandar– están empezando a asumir que también son sujetos de derechos y que en consecuencia pueden no obedecer e incluso mandar, recurran a la violencia para imponerse a ellas (cf. Casado Aparicio, E. y García García, A. A. (2006). *Violencia de género: dinámicas identitarias y de reconocimiento*. En F. J. García Selgás y C. Romero Dauder (eds.). *El doble filo de la navaja. Violencia y representación*. Madrid: Trotta) –lo que yo quisiera proponer, repito, es que *recuperemos esa prescripción de gobernar a los otros teniendo en cuenta sus reacciones a los propios excesos, con el objetivo de que varones y mujeres nos constituyamos mutua y recíprocamente en tanto sujetos libres*.

Sí, creo que el sujeto mesurado o temperante es un ideal que sirve tanto para los varones como para las mujeres. Lo único que habría que hacer sería *dejar de asociar a los primeros con la posición activa y a las segundas con la posición pasiva para potenciar el intercambio de posiciones o reversibilidad*⁴⁸⁶,

⁴⁸⁶ Evidentemente, los varones, conscientes de que en el orden tradicional ocupaban la posición activa, se resistirán a ello con todas sus fuerzas. Pero, ante esta situación, la estrategia pasa por enseñarles qué es lo que pierden con ello, a saber: la posibilidad de tener en las mujeres a unos verdaderos compañeros vitales. Me explico. Ya Freud identificó lo que él llamaba una disociación entre la corriente "cariñosa" y la corriente "sexual" de la libido del varón, que determina a éste a no desear a la mujer a quien ama y, viceversa, a no amar a la mujer a quien desea y que exige, para satisfacer plenamente su impulso, la degradación del objeto. En las palabras del propio autor: «El hombre siente coartada casi siempre su actividad sexual por el respeto a la mujer, y sólo desarrolla su plena potencia con objetos sexuales degradados, circunstancia a la que coadyuva el hecho de integrar en sus fines sexuales componentes perversos, que no se atreve a satisfacer en la mujer estimada. Sólo experimenta, pues, un pleno goce sexual cuando puede entregarse sin escrúpulo a la satisfacción, cosa que no se permitirá, por ejemplo, con la mujer propia. De aquí su necesidad de un objeto sexual rebajado, de una mujer éticamente inferior, en la que no pueda suponer repugnancias estéticas y que ni conozca las demás circunstancias de su vida, ni pueda juzgarle. A tal mujer dedicará entonces sus energías sexuales, aunque su cariño pertenezca a otra de tipo más elevado.» (Freud, 1912: 1714). Sin embargo, en mi opinión, no hay que ver ahí las consecuencias de la prohibición del incesto, sino la huella de una sociedad que define dos tipos de mujeres: una buena, obediente y sumisa, que sólo se puede amar y que sería la esposa, y una mala, rebelde y salvaje, que sólo se puede desear y que sería otra cosa. Pues bien, parece evidente que a los varones les atraen las segundas y, de hecho, a veces se casan con ellas, pero, a partir de ese momento, intentan por todos los medios convertirlas en las primeras, con lo cual inevitablemente van a sufrir problemas con su deseo. Así que podemos decirles a los varones en general que si no tratasen a las mujeres como a seres inferiores tal vez serían más felices con ellas. Se trata, como digo, de una estrategia para lograr que los varones acepten el intercambio de posiciones o reversibilidad en el ámbito de la pareja.

*y, además, rehabilitar esa cultura de la medida casi perdida de la que hablé en el capítulo anterior y que puede proporcionarnos una norma inmanente que nos permita no sólo guiar nuestra actuación, sino también llegar a ser libres al desprendernos de todo lo que nos determina a actuar de una manera concreta. Al fin y al cabo, ¿qué mejor otro que nuestra pareja, ya sea del sexo opuesto, del mismo o esto no tenga la menor importancia, para realizar ese intento de constituirnos mutua y recíprocamente en tanto sujetos libres?*⁴⁸⁷.

⁴⁸⁷ En este punto me gustaría retomar aquella crítica de Espinosa-Miñoso de que la teoría de la performatividad de Butler vendría a esencializar la posición que ocupan las multitudes *queer* y, debido a ello, a consolidar la heterosexualidad obligatoria en lugar de subvertirla (cf. el apartado 4.2 del capítulo XI del presente trabajo), para añadir que la idea del intercambio de posiciones o reversibilidad podría constituir una posible salida a la problemática que sufren algunos individuos intersexuados y, sobre todo, transexuales, los cuales han de apoyarse en el mismo diagnóstico de disforia de género que los marca negativamente para tener acceso a un cambio de sexo que creen totalmente indispensable. Me gustaría ilustrar lo que quiero decir con la película de Pernille Fisher Christensen *En soap (Enjabonado)* (Dinamarca, 2006). Esta película presenta la siguiente situación: una mujer que podríamos calificar de “muy masculina”, tratando de escapar de una relación con un chico que, ante la insistencia de ella en ocupar un papel activo, suele recurrir a la violencia, se muda a un edificio en el que se ha refugiado un hombre que podríamos calificar de “muy femenino” del rechazo de su padre y del resto de gente conocida ante el hecho de que, sintiéndose como una mujer, se vista y comporte como una, cosa que no deja de generarle un intenso malestar pero que quiere afrontar solicitando la operación de cambio de sexo. A partir de ahí, *En soap* describe el casi inevitable acercamiento entre las dos personas, y, en este sentido, adopta esa estructura tan propia de las películas románticas de la aproximación de uno de ellos y el consiguiente rechazo del otro y viceversa, sin atreverse a ir más allá de la situación inicial. Sin embargo, en mi opinión, esta película plantea una cuestión muy interesante, a saber: ¿qué pasaría con estas dos personas si pudiesen entablar una relación satisfactoria? Parece indudable que la mujer estaría encantada de poder comportarse de esa manera activa que asociamos con los varones, pero el hombre, que es quien más sufre, ¿no tendría también la oportunidad de ser una mujer sin tener que operarse para cambiar su aspecto físico? Después de todo, incluso en el ámbito sexual hay varias formas de conseguir que la mujer ocupe la posición activa y el hombre, la pasiva, sin necesidad de ninguna intervención quirúrgica. Así, lo que estoy intentando decir es que *el intercambio de posiciones o reversibilidad en el seno de una pareja podría permitir a las personas vivir como quieran sin necesidad de confundir cierta manera de actuar con un género y, sobre todo, con uno que estaría en contradicción con el cuerpo hasta el punto de impedir que tal persona se sienta bien si no es modificando dicho cuerpo*. Porque, por lo demás, no tenemos ninguna razón para quedarnos en esta situación tan artificial que nos presenta la película: *si las personas estuviesen dispuestas a practicar el intercambio de posiciones o reversibilidad, entonces se vería claro que lo más importante no es el sexo que exhiban, sino su complejidad y su deseo de tener en cuenta al otro*. Se trata, en definitiva, de una idea que ya avanzara Foucault cuando señaló que el hecho de que las relaciones de poder que se dan en las prácticas sexuales sado-masoquistas sean fluidas o reversibles, las convierte en una fuente de placer físico (cf. Foucault, 1984i: 424-425).

XIX. Breve historia de los modos de subjetivación.

Por último, me gustaría repasar muy brevemente los distintos modos de subjetivación que describió Foucault en la última etapa de su deriva intelectual y que, como apunté, podrían servir de base a la genealogía del sujeto moderno que el autor presentó en *Las palabras y las cosas*. La idea que ha de guiarnos en esta tarea es la de que el individuo, al ser constituido por los otros en cierta manera de actuar y, por ende, en tanto sujeto, se convierte en otro para sí.

Tal y como sabemos, en el "uso de los placeres" *el individuo se convierte en un otro para sí que, por el hecho de que gobierna a los otros teniendo en cuenta los efectos sobre ellos de sus propios excesos, es capaz de gobernarse a sí mismo.*

En el modo de subjetivación ideal propuesto por Platón, *el individuo se convierte en un otro para sí que, al confiar en un maestro que, planteándole una serie de preguntas escalonadas, le ayuda a remontarse desde lo sensible hasta lo inteligible, descubre dentro de sí la verdad de lo que son las cosas.* Se trata de la conversión platónica (*epistrophe*), que, según Foucault, consistiría en lo siguiente:

«[...] en primer lugar, en apartarse de las apariencias. [...] Segundo: retornar a sí constatando la propia ignorancia y decidiéndose justamente a la inquietud de sí, a ocuparse de sí. Y por último, tercer momento, a partir de ese retorno a sí que va a llevarnos a la reminiscencia podremos volver a la patria, patria que es la de las esencias, la verdad y el Ser. "Apartarse de", "retornar a sí", "hacer acto de reminiscencia", "regresar a la patria (a la patria ontológica)": he aquí cuatro elementos de ese esquema muy tosco de la *epistrophe* platónica. Podrán ver, de todos modos, que esta *epistrophe* platónica es gobernada, en primer lugar, por una oposición fundamental entre este mundo y el otro. Segundo, está regida por el tema de una liberación, un desprendimiento del alma con respecto al cuerpo, al cuerpo prisión, al cuerpo tumba, etcétera. Y tercero y último, esta *epistrophe* platónica está regida, creo, por el privilegio del conocer. Conocerse es conocer la verdad. Conocer la verdad es liberarse. Y estos diferentes elementos terminan por anudarse en el acto de reminiscencia, como forma fundamental de conocimiento.»

(Foucault, 2001: 203-204)⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ En una de las primeras lecciones de su curso "La hermenéutica del sujeto", Foucault se pregunta qué es ese objeto del que debe cuidarse en la "inquietud de sí" y, acto seguido, aclara que el alma, pero una muy especial, puesto que no es el alma prisionera del cuerpo y que hay que liberar (*Fedón*), ni esa yunta alada que debemos encauzar en la buena dirección (*Fedro*), ni tampoco el alma que posee una jerarquía interna que tenemos que armonizar (*República*), sino el alma en cuanto «sujeto de la acción», esto es, en cuanto «se vale del cuerpo, de los órganos [del] cuerpo, de sus instrumentos, etcétera» (Foucault, 2001: 67). Y añade: cuando Platón habla en el *Alcibíades* del sí mismo del que ha de ocuparse, se está refiriendo no al "alma sustancia", sino al "alma-sujeto" (cf. Id.: 68). ¿Nos hallamos entonces frente a una especie de fundamento de la acción o, más exactamente, frente a un individuo concebido de esa forma? En absoluto. Foucault aclara que el término que emplea Platón, el verbo *khresthai*, tiene una significación compleja que vincula el valerse de algo en el sentido de utilizar un instrumento con el mantener un determinado comportamiento o actitud. Por ejemplo, *hippo khresthai*, valerse de un caballo, no quiere decir coger uno de esos animales para hacer con él lo que uno quiera, sino manejarlo conforme toca, y, de forma todavía más clara, *epithymiais khresthai*, no significa tanto valerse de sus propias pasiones como abandonarse a ellas. Es algo poco compatible con la idea de que el individuo sería el fundamento de su propia acción. Foucault escribe que Platón, al usar tal verbo,

Pero me temo que esto sólo es válido para los filósofos y que, en ese sentido, para el resto de la gente hay una solución distinta, a saber: el orden que los filósofos, en su condición de gobernantes por haber tenido acceso a la verdad de lo que es la justicia, deben implantar en la sociedad. Efectivamente, según Platón, si ésta se organizara según una jerarquía en la cual los filósofos se sitúan en la cúspide dirigiendo los designios de la *polis*, los guardianes en el medio velando por su seguridad y los trabajadores en la base produciendo todo lo necesario para su subsistencia, dicha jerarquía se remedaría en el alma de los individuos, de manera que la parte racional gobernaría con prudencia en la cúspide, la parte irascible o vehemente adquiriría fortaleza y valor en el medio y la parte apetitiva o concupiscente adquiriría moderación y templanza en la base (cf. Mindán, 1965: 45-47). He aquí una doctrina que, lejos de concebir al individuo como un Yo, reconoce su carácter social y atribuye a la organización jerárquica de la sociedad la correcta articulación de sus distintas partes.

Tal vez porque este imponente edificio se vino abajo, en la "inquietud de sí" *el individuo se convierte en un otro para sí que, al someterse a un maestro que le enseña una serie de principios espirituales así como técnicas precisas para tenerlos bien presentes, modifica su ser para adecuarlo al orden natural.* El cambio operado se aprecia muy bien en el paso del diálogo entre iguales a a la lección magistral y la escucha atenta del discípulo:

«Lo que desaparece en primer lugar es el diálogo, mientras que se instaura una nueva relación pedagógica cuya importancia va incrementándose gradualmente; se trata de un nuevo juego pedagógico, en el que el maestro/profesor habla sin plantear cuestiones, y el discípulo no responde: debe escuchar y guardar silencio»
(Foucault, 1982d: 456)

Porque de lo que ahora se trata es de que el individuo haga suyas las enseñanzas del maestro entendidas como verdades indiscutibles hasta el punto de modificar su ser de acuerdo con ellas:

«[...] la absorción de una verdad dada a través de una enseñanza, de una lectura o de un consejo, que se asimila hasta que se convierte en un principio interior, permanente y siempre activo de acción. [...] Se trata [...] de dotar al sujeto de una verdad que no conocía y que no reside en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y puesta en aplicación progresivamente, un cuasi-sujeto que reine soberanamente en nosotros»
(Foucault, 1982c: 283-285)

«en realidad quiere designar no una relación determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo.» (Id.). Pero, ¿cuál puede ser dicha posición si no la de ese otro para sí del individuo que, al intentar gobernar a los otros teniendo en cuenta las reacciones de los otros para evitar excesos, se ha vuelto capaz de gobernarse a sí mismo? Al fin y al cabo, de eso es precisamente de lo que se está hablando en el diálogo, a saber: de cómo se llega a ser un buen gobernante. Por lo tanto, Platón no alude aquí al Yo que sería el individuo, sino a ese otro en el que se ha convertido al intentar gobernarse a sí mismo, el mismo que Heráclito, Sócrates o Marco Aurelio conciben como un *démon* interior que guía al individuo y al cual hay que respetar y venerar.

Es, pues, una aproximación a un ideal, de ahí que el objetivo a alcanzar sea descrito no sólo en los términos del dominio de uno mismo, sino también en los de la plena posesión de sí y del goce que conlleva:

«[...] la experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión no es simplemente la de una fuerza domada, o de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno en sí mismo. Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a ello, sino que "se complace" en sí mismo. Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos de *gaudium* o *laetitia* es un estado que no va ni acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente de nosotros y que escape por consiguiente a nuestro poder; nace de nosotros mismos y en nosotros mismos. Se caracteriza asimismo por el hecho de que no conoce ni grados ni cambios, sino que se da "de una sola pieza", y de que, una vez dado, ningún acontecimiento exterior podría mellarlo.»

(Foucault, 1984b: 65-66)

Pierre Hadot le reprocha a Foucault haberse centrado demasiado «en el "sí-mismo" o, por lo menos, en cierta concepción del sí-mismo» (Hadot, P. (1989). Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo". En Balbier et al., 1989: 219). Según él, es cierto que en el modo de subjetivación de la cultura grecorromana el individuo se vuelve hacia sí, pero lo más importante es que éste no se queda ahí, sino que se eleva a un nivel superior en el que descubre que forma parte de la naturaleza. En ese sentido, «la interiorización», concluye Hadot, «es superación de sí mismo y universalización» (Id.: 224). No obstante, yo diría que el que parece "haberse centrado demasiado en el 'sí-mismo' o, por lo menos, en cierta concepción del sí-mismo", es el propio Hadot, ya que cree que Foucault no ve en él más que al Yo. De hecho, acusa a nuestro autor de proponer «un cultivo de sí mismo demasiado puramente estético, es decir, [...] una nueva forma de "dandysmo" en su versión del siglo XX» (Id.). Pero si no partimos del Yo, sino del otro para sí en que se ha convertido el individuo, veremos que lo que dice Foucault resulta perfectamente compatible con lo que sostiene Hadot⁴⁸⁹.

⁴⁸⁹ No creo que a estas alturas sea preciso insistir en que en la cultura de sí grecorromana el individuo también es otro para sí, puesto que al fin y al cabo éste se cuida a sí mismo igual que un médico cuida a un enfermo. Además, la figura del maestro cobra aquí tanta relevancia que puede decirse que sin él no es posible aprender a cuidar de sí. De hecho, el individuo aprende de un maestro que cuida de él a ser el maestro que cuida de sí y, eventualmente, de otros que deseen aprender a hacerlo (cf. Foucault, 1982c, 1984b, 1988 y 2001). Y, por último, las técnicas de sí que se elaboran en aquella época, sobre todo el examen de conciencia y la escritura de sí, pretenden desdoblarse al individuo en dos: el que es examinado o descrito y el que comprueba si el primero ha seguido o no los principios racionales que deben guiar su conducta. Tal y como explicará Atanasio con respecto a la escritura de sí, se trata de exponer al individuo a los "ojos" de otro: «Tengamos también esta precaución para estar seguros de no pecar: que cada uno anote y escriba sus actos e impulsos del alma, como si tuviera que revelárselos a otros. Y estad seguros de que, por la vergüenza de que éstos sean conocidos, dejaremos de pecar y de tener en el corazón pensamientos malvados. Pues, ¿quién desea ser visto mientras peca? ¿Quién, después de haber pecado, no miente para ocultarse? Del mismo modo que viéndonos unos a otros no fornicamos, así, si escribimos nuestros pensamientos como si debiéramos revelárnoslos

En efecto, el individuo, en el preciso momento en el que hace suyos los principios racionales que han de guiar su comportamiento, se eleva a un nivel superior en el que descubre que forma parte de la naturaleza. Pero, como es obvio, para ello tiene que modificar su ser. He aquí lo que Foucault añade a las ideas de Hadot: la necesidad de establecer el grado en el que el individuo se acerca a su objetivo por medio de un examen de sí mismo y la de ejercitarse en aquellos aspectos en los que, a través de este examen, ha visto que todavía falla; en suma, hacer de uno mismo un objeto de conocimiento y de cuidado. Para referirse a ello, Foucault emplea una palabra que despeja cualquier duda: «autosubjetivación» (Foucault, 2001: 210), pues alude a la creación de sí o del «sí-mismo» por el propio individuo.

Y lo mismo puede decirse respecto de los escépticos, aunque su objetivo no sea tanto la construcción del «sí-mismo» como su destrucción, cosa que, en opinión de Gros, explicaría que Foucault no hable de ellos, pues de lo contrario se vería obligado a matizar su planteamiento (cf. Gros, 2001: nota 21, 480). En este caso se trata de desprenderse de aquello que separa al individuo de la naturaleza. Sin embargo, dicha práctica no era ignorada por los estoicos, que, tal y como aclara Foucault, distinguían las siguientes funciones de la «inquietud de sí»: en primer lugar, una función crítica que requiere «deshacerse de todas las malas costumbres, de todas las falsas opiniones que se pueden recibir del vulgo, o de los malos maestros, pero también de los padres y del entorno. «Desaprender» (*dediscere*) es una de las tareas importantes del cultivo de sí»; en segundo lugar, una función de lucha, puesto que la práctica de sí es «un combate permanente» en el que se pretende «dotar al individuo de las armas y del valor que le permitirán batirse a lo largo de toda su vida»; y, en tercer lugar, la función curativa y terapéutica que ya he mencionado más arriba (cf. Foucault, 1982c: 279-280). Obviamente, la práctica de sí de los escépticos sólo contempla la función crítica en su convencimiento de que basta con deshacerse de los malos hábitos para que emerjan los buenos.

En cambio, en el cristianismo *el individuo se convierte en un otro para sí que, al someterse completamente a un sacerdote que guía sus pasos, se pone en manos de Dios para aniquilar su ser pecaminoso*. Es la conversión cristiana (*metanoia*), que Foucault describe del siguiente modo:

«En primer lugar, la conversión cristiana implica una mutación súbita. Cuando digo súbita, no me refiero a que no pueda haber sido y ni siquiera a que no haya debido ser preparada, y durante mucho tiempo, por todo un camino. De todas maneras, no por ello es menos cierto que [...], para que haya conversión, hace falta un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto. En segundo lugar, siempre en esta conversión, esta *metanoia* cristiana [...], tenemos un pasaje: pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, del reino del demonio al de Dios, etcétera. Y tercero y último, en

los unos a los otros, nos guardaremos con fuerza de los pensamientos impuros por la vergüenza de que otros los conozcan. Que lo que escribimos sea para nosotros como los ojos de nuestros compañeros en la ascesis, para que enrojeciéndonos de escribir lo mismo que de ser vistos, no tengamos más pensamientos malvados.» (Cit. en Foucault, 1983b: 289-290). Por tanto, lo único que ha cambiado es el tipo de relación que el individuo establece consigo mismo, no el hecho de que éste siga siendo otro para sí.

esta conversión cristiana hay un elemento que es la consecuencia de los otros dos o que está en el punto de cruce de los otros dos, a saber, que sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. El yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión cristiana.»

(Foucault, 2001: 205-206)

Sin embargo, tal conmoción súbita no es algo excepcional, sino un hecho cotidiano, de manera que la existencia del cristiano puede definirse como una auténtica mortificación. Esto es, al menos, lo que nos dice el propio Foucault:

«Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia "mortificación" en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo. [...] la mortificación cristiana es una forma de relación con uno mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.»

(Foucault, 1979a: 116)

Ahora bien, si ello es así se debe a que el cristianismo ha identificado al individuo, quizá por primera vez, con algo en concreto, a saber: el mal. Desde la perspectiva del cristianismo, dentro del individuo anida una «concupiscencia secreta» (Foucault, 1982d: 471) o, si no, «un poder inexorable, dócil y terrible que es tanto más necesario descifrar cuanto que es capaz de emboscarse bajo muchas otras formas que la de los actos sexuales» (Foucault, 1984a: 40). Se trata de lo que el cristianismo denominó la "carne". Por tanto, el objetivo de la mortificación es aniquilar esa parte de uno mismo o, como escribió Casiano en un tratado sobre la castidad dirigido precisamente a los monjes, «salir de la carne permaneciendo en el cuerpo» (cit. en Foucault, M. (1982e). El combate de la castidad. En Foucault, 1994a: 264). Foucault se apoya en este autor para explicar que la aniquilación de la carne consiste básicamente en dos cosas. En primer lugar, en disociar la voluntad de todo aquello que es involuntario, o sea, tanto de los movimientos físicos como de las percepciones y los recuerdos del alma, cosa que requiere progresar a través de cinco etapas preparatorias:

«Deshacer la implicación en los movimientos del cuerpo es el primer grado. Después, deshacer la implicación imaginativa (no demorarse en lo que se tiene en el espíritu). Luego, deshacer la implicación sensible (no experimentar los movimientos del cuerpo). Más tarde, deshacer la implicación representativa (no pensar ya en los objetos como objetos posibles de deseo). Y, finalmente, deshacer la implicación onírica (lo que puede haber de deseo en las imágenes, no obstante involuntarias, del sueño).»

(Foucault, 1982e: 269)

Y, en segundo lugar, en deponer la voluntad, en no dejar nunca que participe del movimiento de la concupiscencia, a la espera de que Dios le libere definitivamente de ella. Porque en este punto el individuo sólo tiene poluciones involuntarias, y la última etapa del combate, la ausencia total de ellas, no es

algo que se logra con esfuerzo, sino algo que se acepta humildemente, ya que es un favor o una gracia de Dios (cf. Id.: 271-272).

Vemos, pues, que de lo que se trata es de extirpar el deseo en su misma raíz y que, para ello, la voluntad no sirve de nada. Es más, un término como el de "voluntad" sólo confunde más las cosas, haciéndonos creer que el individuo es un Yo que lucha contra sus propios instintos. Nada más lejos de la realidad: la voluntad no se opone al deseo, sino que es el nombre que se le da al deseo en determinadas situaciones. Así que no nos queda otro remedio que admitir que la voluntad no forma parte de la solución, sino del problema. Además, según san Agustín, el pecado de Adán radicaba en haber intentado sustraerse a la voluntad de Dios y adquirir una propia (cf. Foucault, 1981a: 232). Y en ese mismo sentido, Casiano actualizó un viejo principio de la tradición oriental que decía que «todo lo que el monje hace sin permiso de su maestro se asemeja a un robo» (cit. en Foucault, 1982d: 469). Foucault extrae las conclusiones de todo ello declarando que la nueva técnica de sí consiste en el sacrificio de la voluntad del sujeto o, lo que es igual, que éste se constituye en "sí mismo" por medio de la más completa obediencia (cf. Id.: 470). Así, lo que el individuo ha de hacer es ponerse sumisamente en manos de Dios para que éste lo libere de esa voluntad que no es otra cosa que el deseo mismo⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ Es cierto que el cristianismo postula el libre albedrío, pero, en la medida en que éste sólo sirve para que el individuo renuncie a su deseo y se someta totalmente al orden preestablecido por Dios de lo que es bueno y lo que es malo, a mi parecer la auténtica función de ese artefacto teórico sería la que descubrió Nietzsche de *intentar que el individuo se sienta culpable de hacer lo que hace o, mejor dicho, de no renunciar a lo que hace para someterse a lo que según Dios es bueno*: «En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer-encontrar-culpables*. Toda la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el *derecho* de imponer castigos: -querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se los imaginó "libres" para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, *se tuvo que pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia* (- con lo cual el *más radical fraude in psychologis* [en cuestiones psicológicas] quedó convertido en principio de la psicología misma...).» (Nietzsche, 1889: 74-75). Ahora bien, como se desprende de lo que ido exponiendo a lo largo de esta tercera parte, no creo que haya que renunciar a la noción de responsabilidad, sino todo lo contrario, reivindicarla con más fuerza si cabe, sólo que reformulándola como *el tener en cuenta a los demás*. Es más, desde este punto de vista, habría que distinguir entre la "culpa" como *la atribución retrospectiva de una falta de responsabilidad a un individuo*, que es de lo que habla Nietzsche en el fragmento citado y que, por referirse al pasado y por implicar una falta, da pie a pensar que el individuo es un Yo o un fundamento de la acción, y la "responsabilidad" como *la posibilidad siempre disponible de regular la propia actuación en relación con los efectos de ésta sobre los demás y que, como tal, se apoya en el hecho de que el individuo es otro para sí*. Esta distinción nos permitiría entender que después de atribuir la culpa de una acción que ha causado un perjuicio a alguien al individuo que la realizó, no se gana nada con hacer que éste se sienta culpable, ya que insistiendo en que fue él quien cometió la acción sólo consigue robustecer a esa persona, la cual, si se dan las mismas circunstancias, volverá a actuar de la misma manera. En mi opinión, sería mucho más útil ayudarle a desprenderse de las determinaciones que lo llevaron a actuar de esa manera, cosa que, como no he parado de repetir, requiere tener en cuenta a los demás. Es decir, que *ante un individuo que ha actuado mal, no hay que insistir en su culpa, sino apelar a su responsabilidad para que cambie y aprenda a actuar de otra manera*.

Por tanto, el cristianismo sitúa el mal en el individuo y, al hacerlo, obliga a éste a perseguirlo sin cesar, a revelarlo hasta en sus más pequeños detalles y a combatirlo de esa forma pasiva que consiste en ponerse en manos de Dios. Esto significa que el cristianismo piensa al individuo como un campo de batalla en el que se enfrentan el bien y el mal, la luz y la oscuridad, Dios y el diablo. Pero para eso es necesario que lo convierta antes en otro para sí, y Foucault, tal vez de la manera más clara en toda su obra, así lo atestigua:

«[...] esta subjetivación en forma de búsqueda de la verdad de sí mismo se efectúa a través de complejas relaciones con el otro. Y de varias formas: porque se trata de desalojar de sí el poderío de Otro, del Enemigo, que se oculta aquí bajo las apariencias de uno mismo; puesto que se trata de dirigir contra este Otro un combate incesante del que no se podría ser vencedor sin el socorro de la Omnipotencia, que es más potente que él; puesto que, finalmente, la confesión a los otros, la sumisión a sus consejos, la obediencia permanente a los directores son indispensables para este combate.»

(Foucault, 1982e: 274)

Sólo que, a mi juicio, habría que darle la vuelta a esa exposición y decir que es la intervención del sacerdote o director espiritual la que permite que el individuo establezca una relación consigo mismo de vigilancia permanente para descubrir al diablo en el fondo de su ser y, cuando lo consiga, ponerlo, con una actitud de absoluta sumisión, a disposición de Dios para que éste haga lo que quiera con él⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Precisamente Nietzsche describió muy bien esta intervención, estableciendo una distinción entre la función del sacerdote judío y la del sacerdote cristiano. Según él, *el sacerdote judío crea el resentimiento al separar a la fuerza de aquello que puede o, lo que es igual, al convencer al individuo de que debe ser sumiso o, mejor, de que lo bueno es ser sumiso, cosa que lleva a éste a convertirse en un eterno acusador* (cf. Deleuze, 1962: 157-179), *mientras que el sacerdote cristiano crea la mala conciencia al plegar esa impotencia sobre sí misma o, lo que es igual, al convencer al individuo de que la causa del dolor que siente no es otro que él, cosa que le lleva a convertirse en el eterno acusador de sí mismo* (cf. Id.: 180-187). He aquí un buen resumen de lo expuesto: «Recuérdese que el hombre del resentimiento, esencialmente doloroso, busca una causa de su sufrimiento. Acusa, acusa a todo lo que es activo en la vida. Ya aquí, el sacerdote surge bajo una primera forma: preside la acusación, la organiza. Ves estos hombres que se llaman buenos, yo te digo: son malos. El poder del resentimiento es pues totalmente dirigido sobre el otro, contra los otros. Pero el resentimiento es una materia explosiva; hace que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. En este caso el resentimiento debe adaptarse a estas nuevas condiciones; debe cambiar de dirección. Ahora el hombre reactivo tendrá que encontrar la causa de su sufrimiento en sí mismo. La mala conciencia le sugiere que debe buscar esta causa "en sí mismo, en una falta cometida tiempo atrás, que debe interpretar como un castigo" [Nietzsche, 1887: III, 20]. Y el sacerdote aparece por segunda vez para presidir este cambio de dirección. "Ciertamente, ovejita, alguien debe ser la causa de que tú sufras; pero tú mismo eres la causa de todo esto, tú mismo eres causa de ti mismo" [Id.: III, 15]. El sacerdote inventa la noción de pecado» (Deleuze, 1962: 184-185). Por el contrario, lo que propone Nietzsche es que somos inocentes y que debemos prepararnos para afrontar honesta y directamente el dolor, que es la única forma de superarlo, una propuesta que, a fin de cuentas, según el propio autor no es otra que la del evangelio: *aceptar el dolor para librarse de él*. Tal fue el mensaje de Jesús, que la Iglesia se encargó de desfigurar por completo: «Este "buen mensajero" murió tal como vivió, tal como enseñó – no para "redimir a los hombres", sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla, – su comportamiento en la *cruz*. [...] *No defenderse, no encolerizarse, no hacer-responsable a nadie...*» (Nietzsche, 1895: 73).

De aquí, si seguimos a Foucault, habría que saltar a la época actual para decir que, en ella, *el individuo se convierte en un otro para sí que, debido a que un formidable complejo social así lo ha dispuesto, está convencido no sólo de que posee una identidad dada que le distingue del resto de individuos y que debe descubrir para poder vivirla o, más exactamente, para hacer de su vida la expresión de tal identidad, sino además de que él es el fundamento de todo aquello que hace*. En el modo de subjetivación actual se trata, al igual que en el modo cristiano, de buscar algo dentro de sí, pero, a diferencia de éste, lo que ha de buscar no es el mal, sino su identidad; también se trata, al igual que en el modo estoico, de aproximarse a algo, pero, a diferencia de éste, a lo que ha de aproximarse no es al lugar que ocupa el individuo en la naturaleza, sino a la completa expresión de esta identidad. Por lo tanto, podría afirmarse que el modo de subjetivación actual se caracterizaría por el *intento del individuo de descubrir y expresar su identidad dada, tarea que puede emprender porque es un fundamento de la acción*.

Así, habría que concluir que el individuo se convierte en un otro para sí a través de los otros que *se gobierna a sí mismo como un ser libre* en el modo de subjetivación de la Grecia clásica; que *conoce lo que es en verdad la justicia para poder gobernar con justicia a los otros* en Platón; que *cuida de sí como un médico* en el modo de subjetivación de la cultura grecorromana; que *se pone en manos de Dios para aniquilar o mortificar el mal que lleva dentro de sí* en el cristianismo y, en fin, que *intenta buscar y expresar su identidad* en el modo de subjetivación actual. Tal y como podemos observar, en todos estos casos no hay ningún Yo en tanto fundamento de la acción: quien actúa es ese otro que constituye al individuo y que Foucault en cierta ocasión llamó "alma".

Ahora bien, esto último nos proporciona la clave para rellenar el hueco que hemos creado al saltar desde el cristianismo hasta la época actual y que se corresponde con el advenimiento de la subjetividad moderna. Efectivamente, partiendo de la idea de Bernauer de que, en contraposición con el sí mismo del cristianismo, el cual, en la medida en que supone «la ruptura de uno consigo mismo», sería "negativo", el sí mismo de la modernidad, en la medida en que supone una verdadera identidad, sería "positivo" (cf. Bernauer, 1989: 263), yo diría que la subjetividad moderna es *el resultado del establecimiento de una relación efectiva del individuo consigo mismo en tanto otro*. Ahí tenemos, por ejemplo, la invención de las lenguas modernas así como de la novela, la cual exige, como mostró Bajtín, observar y relacionarse con la propia lengua desde otra distinta e incluso desde una palabra irónica (cf. Bajtín, 1965: 421-429 y Bajtín, 1970-71: 354-355); las nuevas posibilidades que abre la afirmación de una relación sin intermediarios con Dios, como, por ejemplo, el hecho de que los individuos pudieran albergar algún contenido en la conciencia distinto de los determinados por la doctrina católica; la recuperación de esa técnica de sí que es la escritura por parte de Michel de Montaigne, quien, a solas consigo mismo en su famosa torre, llegó a decir al principio de sus *Ensayos* que «yo mismo soy la materia de mi libro» (Montaigne, M. de (1992). *Ensayos*. Madrid: Cátedra. Cit. en Vilar, 1996: 68); la concepción del conocimiento de Descartes, de la que cabría preguntarse si no precisa cierto desdoblamiento del autor para llegar a la conclusión de que la mente "percibe" las cosas que se representan

en ella, por ejemplo, el desdoblamiento de quien se explica a sí mismo que las sombras que proyecta la luz del fuego o tal vez de las velas en la pared al encontrarse con algún objeto, deben ser como las sensaciones que proyecta nuestro cuerpo en la conciencia al entrar en contacto con algún objeto; o, en definitiva, el individualismo posesivo de Hobbes, Adam Smith y Locke, el cual, tal y como vimos en el capítulo VII, postula que el individuo es propietario de su "persona", lo que también viene a apuntar que éste es otro para sí. Todo ello y muchas cosas más que habría que estudiar detenidamente sugiere que, en contra de lo que sostienen los Bürger, el "tú" sí jugó un papel decisivo en el advenimiento de eso que ellos mismos llaman "el campo de la subjetividad moderna" (cf. Bürger & Bürger, 2001: 311-319)⁴⁹².

⁴⁹² He aquí la opinión de estos autores: «La delimitación más importante que implica el campo podría consistir en que determina al sujeto como *uno*. Ciertamente vive en el mundo, entra en relaciones con otros, pero en tanto que sujeto es un yo individual. El tú no posee significado alguno para su autodeterminación. Ya se lo interprete con Montaigne como unidad corpóreo-anímica, ya con Descartes como yo-entendimiento o con Pascal como yo-angustia, no precisa para su constitución de ningún tú. El "Apíadate de mí para que pueda hablar" de Agustín pertenece a la prehistoria del sujeto.» (Bürger & Bürger, 2001: 316-317). Desde este punto de vista, no es nada extraño el que los autores consideren que el campo de la subjetividad moderna contenga todas las posibilidades, incluida la de la muerte o la de la desaparición del sujeto, pues al fin y al cabo piensan al sujeto "como *uno*". En cualquier caso, esta concepción se encuentra en las antípodas de lo que he intentado exponer aquí, a saber: *que fue el establecimiento de una relación efectiva del individuo consigo mismo o, dicho en las palabras que he estado empleando, el hecho de que el individuo crea escuchar una sola voz en su conciencia que además es la suya, de forma que se considera a sí mismo una persona con una identidad dada, lo que originó el nuevo modo de subjetivación que denominamos moderno.*

CONCLUSIONES.

«Para un escritor la cuestión siempre es saber si hay otros, por pocos que sean, a quienes pueda serle útil su trabajo para su propia ocupación, su vida o sus proyectos.»

Gilles Deleuze (1980). Ocho años después: Entrevista 80.

Podría decirse que este trabajo presenta cuatro grandes aportaciones originales que habría que estudiar más detenidamente, pero que también nos proporcionan algunos beneficios que merecen ser tenidos en cuenta.

La primera gran aportación original es el concepto de "maquinación" o clausura de un bucle de retro-alimentación, el cual proviene de cierta lectura de la noción de ritornelo de Guattari y Deleuze con ayuda de la de bucle de retro-alimentación de la cibernética, la biología constructivista de Maturana y Varela y la termodinámica no lineal de Prigogine.

Como he señalado, habría que comprobar si dicha lectura es consistente y, sobre todo, si el concepto de maquinación o clausura de un bucle de retro-alimentación puede aplicarse con éxito a los ámbitos de la teoría del caos y de la física cuántica, tal y como aquí he intentando hacer muy brevemente. Pero creo que no se puede negar que este concepto nos procura algunos beneficios que, como también he indicado, no merecen ser pasados por alto.

Ante todo, el concepto nos permite enfocar la obra deleuziana así como la decisiva influencia que en ella tuvo Guattari y, a partir de ahí, confeccionar un pensamiento que define las cosas como el resultado de una maquinación o clausura de un bucle de retro-alimentación y que por esa razón y en honor a estos autores he decidido llamar "maquinacionismo". Y este pensamiento, a su vez, nos permite hacer lo siguiente:

En primer lugar, caracterizar el pensamiento filosófico convencional que Heidegger denominó "metafísica" como un pensamiento que define las cosas en relación con algo que estaría dado de una vez por todas y para siempre, a saber: el "Ser", lo que abre la posibilidad no sólo de encontrar precedentes del maquinacionismo a lo largo de la historia de nuestra cultura, sino también de distinguir en ella dos tradiciones contrapuestas que he llamado "pensamiento del Ser" y "pensamiento del devenir", la primera de las cuales se habría vuelto dominante hasta el punto de borrar casi por completo a la segunda.

En segundo lugar, reconocer, frente a otras corrientes que lo niegan, la existencia de una verdad, pero con el importante matiz de que ésta no consiste en el hecho de que haya algo dado, que es lo que defiende el pensamiento del Ser, sino en el hecho de que todo pasa, que es lo que habría defendido desde siempre el pensamiento del devenir.

En tercer lugar, fundar en ese incesante pasar, y no en un ser dado o en las facultades de un sujeto trascendental igualmente dado, el conocimiento, y, lo que es más, hallar un criterio de validez de las construcciones teóricas en su capacidad de dar cuenta de lo nuevo, que al fin y al cabo es aquello que hace el mundo.

Y en cuarto y último lugar, reunificar el campo del saber, de modo que, por encima de la escisión actual entre la ciencia y las humanidades, habría un pensamiento que utilizaría el concepto de maquinación o clausura de un bucle de retro-alimentación para explicar los distintos fenómenos físicos, los sucesos

cuánticos y la materia, la vida y la evolución, el sistema nervioso y el cerebro, la sociedad y la convención, y el lenguaje y la subjetividad.

La segunda gran aportación original es el concepto de "fundamento de la acción" como la entidad especial que reintroduce en el mundo el cambio que la metafísica había excluido de las cosas para definir las como dadas. Por lo tanto, este concepto proviene de la anterior caracterización de la metafísica como un pensamiento que, al definir las cosas de esa manera, se topa con el problema de cómo dar cuenta entonces del cambio.

A este respecto, habría que estudiar más a fondo la pertinencia de ese esquema según el cual la metafísica primero excluiría el cambio para definir las cosas como dadas y luego invocaría una entidad especial para reintroducir el cambio en las cosas y que, en ese sentido, haría las veces del fundamento de la acción, así como mi intento de describir la génesis de dicho esquema desde Parménides hasta Platón y Aristóteles y de identificar su presencia en autores como Descartes y Kant. Pero de nuevo opino que el concepto de fundamento de la acción nos proporciona algunos beneficios.

En primer lugar, este concepto nos permite tomar distancia en relación con la metafísica que postula el Ser como algo dado y que por eso ha sido denominada "metafísica de la presencia", pero también con la metafísica que se contenta con negar tal Ser y que por eso ha sido denominada "metafísica de la ausencia", ya que en ambos casos hay un fundamento de la acción: en el primero, en la entidad especial encargada de reintroducir el cambio excluido, y en el segundo, en el mismo gesto de negar el Ser dado y que, gracias a ello, inicia un movimiento que, en la medida en que no puede explicar cómo se constituyen las nuevas cosas, no es más que el anonadamiento de las cosas ya existentes. Y esto, a su vez, nos permite entender la intervención de Derrida en el seno del estructuralismo francés en los términos de una negación de ese centro de la estructura que él mismo habría descrito como una entidad exterior que vendría a cerrar el juego de ésta, de modo que, al negarlo, inaugura un movimiento de deconstrucción que impide que los significantes puedan ser enlazados con sus significados.

En segundo lugar, también nos permite averiguar por qué el hombre, en el momento en que apareció en el campo del saber como el reverso de la vida, el trabajo, el lenguaje y, tal y como hemos visto, la disipación del calor, fue pensado como sujeto constituyente: porque sustituyó a Dios como fundamento de la acción. Ello implica que el verdadero sujeto constituyente no es el cogito cartesiano, sino el sujeto trascendental kantiano, el cual es esa cuestión y ese proyecto de los que habló Castoriadis o, en otras palabras, ese instrumento que faculta al hombre que se ha descubierto habitado por otras cosas, hacerse cargo de ellas, reduciendo la distancia que lo separa de sí y reconciliándose consigo mismo al final de la historia. Y ello, a su vez, nos permite comprender dos cuestiones adicionales: la primera es que las críticas que se han dirigido contra el sujeto como sustancia y no como fundamento de la acción yerran el blanco, volviéndose vulnerables a las réplicas de los defensores de esta figura; y la segunda es que el estructuralismo no ha conseguido acabar con ese sujeto por la sencilla razón de que, al limitarse a despojar al hombre de su función de fundamento de la acción para atribuírsela a la estructura, ha dejado la puerta

abierta para que los defensores del sujeto insistan en que el hombre continúa siendo, a pesar de lo que afirme esa corriente, el verdadero fundamento de las cosas, incluidas las propias estructuras. Así que el concepto de fundamento de la acción podría ayudarnos a pensar la deriva intelectual de Foucault como un intento de deshacerse de cualquier fundamento semejante, ya que este autor comenzó tratando de impugnar el papel privilegiado del hombre en el ámbito de las ciencias humanas mediante la noción de estructura; a continuación se apartó del estructuralismo al comprobar que este movimiento quería convertir a esa noción en el nuevo fundamento de la acción; y terminó articulando un pensamiento totalmente distinto inspirado en Nietzsche que parte de la idea de que el poder no posee un centro del que emanaría, para concluir que éste no existe más que en acto.

Y en tercer y último lugar, nos permite entender que el hombre como sujeto constituyente simplemente es una manera concreta de pensar el sujeto, y que, por ello, al identificar la clave de esta manera concreta de pensarlo en el concepto del fundamento de la acción, nos situamos en la mejor posición no sólo para rechazar todas las aproximaciones que contienen algún fundamento, ya sea el propio hombre u otras cosas como Dios o la estructura, sino también para descubrir que la crítica del concepto libera la cuestión de la subjetividad o, lo que es igual, de qué es aquello que hace de un individuo un sujeto.

La tercera aportación, que viene a responder a la observación anterior, es el concepto de subjetividad como la relación que el individuo, por el mero hecho de haber pasado a hablarse y, por ende, a medirse a sí mismo de la misma forma en que lo hacían y siguen haciendo los otros individuos con él, establece consigo mismo como si fuera otro. Este nuevo concepto procede de la profundización en la noción de subjetividad apuntada por Foucault a través de una aplicación del maquinacionismo a ese objeto que es el ser humano y que estaría apoyada en las doctrinas de Vigotski, Bajtín y, en menor medida, Mead.

Luego habría que verificar la consistencia de esa aplicación así como del uso de la consideración bajtiniana del discurso al tema del deseo para ofrecer una visión alternativa a la del psicoanálisis. Pero este concepto de subjetividad nos permite varias cosas.

En primer lugar, refutar la imagen cartesiana del ser humano como un alma capaz de imponer sus designios sobre un cuerpo pasivo, por medio de la doble operación de rebajar aquélla a éste, que de ese modo recupera algunas de las funciones que se habían atribuido al alma y, por lo tanto, su actividad, a través de la identificación de un bucle de acción/percepción; y de explicar la emergencia de la subjetividad, rasgo distintivo de esta especie, a través de la identificación de un nuevo bucle que vendría a añadirse al anterior para poner en relación la acción/percepción con el lenguaje y, en último término, con la manera de actuar propia del grupo. Y esto supone dotar a la psicología de una nueva base a partir de la cual generar conocimiento teórico-práctico acerca del ser humano.

En segundo lugar, entender la constitución del individuo en tanto otro para sí o, lo que es igual, como sujeto, como una parte de su constitución en una determinada manera de actuar, lo que a su vez nos proporciona las dos

claves con las que describir los diversos tipos de sujeto existentes, a saber: el conjunto de hábitos que tienen y el diálogo interior con el que dotan de sentido a aquello que hacen y se afirman a sí mismos o, por el contrario, se desprecian y denigran.

Y en tercer lugar, explicar la posibilidad de que los individuos actúen de una manera distinta de la que están determinados por su constitución y, como un caso especial, la posibilidad de que actúen políticamente, esto es, con miras a cambiar las condiciones objetivas de su constitución, en el hecho de que son otros para sí y, en ese sentido, pueden mediarse a sí mismos como lo harían con otros. Obsérvese que las teorías que conciben al individuo como un Yo o, lo que es lo mismo, un fundamento de la acción, están condenadas a partir de un interés preexistente para que éste actúe de manera distinta, mientras que la teoría que concibe al individuo como otro para sí postula que éste siempre tiene disponible tal opción. Y obsérvese también que las teorías que se centran en la actuación como un puro flujo encuentran problemas a la hora de explicar cómo puede el individuo actuar de esa manera distinta que se han propuesto, mientras que esta teoría, en la medida en que se basa en la noción vigotskiana del lenguaje como medio de regular socialmente la propia actuación, no.

Finalmente, la cuarta gran aportación original es el concepto de "sujeto medurado o temperante" como un individuo que tiene en cuenta los efectos de su propia actuación sobre los demás para desprenderse de todo aquello que lo determina a actuar de una manera concreta y, de ese modo, llegar a ser libre. Este concepto proviene de la profundización de los análisis de Foucault sobre el modo de subjetivación que él mismo denominó "uso de los placeres", a partir de la hipótesis de la existencia en esa época de una cultura de la medida que habría dado lugar tanto a la razón como práctica de establecer proporciones o razones entre las cosas, como a ese régimen político en el que el gobierno se hallaría abierto a la participación en igualdad de condiciones de al menos una parte e la población, los varones.

Obviamente, sería necesario investigar más detenidamente esa hipótesis de la existencia de una cultura de la medida así como de su supuesta influencia en la génesis tanto de la razón como del régimen democrático, pero también el propio concepto de sujeto medurado o temperante que se postula como un tipo de sujeto que estaría a medio camino entre el sujeto homérico que es instado a actuar por los dioses y el sujeto moderno que cree ser la causa de sus actos. Sin embargo, ese concepto tiene un valor innegable, puesto que nos permite lo siguiente.

Ante todo, describir una primera forma de pensamiento del devenir que, siguiendo a Daraki, Bajtín y Nietzsche, podríamos llamar "pensamiento circular del renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente", y que, al asegurar no sólo que las cosas pasan, sino también que los excesos se pagan, habría generado una sabiduría cuya prescripción fundamental no sería otra que la de medida o mesura, así como las primeras doctrinas cosmológicas basadas precisamente en esas ideas y que llegan a su máxima expresión en las doctrinas de Pitágoras y Heráclito.

En segundo lugar, apoyar tanto la formulación de las dos operaciones características de la metafísica sobre la base de este pensamiento circular del

renacimiento o renovación universal o del eterno retorno de lo diferente, como la genealogía del sujeto moderno que puede reconstruirse a partir de la serie de los distintos modos de subjetivación que delimitara Foucault al final de su obra sobre este sujeto medido o temperante que resulta de la exigencia de gobernarse a sí mismo para gobernar a los otros y viceversa, cosa que desde la perspectiva del concepto de subjetividad expuesto habría que reinterpretar como la exigencia de gobernar a ese otro que es el individuo para sí.

En tercer lugar, contemplar la posición subordinada de las mujeres como el resultado del esfuerzo colectivo por constituir a los varones en tanto sujetos medidos o temperantes, pues fueron concebidas primero como el ser pasivo con respecto al cual el varón debía ser activo y luego como el ser desmedido que estimularía a éste a convertirse en medido o temperante.

Y en cuarto lugar, articular una propuesta práctica para afrontar la vida en general basada en la idea de que tener en cuenta los efectos de la propia actuación sobre los demás habilita al individuo no sólo para guiar su actuación, sino también para desprenderse de su constitución actual o, lo que es igual, de sí mismo. Ello implica que el individuo no solamente es otro para sí, sino que apoyarse en los otros reales es la única forma de que dispone para llegar a ser libre. Y ello a su vez implica que cuanto más diferente sea ese otro real, mejor para este último. Se trata, pues, de una propuesta práctica que concede al otro un papel decisivo para la libertad del individuo y, por consiguiente, establece un motivo de peso para que éste lo respete, cosa que evidentemente no puede hacer ninguna teoría que conciba al individuo como un Yo o un fundamento de la acción. Además, la propuesta identifica cuáles son los elementos necesarios para que se cree una sociedad verdaderamente justa y democrática, a saber: el intercambio de posiciones o reversibilidad entre los distintos individuos y la rehabilitación de esa cultura de la medida casi olvidada que es la única capaz de ofrecernos una norma inmanente de actuación y, en ese sentido, un medio eficaz de controlar y limitar el ejercicio del poder.

Así pues, aunque todos estos puntos que he calificado de beneficios de las cuatro grandes aportaciones originales del trabajo deberían ser analizados con más detenimiento, tratando de comprobar hasta qué punto el concepto de maquinación o clausura de un bucle de retro-alimentación nos permite pensar la realidad física en sus diversas manifestaciones, el concepto de fundamento de la acción nos permite reinterpretar la historia del pensamiento occidental, el concepto de subjetividad nos permite fundar la psicología sobre una nueva base y el concepto de sujeto medido o temperante nos permite encontrar una propuesta práctica para vivir, parece evidente que en tales conceptos he querido sustituir cuatro actitudes profundamente arraigadas en nuestra cultura occidental, a saber: el sentimiento de pérdida ante el inexorable pasar de todo lo existente, por una afirmación del devenir creativo del mundo; la mitificación del poder, por el descubrimiento de la potencia propia de las cosas; el anhelo de inmediatez, por el reconocimiento de la habilitación que produce el hecho de ser mediado; y, finalmente, la hostilidad frente a los otros, por la gratitud por ofrecernos la oportunidad de desprendernos de nuestras determinaciones y, de ese modo, alcanzar la libertad.

BIBLIOGRAFÍA Y FILMOGRAFÍA.

Bibliografía.

- Abbagnano, N. (1973). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón.
- Alcanda, J. L. (2001). La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación. *Creemos*, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río de Piedras, año 5, nº 2. Disponible en <http://www.filosofia.cu/contemp/index.htm#A>
- Alcoff, L. (1988). Feminismo cultural versus post-estructuralismo. Disponible en http://mamametal.com/articulos/2004/fem04_estrucultur_01.htm
- Alemán, J. (1996). Alrededor de la hermenéutica del sujeto. (Foucault-Lacan). *Archipiélago*, nº 25, pp. 95-101.
- Alexander, J. M. & Mohanty, Ch. T. (2004). Genealogías, legados, movimientos. En b. hooks, A. Brah, Ch. Sandoval, G. Anzaldúa, A. L. Morales, K.-K. Bhavnani, M. Coulson, M. J. Alexander & Ch. T. Mohanty (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 137-184.
- Althusser, L. (1970). Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (*Notas para una investigación*). En L. Althusser (1970). *Ensayos*. Barcelona: Laia, 1978.
- Angel Maya, A. & Angel, F. (2002). La fuga hacia la incertidumbre. Más allá de la modernidad o de la posmodernidad. Disponible en <http://intranet.manizales.unal.edu.co/d/academica/descargas/posmodernidad.6.pdf>
- Arano, D. (2004). El deseo. Disponible en <http://www.psicologia.cl/psicoarticulos/deseo.htm>
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Bajtín, M. M. (1919). Arte y responsabilidad. En Bajtín (1982).
- Bajtín, M. M. (1924-29). Autor y personaje en la actividad estética. En Bajtín (1982).
- Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1927). Más allá de lo social. Ensayo sobre la teoría freudiana. En Silvestri & Blanck (1993).
- Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1929). *Marxismo y filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza, 1993.
- Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1930a). ¿Qué es el lenguaje? En Silvestri & Blanck (1993).
- Bajtín, M. M. (Voloshinov, V. N.) (1930b). La construcción de la enunciación. En Silvestre & Blanck (1993).
- Bajtín, M. M. (1959-61). El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico. En Bajtín (1982).
- Bajtín, M. M. (1963). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Barcelona: FCE, 2004.
- Bajtín, M. M. (1963b). Para una reelaboración del libro sobre Dostoievski. En Bajtín (1982).
- Bajtín, M. M. (1965). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

- Bajtín, M. M. (1970). Respuesta a la pregunta hecha por la revista "Novy Mir". En Bajtín (1982).
- Bajtín, M. M. (1970-71). De los apuntes 1970-1971. En Bajtín (1982).
- Bajtín, M. M. (1974). Hacia una metodología de las ciencias humanas. En Bajtín (1982).
- Bajtín, M. M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Balbier, E. et al. (1989). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Barret-Kriegel, B. (1989). Michel Foucault y el Estado de policía. En Balbier et al. (1989).
- Bateson, G.; Jackson D. D.; Haley, J. & Weakland, J. H. (1956). Hacia una teoría de la esquizofrenia. En Bateson, G. (1972). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998, pp. 231-256.
- Bergson, H. (1985). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Bernauer, J. (1989). Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz. En Balbier et al. (1989).
- Blanchot, M. (1986). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- Bocharov, S. (1993). En torno a una conversación. En Zavala (1996).
- Bouchindhomme, Ch. (1989). Foucault, la moral, la crítica. En Balbier et al. (1989).
- Bourdieu, P. (1984). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2003.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- Braidotti, R. (1992). Sobre el sujeto feminista femenino o desde el "sí mismo-mujer" hasta "el otro mujer". En Braidotti (2004).
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2005.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Breton, Ph. (1987). *Historia y crítica de la informática*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Bubnova, T. (1996). Bajtín en la encrucijada dialógica (Datos y comentarios para contribuir a la confusión general). En Zavala (1996).
- Bürger, Ch. & Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Ediciones Akal.
- Burgos, E. (2000). Habitando en el interior del lenguaje. De las palabras que hieren. *Er. Revista de Filosofía*, Sevilla/Barcelona, 28, II, pp. 87-119.
- Burgos, E. (2003). Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler. Disponible en http://www.nodo50.org/xarxafeministapv/IMG/pdf/Hacia_la_libertad.pdf, pp. 1-15.

Burgos, E. (2007). Identidades entrecruzadas. *Thémata. Revista de Filosofía*, 39. Disponible en <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/39/art31.pdf>

Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/UNAM, 2001.

Butler, J. (1991). Imitación e insubordinación de género. *Revista de Occidente*, nº 235, diciembre de 2000.

Butler, J. (1992). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "posmodernismo". *La ventana*, nº 13, 2001. Disponible en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-1.pdf>

Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Butler, J. (1997a). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra. Feminismos, 2001.

Butler, J. (1997b). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis, 2004.

Butler, J. (1999). Prefacio. En J. Butler (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/UNAM, 2001.

Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

Callinicos, A. (1989). *Contra el posmodernismo*. Libro electrónico.

Campillo, A. (1995). Foucault y Derrida: historia de un debate –sobre la historia. *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 11, 59-82.

Camuña, J. (2005). Sobre el inconsciente y el lenguaje: una introducción a Lacan. Ficha de la cátedra "Psicoanálisis (Freud)". Disponible en http://www.psicologia.unt.edu.ar/programas05/ficha_psicoanalisis2005.doc

Capek, M. (1973). *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Madrid: Tecnos.

Carretero, M. & García Madruga, J. (1983). Principales contribuciones de Vygotski y la psicología evolutiva soviética. En A. Marchesi, M. Carretero y J. Palacios. *Psicología evolutiva. 1 Teorías y métodos*. Madrid: Alianza Universidad.

Casado Aparicio, E. (1999). A vueltas con el sujeto del feminismo. *Política y sociedad*, nº 30, pp. 73-91.

Casado Aparicio, E. y García García, A. A. (2006). Violencia de género: dinámicas identitarias y de reconocimiento. En F. J. García Selgás y C. Romero Dauder (eds.). *El doble filo de la navaja. Violencia y representación*. Madrid: Trotta.

Castro Nogueira, L. (1996). La risa del espacio. *Archipiélago*, nº 25, pp. 114-120.

Chamoux, F. (1983). *La civilización griega*. Barcelona: Editorial Óptima, 2000.

Clavero, P. (1997). Principio constitucional: el individuo en estado. En P. Clavero (1997). *Happy constitution: cultura y lengua constitucionales*. Madrid: Trotta.

Colaizzi, G. (1997) Entre mito y habla: literatura, cuerpo y deseo en la construcción del sujeto moderno. En VV. AA. (1997). *Dones i literatura. Present i futur*. Barcelona: Institut Català de la Dona, pp. 33-53.

- Cole, M. & Scribner, S. (1978). Introducción. En Vigotski (1978).
- Colli, G. (1975). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977.
- Copleston, F. (2001). *Historia de la Filosofía 1: Grecia y Roma*. Barcelona: Ariel.
- Córdoba, D. (2003). Identidad sexual y performatividad. *Athenea Digital*, nº 4. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf>
- Covarrubias, S. de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 2003.
- Crespo, E. & Soldevilla, C. (eds.) (2001). *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Cruz, M. (comp.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Cuartango, R. G. (1996). La conciencia y el pensamiento. En Cruz (1996).
- Cusset, F. (2003). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina, 2005.
- Deleuze, G. (1955). Instintos e instituciones. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Deleuze, G. (1963). La filosofía crítica de Kant (doctrina de las facultades). En Deleuze (1974).
- Deleuze, G. (1964). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Deleuze, G. (1966). Gilbert Simondon: *El individuo y su génesis físico-biológica*. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1967). *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*. Madrid: Taurus, 1973.
- Deleuze, G. (1967b). El método de dramatización. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1967c). Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1967d). La carcajada de Nietzsche. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1968). *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar, 1988.
- Deleuze, G. (1968b). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1999.
- Deleuze, G. (1968c). Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1969). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, G. (1969b). Gilles Deleuze habla de la filosofía. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1972a). ¿Cómo reconocer el estructuralismo? En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1972b). Tres problemas de grupo. En Deleuze (2002).

- Deleuze, G. (1972c). Hume. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1973a). Carta a un crítico severo. En Deleuze (1990).
- Deleuze, G. (1973b). Pensamiento nómada. En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. (1974). *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona: Labor.
- Deleuze, G. (1976). Nota a la edición italiana de *Logique du sens*. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1978). Dos preguntas sobre la droga. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1980). Ocho años después: entrevista 80. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1983). Prólogo a la edición americana de *Nietzsche y la filosofía*. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1984a). Sobre los principales conceptos de Michel Foucault. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1984b). Carta a Uno: cómo trabajamos juntos. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Deleuze, G. (1986b). Un retrato de Foucault. En Deleuze (1990).
- Deleuze, G. (1986c). Hender las cosas, hender las palabras. En Deleuze (1990).
- Deleuze, G. (1986d). Foucault y la cárcel. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1987). Prólogo a la edición americana de *Diálogos*. En Deleuze (2003).
- Deleuze, (1988). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, G. (1988b). Sobre la filosofía. En Deleuze (1990).
- Deleuze, G. (1989). ¿Qué es un dispositivo? En Balbier et al. (1989).
- Deleuze, G. (1990). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1996.
- Deleuze, G. (1990b). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En Deleuze (1990).
- Deleuze, G. (1991). Epílogo a la edición americana: un retorno a Bergson. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1993). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Deleuze, G. (1993b). Carta-prólogo a Jean-Clet Martin. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (1994). Deseo y placer. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. (2002). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- Deleuze, G. (2003). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Deleuze, G. et al. (1975). Mesa redonda sobre Proust. En Deleuze (2003).

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia (I)*. Valencia: Pre-textos, 1995.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972b). Entrevista sobre *El Anti-Edipo*. En Deleuze (1990).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972c). Deleuze y Guattari se explican... En Deleuze (2002).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1978.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1975b). Dos regímenes de locos. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (II)*. Valencia: Pre-textos, 1994.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980b). Entrevista sobre *Mil mesetas*. En Deleuze (1990).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1984). Mayo del 68 nunca ocurrió. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). Prefacio a la edición italiana de *Mille Plateaux. Archipiélago*, nº 17, 1994, pp. 92-94.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991b). Hemos inventado el ritornelo. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G.; Guattari, F.; Parnet, C. & Scala, A. (1977). La interpretación de los enunciados. En Deleuze (2003).
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1977). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 1980.
- Deligeorges, S. (dir.) (1985). *El mundo cuántico*. Madrid: Alianza Universidad, 1999.
- Derrida, J. (1966). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En J. Derrida (1967). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Derrida, J. (1971). Firma, acontecimiento, contexto. En J. Derrida (1972). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Descombes, V. (1979). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Dodds, E. R. (1951). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Domènech, M. (1998). El problema de lo "social" en la Psicología Social. Algunas consideraciones desde la Sociología del Conocimiento Científico. *Anthropos*, nº 177, pp. 34-39.
- Domènech, M. & Tirado, F. J. (2002). Lo virtual y lo social. *Athenea Digital*, nº 1. Disponible en <http://blues.uab.es/athenea/num1/Mdomenech.pdf>
- Donzelot, J. (1977). *La policía de las familias*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- Dor, J. (1985). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona: Gedisa, 2000.

Ducrot, O. (1972). *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*. Barcelona: Anagrama, 1982.

Dupuy, J.-P. (1995). En torno a la autodesconstrucción de las convenciones. En Watzlawick & Krieg (1995).

Dupuy, J.-P. & Varela, F. (1995). Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes. En Watzlawick & Krieg (1995).

Elkaïm, M. (comp.) (1994). *La terapia familiar en transformación*. Barcelona: Paidós, 1998.

Ema López, J. E. (2005). *Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de la acción política*. Universidad Autónoma de Madrid. Tesis doctoral, 2005.

Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Eribon, D. (1994). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

Escohotado, A. (1990). *Historia de las drogas, 1*. Madrid: Alianza Editorial.

Escohotado, A. (1995). *Aprendiendo de las drogas. Usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona: Anagrama.

Escohotado, A. (1999). *Caos y orden*. Madrid: Espasa.

Espinosa-Miñoso, Y. (2003). A una década de la performatividad: de presunciones erróneas y malos entendidos. *Otras miradas*. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, vol. 3, nº 1, pp. 27-44. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18330103>

Farge, A. (1986). La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres. Ensayo de historiografía. *Historia Social*, nº 9, 1991, pp. 79-101.

Fernández Villanueva, C. (2001). La perspectiva lacaniana como teoría psicosocial: tres aportaciones básicas al análisis de los procesos psicosociales. En Crespo & Soldevilla (2001).

Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2006.

Foerster, H. von (1974). Notes pour une épistémologie des objets vivants (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 85-89.

Foerster, H. von (1988). Construyendo una realidad (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 108-112.

Foucault, M. (1962). El "no" del padre. En Foucault (1994b).

Foucault, M. (1963). El lenguaje al infinito. En Foucault (1994b).

Foucault, M. (1964a). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Foucault, M. (1964c). La locura, la ausencia de obra. En M. Foucault (1964b). *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Foucault, M. (1965). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama, 1970.

Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, 1997.

Foucault, M. (1966b). A propósito de "Las palabras y las cosas". En Foucault (1991).

Foucault, M. (1966c). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos, 1993.

Foucault, M. (1968). Foucault responde a Sartre. En Foucault (1991).

Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1972.

Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1987.

Foucault, M. (1971a). Nietzsche, la genealogía, la historia. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1971b). Más allá del Bien y del Mal. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1972). En qué se equivocó Marx. *El Viejo Topo*, nº 128, abril de 1999.

Foucault, M. (1973). *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* Barcelona: Tusquets, 1983.

Foucault, M. (1974). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1991.

Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1994.

Foucault, M. (1975b). Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1975c). Poder-cuerpo. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1992.

Foucault, M. (1976b). Curso del 7 de enero de 1976. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1976c). Curso del 14 de enero de 1976. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1977a). El antediplo: una introducción a la vida no fascista. *Archipiélago*, nº 17, 1994, pp. 88-91.

Foucault, M. (1977b). Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1977c). La vida de los hombres infames. En Foucault (1990).

Foucault, M. (1977d). El juego de Michel Foucault. En Foucault (1991).

Foucault, M. (1977e). Verdad y poder. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1977f). Poderes y estrategias. En Foucault (1994c).

Foucault, M. (1978a). La escena de la filosofía. En Foucault (1994a).

Foucault, M. (1978b). Diálogo sobre el poder. En Foucault (1994a).

Foucault, M. (1978c). La locura y la sociedad. En Foucault (1994a).

Foucault, M. (1978d). La "gubernamentalidad". En Foucault (1994a).

- Foucault, M. (1978e). La filosofía analítica de la política. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1978f). Sexualidad y poder. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1978g). Nuevo orden interior y control social. En Foucault (1991).
- Foucault, M. (1979a). Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la "razón política". En Foucault (1995).
- Foucault, M. (1979b). Nacimiento de la biopolítica. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1980). El sexo verdadero. En Foucault, M. (1985). *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Madrid: Editorial Revolución.
- Foucault, M. (1981a). Sexualidad y soledad. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1981b). Subjetividad y verdad. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1981-82). Las mallas del poder. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1982a). Verdad, individuo y poder. En Foucault (1995).
- Foucault, M. (1982b). El sujeto y el poder. Disponible en <http://textospsi.galeon.com/foucault4.html>
- Foucault, M. (1982c). La hermenéutica del sujeto. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1982d). Las técnicas de sí. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1982e). El combate de la castidad. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1983a). Estructuralismo y postestructuralismo. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1983b). La escritura de sí. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1983c). Política y ética. *Archipiélago*, nº 22, 1995, pp. 121-126.
- Foucault, M. (1983d). El sexo como moral (À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours). En Foucault (1991).
- Foucault, M. (1983e). Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita. En Foucault (1991).
- Foucault, M. (1984a). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.* Madrid: Siglo XXI, 1993.
- Foucault, M. (1984b). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí.* Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Foucault, M. (1984c). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1984d). Polémica, política y problematizaciones. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1984e). El retorno de la moral. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1984f). El cuidado de la verdad. En Foucault (1994a).

- Foucault, M. (1984g). Frente a los gobiernos, los derechos humanos. En Foucault (1990).
- Foucault, M. (1984h). Foucault. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1984i). Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad. En Foucault (1994a).
- Foucault, M. (1988). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994.
- Foucault, M. (1990). *La vida de los hombres infames*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994a). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, M. (1994b). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Foucault, M. (1994c). *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós / I.C.E.-U.A.B.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal ediciones, 2005.
- Foucault, M. y Deleuze, G. (1972). Los intelectuales y el poder. En Foucault (1994c).
- Frenk-Westheim, M. (1984). Introducción. En A. Schnitzler. *El retorno de Casanova*. México: UNAM.
- Freud, S. (1910). Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre. En S. Freud (1972). *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1625-1630.
- Freud, S. (1912). Sobre una degradación general de la vida erótica. En S. Freud (1972). *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1710-1717.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. En Freud (1993).
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En Freud (1993).
- Freud, S. (1924). El final del complejo de Edipo. En Freud (1993).
- Freud, S. (1925). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. En Freud (1993).
- Freud, S. (1933). La feminidad. En Freud (1993).
- Freud, S. (1993). *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Madrid: Altaya.
- Furth, H. (1983). Perspectivas piagetianas. En A. Marchesi, M. Carretero y J. Palacios. *Psicología evolutiva. 1 Teorías y métodos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Gabilondo, A. (1994). Introducción. En Foucault (1994b).
- Galimberti, H. (1992). Las metamorfosis de Crono. *Archipiélago*, nº 10-11, pp. 55-58.
- García Blanco, J. M^a. (1997). Autopoiesis: un nuevo paradigma sociológico. *Anthropos*, nº 173/174, pp. 78-91.

García Calvo, A. (1989). *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*. Zamora: Lucina, 1993.

García Canclini, N. (2003). Noticias recientes sobre la hibridación. *Revista transcultural de música*, nº 7. Disponible en <http://www.sibetrans.com/trans/trans7/indice7.htm>

Germaná, C. (1999). Pierre Bourdieu: La Sociología del Poder y la Violencia Simbólica. *Revista de sociología*. Volumen 11, nº 12. Disponible en <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/sociologia/vol11/art012.htm>

Ginzburg, C. (1976). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

Glaserfeld, E. von (1994). ¿Qué podemos saber de nuestro conocimiento? En Elkaïm (1994).

Glaserfeld, E. von (1995). Despedida de la objetividad. En Watzlawick & Krieg (1995).

Gleick, J. (1987). *Caos. La creación de una nueva ciencia*. Barcelona: Seix Barral, 1998.

Gómez, L. (2003). *Procesos de subjetivación y movimiento feminista. Una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea*. Valencia: Univesitat de València. Servei de publicacions. Tesis doctoral.

González-Castán, O. L. (2003). La gestión del pasado y los modelos del individuo. *Logos*, nº 36, pp. 187-213.

González García, J. M. (2001). Metáforas de la subjetividad. En Crespo & Soldevilla (2001).

González Rey, F. (2002). *Sujeto y subjetividad. Una aproximación histórico-cultural*. México: Thomson.

Guattari, F. (1972). *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Madrid: Siglo XXI, 1976.

Guattari, F. (1972b). Máquina y estructura. En Guattari (1972).

Guattari, F. (1992). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.

Guattari, F. (1994). Las disposiciones de observación. En Elkaïm (1994).

Guthrie, W. K. C. (1950). *Los filósofos griegos*. México: FCE, 1981.

Hadot, P. (1989). Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo". En Balbier et al. (1989).

Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiables/dos. *Política y sociedad*, 30, 121-163.

Hardt, M. (1993). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

Harris, M. (1977). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Madrid: Alianza, 1990.

Homero (2000a). *Ilíada*. Madrid: Gredos.

Homero (2000b). *Odisea*. Madrid: Gredos.

Hurtado, P. M. (1994). *Michel Foucault (Un proyecto de Ontología Histórica)*. Granada: Ágora.

I Ching. El libro de las mutaciones. Barcelona: Edhasa, 1999.

Ibáñez, J. (1990). Introducción. *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 3-22.

Íñiguez, L. (2005). Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la psicología social de la era "post-construccionista". *Athenea Digital*, nº 8. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num8/siniguez.pdf>

Jaeger, W. (1945). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 1985.

Jambet, Ch. (1989). Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la *Historia de la sexualidad*. En Balbier et al. (1989).

John-Steiner, V. & Soubberman, E. (1978). Epílogo. En Vigotski (1978).

Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.

Kleist, H. von (1982). Sobre la gradual puesta a punto de los pensamientos en el habla. *Quimera*, nº 30.

Lacan, J. (1984). *Escritos 1*. México: Siglo XXI.

Larrauri, M. (1996). *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*. Valencia: Ediciones EPISTEME, Eutopías 2ª época.

Larrauri, M. (1999). *Anarqueología. La teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Ediciones Episteme.

Lebrun, G. (1989): Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*. En Balbier et al. (1989).

Lispector, C. (2001). *La pasión según G. H.* Barcelona: Muchnik Editores.

Lizcano, E. (1992). El tiempo en el imaginario social chino. *Archipiélago*, nº 10-11, pp. 59-67.

Luhmann, N. (1997). Problemas con el cierre operativo. *Anthropos*, nº 173/174, pp. 50-57.

Luria, A. R. (1974). *Los procesos cognitivos. Análisis socio-histórico*. Barcelona: Fontanella, 1980.

Machado, A. (1995). *Juan de Mairena*. Madrid: Alianza Editorial.

Macherey, P. (1989). Sobre una historia natural de las normas. En Balbier et al. (1989).

Madrid, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra.

Martín Criado, E. (2002). Habitus. En Román Reyes (Dir) (2002). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid: Universidad Complutense. Pub. Electrónica: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>

Martínez, F. J. (1987). La noción de fantasma y la teoría del otro. En F. J. Martínez. *Ontología y diferencia*. Madrid: Orígenes, pp. 171-185.

- Martínez Benlloch, I. (1996). *Subjetividad y género*. Valencia: Episteme.
- Martínez Benlloch, I. & Bonilla Campos, A. (2000). *Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad*. Valencia: Universitat de València.
- Masotta, O. (1976). *Ensayos lacanianos*. Barcelona: Anagrama.
- Masotta, O. (1996). *Lecciones de introducción al psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa.
- Maturana, H. (1990). La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas. En Watzlawick & Krieg (1995).
- Maturana, H. (1994a). Seres humanos individuales y fenómenos sociales humanos. En Elkaïm (1994).
- Maturana, F. (1994b). Observar la observación. En Elkaïm (1994).
- Mead, G. H. (1934). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Miller, J.-A. (1989). Michel Foucault y el psicoanálisis. En Balbier et al. (1989).
- Mindán, M. (1965). *Historia de la filosofía y de las ciencias*. Salamanca: Anaya.
- Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Monroy, A. R. (1996). Bajtín y el deseo del Otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética. En Zavala (1996).
- Moore, H. (1988). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Morán, J. G. (1998). Retorno al sujeto. En F. Quesada (ed.) (1998). *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos.
- Morey, M. (1989). Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal. En Balbier et al. (1989).
- Morey, M. (1993) *Friedrich Nietzsche, una biografía*. Barcelona: Editorial Archipiélago.
- Morey, M. (1995). Introducción: La cuestión del método. En Foucault (1995).
- Morin, E. (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (2001). *La identidad humana. El método V. La humanidad de la humanidad*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004.
- Morris, Ch. W. (1934). Introducción. George H. Mead como psicólogo y filósofo social. En Mead (1934).
- Mosse, G. L. (1997). *La cultura europea del siglo XX*. Barcelona: Ariel.
- Navarro, P. (1989). Cybernetics: from science of control to control of science (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 23-27.
- Navarro, P. (1990). Sistemas reflexivos. *Anthropos*, nº 22, pp. 51-55.
- Negri, T. y Hardt, M. (2000). *Empire*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press. Libro electrónico disponible en <http://www.chilevive.cl>
- Nietzsche, F. (1886). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

- Nietzsche, F. (1887). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Nietzsche, F. (1889). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Nietzsche, F. (1892). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1993
- Nietzsche, F. (1895). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, F. (1908). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, F. (1995). La creencia en el "yo". El sujeto. *Archipiélago*, nº 23, pp. 88-93.
- Papalia, D. E. & Olds, S. W. (1993). *Desarrollo humano*. Santafé de Bogotá: McGraw-Hill.
- Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.
- Pardo, J. L. (1996). El sujeto inevitable. En Cruz (1996).
- Pardo, J. L. (2000). Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault. En P. López y J. Muñoz (eds.). *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Pardo, J. L. (2001). *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Akal.
- Pardo, J. L. (2004). Las desventajas de la potencia. En J. L. Pardo (2004). *La regla del juego*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Pardo, J. L. (2006). *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia: Pre-textos.
- Pateman, C. (1988). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- Penrose, R. (1996). *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Peña, V. (1999). Introducción. En Spinoza (1674).
- Piaget, J. (1968). *El estructuralismo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1974.
- Piaget, J. (1957). *La construcción de lo real en el niño*. Buenos Aires: Proteo, 1968.
- Pizzorno, A. (1989). Foucault y la concepción liberal del individuo. En Balbier et al. (1989).
- Ponzio, A. (1998): *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Editorial Opera Prima.
- Preciado, B. (2003). Multitudes queer. Notas para una política de los "anormales". *Revista Multitudes*, nº 12, París. Disponible en http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php3?id_rubrique=141
- Preciado, B.; Halberstam, J. & Bourcier, M. H. (2003). Retóricas del género. Políticas de identidad, performance, performatividad y prótesis. Disponible en <http://www.uia.es/artpen/estetica/estetica01/frame.html>

Prigogine, I. & Stengers, I. (1979). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.

Prigogine, I. & Stengers, I. (1988). *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.

Redfield, J. M. (1992). *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*. Barcelona: Destino.

Rodríguez, A. (1987). El encuentro de Deleuze con Nietzsche: un pensamiento nómada. *Er: Revista de filosofía*, nº 5, pp. 141-170.

Romano, P. (1999). Judith Butler y la formación melancólica del sujeto. *Economía, sociedad y territorio*, vol. III, nº 6, pp. 313-327. Disponible en http://www.cmp.edu.mx/documentos/Revista/revista6/Romano_est_volIII_num6_1999.pdf

Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.

Rorty, R. (1989). Identidad, moral y autonomía privada. En Balbier et al. (1989).

Rose, N. (1989). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Free Association Books, 1999.

Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre "la economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, nº 30, 1986, pp. 95-145.

Ruiz, A. B. (1996). The contributions of Humberto Maturana to the sciences of complexity and psychology. *Journal of Constructivist Psychology*, 9, 4, pp. 283-302.

Sáez, J. (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.

Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.

Sauvagnargues, A. (2004). *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Schnitzler, A. (1926): *Història somiada*. Barcelona: Quaderns Crema, 1998.

Segal, L. (1994). *Soñar la realidad. El constructivismo de Heinz von Foerster*. Barcelona: Paidós.

Selvini Palazzoli, M. (1994). Debemos ir más allá del modelo sistémico. En Elkaïm (1994).

Selvini Palazzoli, M. (1994). Tenemos que inventar estrategias para ampliar nuestro conocimiento. En Elkaïm (1994).

Selvini Palazzoli, M.; Boscolo, L.; Cecchin, G. & Prata, C. (1986). *Paradoja y contraparadoja. Un nuevo modelo en la terapia de familia de transacción esquizofrénica*. Barcelona: Paidós, 1998.

Selvini Palazzoli, M.; Cirillo, S.; Selvini, M. & Sorrentino, A. M. (1988). *Los juegos psicóticos en la familia*. Barcelona: Paidós, 1995.

Serres, M. (1977). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Valencia: Pre-textos, 1994.

- Silvestri, A. & Blanck, G. (1993). *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Spencer-Brown, G. (1979). *Laws of Form* (Extracto). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 47-50.
- Spinoza, B. (1674). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Stengers, I. (1993). Tortugas hasta abajo... *Archipiélago*, nº 13, pp. 39-55.
- Stengers, I. (1994). Del "se" al "yo". En Elkaïm (1994).
- Stewart, I. (1989). El caos y lo cuántico. En I. Stewart. *¿Juega Dios a los dados? La nueva matemática del caos*. Barcelona: Crítica, 2001, pp. 364-392.
- Taylor, Ch. (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Tirado, F. J. (2001). *Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la Socialización Mínima*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en <http://www.tdx.cesca.es/TDX-0925101-165005/>
- Touraine, A. (1992). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993.
- Tournier, M. (1967). *Viernes o los limbos del Pacífico*. Madrid: Alfaguara, 2004.
- Trías, E. (1970): Nietzsche, Freud y Marx: ¿Revolución o reforma? En Foucault (1965).
- Tudela, A. (2001). Tiempo y espacio de vida. Félix Guattari y la producción de la subjetividad. *Thémata*, nº 27, pp. 341-347.
- Varela, F. J. (1988). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Varela, F. J. (1988b). El círculo creativo: esbozo histórico-natural de la reflexividad (Extractos). *Anthropos*, nº 22, 1990, pp. 56-61.
- Varela, F. J. (1994). Las múltiples figuras de la circularidad. En Elkaïm (1994).
- Varela, F. J.; Thompson, E. & Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, J. (2001). El modelo genealógico de análisis. Ilustración a partir de "Vigilar y castigar", de Michel Foucault. En Crespo & Soldevilla (2001).
- Varela, J. & Álvarez-Uría, F. (1997). Sociología del género. Algunos modelos de análisis. *Archipiélago*, nº 30, pp. 11-21.
- Vattimo, G. (2000). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Velásquez Bedoya, M. (2003). Foucault y Lacan: un silencio entre contemporáneos que se hablan. *Psyché*. Revista Electrónica.
- Verdú, V. (2005). *Yo y tú, objeto de lujo. El personismo: la primera revolución cultural del siglo XXI*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007.
- Vernant, J.-P. (1962). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós Studio, 1992.
- Verstraeten, P. (1994). Yo es otro. *Archipiélago*, nº 17, pp. 52-66.

Vigotski, L. S. (1978). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Editorial Crítica, 2000.

Vigotski, L. S. (2004). *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*. Madrid: Akal ediciones.

Vila-Matas, E. (2003). *París no se acaba nunca*. Barcelona: Anagrama.

Vila-Matas, E. (2005). *Doctor Pasavento*. Barcelona: Anagrama.

Vilar, G. (1996). La identidad y la práctica. Concepciones del sujeto en la filosofía práctica moderna y contemporánea. En Cruz, 1996.

VV. AA. (1988). *Historia Universal 1. La Antigüedad y el mundo griego*. Madrid: Sarpe.

Wahl, F. (1989). ¿Fuera de la filosofía o en la filosofía? La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo. En Balbier et al. (1989).

Watzlawick, P. (1963). Examen de la teoría del doble vínculo. En Jackson, D. D. (comp.) (1977). *Comunicación, familia y matrimonio*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 89-112.

Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J. & Jackson, D. D. (1967). *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder, 1993.

Watzlawick, P. & Krieg, P. (comps.) (1995). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

Wertsch, J. V. (1988). *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona: Paidós.

Zavala, I. M. (coord.) (1996). *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona: Anthropos/Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Zavala, I. M. (1996). Bajtín y sus apócrifos o en El-Nombre-del-Padre. En Zavala (1996).

Zi, Lao (2000). *El libro del Tao*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Zizek, S. (1994). ¿Por qué es *la mujer* un síntoma del hombre? En S. Zizek. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 47-89.

Filmografía.

Bredo Rahbek, L. (productor) y Fischer Christensen, P. (directora) (2006). *En soap*. Dinamarca.

Cook, B. W. & Harlan J. (productores) y Kubrick S. (director) (1999). *Eyes Wide Shut*. Estados Unidos.