

Departament de Psicologia de la Salut i de Psicologia Social
Universitat Autònoma de Barcelona

SOBRE EL SENTIDO

Posiciones y fisuras en el caso humano

Tesis doctoral realizada por Luz María Martínez Martínez
Dirigida por el Dr. Tomás Ibáñez Gracia

“Otros se fatigaron y vosotros os aprovecháis de sus fatigas”

San Juan 4, 39

Nire aitari eta nire amari bere nekeengatik

A mi padre y a mi madre, en agradecimiento a sus fatigas

Se dice que Cesar tuvo que pasar el Rubicón. Su nombre es el que queda, pero nunca pasó sólo esa 'muralla'. A mí me sucede igual, no he estado sola, y el agradecimiento de la compañía y la ayuda que se me ha brindado para pasar este particular "rubicón" es un acontecimiento tan feliz como el paso mismo. Y quiero manifestarlo dando espacio aquí a quienes han conjuntado sus esfuerzos en esta labor, haciendo de ella, por suerte para mí, algo también suyo, un hacer compartido, algo común, más allá del manuscrito que, de resultas, en el tiempo y en precario, fija un momento concreto.

Empezaré mencionando a mis compañeros/as de trabajo, que han arrimado desinteresadamente el hombro para facilitar que esto surgiera. Así, Joel y Francisco han acumulado trabajo y horarios imposibles, y han aportado la siempre necesaria mano informática y también consejos y opiniones que aprecio en lo que valen. Además, Juan se ha desvelado por manejarse con condiciones inciertas e incómodas, y por ello le doy sinceramente las gracias.

Teia, entre sus múltiples ocupaciones, siempre ha encontrado un espacio para mí, y su generosa colaboración, unida a la constancia de su comprensión cotidiana, ha contribuido a afianzar algunos puntos de vista que aquí se albergan, además de renovar el sentido y los matices que hacen ser a la amistad.

Margot, con su preocupación, su sinceridad, dedicación y compromiso, ha tenido una participación activa en hacer andar este acontecimiento. Ella ha ayudado con los primeros esquemas y bocetos, conmigo, con el texto algo más hecho, conmigo, con papeleos y gestiones, conmigo nuevamente, y todo ello con una actitud de avance que es toda una enseñanza, pues, sin claudicar, parece encontrar siempre recursos y caminos para sortear los escollos más diversos.

Cristina, en la distancia, ha estado permanentemente cerca, y también ha atendido a partes iguales al ánimo y al texto, haciendo correcciones y comentarios pertinentes sobre ambos. No deseo olvidar su disponibilidad absoluta, intempestiva y a prueba de límites, sus ofrecimientos logísticos y, muy especialmente, la fuerza incansable que despliega para con el trabajo y que en momentos he podido sumar a la mía. No sé decir más, Cris, salvo que me gustará retribuir tu colaboración y poder hacer un algo diferente al hacer de estas palabras.

Lupi ha estado también, de manera imprescindible, en los diferentes frentes que son parte del proceso de este trabajo. Valoro mucho sus opiniones sobre las circunstancias que han conformado de alguna manera la historia del mismo y que le son indesligables, y también sus intentos de reforzar mi confianza, achicando problemas y resolviendo encargarse de obligaciones que pudieran lograr estirar los tiempos para mí, ese bien tan necesario para templar el ánimo. Estoy en deuda con él por su apoyo sin condiciones a pesar de sus incontables ocupaciones, pero agradezco en mayor medida aún la forma en que ha compartido conmigo aspectos importantes del pensamiento y la vida, gracias a los cuales también se sostiene este ejercicio.

Y Ana siempre ha estado aquí, en la elaboración de este trabajo, mucho antes de que como tesis cobrara sus formas específicas. De hecho, que las tenga finalmente tiene mucho que ver con ella, con su entrega a esta labor en medio de unas condiciones muy poco propicias para hacerlo. Siempre me ha maravillado su facilidad para encontrar brillo en los rincones y las cosas pequeñas, y este trabajo, como yo misma, sólo guarda para con ella admiración, respeto y cariño, y una incómoda certeza de que siempre me será imposible llegar a poder agradecer del todo su apoyo.

Por otro lado, tengo muchísimo que agradecer a Tomás. Sin tener que buscar, siempre he encontrado sentido en su labor de pensar, y en las implicaciones y vías libres que él ha ido tomando en dicha labor y en la vida. Ese sentido que sabe generar, y que sin proponérselo siempre ha logrado transmitirme, está en alguna forma en el origen de mi incursión académica, y quisiera darle las gracias aquí y ahora por la inmerecida confianza que me dio un día ya muy lejano para adentrarme en esa labor.

Ha habido también presencias que, si bien pueden parecer más inconcretas, han sido bien reales e imprescindibles para el texto y para mí. Son los/las amigos/as dispersos/as que, pese a no acabar de entender las condiciones de la actividad y vida académica (tal parece que yo no debo ayudar mucho a aportarles la inteligibilidad del concepto) han estado sin embargo apoyando su desarrollo, destiñendo además las añoranzas con la ilusión y el pensamiento de los reencuentros. Todos/as ellos/as, en diferentes momentos, han aportado su propia manera de entender esto conmigo, desgravitando en muchas ocasiones mis preguntas de sentido y dotando de fluidez a algunas viscosidades. Todos/as ellos/ellas, por esto, van ligados al texto y su producción, pero entre la estela que conforman más allá de sus límites, debo hacer mención de Lurdes, que ha emergido en un momento crucial y necesario, como presagio de buen augurio, aportando aquí su eficiencia, buen hacer y calidez.

No quiero olvidar tampoco a Jenny, que, sumergida en su propio proceso, nunca ha dejado de mirar hacia mí y ofrecer cuanto podía. Le agradezco profundamente su solidaridad, y sobre todo la alegría y optimismo con que obliga a uno/a a afrontar cualquier momento oscuro.

Y finalmente, no sé como dar las gracias a mi hermano Íñigo, por los días en compañía y por su trabajo intelectual, por la facilidad con que adelgaza cada cosa difícil, y por todo lo que me enseña como caminante infatigable de la vida, y también de mis afectos. Sé que él no da ninguna importancia a estas cosas, pero las dejo aquí plasmadas por si algún día, quién sabe, pudiera necesitarlas. Entonces él sabrá que ha sido así.

Eskeronak nire neba Iñigori, berarekin pasa nituen egunengatik eta bere lan intelektualagatik. Zaiak diren gausak errezak bihurtzen ditu eta bizitzaren bidaian biraiari nekaezina da. Badakit gausa hauei ez diela inolako garrantzirik ematen, baina hemen adierazita utzi nahi ditut, zeinek daki! Agian egunen batean benetan eskertuko ditu.

Había comenzado diciendo que Cesar pasó el Rubicón, y que su nombre es el que queda escrito, a pesar de que no lo pasó solo. Aquí consta eso mismo para mí, así que de nuevo gracias a todos/as por hacer que mi nombre, al principio del texto, borre en cierto modo su dominio por no quedarse solo.

ÍNDICE

<u>ADENTRAMIENTOS</u>	I
<u>SOBRE SENTIDO</u>	1
<u>LA PREGUNTA SOBRE EL 'SENTIDO'. TRAZOS DE INDEFINICIÓN</u>	3
<u>DIRECCIONANDO EL PENSAR</u>	29
<u>EL OBJETO DE LA PREGUNTA Y SUS TRES DIRECCIONES DE SENTIDO EN EJERCICIOS DE IDEACIÓN</u>	31
<u>Acerca de la ideación: algunas estimaciones conceptuales</u>	35
<u>LA IDEACIÓN DEL OBJETO: EL SENTIDO DE LO HUMANO EN TRES ITINERARIOS DE CONSTRUCCIÓN</u>	67
<u>Idear y su razón disciplinaria</u>	67
<u>Algún apunte difuso sobre el objeto “humano”</u>	74
<u>La reflexión sobre lo humano: tres direcciones de sentido</u>	80
<u>IDEACIONES</u>	87
<u>I.- LA MIRADA DEL OTRO/A: UNA IDEACIÓN SOBRE EL RECONOCIMIENTO</u>	89
<u>LA MIRADA DEL OTRO/A: UNA IDEACIÓN SOBRE EL RECONOCIMIENTO. A cargo de Tzvetan Todorov</u>	91
<u>PREGUNTAS DE RUMBO</u>	95
<u>EL PENSAMIENTO MORAL DEL A-PRIORI A-SOCIAL. JUEGOS DE DUALIDAD</u>	99
<u>Los alrededores de la pregunta de inicio. Un ejemplo para dar contexto</u> ..	99
<u>La moral, la ontología y los juegos de interpretación dual</u>	104
<u>El otro/a, su mirada y mi reconocimiento. Bases de la ideación de Todorov</u>	114
<u>Algunos porqués del a-priori individual</u>	133
<u>LA VIDA EN TRES NIVELES Y EN UNA SOLA EXISTENCIA</u>	141
<u>II.- EL NACIMIENTO: UNA IDEACIÓN SOBRE LA LIBERTAD</u>	147
<u>EL NACIMIENTO: UNA IDEACIÓN SOBRE LA LIBERTAD. A cargo de Hannah Arendt</u>	149

<u>ENCLAVE Y ALGUNAS CONEXIONES ENMARCATIVAS DE ENTENDIMIENTO</u>	149
<u>Una ideación política</u>	149
<u>Un objeto complejo y pleno de texturas</u>	154
<u>Razón científica frente a comprensión de sentido</u>	156
<u>El telón de la Modernidad</u>	159
<u>El enlace feminista</u>	166
<u>LA CAPACIDAD DE LIBERTAD COMO SENTIDO HUMANO. PUNTOS GENERALES QUE CONDICIONAN SU APARICIÓN</u>	175
<u>Espacio público</u>	178
<u>La acción y el discurso</u>	181
III.- LA TIERRA: UNA IDEACIÓN ALREDEDOR DEL VACÍO	187
<u>LA TIERRA: UNA IDEACIÓN ALREDEDOR DEL VACÍO. A cargo de Félix Duque</u>	189
<u>Una fuente del pensamiento: Heidegger y el vacío</u>	192
<u>Ejemplo ilustrativo de las marcas culturales del Vacío</u>	195
<u>Señales de una semántica postmoderna</u>	198
<u>ADENTRAMIENTOS A LA IDEACIÓN, AL VACÍO</u>	203
<u>La metáfora, la Tierra</u>	219
<u>LA BRECHA QUE CONCLUYE</u>	231
<u>CAMPO DE CIERRE: BRECHAS DE SENTIDO O SEÑALES PARA NEGAR EL ESQUEMA DEFINIDO</u>	233
<u>DE LAS IDEACIONES A LA BRECHA DE SENTIDO</u>	237
<u>UNA BRECHA EN LA SUBJETIVIDAD QUE APUNTA AL DOMINIO: EL DOLOR COMO SÍNTOMA SOCIAL DEL SINSENTIDO DE LA DETERMINACIÓN</u>	251
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	263

ADENTRAMIENTOS

Inician ahora su entrada en este trabajo, y no quisiera que se asomaran a él excesivamente a tientas. Por esto, a fin de facilitarles cierto contexto y sentido de comprensión antes de que emprendan la andadura por sus tramos conceptuales, me gustaría compartir con ustedes, en este primer momento, algunas de las contingencias e inquietudes que han ido confluyendo para hacer que el trabajo haya cobrado su forma actual. Como suele suceder, cada trabajo tiene su propia historia, al igual que toda abstracción posee sus contingencias. Y creo que mencionarles algunos de los enclaves (historias, coyunturas, contingencias) que me han llevado a plantearlo facilitará de alguna forma su lectura, porque podrá ubicarles algo más en él.

El trabajo tiene varias preocupaciones centrales. Se pregunta por el sentido, también por el conocer y el pensar, por las relaciones que mantienen ambos con aquel (al menos esa ha sido su intención), y luego los rastrea específicamente en “lo humano”, tomando lo humano en cuanto a objeto de pregunta de pensamiento y sentido. Así pues, los ejes que arman el trabajo, las presencias conceptuales continuas que encontrarán en él son ‘sentido’, ‘pensamiento’, ‘humano’; ellas tres, básicamente, delimitan el campo de juego en el que el texto se mueve. Sin embargo, debo decir que “lo humano” nunca fue para mí un objeto de reflexión e investigación que apareciera así, en solitario, sino que desde un principio lo hizo vinculado a la pregunta de sentido. Y lo hizo desde un enclave concreto: el del universo de la ciencia ficción y su relación con la cibernética, y el mundo del “posthumanismo”.

Pero para situar ese enclave debo relacionarlo con mi labor académica. Realicé mi trabajo de suficiencia investigadora analizando una distopía feminista que fue articulada desde el concepto de género, de manera que se pudiese poner en relación éste con los imaginarios de resistencia y transformación identitarios. Posteriormente, continué el trabajo abriendo una búsqueda hacia libros no genéricos futuribles, y encontré en ellos precisamente bien realizada la pregunta por el sentido de lo humano, que tomaba cuerpo ahí en el contexto del Posthumano, de las máquinas inteligentes, un contexto en el que la pregunta metafísica se planteaba claramente porque la realidad quedaba cuestionada por la presencia de híbridos tecnológicos. En un mundo Posthumano, lo humano es un sujeto articulado por la tecnología, y sin un locus de control fijo, y sin embargo, esas realidades efectivas “máquina” manifestaban en los libros de fantaciencia y en la realidad de la nanotecnología entendida como homeostasis, reflexividad y virtualidad (Yehya, 2001) la necesidad de hallar sentido a lo humano, y casi místico.

Mi propia disciplina, la Psicología, también en el contexto de la sociedad de la información, ha sido otro enclave que ha resaltado la importancia al objeto del trabajo. Acudí a una conferencia de I. Vila (2000) en la cual el autor hizo un repaso por las metáforas que sobre lo humano habíamos acuñado, todas reduccionistas. Pero más allá de ello, consideró necesario no perder en la disciplina el sentido de lo humano como horizonte de transformación social, e intentar verlo como tarea interdisciplinar de todas las Ciencias Sociales. Vila (2000) consideraba que hoy en día es el concepto relacional de vivir juntos el que se está perdiendo, constatando que en la sociedad heterogénea no hay un proyecto colectivo para negociar y construir conjuntamente, una cultura compartida. Lo humano

en cuanto a rescate del aprender a vivir juntos sigue cobrando sentido en la sociedad r dica.

El último enclave desde el que tomar la consideración de lo humano en este trabajo es el feminismo. Los feminismos de igualdad y diferencia no han tomado el concepto y su sentido sino para criticarlo o resignificarlo, porque lo humano representaba el dominio patriarcal. Pero más allá de eso, el feminismo postmoderno, más abierto, ha acertado posiciones que aglutinan necesidades y contradicciones, y en algunas teorías se revisa como concepto estratégico de convergencia y aglutinador, dada la crisis experimentada en la ontología a nivel de la sexualidad y el lenguaje. Y por otro lado, en la teoría feminista actual que acorta posiciones en el mundo que vivimos, hay autoras que rescatan el concepto de lo humano en su sentido de noción de superación de género, como noción útil y pero hoy todavía de uso difícil

Por tanto, hay un punto en el cual, desde posiciones que han tenido que ver con mis inquietudes, "lo humano" va siendo pensado y recompletado en los nuevos tiempos que enfrentan la expansión tecnológica, y como búsqueda de lo común y colectivo en estos mismos tiempos, mirando ahora desde la individuación.

Desde estos puntos comunes ha nacido la inquietud por contemplar y buscar esfuerzos de dar sentido al objeto del trabajo, "lo humano", en una vuelta nueva de una pregunta recurrente para mí (la de identidad) que ahora se asume aquí, en lo humano, en otro matiz. Una pregunta esta, la de la identidad o lo común, que parece volver a reflexionar sobre lo que se consideraba ya superado. Por esto, el trabajo de tesis indaga en tres formas y direcciones de dar sentido a lo humano. No trata de hacer un

mapa extensivo de sus concepciones ni tomarlo desde escuelas de pensamiento. La propuestas que encontrarán es un encuentro intensional con maneras de darle dirección y sentido..

Por otro lado, antes de abandonarles a la suerte de la lectura tengo que advertirles algo, porque conservo la impresión de que el texto ha cobrado un cuerpo denso cuyo lenguaje puede entrañar una cierta complejidad, y obligar o imponer un cierto ritmo. Pero no se trata en ningún caso de una estrategia elegida por mí como efecto de escritura. Ha tenido que ver más bien con la complejidad del tema trabajado, de los objetos escogidos, con sus matices y ramificaciones diversas, con el discurso de los autores, que ha dado cuenta de esa misma densidad, que ha hecho manejar el escrito como un magma mezclado en estratos y capas diversas, que en ocasiones diluían.

En todo caso, el texto que encontrarán va tejiendo una red entre mi escritura, la de los autores y la del lector/a, el cual no obtendrá un sentido dado, sino que deberá buscar sentido propio, trabajar su salida. Esto no debería ser negativo, pues va en consonancia al el objetivo de sentido que se define en el trabajo y porque, como dice J. Butler(1999), tratar ciertas gramáticas como algo de claridad meridiana impide llamar la atención a la esfera de lenguaje que establece y desestablece inteligibilidad.

El trabajo, consta, entonces, de cuatro partes diferenciadas. Al término de este inicio encontrarán una primera: la que se pregunta por las posibilidades y contingencias de una pregunta de sentido, por sus relaciones, por su vinculación tradicional con la pregunta por el ser. Esta parte pretende ser una fundamentación teórica del trabajo, y es a su vez

la sustancia de composición que lo hilvana y lo hace vivir, la pregunta que de hecho lo determina, porque el sentido es la clave que circula por el resto de los capítulos, dándoles de forma diferente una dirección y un aire que va planeando sobre el pensamiento, sobre lo humano, sobre su negación.

Después de ella encontrarán un capítulo sobre el pensamiento, un capítulo metodológico que busca justificar las conceptualizaciones propuestas para el desarrollo del trabajo, en relación al sentido y al pensar. En tercer lugar, podrán ver la trama central del trabajo, tres ideaciones o articulaciones de pensamiento de tres autores que dan sentido a partir de una figura metafórica. Y finalmente hay una clausura, una lógica que denuncia sinsentido.

Ese será el trabajo que, en definitiva, van a encontrarse: un concepto clave que pretende ser algo distinto a un concepto, que pretende ser una pregunta activa cada vez diferente y polifórmica, ser acontecer, contingencia, necesidad, conexiones o desenlace; una tensión, o varias, entre la pregunta, el quehacer del pensamiento, el objeto sobre el cual se formula ésta, algunas posiciones, siempre precarias; un paseo comprensivo por tres rutas de pensamiento sobre lo humano que le dan sentido, y al final una cierta ruptura, un cambio de sentido, mi propia tradición. En realidad, tomar por objeto "lo humano" puede parecer muy ambicioso y transcendente, pero la ambición sólo está puesta en aprender mediante el ejercicio de traducción cultural o disciplinaria de fuentes del pensar cuyas preocupaciones guardan todo el sentido con el objeto de estudio de la Psicología y con su manera de afrontarlo al teorizar, al pensar. Unir ambas cosas en sentido, conocer pausadamente tres rutas que se adentran.

En todo caso, es un ejercicio que evidencia tensiones, mis tensiones, y que no las soluciona, sólo procede a apuntarlas. Y su propuesta de lectura ideativa no es cerrada, sino abierta. Esto favorecerá a cada lector/a encontrar y dar su sentido.

SOBRE SENTIDO

LA PREGUNTA SOBRE EL 'SENTIDO'. TRAZOS DE INDEFINICIÓN

Iniciar una exploración alrededor del **sentido** sobre “un algo”, quizá deba implicar, en primer lugar y antes que nada, realizar el intento, si no de definirlo con fijeza y explicitud, al menos de demarcar su campo de lógica, de seguir los rastros de **su capacidad y su alcance**, lo cual por otro lado es ya una forma de definirlo, y especialmente es una toma de posición al respecto para de(s)finirlo.

Para hacer un trazo de demarcación del campo en el que se hace habitar y se produce el sentido, a fin de dar a entender mi visión sobre lo que supone dotar del mismo a algo o buscarle a algo “sentido”, debo comenzar por **diferenciarlo** de lo que sería la mera enunciación lingüística, o de una mera significación semántica. Pues, si bien éstas podrían ser parte de él, ni la enunciación ni su significación precisa lograrían forjar una definición apropiada de sentido, precisamente por no poder completarla o no serlo únicamente, y por tanto, por limitar el campo y las posibilidades que éste puede abarcar, pues tomarlas sólo como tal supone desatender otros elementos que, de ser tenidos en cuenta, cambiarían lo que ellas, enunciación y correspondencia semántica, aportan en sí mismas como definición.

Por tanto, considero que una acepción de sentido que tome éste como simple afirmación semántica está muy limitada y es incompleta, y en su

limitación y estrechez elemental se muestra por fuerza errónea para definirlo, además de nada aclarativa. Resalto este matiz como importante, ya que el sentido, el que me importa explorar y desplegar como concepto, no debe querer limitar, sino más bien al contrario, debe gestarse y ponerse en marcha para avanzar sobre un límite. Y visto así, dar sentido no es tanto lograr una solución o un resultado (Deleuze, 1969), sino más bien realizar **un enfoque**, tratar de enfocar de alguna forma un panorama por sobre el límite o lindero sobre el que se alza un planteamiento que se pregunta por el sentido, a fin de tomar o conseguir perspectiva.

Teniendo en cuenta esto, podemos pensar entonces que enfrentar el pensamiento sobre lo humano y su sentido, que es la tarea que sigue a continuación, puede implicar algo más que tomarlo tal cual, es decir, que tomarlo como si fuese el claro mensaje que se desprende de discursos bien estructurados, cerrados, ya hechos, en coherencia y bien establecidos¹. **La pregunta sobre el sentido**, en principio quizá un sinsentido si es vista a modo de generalidad o como pretensión de determinar objetos, ideas u horizontes cuyo fundamento y posibilidad reside precisamente en la indeterminación que le otorga el ir siendo in-determinados (nunca acabados de fijar)², es una pregunta que cobra su poder precisamente al hacerse presente y levantarse en ese terreno movedizo que se abona en la confusión, la desorientación o la ambigüedad.

¹ Y tal parece el desarrollo articulado de las ideaciones.

² La vinculamos con objetos que resisten mediciones y que desbordan los intentos de configuración y mapeo, esto es, la asociamos a lo que Savater (1999) denomina “las preguntas de la vida”, indeterminadas y cambiantes en su esencia.

La pregunta sobre el sentido, por tanto, es una **pregunta de orientación**, que busca **situarse** en algún plano para **tomar dirección**, o mejor, para tomar rumbo hacia algún horizonte, dando, al ser planteada, ciertas coordenadas de **movilidad**. Y esa orientación implica y lleva a un **acto de significar** (partiendo de elementos diversos y no sólo de las uniones semánticas que dan lugar a la significación o de las uniones sintácticas que dan lugar a la significancia³, o del cruce de ambas). Es decir, implica un acto de distinción, sean cuales sean las **conexiones de elementos y de signos diversos** que se realicen para producir sentido, pues conexiones-conglomerado o mixturas, múltiples mezclas de texturas de elementos de naturalezas diversas, en principio son posibles y están abiertas, siempre partiendo de la posición de búsqueda en la que toman cuerpo y a la que se circunscriben.

Si hablamos en términos experienciales, y de este modo tomamos en cuenta nuestra propia **práctica en el ejercicio de dotar de sentido**, podemos ver que en las teorizaciones y prefijados de los que disponemos y a los que “echamos mano”, es decir, en aquellos discursos y sentencias (más o menos estereotipados, más o menos de uso común) de que disponemos en la vida cotidiana y que podemos manejar a fin de ir la bandeando, no siempre nos es posible encontrar, en cada momento concreto en que se nos manifiesta una pregunta de sentido, esas palabras “clave”, únicas y bien cifradas, o esas frases perfectamente encadenadas que, razonadamente, nos proporcionen una significación inconfundible y nada ambigua al respecto. Pero quizá, sin embargo, desde la experiencia podamos convenir en que, ante tal pregunta, esto es, ante una pregunta para dar y buscar sentido, nos sea más factible

³ Terminología de Carlos Pérez, 1996.

Sobre sentido

poder encontrar, si no términos “clavo” que nos dan con precisión el sentido buscado, sí lo que podríamos denominar más bien como **términos “llave”** o “clave” (figurativos o no), términos que en su connotación (y no al contrario) abren y nos llevan a un **panorama simbólico** donde se produce el sentido.

En la distinción formal y explícita que realizó el lógico alemán Ferge (Pereña, 1995) entre ese “clavo” y esa “llave” que les acabo de expresar, o lo que es lo mismo, entre la significación y el sentido, este último es considerado como “intensión” en oposición a la extensión del concepto y las relaciones objetivas de correspondencia que determina. Su ejemplo para diferenciar el sentido es conocido y ha sido ampliamente utilizado (Ferrater Mora, 1962, y Pereña, 1995, entre otros), y es el que sigue: las denominaciones de “estrella vespertina” y de “lucero del alba” tienen la misma extensión, puesto que hacen referencia al mismo objeto y dan, en términos de significado, la misma correspondencia, y sin embargo son dos modos diferentes de concebir el objeto, pues su intención no es la misma. En tal distinción podemos ver que el sentido no viene dado, y que en este caso no puede ser explicado exclusivamente como cosa ni calculado, programado o medido, porque no se agota en su referencia de significación o en la extensión del concepto, como tampoco puede ser sustituido el uso de un término por otro sin que el sentido cambie, ya que la misma sustitución es creadora de sentido.

Por tanto, el sentido puede ser un **modo de concebir el objeto**, la circunstancia, el mundo sobre el que se arroja, pero para Pereña (1995) no se trata de un modo de concepción o enfoque que enriquezca otras perspectivas y se sume a ellas (idea sostenida por Ortega, según el

autor), no. Tomado en su acepción de oposición a la significación, el sentido proviene de una **incompletud**, de la incompletud del código (en el que buscamos y no encontramos la determinación precisa/da), o de la de nuestros propios discursos bien armados, de su insuficiencia y precariedad.

Permítanme volver a nuestras experiencias en el ejercicio de dotar de sentido. Hemos convenido ya en que los términos “llave” abren su campo, y hemos visto que a través de ellos producimos sentido y lo damos a entender. Y creo que de igual manera podríamos convenir en que, además de esa operación de sentido, también nos es factible realizar otra, confeccionar **construcciones y estructuras** resueltamente **paradójicas** y defectuosas en cuanto a su posible coherencia de significación que, sin embargo, frente a la pregunta de sentido, armamos en algún momento y circunstancia y que, sobre ese momento concreto en que se levantan, y aunque pudiera parecer lo contrario por la ausencia de significado que presentan si son atendidas sólo como afirmación lingüística y en cuanto a tal, dotan de sentido al horizonte que puede abarcar la pregunta de una búsqueda, de la búsqueda que las genera.

Así, armamos construcciones paradójicas que en su efecto de contradicción o imposibilidad, en su extravagancia y en su falta de correspondencia, hacen precisamente que el sentido aparezca para nosotros/as, gracias a la sustitución del supuesto término adecuado. Y al hablar de paradojas, estoy tratando de considerarlas como **piezas que no encajan** en un rompecabezas y que, por tanto, obligan a repensar el orden establecido y a elaborar nuevos marcos de encuadre, viendo así las paradojas como contraefectos (Álvarez-Uría, 2001). Y nuevamente, la

Sobre sentido

pieza o piezas desencajantes en el encuadre no presenta/n extensionalidad o correspondencia directa, sino que serían el elemento o elementos de intensión sustentadores del sentido (Pereña, 1995).

Por tanto, reconsiderando lo dicho, vemos en nuestra experiencia que ante preguntas de o sobre sentido, podemos producir construcciones que, al buscarlo, parten de y se proyectan sobre discursos diferentes, probando collages y concatenaciones de ideas que enmarañadas se amalgaman, se mezclan y se separan, y esto en función de la situación en la que las convocamos y sobre la que las producimos, en función del horizonte que queremos abarcar. Y vemos también que en el ejercicio de ir probando así ideas en conexión para transmitir sentido, contamos a menudo con la experiencia, definida también como “sensación” (por otro lado, otra de las acepciones de “sentido” procedente de su identificación con los órganos sensoriales), de querer y no poder dar con la combinación clave que se precisa, con las ideas y frases “clavo” que de forma explícita podrían hacer una determinada significación semántica y transmitir sentido en precisión extensional.

Es decir, en la búsqueda y producción de sentido, y muy especialmente en su transmisión (ya que ésta implica materializar para otro/a/s el/los campo/s simbólico/s al/los que la pregunta nos remite) probamos a conseguir concepciones claras que lo definan y, si no podemos dar con ellas, si no podemos materializar la meditación, o el presentimiento que se nos abre, en una hilación gramatical que nos satisfaga del todo, intentamos “**dar a entender**” ese sentido que se muestra esquivo a la fijación en el concepto, y así buscamos su trazado recurriendo a **imágenes**, a **símbolos**, a huecos de **silencio** o a **combinaciones de**

elementos que, si a simple vista no parecen tener una unión “razonable” en términos significativos, sí que la pueden tener en cuanto a producción de sentido, en cuanto a la “intensión” que comunican.

Pongamos ahora un ejemplo para mostrar el sentido aparecido en combinaciones de elementos paradójicas, en enunciados de significantes concatenados fuera de lógica y, por tanto, sin significación de-terminada. Para ello, no encuentro nada más apropiado, por la impresión que produce dada la historia común a la que nos remite, que la anécdota que el sociólogo Jesús Ibáñez (Pereña, 1995) utilizaba precisamente para ilustrar la diferencia que, a su parecer, **distancia el sentido de la significación**. La anécdota es la siguiente:

“He aquí un alemán de origen judío que acude a un amigo alemán de origen ario para comunicarle su decisión de abandonar Alemania. Ante la sorpresa del amigo, que le arguye que nadie persigue a los judíos y que incluso le tilda de paranoico, el judío en cuestión le cuenta lo siguiente:

- Hice un muestreo en la población y les pregunté si les parecía correcto la eliminación de judíos y farmacéuticos.

En ese momento el amigo le interrumpe:

- ¿Por qué los farmacéuticos?

A lo que el judío responde:

- Justamente eso preguntaron los encuestados. ¿Ves entonces que debo irme?”

(Pereña glosando a Ibáñez, J., 1995: 72).

El ejemplo ilustra bien que la inclusión de un elemento como el de “farmacéuticos”, en la estructura construida y lanzada hacia una

búsqueda de sentido, revela en este caso algo más que el mero significado semántico del vocablo (cuya relación de significancia incoherente entre el significante “farmacéuticos” y el significante “judíos” hace preguntar sobre ello al otro sujeto, al sujeto ario, quien precisamente al desorientarse ante el establecimiento de tal relación da a la construcción supuestamente paradójica el sentido buscado desde la posición de la pregunta). El vocablo supuestamente desencajante “farmacéuticos” no pretende en su uso la extensionalidad ni busca correspondencia, porque ninguna determinación puede aprehender o denotar en sí ese algo “otro”, distinto de una semántica precisa, que es buscado y explorado en la pregunta y revelado en la respuesta gracias a la inclusión de la pieza disarmónica de la enunciación.

Vemos, pues, que en su supuesta falta de lógica, la enunciación que chirría cumple su función y deja al descubierto la impresión de apertura de un campo: el del sentido de horror y miedo que se hace patente en la interacción mantenida a partir de la construcción paradójica, sentido que a su vez está inscrito en la pregunta que origina la propia formulación enunciativa. Se ha tratado así de encontrar un sentido que, por otro lado, ningún código o estadística prescriptiva haría aparecer en sus solos elementos, pues éstos se mostrarían de por sí y en sí mismos incompletos para producir el sentido buscado e inscrito en esta búsqueda. En glosa y suma, estaremos de acuerdo en que lo que se revela en el ejemplo es, entonces, cierto plano, cierta dimensión de sentido que se abre con la inclusión, en la estructura elaborada para ello, del elemento de intensión (“farmacéuticos” en el caso), que en su propia sustitución ilógica produce sentido para quien lo busca a partir de la construcción “paradójica” (y en este caso concreto, produce una dimensión de sentido revelada como horror, como miedo, y ya inscrita en el sentido mismo).

De todo esto podemos entender y concluir que la dimensión producida y revelada, el sentido, no puede ser deducida sin el pre-texto del que nace y sobre el que se construye como pregunta, como tampoco puede aprehenderse tomando aisladamente las palabras o las frases que se encadenan en los enunciados. Se ha hecho una **operación de distinción** de la realidad en un contexto concreto, y las operaciones que hacemos para distinguir la realidad parten del **signo**, signo entendido como **función** que conecta imagen/es en acústica/s con noción/es, dando, en una conexión de significación entre elementos diversos, metáforas, metonimias o paradojas desde las cuales **la realidad es problematizada** y presentada, más que resuelta, a través de coordenadas de situación.

Así, desde una búsqueda generadora y sus signos, un problema adquiere su trazo a partir de una distribución efectuada y contestada de puntos relevantes que no dan centro sino enfoques descentrados, a partir de ciertas lógicas y de otras que viven por falta de lógica, de series en trasvase, de claudicaciones de presencias y ausencias, de un exceso y un defecto (Deleuze 1969). Realizamos estas operaciones de enfoque, estas ideaciones y prácticas, porque las cosas por sí mismas no están dotadas de sentido, y el sentido por otro lado es siempre para alguien referencial, o se solicita y se hace necesario sobre un lugar cuestionado. Luego especialmente es a la vez **acto de apertura y situación** ante lo “real”, ante el mundo.

Por tanto, de lo dicho hasta ahora podemos entender que el sentido no aparece únicamente en las palabras y frases de enunciación, sino en la concatenación de elementos, en la pregunta y las relaciones de signos de la búsqueda que lo incita, en esos signos diversos de índole múltiple que

no niegan elementos como los silencios, el vacío o la propia ausencia de la palabra precisa. Pereña (1995) sostiene, de hecho, que el sentido proviene de la incompletud radical que existe entre la palabra y la vida, y tal vez por eso, precisamente, desde lugares confusos que muestran fracturas y vacíos, o, tal como lo ve Pereña, desde ese desajuste radical entre palabra y vida, es desde donde cabe pensar el sentido.

Pero no entiendo el sentido contra las palabras (que, en todo caso, puede serlo también en un caso), sino desde sus interacciones constructivas (y deconstructivas) con la vida en la in-determinación de ambas.. Admitiéndolo así, y viendo el sentido en sus posibilidades de campos simbólicos, y desde esa visión experiencial ya mencionada desde la cual pareciera, en nuestras búsquedas de sentido, que a menudo el lenguaje bien articulado y preciso se nos escapa y yerra, y que por tanto para conseguirlo vamos “probando” a realizar uniones improbables de signos diversos y contrarios, y a reunir en paradojas que entendemos otras nuevas paradojas que produzcan sentido, he recordado, al reflexionar sobre todo ello, una obra⁴ de Samuel Beckett, el poeta y no el dramaturgo⁵, que puede ser útil para entender los enramados o bifurcaciones de la relación, abierta y a completar, entre el significado y el sentido.

Se trata de una obra que, en opinión de sus traductores⁶ versa sobre el fracaso del lenguaje, sobre sus yerros, puesto que para Beckett el lenguaje cobra sentido en su propia imposibilidad, y de tal idea nace su

⁴ “Rumbo a peor”. Lumen: Barcelona, 2001.

⁵ Huelga decir que ambos son la misma persona física.

⁶ Libertad Aguilera, Daniel Aguirre Oteiza, Gabriel Dols, Robert Falcó, Miguel Martínez-Lage.

consideración de que, cuando algo se dice, por fuerza se maldice⁷. Sin embargo, en él, y a pesar del malestar continuo en la identificación y vivencia de la imposibilidad mencionada, también ése es el substrato con el que se cuenta y desde el que se trabaja, puesto que pese a la dificultad de encontrar el lenguaje preciso, la palabra “término” (fin) insustituible, en la obra de Beckett que les refiero esta propia “falta” del lenguaje abre sentido, ya que la sencillez de la articulación que se utiliza en ella (el adelgazamiento de la frase, la exigüidad de la sintaxis) pone de relieve precisamente una insólita riqueza del sentido que se extiende desde los enunciados.

En esa obra, si bien el lenguaje se reduce al mínimo, a unos cuantos elementos léxicos en una escenografía simple, éstos son combinados de forma cambiante en lo que se podría llamar “**racimos de sentido**”. Y así vemos que no siempre, como en el ejemplo anterior de Pereña o en el de la propia obra de Beckett citada, el contenido y el tema de la frase y de la estructura conseguida nos puede servir de brújula para comprender la dirección que debe seguirse, porque la significación, tomando los elementos en sí, en estos casos se nos presenta imposible y se escapa. Pero queda ampliar la visión, fijarse en el chirrido, apreciar la impresión y el campo abierto que revela el sentido.

Porque ese sentido en racimos que los traductores identifican en la obra de Beckett que les menciono nace de un encuentro audaz entre el lenguaje y esos indeterminados que suelen relacionarse con la pregunta de sentido, y que en este caso podemos identificar con el infinito y el vacío que se prueban a describir en la obra (Beckett, 1983), puesto que,

⁷ En su biografía oficial se recoge que el autor dice “Ha de haber palabras para decirlo. No albergo

Sobre sentido

ciertamente, no hay claudicación a pesar de reconocer la imposibilidad de la victoria; es decir, se “prueba” una descripción aun admitiéndola imposible como UNA precisa y definitiva, como determinada. El sentido en Beckett lucha con la prosa articulada e imposible, con su imposibilidad de ser concepto, pero la propia incapacidad de describir, unida a la necesidad y el intento de hacerlo, hacen aparecer ese **movimiento de sentido como una ética** de avance que, a su vez, se afirma en su propia negación de que la determinación completa y el avance sean posibles.

Es curioso que, en sus acepciones de sinónimos, sentido sea una **agitación o conmoción**, algo expresivo, lo contrario a indiferencia, acepción que ejemplifica la mencionada poesía de Beckett. Y sentido aparece también como **entendimiento, discernimiento, conocimiento o razón**, y así podremos entenderlo en las tres ideaciones que, sobre el sentido de lo humano, sondearemos a continuación. Por otro lado, puede ser **un aviso, una opinión o parecer**, y también es una **aptitud o facultad** (el sentido común o nuestros sentidos orgánicos). Por supuesto, podría ser tomado como equivalente a **significación o significado**, como hemos dicho ya y como también hemos querido reconsiderar y trascender en plano fijo. Es además **un realce**, un modo de realizar estimaciones y hacer relieves, un modo de alumbrar (de enfocar, decíamos al comienzo del despliegue de acepciones). Y precisamente también es el sinónimo de lo que estamos llevando a cabo en este ejercicio, de **acepción**.

Supongo que en base a este último equivalente, podría considerarse que se está aquí disertando sobre las acepciones de la “acepción”, en una

esperanzas de encontrarlas jamás” (Cinco siluetas 2001: 8)

suerte de ejercicio de retórica, o en una reiteración redoblada. Y en esta reiteración, en el ejercicio de de(s)limitar la definición de “acepción” (el sentido) al unir, mezclar y relacionar sus diferentes acepciones, es decir, en el ejercicio de estar hablando desde eso que me pone en habla, acaso estoy consiguiendo producir y transmitir... ¿qué sentido, qué clase de sentido?... Es decir, ¿cuál es el sentido de preguntarse por el sentido, de buscarlo, de bucear en producciones de sentido? Porque, por lo visto hasta aquí, no parece que el sentido arroje resultados claros o sea una producción aproblemática, antes al contrario. Pero creo que, precisamente al ser visto en su condición de problema y de relación con un problema, el sentido queda expuesto como una búsqueda de inteligibilidad en acción, como **pensamiento crítico**.

Tal vez estoy cayendo en demasiadas redundancias al embocar este abordaje sobre la pregunta por el sentido, pero el afán que me mueve es precisamente no lograr acotarla en estos trazos discontinuos que deberían llegar a proyectarles la **indeterminación del sentido**, y en especial cuando éste es mirado en su abstracción y de forma genérica, y no tanto en cuanto a sus formas y contingencias. El empeño del ejercicio ha estado puesto en hacer del sentido, como concepto en trazos, un cuenco multiforme cada vez otro, distinto, para así **darle en vacío espacio de apertura** (darle la posibilidad de ser horizonte, o zapa de excavar a modo de achicador, o la posibilidad de ser función de conexión en aperturas de cualquier posibilidad de generación de enfoque, puesto que posibilidad es una de las acepciones de sentido, si lo entendemos como aptitud).

El empeño, por tanto, ha estado puesto en intentar ver sus **formas sin prefijarlas a priori** (cuenco-brújula en orientación espacial que avista lo que se llena o se vacía al trazar sus coordenadas), probando a dar así, de esta manera, y de nuevo en uso de la redundancia, **margen al sentido**, precisamente por considerar que la producción de márgenes es su oficio y su función, o al menos, que es el oficio y función que me interesaría considerar y explorar. Y por esto he tratado de darle a la de(s)finición de sentido, en esta ideación abstracta de disertación sobre el mismo, el margen necesario que necesita para encontrar algo-otro, es decir, para encontrar un nuevo sentido, un margen para producir impresiones e **interpretaciones**, así como también para **traducirlas**, aun asumiendo (¡y por qué no!) esa falta de correspondencia que supone toda traducción (vista en cuanto a tensión entre el campo simbólico y la determinación del concepto, entre el conocimiento y las demandas de una experiencia viva –Volker Rühle, 1995-, entre el “espíritu” o valor extendido ante él y la “materia” que concrete su in-definitud transportando en ella su “esencia” o ser). Porque por “traducción” de sentido podemos entender la búsqueda de códigos determinables para un otro, la producción de una interpretación de un sentido abierto desde el presentimiento que la inscribe con el objetivo de darla a entender (a otros/as o a nosotros/as mismos/as) a partir de yuxtaposiciones de elementos (absurdas o no) que, en todo caso, toman **vocación de afrontar la tensión** de un problema, de no soslayar el vacío, la ambigüedad y la tierra movediza de horizontes ocultos que, al comparecer así, le dan a la interpretación-sentido (en cuanto pregunta y campo de visión) nacimiento y lugar.

Por tanto, el sentido afronta casi una doble tensión, porque a la de tratar de responder o resistir en la tensión de un problema puede añadirse la tensión de llegar a hacerse, concretarse y determinarse en interpretación.

Y tomemos ésta en cuanto a producción ejercida en la estrechez que se impone como código comunicable, es decir, como traducción de un sentido en sí abierto, una traducción que no es sino el ejercicio de transmisión de cierta coherencia de-terminada que, siendo ejercicio **dialógico** (como sostendría el lingüista M. Bajtin y como comparto), parece, por la inconmesurabilidad o la “falta” de algunos códigos, resistirse a ser pensado como tal en el intento de imponer la ordenación de una vista panorámica. Si lo apostillamos como dialógico es porque el sentido sobre algo se da **en una relación** y no es algo ya dado, puesto que se abre y se va configurando juntamente con la respuesta con la que se aborda la demanda de ese algo.

Creo que, con lo anterior, la lógica del sentido en cuanto a concepto está ya casi desplegada, pero debo decirles también que si hemos llegado hasta aquí, con todas las matizaciones y reiteraciones realizadas en las páginas que anteceden, no ha sido únicamente por el interés concreto de mi empeño en transmitirles ciertas características de de(s)finición que entiendo que deben ser tenidas en cuenta al pensar en sentido. También hay un contexto, porque este ejercicio está concebido teniendo bien presente un marco referencial: el del pensamiento clásico modelo de cientificidad. Y es por ello por lo que, además, las puntualizaciones anteriores se han hecho necesarias, puesto que el **pensamiento representacionista** en el que estamos formados/as por tradición científica y que, por otro lado, esperamos encontrar en ejercicios encuadrados en la institución, ha privilegiado la designación en sí como el lugar en el que reside la alternativa de pensar, considerando en su caso ese pensar en términos de verdadero/falso y en **detrimiento del sentido** (Deleuze, 1969).

Y a este respecto, por tanto, se ha tratado aquí, de alguna manera, de preservar y defender este último concepto, de(s)finiéndolo frente a las sombras que arroja sobre él el mencionado pensamiento clásico, y al través de estas sombras hemos iniciado el despliegue del sentido precisamente al diferenciarlo de la univocidad enunciativa de una designación “en sí” (identificable con el concepto de “ser en sí”, estático y de completa inmanencia) que des-cubre e ilumina el objeto en “su” forma única, designación promovida por ese pensamiento que determina la **representación** como el elemento mayor y el envite de todo pensamiento de razón que se precie, y que mediante dicha representación provoca que **“toda diferencia sea sometida a la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto”** (Morey 1987: 16).

Asimismo, ubicados/as en estas coordenadas, frente a la producción resolutive (que da primacía a la solución sobre el problema, (Deleuze 1969) en términos de verdadero o falso que el pensamiento representacionista considera como base de su veracidad iluminadora, en nuestros trazos hemos tenido en cuenta que el sentido proporciona, no tanto el hallazgo de una clara respuesta como el planteamiento sobre claroscuros de un problema cuyo contorno y dirección se gesta como punto de avance, al igual que hemos entendido que el “error” no es en sí lo negativo del pensamiento (consideración del representacionismo), pues no tendría “sentido” tomarlo de esta forma dada la relación positiva que cobra la paradoja en nuestras producciones de sentido.

En relación con todo esto, podríamos decir que el ejercicio ha ido tomando forma en un diálogo implícito, mediante el cual el concepto de sentido se ha ido de(s)finiendo avanzando y contestando ciertos

presupuestos del marco clásico de cientificidad, con lo que podemos realzar, en contraste conceptual, las diferencias del conocimiento producido en ambos casos, es decir, las diferencias de un conocimiento entendido desde la representación o desde el sentido. Y así, vemos que, diluyendo la diferencia en el establecimiento de un único, genérico y universal lugar de designación (“toda *diferencia* es *sometida* a la identidad *en el concepto*, y la oposición a la determinación del concepto”, -Morey 1987: 16-), la pregunta epistemológica del pensamiento representacionista va dirigida a Realidad, como otrora pudo ir dirigida a Dios, o al Destino; y a diferencia de esto, en **nuestra pregunta sobre sentido** la interrogación toma una dirección que revierte en el ente interrogante, en el **sujeto**, y el **lugar de enunciación** no es único, sino **múltiple**, tal como lo son las posiciones subjetivas, las contingencias y sus posibilidades de versión.

Por tanto, situados/as frente a las coordenadas que la dominancia de este marco y su tradición señalan como obligado referente, de algún modo hemos ido despejando con nuestro boceto en trazos que **no hay una representación de-terminada** (acabada, única) **del sentido**, puesto que además éste no es estático (lo que en lógica sería tomándolo en su significación de-terminada), sino que circula, se mueve y se abre en cada circunstancia en que se hace presente, y aparece en formas y acepciones distintas, reuniendo en su estela elementos de signos diversos cuya acumulación o amontonamiento apunta hacia algún lugar, dando movimiento. De hecho, una definición como ésta, con posibilidad abierta en su posición y contingencia, niega la representación misma y la contradice, y para resaltarlo así y dejarlo aún más patente voy a volver a definir el sentido utilizando esta vez las versiones que, para su conceptualización, acuñó Gilles **Deleuze** (1969), a fin de que, además, la

presentación de estas versiones pueda servirnos para glosar, remarcar y ampliar todo lo que sobre sentido se ha dicho ya hasta ahora, añadiendo matices.

En Deleuze (1969), la modalidad no representacionista del concepto quedaría bien subrayada en su definición de la teoría del sentido, ya que desde ésta se afirma que el sentido es una **entidad no existente**, que incluso guarda relaciones muy particulares con el sinsentido, lo cual muestra su **vocación paradójica**. Y esa entidad inexistente puede ser acontecimiento, esto es, el sentido es **acontecimiento** si tomamos en cuenta que, deslizándose por las proposiciones y concatenaciones que efectuamos, hace, como si de una cuarta dimensión se tratara, que éstas digan lo que quieren decir aun sin decirlo, puesto que tal es su lógica, la lógica del movimiento de sentido, de su circular como “brisa” que direcciona los elementos traspasados por ella. Pero además, para completar la definición anti-representacional de Deleuze, habría que señalar la vertiente psicoanalítica que el autor le encuentra al sentido y que hace que éste, junto a su vocación paradójica y a su modalidad de acontecimiento, pueda tomar cuerpo también como sentido-fantasma, un sentido que, desde los sujetos, “desde la profundidad de los cuerpos y sus terrores” (Morey, 1987 glosando a Deleuze, G., 1969: 17) surge como “esa burbuja que viene a morir en la superficie, haciendo reverberar la piel del lenguaje en una sucesión de círculos concéntricos que se escapan hasta diluirse en lo indeterminado”, dando lo que denomina el **sentido-fantasma**.

De modo que, en resumen, preguntarse por el sentido, y hacerlo así, como lo hemos ido reflejando desde nuestras propias experiencias, y desde la captura de sentido y sinsentido en la poesía de Beckett, desde la

paradoja y la incoherencia de pensar el sentido en términos de error, desde la ambivalencia y el corrimiento de los cimientos que pisamos que nos obliga a parar y que hace necesaria la aparición de la pregunta de sentido para encarar lo más grave que pasa y seguir así caminando, desde la confusión y el humo que oculta el horizonte, desde algo nuevo y no situado que acontece, todo esto, en definitiva, que abre con sus modos la pregunta de sentido, implica preguntarse, en palabras de Deleuze “por un incorporeal que sobrevuela todos los estados de cosas, por un extraser que frente a las alturas del ideal o la física de las profundidades se mueve en una superficie metafísica: puro infinitivo que es lo expresado en la proposición sin ser una dimensión proposicional, presencia que insiste o subsiste sin existir, como el infinitivo de todo presente” (Deleuze, 1969: 18). Pensar así el sentido es pensar el acontecimiento en su pasar y en su “ser”, como momento y como pensamiento de dirección.

Y con la frase anterior que nos presta Deleuze hemos llegado finalmente al vector alrededor del cual ha estado trenzado el sentido en sus diferentes formas hasta fechas actuales, ya que **la pregunta por el sentido remite al ser**, o al menos así ha venido haciéndolo en la filosofía. La consideración anterior de Deleuze, de hecho, enlaza el sentido en una suerte de metafísica, aunque en este caso sea una metafísica de la actividad, del movimiento, en respuesta quizá (en diálogo contestario con los referentes dominantes) a la metafísica tradicional de la substancia. Y, al igual que hemos expresado respecto al marco representacionista, también esa misma equivalencia tradicional que dio en equiparar, en la tradición filosófica, el ser con el sentido (Ferrater Mora, 1962) haciendo sinónimas sus acepciones, hace y da lugar a que la manera en que estamos tratando aquí de dar trazos para no acotar la definición de

Sobre sentido

sentido, intentando así contemplarla conjuntamente y reunir y desplegar todas sus posibles acepciones.

Es decir, esta finalidad de de(s)finir el concepto, autoimpuesta y ya dicha, al objeto de darle en vacío espacio a la apertura y ver así sus formas sin prefijarlas en el a priori, este objetivo de darle al concepto el margen de encontrar interpretaciones-otras, cobra su propio sentido al aposentarse sobre el rastro de esa equivalencia. Pues si podemos considerar que tradicionalmente se ha identificado o constituido el concepto y la producción de sentido sobre la referencia que el “ser” implica en la ejercitación de la pregunta de sentido, nuestra de(s)finición abierta ha podido puntear ya en su trazado la desesencialidad, precariedad y contingencia del mismo (sin restarle importancia a su invocación), y por tanto la del ser, en el caso de aceptar dicha equivalencia, equivalencia que, por otro lado, la propia conceptualización que hemos efectuado cuestiona, dando espacio a una consideración, problematización o minación de esta relación ser-sentido, en la que ambos conceptos no tienen por qué asimilarse uno al otro (en la cual corrientes filosóficas también han podido ver relaciones diversas entre los términos).

Pero en todo caso, el hecho de hacer tal cosa y reconsiderar la relación no es algo nuevo, sino algo circunscrito al examen, la propia reconsideración y la evidencia de relatividad de las equivalencias tradicionales pre-supuestas que se viene realizando en ámbitos diversos en la época actual. Y así nos lo recuerda José Ferrater Mora (1962) al apuntar que sólo en época relativamente reciente se investiga o toma el problema del sentido como una cuestión separada de la del ser, ya que lo usual, como acabamos de decir, era antes **confundir el ser y el sentido** y considerar que la mención de uno implicaba necesariamente la

referencia al otro. De este modo, nuestro itinerario aquí y la causa que lo hace andar se refleja de forma más obvia si nos paramos a pensar en concreto en la confusión equivalente ser-sentido, ya que para la metafísica tradicional lo que era considerado el ser era a la vez lo que poseía sentido, y el ser era ese cuenco que la producción de sentido llenaba, un cuenco estable y no multiforme, y una producción que no era entendida como creación o fabricación, sino más bien como revelación, como reconocimiento de lo que “es”.

Es por esto y en base a ello por lo que yo debo dejar claro que el hacer la pregunta sobre el sentido de lo humano no implica partir en el a priori de una búsqueda de tal metafísica, sino bucear en desarrollos de pensamiento o en ideaciones que proporcionen enfoques y coordenadas de orientación. La pregunta sobre lo humano no pretende suponer que ser y sentido (del ser) equivalgan a la misma cosa, pero sin embargo, también debe tenerse en cuenta que proviene de un contexto, que convoca un escenario origen cuyo sustrato aparente es esa metafísica tradicional que habla de SER. Y, sobre esta referencia y en su versión de ubicación en orden-caos, el cuestionamiento promovido al plantear la pregunta de sentido puede enfrentar (pues tiene capacidad para ello) un significado dominante de lo UNO en el escenario/acontecimiento producido por ese pensamiento del UNO, del ser fijado en el UNO, y el sentido que lo cuestiona hace quizá aparecer ese UNO, ese SER, como (o desde) fragmentos cosidos en el vacío.

El problema del ser es un problema capital de pensamiento social y la filosofía, pero es una idea común de varios filósofos contemporáneos que, siendo un problema tradicional, no es sino un pseudoproblema, pues se esfuma si se comprueba que sólo es un verbo del cual abusamos. Pero,

en todo caso, problema o no, sigue siendo sustrato o referente de la pregunta de sentido, y no podemos dejar de verlo así: “desde el instante en que se formula la interrogación por el ser se produce una especie de lucha jamás decidida entre la esencia y la existencia. Sin embargo, esta especie de dialéctica entre la esencia y la existencia tiene lugar siempre dentro de un horizonte común: es el del sentido de la pregunta por el ser” (Ferrater Mora, J., 1962: 326).

En todo caso, y en una nueva reiteración, volvamos a hacer un **recuento de las acepciones** de sentido, esta vez vinculándolas y abordándolas, nuevamente, sí, pero desde un punto de vista más filosófico que nos ayude a relacionar la pregunta de sentido con nuestras propias tradiciones de pensamiento, las de la psicología. El recuento viene ahora circunscrito más claramente al cuestionamiento y alcance de su relación con el ser, puesto que, según Ferrater Mora (1962), el hecho de diferenciar y desunir las acepciones del sentido ha sido la operación que ha logrado mapear y desestabilizar (o mejor descompletar) esa equivalencia entre ‘sentido y ser’ otorgada de forma tradicional, equivalencia resquebrajada especialmente a partir de las investigaciones fenomenológicas (y muy posiblemente también a partir de los desarrollos de la lingüística radical, como sostiene Carlos Pérez, 1996).

El sentido, por supuesto y como hemos dicho ya, es acepción, y como tal puede ser estudiado desde la significación. Si entendemos ésta ampliamente como interpretaciones de-terminadas, debemos retomarla para dar algunos trazos sobre las posiciones de la relación del ser y el sentido, porque lo característico de la investigación fenomenológica que ha contribuido a separar esa identificación es la **determinación de las**

distintas significaciones que puede darse en el sentido, incluyendo la misma **significación** como una de sus formas, a pesar de que se ha estimado que el sentido no puede sin más confundirse con la significación de un término o de una proposición (tal ha sido, si recuerdan, nuestro inicio en esta labor, al hacer que ésta no pueda tomarse como mera relación sin tener en cuenta la coordinación entre el signo y el objeto).

Pero además sentido puede referirse al momento de una **unificación** o a una **peculiar dirección**, una dirección que a su vez constituye una de las dimensiones esenciales otorgadas al mundo por el sujeto. Esa dimensión, como **punto de vista psicológico** (Ferrater Mora, 1962), es otorgada por los sujetos al mundo en cuanto a la percepción de sus formas, ya sea que éstas correspondan a planos objetivos o subjetivos. Esto es, en la dimensión del sentido como pregunta más abierta que la mera significación se ha venido sosteniendo una estrecha vinculación entre éste y la llamada **dimensión psicológica**, la subjetividad.

Si pensamos en el campo psicológico y nos ubicamos en él, podemos llegar a encontrar, por ejemplo, que aquella primera Psicología que W. **Wundt** instituyó en su laboratorio, la que estudiaba los procesos básicos inferiores (Vila. 1999) se interesaba también por el sentido, un sentido visto en este caso desde un punto de vista psicofisiológico como la **facultad de experimentar ciertas sensaciones**, en general “realizada” por esos **órganos** llamados sentidos (órganos utilizados, dicho sea de paso, también como figuras metafóricas de sentido en otros contextos), o bien dado por combinación de órganos sensibles, reflejando así una acepción de éste orgánica, diferenciada y encuadrada en cierta tradición empiricista. Y, a pesar de que no pudo darle la sistematicidad requerida

en el momento para la constitución de una ciencia, Wundt también se interesó, muy especialmente, por un sentido más “**espiritual**”, correspondiente para él a los procesos básicos superiores, un **sentido “de sentido”** que él identificó como “alma” de los pueblos, y que tal vez podríamos considerar relacionado con eso que en filosofía se ha dado en llamar **sentido interno** y que tiene una significación psíquica en cuanto a tomarse como equivalente a **conciencia**, a **conocimiento** o a **percepción de la interioridad** (Ferrater Mora 1962).

Siguiendo en enclaves de la Psicología, podríamos decir que esa acepción de sentido que lo refleja como un algo que direcciona o unifica, un algo entendido como **conciencia, conocimiento o reflexividad**, fue mantenida y trabajada en el centro de la Psicología de George Herbert Mead (sin que ésta quedase reducida a él, por supuesto), una psicología denominada por él como “**Conductismo Social**” (Mead, 1934: 49), lo que indicaba la importancia que la dirección-brújula del sentido tiene en toda conducta, dirección que, por otro lado, no puede establecerse desde la nada, sino de manera conjunta (que podríamos entender como dialógica) y ligada a la circunstancia. Por otro lado, en épocas más recientes la Psicología se ha interesado de forma patente por dar realce, analizar y comprender eso que llamamos de forma amplia el **sentido común** (y que podría entenderse como el algo que “orienta” la vida cotidiana en cada espacio, interacción y momento), haciendo de él su propio objeto de estudio

Finalmente, planteada la pregunta, extendida y estirada, ubicada en sus vinculaciones tradicionales, diferenciada y recompuesta, alterada y referenciada en la propia tradición de la Psicología, dejo estar su

incompletud en los juegos que la vacían y llenan. Porque finalmente, se trata de comprender por sentido **una amplitud**, una amplitud que nos abre a la realidad simbólica, que tiene vocación de remitir a contextualizaciones y escenarios, y que, más allá de la medida de parámetros de racionalidad, de informaciones que pretenden presentarse y ser asimiladas como eso únicamente, nos hace reparar en la **posición** y nos lleva más bien a la posibilidad inconcreta de **la metáfora y la paradoja**. Y se trata, en especial, de entender la vocación de la pregunta de sentido, aparecida cuando ya no hay prefijados que nos valgan en el caminar, como **pensamiento crítico**, como posición ética (luego política) que quiere reparar en el caos o las inconsistencias del orden, a fin de avanzar en el imposible “avance” apuntado por Beckett (1983).

DIRECCIONANDO EL PENSAR

EL OBJETO DE LA PREGUNTA Y SUS TRES DIRECCIONES DE SENTIDO EN EJERCICIOS DE IDEACIÓN

Es bueno pararse a contemplar de vez en cuando la versatilidad del **lenguaje** y todas las **acepciones** que nos puede proporcionar (y discúlpenme este inicio emprendido con un término tan poco correcto e imparcial como “bueno”, y sobre todo, no lo vayan a tomar como nada moral, sino sólo como el latiguillo introductorio que se presta adecuado a dar la entrada al punto. O, si acaso deben tomarlo en algún sentido, que sea éste al menos meramente instrumental, en cuanto a útil, o mejor aún, que sea sensitivo, en cuanto a agradable). Pero estábamos hablando sobre **plasticidad**, puesto que al hacer eso, al probar con la versatilidad del lenguaje, podemos **explorar y expansionarnos**, abrir términos, hacer matizaciones, encontrar escondrijos poco usados, tal vez disertar por vías distintas.

Incluso se podría decir que, ya en el apartado anterior, todo esto se ha hecho notar de algún modo, y que por tanto ese apartado nos puede servir como botón ejemplificador de esta mencionada experiencia agradable (y así me gustaría que lo hubiese sido para ustedes la lectura del punto anterior) que supone sentir las amplitudes de la lengua y que les he hecho notar al inicio. Porque al haber hablado sobre el sentido extendiendo sus variadas acepciones, se diría que, más que hablar por él, lo hemos hecho hablar como *ente* (así lo subscribía Deleuze) multiforme, y que las acepciones desplegadas, en lugar de *limitarlo* en distintas vías una a una (que bien podrían ser calificadas de vías ‘muertas’ en cuanto a que cada una sólo lleve a un sitio/frontón, a una pared/significado –algo,

Direccionando el pensar

por otro lado, bastante inverosímil si tomamos en cuenta la referenciación de los signos-), han podido permitir en su despliegue destrabarlo y probar trabas, ver y **hacer** con ellas **mezclas y relaciones**.

Se podrá objetar sobre la confusión y el error que, en aras de la precisión, puede conllevar tal ejercicio, pero sin embargo no creo que se haya producido esa impresión o resultado en el apartado anterior, pues al realizar el despliegue conceptual habiendo hecho notar, no ya sólo sus acepciones (que de por sí ya clarificarían más el concepto con su muestrario y contribuirían por tanto a procurar su precisión), sino apuntando también alguna de las funciones que ha ido cumpliendo y que guardan relación (olvidada) con sus arraigos, con los lugares o aconteceres que provocaron su surgimiento y con sus usos más originarios, sucede a mi entender que así, lejos de enmarañarse, la **noción** se va aclarando y va **transparentando su mapa**, su historia, y además, lo que es aún mejor, nos concede con los rastros de esa historia *un material y unas bases* sobre las que cobra facticidad la posibilidad de tratar y de discurrir (o argumentar) respecto a las vetas habituales que sugiere el concepto.

Por todo ello, en suma, la composición que descompone y enlaza **acepciones-asociaciones** es útil y gratificante en varios sentidos, pues produce tal vez un mayor horizonte de **comprensión** y de inteligibilidad, aporta la libertad de **probar y mezclar**, de jugar incluso con ellas, con las variantes conceptuales, y principalmente, extiende cimientos de los que arrancar alguna posibilidad sería de *cambiar los enlaces y equivalencias* más naturales, insatisfactorios o definitivos ligados a la noción, y por tanto de poder **cuestionarlos y discutirlos**, de recuperar enlaces perdidos en las transfiguraciones producidas en el tiempo que han figura-do el

concepto de otra forma, o de renovarlos desfigurándolo, tal vez, con otros usos que puedan abrirlo y dotarlo de un algo “otro”, o de lo otro suspendido en él (y esa renovación, lo confieso, es un deseo⁸).

Pero, si no es desde el cuestionamiento y la discusión a conciencia, la propia experiencia proporcionada por los rastreos de las **huellas conceptuales** nos enseña real la idea de que, en algún momento, la **renovación** puede darse, puesto que su propia posibilidad, la posibilidad de transformación, **inscrita** como revés (en cuanto a consecuencia del desvanecimiento y del borrón, de la desaparición y olvido), **confirma** esas mismas huellas que van dando origen a las concepciones, en nuestro caso de sentido (recordemos, eso sí, que no hay un origen absoluto del mismo). Por esto, las inscripciones diferentes y espaciadas que podemos encontrar en las nociones de sentido, o en otras atribuciones conceptuales, pueden perecer y ser borradas, porque en su propia definición, el **sentido de la huella** conlleva esa posibilidad necesariamente sustancial a él, y no sólo la aptitud de registro, y así mismo lo describe Derrida: “Una huella imborrable *no es una huella*, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible” (Derrida, J., 1989: 7). Una huella, entonces, es algo que puede ser borrado.

En todo caso, yo he remarcado hasta aquí mi interés en el despliegue de acepciones, en los juegos que posibilita y, especialmente, en el trabajo de cuestionamiento y discusión y de nuevas configuraciones conceptuales a las que tal despliegue puede favorecer. Y en este punto, toda esta

⁸ Deseo entendido en su dificultad, en su discutible e imposible planificación y en su necesidad colectiva (luego inasequible de forma individual).

reflexión, anudada en las **apreciaciones**⁹ y las posibilidades de la lengua¹⁰, viene a cuento de procurar hacerles entender, también mediante **matizaciones de significado y sentido** (y esas matizaciones son precisamente la “discusión” para mí), las razones que me han movido a elegir una palabra, la de “**ideación**” (con la cual a partir de aquí se encontrarán muy a menudo), que calificará las próximas rutas de este trabajo, rutas en las cuales podrán adentrarse a fin de conocer algunas *ideas* que, tratando de **definir, de encontrar y proporcionar posibles sentidos a lo humano**, puedan tal vez permitirnos, a cada lector/a que siga su desarrollo, *auscultar nuestras propias significaciones*. Las significaciones que guardamos para calificarlo o aquellas de las que más “echamos mano” cuando se necesitan (tal vez cada uno/a pueda ver así si usa o se usan significaciones mayormente “frontón”, o cuándo se presentan de este modo, o qué tipo de “bolas” son las que dichas significaciones/pared intentan parar).

También, las “ideaciones” con las cuales van a toparse pueden servirnos para pensar acerca de las asociaciones más frecuentes que trabajamos sobre lo humano, para pensar de dónde proceden éstas como tradición y pre-juicio, o acaso sencillamente nos sirvan para avistar el sentido que le otorgan los/as autores/as que las han desarrollado y sustentado. Pero éste, en todo caso, será un próximo paso, así que pongámonos ahora a tomar en cuenta la denominación utilizada para referirnos a esos posteriores desarrollos de pensamiento, y distingamos ahora el término “ideación”, de “idear”.

⁹ Apreciaciones en un doble sentido, de posibilidades de matización fundamentalmente, pero también de aprecio.

¹⁰ **Al respecto cabe recordar que no son absolutas**, como tampoco las palabras son solas o únicas, aspectos ya abordados al hacer notar que **la precisión del sentido parte y va ligada a imprecisos**.

Acerca de la ideación: algunas estimaciones conceptuales

Al igual que en el caso del *sentido* (aunque este ‘concepto’, por su mayor *ambigüedad*¹¹ y propiedad de “*comodín*” lingüístico, podía ser más manejable en su falta de constricciones muy precisas, y así se nos presentaba y abría en gran abanico), también el término “**idear**” tiene varias acepciones. Todas ellas, evidentemente, guardan relación con la **noción de idea** (y esto, en juego retórico, podría llegar a ser redundante, puesto que “noción” e “idea” mantienen también una relación de correspondencia), y así puede comprobarse en nuestro actual y **mínimo despliegue conceptual** sobre la ‘idea-ción’, en el cual cobra pleno sentido la afirmación de Derrida de que “un elemento sólo funciona y significa cuando remite a otro elemento” (Dónoan 1989: 8). Como podrán ver entonces, en este despliegue **la remisión es continua** y parece trazar un circuito circular o en elipses entrecruzadas entre los términos.

Para dar comienzo a este circuito, podemos empezar por decir que idear es **imaginar** (lo que puede ser visto como fantasear, sí, pero también podría ser *crear imágenes*, entre otras muchas acepciones de las cuales lo que me interesa especialmente en este momento es la significación ligada a la *intensión que pueden comunicar*, y no tanto el número extenso de ellas que podría ser encontrado). Y en relación a imaginar, “idear” es también **inventar** o *ingeniar* (¡ay!, las reminiscencias y atribuciones a la personalidad-genio¹² que puede conllevar esta palabra), así como sería

¹¹ Es esa propia ambigüedad la que le proporciona apertura de campo.

¹² Podría encontrarse un amplia consideración de la relación de ingenios/genios en la introducción de Kristeva, 2001.

Direccionando el pensar

concebir (lo cual tiene que ver, en un mismo campo simbólico, con crear, con generar, con producir).

Pero además, nuestra palabra elegida se asigna a otro orden distinto de significados, cuya acepción principal viene de la mano de todo aquello que supone **pensar, discurrir**, y en este mismo campo de elementos relacionales, también se considera el término **maquinar** como uno de sus posibles sinónimos, vocablo éste que además podría ser situado en la intersección de los **dos campos** significativos de “idear” mostrados hasta ahora, es decir, aquel que nos remite a la **imaginación** y el que denota **pensamiento** (recordemos que, aunque ambos campos puedan verse como relacionales, sus denotaciones y connotaciones son distintas y abren territorios distinguibles).

Por otro lado, “ideación” puede equivaler a la acción de **trazar** (que sería ‘formular’ pero también ‘esbozar’, ‘indicar’ pero también ‘rayar’, lo cual, visto así en su relación de pares, nos transmite una suerte de *imprecisa búsqueda de precisiones*). No me resisto aquí a hacerles notar que, al tomar en cuenta esta mención, el ejercicio de sentido desarrollado en el punto anterior y compuesto precisamente a base de trazos, bien podría ser denominado como ideación, una calificación que de nuevo lo describiría de esta forma si asumimos otra de sus acepciones, la de **disponer**, colocar.

Y digamos, en último lugar, que podríamos encontrar inscrita en el término de “ideación” una acepción que denota un campo algo distinto a todas las ya citadas, un campo asociado a la acción de **proyectar** (lo cual parece remitirnos a propósitos, planes, incluso a intenciones), acción o

labor que parece dar lugar a una cierta identificación de la ideación con **futuribles**, con la **planificación** en y de tiempo futuro.

Así pues, éstos son los ***camino*s significativos que puede sugerir una ideación**: imaginaciones, pensamientos, trazados más o menos imprecisos en busca de precisión o aclaración, acciones de disposición o articulación de elementos (elementos que pueden muy bien ser los propios sujetos, en disposición hacia algo), realización de composiciones con tales elementos y, quizá inevitablemente, proyección de afirmaciones (así sería si asumimos la teorización de Reinhart Koselleck, 1979), lo cual en concreto, unido a algún otro de los significados mencionados, tal vez conlleve efecto de fijación de las imágenes que se fabrican al idear, efecto de dejar suelta una cierta fijación de “ideales” (unos “prototipos”, con carácter de “perfecciones”, “irreales”, “inmateriales”, “incorpóreos”, incluso con acentos de “purezas”, todo eso y no sólo ansias o deseos de hacer y dar significado y sentido).

Si reflexionamos sobre el espacio que nos trazan y describen estos elementos, ¿a dónde llegamos? ¿No sería ésta, en su conjunto y en sus vetas abiertas, una **definición de la teorización, del conocimiento**, de la elaboración de artículos, objetos o artefactos operadores cuyo proceso de fabricación tiende vulgarmente a ser situado en el lugar que la “mente” encarna y simboliza?...

Llegué a toparme con el término “ideación” en su posición volcada hacia la fabricación y proporción de “ideales”, o, más precisamente, hacia la probable imposición de éstos, y también en cuanto a su relación con la última acepción que les he mencionado antes: la que lo vincula al afán de **proyectar y planificar**, lanzándolo así al futuro y lanzándonos con él (a

un futuro hecho, cerrado, que deniega todo presente). Y muy probablemente, las ideas de ‘maquinar’ y ‘concebir’ también puedan estar ligadas a la forma y significación en la que el término se me dio a conocer, aunque esta asociación puedo verla y establecerla ahora, a partir de las posibilidades peyorativas que tales ideas pueden abrir (principalmente la primera), y que pude entender en esta forma en mi encuentro directo con el término. Porque conocí “ideación”, como sustantivo y verbo puestos en práctica fuera de un diccionario, en el **sentido peyorativo y criticado** en que lo usa y entiende Agustín *García Calvo*¹³, autor que, por otro lado, siente gran apreciación por la *lengua* y gusta de “paladear” sus extensiones (ésta es además su formación), y que, al contrario que Beckett¹⁴, no la experimenta desde la imposibilidad, sino desde *la posibilidad y frente al Poder*.

Sea como fuere, los haces semánticos o campos de significados que he desbaratado y diseminado por páginas atrás al respecto, toman sentido, en cuanto a actividad, en mi experiencia concreta de este primer **encuentro con el término** “ideación” (porque es el término y lo que sugiere en término, es decir, el concepto que conceptúa y no tanto una acción de pensamiento y argumentación, que debe ser siempre crítica, lo que García Calvo asumía como problema –o como falsedad, en sus propios términos de sentido).

En definitiva, el manejo y uso crítico con que el autor deslegitimó la noción me dejó de algún modo su impacto y rastro, porque creo recordar que sus ideas sobre el “idear” y la “ideación” quedaron varios días de ronda “en mi cabeza” (en ese locus en el que, al menos figurativamente, ellas se

¹³ En este punto, agradezco al profesor Íñigo Martínez todas sus apreciaciones al respecto.

producen y habitan), y tal parece que se han negado de momento a abandonarla, puesto que aquí estoy reconstruyendo y relatándoles esta experiencia, y sobre todo, realizando el trabajo de **desgranar los usos del término para darle también uno**.

Es claro que la razón de la fijación que el término adquirió para mí está precisamente en la relación que guarda, y que además pudo llegar a establecer, con ciertas **inquietudes** que, estando ya presentes de algún modo para mí en cuanto a tensión latente o taponada (esto último bastante mal, por lo que se ve), el término contribuyó a reavivar y remover mediante su acepción peyorativa, sí, pero incluso con su propio significante, por las asociaciones y remitencias a las que podía llevar. Tal vez muchos/as de los/las lectores/as potenciales de este texto tengan esas mismas inquietudes, y en todo caso, creo poder acertar si digo que a todos/as atañen, puesto que se refieren a la labor de **teorizar**, al modo de **conocer**, al trabajo de **pensar** (y conciernen y afectan especialmente y en mayor modo cuando son términos que definen una profesión).

Debo decir, eso sí, que el autor cuyos pensamientos han provocado toda esta reflexión-relato, García Calvo, distinguiría y matizaría las tres cuestiones, pero en mi experiencia laboral yo no sabría separarlas, las encuentro juntas (bueno, quizá sí podría distinguir matices 'contextuados'). Y como inquietudes, no puedo decir tampoco que tenga una "solución" para con ellas, pero puedo de algún modo formularlas como tales (ya he empezado a hacerlo al "soltarles" acepciones de "ideación" rato atrás), al igual que puedo dibujar y dar razones sobre mi uso del término "ideación" en este texto, razones sobre mi modo de

¹⁴ En la forma señalada en el punto anterior, dedicado a plantear la pregunta sobre el sentido.

Direccionando el pensar

entenderlo, de utilizarlo o de “llenar” de apreciaciones el vocablo (cosa que creo también haber hecho ya al abordarlo y, especialmente, al agrupar sus posibles).

Bien, llegados/as hasta aquí, el próximo paso será el primero que les había hecho notar: **formular la tensión**, esbozar la inquietud manifestada por entre las posibilidades de uso del término y algunas de las asociaciones a las que da lugar o de los elementos a los que remite, como sostenía Derrida (1989) respecto a las formas de función de un concepto. Y debo hacerlo tal como se me formuló a mí, esto es, mediante las ideas sobre el “idear” sostenidas por García Calvo y a partir de su versión conceptual. Así, puede decirse que para el autor, la **contrariedad del término** está localizada precisamente en la oposición manifiesta desde la cual entiende y ve enfrentadas las ideas y la vida, ya que para él, “*idear*” supone **unir** dos cosas que en sí son **contradictorias**: un “**ideal**” (que se circunscribe y de-termina en “ideo-logía”) y algo que no lo es, que es otra cosa, algo que probablemente no habla de perfección, intangibilidad o incorporeidad, algo que tiene y es “vida” y que la “idea” (en la propia acepción del autor) termina, finiquita, mata.

Su versión de “idear” en este sentido tiene que ver, no con la acepción que lo asimila al pensar y a sus equivalencias de campo (razonar, argumentar, etc.), sino más bien con el sentido que le otorga la acepción de ‘**disponer**’ en cuanto a su denotación de colocar y **ordenar**, con lo que así idear significaría disponer *de* algo y hacer disposiciones *sobre* algo que en sí, en su ‘materia’, se negaría a ser dispuesto, se negaría al intento de imposición de una ordenación. (¿No sucede esto con los textos mismos –de cualquier signo- con los que trabajamos como operarios de algún ámbito de las ciencias sociales? Seguro que contamos con la

experiencia de las resistencias que ofrecen los textos ante el intento de imponerles la ordenación de una vista panorámica (Rodríguez Tous, J.A. y Duque, F. 2000) o un croquis de categorización determinado).

Esta versión del “idear” también identifica esa acción con el hecho de **montar proyectos** o montar cosas, cosas que hacen “realidad” de las ideas. Y aquí aparece de nuevo la misma **contraposición** que sostiene el concepto en la versión, y que se relaciona ahora con el **movimiento** y la **fijación**, con la reiteración o el hacer, que en el modo en que G. Calvo lo concibe siempre es ‘por hacer’, en desconocimiento y no en reiteración de lo ya estipulado y determinado. Porque en este último sentido, para el autor vivir es hacer lo que no está hecho ni determinado, y las ideas, por contra, determinan y fijan. Así que, según esto, vivir las ideas es morir de algún modo, pues cuando las ideas entran en juego, el mundo “en el que se habla” pasa a ser “el mundo del que se habla”, una idea fijada (y con seguridad, impuesta y antepuesta a lo que no sea ella, siguiendo el curso del pensamiento del autor).

Por ello, para García Calvo **razonar y hablar** no son sinónimos de idear, porque el razonamiento, según el autor lo entiende, desmantela las ideas hechas, y su función sería resquebrajarlas, abrir las vetas que puedan partirlas (autores como Duque o Arendt también conciben así el pensamiento, implícita o explícitamente según yo los entiendo, en cuanto a su labor de arrastre). En todo caso, la **oposición** entre razonar o **pensar**, por un lado, e **idear**, por otro, se diría que tiene signo en la concepción de García Calvo, ya que para él, pensar es una acción o actividad de **negación**, de desmantelamiento, y sin embargo idear es una actividad de “montar” algo, **positiva** y propositiva, al parecer (algo que

Direccionando el pensar

concordaría con los sistemas teóricos, edificios construidos a fin de explicar mundo y acontecimientos).

Pero el **conocimiento** tiene ambos carices, luces, sombras y sus propios claroscuros. Cuando se pone en posición de edificar, de **idear** y manejar de algún modo la vida, es cuando lo censura y tacha de ideación García Calvo. Y cuando surge como **pensamiento crítico**, iluminando trampas y engaños, cuando renuncia al afán de definir y hacer ideas, y habla sin embargo de las instancias que sí definen las ideas, es cuando se da como algo vital y anti-ideario.

Sin embargo, el conocimiento es las más de las veces una labor de **producción constructora y deconstructiva a la vez**, porque a menudo sugiere y muestra la hechura y la contrahechura de sus objetos, y establece conceptualizaciones (esas fijaciones con pretensión de ser precisas) además de desbaratar significaciones “naturales” ‘escondidas’ en las ideas. Incluso, si lo entendiéramos en el sentido en el que habíamos percibido la renovación que siempre va suspendida de la huella (de la desaparición de la huella), visto ya páginas atrás, podríamos decir que, también en el pensamiento más crítico y deconstructivo habría construcción, una *construcción en suspensión*, puesto que vive suspendida la posibilidad de alguna construcción sobre el solar que su crítica ha asolado (a veces, y ahora pienso en el sistema de género como ejemplo, de “re-construcción” efectiva de lo mismo, con lo que se pretende o consigue desbaratar la intención “dinamitera” de la deconstrucción efectuada).

La labor de **conocimiento** de la que nos ocupamos como operarios/as en el ámbito de las ciencias sociales está mayormente centrada en

materiales textuales, porque los **textos**, esos compuestos de pensamientos e ideas que nos llegan como volúmenes aislados de sus con-textos de producción, son y han sido el material de trabajo principal de nuestras disciplinas, los lugares de los que partimos, y a su vez los productos que resultan de nuestro trabajo con ellos, la elaboración y el resultado de las conexiones que realizamos entre ellos y entre texturas de otros elementos de naturaleza y signos diversos (porque el sentido es también un modo de comprensión y, en este “sentido”, de conocimiento).

Adentrarse en un texto implica en nuestro caso ponerse en el “duro” (o poco maleable) trabajo del **concepto** –de la idea o noción generalizada que ha cortado sus lazos del suceso y contexto en el que se fabricó, independizándose como definición genérica-, en el trabajo de entender la/s noción/es establecida/s en él (incluso en aquellos textos más deconstructivos), de seguir las articulaciones y desarrollos que despliega, y de hacernos, en suma, con un proceso y con elementos que intentamos “traducir” y transmitir, y con los que a su vez inevitablemente **dialogamos**. Porque en nuestra producción académica recurrimos a los textos como material y como guía, los buscamos y les **hacemos preguntas**, preguntas que de hecho son las mismas preguntas que nos hacemos a nosotros/as mismos/as, estableciendo así una relación conversacional con ellos.

He mencionado de nuevo ‘traducción’ en cierta distinción a diálogo (Rühle, 2000, así lo hace), separadamente al menos, y aun entendiendo que toda traducción implica necesariamente *diálogo y sentido*, lo he hecho para dar matiz y alguna cuenta de los momentos de “tensión” que surgen en la labor con los textos (con relación a su entendimiento, aprendizaje y transmisión), y para subrayar al respecto esa **perspectiva de extrañamiento e identificación** que podemos tomar frente a ellos y

que, de algún modo, es la que **mueve todo conocimiento** (saber/no saber/saber, ver/ver 'más' –por usar la metáfora más común del conocer). O quizá tan sólo para poder esbozar, distinguiéndola como tal, esa impresión generadora que hallamos en ocasiones frente a un texto, y que nos hace sentir como forasteros/as en él (sin recursos, sin relaciones, sin el código preciso); un texto al que hemos podido acudir buscando un mirar en él que nos lleve más allá de nuestras propias fronteras (buscando “ver” de otro modo), y que, notándolo lejano y ajeno (en jerga y sistema de ideación y pensamiento, en tiempo y tradición), nos “obliga” a establecer alguna conexión referencial entre sus elementos y nuestros, quizá ya alterados, ámbitos vitales, a fin de “traducir” y transmitir, de identificar y situar en nuestros códigos propios los elementos y relaciones que hemos percibido en él como dificultad, extrañeza o ajenidad. Pero en todo este proceso hay inevitablemente un diálogo, y éste se inicia con las preguntas o inquietudes que nos llevan a conocer un determinado texto, un campo ideativo.

Hablando de algunas de estas cuestiones pero en el ámbito de la **literatura**, podemos encontrar la voz del célebre escritor de ciencia-ficción George R. Martin (El País, 28 julio 2001), quien considera que nuestra visión simbólica de la lejanía, y del extrañamiento y las lógicas diferentes que asociamos con ella, cobra su sentido precisamente en el ansia que tenemos de hallar “otros mundos”, de encontrar otra razón, otra visión, quizá de renovar. Y de esta idea de Martin parece desprenderse una visión en la cual el “conocer” se aúna en alianza al **crear imaginativo**. De hecho la imaginación (centralmente subrayada como factor radical de la ciencia-ficción gracias a la “irrealidad” que esta literatura escenifica) suele ir asociada con la creación de algo-otro, con la producción diferente y no con la reproducción y representación de lo ‘real’. Si recordamos,

imaginación era uno de los campos de acepción principales de la ideación, y frente a la posición de García Calvo (contraria a la “creación” de ideales y realidad y al “montaje” de las ideas), ese idear que “imag-ina” es recuperado de forma positiva por el escritor mencionado. En este sentido se puede decir que la literatura es también una forma de conocimiento, un planteamiento del pensamiento y del saber.

Podemos hallar otra escisión o matización diferencial entre pensamiento como **razón e imaginación** en la visión que E. Hidalgo-Serna (1992) ofrece del pensamiento de Grassi. En esa confrontación de ambos términos, y apostando por la imaginación como forma adecuada del conocimiento en ciencias humanas, el autor atribuye a los *humanistas* el señalar que no es la **razón** sino el **ingenio** (e ingeniar era también una versión de la ideación) la facultad inventiva del ser humano, y que gracias a éste creamos los “nuevos mundos” exigidos por las múltiples necesidades y situaciones históricas. “Fueron Vives y Gracián quienes, adelantándose a Vico, precisaron el **alcance filosófico del ingenio, del lenguaje y del pensamiento** ingeniosos y de su **función cognoscitiva, retórica, literaria y moral**. Descubriendo las relaciones de semejanza entre las cosas, el hombre ingenioso hace *concepto* agudo y sutil de aquella realidad *nueva que no puede ser deducida racionalmente*” (Hidalgo-Serna, E., 1992: IX).

Así pues, en esta versión la **ideación** sería vista como un **conocimiento que busca relaciones de semejanza** y crea con ellas **conceptos imaginativos** con nuevas significaciones, una labor propositiva que, por otro lado, no puede ser realizada mediante un lenguaje racional y formal. Porque la idea fundamental aquí, donde se confrontan la abstracción racional y la concreción de imagen, se sustenta en la consideración de

que el conocimiento que “ordena” y da sentido al mundo debe hacerlo a través de un **lenguaje indicativo** y no demostrativo. Y por todo ello, por el hincapié puesto en la **invención**, en las **semejanzas** y en la fuerza de la **imagen** frente a la abstracción, se llega “naturalmente” o “por lógica” hasta la **metáfora**, y así, se legitima ésta (la metáfora es operación con partida de semejanza) como el lenguaje apropiado que puede vincular **invención y realidad** en aras de la **transformación**, características éstas mediante las cuales esta tradición define el saber, el **conocimiento**.

Podemos ver que en esta propuesta no hay contraposición entre **idear y hablar**, ya que la creación se defiende en ella gracias a la identificación del hablar como *acción de crear mundo*, poniendo el énfasis, eso sí, en la creación. García Calvo lo pondría en el hablar, puesto que se expresa así respecto al lenguaje: “Y este lenguaje mismo, que está fuera de la Realidad, puesto que habla de ella, en cuanto hablamos de él, ya pasa a ser una cosa y a entrar en la Realidad. Y sin embargo: pues, aunque el lenguaje sirve para hablar de la Realidad, y construirla, sirve también, por el contrario, para *descubrir su falsedad constitutiva*, y, al hacerlo, vuelve a ser algo que hay, y actúa, pero que no es real” (García Calvo, A. 1996: 252).

Pero tampoco hay confrontación entre el conocimiento positivo (de edificación, de elaboración y no sólo de labor de arrastre) y la vida, ya que en esta concepción ambos se alimentan mutuamente desde el momento en que la fantasía y el ingenio (que puede articularse en la metáfora) hacen puentes entre la experiencia personal y el pensamiento teórico, permitiendo así a “la vida” (a los sujetos, a los seres humanos) actuar inventivamente y modificar lo establecido. La **ideación**, por tanto, vincula aquí, en el pensamiento de Grassi (1986), **imaginación y realidad**

trazando metáforas, en un uso conjunto de las acepciones vistas que aúna, en definitiva, los campos principales de las mismas ya revisados, esos campos que podían ser abiertos por los usos del término ideación y que quedan enlazados ahora mediante su **articulación en este tropo**.

Hemos dicho entonces que para la tradición humanista (y les recuerdo que lo humano, en su sentido y significado, es el objeto que procederemos a abordar) el **lenguaje metafórico** es la raíz común y originaria del **saber**. Y al hablar sobre este saber, sobre el conocimiento, lo hemos connotado en algún momento como producción de **luz**, usando precisamente así su **metáfora principal** y la más común para referirlo, que además es una metáfora especialmente vinculada a ese nivel y forma planteado “sobre palestra” por el cual el conocimiento se considera en su vertiente de *pensamiento crítico* (y que, en dicha asociación, S. López Petit, 1996, encuentra el tropo cerrado y en crisis, ahogado en los plenos grises de la era del ‘post’).

La luz, el elemento de la metáfora, para nosotros/as está directamente relacionada con la visión (la denominación de visionarios/as se produce en ese juego de visión, proyección y ocultamiento desvelado), y nuestro pensamiento, el saber, el conocimiento o razón metaforizado, lo comprendemos (en ‘compresión’) ubicado en nuestra mente. La unión de ambos elementos, de mente y luz, es una asociación cotidiana tal vez casi inevitable, y en todo este tramo del texto en el que intento desordenadamente trazar la *relación reflexiva entre las vertientes de la ideación y el conocimiento*, creo que no he dejado de salirme (y probablemente no he podido) del uso de referencias metafóricas atribuibles al **campo de la visión y sus asociados**, pues con seguridad

la composición está plagada de términos que aluden a ello para hablar de **conocimiento**.

Y esto, supongo, porque la conceptualización de lo mental mediante metáforas relacionadas con la visión ha sido tan completa y ha calado tanto en nuestra forma habitual de referirnos a los procesos y actividades que ubicamos en la mente, que difícilmente podemos proferir unas pocas sentencias relacionadas con ello sin que aparezcan términos cuyo origen está en la función “ver” (Chamizo Domínguez, 1998). Porque para nosotros/as “**conocer es ver**” (yo he utilizado el símil del forastero que ve “otros países”, sí, pero sin pensar o reparar en ello), y esta identificación, esta metáfora básica que ya no consideramos en cuanto tal, en cuanto tropo, ha posibilitado toda una red de otras metáforas subsidiarias de ella, red que, como comprobarán a continuación, está absolutamente imbricada con nuestra palabra de disertación y su sentido, es decir, con el **idear**.

Así, como nos muestra Chamizo Domínguez (1998), encontramos desprendidas de la identificación principal las sentencias que sugieren que, por ejemplo, “**conocer es imaginar**” (de imaginor = representar, retratar), “**conocer es reflexionar**” (de reflecto = volverse para mirar), “**conocer es especular**” (de specular = observar, acechar, mirar, espiar), “**el conocimiento es fantasía**” (de phantasia = ilusión, imagen, espectáculo) o “**el conocimiento es evidencia**” (de video = ver). Y en todas estas metáforas de “iluminación”, como pueden “ver”, se encuentran recogidos los campos de acepción de “idear” hechos notar al iniciar nuestra estimación del término.

Más allá de ello, la propia *acción de idear* sería una de estas metáforas, quizá aquella misma que las subsume, porque a nosotros/as, la composición de unión que habíamos establecido al relacionar o poner juntos todos esos vocablos diseminados como acepciones de la *ideación* (y ahora presentados en cuanto que metáforas) no nos llevaba a otro lugar que al de una *(in)cierta definición del conocer*. De este modo, parecía claro que tenía que ser la ideación una más de sus metáforas, de las metáforas que califican la impresión que deja la acción o actividad de saber. Y así como lo habíamos visto ya de forma no metafórica, podemos decir ahora volviéndolo a ver, pero esta vez como figura retórica, que también “**conocer es idear**”, *de eido = ver*.

Sin embargo no debemos olvidar que, aunque su origen y el de sus acepciones sea metafórico-orgánico, la metáfora que le dio lugar y lo “fijó” como significado o concepto ha pasado a ser ya eso, un término técnicamente apropiado para referirse a lo mental, lo cual significa que en nuestros usos y reglas lingüísticas es ya un **significado lexicalizado** y como tal es tratado, y que, si fue en su momento metáfora, esa consideración que podría ser vista como im-precisa o in-adecuada ya se perdió en cuanto a tal para la conciencia lingüística.

Pero, ¿por qué “ver”?¹⁵ No son las metáforas de visión las únicas que utilizamos para referirnos al conocimiento, aunque sean las que tienen un mayor número de lexicalizaciones. Recurrimos también a otras *metáforas corporales* para aludir a la mente y sus procesos, y del mismo modo lo hacemos al revés, estableciendo juegos de referencia (que no se toman como “juegos” al ser estipulados en significado, pero que provienen de

¹⁵ Se volverá a hacer referencia a esto en la ideación de Todorov que encontrarán más adelante.

esos *juegos que van buscando sentido*), haciendo asociaciones que transpolan elementos de un campo a otro, realizando, en suma, **operaciones** de referencias que, en su **mixtura**, *no se conciben como operaciones exactas*.

Pascal, en contra de los humanistas representados por Grassi, abominaba de este tipo de operaciones, pues las consideraba una debilidad humana que iba en contra del conocimiento y las ideas (en contra de la determinación del significado, es decir, de la verdad), y al respecto escribía: “en lugar de *recibir* las ideas de las cosas *puras*, las teñimos con nuestras cualidades, e impregnamos con nuestro ser compuesto todas las cosas simples que contemplamos” (Pascal, B., citado en Chamizo Domínguez, 1998: 113). Supongo que el deseo de Pascal, que manifiesta esa relación entre idea y pureza que reprobaba G. Calvo, se ha mostrado del todo imposible aquí, pues la probabilidad de alcanzar un lenguaje neto y translúcido, objetivo, un cuasi traductor en código pulcro y semejante al de los guarismos cifrados en los objetos, parece lejos de poder llegar a darse tan sólo tomando en cuenta la **evidencia ejemplificadora** que nos muestran las huellas inscritas en los vocablos.

Porque “especulación”, “examen” o “reflexión”, por citar algunos de ellos, han podido perder su originario significado literal (así nos lo recuerda Chamizo, 1998) y haber adquirido otro quizás totalmente distinto que ya no evoca aquel primigenio (aquel que sólo suelen conocer los/las rastreadores/as de etimologías, los/las “arqueólogos/as” de palabras). Pero ha sido así gracias al “perverso” y confuso (en cuanto a su ambigüedad y mezclas) proceso operativo al que se refería de modo crítico Pascal, calificándolo además como debilidad humana por cuanto

no sabemos salir de nuestras referenciaciones connotativas y encontrar lo que Rorty llamaría “un lenguaje completamente desligado de la ocupación de la tribu” (Rorty, R., citado en Bauman, Z.; 1997: 144).

Pero, si bien es cierto que esos términos citados (“especulación”, o “reflexión”, por ejemplo) son sólo lo que son hoy, en su uso actual, y que significan de-terminados aspectos o cosas ya no ambiguas (en cuanto a la fijación de sus significaciones), no es descabellado suponer que también actualmente se estén llevando a cabo procesos de este tipo, de transferencias metafóricas, a través de otras asociaciones, asociaciones destinadas a **relacionar**, en un momento concreto, en una actualidad, **el conocer y el mundo**, dando así cuenta de él en alguna medida. Y, del mismo modo, como procesos de uso y apertura metafórica podrán tal vez dar lugar a nuevos cambios de significados y acepciones, a nuevas transformaciones y nuevos usos.

Pero discúlpenme, ya que me he descentrado algo de mi última pregunta. Yo había planteado por qué “**ver**” se lleva la panacea (para nosotros/as al menos) en identificar el conocimiento, el pensamiento, el saber, las ideaciones mismas (claro, en redundancia expresiva). Chamizo (1998) respondería diciendo que la visión, y en menor medida el tacto, son los sentidos que más nos importan para relacionarnos con el **mundo exterior** a nosotros/as (cosa que busca el conocimiento: expansiones, novedades). También porque a esos sentidos solemos *apelar* como última instancia cuando no tenemos **certeza** acerca de los datos que nos proporcionan los demás sentidos (al parecer los percibimos más seguros, otra cualidad que suele entenderse como necesaria para definir el conocimiento).

Pero es bien curiosa esa **relación** estrecha y definitiva entre **la visión y el conocimiento**, y casi podríamos aludir a ella apelando al sentido que atrae el vocablo “visionarios/as”, al que en algún momento he hecho referencia. Porque el “conocer” suele asociarse, al menos en su excelencia, a saber de aquello que se muestra invisible, de aquello que no se ve o que es difícil de ver, y eso es precisamente lo que dicen ver los/las visionarios/as, algo que no puede verse, proyecciones. Tal vez por esto mismo sostenga J. Berger que lo visible no existe, que “lo visible es un invento, sin duda, uno de los inventos más formidables de los humanos” (Berger, J.; 1974: 7), y prueba de ello, de la fascinación y el deseo que mueve todo lo visible, es el afán continuo que nos rodea por multiplicar los instrumentos tecnológicos que puedan ensanchar la visión. Sea como fuere, en la afirmación de Berger de nuevo nos surge la idea de **invención**, y ahora no aparece volcada al saber, sino al **ver**, en una nueva mixtura de elementos o líneas de referencia que parecen tenderse continuamente de lo físico a lo mental y viceversa.

También las corrientes de pensamiento feminista han relacionado visión con invención, pues como nos indica Hilary Putnam, y mal que le pesara a Pascal, “resulta imposible alcanzar por medios *humanos* una visión del ojo divino” (Putnam, H., citada en Bauman, Z.; 1997: 149).

Pero creo que, además de las razones dichas, la asociación metafórico-léxica tan importante que identifica el conocimiento y la visión viene también de la mano de que, si el conocimiento busca expansiones y territorios, es la vista la que nos da sentido **espacial** (y he aquí una nueva metáfora, porque el espacio más que el tiempo –abarcar y no cambiar, fijar y no mover- es la figura que prefiere un conocimiento teórico de generalización), y debido a esta capacidad de dar razón del espacio, la

vista es la que *establece* nuestro lugar en el **mundo circundante**, el nuestro y el de las cosas. Y eso mismo hace también el conocimiento, pues no debemos olvidar, en nuestro tejido de relaciones, los referentes ya mencionados, y el **conocimiento**, como la ideación y en cuanto a ella, también pretende **colocar y situar**, al igual que la vista.

En todo caso, aunque utilicemos ampliamente esta metáfora de visión (y por cadena de significación también la de la luz) y esté además lexicalizada, lo cual indica que detenta significaciones precisas, en realidad nunca se ha establecido (demostrativamente en 'verdad inapelable') la relación entre lo que vemos y lo que sabemos. Recurriré nuevamente a Berger tomando sus palabras: "Todas las tardes **vemos** ponerse el sol. **Sabemos** que la tierra gira alrededor de él. Sin embargo, el conocimiento, **la explicación, nunca se adecua completamente a la visión**". (Berger, J.; 1974: 13). Se trata de un ejemplo sencillo, pero que nos lleva pronto a entender que lo que sabemos o lo que **creemos** afecta al modo en que vemos las cosas (sabido es que la Psicología ha trabajado ampliamente y desde diferentes escuelas la percepción y sus mecanismos).

Precisamente esa sentencia, con su modo de entender que el conocimiento no suele ser lo evidente de la 'visión común' u ordinaria, ya que ésta (la tal visión común) ni es LA visión ni es tan común o natural, es la sentencia que más ha caracterizado el conocimiento que se suele denominar y/o ser denominado como **pensamiento crítico**. Por eso la metáfora de la luz, como hemos dicho con anterioridad, lo fundamentaba especialmente, por ese sentido de iluminar y "abrir los ojos" sobre algo que ni es tan evidente ni tan común, y que por esto es negado en cuanto que supuesta evidencia, *negación* que es además su forma de conocer-lo.

Se trata, pues, de una metáfora de contraste (afirmación/negación, desvelamiento) que fortalecía, en la disparidad y oposición, un tipo de pensamiento que, al parecer hoy, o así lo sugiere López Petit, se encuentra desfundamentado en cuanto a la dirección o idea de sentido que nos sugiere la identificación de los términos, debido precisamente a la falta de contraste que parece existir en una actualidad que detenta 'tolerancia' como equiparación de visiones sin esfuerzo de diálogo: "La desfundamentación del pensamiento crítico es la **crisis de la polaridad luz/oscuridad** para explicar este mundo, y supone la crisis de todas las formas asociadas a dicha polaridad y derivadas de combinar la afirmación y la negación, la construcción y la destrucción" (López Petit, S.; 1996: 71). Si bien esto cobra todo su sentido en su contexto de producción, es decir, referido a un encuadre reformista que parece fijarnos la idea de la inevitable asimilación del contraste y la negación, así como de la **imposibilidad de formular una alternativa** política global (y el término de "imposibilidad" es interesante porque nos lleva hasta la tensión que fractura y pone límite entre conocer e inventar por mano de frontera fijada entre realidad y ficción), también es cierto que la luz hace sombras y claroscuros, tal es su naturaleza, y que asumir la existencia de sombras junto a la luz no implica, o no debería hacerlo, renunciar a la negación o a la luz misma, ni dejar de interpretar y establecer contrastes.

(En todo caso, y abro paréntesis para relatar una anécdota, yo tengo asociaciones algo encontradas con respecto a la "luz" (no tanto a la visión), a tono quizá con el color de los tiempos del post que pintan Bauman (1997) o López Petit (1996), y debido a la cierta "pre-potencia", aunque no suela verse como tal, en la que se cae con la creencia en LA re-velación de la luz, además de la identificación que me transmite esa

metáfora con la Razón del siglo XVIII, por no hablar de las críticas feministas al respecto. Estudié el llamado “*siglo de las luces*” por la nomenclatura de la Historia vinculado a la literatura, a ese campo que hemos dicho que aún con libertad conocer e imaginar, y tal vez paradójicamente, pero desde luego en contraste, me produjo impresión de oscuridad y grisura, al menos en cuanto a la literatura del estado. La razón superpuesta a esa ‘impresión’ que me quedó finalmente fue la de que aquellas “luces”, las del conocimiento, habían renunciado a la invención, a la retórica, a la ironía, a la alegría filosófica de Spinoza, y todo aquello se vio reflejado en la literatura, que como ámbito se implicó también en las promesas de un tiempo volcado en el lema de objetividad. En todo caso, ahora veo que era además una impresión amplificada por el contraste con la literatura del siglo de oro, y por la propia imagen y características que atribuía al ámbito literario, pero aun así, no deja de revivirme esa falta de “ingenio” y “chispa” del gris ante el plural de luz que va unido al conocimiento y los sistemas teóricos).

Espero que hasta aquí no se hayan perdido demasiado en esta madeja algo enredada acerca de la **ideación** y sus **relaciones** con algunas definiciones, más o menos revueltas, del pensamiento, la teorización y el conocimiento, porque puede parecerles que hemos ido adentrándonos por los **vericuetos del término y de sus enlaces con el conocer** dando tumbos por entre todas esas acepciones, versiones, matices y voces de diferenciación o unión de elementos que han sido diseminadas por el texto y que, así presentadas, remitiéndose en sus matices, pueden llegar a ser mareantes en la propia referencialidad que salta de unas a otras. Pero el punto ahora es que de algún modo, a través de las versiones y sus rodeos, hemos vuelto a llegar a encontrarnos con el conocimiento en cuanto que **pensamiento crítico**. Y que, en todo este recorrido incierto, el

sentido, en su bajura o asomando claramente, ha estado presente, tanto en los extractos del texto como en su entera territorialidad, en las direcciones que ha tomado.

Las ideaciones que veremos, les recuerdo y vuelvo a constatar, serán desarrollos de pensamiento centrados en el sentido sobre lo humano, ya sea que lo definan, rescaten, inventen, evidencien, o que realicen alguna de las múltiples acepciones y versiones de sentido ya expuestas respecto a la ideación. Pero está claro que son pensamientos construidos sobre sentido, pensamientos destinados a conocer, de una u otra forma, un objeto, en nuestro caso “lo humano en su sentido”.

Ahora bien, no sólo al tomar ese **objeto de exploración**, “el/los sentido/s de lo humano”, encontramos vínculos entre la cuestión concreta de conocimiento y el sentido, aunque en este caso la *pregunta* se establezca en forma *explícita y expresa* sobre el objeto (objeto que, por otro lado, puede presentar la necesidad de acercarse a él, no en cuanto a su determinación o apresamiento, pues su posibilidad está tal vez en no ser apresado y ser in-definido, sino en cuanto a su manifestación presente como objeto a la vez definido y delimitado en concepto, y también como objeto en discusión y debate por falta, transformación o reformas, siendo como es objeto traspasado de forma continua por vectores de desigualdad sobre el genérico). No tan sólo en este caso, sino siempre, el **conocimiento** en general al que nos dedicamos como producción, para nosotros/as, y muy especialmente visto como **pensamiento crítico**, guarda alguna **relación con el sentido** (creo haberlo mostrado así en ciertas ópticas del punto anterior), y esto aunque podamos no formularlo o no asumirlo de este modo en el ámbito institucional (y acaso no lo hagamos ni siquiera frente a nosotros/as mismos/as, debido a las

connotaciones de afectación y subjetividad que puede traer y dejar implicadas el uso de la palabra, además de la situación de exposición y evidencia vital “inadecuada” en la que puede dejar al sujeto que plantea la pregunta frente/con su conocimiento).

Pero en la tensión que se hace paso, de cuando en cuando, entre éste y la vida, si es que sucede así, volvemos a pararnos e intentar, acaso, unir nuevamente los términos, concretando de este modo una *cierta necesidad de que la vida no sea tan contradictoria con él, con el conocimiento*, y viceversa. Esa misma contradicción, ya manifestada y expuesta al tomar de cierta forma la ideación y sus acepciones, de hecho al tomarlas simplemente en la forma de idea contra vida, también se vislumbra en el conocimiento que se genera y vierte en el terreno artístico, pues el enfrentamiento idea-vida casi definiría sus puntos de partida, además de dar lugar a distintas posiciones. Y así, encontramos que Raphael, M. (en Berger, 1980) escribía al respecto que el objetivo de todo arte era “la ruina del mundo de las cosas” y el establecimiento de un mundo de los **valores** (esas ideas con signos explicitados que serían en este caso la apuesta del autor frente a la materia, en dicotomía). Y Marcuse, por su parte, se refiere al arte como “el gran rechazo” del mundo tal como es, sin mencionar en su caso los valores o ideas.

Pero si acaso, la contradicción entre las acepciones se da y se hace notar insuperable si, centrados/as como estamos en nuestro ámbito y labor de conocimiento, vemos que *ciertas ideas se amplían* pero que *nuestra experiencia de ellas disminuye* (ideas o valores que la Psicología, como espacio científico “humano”, ha podido también detentar, definir y subscribir como necesarias para un buen desarrollo de los sujetos, y quizá sin valorar suficientemente en formas y matices su factualidad y el

propio alcance de su efecto de determinación). J. Berger (1980) considera que es de dicho desequilibrio entre ideas y experiencia de donde surge el **concepto moral de lo Imposible** (concepto que ya salía reflejado en las consideraciones de López Petit y que parece importante para las posiciones de *pensamiento crítico*), y que sólo en los intersticios que ocasionalmente surgen en el engranaje de los sistemas opresivos podremos entrever la imposibilidad de que algo o todo sea de otro modo: una *imposibilidad que nos inspira* porque sabemos que incluso lo que en tales sistemas se considera óptimo es totalmente inadecuado.

Visto así, tal vez el **sentido** sea en concreto y principalmente un **mediador** entre **lo que nos es dado y lo que deseamos**. En todo caso, desde el concepto de lo imposible el **pensamiento crítico** se nos sugiere como acepción de **invención** junto a la propia formulación de la crítica y su negación de verdad.

A las condiciones y la imposibilidad asentadas en un sentido de inmutables, y a sus determinaciones y colisiones para con el plasmar/conocer, se añaden también, y creo que así lo apuntábamos para el sentido, el acontecimiento y el azar (éste como uno de sus elementos), entendidos ambos en cuanto a imprevisibles. Tengo gran respeto por el **azar**, y hallo una cierta diversión en los rastreos que buscan su presencia en la institución científica y sus quehaceres de conocimiento, dejando así expuesta al menos su presencia en la misma (habitualmente proscrita y denegada), pero también evidenciando los “desbarates” y “estragos” que éste ha podido producir en ella y las consecuencias que ha contribuido a alumbrar (no necesariamente negativas, sino simplemente abiertas).

En esos rastreos pueden hacerse notar algunas acepciones del sentido, y muy especialmente las que dan cuenta de él en su posibilidad ya mencionada de paradoja (pues la metáfora se toma como figura apropiada y productiva dentro de algunas tendencias de conocimiento instituido, como hemos visto), en esa posibilidad que manifiesta sentido cobrándolo como pieza desencajante de un puzzle. Pero el conocimiento instituyente tiende a buscar razón y lógica, a menudo lineal y digitalizada, precisa de razón causal que ilumine y encadene el azar como un elemento necesario más a los resortes que ha movido y desestabilizado.

Y ahí encuentro la expectación mayor de mi interés por dichos rastreos de azar, venida de la mano de las lógicas y estrategias usadas que vuelve a encerrarlo en significado lineal, de la operación de-termin-ada que lo asimila (una operación bien conocida por la psicología para plantear lógicas de orden en las narraciones de vida de un sujeto, lo que a su vez apunta al sentido de determinación con el que, como sujetos, llegamos a vivir nuestra propia historia como UNA en la que todo tiene razón de ser y encaje). El **conocimiento**, así visto, parece abominar de una comprensión que llegue a **pensar** en “una sucesión abierta y contingente de escarmientos y rectificaciones, ya que no de obcecadadas reincidencias, siempre sujeta a la probabilidad y a la fortuna, y por lo tanto, imponderable y conflictiva” (Sánchez Ferlosio, R.; 1986: 126/127).

Pero Margritte se encarga de poner “en su lugar” mi fascinación por el azar (y a la vez mi gran temor ante él, ese que toda inseguridad trae de la mano, y al que tan sensibles somos en la era del post y del sueño empañado de la normalidad estructural y el orden, como decía Bauman (1997); pues a fin de cuentas, no soy (in)diferente a las condiciones de los tiempos): “no soy un determinista, pero tampoco creo en el azar. Éste

funciona como una explicación más del mundo. El problema reside precisamente en no aceptar *ninguna explicación del mundo* ni mediante el azar ni mediante el determinismo. No soy responsable de mi creencia. Ni tan siquiera soy yo quien decide que no soy responsable, y así hasta el infinito: **estoy obligado a no creer. No hay punto de partida**". (Margritte citado en Berger, J., 1980: 153).

Y esta última era la idea, o más bien la actividad, atribuida al **pensamiento crítico**. Un sin fin de "pensadores/as" así lo veían, y de los citados ya, Deleuze podría ser botón de muestra de ello. Porque para Deleuze (1969) la función del **pensamiento** está de lado de la **guerra**, contra todo lo que no es pensamiento (luego en acepción de éste contraria a la de idea estratificada), en impugnación de la imagen de un pensamiento *asentado* sobre el *sentido común*, como es el caso del clásico conocimiento representacionista (a fin de cuentas, la visión es un "invento humano", decía Berger). Para Deleuze el pensamiento no está hecho para legitimar situaciones o para solucionar problemas, sino para **disolver** complicidades, para zanjar cuestiones. Vuelve a aparecer de nuevo aquí una forma de representar la tensión en nuestra labor de pensar, ahora tomada en su relación con nuestras experiencias de sentido común, una tensión que entra en marcha al obligar al pensamiento a permanecer en guardia contra ellas, contra su asentamiento, pero que también permite superar y vincular la apertura del abismo entre la idea establecida y la impresión dinámica de la materia, en esas reflexiones en búsqueda de sentido que permite la "custodia". Para Deleuze, pues, pensamiento e idea también serían distintos, contrarios, en una acepción de idea-estrato.

Bueno, hasta aquí estas reflexiones reiterativas y en circunvalación. Anteriormente he tratado la pregunta sobre el **sentido** para acabar llegando con ella al **ser**, lo que la vincula doblemente al objeto de abordaje del trabajo, a lo humano en su sentido. Ahora me las he visto con el concepto de **ideación** para encontrarme con el **conocimiento** y, a partir de ahí, con algunos puntos de vista sobre éste, sobre las ideas que produce, sobre la cuestión del pensamiento en suma, en un cierto sobrevuelo genérico de alguna forma bastante ligado al propio lenguaje, pero sin entenderse sólo en él (dentro de él). Y lo cierto es que ambos espacios-tema, es decir, sentido-ser-acontecer/ideación-conocimiento, aun en diferente acentuación, se han ido cruzando una y otra vez, remitiéndose, amontonándose en conglomerado y desbandada, como si fueran dos formas de ver lo mismo.

Puede haber sido así debido a algo que quizá es lo único que haya quedado claro y constatable en ambos puntos, y que se resume en una opinión de Deleuze (1969): de *dos múltiples formas* (múltiples en cuanto a su desarrollo acepcional) hemos rebotado una y otra vez en la pregunta acerca de **qué es pensar** y en distintas de sus ramificaciones (y la mayor amplitud la ha aportado el sentido, ¿no creen?... , aunque claro, estaba ya en su modo buscar, buscar horizontes). Pero, si ha sido así, en el planteamiento de la **pregunta de sentido** mi pretensión iba ligada a dar cuenta del lugar en/desde el cual se manifiesta la pregunta, lo que indica pensar en espacios activos; en cambio, en la **estimación de ideación**, el centro e hincapié (aunque se haya ido descentrando y mostrado impuro) ha estado más bien ligado al objeto o producción que de resultas consigna ese planteamiento (el “resultado” obtenido, el nuevo panorama-planteamiento al que se llega o que se consigue, y que hemos rellenado

Direccionando el pensar

de matices y acepciones). Lógicamente, ambos aspectos, como el preguntar y lo obtenido por respuesta, se dan en relación.

Así pues, a partir de aquí van a encontrarse en este trabajo con el pensamiento sobre lo humano “ideado” por tres autores, y yo he calificado el saber que producen con el término de “**ideación**”. Ha sido por esto por lo que, a fin de procurar la comprensión del término, hemos dado vueltas y paseos entre sus acepciones, nos hemos perdido en ellas, las hemos mirado y remirado en dobles redundancias desde posiciones y lugares que, en esa *relación de significado y sentido que se anuda en el pensamiento*, han dado a una misma significación un sentido distinto traído de sus propios contextos y lugares de planteamiento, de sus modos de ver (lo que nos redobla la pregunta **¿qué es?**, en la nueva pregunta añadida de **¿en qué sentido?**).

Y, entre todo el panorama reflejado, me ha parecido adecuado y hasta felizmente coherente, casi como juego de encaje de bolillos (siempre teniendo en cuenta además las argumentaciones proporcionadas, claro está) **utilizar la denominación** de “ideación” en el sentido en que podía entenderla como planteamiento de pensamiento Grassi, es decir, **sin oposición idear/pensar**.

Pero eso sí, en mi opción de uso (tal vez por la acepción crítica de García Calvo que en su indicación de sombras me ilumina) ambas acciones pueden ser entendidas en cuanto a sus diferencias de **matiz**, es decir, en su **acentuación de resultados=idear** (“hacer ideas”, con subrayado en ellas más que en el hacer, tildando el producto presentado, sea o no imagin-ativo) y en la **de actividad=pensar** (proceso de movimiento, mover las ideas, con subrayado en la labor con ellas). Mantengo el matiz

como diferencia aun asumiendo que la idea surge de la labor de pensar, y que los pensamientos por mí calificados de ideación no establecerían tal diferencia, puesto que dan toda la importancia al movimiento y desarrollo de su pensar (igual que yo misma se la evidencio), y otorgan la relevancia principal a su proceso de argumentación, el cual sería para ellos el propio resultado, en conjunto e inextricabilidad con la concepción o concepciones en que (de)terminan y con la imagen que proponen (algo con lo que también muestro mi acuerdo).

Y ahora, ya explicitada mi forma de calificar algo de ideación y sus matices en mezcla de versiones, algo así como en trayecto de Grassi con las sombras del asentamiento de producto y edificación planeando por sobre éste, pero apoyando la apertura metafórica que “proyecta” sentido, volvamos a recordar algo de ese trayecto escogido para la denominación.

Desde la versión representada por Grassi, la ideación podía ser vista como una producción de conocimiento que busca relaciones de **semejanza** y crea con ellas conceptos imaginativos con nuevas significaciones, una labor propositiva (de ahí la **“idea”, en positivo producto**, y *no tanto la “idea” en cuanto a señal de hueco y falta* o de “falsedad”, en negativo, que para García Calvo ya no sería idea), cuya propuesta va **articulada en la metáfora**. Y la “feliz” (en cuanto a “útil”) conveniencia que les he mencionado a la hora de tomar centro en esta versión se ha dado gracias a la concurrencia en ella de varios de los elementos que manejamos y que son aspectos que la perspectiva contempla, dándose así coincidencias (y algunas son sólo esto) en varios frentes.

Por ejemplo, el objeto de reflexión de nuestras ideaciones será lo humano, y la corriente de pensamiento a la que pertenece Grassi es justamente el Humanismo, lo cual no era una condición necesaria, pero podemos decir que su escuela al menos concuerda con nuestros desarrollos ideativos en la relevancia o **importancia otorgada al objeto** en que nos hemos centrado (las ideaciones, sin embargo, no tienen que estar necesariamente encuadradas en el pensamiento humanista, sino que pueden ir en su contra o emancipadas del mismo, como podrán comprobar).

Por otra parte, nuestras ideaciones connotarán el **sentido de su objeto** con una **metáfora**, y éste es precisamente el tropo que realiza identificación (que no representación, como bien sostiene Ricoeur, 1975) partiendo de la semejanza de términos, operación que Grassi defendía como **base del conocimiento**, y figura que resaltaba en cuanto a sus posibilidades de dotarnos de nuevos significados y vínculos que puedan, en algún caso, *transformar* las visiones comunes de mundo y objetos.

Además y junto a esto, si lo miramos del otro lado y contemplamos en primer lugar la denominación de “humano”, lo **humano** lleva inscrita en su base conceptual la **semejanza**, es decir, **lo común y similar** lo sostiene y lo definiría en cuanto a genérico, y la semejanza es, como hemos dicho, la operación que lanza al aire la metáfora, que en este caso es la figura concreta de articulación conceptual de las ideaciones con las que van a encontrarse. (Dicho todo esto, bien mirado pareciera que la coincidencia no es azarosa ni nuestra, sino que surge tan sólo de poner en relación el término de humano y la semejanza, y de ahí damos en la metáfora, y así lo ideó Grassi como planteamiento general. Pero en todo caso, una

investigación o elaboración de ideas que tome por objeto el sentido de lo humano podría obviar ser metafórica, y no es éste nuestro caso).

De cualquier modo, nuestras ideaciones son desarrollos de “**pensamiento**”, son ideas, argumentaciones y conceptos que marcan tres posiciones de sentido sobre el genérico humano, y lo hacen partiendo de la negación de lo que cada una considera estratificado y proporcionando un panorama o elementos reformulados. Por tanto, en las ideaciones encontrarán muchos de los ingredientes que hemos visto que pueden derivar en definir las, en diferencias de presencia y cantidad: imaginaciones (en cuanto a su propia imagen metafórica), im/y/precisiones, articulaciones de elementos, definiciones conceptuales (en definitiva, nuestra labor importante como operarios/as de conocimiento), nociones de-termin-adas, evidencias (des-veladas en su puesta argumentativa), especulaciones, elaboraciones pero también pensamiento en crítica (en “guerra” y negación de otros pensamientos o de ideal-es) y posición de/para sentido.

La **metáfora** acuña aquí “**ideación**” precisamente porque ramilletea pensamientos que, en concentración en ella, dan reflejos de sentido, y esta relación que mantiene el tropo con el conocer en cuanto a pensamiento de elaboración propositiva ha sido el aspecto principal que me ha movido a utilizar el término “ideación” para calificar y distinguir los tres planteamientos que verán, es decir, la opción que éstos abordan de no sólo “mirar sentido” (lo que, tomado en cualquier multiplicidad acepcional, ya podría parar en “darlo” en panorama), sino además su arriesgada explicitación por darlo, el camino de ‘**dar-nos un/su sentido**’ que toman al desarrollar sus ideas.

Direccionando el pensar

Tal vez también les he dado ese nombre porque sus pensamientos se me han presentado como *edificios bien concatenados y elaborados*, en sus propias idiosincrasias. Pero lo he hecho sin mirar el grado de fijación o idealización que les es atribuible (la propia escritura lo tiene y lo amplifica) o el número de enfrentamientos que acometen para sustentarse como ejercicios ideativos. Todo pensamiento, de hecho, aparece frente a algo con lo que discute o dialoga (Bajtín así lo sostiene), y, en todo caso, que éste sea más o menos crítico en cada ideación lo dejo también a su criterio, que puede diferir del mío.

Finalmente son propuestas de reflexión que yo les mostraré en sus intentos de conceptualizar y/o propiciar sentido a ese genérico e indefinido común con el que se nos califica como humanos. Y ahora veamos cómo pueden justificarse las direcciones que van a tomar.

LA IDEACIÓN DEL OBJETO: EL SENTIDO DE LO HUMANO EN TRES ITINERARIOS DE CONSTRUCCIÓN

Idear y su razón disciplinaria.

Creo que finalmente hemos llegado a concluir que, con matices y distinciones, de lo que se trataba al **idear**, al imaginar, al reflexionar, al mirar o al señalar, aquello que decíamos que en cuanto que operarios/as de alguna disciplina científica podía implicar algo distinto, en el camino de la producción y cuidadosa elaboración del producto resultante, pero a su vez tam-poco distinto, en cuanto a proceso común de todo sujeto (ya que pensar es una actividad de todos/as, distribuida por todo el tejido social), era en definitiva de **pensar**, de la actividad de pensar. Un pensar que podría circular poniéndose en marcha en diferentes sistemas y códigos, y realizando conexiones sobre distintos elementos o datos de lo 'real', no importa su naturaleza. Un **pensar** que, en nuestro caso, se compone y se desarrollará **sobre un objeto (in)definido**: sobre '**sentidos de lo humano**'. Pero tomaremos ese "**sentido**" del objeto (y como objeto) en su inconcreta demarcación y en su posibilidad de "confusión", esto es, en cualquier acepción o mezcla de acepciones que no definiremos de antemano exteriormente, fuera de cada ideación que exploremos. Cada ideación producirá sentido "a su manera" como objeto, como panorámica o concepto.

Si pensamos en el **objeto** concreto que va a centrar a partir de aquí nuestro abordaje, es decir, en el **término genérico de 'humano'** del que contemplaremos ideaciones, diremos que en esa misma forma, en su

mínima expresión de término genérico, el objeto aparece en una gran variedad de **disciplinas**, entre las que se encuentran por ejemplo el Derecho, la Psicología, o, puestos/as en la actualidad, la Cybernética y la alta tecnología (Yehya,N. 2001). Pero no sólo cada disciplina, sino también cada teorización diferente dentro de ella hace un objeto distinto. En este trabajo vamos a **mostrar pensamientos producidos sobre él**, sobre lo humano, en sentido metafórico (intensión y no extensión), vamos a presentar **ejercicios** que han identificado o producido un sentido que *lo define como objeto*. En definitiva, vamos a tratar el objeto siguiendo los trazos y borrones que va adquiriendo en distintas **actividades del pensar**.

Pero la actividad de pensar, si la contemplamos desde las instituciones o disciplinas, ya que hemos mencionado que el objeto, en cuanto a término genérico a definir, aparece como núcleo de estudio en diversas de ellas, nos puede hacer recordar que, tomada como actividad disciplinaria, **pensar** ha sido **tarea** atribuida en forma general a la disciplina de la **Filosofía** (Savater, 1999). Esta idea demarcativa, que sigue siendo “efectuada” en el sistema educativo (del que como institución académica formamos parte), mantiene vivo y de-terminado el litigio de las esferas pensar y conocer (lo que casi parece anacrónico hoy en día, en que lo que impera es “saber hacer”, manejar). Identificar a la Filosofía como “propietaria” del pensar parece dar a entender que las demás ciencias o disciplinas que no son Filosofía carecieran de “filosofía” o de planteamientos idearios que las fundamentaran, o que no encontrarán el pensar como algo central o primordial para llevar a cabo su labor de investigación disciplinaria, o que consiguieran hacerse con fenómenos y funciones de un modo que no estuviera tan mediado por el pensamiento como en el caso de la Filosofía.

También puede deducirse de la demarcación el sentido inverso, es decir, podría verse en ella que la Filosofía no tiene necesidad de “chocar” con la resistencia de una materia real que no es precisamente ‘pensamiento’ (entendiendo de este modo que materias conceptuales e históricas son más fácilmente “penetrables”, maleables o manipulables que otros datos y objetos surgidos del mundo real, aspecto bien dudoso y cuestionable), tal vez atribuyéndole así a la Filosofía una entera libertad en relación a los ‘reales’ y su información que, en cambio, no se entiende que tengan otras disciplinas ceñidas a unas resistencias que necesitan artefactos y aparatajes para ser vencidas, resistencias que dificultarían por tanto ese pensar, y lo trocarían por el término conocimiento (Savater, 1999, los diferencia).

En todo caso, aun manteniendo entre ambas, entre filosofía y ciencias, frontera de esquema “fijo” (y como he dicho ya, así lo hace la actual institución de enseñanza en su transmisión de conocimiento), **la ciencia y la filosofía**, si uno/a se fija bien, saltan a la vista casi más por lo que las asemeja que por lo que las distingue (aunque el esfuerzo se centre una y otra vez en resaltar lo último): ambas contestan preguntas sobre las mismas cosas, y ambas estuvieron **unidas en sus orígenes**, como nos recuerda Savater (1999). Ciertamente es que a lo largo de los siglos la filosofía fue derramando saberes y así, “la física, la química, la astronomía o la psicología [–nuestra institución–] se fueron independizando –en momentos diferentes– de su **común matriz filosófica**” (Savater, 1999: 20). Pero al pararnos a entender la frontera establecida entre ambas esferas y proceder a observar las diferencias que se utilizan para defenderla radicalmente y mantenerla custodiada, volvemos a llegar de nuevo a un punto que en cierto modo ya ha sido planteado en las disertaciones de

este trabajo y en el cual entran en juego diferenciaciones estereotipadas de sentido/significado, panorama/solución.

Es decir, en el mantenimiento de la separación de esferas encontramos los **lugares de planteamiento de una pregunta** (instituciones diferentes que se la formulan, sean yoes, disciplinas u organizaciones, sean espacios colectivos) tomados en radical **separación** (y no en matiz vincular) a las **soluciones y panoramas** que se obtienen al abordarla. En categorización institucional, si se identifica que hay impronta del “lugar”, que hay inquietud propia que aviva la pregunta, se clasifica una existencia de subjetividad (“encomiablemente” humana) y el pensamiento es (de) alguien, más que serlo en sí, es respuesta, panorama. Si se identifica el producto, en cambio, no hay ya “lugar” con “carácter” sino punto de recepción que acoge una pregunta que le llega del exterior (la inquietud es externa), y el conocimiento es entonces solución. Tal separación, por supuesto, privilegia y prima soluciones frente a respuestas.

En base a eso, en la actualidad que se nos representa a través de la institución educativa (en su objetivo de comunicar saberes disciplinarios y su modo de jerarquizarlos –en valor- a fin de lograr aprendizaje, ya que no el interés por los mismos¹⁶, lo cual sería una necesidad imprescindible para situarse en el nivel del planteamiento de preguntas¹⁷), las distinciones entre un ámbito y otro se nos manifiestan en que las ciencias

¹⁶ En esta idea se entretiene con más amplitud. Sánchez Ferlosio en algunos puntos de su libro “Mientras no cambien los dioses nada ha cambiado”, publicado en Alizanza, 1986.

¹⁷ En este sentido, Leyte (2001) ve ‘graciosa’ la petición que lanzó Heidegger sobre un papel más humilde para la filosofía, porque, “¿**quién va a tener en cuenta a la filosofía para nada?**”, máxime cuando los comienzos de algo ya no son resultado de una conciencia filosófica, sino que el antiguo “ideal” de formación humana ha sido sustituido por programas o rutinas uniformes, contruidos “concibiendo lo humano como un material y la educación como una industria política” (Leyte, 2001: 88). Tal vez habría que añadir a esto que la industria es de política económica.

pretenden explicarnos cómo están hechas las **cosas** y cómo funcionan (lo cual no suele transmitirse en relación a la pregunta de sentido que anima y alienta este manuscrito, al igual que no se valora la presencia del mismo en las labores científicas), mientras que la filosofía estaría centrada más bien en lo que significan **para nosotros/as**.

Savater (1999) nos sigue diciendo que todas las **diferencias** entre ambas esferas, que para el autor representarían también las diferencias que instauran distinción entre conocimiento y saber, van en **esa misma línea** que hace separación entre objetos y relaciones en sujeto, pues si la ciencia debe adoptar punto de vista im-person-al para hablar sobre todos los temas (también cuando estudia a las personas mismas), la filosofía siempre permanece **consciente de que el conocimiento** tiene necesariamente **un sujeto**, un protagonista **humano** (sea cual sea la manera de concebirlo). Así, si la ciencia aspira a conocer lo que hay y sucede, la filosofía se pone a reflexionar sobre **cómo cuenta para nosotros/as lo que sabemos** que sucede y lo que hay. O si la primera multiplica las perspectivas y áreas de conocimiento, fragmentando y especializando el saber, “la filosofía se empeña en **relacionarlo todo con todo lo demás**, enmarcando esos saberes en un *panorama teórico que sobrevuele la diversidad desde esa aventura unitaria que es pensar, o sea, ser humanos*” (Savater 1999: 21).

En este sentido, proporcionar soluciones que *eliminen* una pregunta, lo que se vería que hacen las ciencias, no es lo mismo que proporcionar respuestas que no hacen sino *cultivar esa pregunta*, y que llevan a una convivencia casi perpetua y reiterativa con la misma interrogación. Las ideaciones que veremos, como construcciones metafóricas de un

Direccionando el pensar

pensamiento de sentido, no arrojan soluciones sino panoramas, ópticas diferentes de concebir el objeto.

En fin, creo suponer sus impresiones al encontrar plasmado aquí, y en su forma más simple, un tema tan “manido” como la separación disciplinaria ciencia/pensamiento, venido al hilo de cuál es la institución que se supone “idea”. Pero pese a lo “trillado” de ese planteamiento de separación de esferas y a las generalizadas impresiones acerca de las “in-útiles” discusiones a que da lugar (inútiles porque en verdad no hay discusión, sino nueva (antigua) separación entre saber de teoría y praxis donde el criterio de utilidad ya ha cerrado la discusión por baldía, y se guardan las formas de la conveniencia al consentir la puesta en escena del debate), ese planteamiento aún genera efectos, luego realidad, y aún marca la vida y la labor educativa y de investigación dentro de nuestras instituciones.

Si pensamos en estos términos en nuestra institución en concreto, podríamos decir que las “incomodidades” y “crisis” que atacan de pronto y dentro de sí a la **Psicología** como disciplina podrían nacer y verse reflejadas en ese panorama de óptica demarcativa aludido que, bien fragmenta y especializa el saber produciendo soluciones, bien relaciona los fragmentos en un panorama mayor que pueda producir conexiones de sentido en relación a su objeto de estudio. En el espacio que ocupa, la Psicología vive ese cruce “molesto” y contradictorio de ciencia/pensamiento aún instituido, cruce que como disciplina experimenta en un vaivén entre su necesidad de soluciones y su necesidad de respuestas-panorama. En efecto, definida en cuanto a ciencia y participando del conocimiento científico especializado arrojado sobre su objeto (neurología y biología, por ejemplo), no puede sin

embargo llegar a renunciar definitivamente (si quiere perseguir la finalidad que la constituye como rama de saber) a vincular las parcelaciones efectuadas de dicho objeto (conducta, cerebro, lenguaje, por citar algunas) al objeto mismo entendido en su sentido integral, en sus conexiones y en sus propias particularidades y contextos.

Porque la **Psicología** trata con y de la existencia humana (Vila, 2000), y en consecuencia pretende **explicar(se) el ser humano**, un objetivo que, en la consideración en que lo estima Vila¹⁸ (2000), debe ir unido al hecho de que, como disciplina, la Psicología toma por **finalidad y función social** la búsqueda de maneras de cómo trabajar, en frentes diferentes, **el bienestar de las personas**. Y este objetivo, como claramente se ve, no puede “ser solucionado” de forma de-fin-itiva (sin re-hacer o renovar una y otra vez la pregunta que lo defina, como lo haría una “ciencia” una vez la contestara, según las demarcaciones citadas), sino que debe manifestarse como pregunta de planteamiento y en lugares diversos, siempre en continua reiteración que obliga al re-planteamiento.

La Psicología, por tanto, está constituida sobre el que será el objeto de nuestras ideaciones, “lo humano”, y necesita abordarlo en ópticas diversas que arrojen planteamientos sobre el mismo, sobre los modos de entenderlo, a fin de no perder su propia finalidad y su sentido, como opinaba Vila. Y como disciplina en encrucijada, es un espacio que favorece y agradece la interdisciplinariedad.

¹⁸ En conferencia pronunciada en septiembre de 2000 en la Universitat Oberta de Catalunya.

Algún apunte difuso sobre el objeto “humano”

Si volvemos ahora al **objeto**¹⁹ general que Vila identifica para la Psicología, y que aquí tomamos tal que así, en cuanto a concepto genérico, el mismo que adjetiva las ciencias “humanas” y sobre el cual buscaremos construcciones de sentido, podemos decir que, en el punto anterior, ha tomado ya una forma de definición. Porque hablando de “esa aventura unitaria que es pensar” (aventura “semejante” en cuanto a función posible de todo humano, si entendemos, como Aspiunza, 2001, que **el pensar** es la **operación del ser** que incorpora al lenguaje, a la morada del hombre -y mujer, le añado -, aires nuevos, lo cual tomaría además la misma dirección de ideación en metáfora que seguimos, y ahora con vinculación en ‘ser’), y que, como aventura unitaria, era apostillada diciendo “**pensar, o sea, ser humanos**” (Savater, F.; 1999: 21), Savater nos ha dado, a su manera, su propia definición de lo que es nuestro objeto de estudio.

Y así, podríamos convenir que ha ido diciéndonos en su formulación, regada por el párrafo en el que iba caracterizando la tarea de la filosofía dos páginas atrás, que ‘ser humanos’ es **pensar** (podríamos deducir que en conjunto, pero no queda claro si la aventura unitaria une a las unidades en coparticipación o sólo las agrupa en mera semejanza de unidad), **estableciendo vínculos y relaciones** para con lo pensado, el centro de las cuales, al parecer, siempre **depara en nosotros/as** (en lo que algo es ‘para nosotros/as’, en cómo cuenta ‘para nosotros/as’, en qué

¹⁹ Se trata de explorar “sentidos de lo humano”, como saben, pero el sentido, en su apertura para mí imprescindible de planteamiento de comprensión, toma de posición y revisión dealgunas vinculaciones, ya ha sido, no sólo anotado, sino de(s)finido al iniciar el trabajo.

realidad *vital* “*humana*” plantean las apariencias de lo real – Steiner hablaba de las presencias reales²⁰-).

En todo caso, lo que queda claro en esa definición ‘implícita’ de Savater es que pensar, es decir, lo humano en su consideración, se plantea y refiere como operación que alude a un **conjunto**, a una agrupación, a una *plural* numérico (sea colección o sistema), a un “nosotros/as”. Un ‘**nosotros/as**’ que es distinguido por característica común y que aquí, en las referencias mencionadas del autor al definir el pensar, no diferencia entre sus unidades internas, viéndonos de esta forma unidos/as todos/as en él (en el pronombre de pertenencia en que se incluye “uno”, “yo”), en “aventura unitaria”, unitaria de cada uno/a y ya por eso de todos/as los cada uno/a.

Porque ese “ir unidos” al que alude el concepto ‘humano’ se refiere a la **semejanza** en primer término, es decir, a alguna característica que nos hace a cada uno/a ser incluido/a en todos/as, que **cohesiona** conjunto (Savater ha mencionado el poder pensar como esa característica, pero podría ser otra/s), y tal vez en un segundo término, como posibilidad que hemos considerado que se podía aventurar, pueda incluir o referirse a la *coparticipación* (al hecho de realizar ‘entre’ todos/as la función u operación que nos posibilita la característica de semejanza compartida). Sin embargo, esta última posibilidad no parece ser imprescindible actualmente para detentar una definición consensuada y mínima de lo humano como lo es la primera, la que cohesiona el término en base a alguna básica *semejanza* de unidades, característica ésta, la semejanza, que siempre comparece para fundamentarlo.

²⁰ Pero vinculando las experiencias vitales de cierto tipo a una transcendencia existente en el

Es decir, para sustentar una definición del objeto que vamos a abordar, “lo humano”, parece que llega a bastar con contemplar semejanza. Claro que semejanza es un concepto “difuso” (Valcárcel, 1995) de ordenación, que implica alguna distinción. Pero el que sea un concepto “difuso” puede indicar precisamente su amplitud como noción, su “anchura”, lo que permite que puedan efectuarse sobre él distintas determinaciones, es decir, que pueda ser llenado o vaciado de formas diversas. Y eso, es decir, algunas formas de acuñarlo, es lo que vamos a ver en este trabajo, ése es su sentido.

La **conceptualización genérica** de lo humano (Álvarez-Uría, 2001, tiene un clarividente y hermoso artículo respecto a las situaciones históricas de las cuales ésta es producto), establecida como universal molde o tipificación en términos legales, está esquematizada en la lógica de “si lo que está en uno/a está en todos/as, entonces todos/as iguales uno/a a uno/a²¹”. Por tanto la **semejanza** como **especie**, al menos hoy (el futuro está algo abierto, aunque a menudo se pretenda otra cosa), es la característica definitoria de nuestro objeto, de lo humano, el rasgo que lo determina. Y se trata de una semejanza de especie que, decíamos, como característica básica cohesionada o agrupa elementos en un término.

Sólo que vista la definición de ‘humano’ en el esquema mínimo que lo sostiene como semejanza cohesionadora, parece dar cuenta de pasivización y reificación de unidades, más que de los sujetos “vivientes” a los que alude. Cohesión, como sostiene Sánchez Ferlosio (2000),

lenguaje (Steiner, 1989).

connota “áridos inertes unidos por un pegamento externo, como las piedras de hormigón, adheridas y cohesionadas entre sí por la argamasa de cemento” (Sánchez Ferlosio, 2000: 328). Pero, por otro lado, parece que esa mínima expresión de lo **humano** deja al concepto espacio de **polisemia**, espacio para considerar qué o cuál es la semejanza definidora y a diferencia de qué lo es. Y en este sentido, el hecho de poder reflejar dicha “argamasa” de cohesión, por ejemplo, o el de trocar el término “cohesión” por el de “coparticipación” o “concordia” (no aludiendo así a unidad, sino a una relación activa) es algo que **explorarán y propondrán las ideaciones** que veremos.

En todo caso, conviene recordar que, aun cuando el concepto, “lo humano”, pueda ser tomado meramente en cuanto a semejanza, parece inevitable verlo asociado al término bastante más preciso de *universalidad* y con éste al de igualdad (Valcárcel, 1995). Así, Finkielkraut (1996) sostiene que la **experiencia de identificación**²² de la semejanza es la que nos lleva hasta el **valor de la igualdad** entre unidades, porque esa identificación implica un reconocimiento, lo que hace que la semejanza cobre un valor trocándose en igualdad (lo cual, en el caso de tomar lo humano como genérico, significaría por ejemplo reconocer el pensar que Savater considera como bien humano para todos/as y en todos/as; esto o cualquier otra atribución que parezca esencial para hacer del objeto lo que es).

²¹ No entraré en el espinoso asunto de que en el molde base no se haya contemplado el género de las mujeres, pero trabajos serios y bien fundamentados al respecto pueden encontrarse en Castells, 1996, entre otros.

²² Puede encontrarse un hermoso caso de dicha experiencia relatado por Alain Finkielkraut (1996) en su libro “La humanidad perdida”, páginas 34 a 37. En él se prueba la incapacidad de la noción de enemigo para ocultar la de semejante abordando la experiencia intempestiva y desconcertante de un oficial italiano en la primera guerra mundial.

Decíamos que es una **semejanza de especie** la que registra actualmente el concepto y, desde ella, le atribuye de modo teórico la identificación que da igualdad. De este modo, su enunciación hoy en día sostiene que tener “rostro” humano implica pertenecer con pleno derecho a “la humanidad”, formando así el concepto universal. Sin embargo, **histórica y culturalmente**, en los lugares del pasado (que también permanecen), esa semejanza que delimita lo humano ha tenido consideraciones muy diferentes, porque ha ido yendo ligada a las costumbres, a las fronteras de la tribu, de la tradición, del **grupo** lingüístico, del poblado (Finkielkraut, 1996), a las **maneras de vivir**, en suma, que han sido la característica empeñada durante mucho tiempo para la distinción de lo humano. Un sentimiento concreto de comunidad era lo que establecía el límite fuera del cual lo humano no tenía existencia.

En el concepto actual, que nosotros/as tomamos en semejanza genérica (en cohesiones o concordancias definidoras), Finkielkraut (1996) entiende que, perdida la comunidad como necesaria cualidad para la definición de lo humano, se habría “ganado” el sujeto, **el individuo**. Un sujeto que para este autor ya no pertenece a “su pertenencia”, y que por tanto se entiende irreductible al rango, estatuto, comunidad, nación, extracción o linaje. Según lo ve Finkielkraut, el **concepto universal** libera al sujeto de la dominación conceptual, al contemplar para la definición de humano el hecho de la **existencia** y no la esencia o pertenencia. Sin embargo, diferentes teorizaciones (Sampson, 1993, Young, 1994, entre otros/as), recogiendo cuestionamientos de la teoría crítica feminista entre otras fuentes, han evidenciado que el concepto universalizado contiene una idea *concreta* de semejanza (una idea concreta de semejante).

Como **objeto** de pensamiento alrededor del cual se elabora **este trabajo**, el concepto de “humano” no estará contemplado a-priori en términos de determinación “universal (un universal sería impositivo y fijativo), sino en cuanto a distintos **sentidos** en que puede ser concebido, lo cual, como hemos visto en el primer capítulo, podría ser o no una determinación de significado. Sin embargo, y puesto que la definición genérica del término ha implicado un concreto universal que parece planear siempre sobre el concepto, no está de más mencionar a este respecto que también existen posiciones vinculadas a la teorización y el pensamiento crítico que están promoviendo una nueva significación o nuevos usos de la noción de **universal**.

Judith **Butler** (1999), por ejemplo, revisando algunas de las posiciones de su libro “El género en disputa” a partir de sus compromisos políticos, ha reconsiderado la noción de “universalidad” que ella misma había definido como la forma de exclusividad negativa y excluyente, y reivindica ahora el hecho de que el término “universal” tiene un uso estratégico importante como **categoría no sustancial y abierta** (un Todo vacío, flexible). Y en esta nueva posición que toma, Butler, haciendo uso de sus conceptos teóricos, considera que la afirmación de la universalidad puede ser proléptica y preformativa²³, pues conjura una realidad que ya no existe (con la implosión de diferencias) y descarta la posibilidad de una convergencia de horizontes culturales que aún no se han encontrado. Así, ha llegado a un segundo punto de vista sobre la **universalidad** definiéndola ahora como una **labor de traducción cultural orientada al futuro**. Tal vez Butler se esté refiriendo a ese futuro presente que, en la

²³ Preformatividad para la autora sería una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente. No sería un acto único (Butler, 1999).

globalización Tecnológica, abre por primera vez la posibilidad de congregación humana, pero esta posibilidad a su vez se avista como una posibilidad imposible (Duque, 1995). Porque la globalización es el escenario que ha traído en danza la consideración del concepto, y así, podemos encontrar también en este frente a Zizek (1999), quien dice solidarizarse con el intento de Badiou de reafirmar lo universal como algo opuesto al globalismo capitalista.

Creo que ya hemos pasado brevemente sobre las principales nociones que suelen ir asociadas al concepto de “**humano**”. Y hemos afirmado que aquí, en este trabajo, entendemos ese término como la convocación de una semejanza o cualidad difusa; pero, más allá de ello, lo veremos como **el sentido que se concibe para la existencia**. Y cada ideación concibe el suyo en una dirección diferente. Ha llegado ya el momento de explicitarles las direcciones que vamos a tomar.

La reflexión sobre lo humano: tres direcciones de sentido

Al hacer nuestro viaje inicial por los espacios del sentido, habíamos llegado a encontrar en su pregunta una tradicional u originaria vinculación con el ser y el acontecer. Y preguntarse por ser o por sentido significa pensar, con todo lo que hemos dicho que ello puede comportar. Por eso, en la ideación o en el pensamiento también podemos encontrar esa vinculación original al ser y al pasar de las cosas que pasan. El importante filósofo contemporáneo Hans-Georg **Gadamer** (2001), cuya labor hermenéutica se ha caracterizado por la búsqueda de nuevos sentidos, lo que le ha llevado a esforzarse en procurar hacer visibles nuevos horizontes de problemas, lo entendía así. Es decir, entendía que la

necesidad de conocer, de preguntarse, esa necesidad que para él se hace consciente en el **pensar**, nació en relación a la **existencia**, como una manera del ser humano de hacerse cargo de ésta y del orden de las cosas que era parte de la misma, más allá de ser considerado mero entorno. Ese horizonte de la existencia vista desde sí misma se pierde en cierta forma, según lo considera el autor, en la voluntad de dominio de la ciencia y la técnica moderna. Y recuperar las preguntas que la abordan, sus cuestionamientos, y hacerlo de maneras distintas, aceptando así la posibilidad de recorridos diferentes para determinar un problema en cuanto a problema, nos hace también conscientes de los límites de la objetivación racional.

Para Gadamer, el inicio griego del saber (el inicio del saber en occidente), se originó a raíz del hecho de ponerse a pensar en esa existencia, lo que trajo y trae consigo algunas preguntas “colosales” o “tremendas” en relación a ello: ¿qué significa que algo sea, que algo pasa?, ¿cuál es el **origen**?, ¿qué podemos **hacer aquí**?, ¿significa algo la **nada**?... Para el autor, pensar fue hacerse cargo de la formidable **situación de expósito** que vive el ser humano en el ahí del mundo donde está, en el pequeño espacio abierto de **libertad** que el todo ordenado del ciclo natural permitía al **querer y poder humanos**. Origen, posibilidad de hacer en el mundo, finitud humana, parecen ser, por tanto, **direcciones básicas** que tomó aquel pensar sobre la existencia en que se iniciaron los presocráticos, a fin de hacerse cargo de ella, o de eso que implica ser “humanos”.

Entonces, por su relación con el sentido y el pensar en la existencia, esas **preguntas** van a ser la **brújula** que guiará el camino que vamos a tomar para considerar el objeto del trabajo, es decir, serán nuestra toma de rumbo para indagar, por cada ruta, el desarrollo de una construcción de

sentido sobre lo humano (construcción condensada en metáfora propositiva). En ese sentido, serán para nosotros/as de alguna forma “el viento” a que hacía alusión Deleuze (1969), las inquietudes que muevan los parajes ideativos que visitaremos (pues además ‘sentido’ es también acepción de dirección).

Con ellas seguiremos **tres rutas, tres pensamientos** que van a tomar la dirección marcada por cada una, es decir, que buscarán o darán sentido a lo humano tomando esos tres rumbos: el que se plantea **cómo se origina lo humano**, el que se pregunta por **lo humano en referencia a la libertad**, y el que lo piensa e idea **en cuanto a finitud**, en cuanto a la nada. Y los pensamientos que tomarán esas direcciones, que serán los de tres autores, nos saldrán al encuentro ideando el sentido a través de una **metáfora**, como habíamos expuesto ya, a través de esa operación que para Ricoeur (1975) se desencadena como acto de *innovación semántica*. De este modo, el **objeto** será tomado aquí, no de forma extensiva, sino entendiéndolo en **tres formas de intensión** de producción metafórica, que ponen en ejercicio y juego un uso posible de eso que llamamos pensar, como modo de producir sentido. Porque lo importante en los desarrollos ideativos que veremos no es tanto su adecuación a una tipología de saber, o la verdad o falsedad de sus enunciados, ni si se entretienen en aportar soluciones sobre el/los problema/s de ser humanos, sino que lo importante en ellos es más bien de qué manera determinan el sentido que son capaces de producir.

Además de que cada ideación que veamos tome una de las tres direcciones mencionadas para pensar acerca de lo humano, podríamos decir también que lo harán desde planteamientos disciplinarios distintos o acentuando elementos diferentes. Así, la **primera**, que se enfila en la

reflexión sobre el aspecto o aspectos que originan lo humano y lo definen, acentúa su constitución en la praxis microsocial, significándola a partir de la díada relacional cotidiana, en lo **micro y psicológico** (que siempre es psicosocial). La **constitución en términos de praxis**, con la intersubjetividad simbólica que esto implica, sería su acento.

La **segunda** ideación, pensando lo humano como libertad, como poder decir y hacer en el mundo, se teje en lo **colectivo**, en el discurso y la historia común y en los imprevistos que los (re)mueven. El acento en ella está puesto en la **transformación social**, y su espacio de construcción es la **política**. Y la tercera, realizando una interpretación sobre la finitud, se enclava en el ámbito **filosófico** de la ontología del ser, tomando por cuestión la contradicción entre pasar y ser, ambos siempre en término. En ella se acentúa el **desplazamiento**.

Como vemos, las ideaciones teorizarán sobre lo humano en distintos enclaves, ejercitando su pensar, no sólo en tres direcciones distintas, sino también de **modo pluridisciplinar**. Y la forma en que yo se las mostraré, a partir de mi formación y jalonadas en diálogo con algunos referentes propios o encontrados, extiende aún más esa mezcla disciplinaria, como probablemente podrán ver en los relatos de cada ideación. En todo caso, todo esto implica abordar el objeto desde más de una mirada, que además no será en ningún caso (ni podría serlo) mirada “pura”; implica ver matices diferentes del mismo objeto en cada panorama desplegado para constituirlo y/o problematizarlo. Y al respecto, recuerdo que Judith Butler (1999) es de la opinión de que hay un nuevo **territorio** para la **teoría, necesariamente impuro**, donde ésta surge en el acto mismo de la traducción cultural. Tal vez eso sea todo lo que he hecho (y no ha sido poco para mí como labor de aprendizaje), y tal vez ése sea el sentido de

mi trabajo, ya que, partiendo a la búsqueda de maneras de entender el objeto y su sentido (ya que sus suposiciones pueden estar determinando de alguna forma el campo de “lo vivible”), he asumido aquí, para conseguir tal fin, una **labor de narración, diálogo y “traducción cultural”**, al implicarme con fuentes que, en cierto modo, me son ajenas, a pesar de la total coincidencia de sus preocupaciones con el objeto de estudio de la Psicología.

Y el trabajo, finalmente, es lenguaje (con sus determinaciones e imprecisiones, con sus jergas disciplinarias²⁴), es texto en conjunto, escritura además (y su poder de fijación estabilizadora y durativa), también es metáforas, probablemente contradicciones y giros. Pero todo ello, de ser así, son licencias que me tomo apelando al sentido. Porque, si habíamos dicho en algún caso que nuestro objeto de comprensión, “lo humano”, parece convocar la ontología, y cierto es, la pregunta de este texto, no lo olviden, es otra, clara y difusa: es la pregunta por el sentido. Y trabajada sobre el objeto, es la pregunta por el sentido de lo humano, no por su ser (no necesariamente, y no en intención).

Ya hemos repetido que ambas preguntas, ser y sentido, están reunidas en su origen, y que pueden fácilmente proceder a mezclarse y confundirse. Ahora bien, también puede ser que esa ontología que planea sobre la mención de “humano” (y vuelve a planear pensando en lo “posthumano”) quede desprestigiada en la razón metafórica de nuestras ideaciones. Porque si la ontología tiene un papel fundamental en la historia del pensar –identificada con la Filosofía –, no está de más recordar la visión a este respecto de Grassi (1986), para quien la palabra

poética o la traslación metafórica arrebató el protagonismo de la ontología como la forma y el lenguaje propio del manifestarse del ser, como su único centro de gravedad (Hidalgo-Serna, 1992). Como el acontecer de lo humano, su forma de manifestarse y de pasar.

Bien. Ya les he advertido que están ante un trabajo que, preocupado por todos los puntos y tensiones evidenciados hasta aquí, se asume a partir de ahora como narración, diálogo y traducción cultural, y eso será lo que compartiré con ustedes. Creo que ya es momento de que se introduzcan en esa fase, su trama definitiva. Vayamos pues, hacia las ideaciones, en un intento de explicar cómo metafóricamente y literalmente una mirada “ve” y entiende las cosas, intento que espero lleve también a cada uno/a de ustedes a imaginar y pensar cómo las ve. Al final de la lectura, el trabajo habrá concluido.

²⁴ García Calvo (2000) denominaría a los lenguajes y estilos disciplinarios como lenguaje que viene “de arriba”, del Poder.

IDEACIONES

**I.- LA MIRADA DEL OTRO/A: UNA IDEACIÓN
SOBRE EL RECONOCIMIENTO**

LA MIRADA DEL OTRO/A: UNA IDEACIÓN SOBRE EL RECONOCIMIENTO. A CARGO DE TZVETAN TODOROV

En nuestro periplo por los sentidos de lo humano, abordamos en primer lugar la propuesta de Todorov, que nos permitirá atender a una de las tres direcciones distintas marcadas por las tres preguntas-referente de Gadamer, ya mencionadas con anterioridad.

Para Tzvetan Todorov, el sentido de lo humano, tomado como algo mínimo (en términos de necesidad y suficiencia) y común que nos hace específicamente tales, se produce en lo que él denomina y distingue como “**reconocimiento**”, y que otros autores, algunos de cuyos planteamientos ha utilizado para mostrarlo y definirlo, han podido designar en acepciones similares con vocablos como “consideración” (tal es el caso de Jean Jacques Rousseau) o “atención” (nominación de Adam Smith)²⁵.

Con esta propuesta de Todorov, tomar el reconocimiento como origen y gestación de lo que puede considerarse humano, la indagación, en su ideación de sentido, nos queda entroncada de forma directa con el saber producido por la **tradición psicológica**, y muy concretamente con aquéllas de sus teorizaciones cuyo quehacer y objeto de estudio ha tenido que ver, en términos amplios, si no con tomar el reconocimiento como fundamento esencial de lo que hacemos y somos, sí con reconocerlo como elemento importante en la **formación de la conciencia** (donde

podríamos encontrar autores como Vigotski o Mead), en el desarrollo de las **interacciones microsociales** de las prácticas cotidianas (como Goffman y el propio Mead) o en la conformación de la propia **subjectividad** (Emilce Dio-Bleichman).

Este entroncamiento se produce además con paradigmas dispares, que pueden ir desde los que configura el modelo clínico (y muy especialmente el psicoanalítico, donde el reconocimiento está relacionado con las definiciones de las instancias freudianas), hasta abordajes realizados por la psicología evolutiva y del desarrollo (Piaget), o por propuestas enclavadas en tradiciones más sociológicas (la del mismo Goffman sería un ejemplo de ello). Por tanto, en este **espacio** instituyente de conocimiento y producción de significaciones **psico-y-sociales** (aunque sea un espacio multiparadigmático, diverso y diferenciado) es en el que encuentro enraizado y puedo situar este primer sentido abordado desde el pensamiento de Todorov.

Y esto a pesar de que el propio autor enfatice la distinción de sus planteamientos frente a las teorizaciones que se cobijan bajo la disciplina psicológica, puesto que él considera que la pretensión fundamental de su ideación está en **aportar claridad a la definición implícita de lo humano mismo** (y por tanto, en señalar ese mínimo en común que lo hace ser, o más bien, que lo hace existir, para ser más precisos/as con la propia terminología que el autor utiliza). De esta manera, al decir eso y diferenciar así su propio interés como distinto al de la Psicología, Todorov pretende dar a entender que la Psicología no siempre es capaz de

²⁵ Señalo estos dos porque son los que el autor parece considerar más afines a su propia tesis.

reconocer los pre-supuestos implícitos que dan forma a las nociones de sujeto y de lo humano sobre las cuales se constituye como saber y sobre las que edifica sus teorías. En cierto modo, parece recriminarle poco “horizonte” o poca vocación holística, tal y como puede interpretarse atendiendo a la razón que alega para no enmarcarse en la disciplina, al admitir que su ideación no aspira a concentrarse en observar una forma o aspecto de las actividades humanas, de lo cual podemos desguindar la labor de focalización o, por qué no, de troceamiento que, al parecer, atribuye a la Psicología.

Sea como fuere, hay que decir, en todo caso, que Todorov no rehusa utilizar los conocimientos que ésta aporta, ni los tacha de ingenuos desde una suficiencia de heurística filosófica; más bien al contrario, él considera adecuado “mirar” a los sujetos en sus propias relaciones (algo que, por otro lado la Psicología, o parte de ella, ha pretendido hacer), y no sólo entregarse a las alturas de la abstracción. A fin de cuentas, esas mismas “alturas”, con los relatos que gestan, pueden ser puestas en entredicho, en opinión de Todorov, y deconstruidos sus armazones, si se repara algo más en las dinámicas cotidianas y su entramado relacional. De ahí que la forma de esta ideación empiece hablando de forma directa a nuestra experiencia. Pero mejor pasemos ya a centrarnos en el propio sentido del “ser humano”, tal como lo elabora en su ideación.

PREGUNTAS DE RUMBO

La dirección de las reflexiones de Todorov, a mi juicio, va marcada por ciertas preguntas que el autor se hace. Y hay una de ellas que es primera y principal, y que remite a lo común, a lo no individual: ¿qué significa exactamente este **hecho admitido de manera general** de que el hombre (la mujer, el ser humano) es un **ser social**? Ésta es su formulación de partida, su pregunta de apertura al sentido de lo humano, y por ella se abre paso la pretensión de su ideación, que se vuelve así pensamiento en juicio activo contra el prejuicio petrificado e invisible como tal que el autor considera que se encierra “congelado” en la palabra “humano”, en una lógica atomista que al parecer “cae por su peso” y nunca parece necesitar ser explicada, y que lleva hacia los significados habitualmente asociados a la cadena de significantes a los que esta palabra (“humano”) puede remitirnos (individuo/s, persona/s, sujeto/s).

Por tal enroque, entonces, la pregunta-apertura del desarrollo de Todorov revitaliza y direcciona el pensar (y el pensar lo humano en este caso) como forma de socavar prejuicios establecidos y naturalizados. Esto es así, puesto que, aunque dicha pregunta plantea una supuesta evidencia compartida, si ésta es abordada en alguna profundidad -en su historicidad y sus versiones y en sus usos particulares- se muestra y queda patentizada de forma muy general casi como mera enunciación en supuesto “políticamente correcto” -enunciación que incluso justifica de forma normativa el uso subsiguiente de un significado divergente a ella. De este modo quedaría asimilada como criterio vacío y como enunciación obligada y distinta al sentido de uso prefijado (en significado concreto o

intensión) en que, a juicio de Todorov, a menudo se dribla, plantea y piensa lo humano.

Esto es, pues, lo que indica en posibilidad esa primera admisión general hecha pregunta, y, a su través y en derivación de los lugares a los que apunta, surgen entonces otras nuevas preguntas en tendencias que se desgajan del marcaje social/individual sobre el que la pregunta se mantiene. Así, como consecuencia lógica del enfoque que proporciona, el autor se plantea también cuestiones tales como: ¿cuáles son las consecuencias de reconocer que no existe un 'yo' sin un 'tú'?, y en definitiva, la pregunta que sostiene en el enunciado su propia tesis: ¿en qué consiste para el individuo la "restricción" (podríamos decir condición) de "sólo" poder conocer una vida en común?... , porque lo humano es para él algo común, no tanto en nuestra in-dividualidad como en nuestra forma necesariamente colectiva de conseguirla.

Estas preguntas, de hecho -con mi interpretación añadida al formularlas - pueden ya delinearles el espacio de construcción de la idea de sentido de lo humano que se expande y acota en esta ideación, así como avanzar también los posibles movimientos e inferencias de la misma. Y a su vez pueden proporcionarnos, como creo haber indicado ya, ciertos pivotes para interpretar el pensamiento que ponen en marcha, pivotes que nos servirán de apoyo para diferenciar y distinguir tal pensamiento en **tramos** que reparan en nociones distintas.

De esta forma, el primer y mayor tramo intenta **componer un contexto** a la primera pregunta que he mencionado y llegar hasta el sentido que

define, el del **reconocimiento**, de la mano de nociones diferenciales como similitud o completud y a partir de la apertura a tal sentido que le ofrece la **metáfora de la mirada del otro/a**. En tal marco, mi lectura explicita los juegos de dualidad y de pensamiento dicotómico y binario que originan la pregunta y la mantienen aún vigente.

El segundo tramo se centra, recogiendo el concepto ya establecido de reconocimiento, en desplegar territorios de diferenciación de sentido que ayudan a situar el **nivel** en que se encuentra el **fundamento de lo humano** para Todorov. En este tramo mi lectura se seguirá apoyando en la metáfora, ya elaborada en el primer punto, que articula y abre el sentido de esa incompletud constitutiva del reconocimiento que define la **existencia** humana para el autor, frente a la “mera” **vida** o al **ser físico** (acepciones, por otro lado, estrechamente vinculadas a significaciones acuñadas por algunas psicologías).

Todorov añadiría en su ideación un tercer tramo, que daría el boceto del ser humano en términos de **sujeto** que puede derivarse de estas consideraciones a partir de la diferenciación de las **formas de reconocimiento**. Es decir, un ser humano hermenéutico en yuxtaposición perpetua de niveles y en divisiones de instancias yo-tú-sí que Todorov entiende en consecuencia a esa condición de incompletud (y búsqueda perpetua de eliminación de su “in”) que define como inapelable para poder estar en la existencia humana en el **marco simbólico de una vida en común**. Este tramo, sin embargo, no se verá aquí.

EL PENSAMIENTO MORAL DEL A-PRIORI A-SOCIAL. JUEGOS DE DUALIDAD

Los alrededores de la pregunta de inicio. Un ejemplo para dar contexto

Estarán de acuerdo conmigo en que podemos, en muchos momentos, tener la clara certeza de la veracidad y la generalización de determinadas concepciones que, por consabidas y demostradas ampliamente, no es necesario redefinir y sustentar. Y sin embargo, de pronto sucede un acontecimiento repentino, fuera de la “normalidad”, que provoca reacciones que, al objeto de hacerse con su sentido, destroquelan y desbaratan ese supuesto consenso conceptual, mostrando la firmeza y la persistencia de categorías de pensamiento que, al parecer, se daban ya por superadas y relegadas a reliquia. Así sucede con la **dicotomía natural/social** que funda la división de las especialidades científicas: no sería difícil ponerse de acuerdo en que, si la utilizamos para referirnos al ser humano, tal y como lo hacemos en las ciencias sociales, resultaría un anacronismo ya ampliamente rebatido mantener *en el a-priori* que ambas polaridades son extricables. Pero sin embargo, su diferenciación en términos de contrarios se muestra “real” porque produce extensamente “explicaciones” que “hacen mundo”, que organizan y dotan de sentido.

Así hemos podido comprobarlo, por ejemplo, a raíz de los sucesos acaecidos en Nueva York y en Washington el 11 de septiembre del pasado año. Titulares de prensa como “Golpe a la civilización” (El País,

12 de septiembre de 2001) desempolvan, actualizando la defensa del orden sociopolítico del progreso avanzado y del human-ismo, el basamento productivo de la idea supuestamente defenestrada que subyace en la polaridad categorial mencionada, la cual sostiene que existe una relación de contrarios entre la naturaleza (barbarie) y la sociedad (civilización). Y tal relación, por supuesto, es una **relación valorativa y moral**, puesto que deja definidas las categorías en términos de bien/mal, siendo en este caso (el más generalizado de uso) el segundo polo, el de civilización, el que se encuentra positivizado frente al contrario, barbarie.

Puede que la pregunta principal que surge de este caso, teniendo en cuenta el campo de interés en el que nos movemos, tenga que ver precisamente con la herencia del Humanismo: ¿por qué es tan fácil recuperar un discurso sobre la civilización que estaba ya anticuado y que al parecer había sido resuelto a finales del siglo XIX? (Ruíz, 2001). No parece descabellado pensar, entre otras cosas, que quizá el Humanismo se funda en cierto modo en la “sospecha” de que lo humano -lo común y propio, lo que nos define como sujetos “naturales”, “esenciales”- estriba precisamente en lo que ha venido a calificarse y pensarse como inhumano (en términos y atribuciones tales como egoísmo, interés, violencia, etc...). Ante esta sospecha, el Humanismo normalizaría el polo social (civilización, en estructura y leyes) para taponar y transcender el natural (instintos de egoísmo, violencia y barbarie).

En todo caso, sírvanos este hecho reciente como contexto de introducción que, al actualizar el conflicto “de pensamiento” o ideación que permanece y transita entre civilización y salvajismo, subraya y fundamenta la

necesidad de tener en cuenta, para nuestro quehacer del pensar sobre lo humano, las **concepciones a-sociales/naturales** del ser (en sus juegos de definición y limitación humano-inhumano) que, como a-priori y en cuanto a su poder de convocar en la percepción a que dan acceso estamentos sociales divergentes, se muestran altamente productivas y nunca parecen terminar de ser dejadas de lado. Por esto, este tipo de concepciones son un referente necesario (referente dialógico, si hacemos uso de las producciones teóricas de Bajtin) para acotar y situar la definición de esa *existencia específica* (humana) que podemos conseguir, según Todorov, sólo a través del reconocimiento, es decir, *a través de los demás*, y no individualmente, al menos en el a-priori.

De todas formas, quizá por dar contexto al planteamiento base de Todorov de esta manera, es decir, por utilizar el ejemplo anterior como botón de muestra para replantear, si no más, al menos la necesidad de volver a reparar en esas conceptualizaciones puestas en entredicho por el pensamiento actual de las ciencias sociales, quizá, como digo, se me podría objetar, y precisamente desde otra cierta dualidad, que en el ejemplo dado, el uso del pensamiento dicotómico ya superado que toma por a priori una esencia natural desligada de aquello a lo que desde una visión antropológica calificamos ampliamente como entorno, está circunscrito al ámbito del **sentido común**, y mediante la objeción alegar que éste discurre por carriles de direcciones diferentes a las de las vías por las que transita el pensamiento filosófico o científico.

Pongamos que esta idea pueda ser atendida, a pesar de que, para interpretar el acontecimiento mencionado, la polaridad haya sido usada desde un amplio espectro de posiciones sociales que no se han limitado a

dirigentes, medios de comunicación o personas de a pie que conversan alrededor del suceso (la carta de intelectuales apoyando a “guerra justa” de Bush sería un ejemplo²⁶). De hecho, la alegación de que se trata de un ejemplo en el que la categoría es formulada desde el discurso común sería una objeción posible, porque como objeción toma cuerpo en una suposición precisa, ya señalada por Bauman (1997), que se concreta en la idea de que si algo se hace patente para las ciencias humanas en el fin de la era moderna es precisamente la evidencia de que eliminar por completo de las mentes “comunes” el “tosco y voluble sentido llamado común”, lo que fue un claro objetivo del pensamiento y la racionalidad moderna en sus inicios, ha sido una empresa fallida. Y por tanto, admitido esto, lo que quedaría para las ciencias sociales sería, en todo caso, la “triste y sobria reflexión sobre la sordera de la mente común o la conciencia corriente a la voz de la razón filosófica universal, y su acérrima resistencia a la reforma” (Bauman; 1997: 146), de lo cual se podría acusar al ejemplo que he citado.

Pero incluso aunque se participase de esa idea, de la idea de que el sentido común y el pensamiento de las ciencias están condenados a hablar en idiomas incomprensibles e impenetrables (idea que, por ejemplo, una posición construccionista como la de Kenneth Gergen matizaría y explicaría ideológicamente, dado que considera innegables los efectos del lenguaje científico sobre la propia realidad común), parece razonable pensar que, aunque el sentido común pudiera cerrarse al saber sociocientífico y a sus intentos de horadarlo (lo cual, vuelvo a decir, sin embargo queda cuestionado y negado desde planteamientos que

²⁶ Documento con que 60 intelectuales, políticos y teólogos justificaron el pasado 14 de febrero la invasión de Afganistán.

analizan la relación de los productos científicos con/en la realidad social como el que efectúa Gergen), este último saber sí que esté permeado por el saber común, como producto de una labor realizada por sujetos también comunes que no pueden terminar de evitar pre-juicios y sesgos. Y para encontrar más claramente la **estrecha relación entre ambos saberes** (filosófico-científico y saber común) no está de más recordar, como decía Deleuze en *Difference et répétition* (1968), que precisamente la filosofía moderna brota, con Descartes, enfatizando las verdades del sentido común como base de toda reflexión filosófica²⁷.

Así, podría decirse que, en sus intentos de ordenación y dotación de sentido, el saber socio-científico, el **pensamiento disciplinario** y disciplinado manufacturado por los personajes cultos, los filósofos e incluso los teólogos, ha tenido el hábito de tejer tapices para cubrir el “ilegible desbarajuste del predicamento humano con una clara y limpia **apariencia de sentido**” (Rorty referenciado en Bauman, 1997: 149). Pero esos tapices, bien mirados, pueden dejar ver que no son anteriores ni silentes al pensamiento moral común de sus épocas, sino que más bien los hilos de este **pensamiento moral, en juegos dicotómicos valorativos**, lo entretejen, unificando así de distintas formas en “arte de razón” esos basamentos de pensamiento aún asentados en nuestras formas comunes de hacer mundo.

Así también parece entenderlo Todorov, quien, en un ejercicio de comprensión y enfoque de lo humano, va a la búsqueda de las raíces de lo que considera el **olvido de nuestro origen común** y su sustitución por

²⁷ Afirmación de la buena voluntad del pensador y de la naturaleza recta del pensamiento por el

narraciones elaboradas alrededor de un concepto aislado y monádico, calificado como natural, y en cuanto a tal amoral (en cuanto que previo a cualquier socialidad), de lo humano. Y lo hace tomando en dicha búsqueda una dirección de interpretación de las fuentes clásicas productoras de dicho pensamiento que podríamos simplificar bajo el lema: *“nada tan moral como el propio pensamiento amoral”*, pensamiento cuyos sustratos nutren fértilmente la tierra en que se enraízan las teorizaciones sobre lo humano y sobre el propio elemento de reconocimiento que el autor entiende como constitutivo de ello.

En suma, Todorov trata de dejar ver que esa supuesta idea de sentido común que considera lo humano en diferentes formas, pero a partir del concepto inicial de un sujeto aislado y monádico al que se otorga relevancia e inapelabilidad, también está presente y aún funciona -lo cual también nos recuerda Victoria Camps (1999)- en la filosofía práctica (que tiene mucho que decir sobre lo que entendemos por humano) y en la epistemología científica, puesto que estas versiones disciplinarias dominantes discurren a partir de la soledad del individuo. Asimismo, muestra cómo el hecho de considerar este individuo solitario como un a-priori posible, que se da naturalmente, no es otra cosa sino una idea moral.

La moral, la ontología y los juegos de interpretación dual

Todorov, por tanto, encuentra que la explicación sobre ser humano está traspasada, en sus diferentes momentos, por el **pensamiento moral** que parece dictarse en cada uno de ellos, en cada época, lo cual tintaría la explicación de consideraciones bueno/malo, correcto/incorrecto, que, planeando sobre la propia definición de naturaleza humana, la estarían conformando sin aparecer de forma clara, o incluso siendo tomadas como consecuencias y elaboraciones posteriores a la definición. Porque, si bien se suele pensar que la moral nace y se funda a partir de la concepción antropológica dominante sostenida en un periodo concreto, lo que sucede, como señala el autor, es más bien lo contrario, es decir, que es la moralidad la que tiñe esas teorizaciones antropológicas y no al revés.

Hay quizá en ello una cierta paradoja, puesto que la moral es siempre una ley de orden social, y sin embargo, las corrientes relacionadas con la **definición de lo que es humano** (que el autor vincula a los grandes moralistas de la época clásica²⁸ y que subsigue luego, dando un giro simultáneo en teoría política y en psicología, en los desarrollos de la filosofía²⁹ y la psicología modernas³⁰) suelen basarse muy comúnmente en un **presupuesto que no se formula**: el de **no concebir la dimensión social** como algo necesario. Por ello, la definición de partida de lo humano se suele presentar como una concepción solitaria del sujeto.

Pero de lo que parece no haber duda es de la estrecha relación que podemos encontrar entre esa idea de soledad primera, es decir, entre la

²⁸ Cita, por ejemplo, a Montaigne, La Bruyere o Pascal, entre otros autores.

²⁹ Desde Maquiavelo y Hobbes, pasando a la filosofía de las luces por Kant, los enciclopedistas –Helvetius, Diderot, d’Holbach, Hegel, y tras él autores como Nietzsche, o, más reciente, Bataille.

³⁰ Freud, Michel Balint, Alfred Adler, entre otros.

concepción de individuo “átomo” o agente humano sostenida por la racionalidad moderna, y las ideas del bien (y de su negación) que ésta mantiene. Tal y como lo expresa también Taylor (1989) **la individualidad y la moral son temas inextricablemente entrelazados**, y si no somos capaces de conectarlos, tal vez sea porque vuelven a ponerse en marcha en este caso **mecanismos de separaciones dicotómicas**. Este autor achaca dichos mecanismos, al menos en parte, a la **filosofía moral contemporánea**, debido a que ésta, al centrarse en lo que es correcto hacer y acentuarlo, parece separar ese hacer, como normatividad y en una esfera distinta, de lo que es “bueno ser”, que, sin embargo, consecuentemente le subyace, definiendo así de este modo sólo el contenido de las obligaciones a hacer y no su substrato vinculante, la idea de “naturaleza de la vida buena” que dicho contenido prescribe, aunque tal idea de prescripción, de cómo queda definido en esa forma qué es bueno ser, se obvie.

Apoyando esta misma conexión, si bien desde un universo ideológico y de ideación totalmente diferente al de Taylor, encontramos a autores como García Calvo, quien apunta directamente sobre la **relación estrecha entre la individualidad y la moral** cuando afirma que la cuestión del bien es en definitiva la cuestión del ser y que *la Ética no es más que un recurso de la Ontología* (García Calvo, 1996). Una ontología que, de acuerdo, quizá se haga invisible en apariencia, pero que sin embargo está presente de forma implícita en la definición dominante de lo humano (en praxis, por lo pronto, pero también en grandes teorizaciones) que Todorov encuentra esencializadora en su naturaleza atomista.

Así pues, puede decirse que la moral, entendida como nociones de y reacciones a la ordenación de la vida en común (Taylor, 1989) y su producción categorial de pensamiento, dimensiona la **primacía del individuo solitario como a-priori** de historia u organización alguna, como parece quedar bien patente al revisar algunos marcos generales de interpretación de lo humano. Marcos que, si bien quizá no han sido formulados ni se ven de forma explícita en cuanto a ideas que dan forma y base a la moral que atraviesa los pensamientos y las reglamentaciones de lo humano, muestran sin embargo en sus afirmaciones los patrones morales y los giros y cambios de patrón que han venido marcando en occidente las distintas épocas.

Pero no adelantemos acontecimientos y vayamos paso a paso. Y el primer paso necesario para entender el contexto extendido hasta aquí, y con él la necesidad de pararse a revisar algunas de las ideas dominantes manejadas y producidas sobre lo humano que se construyen como tales en **lógicas de definición binarias y de tensión u oposición**, consiste precisamente en tomar cuenta de la centración, el resplandor y centelleo que en las corrientes europeas del pensamiento relacionadas con la definición de lo que es humano ha cobrado la individualidad como a priori, el sujeto in-dividuo. Ése es el punto de partida.

Esta ideación, por tanto, parte de la mirada hegemónica heredada de lo humano desde la **concepción de individuo**, y en ella se sustenta, se entrelaza y elabora para, por otro lado, volver a llegar a ella. Pero, en todo caso, la definición de llegada, la del individuo o persona humana importante en el pensamiento de Todorov, es sin embargo distinta por

cuanto que ha cuestionado los implícitos de su herencia de soledad y los imaginarios y significaciones asociadas a ella (Cabruja, 1998).

Así, el autor, siguiendo los rastros presentes en el sentido común moderno que sostienen esta herencia de soledad, (rastros que enfocan también lo postmoderno, si entendemos que éste radicaliza la individualidad hasta caracterizarla como máscaras vacías, esto es, como máscaras sin algo que cubrir, sin algo “más allá”), va haciendo aparecer y dejando trazada una línea progresiva de pensamientos morales y científicos que, solapados y amalgamando ideas de épocas diversas, quedan atrapados en un **espacio de binas** entre las que oscilan, situándose de este modo en relaciones dicotómicas que, en función del polo que acentúan, definen lo humano casi en conflicto y oposición al polo opuesto.

Así, ese espacio de tejido sobre “lo humano” que elabora y organiza el significado en una rueda de usos categoriales dicotómicos se fundamenta ya en el pensamiento de los estoicos recogido de la antigüedad griega (Todorov lo identifica como la primera gran versión de la concepción individualista que subyace a nuestras representaciones de la vida humana), puesto que en él se confronta la vida y su sentido en una suerte de oposición entre lo **ideal** y lo **real** de la misma, abriendo así el campo a diferentes juegos y asociaciones de interpretación binaria y categorial que producen definiciones de lo humano en un espacio de confrontación.

Esa primera versión dicotómica se construye sobre la diferenciación entre **parecer y ser**, y confronta los significados de **sociabilidad y soledad**,

puesto que la **vida real** es vista en ella como la de las ilusiones vanas y superficiales, y así sería entendida la sociabilidad (Pascal lo deja bien claro al afirmar que deseamos vivir en la idea de los otros una vida “imaginaria”), mientras que la **vida auténtica** es aquélla en la que nos bastamos a nosotros/as mismos/as sin necesitar de seres humanos, a la que accedemos en soledad y que nos acerca a los “dioses”, y para los estoicos supone “la verdad auténtica de nuestra naturaleza”, aunque sea difícil de conseguir. Luego en este caso, la verdad de nuestro ser, su sentido, la esencia o naturaleza del mismo sería algo ideal, algo a lograr trascendiendo lo real, una autosuficiencia asemejable a la de Dios (pues éste es referente de la moral occidental).

La naturaleza de nuestro ser aparece profunda en esta versión y debe buscarse con trabajo en una vida en las ideas y la soledad, en transcendencia del cuerpo y la materia, y más importante aún, de las relaciones. Es decir, nuestra naturaleza se manifiesta aquí en la distancia que podemos recorrer desde esa realidad material que comparten con nosotros/as seres vivos no humanos, pasando sobre la mundanidad de nuestra vida social hasta llegar a encontrarnos en nuestro sí mismos solos/as, sin dependencias ni lazos. Podríamos decir que se establece y mide nuestra diferencia y nuestra condición a partir de la cercanía a Dios, el ideal³¹, y así, superando y despejando las vanas ilusiones de la vida y la necesidad ficticia de lazos con otros/as, daremos con la verdad de nuestro ser. Podemos, además, deducir de aquí una nueva identificación binaria que enfrentaría vida común/sabiduría, vida práctica/vida

³¹ En una interpretación “libre” que no se sigue de Todorov, y que se deja influir por la noción de Dios y dioses y su presencia aún en nuestro mundo manejada Rafael Sánchez-Ferlosio (1986).

contemplativa, bajo ese mismo esquema de sociabilidad/soledad jerarquizado valorativamente y tensado ya en la filosofía griega.

Esta **versión**, sin embargo, dio un giro y cambió la identificación de sus binas principales en el Renacimiento, época en la que comenzó a hacerse hegemónica una concepción del individuo percibida y subrayada como “**inmoralista**” y que Todorov considera la versión dominante hasta ahora en relación a la definición de lo humano, y de hecho, como tal aparece conformando las teorías psicológicas y políticas más influyentes. En ella, la **naturaleza** del ser se sigue considerando esencialmente solitaria, pero ahora queda asociada a **lo real**, no ya a lo ideal. El alma antigua ha sido sustituida ahora por un YO. La realidad y la verdad de la vida, antes distintas, coinciden aquí, y son algo **antisocial**, puesto que la realidad ya no es nuestra vida social, sino que sería nuestra soledad constituyente y definitoria.

Y ahora pues la sociedad y la moral quedan definidas por su función de domeñar esa naturaleza, en un empeño de aprendizaje que en la versión se entiende que solamente “taponar” y disfraza la fuerza natural “egoísta y solitaria” del ser humano. Podemos ver que la dicotomía **parecer/ser** sigue definiendo el patrón de interpretación, pero cambiando de sentido y volviendo del revés las asociaciones ideal/real, sociedad/soledad, con lo que queda establecida de esta forma una relación binaria ahora fundamental en la que sociedad (que queda entendida como moral y reglamentación) y naturaleza humana se enfrentan, al querer la primera imponer reglas que se percibe que siempre funcionan contra la segunda.

Por lo dicho, en esta versión podemos encontrar un cierto “esquema económico” determinando la interpretación de lo humano, pues la soledad constitutiva es asociada, para Todorov de una manera abusiva, al afán de propiedad y dominio. El sujeto, marcado por el interés personal y egoísta que puede caber en el esquema “propietario”, es expuesto en mónada aislada y a-priori como medida y centro de todo, con un amor propio por sí mismo tiránico y movido por el interés, en cuanto a deseo natural de autonomía y dominio sobre los otros/as, que si antes eran vistos como la dependencia, debilidad y vanidad del ser, como lazos de los que liberarse para llegar al ideal de autosuficiencia (La Bruyere), ahora aparecen como una carga, como rivales, enemigos o servidores potenciales que, si se tornan colaboradores, lo hacen sólo en aras de un interés momentáneo y aparente.

Así pues, esa bina central establecida como **sociedad(moral)/naturaleza (inmoral)**, que encontrábamos en la interpretación del pensar cotidiano a modo de entender y explicar los sucesos acaecidos en Nueva York el pasado 11 de septiembre, es un dispositivo argumental que, en función de la acentuación de uno de los términos, marcaría dos direcciones opuestas en la argumentación: valorar el polo de la sociedad (como civilizado), lo que implicaría tomar la senda de combatir la naturaleza, o considerar fundamental el polo de la naturaleza del ser, con lo que ésta se “glorificaría”.

Se trata, en todo caso, de ver el ideal social como preferible a la realidad o verlo a la contra, pero siempre sobre una idea subyacente “desproporcionada” o abusiva que identifica valorativamente (es decir, moralmente) soledad/sociabilidad con egoísmo/altruismo. Incluso la

dirección de preferir el altruismo y la sociedad en aras de una vida justa y buena queda marcada en este esquema de forma definitiva e insoslayable por la consideración de que la sociedad se establece sobre un aprendizaje de la reciprocidad basado en el engaño a la naturaleza, así como que la lucidez sobre esto y sobre la idea nada benévola de nuestra naturaleza solitaria y egoísta la destruiría.

Tal vez sea prematuro hacer una nueva composición de juego binario aquí, pero esa dicotomía fundamental trae a colación otra, traspasada por el género y determinante en la sociedad actual, que puede ser asociada a la misma: la dicotomía vida pública/vida privada que, separando el mundo del yo y la sociedad y sus políticas de la esfera del “alma” y la conciencia, ejerce una buena labor de organización de la vida en interés del modelo económico del capital, si nos atenemos al pensamiento de Agustín García Calvo (1989).

Entonces, en estas visiones de lo humano contaminadas por un juicio moral determinante, la sociabilidad es, decíamos, un engaño, una apariencia y no algo lúcido, ya que si la lucidez es contemplada desde este parámetro nos lleva a directamente a LA VERDAD, a la verdad real y única despojada de las apariencias y los efectos de ilusiones (artificios para engaño de ilusos/as), a una noción de verdad que no es sino la verdad tal y como al parecer *es en realidad siempre* aunque no queramos verlo ni saberlo: “cruda”, “desagradable” en términos de valor social o de consideraciones acerca de lo que está bien, “amoral” por tanto; y así, la **verdad** aquí es **antisocial**.

De este modo, por tanto, el propio campo dicotómico hace aparecer una nueva identificación sobre sus definiciones manejadas: la de que verdad es siempre o tiende a ser siempre lo desagradable, lo negativo que se taponan con añadidos para esconder su crudeza, y la negación y la lucha son algo asocial, la naturaleza misma de la verdad. Esta idea puede verse en la base de la edificación del propio Humanismo, al menos en cuanto a su conceptualización más simplista y prefijada (algo que ya habíamos resaltado someramente al presentar el ejemplo discursivo de los sucesos de septiembre en EE.UU.), ya que el espacio dicotómico así heredado convoca un campo de significaciones que, asumidas, dan valor a los polos de naturaleza/sociedad –ya sea en positivo o negativo, es decir, bien sea buscando la trascendencia de la naturaleza en ideales de consenso y positividad que la dominen (Humanismo), y que, de todas formas, asumen también la crudeza de la naturaleza, la verdad, en implícitos o explícitos; bien sea valorando en positivo la admisión de esa cruda verdad en confrontación y lucha abierta contra el edificio “civilizado”.

Algunos pensadores llamados “filósofos de la sospecha”, de entre los cuales George Bataille sería un buen ejemplo (y podrían citarse también Sade o Nietzsche, o Freud) han mantenido esa posición de la verdad como crudeza y amoralidad en su empeño en derribar las edificaciones sociomorales, y si bien ésta ha sido una estrategia muy útil para mostrar las oquedades de los discursos sociales imperantes y para poner en cuestión la naturaleza misma de las dicotomías, es una táctica activada en el campo magnético de las dicotomías, y por ello, más que romperlo o atravesarlo, ha podido contribuir a reforzarlo al no salirse de él.

Todorov entiende que esas posiciones intelectuales que enaltecen la verdad cruda, la soledad, la substancialidad del enfrentamiento como constitución de la vida han sido usadas para estabilizar las narraciones individualistas y naturalizadoras que ven al sujeto como ese a-priori a-social cuya mentira en su evidencia nunca se ve y que debe desbancarse. Yo creo que, diferenciando pensamientos, claro está, la pretensión de algunos de estos pensadores en actitud de sospecha sobre las evidencias y las “luces” (lo que sitúa la verdad en las sombras y oscuridades) sí ha podido en/a-filarse para mostrar un sinsentido que pudiera hacer romper el campo dicotómico en que parece encontrarse permanentemente atrapado el pensamiento sobre el ser, sobre lo humano, sobre la especie (aunque cada uno de estos significantes nos introduzca a ese campo por puertas narrativas diferentes, claro). Y en todo caso, la actividad promovida por la mecha que prendieron (que algunos han considerado crucial para el pensamiento estructuralista y sistémico del siglo XX que, de alguna manera, ha “descarnado” al in-dividuo de mónada fundadora a punto de estrategia en cuadrante espacial) ha tenido implicaciones que quedarían injustamente olvidadas si sólo se resalta el efecto que han tenido en el sostenimiento de binas categoriales definidoras de la naturaleza asocial de lo humano.

El otro/a, su mirada y mi reconocimiento. Bases de la ideación de Todorov

Yo ya les había avanzado que mi lectura en este punto iba a ahondar en los juegos de interpretación dicotómica que parecen estar siempre presentes en las consideraciones asociales de lo humano, como lo están

comprobando sobradamente. Y un nuevo juego binario viene ahora de la mano de Kant, quien, como nos recuerda Todorov, se inclinaba por tomar la senda de la moral, del ideal (según el autor, era mejor moralista que psicólogo); pero a su vez veía también en nosotros/as una tendencia de **insociable sociabilidad**, al mismo tiempo de búsqueda y de huida de la misma, de perseguir un ideal como destino del género humano y de huir de ello en la verdad interior.

Y, he aquí su dicotomía: la tendencia a la sociabilidad se presenta como una debilidad casi congénita y a su vez enfrentada a la aspiración del sujeto humano a un poder ilimitado y no compartido, con lo que, superponiéndose a naturaleza/sociedad, **poder/debilidad** late en una concepción que además asocia dicha relación en una nueva dicotomía planteada como **libertad/dependencia**. En efecto, esa debilidad humana llamada sociedad en Kant es contraria a la libertad, como se refleja prestando atención a la interpretación que hace del llanto de un/a recién nacido/a, quien para Kant llora por su dependencia de relaciones con los otros/as. Por esto dice Todorov: “¡el hombre nace sujeto kantiano aspirando a la libertad!” (Todorov, 1995: 23).

Y es curioso, porque en este espacio de dicotomías poder/debilidad, libertad/dependencia se deja encuadrar también una que Bauman (1999) considera crucial en la era postmoderna: la de libertad frente a seguridad, también interpretable en un encuadre significativo de individual frente a social, esto es, social-seguridad que se demanda y que se espera de un estado organizativo que “hace aguas” en su presunción de garantía (hecho además sobre el cual se legitima), frente a la aspiración y el deseo particular de “descuadrarse” de las reglas de organización aceptadas

como aval de seguridad para romperlas y de moverse en otras direcciones, aun a riesgo de no sobrevivir.

Creo que, para seguir el pensamiento de Todorov, es importante que reparemos en Kant y en su identificación del poder como la pasión humana central, una pasión que él veía dirigida hacia tres blancos fundamentales: la sed de honores, de dominación y de bienes. De entre ellas, el último campo de poder, el de sed de bienes, podría ser enmarcado en un modelo económico que patentaría la acumulación. Y el segundo campo, el de dominación, puede darnos a entender que por él se percibe a los/as otros/as, a los/las demás seres humanos diferentes de uno/a mismo/a, como servidores en potencia. Pero ambos poderes, buscados según Kant por el sujeto en una pasión consustancial que le lleva hacia ellos, son diferentes en forma radical al de la **persecución de honores**, poder este último que condensa el quid del que nace la tesis de Todorov acerca del sentido de lo humano y le lleva a señalar el reconocimiento.

Porque, como el autor nos señala, debemos entender que, en términos de la búsqueda de honores, **el otro/a** (que no soy yo) es un **referente fundamental que da sentido** a ese campo de poder en una forma diferente al mero servilismo u obstaculización, puesto que es ese otro/a quien, como habilitado/a para ello, puede otorgar el honor (que no conseguimos solos/as). Por ello, en esta esfera ese otro/a ya no puede ser para nosotros/as un *símil de nuestras relaciones con las cosas* o los objetos, ni tampoco alguien meramente semejante, un/a contrincante a quien dominar o por quien ser dominado/a, opciones éstas que parecen deducirse de la interpretación de los otros dos poderes que buscamos, ya

que al trasluz de esa búsqueda pretendida y apuntada por Kant de dominio y bienes se puede entrever una definición de sujeto que lo deja delineado como un amo solitario con ansias de reino y vasallaje.

Pero sin embargo, atendiendo a la búsqueda de honores constitutiva del ser que apuntaba Kant, y que además encontramos desde antiguo en las reflexiones sobre el hombre, podemos ver que, por el contrario, el otro/a se manifiesta como alguien irreductiblemente diferente de uno/a mismo/a y a su vez como complementario/a de uno/a mismo/a. Y esta idea de **complementariedad** o contigüidad **frente a semejanza** o similitud es, en definitiva, la idea central que funda, a mi entender, el concepto de reconocimiento en cuanto a sentido de lo humano que Todorov sostiene y fundamenta como tesis central.

Porque hasta aquí hemos visto en el pensamiento dominante sobre lo humano una identificación del ser, en su naturaleza, con el egoísmo absoluto y tiránico de los deseos individuales, los mismos, por otra parte, para todo ser humano (mónadas semejantes y asimilables). Esta identificación suele propiciar el establecimiento de una relación entre la sed de honores mencionada, que Kant veía en todo sujeto, y la vanidad (ya señalada por los moralistas) propia del egoísmo que al parecer define el amor propio de un sujeto. Pero aquí, en esta asunción, es precisamente donde Todorov hace criba y diferenciación apoyándose de manera fundamental en el pensamiento de Rousseau, autor cuya admiración no esconde y con el que entiende que la vanidad o amor propio es algo diferente al amor por uno/a mismo, concepción ésta que no debería ser leída en clave de interés o egoísmo.

Las nociones de honor y de gloria implican una **referencia obligatoria a la sociabilidad**, por cuanto que en ellas el otro/a no es sometido/a a nuestros intereses, sino que más bien cobra valor en cuanto a su propia relación, en la relación que puede mantener con nosotros/as y nuestros actos. Por esta razón, según lo entiende Todorov, estas nociones muestran la paradoja o el contrasentido de las definiciones cinceladas por un interés solitario constitutivo y primero, puesto que, junto al referente de un/a otro/a que las hace ser, siempre aparecen unidas a la reflexión sobre el hombre como una de las aspiraciones de las que le es difícil prescindir. Y esto tanto en pensadores antiguos como en las épocas modernas, a pesar de los significados diferentes que presentan dichas nociones en las diferentes épocas.

Creo que la paradoja y las confusiones en que se envuelven estos conceptos, presente ya en su posibilidad de ubicación bipolar de externalidad/internalidad, o lo que es lo mismo, en una interpretación que los sitúa en lo social o en lo “natural”, la deja patente Todorov en su siguiente afirmación, en la que actualiza el a-priori asocial a los tiempos que vivimos: “En la época contemporánea nuevamente se aconseja al individuo que se dedique a sus propios negocios, que se preocupe por su desarrollo interior en lugar de agotarse en una vana carrera por el prestigio - como si se pudiera existir sin referencia al exterior, como si vanidad y egocentrismo se repartieran, sin sobrantes, el campo de la intersubjetividad.” (Todorov, 1995: 27). En todo caso, lo que se pregunta Todorov es por qué se utiliza y mantiene una interpretación de lo humano y del sujeto en el mundo en términos de interés, siendo el campo de la

intersubjetividad y **la relación con el otro**, no un producto de los intereses del yo, sino algo **anterior tanto al interés como al yo**.

Todorov se plantea algunas posibles respuestas, pero antes de mencionarlas es importante retomar esa criba del pensamiento dominante sobre lo humano que las ideas de Rousseau (con su diferenciación de amor propio y amor por sí mismo que los moralistas igualaban, y especialmente a través del concepto de “consideración” situado entre ambas) le ayudan a establecer, y a partir de las cuales nuestro autor distingue y diferencia las relaciones de similitud y las de contigüidad mediante los **conceptos de semejanza y completud**. Y ambos conceptos nos enfilan ya hacia el sentido humano del **reconocimiento y la metáfora que lo sostiene: la mirada del otro/a**.

Todorov entiende por **semejanza** el molde de aquellas relaciones humanas en las cuales uno/a se compara con un/a otro/a, quiere tomar el lugar de ese otro/a y/o combatir con él/ella como rival, es decir, el molde con el que hemos visto que se ha ido midiendo de forma dominante la cuestión del ser. Pero este patrón de semejanza no puede abarcar todas las relaciones que, en sus diferentes tipos, se dan en lo social, y botón de muestra de ello son precisamente esas vinculaciones con un sujeto otro/a imposible de objetuar que dan lugar a la otorgación de honores ya citada, relaciones éstas que no se establecen sobre la comparación, la rivalidad o el deseo de sustitución. Se puede acordar, por lo tanto, que entre la gama de relaciones que podemos mantener, se encuentran algunas que no caben explicativamente dentro del molde de la semejanza, pero que quizá sí podrían ser entendidas si son cobijadas por otro: el que proporciona el concepto de **consideración** manejado por Rousseau para plantear su

La mirada del otro/a: una ideación sobre el reconocimiento

noción de ser humano, y que para Todorov **incide directamente sobre la identidad humana.**

La **consideración** en Rousseau es la **necesidad** que tiene todo sujeto de atraer la **mirada de otro/a**, un sentimiento que podríamos entender como **intersubjetivo**, puesto que su autor lo situaba a medio camino entre el amor por sí mismo/a (autónomo) y el amor propio (vanidad), es decir, entre el interior y el exterior humano. Y, claro está, es algo que sólo puede darse en sociedad, porque se trata de una relación en la cual el/la otro/a no ocupa una posición “comparable” a la mía, como lo hace al sobreponerle el patrón de semejanza, sino que ocupa una **posición diferente, contigua y complementaria.**

De esta concepción surge el concepto de completud (con y por los otros/as), así como al mismo tiempo el de **incompletud**, que es precisamente el que puede definir la naturaleza humana de un sujeto, al menos si se asume con Rousseau que la incompletud sería esa **insuficiencia original** que hace que el sujeto, todo sujeto, *necesite* a otros/as, haciéndolo ser dependiente de la presencia de otros/as, sentir apego. Y esa necesidad, por tanto, indica que el otro/a es un sujeto que ocupa una posición contigua y no tanto comparable (aspectos ambos que diferencia de forma radical Todorov), que el/la otro/a *no es tan sólo un símil de mí*, que el otro/a no soy yo (lo que concuerda con la definición del yo, el mí y el otro de Mead, en la que el otro/a no es patronado por la semejanza, en la que el otro/a “te sorprende”); pero lo importante en esta ideación no es en realidad que el/la otro/a no sea yo, sino que más bien la acentuación principal, la idea relevante que surge destacada en ella es la de que **yo no soy** (“yo” no es) **sin otro/a**, “yo” no puede ser sin otro/a.

Para Todorov ésa es la gran innovación de Rousseau (que considera una aportación revolucionaria en el siglo XVIII, aunque su mensaje no fuera captado en todo su alcance), la de haber patentado la idea de que la **consideración** humana es algo mayor que el deseo de gloria o prestigio expuesto por Kant, es “un umbral más allá del cual sólo se puede hablar de **humanidad**” (Todorov, 1995: 33), lo cual implica instaurar una concepción de ser humano (que nuestro autor considera “nueva”) no monádica, puesto que se es humano sólo a través de la consideración que irremediamente no parte del propio sujeto. Porque se trata de una necesidad siempre presente e irremediable.

Rousseau marca, pues, una inflexión en cuanto a la conceptualización de lo humano porque, aun cuando en el viaje emprendido por Todorov a través de esta temática no aparezcan sólo las visiones dominantes, es decir, las de protagonismo de individuo, y a pesar de que el autor muestre clara consciencia de que también hay tendencias sociales que permean la filosofía clásica, bien es cierto que también considera que, hasta Rousseau, estas tendencias han “cojeado” en la definición que proporcionan del otro/a. Y si esto es así, es porque habitualmente han sometido dicha definición a la semejanza, ya que incluso las ideas que en el pensamiento clásico han reconocido como hecho primordial la pluralidad humana no suelen ver “túes” diferentes de “yoes” y necesarios en su diferencia para la “completud”. Es decir, Todorov ve en esas versiones un error de consecuencias generalizadoras e individualizantes: no haber tematizado la diferencia de posición entre yo y otro/a.

Ese "error" de generalización e individualización que somete al otro/a a la semejanza y que se fundamenta en una operación moral (luego política), como ya hemos contemplado en las dicotomías, da lugar, al utilizarse como lectura "positiva" de lo social (luego "human-ista") a la elaboración simplista de lo que Sánchez Ferlosio (1986) denomina 'nuestra fraudulenta y sofisticada alegoría de "la Aventura Humana". Es decir, justifica el uso imperante y sin "peros" de un conocimiento establecido y apoyado en la mónada, en la "soledad" en "serie" de facsímiles "individuos", para construir un relato de lo humano que "ideologiza" o racionaliza contingencias o "accidentes" como la progresión de una novela.

Es interesante, en este punto de esquemas ideológicos y morales cortados por patrones de semejanza o interés, anotar la caricatura nada humorística que Ferlosio anota que venimos utilizando, y más aún en esta época de "posthumanismo", como relato filogénico y ontogénico de nuestra "especie". Podemos ver, en efecto, que la operación de definición e interpretación que sobre nosotros opera usa ese molde de semejanza y su implícito binario de soledad y naturaleza acoplado al "logro" social, en juegos de semejanza y diferencia nunca marcados por la completud: "como la categoría literaria del concepto de aventura demandaba como **protagonista un individuo singular unívoco y aún idéntico a sí mismo**, como un documento nacional de identidad, fue preciso construir, para sujeto de La Aventura Humana, cierto individuo bastante complicado.

Primeramente, hubo que proceder a hacer de cada generación sincrónica o coetánea de hombres y de pueblos "desde la noche oscura de los tiempos"(...) probablemente mediante un tratamiento de compresión

lateral, **un único individuo** definido por el atributo propio de su sincronía –un hacha de piedra tallada, una vasija de cerámica, un arco, un carro de dos ruedas, etcétera. Establecida así una sucesión diacrónica de individuos, diversamente caracterizados, aunque ordenados según la prelación jerárquica de los respectivos atributos, vino lo más difícil: hubo que hacer, mediante una especie de metempsicosis o transmigración longitudinal (casi como la entrega del testigo en una carrera de relevos), que cada uno de aquellos individuos, alineados en columna según la diacronía, siguiese siendo, de alguna forma, el anterior, y pasase, a la vez, en cierto modo, a ser el subsiguiente, quedando así formada la identidad diacrónica de toda la columna que definía finalmente el individuo idóneo para protagonista de La Aventura Humana” (Sánchez Ferlosio, 1986: 31-32).

En todo caso, ese relato no tiene sentido desde la óptica abierta por Rousseau, que, superpuesta a él, lo cuestionaría y partiría al dar a entender que la incompletud del protagonista no es algo inmoral o moral, sino que es la condición de insuficiencia de la que parte y que nunca podrá remediar, pensamiento que se hace por tanto incompatible con la suficiencia y soberbia, además de la simplificación, del anterior relato.

Pero volvamos a la línea de pensamiento de esta ideación nuevamente. Al inscribir la necesidad de la mirada del/la otro/a en la definición misma del hombre (/mujer), Rousseau se separa de la tradición clásica, aunque los ingredientes de su pensamiento estén presentes en ella, según Todorov. Así pues, la idea central marcada por Rousseau, la necesidad irremediable de los/las otros/as, se articula a través de una **metáfora originaria** que abre campo de sentido y posibilita el paso a la fijación

conceptual del reconocimiento: la metáfora de la mirada, de **la mirada del otro/a**, del ojo que “te ve”.

Una mirada que es actividad de reflejo del yo, y que con la significación que proyecta para con ese yo, con la **significación de existencia** que le arroja (pues al proporcionarle “consideración” lo confirma), hace del otro/a y del vínculo de su mirada el complemento necesario para “ser” (verbo), y lo deja definido como sujeto en posición no comparable o sustituible a ese yo, puesto que sus ojos se buscan y se hacen imprescindibles y necesarios para la existencia -lo que sería lo mismo que decir necesarios para la **completud** del sujeto-yo, en la ideación de Todorov. Y en este sentido, debido a la incompletud de todo sujeto en sí mismo y a su necesidad constitutiva de atraer sobre sí la mirada de los otros/as para poder tener existencia humana (entendida de este modo siempre social), Rousseau consideró **los ojos** como el **órgano específicamente humano**.

Hago un inciso aquí para apuntar que, en la ideación, los ojos que miran se fundamentan como origen y posibilidad de lo humano por sobre la palabra, y no en vano Todorov recurre al origen ontológico de cada sujeto para dar cuenta de que, inicialmente, la manera en que éste puede reconocer su existencia es a través del reconocimiento del sí mismo/a que consigue en la mirada de su madre (relación y mirada preverbales, por tanto). “La vista llega antes que las palabras. El niño mira y ve antes de hablar” (Berger, 1974: 13).

Sin embargo, a este respecto no puedo dejar de anotar que el **lenguaje** es y ha sido una de las consideraciones fundamentales en referencia a la distinción y definición de lo humano. De hecho, en las relaciones binarias y los juegos duales que hemos visto ya previamente, oponer naturaleza/civilización podría ser también asemejable a oponer instintualidad amoral frente a discurso y palabra de ordenación. Y, si el Humanismo, en versión estereotipada y simplista, preserva esa dicotomía situándose en el polo de la civilización que asume la latencia de barbarie y se sostiene como un remedio a ella, estaría otorgando primacía a la palabra como virtud y ordenación de la naturaleza (y por tanto, no tomando ésta en su propia incompletud constitutiva, como Beckett recordaba). Y no sólo en versiones de human-ismo “clip” o “ficha” el lenguaje se identifica con humanidad, ya que, si bien sin confrontación dual con una naturaleza instintiva, la denominada filosofía del Humanismo mediterráneo³² (en la que podría incluirse a Grassi) también da a la palabra y el lenguaje (en especial al lenguaje metafórico) el papel eminente y primordial para nuestra vida, un papel que además esta tradición considera generalmente otorgado a la ontología, al menos en la historia del pensamiento filosófico (y reflejo de ello es precisamente la dualidad basal y la valoración moral de sus polos).

En todo caso, la gestación del **reconocimiento en la mirada** no desconsidera el lenguaje, sino que abre el sentido que lo posibilita. Y por lo demás, ésta es una metáfora sobradamente conocida en uso, pues la conceptualización de procesos de (re)conocimiento mediante metáforas encarnadas, y muy especialmente en la visión, es una práctica tan

³² Tradición tal vez olvidada, negada o valorada sólo en cuanto a su acepción histórica, en opinión de Hidalgo-Serna (1992).

habitual que incluso al intentar establecer cogniciones se hace difícil no referirse a lo mental sin utilizar términos que lo señalen o representen en función del **órgano de la visión** (Chamizo Domínguez, 1998). En este sentido, tal parece que tomamos la metáfora “*conocer es ver*” como la base de aprehensión del mundo, dando así primacía al ojo y a la luz que posibilita a éste el uso de su facultad como símbolos de interpretación dominantes.

Por esto, no en vano decíamos al de(s)finir sentido que las **metáforas orgánicas** son alguna de sus posibles acepciones, así como un recurso frecuente al que recurrimos para abrir campos de connotación, vinculando con ello la mente y las abstracciones a la tangibilidad y la experiencia corpórea. Y si de entre ellas la primacía de uso, en especial al ser aplicadas al “(re)conocer(ser)”, la sustenta el **sentido visual** (seguido por el tacto, en opinión de Chamizo Domínguez, 1998), tal vez sea debido a esa identificación, amplificada en nuestra sociedad de multi-media, que equipara **lo real** (en cuanto a uno) a **lo visible** (pues hoy la cámara brinda “la verdad” sobre lo real). Y esto sucede aunque lo visible no sea sin embargo más que el conjunto de imágenes que el ojo *crea* al mirar³³ (Berger, 1974), pues toda imagen, incluso una fotografía, encarna un modo de ver que no es mero registro mecánico.

Esta relevancia orgánica y simbólica hace que también podamos encontrar un uso central de la mirada metafórica en espacios bien diferentes a éste socioantropológico en el que Todorov dice encuadrar su

³³ Para J. Berger lo visible es un invento, sin duda uno de los inventos más formidables de los humanos., y en su deseo de persecución ve el afán por multiplicar los instrumentos de visión y ensanchar así sus límites (Berger, 1974).

pensamiento, por ejemplo en los espacios del **arte** (ámbito, por otro lado, dedicado a la **producción de sentido**, tal y como afirmaba Vigotski - I. Vila, 1999-). En el papel de crítico de arte, J. Berger (1980) reproduce casi con exactitud el sentido conceptual y metafórico del pensamiento de Todorov hablando así de las tallas del escultor Romaine Lorquet, que para el crítico reflejan la experiencia que los sujetos vivimos de nuestro ser físico: “Funcionan [las esculturas] como espejos. No como un espejo que niega el interior al reflejar la superficie, sino como **el espejo de los ojos del otro**. Al reflejarnos en ellos, no encontramos una imagen de nosotros mismos, sino el **reconocimiento de nuestro ser físico**” (Berger, 1980: 181).

De todas formas, si entramos en el campo del arte visual y en su relación con la mirada del otro/a (un/a otro/a espectador/a que actualiza la obra al arrojarle el “reconocimiento” y sentido) podremos ver que se vuelve a dejar notar, incluso en este ámbito (ámbito que, precisamente al caracterizarse por su búsqueda de sentido, manifiesta función y vocación de cuestionamiento e innovación) la *consistencia del modelo representacionista de realidad*, especialmente en la mirada que arrojan muchos/as de sus espectadores/as, al menos europeos/as, que, identificando realidad con apariencia visual, buscan la representación de un “calco”, la descripción, la verosimilitud, la confirmación idéntica de una apariencia.

Retomando la idea de Berger -compartida por Todorov, quien la considera base de nuestra vida como sólo puede ser, es decir, en común, y base también de la posibilidad de existencia humana- parece que la confirmación en los ojos del otro/a de nuestra mera presencia orgánica

(que, por otro lado, no siempre se da) dota ya de sentido, puesto que, para el autor, nos sitúa en la existencia humana, imposible de lograr sin el vínculo, como se verá en el punto siguiente. Pero, en todo caso, este hecho “basal” de existencia se complejiza, ya que hay que recordar que para Todorov la mirada abre complementariedad, y la mera copresencia de sujetos no es ni puede ser lo mismo que la **complementariedad** entre el/la que mira y el/la que es mirado/a. Pero la complejidad se da en las posibilidades de relaciones vinculares y sus pluralidades de sentido, ya que “la mirada no tiene forma única”, y por ello hay clases diversas de vínculos y reconocimientos. En relación a ello, debe ser rescatado el puente de inteligibilidad que el lenguaje proporciona, y que, en opinión de Berger (1980), le permite al sujeto contar con los/las otros/as como con él mismo, es decir, ahogar abismos monádicos, dado que el lenguaje es común³⁴.

Para ilustrar la idea, y diferenciando seres humanos de animales, Berger compara sus miradas consignando la mirada humana, en cuanto a diferencia, como búsqueda de comprensión y entendimiento para saltar sobre el “miedo” endémico (recordemos el citado “ver es conocer”)³⁵: “Los ojos de un animal cuando observan al hombre tienen una expresión atenta y cautelosa. El mismo animal puede mirar a otra especie del mismo modo. No reserva para el hombre una mirada especial. Pero, salvo la humana, ninguna otra especie reconocerá la mirada del animal como algo familiar. Otros animales se quedan atrapados en ella. El hombre **toma conciencia** de sí mismo al devolverla” (Berger; 1980: 11). Se está

³⁴ El lenguaje ayuda a encarar comúnmente el mundo (en primer lugar es puente intersubjetivo), aunque pueda experimentarse como incompletud para dar cuenta de él (des-función de sentido ya vista)

hablando por tanto de nuestra capacidad para hacer visibles las presencias como modo de otorgarlas, y aquí es donde aparece la conciencia del YO, emergiendo a través de la consideración y el reconocimiento de otro/a, con lo que el YO surge como tal **fuera de sí mismo** incluso tomado como conciencia de sí mismo (la cual se viene representando de forma interna).

Además de que lo señale Berger, la conciencia ha sido una de las instancias utilizadas para conceptualizar y diferenciar lo humano. Sin embargo, en esta ideación sólo puede entenderse que surge del reconocimiento, de la consideración. Si recordamos su definición, la **consideración** es una **sensibilidad social** que otorga al sujeto el sentimiento de su existencia; es una **relación** determinada por la facultad de ligar afectos a otros/as extraños/as a uno/a, y para Rousseau, autor de dicho concepto, su ejercicio extiende y refuerza el sentido de ser. Así, tal parece que **lazos y dependencias** expanden el ser, y que el afuera del ser es parte del ser mismo, y su soledad algo imposible e inviable incluso estando solo/a, puesto que su sentido (**en esta ideación siempre sentido de sí**) nace en la relación que abre una mirada, que en primera instancia está fuera y no dentro de ese ser que puede experimentarse como tal precisamente por ella, por la mirada del otro/a. Así lo confirmaba Rousseau: “el hombre sociable [pero esto quiere decir el hombre tal como existe realmente] **siempre fuera de sí**, sólo sabe vivir en la opinión de los otros y, por decirlo así, sólo del juicio de ellos obtiene el sentimiento de su propia existencia” (Rousseau en Todorov, 1995: 34).

³⁵ Esa búsqueda de entendimiento el autor la relaciona con el miedo endémico de los humanos, que en los animales es sin embargo para él una mera respuesta a un estímulo (Berger, 1980)

Esta idea del ser y su sentido fuera de sí fue reforzada por otro de los autores por los que Todorov muestra simpatía en cuanto a aportación de extensión y no de reducción (como para Todorov hizo Hegel) del “humanismo” (entendido a partir de la idea de reconocimiento) de su pensamiento: Adam Smith. Este autor considera que no podemos emitir un juicio sobre nosotros/as mismos/as sin **salirnos de nosotros/as** y mirarnos a través de los ojos de los otros/as, lo que es precisamente lo que ha venido a entenderse normalmente como conciencia. El poder de la mirada del otro/a se muestra aquí en su magnitud puesto que la conciencia no es sino esa mirada de los otros/as dentro de nosotros/as mismos/as, lo que Mead conceptualizó posteriormente como “el otro generalizado”, y que también podría verse como el “sobredestinario” de Bajtin.

Se trata en todo caso de una tercera instancia, una construcción mental accesible a todos/as y que nace “fuera” (y decir esto, dando a entender la existencia simple de una frontera, no tiene demasiado sentido sino como modo de enfrentar la naturalización implícita de la conciencia), y esa idea de originarse fuera la sostuvo Mead en su conductismo social (que da relevancia a la introspección como fase del proceso interactivo, algo que también Todorov contempla en la formación de la persona), definido así: “intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social, en lugar de explicar la conducta organizada del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él” (Mead, G. H.; 1934: 54).

Pero hablábamos de Adam Smith, y en la presentación de esta ideación yo ya había avanzado la importancia que Todorov le atribuye. Smith, en

opinión de Todorov, aceptó y expandió la idea de la consideración humana de Rousseau (donde la **sociabilidad** ya no es un accidente o una contingencia añadida como lo es en las narraciones del a priori individual, sino la **definición misma de la condición humana, el sentimiento de la propia existencia**), y lo hizo sin traicionarla (como sí ocurrió, según Todorov, con la reducción a la que la sometió Hegel). De esta forma, no sólo aceptó que el acceso a la humanidad consista en la mirada de otro/a, sino que conceptualizó esa **mirada como la motivación central** de todas las acciones humanas, es decir, como origen, no sólo de las acciones destinadas a buscar honor y gloria, sino también de aquéllas relacionadas con la búsqueda de bienes y de poder sobre los/las demás ya apuntadas por Kant y que podríamos interpretar como *relaciones de objetuación y semejanza*.

Luego visto así, la consideración otorgada por el/la otro/a en su mirada, y que Smith reconceptualizó con el término de ‘**atención**’, supone, no sólo una motivación más o la motivación por excelencia humana, sino “La Motivación” mayúscula, “la verdad” de las demás necesidades que se considera que definen al sujeto, el lugar en el que confluyen todas las acciones humanas. Es decir: en suma, el honor y la gloria (recordémoslo siempre en dependencia a la mirada y el juicio del otro/a) no son sólo las únicas acciones que denotan lo humano, sino que, más allá de ello, son en realidad la referencia y el **motor de los demás deseos** del sujeto. La atención, entonces, el ser considerado/a, es *la esperanza y el deseo* (términos usados por el propio autor) de todo sujeto.

De este modo, Smith trata de superar la dicotomía de interpretación ‘vanidad versus utilitarismo’, de pasiones en oposición a intereses (para

Todorov transmitida de siglo en siglo) a través del honor, la mirada y el juicio del otro/a como el único fin, como el parámetro y no sólo el distintivo humano. Porque la mirada, la **visibilidad**, se remarca también de forma fundamental en el pensamiento humanista de Smith (impregnado de términos visuales como mirar, observar, vista, ojos, atención...), de modo tal que llega a estimarse en éste que, salvo el sabio perfecto o el hombre bestia, nadie puede permanecer indiferente al **reconocimiento público**, cuya ausencia es precisamente el peor de los males a sufrir: “La naturaleza, al formar al hombre para la sociedad, le enseñó a encontrar su placer o su pena en las miradas del otro” (Smith en Todorov, 1995: 37). En todo caso, es importante señalar la acentuación de Smith sobre la diferencia de las miradas, porque si bien considera la dependencia constitutiva del ser humano en relación a la mirada del otro/a, no confunde esto con que cualquier mirada sea idéntica, y para diferenciarlas se apoya en el espejo de ese otro generalizado que actúa de visor y juez, en esa instancia que es otro/a objetivado/a, un espectador exclusivamente humano y referencial.

Sintetizando ahora, podemos decir que el sujeto humano, en las líneas desarrolladas por Rousseau y Smith, no se conforma con su satisfacción material, sino que busca más, aspira al reconocimiento de sí que sólo puede provenir de la mirada del otro/a. Y lo designado por ellos como consideración y atención es lo que **Todorov** denomina **reconocimiento** (término ya acuñado por Hegel). En este sentido, lo humano se define y comienza donde el deseo biológico de conservación de la vida se somete al Deseo humano de reconocimiento.

Pero el reconocimiento para Todorov no puede ser entendido desde el esquema de una relación de combate por el mismo (como lo entendía Hegel), ni tampoco como algo virtuoso (matiz que da a lo social el pensamiento moral), aunque su forma en **origen** es **la filiación** y no la lucha. Sólo un pensamiento moral y/o individual marcado por la semejanza daría esas interpretaciones y matices al reconocimiento. Pero, siendo una condición preliminar de existencia, para Todorov plantea una dificultad vital a todo sujeto, y es la de perseguirlo siempre y sin poder nunca “completarlo”, “llenarlo”, sin poder nunca tener suficiente para poder estar un tiempo sin necesitarlo o buscarlo. Es decir, Todorov considera que la **incompletud** constitutiva de todo ser humano, esa necesidad de ser confirmado/a en la existencia, es **continua y nunca puede ser colmada del todo**. Y esto aunque al crecer, según él, uno/a aprenda a darse a sí mismo esa confirmación de su ser.

Algunos porqués del a-priori individual

Páginas atrás de esta ideación, introduciendo las relaciones entre la moral y la ontología y el espacio dual de interpretación en el que parece casi inevitable no caer al intentar *delimitar* lo humano en fijación de sentido, yo ya había avanzado que la primacía del individuo solitario como a-priori de historia u organización alguna y como protagonista, por tanto, de nuestras narraciones dominantes sobre “las aventuras (y desventuras) del género humano”, es una idea “celular” (en remisión a la metáfora del organismo) que queda justificada y se mantiene gracias a la utilización de ciertos moldes de interpretación que, pertreñados de valores a menudo poco visibles, arrojan su solitaria e independiente figura como resultante. Esos

moldes de definición coinciden con algunos marcos que son centrales e indispensables para el **sostén de la estructura social** que conservamos, y por lo tanto, dada su función central, están determinando la definición de los valores de dicha estructura, toda vez que ellos mismos se encuentran también impregnados de valores y traspasados por la moral social.

Concretando esto algo más, podríamos decir que ese **discurso individual monádico** “natural” continúa siendo **hegemónico**; ese discurso en el cual el in-dividuo es previo a contingencias y contextos (luego es “descontextualizado”) y se “superpone” en operación ideativa sobre estos contextos y aconteceres como siendo una instancia diferente e independiente (bien considerando que los desarrolla y dirige como agente –la idea de “bien”, “correcto” mayormente imperante-, bien que sucumbe a su naturaleza instintual y/o al peso del medio –el “mal”, lo “incorrecto” más mantenido), en un cruce e intersección de dos realidades de distinta naturaleza y no tanto en conformación mutua de ambas. Ese discurso, pues, aún dominante en la opinión de Todorov y en las acciones de ‘aprehendizaje’ de los sucesos de las Torres Gemelas y el pentágono USA, hegemónico aunque haya sido versionado, matizado y cuestionado en su centro o por sus flancos, **continúa vigente** y su dominio sin derribar.

Si esto es así, es debido precisamente a que el in-dividuo³⁶, ya descrito en los juegos duales, sigue siendo “real” por cuanto que es la **base** y el implícito concreto sobre el que descansan y se desarrollan **marcos**

³⁶ Teresa Cabruja Ubach (1998) identifica la figura que le ha otorgado la racionalidad moderna en los siguientes rasgos fundamentales o, como ella dice, en estas “búsquedas imposibles”: independencia y progreso, identidad propia y auténtica, identidad única.

centrales para la definición de la sociedad organizada en la que vivimos, lo cual más exactamente quiere decir que sobre él, **sobre el in-dividuo, se sostienen las instituciones** que levantan aún la estructura y los engranajes sociales (normas, costumbres, leyes, administraciones...). Y esto aunque pueda parecer que algunos de estos engranajes no guardan relación con el in-dividuo, sino que son de otra índole, que pertenecen a otra esfera cuyas lógicas son diferentes a las que gobiernan al sujeto (públicas y no privadas, sociales y no personales, en una nueva vuelta a las simplificaciones dicotómicas y sus efectos de separación y oposición).

Es por esto por lo que, aunque se manifieste toda una producción de pensamiento empeñada en partir de la inevitable relación de interdependencia humana base de la vida que conocemos, los **resortes estructurales** de la actual organización socioestatal colisionan y rozan con la labor de esas producciones llegando incluso a contradecirlas, puesto que están organizando las praxis a través del implícito monádico a-priorístico³⁷. Por tanto, las principales edificaciones socioestatales siguen defendiendo y manteniendo viva (en implícitos, y no tan sólo) la **idea monádica**, y por ello, por ser una idea todavía **productiva** y por estar conformando resortes y edificaciones de la “maquinaria” social, parece (re)surgir de manera explícita y hacerse efectiva a cada paso que damos y en situaciones de índole diversa, siendo como es núcleo de definición de ámbitos como el trabajo, la política, la economía, por los cuales no podemos dejar de transitar...

³⁷ Tal vez pueda servir como ejemplo el significado de in-dividuo que “resalta” en un programa “boom” mediático como el cacareado “Operación Triunfo”, el arraigo de su “sentido” y la facilidad de asumir su conceptualización como “traje” y “bandera”.

El in-dividuo, pues, es aún **esencial** en la **reproducción de nuestra sociedad** actual y en el sostén de sus resortes de ordenación: la organización económica (liberalismo), política (democracia), jurídica (igualdad de semejanza), de género (masculino), son en este momento algunos de los resortes básicos para su mantenimiento. Por tanto, dado que el in-dividuo aún codifica instituciones y actividades, se muestra como una **ideología necesaria** para hacer que funcionen esos armazones sobre los que nuestra sociedad se estructura, como un **valor que regula** el sistema y también, y aunque esto pueda quedar fuera de nuestro hilo argumental, que regula nuestra propia subjetividad (Cabruja, 1998).

Sin proporcionar esta explicación general que acabo de plantear aquí, la ideación de Todorov sin embargo tiene toda la intención de reflexionar sobre la primacía de relatos filosóficos y sociocientíficos trenzados y basados en el discurso individual (no tanto sobre los relatos “comunes”, “de a pie”, aunque ambos queden estrechamente vinculados en la relación moral). Y podemos decir que lo hace concretando algunas preguntas que, surgidas del trazado que sigue el autor para entender el pensamiento sobre lo humano, puedan abrir caminos hacia alguna comprensión del porqué de dicha primacía a partir de su simple planteamiento en pregunta.

De esta forma, si al examinar la imagen de sujeto que entrañan las tradiciones de pensamiento³⁸ más relacionadas con su definición, Todorov se planteaba inicialmente buscar una explicación al olvido y ceguera de lo interhumano, esa cuestión general va quedando enfocada a través del

planteamiento de algunos porqués que la abordan como puntos de mira diferentes de un mismo panorama. Cuestiones como el porqué de haber usado relatos sobre el origen de la especie y no del bebé humano, o el porqué de pensarnos como seres solitarios, cuando nunca hemos tenido ni tendremos acceso a ello, el porqué relacionar toda sociabilidad con moralidad y toda amoralidad con soledad, o el porqué considerar sólo en las explicaciones aquéllas que nos hablan de las relaciones de rivalidad/ semejanza y no de las complementarias, serían algunas de las preguntas concretas que desgranar la inicial y que le sugieren algunos apuntes como posibilidad de interpretarlas.

Las preguntas mencionadas, de hecho, apuntan a **matrices** que, al utilizarse como visores de realidad, determinan un tipo de patrones de relación en los cuales la moral implícita está formando los racimos de sentido surgidos a su trasluz, y esos patrones son coincidentes con los mencionados en la reflexión que les he avanzado al principio. Modelos economicistas, modelos políticos, modelos de género o modelos jurídicos surgen tras las matrices de pensamiento y argumentación usadas para entender lo humano, y al poner en marcha sus resortes, no hacen sino percibirlo a la luz de su moral fundamental, la del engranaje de la organización social.

Así, a la preferencia sistemática de un relato sobre el origen de la especie nunca surgido desde las cunas que dan cobijo al sujeto recién nacido, relato accesible a la observación por contra del primero, Todorov nos sugiere la **dominancia masculina** del significado del mundo y de la

³⁸ También examina escuelas de la psicología, especialmente aquéllas enraizadas en la tradición

institución científica, aunque esta interpretación no explique enteramente esa especulación filogenética (subsana además, según lo entiende el autor, con psicólogos del desarrollo evolutivo como Jean Piaget). Las “observadoras” y protagonistas del nacimiento tenían vedado el relato y la teorización, que ha sido prerrogativa masculina.

En cuanto al enfrentamiento sociabilidad/soledad, este esquema prima el individuo sobre la relación debido a la ya mencionada **interpenetración de conceptos morales** con los conceptos psicológicos o psicosociales. La moral social, para Todorov, impide romper esa dicotomía reduccionista y entender que, si toda moral es social, toda sociabilidad no es moral. Pero desgajar la moral (en su función política) del pensamiento sobre lo humano parece una misión imposible, y entiendo que aquí se ponen en funcionamiento como visores los modelos normativos y jurídicos de lo que es correcto hacer como definición de la felicidad y la vida buena, ya apuntados por Taylor, sin tener en cuenta la concepción sociohistórica que representan.

Otra causa de la imperancia del relato sería para Todorov una nueva confusión: la de las **categorías psíquicas y las categorías políticas**. En este sentido, se utiliza el modelo incuestionable de la igualdad y la democracia política mantenida como ideal para interpretar la realidad, reparando por ello en las relaciones de imitación y rivalidad, y no en las relaciones desiguales que permean lo social, y que el autor entiende tan importantes como las otras (y no olvidemos que serían también fuente de reconocimiento: padres-hijos/as, maestros-alumnos/as, artista-público).

Por otro lado, la dominancia social de la economía hace habitual el uso del **modelo económico como símil** de representación de las relaciones humanas (en psicología también ha sido importante en paradigmas como el conductismo, o en microteorías que interpretan las motivaciones y conductas en función de ganancia y pérdida). Este modelo también ignora las diferencias entre personas-sujetos, la definición del otro/a que veía Smith.

En todo caso, y para finalizar, los discursos de un a-priori tan moral como el que entiende la naturaleza monádica del in-dividuo, al encuadrarse en **marcos economicistas** que definen sus relaciones en términos de interés y de pérdida-ganancia, no hacen sino cuestionar al sujeto en sus vínculos sociales, produciendo como efecto la idea de necesidad de disolución de los mismos, la visión negativa de dependencias y apegos, aspectos, por otro lado, también claramente **genéricos** que el discurso feminista ha reivindicado y reclamado como imposibles de negar (Dio-Bleichman, 1991).

Tal vez para cerrar no esté de más reiterar la relevancia de los elementos morales y económicos en la interpretación de mundo, que absurdamente se plantean como contrarios y de esferas distintas cuando están estrechamente ligados. Como diría Deleuze (1969), nos encontramos atrapados en **juegos del pensar que se inscriben mayormente en el modelo económico** (ganar/perder), **o moral** (bien/mal; mejor/peor). Y así también lo ha manifestado Todorov al considerar esos modelos, entrecruzados entre sí en sus propios hilos, como esquemas cuasi

La mirada del otro/a: una ideación sobre el reconocimiento

invisibles y naturalizados, pero de dominancia en el pensamiento sobre lo humano que manejamos, no ya sólo en el pensar común, sino también en el de las ciencias, que, muy a menudo obviando sus formas de entrapación o encharcamiento en él, se dedican a su análisis y producción.

LA VIDA EN TRES NIVELES Y EN UNA SOLA EXISTENCIA

Para entender el nivel específicamente humano en el que para Todorov se funda nuestra incompletud originaria y nuestra naturaleza social, esto es, el nivel de las relaciones entre individuos, el autor toma una frase de Víctor Hugo que bien podría recordarnos, a un cierto nivel, la pirámide de necesidades establecida por la Psicología Humanista de Rogers, y que dice: “Los animales viven, el hombre existe”. A partir de esta frase, y de la distinción de las dos pulsiones básicas de Freud, vida y muerte, realiza una tripartición en nuestros niveles de vida, distinguiendo el de “ser”, con el de “vivir” y este último con el de “existir”. En estos términos, la pulsión de ser es la que compartimos con toda la materia, por el hecho de nuestro “ser orgánico”; la de vivir, con los seres vivos; pero el existir sería una pulsión específicamente humana. Tres niveles, cósmico, animal y social, irreductibles el uno al otro.

La frontera entre el nivel de ser (el ser humano como objeto material) y el de vivir (animal) la sitúa Todorov entre la estabilidad y el cambio, entre identidad y transformación. El estado de ser, de inmovilidad y mineralización de uno/a, es contrario a las construcciones de la vida siempre provisionales y necesariamente finitas, parciales, relativas. De hecho, para Todorov, es la única experiencia inmediata que tenemos del infinito y de lo absoluto, pues en ella sólo participa la nada. Es decir, en este estado se trata de querer ser nada o de restablecer en forma mecánica un orden deseado, inmutable; una reproducción de lo idéntico que Todorov considera contraria a la vida. Y también se puede manifestar

en el deseo de fundirse en el cosmos, de indiferenciarse y disolverse en el mundo que nos rodea.

En suma, ese nivel se da cuando nos hallamos en un estado hecho de inmovilidad y repetición (se podrían aquí recordar los ciclos, el cambio de estaciones) que, según el autor, permite olvidar nuestra incompletud constitutiva, con lo que avanza así su visión de este estado como subterfugio, como la negación de lo humano, de lo específicamente humano. Pues, en palabras de Rousseau, se trata en este estado de no tener necesidad de recordar pasados ni de imaginar futuros, pues el tiempo aquí no es nada más allá de un presente que dura siempre sin marcar esa duración, sin huellas de sucesión, la mera existencia como único sentimiento. Un estado en el que se vacía la humanidad para alcanzar un sentimiento de ser, incluso de aceptación del mundo como es, renunciando a hacerlo más conforme a nuestros deseos.

Hay otra frontera que separa los niveles de vivir y de existir, que sería también la que distingue al ser humano de los animales, en esta concepción del autor, y tiene que ver con la separación de las necesidades biológicas y las necesidades sociales (en todo caso, los biologicistas la niegan, y las corrientes de Psicología Cultural se preguntarían, también negándola, si ambas son separables). Es decir, sería algo así como la frontera que delimita el hecho de vivir en el propio cuerpo ("asignificante", "organismo vivo sin más) o en la opinión de los otros. Y para Todorov, admitiendo aquí que tal vez el ser humano vive en primer lugar en su propio cuerpo, la existencia sólo comienza por la mirada del otro, y la relación con ese otro es la meta que perseguimos para asegurar nuestra existencia, y no un medio para alcanzarla.

La **(metáfora) de la mirada**, en un sentido prelingüístico, es la que articula o proporciona el reconocimiento, que sería en Todorov, como ya he dicho, el sentido de lo humano, de la existencia. Y se ve la importancia de ésta, antes aún que la adquisición del lenguaje o de conciencia alguna (elementos, por otro lado, que también han sido considerados como lo específicamente humano), en la explicación que el autor da para expresar que también los animales existen, aunque en grado menor que nosotros. Mirarse fijamente a los ojos también tiene significación para los animales, que incluso buscan en la mirada de un amo el reconocimiento humano, pues para ellos la coexistencia social se da también a través de la mirada.

Pero, para Todorov, en los animales la vida predomina sobre la existencia, y en el ser humano es lo contrario. Y además, por las características mismas del reconocimiento, por nuestra incompletud constitutiva, la necesidad de existir nunca puede ser colmada definitivamente, porque el reclamo infinito que hacemos de ella tiene satisfacciones parciales o provisionales. Para Todorov, **el reconocimiento de nuestra existencia, condición preliminar de toda coexistencia**, es algo así como “el oxígeno del alma”, ya que, si el hecho de que hoy respiremos no nos dispensa de la necesidad del aire mañana, los reconocimientos pasados no son suficientes en el presente, deben renovarse continuamente, nunca bastan. El otro, su mirada que me ve y me confirma o desconfirma, es la fuente, entonces, de la existencia humana. Así, recogiendo una idea de Balint, define Todorov al otro, en esa importancia clave y fundamental que tiene el otro para que yo “exista”, para que existamos: “el otro es como aire para mí, en mi exterior y en mi interior, en la atmósfera y en mis pulmones, y también es

imperceptible; sólo descubro en que grado me es necesario cuando corro el riesgo de perderlo; estar privado de la coexistencia es asfixiarse” (Balint en Todorov: 91).

Vivir en medio de los otros sin recibir un signo de ellos trae a la palestra la posición del extranjero, del marginal, del excluído, de seres humanos invisibles. Todorov toma una frase de Ralph Ellison sobre los negros americanos: “Yo soy invisible, comprenda usted bien, porque **la gente se niega a verme**. [...] A menudo **le sucede a uno que duda realmente de su existencia**. Es devorado por la necesidad de convencerse de que existe, realmente en el mundo real [...] lanza sartas de injurias, y jura que los llevará a que lo reconozcan” (Elison en Todorov, 1995:92).

Continuando la diferenciación entre la vida específicamente humana y la vida, orgánica o biológica, y poniendo de relieve (tal vez no suficientemente) que pueden separarse aunque tiendan a aunarse en la misma dirección, cobra especial sentido la referencia al último período de la vida, la vejez. Como señala Todorov respecto a ello, la existencia puede morir antes que la vida, y en el caso del ser social del anciano/a, éste es progresivamente desconectado de las diferentes redes en las que participaba. Norbert Elias ya se había ocupado de tratar la situación de ancianidad como específicamente moderna, y por tanto, si no dispensamos reconocimiento a los/las ancianos/as no es sólo porque no nos interesen ni los necesitemos, sino porque el miedo a la muerte nos hace alejar la mirada de aquello/aquéllos que nos la recuerdan. Para Todorov, en los asilos en que se encierra a los/las ancianos/as, con otros/as semejantes, se desencuentran una pluralidad de soledades que no crean sociedad, y en el paso al hospital, lo que se cuida son los

órganos y no el ser (el ser de existencia), con lo que el afán de prolongar su vida está desligado de cualquier consideración sobre la existencia. En este caso, si los ancianos/as mueren solos/as, la interpretación de Todorov respecto a su humanidad conlleva a sostener que la existencia les abandonó antes que la vida (años o tiempo como “objeto material”, o como “ser vivo” y no ser social, persona).

Si la mirada, el reconocimiento, abre desde el nacimiento la posibilidad de sociabilidad, y con ella de socialización (aunque Todorov no lo diga, así se dan los 3 momentos, cada uno más semiótico y pequeño abriendo paso al símbolo, pero finalmente el primero, la mirada, como fuente única de existencia), es porque configura la posibilidad de la interacción. E, iniciada la misma, el dispositivo de interacción no deja de complejizarse y de matizarse, en esa relación de sociabilidad y socialización que, en agencia y contexto, se entreteje para formar mundo, mundo de existencia (donde materia y vida no podrán ser, desde el inicio, algo neutro en sí mismo, sino ya dado-actuado, en ese movimiento perpetuo de ideación y acción, a la par y desigual que establecemos al formar mundo).

Pero, en todo caso, el autor quiere dejar claro que lo afectivo no precede a lo cognitivo, y que **el sí mismo** (habría que hablar de ello) no viene antes que el otro: todo está presente desde el inicio antes de diferenciarse y perfeccionarse. De hecho, la distinción más elemental la sitúa en una especie de dualidad fundadora entre asimilación y acomodación, del mundo a sí mismo y de sí mismo al mundo, términos de Piaget que él entiende también como pasivo (receptor) y activo (emisor/actuante). Una dualidad fundadora basada en una oposición entre la necesidad del otro y la afirmación de uno/a mismo/a. Desde aquí, en alternancia de presencias

y ausencias del otro, el niño puede construir la identidad de ese otro (padre y madre), ser consciente del paso del tiempo e ir preparándose para adquirir el lenguaje (identidad, tiempo, lenguaje, como sentidos importantes).

Digo esto porque aquí, la consciencia que remarca Todorov es la de que, desde las ausencias primeras es desde donde uno/a se hace sensible a esa incompletud original y constitutiva de lo humano, al hecho de no formar un todo autosuficiente. Y esto es una idea importante porque, como digo, de ella viene esa finalidad en sí misma de reconocimiento y relación (en sentido muy amplio) que el autor considera como la **falla fundamental** (expresión tomada de Balint): “el resto de nuestra vida será consagrado a tentativas para colmar esta falla fundamental” (Todorov, 1995:97).

II.- EL NACIMIENTO: UNA IDEACIÓN SOBRE LA LIBERTAD

EL NACIMIENTO: UNA IDEACIÓN SOBRE LA LIBERTAD. A CARGO DE HANNAH ARENDT

ENCLAVE Y ALGUNAS CONEXIONES ENMARCATIVAS DE ENTENDIMIENTO

Una ideación política

El enfoque anterior ha centrado lo humano señalando metafóricamente, y a su vez resaltando con fuerte afán de conceptualización precisa, la raya o límite que separa su umbral y que nos sitúa dentro o fuera de ello al atravesarla, y por tanto dentro o fuera de la “existencia”, en una identificación de este límite, como ya hemos podido comprobar, tal al reconocimiento que obtenemos en la confirmación que los “ojos” de otros/as³⁹ arrojan de nuestra existencia. Ese enfoque, de alguna forma, ha anclado la ideación previa partiendo y tomando el sentido en el ámbito expansible de la *interrelación interpersonal*⁴⁰, pues desde sus núcleos entiende, extiende y puede acentuar el desarrollo individual común (de mismo proceso y finalidad) y también en común que es todo sujeto.

³⁹ También el “ojo público” es fuente de confirmación.

⁴⁰ De hecho, se inicia en la primera interrelación interpersonal que tiene en neonato/a, una relación que Todorov estimaba conveniente recordarnos como afectiva (y simbólica), caracteres estos que buscamos también en el reconocimiento.

La ideación que nos ocupa ahora, sin embargo, se separa de esa raigambre de óptica antropológica y, abandonando el espacio central del “psi”⁴¹ que enclavaba la anterior⁴², sitúa su desarrollo conceptual en **clave política**, pues de ese modo, y no de otro, es como el pensamiento que ahora les presento entiende **lo humano**. Y me parece importante resaltarlo así por dos motivos, de los cuales el primero y principal es casi obvio, puesto que, ciertamente, la ideación de Arendt se entreteje alrededor de lo que ella misma considera y concibe como la *definición del espacio político de la vida*, lo que ya nos estaría indicando que ésta, **la política**, es el lugar y la tarea central que la autora asume y que ejercita, aplicándola en la elaboración de todo su pensamiento y manteniéndola como horizonte de trabajo.

Por ello, si utilizáramos el verbo diferencial establecido por Todorov para lo humano, deberíamos decir que para Arendt la **política** es el auténtico **lugar de la existencia**, un “lugar exclusivo y privilegiado donde le es dado al hombre (y la mujer) *realizarse* en cuanto a hombre (/mujer)” (Paolo Flores en Arendt, 1958: XVI, anotación 27). Como podemos entender entonces, el espacio diferenciador de sentido humano ya no es aquél que establece una mirada, sino que ahora es un espacio que tiene denominación explícita como territorio político, y no es ya una línea basal interactiva sino un campo de interacciones cuya definición necesita de elementos diferentes y añadidos a los de la mera interacción en sí. De hecho se trata de un campo de interacciones en el cual por sus condiciones, a través de ellas, puede surgir **libertad**, el verdadero sentido de lo humano entendido y propuesto por esta ideación.

⁴¹ Debe recordarse que este espacio es concebido de forma social en ella.

Pero además de poder encuadrar la elaboración teórica de Arendt apoyándonos en el objetivo de su estudio y muy especialmente en la consideración que éste toma, habría un segundo motivo para resaltar el ámbito político como el espacio propio de la ideación que nos mueve, un motivo que, al igual que en el caso de Todorov, trae a colación las **nominaciones disciplinarias** “marcativas” y las posiciones explícitas que un/a autor/a toma y desea mantener respecto a ellas. Así, en esta ocasión, pese a la formación filosófica de la autora que podría hacer ya un encuadre disciplinario (formación que, por otro lado, es innegable en la labor conceptual que desarrolla), debemos tener en cuenta ante todo sus empeños por no eludir las **concretas circunstancias sociopolíticas** que marcaron su época⁴³ y la existencia común, por pararse a atenderlas y hacerlas así objeto de su trabajo de pensamiento.

Debemos tenerlo en cuenta fundamentalmente porque fue la misma autora quien explícitamente vindicó la **productividad** y relación directa de esas **circunstancias** para con su pensamiento. Ella misma no quiso dejarlas pasar por alto ni esconderlas⁴⁴, no pretendió desligarlas o eliminarlas de la raíz y la intención del trabajo ideativo que realizó (como podría haber sido deseable y necesario para presentar la forja de un sistema teórico coherente, consistente y puro) y, por el contrario, sintió la obligación propia de mostrarlas y recalcar su inextricable presencia como sentido, base y diálogo para con su producción.

⁴² En cuanto a proceso de reconocimiento, no en cuanto al contexto, que ha sido de corte ético-moral.

⁴³ Y de paso el siglo XX.

⁴⁴ No en vano Arendt consideraba que hay situaciones *críticas* en las cuales es preciso producir juicios y enfrentarse a la particularidad desde esquemas diferentes.

Por ello, para la autora, tomar dicha opción y “obligarse” así a asumir de forma pública su empeño particular en encarar los acontecimientos directos que le tocaron vivir y la gravedad de la política (‘gravedad’ en cuanto a dificultad, y también y especialmente en cuanto a inercia), fue a la vez la consecuencia y el motivo que le llevaron, en clara posición anti-establishment, a **no identificarse a sí misma con los filósofos** que “adoptan el color de los muertos” (ella siempre huyó de la denominación de “filósofa” en Larrauri, 2001), y a **reivindicarse** explícitamente en el oficio de la **teoría política** y no en el de la filosofía, ámbito que ella conoció mayormente como disciplina en su vertiente y forma instituida de distanciamiento de las experiencias comunes del común de los humanos. De ahí la doble importancia que cobra la **política** como lugar de encuadre en nuestra actual ideación: ser objetivo teórico y haber sido reivindicado como enfoque y labor propia.

Pero, al igual que al encuadrar el pensamiento de Todorov habíamos encontrado relaciones y cruces disciplinarios, en este caso también podríamos verlos y apuntar así ciertas matizaciones. Porque, aun enclavándose y explicitándose en la política, el pensamiento de Arendt, por sus características propias, se mantiene en un **cruce de disciplinas** que, como tal, desestabiliza la *apropiación* clara y definida trazada por los diferentes sectores de conocimiento para categorizar y diferenciar sus producciones (“esto es”, “esto no es”), es decir, que como teorización cuestiona en sí misma la propiedad disciplinaria de las parcelas científico-sociales.

Pero esa “im-propiedad” idiosincrática con la que ha sido a menudo identificado este conocimiento (y que puede vislumbrarse en que no fuese bien recibido ni por filósofos ni por progresistas⁴⁵), esas intersecciones y empalmes de elementos que dificultan su clasificación “pura”, y que Kristeva (2000), por ejemplo, encuentra situados entre la **filosofía**, la **politología** y la **sociología** sin ver una clara centración en uno de ellos (aunque Arendt, como lo hemos dicho ya, se sitúe genérica y ampliamente en la producción política), tiene que ver, claro está, con la propia formación de la autora (que, si bien reniega del pétreo “estado de sitio” de la **filosofía** más institucional e instituyente, no lo hace, sino al contrario, de las **herramientas** que ésta proporciona).

Pero sobre todo guarda relación con que dicha formación se alía y mezcla en combinación con las preocupaciones que la autora enfrenta desde sus lugares propios “periféricos”, y se baraja con éstos (con esos márgenes, por ejemplo, que ‘mujer’ y ‘semita’ encontraban en el mundo y en la filosofía, y que le hacen tomar una mirada particular que asume⁴⁶), así como con su objeto de estudio (y esto muy centralmente), y con la forma o perspectiva que concibe para abordarlo, lo que revuelto y en conjunto hace del pensamiento de Arendt una “mixtura” ‘particular’ que se pretende y se reivindica a sí misma en ese modo, en la **particularidad**. Y así lo ve Kristeva (2000), quien lo entiende como un conocimiento **transversal no**

⁴⁵ Manuel Cruz se pronuncia así al respecto: “probablemente una de las razones por las que, cuando sus libros empezaron a ser traducidos al castellano, allá por la segunda mitad de los años 60, las propuestas de H. Arendt no prendieron entre los sectores intelectuales progresistas de este país fue porque estaban planteadas a contrapelo del sentido común dominante en dichos ambientes” (Cruz; 2001: 117)

⁴⁶ En relación a los márgenes, Elisabeth Young-Bruhel propone hacer lectura del pensamiento de Arendt usando la categoría de “paria” (en Cruz, M., 1992).

sólo en lo disciplinario, sino también en cuanto a religiones o pertenencias.

Un objeto complejo y pleno de texturas

Al hablarles, al inicio de esta introducción de situación, de que la tarea de la producción de Arendt era la política, la he calificado como objetivo y no como objeto (aunque en cuanto a ello también lo sea), y lo he hecho así para poder subrayar y dar cuenta de que el **objeto de estudio** general que aborda la autora (y que en nuestra ideación toma su cuerpo y su *forma específica* en el sentido y conceptualización de **libertad** que ella le confiere) es otro distinto a la política: precisamente aquel “fondo” que le proporciona a ésta forma en significado y sentido como objetivo y objeto de investigación. Se trata, además, de un objeto de estudio y de pensamiento que nos vincula a lo humano⁴⁷, ya que podemos decir (Cruz, 1992, Kristeva, 1999) que la preocupación central de las conjeturas, reflexiones, investigaciones e ideaciones de Hannah Arendt es **la vida**⁴⁸.

La vida tomada así, en esa forma que la aúna como sustantivo definitivo y como horizonte en movimiento pero también a su vez único en cuanto a referencial posible, y que, como **valor** (nunca único), no puede ni debe perderse en las parcelaciones que efectuamos para entenderla y experimentarla, porque, en definitiva, y como Cruz (1992) lo expresa para referirse al pensamiento de la autora, **la vida**⁴⁹ **es lo que se halla**

⁴⁷ “La *condición humana*”, 1958, es uno de los títulos centrales de Arendt.

⁴⁸ “No cesó de ubicar en el centro a la vida **en sí misma y como concepto** a dilucidar” (Kristeva, 2000: 22). La objetivación de la vida va enlazada con profundidad a su conquista de sentido.

⁴⁹ M. Cruz cita no sólo la vida, también la muerte y lo absoluto, pero considero que estos sentidos realzarían la apuesta de Arendt por la vida.

finalmente en juego en el “corazón” de las *cuestiones concretas*, de las *cuestiones históricas*, de las *cuestiones políticas* (Cruz, 1992: 1).

Kristeva nos puede ayudar, con sus palabras, a reafirmar esa latencia y presencia valorativa de la “vida” (de nuevo gran “indefinido”) que Arendt mantiene como objeto y no quiere perder de vista en medio de sus experiencias cotidianas, ni en el proceso de pensamiento que acomete y que, justamente ese concepto vivo para ella, “la vida”, alienta y centra: “Después del derrumbe de los sistemas de valores, la vida se nos aparece como *el bien último*. Vida amenazada, vida deseable: pero **¿qué vida?** Hannah Arendt estaba totalmente **absorta en esta meditación** cuando, frente a los campos de los dos totalitarismos, apostó a una acción política respetuosa y reveladora del ‘**milagro de la natalidad**’ (Kristeva, 1999: 14). Apostó por la vida, entonces, en el sentido que le proporciona a ésta la **libertad**, y que la autora definió mediante esa metáfora mencionada por Kristeva. Por tanto, la apuesta se hizo de forma explícita y también figurativa (mediante figura metafórica símbolo de vida y de expectativa).

En la cita anterior de Kristeva ya encontramos esas dos ‘curiosas’ palabras que cifran la apuesta y que nos pueden hacer entender con más precisión el contenido de la producción de Arendt (son además el *meollo conceptual significativo que procederemos a exponer* en sus puntos de base), ya que aportan elocuencia sobre la vinculación directa que la **forma discursiva** y la propia **simbología** utilizada por sus desarrollos teóricos mantiene con los **valores** y la política, con la **vida**. Son dos vocablos que podrían hacer disonancia en una edificación conceptual disciplinaria que, atribuyéndose las características de científicidad (lo cual

reprueba explícitamente Arendt para sí⁵⁰), los usara juntos, pues ‘milagro’ denota algo “sobre-natural” (término que la cientificidad embiste), pero aquí lo hace para connotar, casi en caras paradójicas o contrastantes hacia el sentido, el hecho “nada raro” y común del nacimiento, comunicándonos con ello una acepción impresionista que refleja ese extrañamiento y *alegría* simbolizados por la sorpresa cotidiana y siempre nueva (‘el milagro’) que surge ante la presencia de la nueva vida (lo cual nos indica a su vez el establecimiento de una relación significativa entre vida y renovación, y hace asomar la importancia de la “**innovación**” en la **actual ideación**).

Razón científica frente a comprensión de sentido

Pero esa terminología empleada en la ideación de Arendt, junto a sus concretos usos, no parece ser la más adecuada si lo que se pretende es fabricar una teoría sobre objetos de las ciencias humanas (como lo hacía entonces la Psicología dominante⁵¹, por ejemplo) bien encuadrable y orientada a “explicar”, al ‘**Erklären**’⁵² (“explanans y “explanadum”⁵³ de causalidad, -Ursúa, 1981-), camino ése que seguiría una filosofía de la

⁵⁰ M.Larrauri nos recuerda efectivamente que el punto de vista de Arendt sobre la teoría científica no participa del respeto con el que nuestra sociedad la reviste (Larrauri; 2001: 14). Por este motivo he remarcado esta idea y extendido su desarrollo en el texto.

⁵¹ La primera publicación de “La condición humana” está fechada en 1958.

⁵² Erklären y Verstehen son los términos utilizados por W. Dilthey para calificar las “disciplinas explicativas” o las “disciplinas de la comprensión” (Ursúa, 1981). Por tanto, el **Erklären** o explicación se centraría en el **análisis de la regularidad de la acción**, lo que es contrario al propio sentido metafórico propuesto por Arendt, que se concibe en la innovación, luego contra las regularidades.

⁵³ Enunciados sobre condiciones iniciales y leyes (explanans), que otorgan la descripción del suceso a explicar (explanadum), según esquema de Hempel-Oppenheim que W. Stegmüller ofrece en Ursúa, 1981.

ciencia lógica y unívoca⁵⁴, aquélla en la cual lo importante en una teorización es hacer uso de un **lenguaje formalizado** en serie lineal de signos y donde el simbolismo debe ser exacto (Ursúa, 1981) para tender a adecuadas y completas determinaciones.

Así, si la disciplina científica entiende el conocimiento en versión explicativa, se debería proceder a conceptualizar sin echar mano de adjetivaciones como las que prestan vocablos tales como “milagro”, o sin hacer uso de alusiones semánticas sobre-naturales (y al hilo de esta argumentación podríamos poner el ejemplo de Wundt citado en Vila, 1999, quien debido a la transcendencia metalingüística no verificable de su investigación psicológica sobre el “alma” de los pueblos, la “apostilló” como “no científica”, a pesar de tener consciencia de su importancia). Por el contrario, en esa concepción la producción de conocimiento debería tender a hacer acentuación de “naturales”, de ordinarios regulares, de condiciones muy precisas, de ‘reales’ constatables, a mayor razón si se entiende que “conceptuar” busca de-termin-ar con precisión significativa y cotejable, busca acotar y no abrir.

Sin embargo, **sin renunciar al concepto** (y a su labor de (im)precisión nunca simple) ni a la **sistematicidad**, la teoría de Arendt se hace con su objeto, con la vida en cuanto que absoluto particular y horizonte esencial, entendiéndola desde el ‘verstehen’⁵⁵(Ursúa, 1981), desde un abordaje teórico orientado a su **comprensión** (siempre histórica), y utilizando en su

⁵⁴ Esos deseos perseguidos con esfuerzos ya desesperaron a la escuela de Frankfurt y su trabajo científico-conceptual

⁵⁵ **Comprensión histórica** y cultural que pretende interpretar o concebir la “orientación de la acción” (Ursúa, 1981), no predecirla. Se puede concebir e interpretar como un proceso heurístico (W Stigmüller en Ursúa, 1981).

apuesta valorativa y no neutralizada, en su labor conceptual de ideación, esa antigua herramienta de comparación mixta ya usada por la **filosofía griega**: la metáfora, y esto a fin de lograr *transmisión de sentido* (la antigua filosofía griega, además, es un referente central para la autora, y de él hace uso importante en su teorización y en su forma de conocimiento⁵⁶).

Pero parece haberlo hecho así sin plantarse en la disyuntiva de una encrucijada entre razón o saber como “logos” o “mythos”, entendiendo quizás que ocuparse del objeto de estudio considerado requería hacer trazos precisos (con trabajo de ejemplificación y cincelación conceptual) para bosquejar problemas y texturas del problema principal, obteniendo así panoramas del objeto que sólo veía posibles desde la discusión y comprensión histórica.

Una afirmación de Corbin podría ilustrar bien su opción de modo de conocimiento: “El problema fundamental radica no en la explicación (reductiva) de algo, sino en la *explicitación* de lo que ese algo implica. Explicar no significa aún comprender. **Comprender es, más bien, implicar: implicar el sentido de las cosas**” (Corbin, en Ursúa; 1981: 320). Y la implicación y explicitación (de sus pasos argumentales, de las relaciones de éstos con las circunstancias sociopolíticas e históricas, de sus intereses de proyección ideativa) es el camino tomado por Hannah Arendt, la implicación con su tiempo, con sus lugares de visión, con una forma de conocimiento. De hecho, esa comprensión de implicación vuelve

⁵⁶ El modo de “no saber” de Sócrates le parece imprescindible como referente del pensamiento (incansable siempre en la persecución de una pregunta, de plantearse una y otra vez una idea, un concepto, de ver sus fórmulas y sus caras, sus usos), así como del diálogo y la actividad política.

a entregarnos su pensamiento de nuevo al **espacio político**, ya sea o no disciplinario, y lo hace en la **definición amplia** que aporta a la política el conocimiento producido por la autora (un botón de muestra de la cual sería su consideración de la amistad en cuanto a sentimiento político).

Nunca conservó Arendt **simpatía por la ciencia** (Larrauri 2001) o las militancias disciplinarias (aunque tampoco de otro tipo), pues no compartía su reprobación obcecada e imposible del valor⁵⁷ (del valor en general en el primer caso, o del valor de lo “otro” en el segundo), ni aprobaba tampoco su irreal determinación de LA verdad (ambas cuestiones la misma), censurando muy especialmente los efectos de sometimiento que esa verdad producía. Y por ello se han encontrado con referencias sobre método de conocimiento, valores y posiciones, aquí, en este encuadre concreto de su producción ideativa, puesto que teniendo en cuenta la censura de la autora a la ciencia, se ha pretendido ilustrar de alguna forma la distancia que toma al respecto (con opción de valor) su camino de conocimiento.

El telón de la Modernidad

Pese a lo que pudiera parecer al anotar en estas líneas de situación la visión crítica de Arendt con la ciencia, creo que sin embargo su ideación está tendida al cobijo de ciertas semánticas e ideales de esa **modernidad** que dio a la ciencia nacimiento. O al menos podemos encontrar en su ideación el impulso y la latencia de algunos valores, imágenes y lugares que son coincidentes con puntos centrales del proyecto **moderno** (aún

con vigencias de legitimidad discursiva marcadas en el entonces). Porque si bien la ideación no participa de la Razón científica de la Modernidad (que quizá además, pese a su vigencia en cuanto a época sociohistórica e ideología de legitimación, ya había iniciado cierto resquebrajamiento), sus ideas otorgan relevancia a una **política** que adquiere significado en la representación concreta que de ella se formula en la imagen de la **polis** (espacio relevante aquí por ser aquél en el cual se produce el sentido humano).

Ésta es una imagen que se sostiene mediante sus elementos de significación ‘instituciones y **ciudadanía**’, ambas claves modernas (el concepto de ciudadanía, por ejemplo, es importante tanto para la versión legislativa de la modernidad como para Arendt, aunque ella plantea su resignificación plural). No debemos olvidar que la polis es un imaginario central de la modernidad, y está vinculado estrechamente a ella por cuanto que, como lo define Perona, es un espacio en el cual impera el **logos** “en el doble sentido de **palabra y razón**” (Perona; 1995: 38), con lo que se deja ver de modo central como frontal básico y armazón de las estructuras modernas.

Pero habría también otros elementos que, junto a éste, pueden darnos pie a delinear más zonas de anudación entre la ideación y el proyecto moderno. E incluso ‘dentro’ del aspecto ya mencionado, puesto que la propia base de la polis, la ciudadanía, se define en cuanto a tal en su valor de **igualdad**, y este valor es determinante para el surgimiento del sentido humano que la ideación encardina en la **libertad**. Por tanto, el

⁵⁷ Llegó a defender que por fidelidad a la amistad no se debería estar dispuesto/a a someterse a una

entramado en el que ambos valores, libertad e igualdad (totémicos en la modernidad) toman definición en este desarrollo de pensamiento es el mismo escenario simbólico en el que se alzaron y del cual fueron tomados para detentarse como valores modernos. Y si reparamos en un tercer valor que también recoge la concepción humana legislada en la modernidad, el de la **fraternidad**, también lo veremos presente en el desarrollo ideativo de Arendt, conceptualizado en el término de fraternidades o fratrías, que es visto en cuanto a su relación con el sentido de libertad.

En suma, podemos decir que **los valores** principales que se dice fundamentan la ideología política moderna (Taylor, 1989) aparecen aquí trabados y circulando en sus mismas redes. Pero también podemos decir que Arendt los ejercita para recapturarlos de la estereotipación y el prejuicio en que se le presentan, y que, a su mirada, los han desposeído de sentido. Su pretensión, entonces, es plantearlos en cuanto a posibilidad y funciones de sentido, y por esto los aborda, cuestiona, matiza y diferencia respecto a los usos cerrados de su actualidad.

Habría también otras conceptualizaciones que aparecen en la ideación que pueden ser ligadas a imaginarios modernos, como la tejida sobre la *mentira* (que Arendt toma en cuenta en relación a los procesos que envuelven la posibilidad de aparición de sentido), un tema cuyas acentuaciones aquí lo enlazan a los **imaginarios de poder y resistencia propios de la modernidad** (Figueroa y López, 1991). O también cabría bajo ese mismo parasol la noción de *felicidad pública*, que la autora usa

verdad, así sea científica, si ésta es un atentado a la relación con el amigo/a (Larrauri, 2001).

desempolvada de los discursos de algunos revolucionarios de finales del siglo XVIII, y que presenta en su raíz tintes de ética (luego política) moderna. Pues en definitiva, como podemos ver, todo gira en el enclave político. Y por ello, tan sólo el realce que adquieren en la ideación la **política** en cuanto a tema y actividad, y con ella **la libertad y emancipación** que pueden ser proyectadas, así como la **subjectividad** que se subraya como vigencia del sujeto agente impulsado a expectativas en construcción (lo que Leyte 2000, entendería como puntal moderno), son ya piezas centrales fuertemente vinculares con la ideología moderna.

Pero además de los elementos mencionados, la ideación⁵⁸ también ha podido entenderse como pensamiento moderno partiendo de la admisión de que **pensar sobre la condición humana**, tal como hizo la autora, invoca ya la semejanza en términos de **universales**, y la modernidad se ha caracterizado por esto mismo, es decir, por su tendencia a imponer el universal (esquema de orden) siguiendo una estrategia de **asimilación** con el fin de hacer de la diferencia semejanza.

Bauman (1997) recoge esta idea de los conceptos desarrollados por Lévi-Strauss, y vería de la siguiente forma la conceptualización de lo humano en la voz de la versión liberal del proyecto moderno: “Con la **progresiva universalización de la condición humana**, que no supone otra cosa que la erradicación de todo localismo, así como de los poderes empeñados en preservarlo, y que, por consiguiente, **libera** el desarrollo humano del

⁵⁸ En este caso, García Calvo podría estar de acuerdo en nombrarla así, ya que se trata de un pensamiento que se dedica a conceptualizar y definir indefinidos, con lo que los fija y mata, en cuanto su probabilidad de vida está en ser eso, indefinidos.

impacto paralizante del nacimiento, esa *diversidad predeterminada* y que-supera-a-la-elección-humana se *desvanecerá*” (Bauman, 1997: 29).

Esta cita de Bauman, además de dejar definido el objeto humano como universal desde el magma de la ideología e ideales modernos, conjuga apropiadamente con nuestra ideación, puesto que menciona la universalización de lo humano (tan “naturalizada” y legalizada que ha hecho sinonimia), relacionándola con el hecho en el que se apoya la clave metafórica de sentido usada por Arendt para connotar y especificar la libertad: con *el nacimiento o natalidad*⁵⁹. Pero, ateniéndonos al extracto, el significado del nacimiento para la ideología de la modernidad es totalmente diferente al sentido de “milagro” ya mencionado en que lo utiliza Arendt, con lo que la ideación se alejaría de esa concepción moderna de universal en cuanto que UN (es decir EL) humano posible.

Si nos fijamos, en la citada **versión moderna liberal**, el significado del **nacimiento** *pretende* ser “ninguno”, puesto que se entiende en acepción de “diversidad predeterminada”, algo a superar u obviar, debido a su efecto paralizante (visión estructural de externalidad). Así percibido, ni siquiera como símbolo podría ser importante, ya que no cuenta “el surgir” propio de un nacimiento sino “la línea”, la superación, el ascenso; cuenta el universal del modelo imperante al cual todos/as podemos aspirar con independencia de condiciones o circunstancias, en una progresión y desarrollo que confirmen la mera circunstancia accidental en cuanto a “mera” y que, si acaso, puedan realizarse a su contraste (Gergen 1994

⁵⁹ Podemos encontrar en las traducciones al castellano ambos usos.

El nacimiento: una ideación sobre la libertad

vería aquí un uso de las *narrativas de progreso* que subsumen y asimilan en su línea los accidentes).

Pero ésta no sería la única significación del nacimiento en la ideología del proyecto moderno, pues habría otra voz de la modernidad no aparecida en el extracto citado antes, una voz que Bauman identifica como la **versión nacionalista/racista** de la misma. Dicha versión concebiría el nacer, no ya como accidente, sino como un límite que ni las recomposiciones culturales ni los esfuerzos humanos podrán superar (Bauman, 1997), idea producto de una visión estructural de internalidad (con uso de narrativa primitiva de estabilidad, en la denominación de Gergen 1994).

En todo caso, las determinaciones que ambas nociones modernas arrojan sobre la natalidad difieren diametralmente del sentido que le otorga Arendt. Ella no concibe su metáfora en términos de límite como la versión nacionalista/racista, pero tampoco pasa por encima el “accidente” del nacimiento, sino que lo recupera en relación a la **diversidad** que surge de él y que la versión liberal desestima, rescatándolo como **aparición de plurales y de singularidades**. Porque Arendt no defenestra ni desafecta el **nacimiento**, sino que lo recupera figurativamente, como ya hemos dicho, como un **símbolo de innovación**.

Podemos indicar más diferencias entre la ideación y el proyecto de la modernidad, pero hay una bien importante que surge al hilo de lo anterior. En lo ya dicho ha podido quedar algo claro que para el proyecto moderno la existencia no debería ser condicional, sino estable y predecible

(Bauman, 1997). Los intentos modernos de construir dicho Orden son sin embargo dificultados por la presencia de un elemento “extraño”. Dicho elemento es precisamente el que la modernidad necesita asimilar. Así pues, dentro de ese afán de construcción del Orden (universal) con el que ésta colectiviza su Proyecto, los extraños/as, raros/as, otros/as, sí vivían una situación de **existencia condicional** y rectificable para ese Orden. Es precisamente la relación con ‘lo otro’ lo que nos permite diferenciar entre el proyecto de la modernidad y la ideación de Arendt, ya que en ella, el condicional, el accidente, la circunstancia impredecible que la modernidad no tolera, son rescatados como *esperanza de transformación*, acaso precisamente desde la experiencia del extraño/a, desde los márgenes.

De este modo, la impredecibilidad se rescata del lado de la **posibilidad** que todo elemento (es decir, sujeto) puede hacer brotar en ella, dando así lugar a una **acción** que no puede concebirse sino **plural**, y en la cual cabría precisamente cada particularidad, cada “hilo raro” y desemejante del molde moderno. Y no es sólo que esa particularidad, cualquiera, quepa en la acción, sino que principalmente **surge en ella, en la circunstancia de la acción** (lo cual es diferente que tomar en cuenta una particularidad reificada). Con esto pretendo remarcar que la autora (quizá ella misma ese hilo raro en contextos diferentes) se caracterizó por **criticar la lógica de la asimilación** (Cruz, 1992⁶⁰) achacable a la Razón Moderna, y prueba de ello es la teorización que desarrolló.

⁶⁰ Manuel Cruz (1992) establece una relación de opuestos entre el concepto de “paria”, importante en la ideación de Arendt, y el de “arribista” o “parvenu”, caracterizado por su necesidad de asimilarse al mundo.

Para finalizar, podríamos decir que, si los afanes clasificadores o escolásticos hacen que se tome la ideación de Arendt ante todo como un pensamiento inscrito en los valores e imágenes de la modernidad, debería resaltarse que toma una posición teórica ética/política sobre las insuficiencias de ésta, destacando en el sentido genérico de lo humano lo que rompe ese genérico como universal moderno y que quizá hoy es moneda común y frecuente al teorizar (Perona, 1995): la singularidad, la particularidad plural. E idea la necesidad, en cuanto a procurar posibilidad, de cualquier particularidad singular para que se produzca la acción y en ella surja libertad.

El enlace feminista

El autor Bernardo Atxaga (1999) escribía que, si consideramos la vida como una tela que se extiende en la tela aún más extensa del tiempo, algunas veces, entre los hilos brillantes, aparece un hilo raro. Si utilizásemos ese símil narrativo de historia de vida para con Hannah Arendt (aun sabiéndolo creador de coherencias en “cuadro”), podríamos decir que, en la tela de la autora, que garabatea en sus hilos brillantes los pasos de una persona escritora y pensadora política procedente de Alemania en tiempos del nazismo, encontramos hilos que corresponden a una mujer semita, hilos distintos o “raros” que respuntan los brillos de la tela y que, en su caso, no aparecen escondidos en la costura del dobladillo⁶¹.

⁶¹ Me he tomado la licencia de hacer analogía para Arendt del texto que Atxaga escribe para Paco Ibáñez (1999) *Oroitzan*.

Esos hilos raros han sido largamente legitimados por las **perspectivas feministas** para ser, no sólo usados, sino **reivindicados** como visiones diferentes pero igualmente apropiadas y válidas en rango a las de dominancia, o como lenguajes y maneras de hacer que pueden y deben tener posibilidad de ser expresados en todos los diferentes ámbitos del **espacio público** (ciencia incluido Fox Keller, 1985; Harding, 1993), un espacio éste que precisamente la ideación pretende señalar como protagónico, y que a su vez ha sido y es campo de batalla central del feminismo⁶² (Amorós, 1994, Castells, 1996).

Podríamos decir que en los enclaves por donde se desarrolla y discurre la ideación de Arendt ha transitado también el pensamiento feminista en sus diferentes momentos, puesto que, por ejemplo, ya sea en cuanto a política o en cuanto a epistemología, como movimiento y visiones generalizadas que han podido sintetizarse en feminismos de **igualdad y diferencia**, ha otorgado relevancia al espacio público, al tiempo que ha podido acentuar la particularidad radicalizándola, aun cuando la ha definido desde el género. Y, al igual que la ideación de Arendt, lo ha hecho mirando hacia el horizonte de la **transformación social**, hacia la emancipación.

Esos momentos del pensamiento de género, con posiciones menos fijas y más entrecruzadas en la actual transdisciplinariedad postmoderna (Rodríguez Magda, 1997), pueden encontrarse unidos en cierta forma propia en la característica también transdisciplinaria de las teorías de

⁶² Tanto que a veces el feminismo ha sido identificado como movimiento de lucha por la ocupación igualitaria del espacio público, tratándose del aspecto más representativo del feminismo liberal (Rodríguez Magda, 1997; Castells, 1996).

Arendt, **unidos** en la manera en que ésta concibe una **libertad** que, surgida de la conjunción de particularidades, es a su vez imposible si no emerge en el **espacio público** (puesto que ése es el espacio de definición donde se aparece el sentido de la singularidad, donde surge la acción y el sentido de la vida para nuestra autora).

Si nos focalizamos sobre el tema del conocimiento, que nos lleva a tratar la relación sujeto/objeto, diremos que una perspectiva es un lugar teórico, y éste se ha concebido y considerado a menudo como una mirada que no se incorpora al paisaje, un ojo que no forma parte del mundo pero que constituye y ordena lo mirado (Cruz, 1992). La mirada neutral que ordena, **el Sujeto del conocimiento** (como también el de la política), ha sido un objeto principal de la **epistemología feminista**, que ha trabajado por desenmascarar las posiciones abstractas y universales del mismo, dejando ver así su valor de particular coincidente con el orden burgués, occidental, patriarcal (Fox Keller, 1985). La denuncia feminista ha apuntado precisamente que **el otro/a ha sido objeto** y no sujeto para ese orden burgués, el cual con su objetuación del mismo ha pretendido poner en marcha de forma justificada sus estrategias de asimilación o exclusión de lo “extraño”.

Pero en relación a esta ideación, hemos repetido ya que, sea como fuere, el pensamiento de Arendt es una mirada, aun cuando no se incluye como tal, se escribe en cierta forma⁶³ desde las experiencias más tangibles de esos ‘otros/as’, de esos/as **parias** (término por ella usado) que quedan *ahogados/as en la monología moderna*, en lados que son olvidados por

ésta al investir a su ciudadano protagonista de la política y la investigación, de la vida, y por ello supone precisamente una **mirada teórica que trata de romper la monología** inverosímil y sometedora, como lo ha pretendido así posteriormente la epistemología feminista.

Porque Arendt, en su teorización del sentido humano, ha incluido al paria, no sólo haciéndolo objeto de su mirada, sino también **sujeto de su ideación**, ya que la pluralidad que ella subraya en su teoría política le da posibilidad propia de confluencia en la acción. Así, en su conocimiento teórico aparece recogido cualquier otro/a, no ya en sus de-termin-aciones, sino acentuado en cuanto al **movimiento e iniciativa**, contemplado o avistado en su posibilidad cualquiera de hacer y decir en el mundo, con lo que podemos decir que es rescatado de “bajo la alfombra” moderna para aparecer, en el espacio público, siendo un igual no facsimilado. Y los feminismos modernos, ya sean de la igualdad o de la diferencia (contestataria del primero López, 1994), también han pretendido su **rescate como sujeto** desde las distintas consideraciones, formas y contextos de definición de éste que cada uno de ellos ha apuntado (lo que se deslegitimó precisamente desde esos feminismos fue la objetuación, que ha sido recuperada sin embargo como operación contextual en los pensamientos postmodernos, como sostienen Correa, Figueroa, López y Román1994).

Recuperar al sujeto ‘otro’ ha significado a menudo recuperar de forma metodológica sus acepciones y usos lingüísticos intersubjetivos de subcultura (término ya utilizado por Rose (1971) para interpretar las

⁶³ Kristeva (1999) nos recuerda que, aunque su obra fuera producida en el corazón del siglo y en

teorías de Mead sobre la conformación de la persona), o rescatar de forma nueva las propias actividades a partir de las cuales ha sido identificado y determinado como margen. La definición de **sujetos** en la ideación de Arendt se daría en la **acción colectiva**, que posteriormente da lugar a las narraciones que marcan “las huellas” de la historia.

Pero las mujeres han asumido *tradicionalmente* “labores”, no actividades o acciones (que también), y **laborar**, en los usos de esta ideación, es llevar a cabo un trabajo improductivo por el que se satisfacen las **necesidades vitales**, pero que no deja huella tras de sí. Se trata de un trabajo “doméstico”, de “lucha contra la invasión de la naturaleza” (Larrauri; 2001: 83), esa **naturaleza** que ha supuesto, precisamente, la identificación simbólica femenina en la modernidad (Zavala, 1996), y por ello, para el denominado **feminismo radical** (Castells, 1996), de la “naturaleza” proviene en definitiva la causa de la sujeción, puesto que ésta ha sido justificada y “probada” en la **capacidad reproductiva** de las mujeres. En ese sentido, la **ósmosis con la especie** ha tendido a recoger puerilmente a las mujeres en el **espacio** de esta especie⁶⁴ (Kristeva, 1999), separándolas a su vez del espacio de la polis, en el cual se da la acción y a partir del cual se construye la historia.

Ya habíamos reparado en los juegos dicotómicos al atravesar el pensamiento de Todorov, y mentar la cuestión del género y utilizarlo como óptica y pre-juicio de interpretación parece traer de vuelta obligadamente esos juegos. Así, las concepciones mencionadas **naturaleza/historia** o

sus márgenes, la autora no fue ‘verdaderamente’ excluida, ‘verdaderamente’ marginal.

⁶⁴ En la traducción de Kristeva se nos indica que, puesto que el original es francés, “especie” puede significar en él esto mismo, “la especie”, pero también “ganado”.

espacio/tiempo toman cuerpo genérico binario, siendo en ellas “lo otro” una naturaleza y un espacio reunidos gráficamente en “el aspecto pueril de la **maternidad**”, como llegó a denominarlo Baudelaire, en una operación metafórica que llega a lexicalizarse en mujer=naturaleza y que atribuye el ‘tiempo’ (la historia, el cambio) a los hombres y reserva el espacio (conjunto idéntico siempre el mismo) a las mujeres. En esta forma de adscripción tiempo/espacio da el sentido del género también Joyce, autor insuperable para Kristeva en su producción de juegos de palabras: “Father times and mother spaces” (Joyce en Kristeva, 1999: 13).

Por mor de la maternidad, entonces, las mujeres ‘son’ espacio genérico luego por esa causa, las luchas contra la sujeción de género han complicado a menudo en vectores antagónicos la maternidad y el espacio público, espacios separados en la perversa dicotomía privado/público de la modernidad (del Capital y el Estado, en García Calvo, 1989) que actualmente parece no cambiar sino sólo cuestionar el valor de dominancia de polo, ambos cada vez más desvinculados y reforzados separativamente en el discurso común que conforma el discurso institucional de orden (de valor economicista).

Pero Arendt vuelve a hacer vinculaciones simbólicas relacionadas con esas significaciones que han sido y son todavía centrales y problematizadas en los feminismos, pues **su metáfora para la libertad** es el producto de esa maternidad que se les representa a las mujeres en sus visos de sujeción y ‘realización’ identitaria de función vital: **el nacimiento**. Como habíamos avanzado, en las connotaciones de éste se entretreje esta ideación, sólo que el nacimiento no es visto en ella como un

El nacimiento: una ideación sobre la libertad

producto, sino como una **vida nueva**, como **una inauguración singular ante todos/as**, ante lo colectivo, luego sin exclusión.

Con ese uso la ideación se desarrolla en una clave existencial de esperanza, puesto que Arendt lanza en el nacimiento una expectativa siempre posible y sorprendente de optimismo y alegría, aquella que da la innovación, la transformación. Un nacimiento que es posible experimentar sólo en lo colectivo y en más de una ocasión en una vida, que cobra sentido así en cada surgir particular ante los otros/as, con lo que con él, con su metáfora, parece romperse la línea coherente identitaria que el ser in-dividuo debe seguir, otro aspecto criticado desde posiciones feministas. Cada contingencia que hace nacimiento, que hace aparecer la novedad, es el enclave de surgimiento del sentido.

Arendt recupera en positivo entonces (en valor) acontecimientos concretos, experiencias, circunstancias, algo también favorecido como diferencia por las teorizaciones feministas. Su propio objeto de investigación, la vida, sensible y nada cómodo al ser tomado en formas concretas y como absoluto in-definido de horizonte, y no en forma mecanicista, es aceptado en los riesgos que conlleva tomarlo así. Es decir, entendido también en sus experiencias, emociones y ambigüedades y dando a éstas valor teórico de reflexión (dando valor teórico a la amistad o la alegría, por ejemplo), lo que vuelve a hacerlo punto vincular a este último enclave situacional, por cuanto además a dicho objeto han ido ligadas metafóricamente y en “sus labores” las mujeres y, por tanto porque sobre él, visto así, han girado en definitiva las discusiones de los pensamientos feministas.

El pensar. Eso era también idear, ¿no?... Y pensar ha sido a menudo (lo veíamos en Todorov) un trabajo considerado como la realización de lo humano, el trabajo por excelencia, un ejercicio separado del mundo y alejado de sus contingencias. No lo ve Arendt así, pues la reflexión es algo de todo el mundo, algo que necesita moverse y no caer en juicios generales, que necesita alimentarse en circunstancias concretas, sobre inquietudes de partida que no se asuman en sus significaciones generales. Estas circunstancias, en Arendt, son motor del caminar necesario que tiene que iniciar y reiniciar todo pensamiento.

Hasta aquí las relaciones y enclaves, que ya casi les han dado cuenta de la ideación de la libertad. Una ideación que, si utilizamos el propio conocimiento que produce, nos diría que su valor está en atreverse a decir y compartir en público, frente a todos/as y con todos/as, su posición de sentido y sus cuestionamientos. Los sujetos son, pues, el objetivo y no el objeto, de esta composición que toma su sentido al hacernos partícipes de ella.

LA CAPACIDAD DE LIBERTAD COMO SENTIDO HUMANO. PUNTOS GENERALES QUE CONDICIONAN SU APARICIÓN

Creo que, al guiarles por esta ideación a fin de situarles en ella, de forma inevitable y no buscada ya la he expuesto propiamente, pues el mapa anterior la ha de-limitado y ha dejado a la vista sus contornos, es decir, los que les he mostrado y señalado. En sus diversos puntos ya hemos hablado de la metáfora que abre el sentido de la ideación y de las propias significaciones que quieren ser transmitidas y desplegadas con ella, e incluso hemos aludido al espacio en el cual aparece, así que quizás esta focalización conceptual que veremos someramente ahora pueda verse algo reiterativa. En todo caso, se trata de exponer someramente algunos de los conceptos principales y necesarios para que surja ese sentido humano que considera y nos entrega el pensamiento de Hannah Arendt, es decir, nuestra **capacidad de ser libres**. Esos conceptos entonces, tomados juntos, nos darán a entender condiciones necesarias para que el sentido propuesto por esta ideación pueda aparecer.

Vamos a introducirnos en ellos aportando una idea generalizada que podemos encontrar en nuestros usos actuales institucionales y de 'sentido común', y que se propicia a hacer distinción con la idea central que sustenta la autora. Así, espero no errar o cometer un atrevimiento (cosa que el pensamiento de Arendt, por otra parte, me permitiría) al arriesgarme a decir que, si realizásemos una encuesta o un sondeo de opinión sobre la libertad (labor de definición que iría en contra de su posibilidad de hacerse, según algunos pensadores), y demandásemos así un trabajo conceptual al/la sufrido ciudadano/a y hombre y mujer de a pie

(que a menudo es recordado en esa “acepción” precisamente en los sondeos o circunstancias en que cobra sentido a base de conformar unidad y número de masa numérica y recuento poblacional), encontraríamos que, además de recoger la importancia del concepto para con el ser humano generalizada en frases con probabilidad mayormente “hechas”, hallaríamos su significado bien ligado al individuo en una concepción que iguala la libertad a la probabilidad de poder escoger y/o de poder hacer *cada uno/a* lo que quiera y desee. En el fondo de esta idea surge de nuevo la visión asocial en la que ya nos ha hecho reparar Todorov, pues los **demás** aparecen implícitamente en ella en el platillo de la balanza opuesto a UNO, opuesto a los deseos de UNO; y son concebidos como **límite o impedimento** de la libertad (que por tanto es definida en clave personal, es decir, entendida en cuanto que ‘libertad’ es ‘personal’).

Pero no es ésta la forma en que ve Arendt nuestra capacidad de ser libres, sino que el sentido de lo humano auténtico (la autora utiliza bastante ese término, o al menos la traducción de sus textos lo recoge así⁶⁵) está necesariamente unido para ella a la **pluralidad** que se da en lo social, a los demás, y no contra ellos desde el UNO. Así que para darse necesita el “reconocimiento” de otros/as que ya señalaba Todorov, pero, más allá de ello, se impulsa en una **igualdad** que los haga comunicarse, entenderse, planear o prever, sin anular su distinción.

Esto nos indica, entonces (planear y prever en común son acciones conjuntas), que la capacidad de libertad trasciende el reconocimiento,

puesto que para Arendt la **libertad** no es esa elección individual e intransferible que al parecer asoma como su significado *dominante* hoy en día (Bauman, 1999, lo certifica así), sino que libertad es **transformación**. Tal sería su esencia, y la transformación implica necesariamente una **acción** conjunta que trascienda la naturaleza, lo ya dado, y que requiere una participación intransferible de singulares, una aportación agencial. En síntesis, la libertad comprendida como la capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo sólo se puede realizar enteramente o materializarse cuando se actúa, con y entre otros/as –dado que Arendt no concibe la acción en términos individuales.

En todo lo dicho podemos ver que los conceptos de Arendt para desplegar el sentido se remiten unos a otros, puesto que con la **acción** que hemos mencionado ahora, en último lugar, volvemos a dar de nuevo con la **pluralidad** de la cual habíamos partido al expresar qué es la libertad en esta ideación frente al concepto manejado actualmente, porque además para Arendt la pluralidad humana es la condición básica de la acción y del discurso. Y a su vez ambos, acción y discurso (que Arendt separa y define distintamente), en el planteamiento de la autora sólo pueden tener lugar en el **espacio público**.

Por tanto, éste será el entramado conceptual que vamos a ver relacionado aquí y que condiciona la **posibilidad de “nacimientos”, de libertad**: la acción y el discurso, el espacio público y la singularidad en la pluralidad. Todos ellos están contenidos en la propuesta que efectúa la autora para plantear la *diferencia específica que tiene la condición*

⁶⁵ Creo que el término es también bastante usado en Psicología, pero no es un vocablo con el que me

humana, el sentido que hace 'lo humano' y le da expresión (Arendt habla de 'condición' puesto que considera que hablar de "naturaleza humana"⁶⁶ carece de 'sentido', ya que une dos términos en contradicción, y en todo caso se debería hablar de "cambios de naturaleza", los que tal condición produce en su acción). La propuesta diferencial de la autora es sintetizada así "Arendt propone como diferencia específica de la condición humana la **libre comunicación de proyectos** (ideas, argumentaciones) por parte de individuos en un **espacio público** donde el *poder* se divide entre **iguales**" (Cruz, M., 1992 VIII). Con la intención de desmenuzar un poco más esta propuesta, atendamos someramente a dos de los conceptos de su ideación.

Espacio público

Ya hemos apuntado la importancia que adquiere el espacio público como escenario político en el desarrollo teórico de Arendt. Ricoeur (Cruz, 1992) incluso ha resaltado que la evolución del pensamiento de la autora se deja caracterizar por ser un tránsito de su idea personal de la condición de "paria" ('outsider') a la elaboración de lo que podría considerarse como **una teoría de lo público**. En este caso, sin embargo, sólo pretendo transmitir los rasgos que lo hacen importante para fundamentar la propuesta de sentido de su ideación sobre la libertad.

La concepción del espacio público (o político) para Arendt se fundamenta en el **ágora** griega de la polis en el que se manifestaban los ciudadanos, que puede ser definido como un "**espacio de comunicación** entre los intereses individuales y colectivos" (Pradera, 2000). El término "interés",

sienta cómoda.

⁶⁶ E. Voeglin mantuvo una discusión con la autora alrededor de esta noción (Cruz, 1992).

como indica Arendt, viene de inter-est, capacidad de **relacionar y unir personas** al encontrarse entre ellas (como intermediario, se podría decir). La autora toma ese modelo de espacio político porque ve reflejado en él su concepto de libertad, en cuanto que la **polis** griega permitía a los/las ciudadanos/as *hacer y decir, moverse, estar en el mundo y encontrarse con otros* seres humanos para *dialogar, para realizar empresas* con ellos (Larrauri, 2001).

Como se ve, la libertad de Arendt es una **capacidad volcada hacia el afuera**, hacia el mundo común que representa la polis. Y es por esta concepción de libertad hacia el afuera por lo que la ideación toma como algo central el **espacio público**, pues pretende una recuperación de éste como su lugar natural, en posición de enfrentamiento contra las **tradiciones filosóficas** (especialmente las de los estoicos y místicos), que han trasladado la **libertad al espacio interior** de la conciencia, al alma o al espíritu, dándole con ello un sentido de huida del mundo exterior, de capacidad, no de transformar lo dado como la autora concibe, sino de ejercitarse en la **impasibilidad** para no sucumbir ante sus reveses, lo que en términos de praxis significaría aceptarlos. Considerar así la libertad significa actuar poder ejercido sobre un/a mismo/a y no sobre el mundo, mientras que el planteamiento de Arendt devuelve la libertad al mundo, la vuelca hacia él.

Bauman (1999), reflexionando sobre la política, relaciona también el espacio del **ágora** con la libertad, concretamente con la **libertad positiva** propugnada por la **Ilustración**, la cual para el autor señalaría al hecho de poder llevar a cabo grandes empresas, lo que se ve favorecido por las cualidades de comunicación del ágora. Y por el contrario, la libertad

ilustrada negativa, que implicaría la protección de la polis de los peligros externos, no tendría relación con este espacio, puesto que el ágora, en palabras de Arendt, no es espacio de violencia o fuerza, sino de **poder**. El poder, que la autora diferencia de la fuerza, es precisamente la posibilidad de libertad que define el ágora. Pero retomando el hilo de Bauman y sus reflexiones sobre el ágora, el autor, que entiende que este espacio sufrió una con los totalitarismos del siglo XX, considera que en la actualidad, adolece de la dominancia de la privacidad ocupante y excluyente que impera en nuestras sociedades. Y esta actualidad preocupante del ágora, perdido en aras de la privacidad, es interpretada por el autor, desde la noción de **aislamiento**, y más en concreto, del aislamiento que se ha que se ha producido entre los gobiernos y la sociedad civil hoy en día, que para Bauman ha puesto en marcha dos tendencias destructivas: la despreocupación estatal por el bien común y la apatía abstencionista de los ciudadanos.

Arendt, que reflexionó largamente sobre totalitarismos, también vio la desaparición del ágora y relacionó ambos aspectos con el aislamiento. Un aislamiento que implica una falta de relación con los otros/as, con los demás, y que puede ser ejemplificado en el concepto de “masa” o en el de ghetto. Porque el concepto de aislamiento se relaciona con la vida política, y la masa, tal como la entiende Arendt, es una agregación numérica de personas en individualismo gregario, sin relación común ni diferenciación (también García Calvo la concibe como una representación del individuo). El aislamiento para ella es renunciar a lo humano, porque su consecuencia es la impotencia e incapacidad de actuar, ya que se actúa entre los demás y con los demás, y el poder se deriva de esa capacidad de actuar en común.

En todo caso, este espacio público se define de manera opuesta al aislamiento, al igual que el individuo, el sujeto, en la concepción de Arendt no se entiende desde el privatismo, sino en el ágora. Por ello, siguiendo el modelo de la Grecia clásica, expresa: “La esfera pública estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran” (Arendt, 1958: 107)

La acción y el discurso

Si Arendt conceptualiza el sentido humano en la acción es porque, observando y diferenciando en tres actividades fundamentales nuestra vida, esto es, diferenciando actividades de *labor* (atención a las necesidades vitales), de *trabajo* (producción de objetos/productos duraderos) y de **acción**, ve en esta última la diferencia cualitativa que separa lo humano del resto de la naturaleza, la circunstancia específica que lo muestra, no en su alteridad (que compartiría con todo lo que es, con los objetos), sino en su distinción con todo lo demás vivo. Porque para la autora, en la acción los seres humanos pueden expresar la distinción de ‘distinguir-se’ como un quién que está **comunicando su singularidad** de ser, (mostrándose como sujeto, comunicándose como agencia propia), lo cual es diferente de simplemente verse como comunicando algo (sed, hambre, temor, afecto, algo que las especies vivas también harían).

La acción, entonces, es el acontecimiento en que se muestra **como hecho** la capacidad de **ser libre**, esa capacidad que para Arendt es solamente humana (semejante a una segunda natalidad, a un *asomarse*

El nacimiento: una ideación sobre la libertad

al mundo, aparecer en él), y en lógica, la presencia y activación de dicha capacidad en la acción es la que hace de esta última la actividad específica humana, puesto que la conforman las *voluntades libres de los agentes* que participan en su propia iniciativa, la cual se revela para Arendt en el uso de **la palabra y el acto** (ambos, en su diferencia, se unen en la acción).

Pero conviene recordar que esa voluntad libre que se arriesga a manifestarse (iniciativa en hecho y discurso), ese aparecer singular como agente, lo hace así y se muestra como tal **ante y entre los demás**. La interrelación con los otros/as es algo fundamental en el núcleo ideativo de este pensamiento, y sólo en ese ágora en común del espacio público donde el quién aparece y se muestra como tal (como sujeto activo, de acción) puede darse la transformación que surge de y como libertad, una libertad cuyo sentido es “hacerse nuevo” en esa eclosión en la acción que trasciende la naturaleza, lo dado.

Transformación, como término, nos dice algo ya sobre la definición de **acción**, sobre sus **características**. Pero puede ser sencillo expresarla a partir de un ejemplo. Adentrándome en los textos de Hannah Arendt, y especialmente en esas reflexiones en las cuales la autora, enfrascada en el trabajoso esfuerzo de elaborar, lustrar y distinguir “el concepto” (y ésa, decíamos en el planteamiento de ‘ideación’, es también nuestra labor profesional, nuestro trabajo), iba distinguiendo actividad de acción, no pude dejar de recordar una frase de alguno de los personajes (así de incierta puede ser también la memoria) de la obra *Macbeth* de W. Shakespeare que decía algo así como: “son tiempos crueles, *vamos* de un lugar a otro *sin movernos*”. Parece darse a entender en ella que

moveirse no es realizar una trayectoria, sino que trasciende el desplazamiento físico.

En ese sentido, encontraríamos una coincidente impresión de la vida cotidiana de 1606 tal como se referencia en esa cita de la obra y la contemporánea actualidad que vivimos teorizada por Bauman (1999), quien, en sus planteamientos sobre el “enfriamiento humano” que padece el planeta, considera que *nos movemos* hoy en día uno/a a uno/a en disincronía, como múnadas diseminadas y dispersas cuyos malestares, dispersos también, provocan un **disenso** que parece imposible de **condensar y anclar** en una causa **común**. Y para Arendt esto último, la causa de **relación común**, es imprescindible para posibilitar la **acción** que, en reunión de iniciativas, produciría el *movimiento* mediante el uso de la capacidad de libertad.

Arendt no desprecia la actividad en absoluto, sino que la reconoce necesaria, al igual que la labor, y buena prueba de ello está en la justa importancia que otorga a la propia actividad de pensar (que es actividad que, para ella, uno/a debe ejercitar solo/a, de forma particular, y que en su singularidad de juicio podría hacerse después iniciativa para la acción, lo verdaderamente imprescindible para que se produzca transformación). Pero la **innovación**, esa característica o capacidad intrínsecamente en relación con su concepto de libertad, sólo puede llegar del **movimiento** que supone la iniciativa en lo común, puesto que sin aquél no habría transformación.

De hecho, esa cualidad de transformación es la que diferencia el “movimiento” del mero “ir de un lado a otro”, y así se ve en cierto modo en la frase mencionada que Shakespeare hizo acuñar a su personaje, pues refleja también una asociación significativa del “moverse” con el ‘cambio de naturaleza’ o la ‘transformación en sentido otro’, ya que como hemos dicho se hace alusión en ella a algo que trasciende el mero recorrido físico, a algo que, por tanto, se nos presenta en una esfera diferente, la que implica el cambio que se identifica con el movimiento.

Y en esa esfera diferente, si ponemos el símil de un viaje simbólico en la literatura, se considera el “llegar” en su algo-otro que lo hace cualitativamente distinto al hecho de alcanzar y pisar Itaca, un ‘algo’ de **vivencia** y experienciación **sorprendente e incierta que no es proyectable** en objetivos, sino sólo generada por la iniciativa de embarcarse en el viaje, la cual trascendería en sí misma, en su movimiento, el punto al que termina llevando o al que se llega con ella. Y ésa, a grandes rasgos, sería la conceptualización de la acción para Arendt, si consideramos además la iniciativa en palabra y acto apareciendo en participación propia singular en esa vivencia incierta y en lo común. Pero, eso sí, la acción no es un viaje largo, el símil no pretende identificar los años que Ulises pasó en su viaje. Las acciones son momentos que aúnan la pluralidad humana en acto y palabra.

Kristeva (1999) entendería el movimiento que comporta la acción (el movimiento que no es desplazamiento de lugar únicamente) en lo que podríamos entender como su **elemento simbólico**, en ‘el espíritu o el alma’ de la acción, connotando así la *transcendencia* de la misma con esa palabra antigua y de reminiscencias teológicas, “alma”, que ha sido

sustituida hoy día por YO –así lo ‘vería’ García Calvo⁶⁷. Pero tal vez este uso de identificación esencialista y unitaria alma = YO esté impidiendo comprender la acepción utilizada por Kristeva, la intersubjetividad de la que nace el símbolo, pues un **símbolo** no puede serlo si no es **colectivo**, no es algo personal. Los símbolos no son creación solipsista de la mente, aunque esto no quiere decir que la creación individual de símbolos no pueda ser asumida por una colectividad (Sadurní,1999).

Una de las características de la acción es pues la **intersubjetividad**, que interviene en las visiones que tenemos del mundo y en la evocación de los sentimientos, y que se expresa por medio de la **comunicación** y la relación social. La **intersubjetividad**, así como el **lenguaje** y a la **voluntad del agente libre**, serían elementos implicados en la conformación de la acción (Cruz 1992), pues el concepto de acción de Arendt deja subrayados tres rasgos que se manifiestan en ellos: la **pluralidad humana**, la **naturaleza simbólica de las relaciones** humanas, y aquel rasgo desde el cual funda la autora la metáfora de la libertad, es decir, la **natalidad** en oposición de la mortalidad (al aislamiento de lo público), el añadido propio a la comunidad, a lo público, la cualidad ‘única’ de ser distintos.

Cuando Arendt se refiere a la singularidad, habla de “aparecer”, y para ella, “**apariencia**” serían los modos en que los seres humanos se presentan unos/as ante otros/as, pero no se trata de una existencia corporal diferenciada, sino que se basa en la **iniciativa**. Y volvemos a ver como todos los elementos de definición de la ideación se remiten unos a

⁶⁷ En charla radiofónica (1989), y en su libro “De Dios”, 1996.

El nacimiento: una ideación sobre la libertad

otros en base, ya que para Arendt la **iniciativa** es algo que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano.

La iniciativa, por tanto, manifiesta la capacidad de libertad, le da uso. Y la libertad da humanidad (por ello, un explotador y un parásito social pueden llevar vidas injustas, pero humanas, pues puede serlo una vida en que no se labore ni se añadan objetos o utilidades al mundo). En este sentido, una vida sin **acción ni discurso** dejaría de ser humana, porque estaría muerta para el mundo (no la viven los hombres, en su pluralidad y conjunción), ya que es con **la palabra y el acto** como nos insertamos en él (“nacemos a él”) distintamente, y de forma no condicionada por los demás, comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa.

Arendt entiende la palabra y el acto en la acción, la ve como el momento en que se unen lexis y praxis, pero a su vez los diferencia. Para ella, toda acción es iniciativa, es un comienzo (condición humana de natalidad), y todo discurso es distinción (condición humana de pluralidad), pero la revelación de quién es alguien ante otros/as, aun implícita en palabras y actos, tiene más que ver con el discurso, la lexis, la palabra, que con la acción. Pero sin el discurso la acción perdería su carácter revelador y su sujeto, los hombres y mujeres de acción, y de hecho, Arendt entiende que ninguna otra realización humana requiere de discurso en la misma medida que la acción, que requiere de la palabra que la haga comunicable y pertinente

III.- LA TIERRA: UNA IDEACIÓN ALREDEDOR DEL VACÍO

LA TIERRA: UNA IDEACIÓN ALREDEDOR DEL VACÍO. A CARGO DE FÉLIX DUQUE

Y ya una nueva y última ideación, que en este caso tiende a enviarnos también hacia la última de las direcciones señaladas por las tres preguntas que Gadamer nos había hecho notar al inicio de estas exposiciones ideativas, aquellas que hacían referencia al quehacer presocrático y a las inquietudes que le dieron origen. En este caso, nos encontramos ante una ideación absolutamente enclavada en la **disciplina** de la **filosofía**, en una filosofía actual que, en el presente y sus dilemas, en la “ontotecnología” en que somos y vivimos, piensa y discurre mostrando y a su vez repensando las entretelas de los edificios más estelares fabricados por sus pensadores “muertos”⁶⁸.

En la ideación de Duque, pensador actual muy vivo, aparece por ejemplo “bajo palio” el edificio de pensamiento construido por M. Heidegger, ese filósofo cuyas posiciones de vida y obra tienden a ser separadas⁶⁹ por la importancia de esta última para la filosofía del siglo XX, lo que parece hacerse difícilmente reconciliable con esa manifiesta atracción que padecemos (y que Hannah Arendt vinculaba al Renacimiento y a una pérdida de Dios que “obligó” a trasladar “terapéuticamente” la transcendencia hacia los creadores particulares) de querer ver la

⁶⁸ J.A.Rodríguez Tous entiende el pensamiento de Duque como una profundización en los “grandes sistemas e intentos de decir el Absoluto que en la Historia de la Filosofía han sido” (Rodríguez Tous, J.A. y Duque,F.; 2000: 91). Y el propio Duque llega a definir la filosofía como ese saber en el que se recoge y da palabra, sobre todo “la palabra citada de los muertos” (Duque, F.a; 2000: 7).

⁶⁹ No es necesario recordar sus posiciones en la Alemania nazi, que, por otro lado, no fueron exclusivas de este filósofo.

personalidad "genio" tras cada obra (Kristeva, 1999), mediante atribución traslacional directa que, en este caso, el de Heidegger, "dificulta" el pasado vital de tintes oscuros⁷⁰ del que ha venido considerándose como el mayor filósofo del siglo XX, maestro e influencia de autores tan reconocidos como la propia Hannah Arendt y como Hans George Gadamer.

El sentido de lo humano en esta ideación cobra otro cariz a los ya expuestos, ya que se encarrila, decíamos, en esa tercera dirección que toma en cuenta nuestra **situación de expósito** en el mundo, lo cual hace presente y deja al descubierto la idea de *la muerte*, es decir, **el vacío** consustancial circunstante e incrustado en las formas o modos de lo humano en que se vive y vivimos (en automóviles, casas, objetos, figuras sociales⁷¹), acentuando por tanto **finitud** e impenetrabilidad en esa misma vida que valoraba Arendt desde lo que podemos hacer en ella, desde su transcendencia en la acción, la misma que conceptualizaba Todorov en su origen de deseo y necesidad constante y siempre insuficientemente satisfecha de ser reconocidos/as, de sabernos "*alguien*" (eso refiere lo humano, al parecer) por los ojos de otros/as y no "algo" (y "algo" habría sido en esa primera ideación igual a "nada" en cuanto que no humano).

Puesto que el pensamiento **se trama** aquí filosóficamente **respecto al vacío**, es la propia mención de éste, del vacío como sentido en lo humano

⁷⁰Algunos pensadores sí las vinculan: "Heidegger hizo profesión del nacional-socialismo: la suya no fue tanto una decisión política, sino de principios y filosófica. Él entendía que el olvido del ser en cuanto a esencia de la metafísica tradicional (...) sólo podía ser remediado justamente merced a la ideología del nacional-socialismo" (Grassi, E; 1986: 10).

⁷¹Duque hace una interpretación ontológica de las "maneras de vacío que diversos objetos o figuras representan, aunque no tomaremos todas en al exposición de la ideación.

(así como el hecho de ser pensado como tal teniendo en cuenta la existencia de un contexto técnico global disperso) la que convoca en los radios ideativos la presencia ya avanzada de **Heidegger**, porque, aunque no se haga referencia directa a ello (dándolo por asumido)⁷², **Heidegger** consideró el vacío, el “claro” vacío, como la señal de la verdad ontológica. Para el filósofo, ‘ser’ no era “algo”, “ente” o cosa, como lo había visto quizá la filosofía griega, sino un “**lugar vacío**” en el cual lo único que tiene lugar es el habla (es decir, un lugar donde ocurre lenguaje). Y debido a estas **vinculaciones** del pensamiento de Heidegger con el sentido de la ideación que nos ocupa, parece de utilidad citar someramente en este contexto de presentación algunas de las ideas que dan base y contorno a ese “lugar vacío” que para el autor somos.

Además, como creo poder decir que el *Humanismo*, a pesar de no ser intencionalmente un pre-juicio explicitado en este trabajo (en cuanto a tradición desarrollada), sobresale como pre-juicio productivo en las definiciones que manejamos sobre lo humano (y algo de ello veíamos al tratar con Todorov), se me hace doblemente adecuado, a modo de doble vinculación, apuntar esas ideas que conducen al vacío del ser entendido por Heidegger a partir de las consideraciones que el mismo autor realizó sobre las derivas del Humanismo. Es decir, las que formuló al reflexionar sobre las direcciones futuras (que podrían ser las actuales) de “ese horizonte construido bajo la doble marca histórica del helenismo y la modernidad europea que ha dado en llamarse *Humanismo*” (Leyte, A.; 2001: 86).

⁷² En la ideación sí se menciona a M.Heidegger en su análisis de la técnica, pero no en cuanto a los supuestos que dicho autor analizó en la “Carta sobre el Humanismo” aquí citada.

Creo que la presentación sintética de nociones tomada del contexto de esas consideraciones del autor sobre el Humanismo (que se expresarán a continuación siguiendo la interpretación realizada por A. Leyte, 2001) puede “dar tierra” y situarnos más fácilmente en el pensamiento desarrollado aquí, en la ideación de Duque. Vayamos a ellas.

Una fuente del pensamiento: Heidegger y el vacío

Si pensamos en el Humanismo, atendiendo por ejemplo a las asociaciones más comunes en que puede ser percibido, en principio no lo relacionamos fácilmente con el Vacío, sino más bien con el Hombre (ese es su género, además), y entendido éste como centro de razón, como conciencia. Así lo indica también Leyte (2001) porque, en general, el Humanismo ha sido tomado por una teoría cuyo dominio presentaba un centro localizable: el hombre, la subjetividad, la conciencia. Pero en su “*Carta sobre el humanismo*” (que publicó en 1947), Heidegger prevé, sin embargo, el desmantelamiento de ese centro⁷³, viendo que lo que había sido considerado el “**domicilio humano**”, es decir, la “*casa*” (la ciudad urbanizada y, en sentido filosófico, la arquitectura de la subjetividad), pero también el “*hogar*” (el sentimiento de seguridad vinculado al de tradición recibido y legado), ya **no** tendrían una constitución geográfica, un **locus central** localizado. Y al respecto, el filósofo afirmó que la liberación, de darse, no consistiría en la ganancia o consecución de un nuevo locus, sino en **asumir la pérdida** de cualquiera.

⁷³ Lo que no significa necesariamente la disolución del Humanismo, tesis que mantiene Leyte, 2001.

Heidegger utilizó la metafísica como pauta para interpretar lo que llamaba la “casa” humana en un escenario o Mundo en el cual definitivamente los lugares de las casas ya no existían (no en cuanto a que casa, tal como la entendemos, sería un central o punto de referencia, una raigambre con muros de separación y protección, no un mero punto emisor o receptor). Y, perdida la “casa”, el filósofo habló del “**umbral**”, de la frontera que separa dos lugares, un “adentro” (la casa misma) y un “afuera” (el exterior), conceptualizándolo como un lugar de **tránsito** que será precisamente condición para ganar la nueva condición de “**habitante**” en ese Mundo, de habitante del ser. La verdad entonces (su verdad, la del ser), que antes era localizada y situada en fijeza, es sin embargo aquí ese tránsito permanente por un umbral que diferencia lugares (dentro o fuera), sin residir ya en un locus, sino en camino y movimiento permanente entre diferencias entre puntos, entre un afuera y un adentro desamurallados. El sentido que cobra el **umbral**, por tanto, es el de esa diferencia transitoria entre lugares, con la inseguridad e **inestabilidad** que ello comporta.

Retornando así una y otra vez a donde no se está, en tránsito permanente, el ser de Heidegger se sugiere en un nuevo concepto: el del destierro. Porque para el autor, el **destierro** sería el destino del “nuevo habitante” de un marco donde múltiples perspectivas dan un centro sin localización, sin locus focal, en un marco-**sistema** que nunca se detiene y **siempre circula**, y en el cual, como se ha dicho ya, el nuevo habitante transita permanentemente el camino de la diferencia entre un adentro y un afuera (Leyte, 2001), sin una privilegiada visión del exterior y sin lugar interior cerrado. Y, en tanto que ese panorama es conceptualizado como destierro, el **umbral** (que es por definición lo que hace que exista una casa separándola de su afuera), es, para Heidegger, esa **línea imposible**

La tierra: una ideación alrededor del vacío

de localizar que es la existencia, y no la antesala de una tierra prometida (la de alcanzar la realidad o la de cerrar el hogar, este último tierra prometida de la sociedad burguesa moderna).

Con todo, lo que el autor ha sugerido es la falta de una verdad sustantiva y la **inhabitabilidad** (sin resguardo) de una **humanidad** que ya no podrá encontrarla. Porque la **casa** es ahora una diferencia que se reitera y una **inquietud**, nunca reposo; es el límite entre puntos, entre un origen y un final, la diferencia entre lo que se dice y aquello de lo que se dice, y fundamentalmente la completa imposibilidad de la coincidencia entre lo uno y lo otro. Y así atraca el filósofo en el vacío, que aparece al descubierto en este entramado de existencia en tránsito y sin casa, como señal de que la verdad no es algo sino ello precisamente, es decir, el claro vacío, **el lugar vacío** donde, decíamos al inicio de la introducción de sus ideas, lo que ocurre es el lenguaje. Un vacío que, para Heidegger, queda como “desazón” de la diferencia (no hay identidad o coincidencia posible, la diferencia hace el tránsito, el movimiento no cesa).

La ideación de Duque, asida a todo esto, des-cubre y sustenta el sentido del vacío (no en cuanto a negatividad moral) en relación a finitud, y entiende el Mundo como Vacío, como oquedad en la que se construyen lugares y tiempos trabados por las articulaciones de la Técnica Omnímoda que se extiende universal, y que el autor relaciona en sus modos diversos con el desmantelamiento de Dios y el desvelamiento de la Muerte producido con ello. Y la “muerte” es también el Vacío, otro absoluto (indeterminado determinante, futuro término, inexistencia de origen, presente continuo), es ese “tema” que parece contrario a la vida, que cerca y cierra esa vida cuyo sentido, en dos pasos diferentes,

rescataban las ideaciones anteriores, y en las cuales sin embargo podría decirse que el tema estaba presente latiendo como un contrario (contrario de la 'existencia' en la propuesta de Todorov, de la 'natalidad' en la de Arendt).

Pero pensando también en lo humano, en la vida humana, ahora se trata de vislumbrar y relacionar su **sentido a través de ese vacío** que se hace ver precisamente al no dejarse ver (al no quererse ver, al resistirse a ello) en las configuraciones de Mundo que, en general, a modo de agujero negro, lo ocultan y disimulan. El autor de la ideación lo expresaría así: “Desde la perspectiva de la naturaleza, nada más fácil que morir. En cambio el hombre occidental y moderno (valga la redundancia) se las ha dado de animal *astutamente* olvidadizo de su origen, de **mortal que reniega de serlo**, dedicándose a interponer toda clase de artificios y artefactos entre él y su *entorno* (ya el término –entorno- indica la vanidosa hinchazón de quien se considera el centro, abarcando con su vista el horizonte), creyéndose así **a salvo**, por el momento” (Duque, F.; 2000a: 5). ¿A salvo de qué?, podría ser la pregunta de todo lector/a... Esa es también la pregunta del autor. Y en su planteamiento, tal parece que el Mundo, una encrucijada de proyectos y huellas, son anudaciones “a salvo” de vacío. Y en ello dejan entrever Vacío.

Ejemplo ilustrativo de las marcas culturales del Vacío

Decía Duque en su cita que renegamos de ser mortales. Y los señalamientos que iba haciendo su ideación respecto a nuestra negación del Vacío y finitud (hospitales incluidos tapando Muerte, simulando), me iban haciendo recordar el impacto y la impresión concreta que recibí

La tierra: una ideación alrededor del vacío

sobre ello escuchando una charla-seminario acerca de la construcción social de las *matemáticas*, que fue impartida años atrás por E. Lizcano. Querría relatar esa impresión como parte de este contexto (y a su vez como apunte de las dificultades que (me) produce el tratamiento de este tema), y me tomaré esa licencia aduciendo al sentido, puesto que también las impresiones y experiencias venidas de la mano del sondeo de estas ideaciones nos donan maneras de entenderlas, ya que forman puntos de apoyo y convergencias de sentido (y finalmente, además, la impresión es también una de sus acepciones).

La conferencia citada giraba entorno al **número 0** (que solemos identificar como “nada”) y a sus diferentes significados en occidente y en China⁷⁴. En muchas matemáticas (en las matemáticas complejas), el vacío, la nada, no es en absoluto un sinsentido. Esto es algo que yo ya conocía formalmente y por uso, pero sin reparar o sin siquiera haber podido vislumbrar que pudiera guardar alguna relación con el **sentido y significado cultural** (y no lógico o matemático) de la **finitud**.

La disertación de la charla en concreto (tal como la rememoro) giró en torno al ejemplo de los sistemas matemáticos matriciales. Si recuerdan las matemática de bachillerato, las matrices eran sistemas operativos en cuadrante con vacíos espaciales y rayas de unidad⁷⁵ (“palitos”, llamábamos), bastante dificultosos y para nosotros/as, estudiantes, de

⁷⁴ E. Lizcano (1993) tiene un libro que recoge este tema: *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona: Gedisa.

⁷⁵ Pido disculpas por la vulgarización lingüística, indesligable por otro lado de la experiencia que relato y la enseñanza que recibí, a menudo amalgamada al lenguaje propio de las subculturas estudiantiles.

fuerte nivel de abstracción. Como sucede con las matemáticas, entrar en sus lógicas *podía* ser ya un reto, pero fuera de ello nunca llegamos a entender, como estudiantes elementales, el sentido de aquellos sistemas matriciales (y se trata de un recuerdo compartido). En los programas educativos no se contempla presentar las matemáticas en sus **contextos** o historia, de manera que uno/a podía pensar que en realidad no la tienen, o que dicha historia no es relevante de cara a su inteligibilidad. Por esto, para nosotros/as el sentido del sistema matricial no estaba en un **fondo**, es decir, **fuera de sí**, sino que debía tomarse en sí mismo (abstracción es también ensimismamiento), en su lógica interna.

El conferenciante, sin embargo, me proporcionó un fondo de sentido para las matrices diez años después, al mostrar el contexto en el cual nacieron éstas para las matemáticas, la cultura **China**, y al hacer que fuera percibido en cuanto al significado **relacional y productivo** en que se entendía en dicho contexto **el vacío** y, de su mano, la finitud. Y así, además de conocer anecdóticamente que el cuadrante matricial provenía de las telas desplegadas en los suelos de los mercados, a fin de hacer operaciones sobre ellas usando “palillos” chinos (nuestras posteriores rayas de unidad, o vulgarmente “palitos”), algo, por otra parte, que nunca nos explicaron en la enseñanza de matrices (no ha lugar ahí para las relaciones entre la abstracción y sus concreciones originarias), de pronto cobraron un sentido-otro aquellas matemáticas, el que les dio superponerlas a un contexto, a un fondo.

Un fondo que Lizcano vinculó al rechazo y la **negación occidental del vacío** y la finitud (también reflejada en las matemáticas), al *terror cultural* europeo a plantear y considerar la posibilidad relacional del vacío en los

La tierra: una ideación alrededor del vacío

significados de los entes y fondos que hacen Mundo, miedo que puede avistarse también en los modos de apropiación de sistemas matemáticos de otros entornos culturales. Y quedaba expuesta esa apropiación también como reflejo de tradiciones y sentidos culturales implícitos y obviados. Porque lo que en definitiva se formulaba era el terror significativo del vacío para occidente (así lo recuerdo en mi impresión, al menos), su negación frontal a éste presente en la anulación de *valor* del número 0 (valor nulo, nada) en sus sistemas, al contrario que en China, donde el vacío adquiría sentido siendo relacionalmente operativo y productivo. Podríamos decir, por tanto, que se trata de un ejemplo que plasma en cierto modo el pensamiento heredado sobre el vacío como “nada” (sin sentido, invalidado), que, negándole plasticidad y la posibilidad de ser llenado, lo deja a la vista como significado sustrativo. El Vacío o Nada desasosiega en Occidente.

Señales de una semántica postmoderna

Acerca de la perturbación del desasosiego, F. Savater (El País, 26 enero 2002), atribuyendo a nuestros días disturbios que nos llevan a padecer pánico al pánico (lo que va en línea con la visión de la post-modernidad de Bauman, 1999), suelta la presuposición de que los pensadores más cotizados en la actualidad deben ser aquellos que puedan ofrecer algún tipo de sosiego, al menos en el plano metafísico (y esta ideación, mediando Heidegger, nos lleva a ello).

Tal vez las palabras concretas de Savater al respecto, pese a no estar concebidas para referirse al autor de nuestra presente ideación, puedan muy bien ayudar a presentar su pensamiento: “Puesto que todo se

tambalea y caen las más altas torres, al menos quisiéramos disfrutar de cierta *serenidad cósmica*, si es posible con *promesa religiosa* incluida que implique algún tipo de *reconciliación final*. Para inquietudes y frustraciones ya tenemos bastante con la prensa diaria. Pero supongo que todavía quedará gente a la que aburran las teodiceas, sean modernas o posmodernas, y que prefieran alimentarse, aunque fuese en dosis homeopáticas, con especulaciones que de un modo u otro nos reconozcan como *hijos del caos* y no sólo huéspedes ocasionales de él” (Savater, F., El País, 26-1-02, Babelia: 13).

Félix Duque, respecto a esto último, mira el Mundo en la coextensividad de su retícula compleja y autotransparente y sus impasses o “agujeros negros” (la Ciudad Total y el terrorista, el drogadicto, el travestido), ve el caos y el cosmos, la organización y el desorden, los mira como anverso y reverso de una misma Deriva (Duque, 2000a). En todo caso, Savater estaba aludiendo a tomar en cuenta, a pesar de todo, reflexiones o materiales del ejercicio de pensar que **no disipan** nuestra **inquietud**, sino que la **agravan**, y puede que en ese efecto quepa la ideación presente, puesto que toca un “tabú cultural”, según hemos ejemplificado.

No siendo una ideación de hálito o vocación optimista, como pese a todo pretendía serlo la anterior de Arendt (que, sin creer en utopías, se volcaba esperanzadora en su metáfora), tampoco se pretende existencialmente negativa. Y, respecto a las enmarcaciones modernas o postmodernas a las que también aludía Savater, Duque no manifiesta la necesidad de un encasillamiento de ese tipo, pues llega a decir: “nunca pretendí ser actual ni intempestivo; si acaso, extemporáneo (quizá la llamada

La tierra: una ideación alrededor del vacío

postmodernidad no sea sino la contemporaneidad de lo heteróclitamente extemporáneo)” (Duque, F.; 2000a: 132).

Pero, a su pesar, creo que sus preocupaciones se dejan vincular con la actualidad **post-moderna** que marca la hiperpresencia de la tecnología, al cruce discursivo entre el proyecto y las herencias modernas (saber-verdad, realidad-naturaleza, Dios) y los cuestionamientos que se han venido considerando en versiones de postmodernidad (el hecho de que no tenga sentido hablar de una Naturaleza como entidad previa al hombre, o viceversa, sino de estadios tecnonaturales de múltiples naturalezas que se superponen, jerarquizan y permean entraría en esa categoría, -J. Xibillé, 2000-).

En cualquier caso, en esta ideación el autor dice escribir en los **confines de la Modernidad**, y desde ellos, plantearía Gadamer (1975), se adquiere una distancia de observación que proporciona cierta amplitud de visión, cierto horizonte de su tradición y sus recorridos que hace salir a la luz su esencia. Pero lo que se destaca en la ideación, respecto a la jerarquía del Ser, es que “el ideal metafísico de la **presencia constante** oculta las **infinitas figuras de la muerte**” (Rodríguez Tous, J.A. y Duque, F.; 2000: 92). El mismo Duque dice que su saber es un **inhóspito habitar la tierra**, una cartografía sin territorio (Duque, 2000b).

Y pintado así, no es de esperar encontrar en este desarrollo una cúspide a la cual aspirar como consuelo de aquellas presuntamente buscadas hoy que ha mencionado Savater, sino que tal vez se trate de ver destacada **la fragilidad** en que nos movemos y que somos en las propias fijaciones

más robustas (finalmente vistas como residuos precarios), en su encarnación y sus modos o, como diría el propio autor, en su mezcla de carne y Tierra (connotación de finitud, vacío, Muerte). Y esto no se remarca como negatividad, sino que lo que se subraya es lo **ficcional de nuestra naturaleza**, lo absurdo de atacar la tecnología como aquello que la masacra, la coextensividad de ambas y sus diversas amalgamaciones. Se remarca, por tanto, ese sentido de vacío, de lo humano en cuanto a finitud, que se deja ver en las construcciones que lo recusan y se alzan contra él, pero que sin embargo es el sentido que, adherido a ellas, todo lo genera y lo origina.

ADENTRAMIENTOS A LA IDEACIÓN, AL VACÍO

He estado dando algunas vueltas sobre el modo de narrarles esta ideación, sobre de qué manera centrarla e introducirles en ella, porque a mí misma no se me hace fácil deslizarme por sus líneas curvas, por los postes de edificación que contiene y que configuran una interpretación ontológica (con referencia al ser, como modos del mismo) de la *técnica*, de esa manifestación que Duque entiende como *articulación del Mundo*. La dificultad de plantearla proviene, en parte, de haberme visto obligada continuamente a hacerle traducciones inseguras buscando los referentes de que dispongo que pudieran ser más aproximativos a los planteamientos de la ideación, cuyo lenguaje y relaciones lógicas me son en cierto modo extraños (aunque también por esto mismo un campo de desafío). Pero también se trata de una dificultad para con el tema que la engarza.

Además, hablar del **Vacío**, **mentarlo** simplemente, parece, a nuestros ojos occidentales (o quizá debiera decir más sencillamente a los míos), un ejercicio más cercano a la negación (a la entera negación, si el Vacío se deja ver como mayúscula) que a una proposición, y este pensamiento que les muestro ahora debe dejarse entender como proposición de sentido, puesto que ése ha sido el criterio elegido, si recuerdan, para determinar la nomenclatura de “ideación” que articula el trabajo. Y si bien permanece ubicado aquí, como ideación, debido a su metáfora de sentido (y en todo caso, el Vacío, en mayúscula, es algo afirmativo), es cierto que convoca la negación por cuanto que ésta brota como moral a nuestros oídos con la sola mención del término sin contexto. Diremos, además, que en cierto

La tierra: una ideación alrededor del vacío

modo se idea aquí sobre 'restos', porque se señalan operaciones o construcciones del **Todo** en sus retazos o desechos, es decir, en los signos o señales de su relación con el **Vacío** que se evidencian (y para el autor esto sucede especialmente en los contextos actuales de extensión universal de la Técnica en que nos encontramos).

En el argot popular, donde están bien presentes esos pares de opuestos con los que ha venido jugándose (conjugándose) la metafísica (así lo consideraría Derrida), sabido es que Todo es Nada y que Todo a ello remite, y un planteamiento así parece no llevar a ningún lugar y experimentarse como incómodo o absurdo, sin "terreno de apoyo" y desconfirmado por falta en la complejidad del matiz, por aniquilamiento. Pero si la ideación considera el Absoluto es porque las ideas del **Absoluto**, las **persecuciones** de éste (que para Duque ha cobrado sustancia de *Naturaleza, Lógos, Dios*) se han ido efectuando en lo 'real' en permanentes intentos, como por ejemplo el de hacer coincidir, en la autorreferencialidad moderna, un **saber** (un pensamiento que pretendería desentrañar en todo *cambio* lo que "es") con una realidad (el "**ser**" como paulatina conversión de todo evento *situado* en cosa **estable**). En ese campo de juego que crean ambos extremos -realidad y saber (naturaleza y logos)- este pensamiento se interesa por la **conjunción** "mortal" o vacía de ambos, vivida como **Hombre** (Duque, 2000a: 132), y para el autor desvelada así, en cuanto mortal y finita, en los restos o desechos que como operación conjuntiva produce o deja.

La interpretación que Duque hace del Mundo (hoy un espacio complejo creado por el entramado de las múltiples naturalezas emergidas a lo largo de la historia, en mezcla amalgamada de nómadas, agricultores,

artesanos, mecanicistas, cibernéticos, etc. –Xibillé, X.; 2000: 107) es una interpretación realizada desde la constancia de la muerte -vacío y finitud en relación a la vida. Duque (2000a) considera que sólo la muerte hace ser de verdad, porque *sólo ella completa el sentido* de la existencia. Y su constancia, la constancia de la muerte, se muestra para el autor como entramado y fondo (en finalidad) de las articulaciones de nuestra vida (se deja ver como falla en éstas). Así puede atestigüarse en su siguiente afirmación, en la que el autor radicalmente llega a decir: “Para escapar de la muerte y así gozar de la vida, el hombre moderno haría como si estuviera ya en trance de muerte (si **parece despreciar la vida**, entonces parece merecer estar por encima de ella, juzgándola y dirigiéndola). Pero en definitiva se trata de una **farsa**” (Duque, F.; 1995: 10). Y para Duque, esa farsa de despreciar la finitud es articulada por la *Técnica*, que sería la *ficción* por la cual la naturaleza es vista engañosamente por el conocimiento humano como materia bruta y asimilable, al servicio de su historia, una ficción que para el autor articula el juego ideal de Absolutos, de Uno e Infinito, de esencia pura y cosmos disperso.

Se podría decir que la farsa mencionada (juzgar la vida por fuera de ella, “despreciarla” para situarse por encima de su condición) es sugerida ya desde el inicio de la ideación en el significado de las operaciones de **identidad y redondeo** que efectuamos y a las que vamos dando denominaciones determinadas. La de hombre o mujer, por ejemplo; nuestra identidad (de in-dividuo), cumpliría el objetivo de establecer la coincidencia de algo sólo consigo, en plenum de sentido y de realidad, pero como **operación** implica, tal como lo ve el autor, ir uniendo **cabos siempre desplazados**, huellas antiguas y proyecciones, restos y presuposiciones que nunca se dan a un tiempo, que no pueden “verse a

La tierra: una ideación alrededor del vacío

la vez” (para Duque, nadie está al cabo de una calle pudiendo ver a la vez sus dos extremos). Así, nuestra **identidad** queda siempre **presupuesta** (también para nosotros/as mismos/as), oculta tras nuestras manifestaciones (los **restos** de nuestra actividad).

Duque utiliza el concepto de “**resto**” entendiendo que los restos no serían tales (es decir, ruinas, pérdidas) si no presupusieran una **identidad** de la cual se entiende que formaban parte y que **se echa en falta** en ellos (pues serían partes desgajadas de la misma, escorzos). Y, a su vez, esa identidad no dejaría **huella** alguna si no se fuera “desangrando”, **objetivando** en sus **obras** (los restos). En esta trama ve Duque nuestro “redondeo” identitario, en esa tensión en la que los **restos** se ven como **apuntando a “alguien”** que *sólo a su través* es entrevisto. Pero lo cierto es que ese alguien o algo es imperceptible como tal, como plenum de realidad y sentido.

Al respecto, el autor dice así: “Nadie puede ufanarse de haber percibido cosa alguna, por pequeña y trivial que sea, en toda su carnal redondez, en su viva y voluminosa presencia. Lo único que **en cada caso** encontramos son **escorzos**, *maneras* más o menos ajustadas a la posición de mi cuerpo, a la *incidencia* de la luz, a las *relaciones* que esa “proa” que nos sale al encuentro teje *con otros escorzos*, salientes y entrantes. Es verdad que mi cambio de posición permite ver otros aspectos; pero entonces los primeros parecen hundirse, quedar “a mis espaldas”. Una serie de **movimientos** me permiten hacer algo así como una **operación “de redondeo”** y tildar el conjunto de tal o cual **cosa determinada**. (Duque, F; 1995: 18). Pero un Todo nunca puede ser visto.

El hecho de que, en la operación de identidad, los restos se tomen como las huellas de alguien, como apuntándole (haciendo, eso sí, un ajuste entre el resto y la presuposición o expectativa de identidad), es algo que Duque relaciona con *el lenguaje y la vida en común*, pues considera que, a causa de que nadie toma en cuenta esos 'desechos' como meramente autónomos y con sentido propio (el autor dice que los *estructuralistas* se acercaron a ello, algo en lo que coincide con Pérez, 1996a), sino que, por el contrario, se encadenan y se perciben como conjunto en semejanzas, como señalando a alguien, sólo por esa causa somos un diálogo, en opinión del autor.

Hagamos un inciso aquí, porque parece que estas operaciones de ver el sujeto en sus "residuos" y hacer de ellos ente estable(cido), que son vistas en esta ideación desde un lenguaje de significantes filosóficos, nos apuntan aspectos tratados también por otras ópticas disciplinarias. Por ejemplo, pueden sugerir lo que en Psicología cognitiva ha podido interpretarse como errores atribucionales. Y en el ámbito sociológico, E. **Goffman** entendía de una manera que podría decirse de semántica similar las interpretaciones que realizamos de las **reglas sociales de comportamiento**.

Este autor definía 'norma social' como un tipo de guía de acción que se ve apoyada por sanciones sociales negativas (que establecerían penas por infracción) y positivas (que establecerían recompensas por el cumplimiento ejemplar). Pero el pilar de ese orden, la pretensión de ese sistema de sanción, es que el significado de esas recompensas o penas

resida en *lo que proclaman acerca de la condición moral del actor*, y no en el valor intrínseco o sustantivo que portan (Goffman, 1979). Luego este sistema parece *instituir socialmente* que todo hecho o circunstancia producido en él apunte a un alguien, a un sujeto, puesto que el significado que arroja el romper o seguir una norma no es leído en función del propio hecho o de la norma, sino como dato que ajusta la normalidad o desviación del actor (Goffman usaba este término, haciendo símil con el teatro), es decir, como dato, no ya que refiere, sino que infiere su sí mismo (el “quién es” estratificado). Para Goffman entonces, los actos (los restos objetivados, en la terminología usada por Duque) informan de la relación del actor con una regla o con un sistema de reglas, y conducen directamente, pasando por encima de ellos (y con aprobada pertinencia cultural) a evaluar el carácter moral de su actor/actriz (con lo que se prescinde de los actos privilegiando la identificación del actor).

Goffman acaba de señalar un marco instituido, cultural, que define operaciones, y con ello queda apuntado que las operaciones mencionadas, por otro lado, no se hacen con entera libertad de elección o intención, sino que como presuposiciones y expectativas vienen marcadas, condicionadas. Pero para Heidegger, por ejemplo, esas condiciones son simplemente la posibilidad para que se den, no una barrera. Porque Heidegger (en Duque, 1995), a ese respecto, hablaría de la **tradición** como el espacio en el que tienen lugar dichas operaciones, el elemento (el aire) en que se desarrollan. Y debido a la tradición, el “hombre simpliciter” no existe para él, puesto que el sujeto se da siempre como una **manera histórica** (de serlo) **dentro de un pueblo**.

Visto así entonces, para el filósofo hablar de “la humanidad”, en cuanto que común denominador abstracto de cualquier modo de ser humano, no tendría sentido, precisamente debido a la existencia de las tradiciones. Y entiende que éstas, que conforman entre otras cosas nuestras operaciones de identificación, nunca han sido “cosas” o “realidades presentes”, sino que lo que serían es **potencialidades encarnadas** en los individuos que a su través (al de ellos/as) se hacen efectivas. Para Heidegger la tradición sería como el aire que se respira (una aire común, de familia), que no puede ser concebido como un obstáculo, porque sin él no podríamos avanzar; de ella surgen el lenguaje, el trabajo humano, el parentesco. **Tradicón** sería para él lo “sido”, la “**esencia**” que se **despliega** siempre y sólo a través de una correspondencia (la de las costumbres o usos con las necesidades que provienen del futuro que avanzamos, haciendo entrecruzamientos por los que surge el presente) y que, al no representar un significado ideal, fijo y eterno, sino un “**posible**” que debe llevarse a elección, va **transformándose y modificándose** según se cumple.

Volvamos sin embargo a la ideación de Duque, porque se estarán preguntando por su finitud o su vacío, por ver dónde quedan estos sentidos respecto a las **operaciones de identidad** ‘tradicionales’, es decir, las que convierten sucesos/eventos en cosas agrupando y distinguiendo escorzos en identidades diferentes entre sí en base a la proyección de un Yo. Pues bien, la finitud y el vacío están presentes, según lo entiende Duque, en el propio espacio que ata los cabos desplazados y propicia el redondeo, un espacio por el cual transitan lo que el autor denomina **Uno** (la Voluntad de ser, la querencia de imponerse como Individuo) e **Infinito** (la dispersión constante que regresa

La tierra: una ideación alrededor del vacío

al Fondo, al contexto indeterminado –o nunca enteramente determinado- e inatrapable).

El **Yo** es para Duque (al estilo en que lo era para Heidegger, según lo que se ha expresado en la introducción) el **límite o frontera** en el que se diferencian esas dos caras del Absoluto (ya Heidegger hablaba de que la diferencia era la angustia del ser, no tener ‘casa’), un lugar de cruce por el que van y vuelven, el movimiento que oscila de uno a otro (una vez se mira en una dirección, otra vez en otra), una frontera (y ninguna frontera es propiedad de nadie, sino Tierra de Nadie) sujeta al **flujo Uno** de un **pasado a un futuro** (proyecto) y el **reflujo Infinito del futuro al pasado** (deyecto).

Es decir, la operación tensional de identificación (‘tensional’ en cuanto que nunca hay “casamiento” conjunto en la unión de cabos, sino siempre unión diferida, desplazamiento) depende para Duque de dos factores integrados en la situación (o más exactamente integrantes de la situación, como él mismo remarca) y que nunca podrán ser considerados como cosa. El primero estaría constituido por un **anticipo volitivo de identificación**, por el cual uno/a se proyecta (nunca teoréticamente; siempre e-motivamente: para remediar una “falta”) **desde el pasado** (el escorzo evoca semejanzas o contrastes antes experimentados) **al futuro** (la cosa que “yo” presupongo como íntegra). Pero no sólo se **presupone** la “cosa” (la cosa que nunca se percibirá por entero) sino **también su encaje** en (y procedencia de) una situación global, un sentido (el fondo).

Así nacería el **presente** para él, como encrucijada, como un cruce de expectativas que se lanzan como sucesos del pasado al futuro y de posibilidades deparadas desde lo que el autor llama un “fondo de provisión”, ese sentido global de futuro que envía el e-vento que uno/a (el yo) adelanta como expectativa. Nacería el **presente** en **tránsitos de repetición** (de sucesos que fueron identificados como experiencia) y **concesión** (lo que nos depara lo esperado). Y ese sería para el autor el movimiento de la cotidianidad. Con el presente nace también el Yo (en ajustes de esos extremos que para Duque son los Absolutos Uno e Infinito, la diamantina dureza impenetrable que rechaza todo acercamiento y lo infinitamente penetrable, ambas determinaciones especulares del Todo), puesto que la finitud tensional siempre referida a ambos extremos (que no pueden ser sino juntos, ya que se significan mutuamente uno al otro) es el ‘yo’ en esta ideación.

En este sentido, lo infinito entraña finitud, y la **tensión entre la identidad personal** (siempre pre-supuesta) y las **obras diversas** (en la ideación sólo presentes como signos, como cartas cuyo remitente siempre está desplazado, sin llegar a coincidir nunca con ellos) connota para Duque una **tensión entre vida y muerte**. El autor ve la diferencia entre ambas, entre vida y muerte, como diferencia de grado: “La vida es una muerte imperfecta (por eso aludimos a ésta –desde la vida- en “futuro imperfecto”). La **muerte**, una vida perfecta (aludida –desde nuestra vida- como un “pretérito perfecto”). Perfecta porque **la presuposición queda ahora estancada, fija: identificada...** justo cuando es ya demasiado tarde para señalar al “remitente”, al “agente”. Perfecta, porque ahora las **obras son ya solamente restos**, sin posibilidad de alteración o manipulación” (Duque, F.; 1995: 16). La perfección, por tanto, queda ahí

La tierra: una ideación alrededor del vacío

descrita como Absoluto (absoluta fijación del resto cuando ya el agente no lo manipula), entera dispersión o entero recogimiento, muerte.

Duque ve en la mortalidad la experiencia humana de la cual dependen las demás, y entiende la vida como tensión entre **presuposición de la identidad y dispersión de restos** (los restos indican finitud), balanceo de Uno a Infinito. La finitud cobra sentido en el proceso, porque, si bien el sujeto consiste en el intento de ir hacia los extremos (del pasado al futuro, del Infinito al Uno), si llega a ellos parece: “Uno e Infinito transitan(...). Pero Uno no ha pasado todavía a ser hombre (ni nunca pasará: siempre habrá sido demasiado tarde para ello; somos nos-otros, **los otros del yo**, los que *colocamos la lápida de identificación sobre sus despojos*). E Infinito no dejará de pasar de vez en vez sin agotarse jamás, a ser hombre (siempre será demasiado pronto para recoger, para arracimar en el borde al Infinito; somos nos-otros, los que **decimos yo** para diferenciarnos de los otros, quienes **nos negamos a ser vistos como vacua identidad**; pues siempre somos a la vez de muchas maneras” (Duque, F.; 1995: 28).

Aquí se entiende bien que para Duque siempre hay desplazamiento, sin posibilidad de coincidencia, que el/la identificado/a es otro/a que ya no ‘yo’. Y así se entiende, en la ideación de Duque, la tensión contradictoria de la vida. Para él, vivimos entre flujos en la encrucijada del presente, “*vivimos mortalmente propulsados* por proyectos que vienen del Uno pasado y *vamos muriendo en vida* al descifrar las huellas que vienen del infinito futuro, entre sucesos (potencialidades) que promueven expectativas (del pasado al futuro) y eventos (posibilidades) que

emocionan (que mueven desde... el futuro) al ajustarse o no a lo esperado” (Duque, F; 1995: 28).

En un nuevo inciso, la interpretación de los Absolutos en términos de potencialidades y posibilidades mirando de pasado a futuro o al revés me ha hecho recordar las definiciones temporales del historiador R. **Kosselleck** (1979), tal vez debido a esa necesidad de referentes de “traducción” que voy precisando para hacerme con esta ideación, con su explicación y su sentido (y no en vano, cada encuentro con un texto se convierte en una forma de rememoración –Rühle, 2000-). Desde luego, Kosselleck no hablaría de ontología ni acentuaría la imposible reunión de absolutos (ser y cosmos, Uno e Infinito) en cuya encrucijada se mueve el/la “mortal”. Pero sí entendería el **presente** como articulación del **pasado** (experiencias, recuerdos elaborados desde el presente conformando un *espacio*) y el **futuro** (expectativas, esperanzas proyectas desde el presente conformando un *horizonte*). Expectativas y experiencias constituirían a la vez la H(h)istoria y su conocimiento, pero unas y otras serían de características distintas aquí, pues Pasado y Futuro (tradicón mediante) no serían lo mismo en Kosselleck, no se conformarían igual.

Así, la **experiencia** vendría a ser **espacial** al estar reunida en el presente formando una totalidad en la cual están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempo anteriores, juntos, mezclados, relacionados, sin continuidad aditiva o de progresión. Y el espacio del futuro, sin embargo, se encuentra tras un horizonte que no permite verlo. El **horizonte** sería, en ese caso, la línea tras la cual se abre en el **futuro** un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no pueda ser contemplado

La tierra: una ideación alrededor del vacío

como tal. Ese espacio no es accesible (el Fondo al que aludía Duque, que cada vez envía e-vento del futuro, tampoco lo era). La posibilidad de “descubrir” el futuro choca, entonces, contra un “límite absoluto”, porque no puede ser experimentado, ya que el horizonte se aleja cuando uno/a se acerca a él.

Tal como lo entendería Koselleck (1979), la experiencia pasada, una vez reunida, es tan completa como pasados son los motivos que la hicieron ser (ya otros), mientras que la **experiencia futura**, la que se anticipa como **expectativa**, se descompone en una infinidad de **trayectos diferentes** (posibles). Pero ambas **se articulan juntas en el presente**, porque la experiencia no se puede reunir sin una expectativa retroactiva, y nuevas esperanzas o desengaños, como también nuevas expectativas repercuten en ella, modificándola. Y las expectativas se basan en la experiencia, que a su vez funda nuevas expectativas con la ruptura del horizonte de la esperada. En ese proceso, en esa tensión de articulación de los movimientos en retroalimentación de experiencia y expectativa, se fundaría para Koselleck el tiempo histórico y la posibilidad de sus historias. Por tanto, el **presente** también es un **tránsito** aquí, un tránsito que se realiza en el espacio de la tradición, un tránsito del futuro que transferimos al pasado (Ricoeur, 1999), y del pasado que orientamos hacia el futuro.

De nuevo en la ideación de Duque, los **flujos** y reflujos de Uno e Infinito se refractan y reflejan en el **Yo de múltiples maneras**, y por ellas hay **mundo**. Duque entiende por Mundo aquello que a través del hombre (/mujer) da lugar a las cosas, dispensando espacios y tiempos (la palabra y la técnica crean espacios de juegos del tiempo en que hallan lugar las

cosas). Mundo para él es oquedad que construye lugares precarios **ajustando tradiciones a necesidades** (sentidas como falta, como falla), integrando procesos inventivos en un Orden, en un esquema de asignación de puestos. Es un mundo que no hemos hecho sino que “deja hacer” hasta cierto punto: aquél en que se cruza la tradición y la concesión de eventos. Y la **técnica** para él es manera de ajustar tradiciones a necesidades, potencialidades a posibilidades, ambas siempre cambiantes.

Respecto a esto último, y tal como el autor lo ve, la **tecnología o técnica planetaria** actual (la expansión multilateral de relaciones técnicas entre pueblos) tiene que ver absolutamente *todo con la muerte* (esa es su concepción, su idea), pues como organización de recursos escasos hace surgir con toda su fuerza el vacío del mundo, o más bien, lo que el autor denomina el **Mundo como Vacío**. “El aprovechamiento de todo material, incluida la materia bruta “hombre”, encaminada a la producción técnica de la **posibilidad incondicionada** para producir de todo, viene determinada –y- destinada ocultamente por el **pleno vacío en el que se cierne lo ente**, los materiales de lo realmente efectivo. *Este vacío tiene que ser llenado*” (Duque, F.; 1995: 46). Llenado porque, en opinión del autor, de lo contrario el hombre actual se angustia y se aburre, y no debido a una cosa o situación concreta o debido a no sentirse partícipe de algo, sino más hondamente: se aburre por cuanto que el tiempo se estanca, por cuanto que nada pasa y todo da igual.

El autor sostiene que en el **aburrimiento profundo** se tocarían el *nihilismo* (para él cáncer de occidente), en su visión del mundo como una “vaciedad” (no en cuanto a finitud, vacío) y la Apertura del Mundo como

La tierra: una ideación alrededor del vacío

Vacío. En una **postura nihilista**, el mundo está “vacío” porque unas cosas pasan a otras, sin relieve ni resistencia, está vacío porque “todo da igual”. Así, el mundo estaría lleno de cosas que serían la “pura indiferencia del bostezo”. En opinión de Duque, ésta es una postura en la que el hombre/mujer, diluido en el “hay” (cosa, in-diferencia, nada), aburrido/a así, se ve a sí mismo *como muerto, desde siempre*. Y por ello habría que llenar la vaciedad, por llenar, huyendo de Vacío. Sin embargo, lo ente jamás aparece como **cosa** a la mano y disponible, sino como una posibilidad débil, finita, que ha de **ser recogida por el sentido**, por las *potencialidades proyectadas en el hacer y decir humanos*.

Tal vez Baudrillard (en H.J. Figueroa Sarriera y M.M. López, 1991) no compartiera demasiado estas posturas, puesto que en el imaginario postmoderno, el objeto, la cosa, es la figura de la resistencia. Baudrillard propuso la **cadaverización** del sujeto como forma de impedir la penetración del poder, luego como **estrategia de resistencia** ante ese poder, no ante la finitud. Y sería una estrategia en cuanto que la masa que refracta todo esfuerzo por sondearla, que parece escapar a las tecnologías y que se erige y deja tocar sólo como **simulacro** es la masa que se resiste (Figueroa y López, 1991).

Pero Félix Duque también entiende el simulacro, ya sólo considerando la paradoja o contradicción natural que supone ser (esa oscilación constante entre ir hacia Uno e Infinito, entre compactación y dispersión, o como llega a decir él mismo, entre: “el poder decir –pero no vivir ni pensar- que Yo no soy, y a la vez, el saber que, sin esa dicción mortal, nada sería ni tendría sentido” –Duque, F.; 2000b: 128-). De hecho, el autor afirma que **todo** lo ha conseguido el/la mortal como **simulacro**, como ejercicio táctico

o maniobra, como representación de imagen e idea, como ficción. Pero su interpretación iría encaminada a considerar que las ficciones, como autocreaciones de la razón, son en general una estrategia terapéutica para no tener que parar mientes en la ya apuntada contradicción originaria del ser, la de su permanente desplazamiento.

Duque decía un par de párrafos atrás que la Técnica Absoluta tiene todo que ver con la muerte, y aludía en su cita a la actual “posibilidad incondicionada” de ésta para producir “de todo” sin un fin en sí mismo, así como también daba a entender el vacío en que esto dejaba a lo ente (la cosa o ser, que nunca es sin contexto, sin fondo y tradición, sin fuentes que le otorgan sentido). El autor no defenestra en absoluto la técnica (antes al contrario, se niega a demonizarla y deconstruye discursos que la perciben anti-natura), pero entiende que la creencia en su neutralidad, en la línea de que un “saber aplicado” se debe meramente a la contemplación de fines para los cuales se encuentran a nuestra disposición medios artificiales, es insostenible (y hace del hombre/mujer un ser, “no ya ajeno a la tierra, sino independiente de esta”, de su finitud, un lugarteniente-dios).

Por eso cree que, si es cierto que el desarrollo de la técnica occidental se ha hecho en base al aumento de control y seguridad sobre lo imprevisto (lo “natural”), habría que preguntarse en primer lugar por las razones de esa necesidad. Porque, según su exposición ideativa, que como se ha visto entiende el Yo como frontera de tránsitos (proyectos y envíos), siempre desplazado pero siempre ajustando extremos (ajuste que además presenta condiciones que tampoco el Yo es libre enteramente de elegir), ningún fin podría ser arbitrario, pues revela siempre una

La tierra: una ideación alrededor del vacío

necesidad, una falta para ser y seguir siendo. Según esto, para Duque el **fin** sería la **huella** que los **envíos** del fondo infinito, en cuanto a posibilidades del ser, han dejado en nuestra constitución presente (la cual siente una falta y por eso se proyecta) Y esto dentro del marco de las potencialidades que, viniendo del pasado, nos marcan fácticamente.

Así pues, la **reificación técnica** sería para Duque una **constante negación de la muerte**, que se mata (ilusoriamente) en una **doble operación** estratégica: la **banalización** (entendiendo sentencias como “ya que todos tenemos que morir, vivamos como si no hubiera muerte” –todos es aquí como ninguno-), o el **silencio** (de la muerte no se habla). Sin embargo, esas estrategias supondrían lo que el autor considera como “estar en el secreto” (que ya no lo es), y para Duque afrontar el Mundo como Vacío significa guardar el secreto, tomar el misterio como misterio. Y el misterio del “anonadamiento” entre Uno e Infinito es un misterio que, en opinión del autor, se vive humanamente como **conciencia de la propia mortalidad**, “de que **nunca llegaré a “identificarme”** con las tradiciones a las que yo correspondo con mis obras: siempre es demasiado “tarde” para ello, y a la vez, de que **nunca llegaré a “diseminarme”** en el infinito de las posibilidades de envío: siempre es demasiado “pronto” para ello. **Conciencia de que yo es otro**, de que yo “es” **un cruce** de potencialidades y posibilidades, entre ansia de ser y envíos de ser, Conciencia, en una palabra, de que **el ser es retráctil**” (Duque, F.; 1995: 48). Ese sería el significado de su metáfora, el significado de la tierra, la finitud que se evidencia en la retracción, nunca atrapable por completo.

Finitud y muerte han volteado entre la vida dando sentido en la ideación. Ya habíamos dicho al principio cuál es la significación de la muerte en nuestra cultura: es negación, eliminación, ausencia, un vacío que se tapona, se destierra, en consonancia con la estrategia de silencio aludida por Duque. Pero también se utiliza como causa o instrumento de coacción, haciendo de ella argumento de obligado tributo que invalida cualquier otro. “Pero el respeto a los muertos no es respeto a sus muertes y a sus Causas, sino respeto a las vidas que perdieron; *hacer que sus muertes sirvan para algo es negarles a las vidas que han perdido el derecho a no haber servido para nada, el privilegio a ser fin en sí mismas*” (Sánchez Ferlosio, 1986: 21). Parece ser que apreciamos la muerte inaprovechable por los poderes públicos, religiosos o políticos como algo insensato, pues con ella en sí (sin relación al sacrificio/causa) se aparece el vacío que completa la existencia, o en palabras de Duque, la ligadura mortal de carne y tierra que, sin una causa más allá de ella, aviva en los vivientes esa herida o falla del decir el ser. Pero la sacralización de la muerte (como la del YO) es una forma de capitalización.

La metáfora, la Tierra

Tierra es la figura simbólica que se utiliza en esta ideación para connotar lo humano (aquí frontera vibrátil a través de la cual tienen lugar las cosas, el Mundo), y lo hace dándole un sentido de vacío interpretado en relación a la condición de finitud, de mortalidad. Tierra sería para Duque, por ejemplo, en el terreno del pensamiento, señal o símbolo de esa **opacidad** primordial y terca que ha venido acompañando el devenir del saber occidental, el cual, no menos tercamente en opinión del autor, trata de reducir y olvidar ese **elemental y negro fondo** (renuente, refractario en

La tierra: una ideación alrededor del vacío

cada vez, en cada texto, y que sin embargo completa) que para Duque es presentado así, como “tierra”, y predicho como “silencio” (opacidad del claro concepto, vacíos y faltas en las palabras de expresión).

Pero Duque no toma esa connotación de finitud y vacío, la Tierra, como un Absoluto, sino como un sentido, aquél que precisamente evidencia el fracaso de los intentos de “decir” el Absoluto. Al respecto, al explicar su trabajo general, el autor de la ideación dice: “Creo haber sufrido (más que hecho) la experiencia de tres **saludables fracasos por “decir” el Absoluto**: la Naturaleza, el Lógos, Dios. Las *heridas* por las que supuran –desechos inasimilables- esos monstruosos Abcesos son: la Técnica, el **Símbolo**, la Muerte”. (Duque, F.; 2000b: 130). La Tierra entonces, la figura simbólica de la ideación de Duque, no puede ser Absoluto, sino el desecho (no asimilable y siempre diferente) de la Voz, es decir, una **contravoz** de todo absoluto.

Pero en esta metáfora juega casi un “metasentido”, porque en ella se fundamenta doblemente la **contravoz en forma y contenido**, en cuanto a figura y en el sentido abierto por ella. Es decir, es contravoz genérica debido propiamente a que es figura metafórica, **imagen-símbolo**, lo que, como acaba de declarar el mismo autor, implica ya manifestar falla o falta del Lógos, es decir, contestación, re-vuelta o “voz-contra” del código de de-termin-ación (actualmente rédica). Pero además de ser forma figurada, también es **contravoz su contenido**, ya que es muestra de vacío, silencio, opacidad, que es todo aquello que nos manifiesta la Tierra como símbolo. Y se trata de una contravoz u opacidad **general**, puesto que siempre aparece contravoz con la “voz”, refracción con el reflejo, pero a su vez es opacidad siempre **singular**, porque se deja ver singular en cada

vez, en cada forma. En esta ideación se entiende que contravoz, silencio, dan sentido a toda voz. Luego Tierra, como refracción y señal de vacíos, da sentido a lo humano, a eso que llama Duque “conjunción mortal –frontera vibrátil- de carne y tierra”.

Es decir, Tierra es el símbolo que connota la propia contravoz (también ésta función del símbolo), la recusación de los significados de las cosas, el símbolo de la contravoz que surge de todo ajuste, su falla (en cada caso distinta), el símbolo elemental y singular que evidencia y expone vacío o refracción en toda manera de hacer Mundo. Pero, siguiendo el recorrido de la ideación de Duque, como falla o falta constituye también los posibles del hombre/mujer, pues provoca las necesidades que fundamentan un nuevo ajuste, a partir de lo que está en su mano hacer o no hacer para “paliarla” (para “coser” el “desgarrón” con un nuevo “costurón”, en terminología del autor). Y el nuevo ajuste no hace sino evidenciar “la tierra”, el vacío que “remienda”.

La Tierra en cuanto a opacidad que connota vacío, en cuanto a falla, sólo puede mostrarse en forma singular: en cada manera, en cada vez, en cada texto, **en cada conexión de significatividad** que hacemos. Sería como una refractación que rezuma de cada conexión y la excede como fondo, y que no puede **mostrarse** sino **sólo a su través** (porque al través de cada conexión, de cada ente, de cada texto, de cada ajuste, es como evidenciamos la Tierra, el vacío, la opacidad que lo completa). Tierra da sentido de vacío porque para Duque apunta a la **imposible reunión de los restos**, de los desechos (inasimilables –no Todo se puede asimilar, con lo que la Tierra denuncia Todo-), y por esto es **marca irremediable de la finitud** del ser, del sentido de lo humano que propone o considera

La tierra: una ideación alrededor del vacío

esta ideación. Y es también lo que arroja el Símbolo como figura de contravoz, ya que su intento para Duque es decir o dar a entender lo “inexpresable”.

Como manera de conocimiento, entonces, la metáfora-símbolo tiene esa función: la de ser revuelta del Lógos discursivo, de la determinación del código, evidenciando sus faltas. Por esto, si ahora este último impera como cómputo y cálculo globalizado impersonalmente en la fijación y estereotipo del hacer mundo con las cosas en el lenguaje-máquina (integración de funciones), el **símbolo** le surge a ese lenguaje como contragolpe. Duque dice así: “Si el Lógos tiende cada vez con mayor intensidad y rigor a disolver el Misterio en problemas, el Símbolo es la *conexión de lo mutuamente extraño* y, por ende, el *guardián de lo Inexpresable*” (Duque, F.; 2000b: 131).

Tal vez en la cita pueda parecer que el autor se recrea en considerar lo inefable o “la deidad” del Misterio (la opacidad de toda cosa, el desplazamiento y tránsito consustancial a la finitud), pero no es esa la pretensión del símbolo o de la figura metafórica, conectiva, tal como es tomada aquí, sino que ésta tiene por misión apuntar la imposible reunión de los restos, los desechos o los residuos que Duque ve como irreductibles a la Red Comunicacional que determina el Lógos o a la Naturaleza siempre indesligable de la Técnica, aun en formas diversas. Él no enfrenta o conceptualiza “lo inexpresable” como la latencia de una mística, sino que habla de la conexión como función que propicia dar salida al *sabor ocre y la frustración* transportado por ambas, por Técnica y Red Comunicacional, por las rutas establecidas de orden, “en esas autopistas de información por las que datos bancarios, fluctuaciones del

mercado bursátil, anuncios variopintos de compra-venta y comunicaciones científicas se entreveran, tiñen y contagian de las frustraciones destiladas por una carne que, lejos de ser “demasiado sólida” es más bien fluida y visceral” (Duque, F: 2000a: 5). La conexión apunta fallas y vacíos entrevistados en ellas.

Querría ahora relatarles el camino argumental que recorre el autor para llegar a dar su metáfora de sentido, porque es hermoso y está vinculado a la idea de ser como vacío sostenida por Heidegger (lugar vacío en el que ocurre lenguaje), que ya ha sido enunciada en la introducción al autor. Con ella, Duque amarra la consideración de la finitud del ser como un paisaje de musculosa rugosidad por fuera, vacío por dentro, sólo cáscara. Pero en todo caso, un paisaje o región perforado de cuevas repletas de signos, de “bichos de colores chillones, de hollín o de signos para exorcizar a los demonios” (Duque, F; 2000b: 126).

Decía yo que es hermoso el modo en que el autor nos muestra La Tierra, adentrándose por el camino de la Antigua Grecia del ágora y encontrándose ahí con el filósofo más querido de la ideación anterior, con Sócrates. Alrededor de su figura, de su hacer y decir, Duque resalta el sentido de finitud que niega lo absoluto, la opacidad.

Sócrates no dejó nada escrito, sino que hablaba y (se) preguntaba constantemente. De hecho, por lo que podemos conocer de él, es fácil que guardemos la impresión de que *nunca* dejaba de hablar, de que lo hacía incansablemente, utilizando todo hecho o actividad a su alrededor, toda situación en que se encontrase implicado, casi como un mero

La tierra: una ideación alrededor del vacío

vehículo o apoyo para sostener esa ocupación: la conversación. ¿Le interesaban acaso las ideas?... Para Duque, “idea” no es tanto un mirar como un “darse a ver” (y este sentido guarda coincidencia con el sujeto arendtiano), un “hacerse notar” a través de cuerpos y de acciones que quedan enseguida recogidos en la palabra y, así sostenidos, en su precariedad, quedan a la vez como negados, como expuestos a la intemperie, como “puestos en entredicho” por ese espacio en que se mueven.

Pero Duque nos recuerda que Sócrates, ocupado en la palabra, no pretendía ser visto desde ésta como sujeto o ser particular, ya que exigía que no se le escuchase a él, sino al lógos, al discurso, a su movimiento conversacional. Para el autor, a Sócrates lo que le interesaban no eran superficies, sino la generación de **discursos compartidos** y rememorados **e indefinidamente modificables** a través de la memoria y de la tradición oral. De ellos, de sus movimientos, se va tejiendo la **sociedad**. Y así, cuitas, apetencias y deseos se reúnen en la pasión de la sociabilidad (lenguaje en tránsito de unos/as a otros/as), y son utilizados como materia bruta de la que extraer el consenso social que, junto a esa sociabilidad, es la potencia formadora de la polis.

Creo que el filósofo es popularmente famoso por la sentencia: “sólo sé que no soy nada”, pero si dicha afirmación está ampliamente registrada no es porque se paren mientes a “la nada”, al vacío, sino porque parece deducirse de ella la llamada humildad (¿falsa?) de todo sabio (nuevamente se ve al personaje, pasando por encima de su propio decir, en redondeo). Pero en la interpretación de Duque, cuando Sócrates dice: “no te engañes, no soy *nada*”, no está tratando de hablar con modestia,

sino de hacer una ajustada *definición de sí mismo*. Tal como lo ve el autor, la tarea del filósofo fue **trabajar por la palabra los cuerpos** desde dentro, para convertirlos en **oquedades**, para hacer de ellos reflexión, invaginación de lo externo.

Si bien es cierto que Sócrates pasaba los días hablando, constantemente y “hasta dejar rendidos a sus interlocutores” (Duque, F.; 1995: 117), y que así lo hizo hasta el momento mismo de su muerte, se sabe de una ocasión en que no fue así. En una ocasión estuvo solo y en silencio, de pie, cavilando todo un día con su noche, “recogido el pensamiento en la consideración de algo... y aunque no le venía, no se marchó, sino que se quedó de pie buscándolo”, se recoge en los textos (Duque, F.; 1995: 117). Duque sigue interpretando que, buscara lo que buscara, como si fuera “una extraña especie de vaso cazador activamente quieto”, seguramente no lo encontró, *no encontró aquello que pudiera llenarlo*. Y así, siguió con su ocupación de hablar infatigablemente siendo “nada”, ninguna otra cosa más allá de receptor y transmisor, “una máquina de hacer y decir discursos que a su vez presuponen y organizan sociedad” (Duque, F.; 1995: 117-118), sin llegar a estar poseído por ningún discurso que le permitiera descifrar ningún oráculo, y sin llegar a fundirse con la naturaleza. Sócrates, en el tránsito y vaivén de las palabras, no halló La Palabra, la profundidad, la de-terminación que hiciera que no fuese necesario seguir hablando.

En todo caso, Duque considera que el discurso de Sócrates es negativo, puesto que, si bien parece querer comunicar algo, en realidad dice a todo “no es esto, no es esto”, diluyendo así la comunidad naturalizada. Y por eso mismo entiende que, si sus palabras no fueron escritas por él mismo,

La tierra: una ideación alrededor del vacío

es porque no debían permanecer, cumplida su función de diluir, de horadar grietas nuevas. Sin embargo, Duque también considera que en la voz de negación del filósofo habla la **subjectividad occidental**, por cuanto que si éste hablaba y hablaba era para poder dar con la Palabra, en algún punto de la búsqueda y del movimiento, entre ese continuo vaivén. Y eso, para el autor de esta ideación, *significa perseguir el silencio*. Pero silencio, vacío, refractación, dan sentido a la voz, y provocan su tránsito, sus vaivenes.

El silencio da sentido a las palabras, y para Duque, Sócrates, en su búsqueda del Sentido, no se dio cuenta: “Una vez lo encontré, en aquella vela. Sólo que nunca lo supo. (...) Sócrates andaba a la búsqueda de su voz interior, de la voz de su conciencia. No se daba cuenta de que esa voz sólo estaría conforme consigo misma cuando llegara a anularse, es decir, cuando pronunciara la palabra definitiva que acabaría con todas las demás palabras, instaurando el Silencio. Por eso se emborracha Sócrates de palabras: para encontrar la Palabra. La palabra en la que se dictara la renuncia a hablar. Para siempre” (Duque, F.; 1995: 119). Pero el sentido está en esa disconformidad de la voz. Por esto, esa palabra que fuera la Verdad, el Sentido, que anulara el movimiento de las palabras en el vaivén conversacional y argumentativo (no esos “mínimos” sentidos cotidianos de los gestos y las cosas, que van teniendo lugar en cada vez, que reunimos en precario), es decir, esa Razón mayor que el discurso, no existe para Duque como absoluto. Pero estaba en singular, como símbolo, bajo los pies de Sócrates, y en todo su derredor: la Tierra.

La tierra es uno de los elementos conocidos como “elementos naturales”, y es aquel que de entre todos ellos parece no tener “pedigrí” o cualidades

relevantes, un elemento sin brillo para ser símbolo de pensamiento. Como apunta Duque al acuñarla, ya Aristóteles advirtió que ningún filósofo se había degradado tanto como para entender la psique *formada de tierra*, y todos los elementos tenían sus defensores menos la tierra. **Occidente excluye lo térreo**, y con esto volvemos, en el marco del imaginario cultural, a topar con la opacidad, con el vacío, con la finitud. **Freud**, uno de los pensadores que golpeó el orgullo occidental (así como otros) al ver reducida la fuerza libre de la voluntad a pulsiones libidinales, otorgó relevancia a **la muerte** como una **pulsión de acción**, reconociendo con ello que el alejamiento de los hombres respecto a la tierra es una vía abierta por la civilización humana que ha sido costeadada con la *desorientación de sensibilidad*, con el repudio de los sentidos.

Al preguntarse qué es la tierra, qué connota, Duque se encuentra con las acepciones del Cristianismo y la Modernidad (con nuestras tradiciones), ambas coincidentes en confundirla con la “materia” o “la masa”, es decir, coincidentes en ver en ella un elemento que presenta resistencia y que por eso mismo es un obstáculo (o así es percibido) para el reconocimiento del hombre como vencedor de lo natural. Por eso se obvia como elemento, porque la tierra es considerada como algo que estorba, que no deja hacer al hombre. Pero esa es precisamente la pregunta que Duque se hace: ¿qué no deja hacer la tierra?... Y así lo hemos podido ver en cierto modo al narrar su ideación.

Para el autor, la tierra no sería esa idea de “la materia”, esa mera concepción de límite de toda actividad humana. Y así dice: “**tierra**, en una palabra, es aquello que **en nosotros y fuera de nosotros, rehusa estar a la mano**, ahí presente, como un cadáver” (Duque, F.; 1995: 131). Tal

La tierra: una ideación alrededor del vacío

como lo ve y como habíamos ya avanzado, tierra no es un concepto genérico y neutral (tampoco tiene sentido así, como absoluto), ni algo material en cuanto a enfrentado a una forma, o un contenido enfrentado a una figura externa. Para el autor, “Tierra” se da en cada caso de modo **singular y específico**. Se trata de un concepto formado por **negaciones y distinciones**, no por conjunciones y semejanzas (la falla, la falta). Y se trata de un **plural**, porque la tierra es una plétora inagotable de maneras y figuras. Señalando sus cualidades, Duque entiende que lo térreo lo es siempre de manera específica hasta su última fibra, y **aunque se desmenuce, nunca es transparente**, sino que resguarda un opaco interior que rechaza la mirada.

Si entendida en versión de “lo material” la Tierra es una presencia supuesta como constante, un sustrato dominable y penetrable (así lo ha considerado la modernidad, el conocimiento, la técnica y el artefacto), en la acepción de Duque lo térreo es aquello que sale a la luz y brota como lo **indisponible** (no está a nuestra mano, asible). Es lo diáfano o lo opaco, lo rígido o lo flexible, lo fibroso o lo liso, porque guarda su modo propio, y puede ser aceptado y registrado, pero nunca manipulado, es decir, es como una indisponibilidad hostil de la que no cabe dar razón (Duque nos apunta que el muy científico Leibniz decía esto mismo de las cualidades sensibles, que podrán ser conocidas pero no cabe dar razón de ellas).

La tierra, como la concibe el autor, *oculta un no sé qué del cual se es consciente pero no cabe dar cuenta*. Y es en cada caso diversa y sin posibilidad de diferenciarla. Por definición es algo tan familiar y a la mano como oscuro; de hecho, hasta la propia denominación de lo térreo como lo “sensible” traicionaría su sentido último, pues para el autor, más allá de

toda división interesada entre lo sensible y lo inteligible, lo térreo sería a su vez lo indivisible por excelencia, pero no algo idéntico a sí mismo, ya que se agota en su pura aparición, en cada brote.

Sin embargo, la tierra constituye los posibles del hombre/mujer, el sentido de su existencia en esta ideación, y no como experiencia del límite, sino aquí como presentimiento insondable de la radical alteridad que existe en el interior de nuestras arquitecturas, la cual hace añicos las palabras y las cosas en su pretensión de decir Verdad, las muestra en su precariedad. En definitiva, la tierra para Duque es la refracción que brilla en los desechos, el vacío o mortalidad que no es un acontecimiento futuro (ese Absoluto) que un día se hará presente, sino un por-venir siempre pendiente, la irrefutable terminación de cada vez, de todo momento siempre hasta ahora incompleto, siempre preñado de futuro. Ahora bien, entender esa mortalidad consustancial, ese desajuste, esa finitud, no significa para el autor estar ya muerto/a. Ser consciente de estar en la muerte (de cada momento, de cada cosa, de cada unión) no es lo mismo que estar ya muerto/a, ya cadáver.

Querría terminar diciendo que la ideación de Duque parece estar movida por el aire que Deleuze (1969) atribuía al sentido fantasma, “presencia que existe y subsiste sin existir, como el infinitivo de todo presente. Pensar así el sentido no es sino pensar el acontecimiento: ese morir que pasa y se hace muerte, esa muerte que hace presente el problema eterno del morir” (Morey, 1987).

LA BRECHA QUE CONCLUYE

CAMPO DE CIERRE: BRECHAS DE SENTIDO O SEÑALES PARA NEGAR EL ESQUEMA DEFINIDO

Realizadas ya las narraciones de traducción y diálogo sobre las ideaciones de sentido presentadas, y cumplido así el objetivo de desarrollo abierto que me he propuesto en este trabajo (el objetivo de comunicar las intensiones ideativas y no de cerrarlas -en la manera en que me ha sido posible- de modo que tuviesen resquicios y aperturas por las que cada lector/a pudiera dejarse atraer y conectar su propia ideación a mis relaciones) sólo me resta ahora poner en escena (¿forzar?) el convencional y esperado cierre.

Así pues, están ustedes ya avisados: se encuentran en este momento ante el final del trabajo, ante su necesaria clausura, ante su acto de **conclusión**. Pero según la propia lógica de sentido que yo misma me he tributado, no van a encontrar una lectura de cierre al uso con sus claras derivaciones de lo ya mostrado (no sé si la esperaban), sino en cierto modo la **apertura de otra visión**, de una forma de tomar sentido distinta de las anteriores (quizá su base), de un panorama diferente que ejemplificará de algún modo, como **coyuntura, indicio o señal**, una posibilidad de aparición de la pregunta de sentido. Pero esta vez dicha pregunta tomará cuerpo sólo negando el campo de-terminado del

La brecha que concluye

mismo⁷⁶, no abriendo otro campo diferente más allá de lo que posibilita la propia negación, como había sido el caso de las ideaciones.

Será, entonces, una **clausura abierta**, que nos pueda hacer entender la óptica desplegada por las ideaciones desde otro lugar, poniendo el acento ahora en las discontinuidades de todo sentido lexicalizado y fijativo, en lo que yo llamo sus roturas, fisuras o grietas. En efecto, en el transcurso que llevamos andado, hemos elucubrado sobre el sentido, sobre los motivos de preguntarse por él, sobre sus implicaciones y necesidad, y yo lo he sostenido como una posición de pensamiento en crítica. Así que para mí, en el trabajo, esta clausura significa esa explicitación de dicha posición mediante un gesto diferente, significa entender que, frente a las ideaciones y su construcción e innovación semántica y argumentativa, existe también una postura cuyo ademán y gesto es el señalamiento, la manifestación de los vacíos, los desgarrones, roturas y brechas que aparecen en algunas de las concreciones de lo real.

Esto va a significar, en relación al sentido y al pensar que han venido moviendo las formas del texto, que para cerrar y concluir nuestro transcurso vamos a tomar una posición explícita frente a las pretensiones de **determinación de Sentido** (algo que, por otro lado, las ideaciones metafóricas que hemos visto ya hacían de forma más o menos implícita, ya que, cada una a su manera, también se construían para hacer frente a

⁷⁶ Es decir, no como ideación, sino como disolvente, como acusación de todo aquello que se recusa, como des-velamiento (no descubrimiento, sino “encuentro con”, como diría Lévinas –en Finkielkraut, 1996-) de “roturas” o grietas en las propuestas “hechas” (cerradas) de sentido.

Un Sentido). Y se trata también de tomar el pensar en este momento final, al término de nuestro periplo, como un **ejercicio de negación** y señalamiento. O si lo prefieren, como mención de fisuras del Sentido (en mayúscula y generalizado), más que como propuesta afirmativa o alternativa de una idea, o como una creación de sentido (aunque, si aceptamos lo que fue expresado en el segundo capítulo, una mera negación también posibilita elementos y campo de construcción, al igual que nuestras metáforas negaban un cierto y concreto Dominio).

De este modo, ambos matices del pensar, de un pensar en crítica (para Hannah Arendt, en todo caso, sólo eso puede ser pensar), ya sea volcado en la proposición o sea asumido como función de señalamiento, estarían mezclándose y dándose la vez por el texto, como ideación primero y ahora, al cierre, con el acento puesto en la negación más concreta, tomando así esa conceptualización del pensar sólo en cuanto a acción de guerra, como deslegitimación de situaciones o disolución de complicidades que defendía Deleuze (1969) –pues la ideación, si bien abre sentido, puede conllevar una peligrosa tendencia al “redondeo” si se fija como lexicalización (en la estela de la visión proporcionada por García Calvo en el capítulo 2). De ahí la importancia que adquiere también como momento del pensar el hecho de señalar brechas -fisuras, discontinuidades, rotos que resquebrajan la compactación del Significado y lo cuestionan como Uno⁷⁷. Porque las ideaciones han dado lugar a una generación de sentido que, en los casos que hemos visto, se deja inscribir en un enunciado que acaba implicando una respuesta algo coloreada en el matiz “qué es, qué somos”, evidenciando así las implicaciones del ser y

La brecha que concluye

el sentido en la pregunta propositiva de nuestro objeto. Sin embargo, el signo o señal de la fisura se dejaría encajar más bien en un esquema enunciativo que acentúa el “qué pasa, qué nos pasa”, y esto aunque lo que “pase” podamos seguir siendo nosotros/as

La **fisura** o brecha concreta que será apuntada aquí, de entre las posibles que pueden manifestarse en un Significado definido, será la de **sexo-género** (elemento teórico que ha venido siendo causa de inquietud, sensibilidad y prejuicio productivo en mi quehacer académico), el cual, como elemento y significante de correspondencia, cuestiona la Identidad In-dividuo como Unicidad de Sentido. La brecha de este sistema estará aquí articulada a partir de una señal o de un indicio concreto de fisura, también relacionado, o al menos asociado a menudo, con la preocupación por el sentido y por la propia pregunta sobre lo humano en cuanto a existencia (aquella que se hacían los presocráticos). Ese indicio o signo será el **dolor**, una “**impresión**” de sentido que suele ser tomada como mera afección individual y que, nuevamente, también la Psicología como disciplina se ha pre-ocupado en considerar. De esta manera, la brecha que concluye el trabajo termina cerrando el sentido (sentido en minúscula) del mismo desde pequeños enclaves en los que yo me he preguntado por las determinaciones. Termina, pues, derivándose en el ámbito, espacio y elementos de mi propio quehacer de dar sentido.

Por esto, pero con relación a todo el trayecto que venimos realizando hasta ahora, me he permitido “cerrar” (en esa idea de cierre necesario

⁷⁷ Arendt (Larrauri, 2001) considerava que pensar era una actividad asemejable a la labor llevada a cabo por Penélope, de tejer y destejer, lo que indica los dos gestos como fases de una misma “respiración”.

que no lo determina en una Forma y que lo identifica con apertura) conjuntando y aplicando la idea de sentido al pensamiento de una autora que, tal como yo lo uso, puede ejemplificar aquí la postura o actitud de negación que toma el pensamiento cuando sólo se propone evidenciar las fisuras, “rotos” y descosidos de un Sentido -lo que he llamado ya sus “brechas”. Notar y hacer notar brechas en las determinaciones e instituciones de Sentido (y en este caso en una institución concreta, el Individuo) es, pues, la conclusión del trabajo, que de este modo liga y cierra con el concepto general de ideación planteado, y a la vez abre el pensamiento crítico en su forma fundamentada de negación concreta. Y ya sólo repetirles que la ejemplificación que clausura y cierra este trabajo sostenido sobre el sentido y aplicado libremente en el caso humano será el dolor “humano” como evidencia de la fisura en relación al plénum de Sentido instituido. Pero antes de acabar dando ahí, hagamos un re-paso genérico y algo caótico sobre las ideaciones (como texto con forma dialógica) y su relación con la institución Individuo cuya fisura concreta será nuestro cierre.

DE LAS IDEACIONES A LA BRECHA DE SENTIDO

El señalamiento de la brecha de sentido que concluirá y cerrará este trabajo está en relación con el núcleo referencial de lo humano al que respondían las ideaciones. Porque podríamos decir que, de alguna manera, en la base de las **ideaciones** recorridas, pueden ser localizadas determinaciones del **Significado de lo Humano**, determinaciones a las que ellas mismas, situándose como ejercicio de pensamiento crítico, **responden, contestan y resignifican** con sus alternativas de apertura de sentido. Y de entre estas determinaciones, podríamos decir que sobresale

La brecha que concluye

una que ya había quedado mencionada en los mínimos apuntes conceptuales sobre el objeto reflejados en el capítulo 2: aquella que hace sinonimia de la conceptualización de “humano”, algo que en cuanto genérico es “común”, reflejando sin embargo un sentido fijativo de éste nada colectivo; es decir, igualando su Significado al esquema In-dividuo como entidad de la identidad de “ser” humano (no en vano Taylor, 1996, recordaba que el concepto de identidad ha articulado el concepto de lo humano en la modernidad⁷⁸).

Identidad, por otro lado, ha venido siendo un concepto central en la disciplina de la Psicología, en sus diferentes perspectivas y ramas. Y las ideaciones sobre lo humano que hemos contemplado también han sido atravesadas de algún modo por el referente del concepto de identidad (la heurística metafórica ayuda a ello en forma, como señala Ricoeur, 1975). En ellas, en las ideaciones, ese referente identitario, visto como necesidad común y conjunta (Todorov), como especificidad subjetiva en lo colectivo (Arendt) o como ‘trampa’ sobre la indeterminación y la finitud, como negación del desplazamiento (Duque), puede hacer que se sustraiga la idea de que existe (verbo que García Calvo, 1996, atribuye a Dios) un **referencial persistente**, el **individuo** (plénium identitario de existencia), que, de una u otra forma, es tomado y vivido como un UNO diferenciado, como persona-lidad, como subjetividad del YO en el mundo. Y quizá éste no sea el único referente distinguible que, aún incluso en nuestra actualidad de calificación más ‘post’, parece subyacer a “lo humano” (las nuevas contingencias o eventos hacen efecto en ello), pero creo que sí se muestra innegable su presencia, ya sea en su forma

⁷⁸ En efecto, el sentido hecho en lo humano, por lo que hemos podido ver o comprobar en la lectura ideativa, es de momento el Sujeto, el In-dividuo (aunque ahora se diga postmoderno y

absoluta (Todorov), fantasmal (Duque) o matizada-cuestionada (Arendt) según momentos, en los aspectos centrales de las tres ideaciones presentadas, o así he podido percibirlo yo.

Así que ahora, al cierre del trabajo, conjuntando las ideaciones como contestación al individuo (a su soledad imposible según Todorov, a su imposible libertad por esa misma individuación según Arendt, a su “vivir como muerte” en su significado de transcendencia según Duque), me he propuesto retomar mi propia tradición académica y las preocupaciones teóricas concretas que me han venido moviendo para dar forma a una nueva contestación a ese referencial permanente de lo humano ya visto en las ideaciones. Para dar, esta vez, una visión-otra que, utilizando un pensamiento de negación y no tanto de alternativa de creación ideativa, pueda manifestar en él una brecha concreta de las múltiples posibles, una fisura que proceda a señalar la hechura de su molde.

Podríamos decir que las ideaciones han ido midiéndose frente al individuo en las flechas de sentido teorizadas por Deleuze (1969). Porque Todorov ve la Soledad de su figura (de la figura In-dividuo) como una *paradoja de sentido*, y Arendt ve su esenciación como negación de ese otro/a presente en toda realidad, a la vez que ella enfrenta la imposibilidad de libertad in-dividual dando un *sentido-acontecimiento* que posibilita una libertad siempre entendida desde lo colectivo, desde la particularidad nacida en lo colectivo. Y Duque, siguiendo el rastro del *sentido fantasma*, evidencia el Plénum Absoluto y Uno como muerte. De este modo, las tres ideaciones, en mención directa o no, se construyen y crean sentido

La brecha que concluye

dejando ver o asomar ese Significado de Uno que parece ser convocado de la mención de lo humano.

Haciendo inciso aquí, debo decir que las formas presenciales de la noción in-dividuo en las ideaciones me hacen detenerme por un momento a considerar el concepto de dialogía textual (intra e intertextual), porque precisamente evidencian la dominancia de esta significación como referente de “lo humano” en la **dialogía intersticial e inter-emitida** que manifiestan. Porque, considerando **referenciales y referencias**, debemos tener en cuenta esta relación, es decir, la **dialogía**⁷⁹ que cada elaboración de ideas emprende y subsume **en su interior**. Una dialogía que, en analogía a ese campo vincular y relacional del que nacemos como humanos que nos hacía ver Todorov (evidenciado no sólo en su ideación sino también, en otro ‘sentido’, en la ideación de Arendt), encuentra las ‘vetas’ de las composiciones de pensamiento (el “en sí” del cuerpo del texto⁸⁰ articular, sus “interiores”, los conductos que lo arman y lo animan “por sus adentros”) claramente en-lazadas al mundo. De este modo, la dialogía, mirada desde el cuerpo del texto, conceptúa las ideaciones como **conformadas** en ese mundo debido a los enlaces elementales que unen a cada una a él y las hacen “ser”, que les dan origen (lo que, como sucedía en el caso del individuo, ya cuestiona su “sola” unicidad como texto en solitario).

⁷⁹ Tal vez no sea necesario recordar que se trata de una noción acuñada y conceptualizada por Mijaíl Bajtin, pero en todo caso, así lo reitero.

⁸⁰ En su versión y acepción más amplia que no remite sólo a la escritura, aunque las ideaciones lo hayan sido, sino que abre texto y contexto a manifestaciones de sentido y posibilidad/es, a remitencias, a remitentes.

Además, planteando no ya el “ser’ un pensamiento” que supone cada texto (su conjunción como unidad coherente), sino el ‘hacer’ de tal pensamiento, el efecto que realiza y puede conseguir, podemos ver la dialogía del mismo no sólo intersticialmente, en su versión interior, sino en cuanto a su pretensión de manifestación hacia el afuera: en cuanto a que nos da a entender y nos presenta las ideaciones como **volcadas** hacia ese mundo que cada una interpreta y que vislumbran más allá de su sí misma (y que “su sí” precisamente recoge e ‘idea’). Es decir, volcadas en su afán **emisor** más explícito, en su esfuerzo de verter y difundir conexiones *expresas* (en este sentido más que sobreentendidas) que proceden a enlazar unos ciertos referentes, entre los cuales como receptores/as estamos incluidos/as (si aceptamos y podemos hacernos cargo de sus diálogos y referenciales) de forma igual de principal que esas propias vinculaciones que nos son transmitidas, en una suerte de operación conectiva y relacional que aúna así lugares en el lugar de recepción (el cual puede ser, sí, la institución “yo”, pero también otras diferentes, o un margen, una orilla).

En definitiva, en este campo relacional de movimientos “en el mundo/hacia el mundo” que un pensamiento *tradiciona y decide* es en el que se puede apreciar que los matices y la creatividad de **las ideaciones ya mostradas** -que han ido avanzando en su teorización desde posiciones diferentes y en premisas y disciplinas distintas y que, precisamente en sus diferencias de preocupación y de particularidad propia, han contribuido a situarnos de tres modos y en tres campos de horizonte el planteamiento de la pregunta sobre el sentido (de lo humano)- presentan eso, matices y conceptos, trazos e impresiones que parecen **dialogar** siempre, de forma explícita (en decisión), pero también

La brecha que concluye

implícita (en tradición en tácito o “bajo palio”, ya sea o no elegida), con **pensamientos** que las propias ideaciones suponen o tratan como ya **establecidos**, y que a su vez ellas pretenden **denegar o reformular** mediante su generación y relación de ideas.

Así pues, esta dialogía con pensamientos que se consideran establecidos se ha podido comprobar en el caso de **Todorov**, siempre atento a rastrear el pensamiento a-social establecido y asentado que se instala en las formulaciones más diversas. Y en el caso de **Arendt**, dialogante en disputa con conceptos “estratificados” por las continuas erosiones de los tiempos y sus hordas de dominancia, a cuyos significados ‘piedra’ y ‘posibles’ hace hablarse frente a frente en una puesta en diálogo. Diálogo que, abarcando más que el mero significado, los abre, resquebraja y pretende cincelar a fin de conseguir su re-habilitación y, muy especialmente, su *vita*-lización (dicho esto para ir de acuerdo a la concepción de ‘vida’, faro en la ideación de Arendt). Y por supuesto, también ha sido así en el caso de **Duque**, que, retomando las posiciones más existencialistas de las formulaciones de Heidegger (presencia ésta, además, también manifiesta en las teorizaciones de Arendt y en su gusto por rastrear la etimología de los conceptos⁸¹), parece actualizar tal pensamiento y sus referentes desde contextos del presente, renovando de este modo, en su ejercicio de interpretación-diálogo, la estela del mismo. Y haciéndolo en un sentido cuya apertura metafórica, por otra parte, se nos presenta también en total relación y a su vez cuasi-contraria al sentido otorgado por Hannah Arendt (al menos en cuanto a la

⁸¹ Gusto resaltado por H.G.Gadamer en entrevista concedida a Jean Grondin (El País, 5-1-2002, Babelia: 14): “él (Heidegger) me obligó a estudiar filología clásica y con ello aprendí a *seguir de una manera algo más disciplinada su propia tendencia, a saber, a mostrar desde el lenguaje cual es el origen de los conceptos*”.

consabida 'relación de contrarios' en que podría entenderse el "nacer" frente al "vacío" si atendemos a nuestras significaciones de asociación más corrientes).

En las ideaciones de Arendt y Duque podemos encontrar además una nueva (en cuanto 'otra') dialogía intertextual, surgida de las vinculaciones que, partiendo de ciertos elementos comunes en ambas posiciones del pensar, diferencian sin embargo sus enlaces o los matices particulares con que los establecen. A este respecto, podríamos decir que la conexión metafórica diferencial con lo humano que ofrecen ambas ideaciones (acaso paisajes ambos con figura – la de Heidegger- al fondo, aunque esté más emborronada en uno de ellos), nos remite y enlaza, como hemos apreciado ya en sus presentaciones, a marcos referenciales relacionales y distintos. Es decir, enlaza hacia las dominancias y discu(r)siones propias de dos tiempos a la vez contiguos y merados que, arrojando panoramas y contingencias bajo acentos modernos/post-modernos, se prestan a *con-forma-r* las ideaciones, ya que como encuadre de interpretación de las mismas dejan notar su impronta.

Y, más allá de eso, hacen ver la fuerza basal de la tradición de estos marcos como humus o mantillo sobre el que parece extenderse toda cavilación e invento de conjeturas, lo cual queda patente en el hecho de que parezca un ejercicio del todo imposible no idear desde algún punto de esos marcos o en posición respecto a ellos, o ponerlos en absoluta neutralidad, haciendo así de sus premisas un olvido que parece mostrársele impracticable al pensamiento que discurre por la institución científico-social o por fuera de ella. Son tales marcos de tradición-posición, entre otras cosas, así como sus ópticas y vínculos, los que al

La brecha que concluye

albergar cada ideación, e incluso aunque éstas puedan utilizar elementos comunes, contribuyen a dar a sus formas respectivas un “aspecto” distinto.

Pero no estoy tratando aquí de hacer un recuento, y mucho menos exhaustivo, de las principales dialogías internas o de las dialogías lanzadera que podemos encontrar en cada ideación o en las relaciones entre ellas, sino que más bien he tratado de ejemplificar de forma somera que éstas aparecen de diferentes formas. Y, en todo caso, aun admitiendo y asumiendo las dialogías diversas y los matices no tan simples que presentan las elaboraciones ideativas que hemos visto, decíamos también encontrar entre ellas bastante centralmente, en sus intersticios y conversaciones, en implícitos, de forma silente pero notoria, y en manifiesto, un **referencial** cuya significación les ‘sobre’-sale con persistencia y que pareciera ir **de la mano del tema en sí**, como si en cierto modo le estuviera indefectiblemente asignado, o como si, sujetado al mismo, lo sujetase a su vez con firmeza. Porque podemos decir que como substrato y/o estrato, o mezclado en ambas formas de sedimentación, ese referencial reside en las tres elaboraciones avistadas (señalado, atacado, des-compuesto, profanado, buscando su implosión, o incluso tal vez su rescate), mostrándose así como un *cuasi genérico referente de lo humano*, como un lugar básico por el que pasar para entender el concepto y hacerse con él, con los rasgos ‘esenciales’ de su definición.

Al menos, de esta forma es como se deja entender si reparamos en la obstinación con la que discurre el Individuo como concepto real o como daguerrotipo por las ideaciones, así como en la perseverante

permanencia con la que despunta cuando se apela a lo humano, haciéndose destacar ahí como una *sentencia implacable* que deja frente a ella a otros posibles⁸² significados que podrían propugnar por su lugar propio para con la definición y el sentido del término (humano), o defenderse como lugar sustantivo para con éste aun sin pretender acapararlo y hacerse con él en exclusiva. Pero la dominancia de la sentencia **in-dividuo en equivalencia de humanidad** parece reducir a pura “nada” esos posibles. Y lo consigue así precisamente al hacerse **apropiación** de ellos y convertirlos, devorados por su institución, en sus propios matices y añadidos (nunca en conectores), en adjetivos que, al ser asimilados por el significado centro (Individuo), provocan su identificación como subsidiarios del mismo (luego su reducción segura), y que así tomados contribuyen a realzar y adornar la fijeza del esquema que los asimila y se apropia de ellos anulándolos.

El **esquema fijo** se presenta, entonces, en cuanto a que el concepto de UNO, de identidad, de in-dividuo no dividido, ese reiterado referente que puede claramente destacarse como clave de lectura de las tres ideaciones, y como categoría de articulación de las mismas que además puede ser referencialmente sustraída de ellas, tiene un **carácter de hecho cerrado**, un carácter de algo de-fin-itorio y definitivo. Sin embargo, hay que admitir que esta idea tan de uso común, tan ‘real’ en cuanto a su presencia de **efecto y concepto**, también es reformulada en versiones encuadrables en las significaciones modernas críticas con dicha determinación, así como también es cuestionada e impugnada en la

⁸² Lenguaje, relaciones, conciencia, libertad, reconocimiento, memoria, esperanza, historia, ..., pueden ser algunos de los significados asimilados y subsumidos en la idea fija de UNO, cuyo esquema in-dividuo se manifiesta en su definición.

La brecha que concluye

teorización postmoderna, en esos confines de la modernidad de los que nos hablaba Félix Duque.

Pero como les avancé en la introducción y como ya habrán podido comprobar sobradamente, no he centrado este trabajo en una búsqueda cuya pretensión principal fuera identificar tendencias o escuelas de conocimiento y bucear en ellas; ni he intentado rastrear y seguir pensamientos en base a una categoría o guía previa que apuntara a claros encuadres o, sin ánimo de desdeñarlos, a pensamientos que pueden estar claramente “escolarizados” y en enfrentamiento (ese, las “guerras de etiquetas” es el peor error que ve Hacking, 1998, en los desacuerdos de la vida intelectual contemporánea, que para él convocan tópicos y hacen casi olvidar la escucha necesaria en el debate de problemas); como tampoco me he propuesto hacer un mapa extenso del estado de la cuestión “humana”. Tal vez podría decirse que, en coherencia con el sentido, he preferido, más que hacer una recolección de planteamientos bien encuadrables sobre lo humano, rastrear la intensión metafórica y los matices que pudiera haber en los **edificios bien elaborados**, pero a su vez bastante **idiosincráticos**, de las ideaciones abordadas, que, mezclando de forma heterodoxa acepciones de sentido, cada una a su manera, sin embargo nos extienden y despliegan abundantes elementos que “revuelan” a menudo al invocarse lo humano, que se asocian a ello o que se olvidan.

No ha sido mi intención, ni mi momento, el encuadre escolástico o formal, y así había querido dárselo a entender al avanzarles en la introducción la situación actual de los propios discursos feministas, que han sido uno de los enlaces que me han traído hasta aquí, hasta estas reflexiones que se

ponen en juego abordando un concepto común cuyas acepciones pueden estar determinando lo vivible, buscando con así algunas maneras de dar a entender lo común.

En todo caso, ciertamente entiendo que el contexto que enmarca la mirada sobre las brechas identitarias, que, como tales, deniegan identidad, ya sea como concepto o como fijación única y sin posibilidad plural, puede ser considerado postmoderno, y la falla que se asocia a sus miradas es ahora mi interés. Pero las brechas de sujeto identitario no aparecen en el propio individuo ahora; también lo hacían en el panorama de hace 20 años o de un siglo atrás (las mujeres, sin ser las únicas, son una buena muestra de sujeto que desencaja en el patrón de in-dividuo, y de ahí la preocupación por la propia unicidad, por el ser, desde la “experienciación” de un yo-otro enajenado o de un yo en división). Pero aquí se trata más bien de establecer el sentido de la brecha en un panorama en el que lo central no parece ser ya la identidad sino la diferencia, en una asimilación que confunde diálogo con tolerancia (pues respetar la opinión de otro parece indicar no entrar a enjuiciarla, atendiendo a que es propia y a la existencia esencial de la diferencia), y tolerancia con indiferencia (para aquellos casos de moneda bastante común en los que tolera la convivencia sin un reconocimiento en la praxis, más allá del discurso positivo de la multiculturalidad asimilado por el sistema global).

Precisamente, **en el contexto actual es lo común**, ese sentido sobre el cual se tejían las tres ideaciones anteriores, **lo que parece haberse fragmentado y disuelto** en diferenciaciones intransferibles, negando así la realidad corpórea de un espíritu que se mantiene de forma fantasmática

La brecha que concluye

en los discursos generales. Esos discursos han hecho un vaciamiento del sentido político del estar común, del conjunto, para hacer de lo común una suma organizativa de diferencias, como si tal común fuera, no ya lo intersubjetivo que nos une en un diálogo (con posibilidad siempre de negación y conflicto), o el acontecimiento que acometemos juntos, en participación activa, sino más bien la estructura necesaria que debe ser construida por todos, siendo cada uno pieza diferente para levantar tal edificación “común” (impositiva).

Así lo ve también Zygmunt Bauman (1999), que, reflexionando sobre lo humano, considera que no se trata de que hoy en día hayamos perdido humanidad, sino que más bien las penurias que sufrimos rara vez pueden ser aliviadas compartiéndolas. Y lo entiende así porque considera que los sufrimientos que tendemos a experimentar no son comunes y, por tanto, no reúnen a sus víctimas. Por el contrario, en un panorama en el que las amenazas parecen estar pensadas para golpear a cada uno por separado, por turno y para ser sufridas a solas, y son perpetradas por fuerzas misteriosas que se esconden bajo nombres tan curiosos como “mercados financieros”, “comercio globalizado”, “competitividad”, “oferta y demanda”, nuestros sufrimientos dividen y aíslan, nuestras desdichas nos separan. Y tal parece que ese UNO real y ficcionario está cada día más solo/a en lo propio-personal, aunque sea rodeado de discursos que lo ensalzan.

Algunos autores han visto la marca de grieta del individuo en el propio nombre: “Decir algo en nombre propio es muy curioso; porque no es en absoluto en el momento en que uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, cuando se habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere

un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren” (Deleuze-Guattari, 1976).

En todo caso, las brechas acentúan el empeño por describir, evaluar y producir el sentido de nuestro presente en tanto que multiplicidad abierta, irredenta, sin reconciliación posible en totalidad ni unidad ninguna. Tal vez, con su sentido, permitan reflotar el deseo (como lo veía Deleuze) de sustraer lo único de lo múltiple a constituir, porque uno no es el Uno, sino otra cosa, o acaso no tiene modo, sencillamente, de poder siempre serlo, o tiene peores condiciones para serlo casi nunca, para determinarse como manda el Uno. Y a la vez es una cierta búsqueda de la simplicidad, en una apuesta por el movimiento y la actividad que huye de la teorización que fija, y de la sedentaria.

UNA BRECHA EN LA SUBJETIVIDAD QUE APUNTA AL DOMINIO: EL DOLOR COMO SÍNTOMA SOCIAL DEL SINSENTIDO DE LA DETERMINACIÓN

En un modo que podría entenderse como diametralmente opuesto a lo visto hasta aquí, y que sitúa el acento de la **brecha** de sentido en este caso en los efectos sobre **la subjetividad de las personas concretas** que provocan las condiciones de la estructura social, María Jesús Izquierdo (1998) utiliza la idea de **síntoma**. Al amparo de este concepto, el sufrimiento de las personas es concebido precisamente como la manifestación de esa brecha del sujeto identitario, ya que la autora lo analiza como síntoma de un problema en lugar de concebirlo como el problema en sí.

Quizá antes de avanzar en esta brecha o resquebrajamiento del Sentido, que en su teoría ha sido trabajada de forma específica estudiando el sistema de género, pueda ser interesante considerar qué tipo de relación puede ser establecida entre **síntoma y sentido**, relación que, para ser consecuente con las teorías que telonan el abordaje de María Jesús Izquierdo, debe ser establecida en el espacio del **psicoanálisis** y leída a través de su óptica, de sus conceptualizaciones generales.

Francisco Pereña (1995), abordando precisamente desde el psicoanálisis el problema del sentido, considera que el síntoma está en directa vinculación con él, de la misma manera que el concepto de 'fantasma' estaría en relación estrecha con el significado. La razón que aduce para

La brecha que concluye

afirmar esto es que, para el psicoanálisis, el síntoma revela en última instancia la “verdad” del discurso social, verdad que podríamos entender en la línea propuesta ya por García Calvo, en cuanto a que el uso de “verdad” no es coincidente con el de realidad, aludiendo más bien alude a la insuficiencia de esa realidad. Y, en cuanto al discurso social, aquí debe entenderse como el discurso del Amo, lo que para García Cavo equivaldría en la actualidad al discurso del Estado y el Capital. En forma de síntoma, entonces, esa verdad del discurso social es justamente **lo que no va**, o en palabras concretas de Pereña “lo que se muestra como una cruz en el discurso, como aquello de “real” que el discurso no consigue nunca diluir o absorber”⁸³ (Pereña, 1995: 74).

Por tanto es un sentido que no viene ya dado, sino que se trata de un sentido de descompletamiento de la significación que se da en la brecha abierta en el discurso social, en su univocidad; un sentido que muestra un sujeto cuya determinación es el síntoma. Ese síntoma, que problematiza el mundo más que el sujeto (o el Mundo como Sujeto), incluye lo que el sentido debe al sinsentido (al igual que la normalidad incluye lo que debe a la locura, podría decir Foucault). En esta interpretación, el síntoma es la única determinación del sujeto y muestra su vacío, esa identidad-trampa (operación de redondeo para el/los estereotipo/s) que podríamos entender desde Duque.

⁸³ Téngase en cuenta que se está identificando discurso con la univocidad y las certezas de las significaciones que pretenden presentar el Estado y el Capital o, en términos más cotidianos y de praxis, la normativa social. Con esto dejo claro que no se está entrando en el problema de identificar la existencia de una realidad extralingüística.

Pero no se trata de ningún misticismo o de un sentido inefable, sino de un sentido cifrado, lo que vendría a querer decir que el sujeto presenta resistencia (y no se habla ni de intención ni de voluntad) a ser conformado, delimitado, determinado o, como diría nuevamente García Calvo, presenta dificultad a ser “definitivamente hecho” (hay sujetos peor “rematados”, peor cosidos).

En la interpretación psicoanalítica de Pereña sobre esta cuestión, de hecho, la brecha de sentido que abre el síntoma se sostiene en la dualidad cuestionada de materia/forma, o si lo desean en la dualidad cuerpo/espíritu, una dualidad que entiendo como direcciones de significación enfrentadas. El mismo autor sostiene que “ciframiento es el modo como el sujeto se enfrenta al hecho de tener un cuerpo que no puede ser espiritualizado angelicalmente”. Y si bien en tal afirmación podemos entrever claramente la definición del sujeto instintual, pulsional y negativo como la “verdad” del psicoanálisis (una verdad que retoma la moral para cuestionar su dirección y moralidad, conformando quizás también una moral –otra, aquella que nos remite a la tradición del sujeto a-moral y egoísta (Sade, Bataille, ...), lo que interesa recoger de ella (lo que me interesa recoger) es que el modo de estar en el mundo (y en el pensamiento), al no sostenerse desde la certeza de las significaciones muestra bien la **certeza de la insuficiencia y de la precariedad de los discursos**.

El molde de la fijación no se amolda bien al sujeto, y en los empeños de éste por adaptar la forma del molde se presenta el síntoma, la angustia que, en la teorización de María Jesús Izquierdo, debe hacer entender la cuestión, no como necesidad de acoplamiento al mundo, sino como

La brecha que concluye

problema que lo señala. La problematización del síntoma hace que éste desaparezca como problema del sujeto, y le da sentido al síntoma a partir de esa fisura misma, a partir del vacío y las horadades que cuestionan que el sujeto sea sólo Sujeto, determinación unívoca, in-dividuo, y que muestran que, puesto que presentes en el sujeto, esos “agujeros” están presentes en la propia estructura del discurso dominante (y no ya sólo que éste se encuentra con resistencias de materia y con contradirecciones de sentido, pues la negación y “lo otro” están en su conformación, en su cierre, en su sí mismo).

Retomando la relación **sentido-síntoma**, si lo no dicho del discurso social (el discurso en dominio) cuestiona al hacerse presente lo sí dicho y su propia relación con ello, mostrando que estaba interno como lo disarmónico del mismo, podemos entender que *no existe la significación definitiva para el sujeto*, que nunca se acaba de decir su “verdad”. En la interpretación psicoanalítica, esa **falta de significación** tiene que ver con el **sentido**, como apertura a posibles y vacío que se llena, no con representaciones y equivalencias de significados. Y así, se razona que, al no existir significación definitiva, el sujeto toma una significación que es lo que se denomina “**fantasma**”, **una significación absoluta**, que Freud entendía como interpretación intencional del otro, sobre lo otro traumático que, en su contingencia radical, queda fuera de toda significación como abismo y contra-dicción cuya fisura indica el síntoma.

En términos más lacanianos, esa significación absoluta, ese fantasma, es definido como una interpretación que hace puente o prótesis sobre la heterogeneidad radical de decir y vivir, de fijar y actuar en el acontecer, una significación que para Lacan lo que hace es abrochar, cerrar y repetir

un modo de interpretar al otro. La significación absoluta, por tanto, tiene un estatuto fantasmático (y esta idea, desde otros parámetros disciplinarios, conecta también con la ideación de Duque).

En toda esta perspectiva de síntomas y sentidos frente a significaciones unívocas dadas, se enclava la interpretación de la brecha de Sentido que realiza María Jesús Izquierdo, pues al problematizar el síntoma, entendido habitualmente como personal e intransferible y visto como consecuencia propia, no toma el sujeto como una constancia social sino como una apertura problemática que apunta a la fijación del discurso social sobre el mismo: lo sintomatizado es lo que esconde el discurso social, esa parte de su propio armazón que no muestra, pero que el establecimiento de sus significaciones conlleva por oposición. En este sentido, lo que se excluye en el discurso de dominancia anida en la propia enunciación del mismo, y a su vez en el síntoma, que ahora, visto así, es **síntoma social**.

Decía al principio que la autora centra su interpretación teórica en claves como las mencionadas, pero tomando el **sistema de sexo-género** como constructo categorial dicotómico mutuamente excluyente sobre el que se con-figura o de-termina la identidad (términos, cierres). El discurso de dominancia social sería aquel que impele a los sujetos (que la autora nomina 'les sujetos') a pensarse y establecerse como identidad coherente. En el caso que ella trabaja, el de la identidad sexo-género, si la relación categorial que establece la función de dominio no puede hacer su correspondencia en un in-dividuo, aparece la fisura, la grieta, la desviación o desplazamiento por la que tal in-dividuo es etiquetado como desviado (por sí y por otros).

La brecha que concluye

La dominancia arroja la significación de coherencia, y el síntoma abre el espacio de heterogeneidad, el desacoplamiento manifiesto entre cuerpo-materia/forma-espíritu, abre el sentido de hueco u orificio, de sujeto no “bien hecho”, no cerrado. Y en el intento de “cerrar” el síntoma, la angustia de la falta de correspondencia, la significación intenta restablecerse, y esa coherencia que puede restaurarla necesita ser levantada, ya sea sobre un polo, el del sexo, o bien sobre otro, el del género, ya que ‘le sujete’ no puede, abierto el abismo del que nace sentido, prefijarse en la correspondencia correcta sin los reajustes para “caber” en el molde (y su cuerpo o sus deseos no son como debieran). El síntoma se interpreta como problema del sujeto, y éste debe restablecer el puente sobre la brecha abierta, de dos formas aquí, en el caso de la brecha que abre el sistema sexo-género: alterando bien su subjetividad (sus deseos) para adecuarla a su cuerpo (coherencia identitaria de sexo), bien su apariencia física/corporal (coherencia identitaria sobre género).

Los hechos relatados, las operaciones del sujeto para restablecer la significación (la significación Sujeto), no deben ser tomados como problemáticos, noción que apunta a la responsabilidad del sujeto en su desajuste, o al problema individual que padece con independencia de una responsabilidad, pero como individual. María Jesús Izquierdo propone que deben ser tomados como síntomas del Orden, relacionando así la fisura, la brecha identitaria de la significación Sujeto, con su origen de dominio social.

La brecha denuncia la univocidad de la correspondencia, y pone el acento en los **costes y sufrimiento** (la angustia vivida como problema personal) que suponen para las personas, sujetos in-dividuales, el **mantenimiento y la reproducción de un sistema** social determinado (algo también presente en las tres ideaciones visitadas, con énfasis específico en la de Hannah Arendt). Tomar y considerar el síntoma es abrir sentido, y el propio Pereña nos recuerda que cada momento social tiene su cara, sus código de significaciones, y su cruz, sus síntomas. En María Jesús Izquierdo, por tanto, la brecha se entiende como síntoma del forzamiento figurativo del sistema social, y por tanto como denuncia del mismo desde sus propios “agujeros”, en una suerte de apuesta por realizar **miradas localizadas** que, sin olvidar el fondo de la forma (en horizonte de sentido) puedan reivindicar la **especificidad heterogénea** en el hacer de todo sujeto.

Tal como se expresa en su libro, la fisura del sujeto no debe tomarse así, dando a “suponer que le sujete tiene problemas de integración social o de adaptación, que es ‘une desviade’ y que debe corregirse la desviación, la cual cosa requiere determinar que es lo fundamental: el sexo o el género” (Izquierdo, 1998: 37), sino que se debe “reconocer que la estructuración de la sociedad es deficiente e injusta, en el sentido de producir conflictos irresolubles en el marco de la propia estructura, y que la queja individual es un síntoma de trastornos de origen social.

En otras palabras, le individue que manifiesta la queja puede ser tomade como un elemento particularmente sensible al sufrimiento que intrínsecamente genera la sociedad a cualquier persone al encorsetar todas sus potencialidades en uno de los dos patrones de integración

La brecha que concluye

social que se proponen, el masculino o el femenino. El hecho de que la queja no sea generalizada, o que las manifestaciones de la queja no resulten evidentes, procede de los procesos de ocultación, deformación o sordera ante los conflictos, procesos que dotan de continuidad a la estructura social” (Izquierdo, 1998: 37). Ocultación y/e individuación de la fisura y la brecha de Sentido. Y el sufrimiento es síntoma de un problema, da sentido al problema, y no debe ser concebido como problema en sí, lo que sería taponar la brecha ocultando la heterogeneidad y el conflicto, maquillando los poros por los que el vacío cuestiona la cobertura absoluta que pretende el significado.

Hay, en el pensamiento de María Jesús Izquierdo, cierta constante de **reivindicación de la vida humana** que relaciona ésta con la **agencia** siempre en su posibilidad de contra-sentido. Las brechas del sentido identitario producido por la estructura (por las fijaciones dominantes) que “desgarran” al sujeto, pueden ser interpretadas como la **imposibilidad de cierre** del mismo (una mentira del sistema, según lo entiende García Calvo), y también como la *denuncia de su reproducción en serie*, porque ésta elimina además esa agencia necesaria para que todo sujeto lo sea, en su diferencia, concreción o especificidad (aspecto en que coincide con Arendt, con su hilación de ideas y su creación de sentido). De hecho, considera que las relaciones con el ser humano han de ser únicas e irrepetibles aunque se parezcan las de un día con las del día siguiente y las de una persona con las de otra persona.

Por esta razón, para la autora, los modelos de conducta y las **convenciones sociales**, si bien proporcionan certeza y ahorran trabajo al automatizar en convención las praxis, tienen un coste muy elevado, y éste

es precisamente el de la **pérdida de la dimensión activa del sujeto**, el de la reducción del “sujeto” a la sujeción, a “objeto sujetado”, lo que supone la pérdida consiguiente de agencia (Izquierdo, 1999). Una **agencia** que, por su parte, se entiende claramente como una puerta **abierta al abismo de la incertidumbre**, pues nuestras acciones conllevan resultados no buscados (y ésta era la idea que estructuraba la posición de Arendt de libertad como acción de “valentía”, valentía sobre la incertidumbre del término o consecuencia del movimiento iniciado, de la agencia).

Por otro lado, no quiero dejar de hacer notar que la brecha de Sentido identitario que toma Izquierdo como síntoma del Orden denuncia una noción (concepto fijativo) de **ser humano igual individuo**, molde que actualmente aún se significa como equivalente a otras nociones con las que se *corresponde*: las de derechos, libertades y oportunidades del *individuo*. Y que esa denuncia tiene aquí el signo del **género-sexo** como brecha, brecha que abre el vacío de las categorías y las implosiona, brecha que tapa la fijación de un **orden** que la autora descubre **patriarcal**, y cuya “costura” cierra las nociones de ese **humano individuo que reifica**, al omitir y pasar por alto la función de género-sexo sobre la que se inscribe, aquello que pretende superar (aquello que “lo humano” pretende superar); esto es, la desigualdad, pretendiendo unificar un valor que el funcionamiento del sistema vuelve imposible.

Quizá aporte más claridad leer sus propias palabras de denuncia sobre las correspondencias del concepto in-dividuo sostenido en los valores mencionados: “Como si fuera posible que las mujeres pudieran tener lo que tienen los hombres, cuando es precisamente la desigualdad social la

La brecha que concluye

que construye las categorías “mujer” y “hombre”, junto con sus atributos y posesiones mutuamente excluyentes. Porque la “mujer” y el “hombre” son efectos del orden, por más que los discursos sobre la desigualdad social de las mujeres, en la academia y fuera de ella, toman a las unas y a los otros como anteriores a la desigualdad” (Izquierdo, 1999: 18). Una brecha como ésta del sentido identitario apunta, entonces, a lo no dicho del discurso, que abre la negación del Significado absoluto que pretende: en Izquierdo la brecha tiene sexo o género.

Y para acabar, me parece importante reparar en la **conexión** que establece el pensamiento de Izquierdo entre brecha-síntoma y sentido que cuestiona Significado, pues tal conexión se realiza a través del **sufrimiento**. Es tal vez importante resaltarlo porque enfrenta el sufrimiento como problema social cuya responsabilidad se sitúa en el ordenamiento de dominancia. Es muy posible que, al menos en cuanto a ideación moral, no nos sea difícil suscribir que actualmente se da importancia al hecho de evitar el sufrimiento, una importancia, si cabe, mayor que en otras épocas, en las que podemos encontrar en las costumbres y en el orden de dominio “escenas de sufrimiento” mantenidas en espectáculo público.

Pero, como sostiene Charles Taylor (1996), esta idea común de que hoy seamos más sensibles al sufrimiento puede interpretarse más bien como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el mismo, y no tanto con el deseo de tomar alguna acción concreta que lo remedie. Ese afán de no saber de él lo ejemplifica Taylor con el ocultamiento de las asépticas ejecuciones legales. Y Bauman lo relaciona con las reacciones de **violencia** (un nuevo síntoma que apunta al Orden de dominio) que

provoca la aparición de significantes-sujetos 'otros', extranjeros cuya brecha y negatividad (la de serlo) empaña y rompe la superficie del Orden, evidenciando así el caos ante los sujetos. Éstos, cosiendo fisuras, se mantienen en precario y en márgenes de equilibración sobre la seguridad que debía otorgar la correspondencia de significación unívoca del discurso de dominio, y que se les parte y resquebraja ante la presencia de ese extraño que, en su brecha y su sufrir, cuestiona el ordenamiento, descose las fisuras de la sujección precaria y hace brotar la angustia que las significaciones fantasmáticas (sobre otro) intentan taponar.

En esta tesitura, el sufrimiento como síntoma es también el elemento de valor que ayuda a Izquierdo a conectar esos efectos diferenciales surgidos de las relaciones patriarcales que somos "mujeres" y "hombres", a **conectar en sentido sus fisuras**, posibilitando agencia que se cosificaba en in-dividuo, en lo que ella llama una ética (es decir, una política) de la similitud (y esto se relaciona precisamente con la ideación de Todorov y su sentido). Para la autora, como sujetos tenemos en común el daño y el sufrimiento, el que nos causa la fijación del molde y el que causamos al re-producirla, al mantenerla; nos unen las discontinuidades y las grietas de sentido que, desde el miedo al abismo, a la negación, al margen, al defenestramiento identitario, a la inconclusión y a la fragmentación, intentamos despejar con la prótesis de Significado-término cuyos desencajamientos producen fisuras en ese identitario en que intentamos significarnos. Fisuras que, en sujetos, no ya "menos hechos", en palabras de Agustín García Calvo, sino con menos condiciones para su asimilación al Molde, se ensanchan en grietas en las que intentamos no reparar (ellos lo intentan), hasta que la sima se abre y

La brecha que concluye

es imposible acallar ese síntoma: el sufrimiento “no siempre expresado conscientemente, que padecemos y a la vez contribuimos a causar, y que aceptamos a cambio de conservar el **ideal de omnipotencia** que se escapa en muchos de nuestros discursos tanto sobre la igualdad social de las mujeres como sobre la diferencia” (Izquierdo, 1999: 20).

Entonces, **sufrimiento** enseña brecha. Y precisamente el sufrimiento ha sido relacionado también con una **idea de lo humano**, e incluso con el concepto de **identidad** (Taylor, 1996) que en la modernidad lo articula (así se ha dejado notar en la dialogía más o menos implícita de nuestras ideaciones). En términos de lo humano (Moscoso, 2001), la ausencia de sufrimiento ha sido considerada como un discriminador del grado de humanidad, equiparable a la carencia de la misma o a alguna forma de locura. Javier Moscoso ve la conexión presente entre el dolor físico y la identidad personal ya desde Sófocles, pero entiende que algunos filósofos del lenguaje y de la mente siguen tratando tal sensación o emoción, a pesar de su carácter social, como un ejemplo privilegiado de la experiencia subjetiva consciente. Esta relación propicia la localización del dolor como propiedad de ‘le sujete’, nuevamente, negándolo como brecha de fijaciones de sistemas unívocos. “Si en algún momento pudo pensarse que el límite de la humanidad residía en la capacidad de sentir dolor, o de resistirlo, la historia ha demostrado que tal vez resida en la capacidad de causarlo. O de mitigarlo” (Moscoso, El País, 17 de noviembre de 2001, Babelia 2).

En todo caso, la sentencia de Hegel en forma de viejo adagio: “El dolor es privilegio de los seres vivos”, cobra aquí sentido en la apertura de brecha, porque la brecha manifiesta **la vida en su indefinitud**.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Uría,F. (1997): La conquista del otro. De la destrucción de las indias al descubrimiento del género humano. *En* J.Larosa, y N.Pérez de Lara (Comps.) (1997): *Imágenes del otro*. Barcelona: Virus Editorial. Pp.85-100.
- Álvarez-Uría,F. (2001): Repensar la modernidad. Elementos para una genealogía de la subjetividad moderna. *En* E. Crespo y C. Soldevilla, (Eds.) (2001): *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Editorial Catarata. Pp.17-44.
- Amorós,C. (1994): *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arendt,H. (1958): *La condición humana*. Barcelona: Paidós. 1993.
- Aspiunza,J. (2001): De Ser y tiempo a la Carta sobre el humanismo. *Archipiélago*, 45: 103-108.
- Atxaga,B. (1999): Texto *En Oroitzen* (CD de Paco Ibáñez e Imanol) Barcelona: A flor de tiempo.
- Augé,M. (1998): *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Bajtín,M. (1978): *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989.
- Bajtín,M.. (1979): *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Ed. 1982.
- Barja,J. (2000): A la luz de constelaciones muerta. *Archipiélago*, 42: 121-124.
- Barrios Casares,M. (2001): Otra carta de despedida al humanismo. Slotedijk y la pregunta por la antropotécnica. *Archipiélago*,45:92-98.
- Bauman,Z. (1997): *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- Bauman,Z. (1999): *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica. 2001.
- Beckett,S. (1983): *Rumbo a peor*. Barcelona: Lumen, 2001.

Bibliografía

- Bejar,R.G.; Fernández Reyes,O. y Torregrosa,M.L. (Comps.) (1990): *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*. México: Grupo Editorial Miguel Angel Porrua.
- Benhabib,S. y Cornella,D. (1987): Introducción: Más allá de la política de género. En S. Benhabib, y D. Cornella (Comps.) *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnánim, pp. 9-28.
- Berger,J. (1974): *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili. 2000.
- Berger,J. (1980): *Mirar*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili. 2001
- Berger,J. (1984): *Y nuestros rostros, mi vida, breves como fotos*. Madrid: 1986.
- Blanchot, M. (1983): *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena libros, 1999.
- Boutot,A. (1989): *Heidegger*. México: Publicaciones Cruz, 1991.
- Braidotti,R. (1994): *Sujetos nómades*. México: Paidós. 2000.
- Butler, J. (1987): Variaciones sobre sexo y género. En S. Benhabib y D. Cornella. (Comps.) *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnánim. 193-212.
- Butler,J. (1990): *El género en disputa*. México: Paidós. 2001.
- Butler,J. (1999): Prefacio. En J. Butler. (1990): *El género en disputa*. México: Paidós. 2001, pp. 9-26.
- Butler,J. (2001): *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.
- Cabruja,T. (1998): Psicología Social Crítica y postmodernidad: implicaciones para las identidades construidas bajo la racionalidad moderna. *Anthropos* 177, 49-58.
- Cabruja,T. (s/f) Los estudios sobre la identidad y la construcción de la subjetividad desde las perspectivas postmodernas. (26 páginas policopiadas)
- Camps,V. (1999): Universalidad y mundialización. En M.Cruz. y G.Vattimo (Eds.) (1999): *Pensar en el siglo*. México: Taurus, pp. 61-85.

- Castells, C. (Comp.) (1996): *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Chamizo, P.J. (1998): *Metáfora y conocimiento*. Málaga: Analecta Malacitana, Universidad de Málaga.
- Cinco Siluetas (2001) Prólogo. Aviso al lector/traductor. En S.Beckett, S. (1983): *Rumbo a peor*. Barcelona: Lumen, 2001, pp. 7-15.
- Colombo, E. (Comp.) (1989): *El imaginario Social*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1993.
- Comte-Sponville, A. (2001): *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.
- Coordinadora Feminista de Catalunya (1991): *Prostitució. Sexualitat. Pornografia. Dependències afectives*. Barcelona: Comissió de Barcelona Contra les Agressions a les dones. 79-86.
- Correa de Jesús, N.; Figueroa Sarriera, H.; López, M.M. (Comp.) (1991): *Coloquio Internacional sobre le Imaginario Social Contemporáneo (Ponencias)*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, Colegio Universitario de Carey.
- Correa de Jesús, N.; Figueroa-Sarriera, H.J.; López, M.M. y Román, M. (1994): "Las mujeres son, son, son" ...Implusión y recomposición de la categoría. En H. Figueroa Sarriera; M.M. López; M. Román, (Ed.) (1994): *Más allá de la bella (in)diferencia: Revisión postfeminista y otras escrituras posibles*. San Juan de Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 34-50.
- Crespo, E.-Soldevilla, C. (Eds.) (2001): Introducción. En E. Crespo y C. Soldevilla, (Eds.) (2001): *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Editorial Catarata. Pp.9-15
- Crespo, E.-Soldevilla, C. (Eds.) (2001): *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Editorial Catarata.
- Cruz, M. (1992) Introducción. Hannah Arendt, pensadora del siglo. En H. Arendt, (1958): *La condición humana*. Barcelona: Paidós. 1993, pp.I-XVII.

Bibliografía

- Cruz,M. (2001): *Cuando la realidad rompe a hablar. Conjeturas y cavilaciones de un filósofo*. Barcelona: Gedisa..
- Cruz,M.-Vattimo,G. (Eds.) (1999): *Pensar en el siglo*. México: Taurus.
- D'Andrade,R. (1984): Cultural meaning systems. *En* R.A. Shweder, R.A. Levine. *Cultural Theory*. Cambridge: University Press.
- Deleuze,G. (1968): *Difference et répétition*. París: P.U.F.
- Deleuze,G. (1969): *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze,G.-Guattari,F. (1976): *Rizoma (Introducción)*. Valencia: Pretextos. 2000.
- Derrida,J. (1989): *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones. 1997.
- Derrida,J. (1990): *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Derrida,J. (1996): *Aporías. Morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*. Barcelona: Paidós. 1998.
- Derrida,J. (2001) *¡Palabra!. Instantáneas filosóficas*. Madrid: Ed. Trotta. 2001.
- Dio Bleichmar,E. (1991): Dependències Afectives. *En* Coordinadora Feminista de Catalunya (1991): *Prostitució. Sexualitat. Pornografia. Dependències afectives*. Barcelona: Comissió de Barcelona Contra les Agressions a les dones. 79-86.
- Doménech,M. (1998): El problema de lo social en la Psicología Social. Algunas consideraciones desde la Sociología del Conocimiento Científico. *Anthropos*,177: 34-38.
- Dónoan (1989): La escritura seminal de un pensamiento como crítica continuamente diferida. *En* J. Derrida. (1989): *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones. 1997, 7-11.
- Duque,F. (1995): *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Duque,F. (2000a): *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis*. Madrid: Ediciones Akal.

- Duque,F. (2000b): Hay uno que anda escribiendo algo sobre mí. *Archipiélago*, 42:125-132.
- Duran,G. (1994): *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del bronce. 2000.
- Elliott,A. (2001): *Concepts of the self*. Cambridge: Polity Press.
- Feliu,J.; Garay,A.; Martínez,L.M. y Tirado,F.J. (1998) Hablar sobre lo dicho. Tránsitos Por la Psicología Social Crítica. *Anthropos*, 177: 22-33.
- Fernández,J.-A.(Ed.) (2000) *El gai saber. Introducció als estudis gais i lèsbics*. Barcelona: Llibres d'Índex.
- Ferrater Mora, J. (1962). *Diccionario de Filosofía abreviado*.Barcelona: Edhasa, 1976.
- Figuroa Sarriera, H; López, M.M.; Román, M. (Ed.) (1994): *Más allá de la bella (in)diferencia: Revisión postfeminista y otras escrituras posibles*. San Juan de Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, Inc.
- Figuroa, H. y López, M.M. (1991): La imagen lábil de la resistencia. *En* N. Correa de Jesús; H. Figuroa Sarriera; M.M. López (Comps.) *Coloquio Internacional sobre el Imaginario Social Contemporáneo (Ponencias)*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, Colegio Universitario de Carey. 95-104.
- Finkelkraut,A. (1996): *La humanidad perdida. Ensayos sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Foucault,M. (1981-1982-1984): Tres entrevistas amb Michel Foucault. *En* J.A.Fernández, (Ed.) (2000) *El gai saber. Introducció als estudis gais i lèsbics*. Barcelona: Llibres d'Índex, pp. 289-310.
- Fox-Keller,E. (1985): *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnànim. 1991.
- Fried-Schnitman,D. (1994): *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Argentina: Paidós.
- Gabilondo, A. (1999): *Menos que palabras*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gabilondo,A. (1990): *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Madrid: Anthropos.

Bibliografía

- Gabilondo,A. (2001): *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Madrid: Ed. Trotta.
- Gadamer, H.G. (1975): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Gadamer,H.G. (2001): *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.
- Garay,A. (2001): *Poder y subjetividad*. Un discurso vivo. Barcelona: Tesis Doctoral.
- García Calvo,A. (1983a): *Familia: la idea y los sentimientos*. Madrid: Editorial Lucina.
- García Calvo,A. (1983b): *Historia contra tradición. Tradición contra Historia. Dios*. Madrid: Editorial Lucina.
- García Calvo,A. (1989): *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*. Madrid: Editorial Lucina.
- García Calvo,A. (1991): *Noticias de abajo*. Madrid: Editorial Lucina.
- García Calvo,A. (1993): *Poder contra posibilidad*. (24 páginas policopiadas)
- García Calvo,A. (1996): *De Dios*. Madrid: Editorial Lucina.
- García Calvo,A. (1999): *De mujeres y de hombres*. Madrid: Editorial Lucina.
- García Calvo,A. (2000): La rotura del sujeto. Acerca de la tragedia. *Archipiélago*, 42: 45-57.
- Gergen,K.(1991): *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Gergen,K.(1994): *Realidades y Relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Gil,E. (1999): *Aproximación a una arqueología de la mirada sexual: un relato sobre autonomías, dependencias y deseos*. Trabajo de Investigación. Doctorado de Psicología social. UAB.
- Goffman,E. (1979): *Relaciones en público*. Madrid: Alianza.

- Grassi,E. (1986): *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- Grassi,E. (1999): *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona: Anthropos.
- Guevara,C. (1991): Comunicación, sujeto y lenguaje: (Dis) cernimiento del lugar del imaginario. *En* N.Correa de Jesús; H. Figueroa Sarriera; M.M. López, (Comp.) (1991): *Coloquio Internacional sobre le Imaginario Social Contemporáneo (Ponencias)*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, Colegio Universitario de Carey, pp.63-70.
- Hacking,I. (1998): *¿La construcción social de qué?*. Barcelona: Paidós.
- Handke,P. (1999): *El año que pasé en la bahía de nadie (Un cuento de la época actual)*. Madrid: Alianza.
- Harding,S. (1993): *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 1996.
- Heidegger, M. (1947): *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Herrero,J. (1992): Mijail Bajti y el principio dialógico en la creación literaria y el discurso humano. *Anthropos Suplementos*, 32: 55-75.
- Hidalgo-Serna,E. (1992): Introducción: Grassi y la primacía de la palabra en el Humanismo. *En* E. Grassi, (1986): *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993, pp. 7-15.
- Ibáñez, T.(1996): *Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y a la psicología*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Ibáñez,T. (1994): *Psicología Social construccionista*. México: Universidad de Guadalajara.
- Ibáñez,T.(1990): *Aproximaciones a la psicología social*. Barcelona: Sendai.
- Ibáñez,T.(s/f) Ciencia, retórica de la “verdad” y relativismo. (9 páginas policopiadas)
- Iñiguez,L. (2001): Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. *En* E. Crespo y C. Soldevilla, (Eds.) (2001): *La*

Bibliografía

- constitución social de la subjetividad*. Madrid: Editorial Catarata. Pp.209-226.
- Izquierdo,M.J. (1999): La construcción conceptual de la desigualdad social de las mujeres. Comunicación presentada en el *III Congrés Català de Sociologia. La desigualtat a Catalunya. Cal un nou contracte social*. Lleida. (20 páginas policopiadas).
- Izquierdo,M.J.(1998): *El malestar en la desigualdad*. Madrid: Cátedra.
- Kaminsky;G.G. (1989): *Subjetividades*. Montevideo: Editorial Nordan.
- Koseleck,R. (2000): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós-UAB, 2001.
- Koselleck, R. (1979): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós. 1993.
- Kristeva,J. (1999): *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Argentina: Paidós, 2000.
- Krotz,E.(1980): *Utopía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 1988.
- Larosa,J.-Pérez de Lara,N. (Comps.) (1997): *Imágenes del otro*. Barcelona: Virus Editorial.
- Larrauri-Max,M. (2001): *La libertad según Hannah Arendt*. Valencia: Tàndem Ediciones.
- Leyte,A. (2000): Hölderlin y la imposibilidad de la tragedia. *Archipiélago*, 42: 66-72.
- Leyte,A.(2001): ¿Más allá del humanismo?. Una lectura de la carta. *Archipiélago*,45:86-91.
- Lizcano,E. (1993): *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona: Gedisa.
- López Petit,S. (1996): *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*. Madrid: Siglo XXI.
- López, M.M. (1994): Feminismo, dependencia y Estado Benefactor: Relaciones de desasosiego en la sociedad posttrabajo. *En H.*

- Figuroa Sarriera; M.M. López; M. Román,. (Ed.) (1994): *Más allá de la bella (in)diferencia: Revisión postfeminista y otras escrituras posibles*. San Juan de Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 124-139.
- Luna, L.G. (1991) (Comp.): *Mujeres y sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*. Barcelona: PPU.
- Martin, G.R. (2001): Siento hambre de otros mundos. *Babelia (El País)*, 28 de julio del 2001, 7.
- Martínez Martínez,F.J. (1994): *Las ontologías de M. Foucault*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Martínez,L.M. (1999): Las utopías como materiales de comprensión: exploración de un relato en su textualidad de género. Trabajo de Investigación Doctorado de Psicología Social UAB.
- Maturana,H. (1998): *El sentido de lo humano*. Colombia: Dolmen Ediciones-T.M. Editores.
- Mead,G.H. (1934): *Espíritu, persona y sociedad*. México: Paidós. 1993.
- Morey,M. (1987): Prólogo a la edición castellana. De l pasar de las cosas que pasan y su sentido. *En G. Deleuze. (1969): Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989, pp: 13-22.
- Morey,M.(1998) Michel Foucault: el cuerpo como campo de batalla. *Actualidad, psicoanálisis y cultura.Tres al cuarto*, 4:14-15.
- Moscoso,J. (2001): La construcción del sufrimiento. *Babelia (El País)* sábado 17 de noviembre del 2001, 2.
- Nicholson,L.J. (Comp.) (1992): *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Pallí,C. (s/f) Gadamer o la experiencia de los límites. (19 páginas policopiadas)
- Parker,I. (1991): Psicoanálisis y sociedad, subjetividad y psicología social. *En N.Correa de Jesús; H. Figuroa Sarriera; M.M. López, (Comp.) (1991): Coloquio Internacional sobre le Imaginario Social Contemporáneo (Ponencias)*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, Colegio Universitario de Carey,31-40.

Bibliografía

- Pereña, F. (1995): Jesús Ibáñez: de la significación al sentido. *Archipiélago*, 23: 70-76.
- Pérez Solto, C. (1996) Psicología social: teorías y sistemas II. Curso impartido en la Universidad Diego Portales. Santiago de Chile.
- Pérez Soto, C. (1993a): Sobre la posibilidad de una psicología de sujetos colectivos. (16 páginas policopiadas)
- Pérez Soto, C. (1993b): Notas sobre la subjetividad moderna. (39 páginas policopiadas)
- Pérez Soto, C. (1996) La fenomenología del espíritu de G.F.Hegel. Curso impartido en la Universidad A.R.C.I.S.. Santiago de Chile.
- Perona, J. (1995): Notas sobre igualdad y diferencia. En Reyes Mate, M. (ed.) (1995): *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*. Madrid: Fundación Argentaria-Visor Distribuciones, pp. 35-46.
- Pujal, M. (s/f) *Imaginario, Relación y posición subjetiva: entre el Socioconstruccionismo y la transformación de las relaciones de género*. (20 páginas. Policopiadas).
- Putnam, H. (1997): *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Quesada, J. (2000): La Conversión de la Humanidad del Tercer Milenio. *Archipiélago*, 42: 133-134.
- Reyes Mate, M. (ed.) (1995): *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*. Madrid: Fundación Argentaria-Visor Distribuciones.
- Ricoeur, P. (1978): *Historia y narrativa*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Ricoeur, P. (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.
- Ricoeur, P. (1975): *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad y Ediciones Trotta, 2001.
- Rodríguez Magda, R.M. (1997): La teorización del género en España. *Zehar. Boletín de Arteleku*. 34, 8-13.

- Rodríguez Magda,R.M. (1994): *Feminismo fin de siglo. La seducción de la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda,R.M. (1999): *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda,R.M. (ed.) (1997): *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Tous,J.A.y Duque,F (2000): Desmantelando la filosofía. Una conversación de Juan Antonio Rodríguez Tous con Félix Duque. *Archipiélago*, 42:92-98.
- Rodríguez,R.(1995): Nihilismo y filosofía de la subjetividad. *Archipiélago*, 23: 77-87.
- Rojas,P. (1992): Michel Foucault: poder y narratividad. *Anthropos Suplementos*, 32: 89-99.
- Rose,A.M. (1971): El interaccionismo simbólico. En J.R. Torregrosa y E.Crespo (1984) *Estudios básicos de Psicología Social*. Barcelona:Hora, pp.117-130.
- Rühle,V.(2000): En desafío filosófico a través del pasado... *Archipiélago*, 42: 99-104.
- Ruiz,C. (2001): Cartas al lector. *El País*, 12 de septiembre del 2001, 13.
- Saborit,P.(1995): Del sujeto al individuo, o viaje alrededor de lo mismo. *Archipiélago*, 23: 28-33.
- Sadurní Brugué,M. (1999): La construcció intersubjectiva del conceixement humà. En I.Vila Mendiburu (Coor.) (1999): *Processos psicològics bàsics*. Barcelona: UOC-Edicions Pros.
- Sáez Rueda,L. (2001): *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- Sampson,E. (1993): *Celerating the other. A dialogical account of human nature*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Sánchez Ferlosio,R. (1986): *Mientras no cambien los dioses nada ha cambiado* Madrid: Alianza.
- Sánchez Ferlosio,R. (2000): *El alma y la vergüenza*. Barcelona: Ediciones Destino.

Bibliografía

- Sánchez Ferlosio,R.(1997): Tópicos. El peso de la historia. *Archipiélago*, 31: 54-57.
- Savater,F. (1999): *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel.
- Savater,F. (2002): La perturbación del desasosiego. *Babelia (El País)* sábado 26 de enero del 2002: 13.
- Shweder, R.A. y Levine, R.A.(1984): *Cultural Theory*. Cambridge: University Press.
- Steiner,G. (1989): *Presencias reales*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Stolcke, V. (1974): *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza, 1992.
- Taylor,Ch. (1989): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Thomas,Ch. (1999): *Cómo soportar la libertad*. Barcelona: Tusquets.
- Todorov, T. (1995): *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
- Torregrosa,J.R. y Crespo,E. (1984): *Estudios básicos de Psicología Social*. Barcelona: Hora.
- Ursua,N. (1981): *Filosofía de la ciencia y metodología científica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1983.
- Valcárcel,A. (1995): Las raíces del principio de igualdad. En Reyes Mate,M. (ed.) (1995): *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*. Madrid: Fundación Argentaria-Visor Distribuciones, pp. 65-76.
- Vallejo,A. (1994): *Carne interior*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Vila Mendiburu, I. (2000): Psicología y Sociedad de la Información. Conferencia de inauguración de los estudios de Psicología y Ciencias de la Educación de la UOC. (2000-2001) Documento electrónico consultado en mayo de 2001 en: <http://www.uoc.es/web/esp/art/uoc/0103002/vila.html>.

- Vila Mendiburu, I. (1999): La psicología i l'estudi de la ment humana. En I. Vila Mendiburu (Coor.) (1999): *Processos psicològics bàsics*. Barcelona: UOC-Edicions Pros.
- Vila Mendiburu, I. (Coor.) (1999): *Processos psicològics bàsics*. Barcelona: UOC-Edicions Pros.
- Xibillé, J. (2000): Naturalezas y simulacros... *Archipiélago*, 42: 105-112.
- Yehya, N. (2001): *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. México: Paidós.
- Young, I.M. (1994): Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal. En C. Castells, (Comp.) (1996): *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, pp. 99-126.
- Zabala, I.M. (1993) Editorial: Historia, sociedad y producción literaria. Un análisis crítico del texto y de sus teorizaciones: dialogía y carnavalización. La escritura como imaginación experimental. *Anthropos*, 195, 2-12.
- Zavala, I.M. (Coord.) (1996) *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. III. *La mujer en la literatura española (del s. XVIII a la actualidad)*. Barcelona: Anthropos Ed.
- Zizek, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Avellaneda: Paidós, 2001.