



MO. MATERIALISMO. MATERIALISMO. MATERIALISMO. MA

# YOUKALI

revista crítica de las artes y el pensamiento. número 3 año 2007

MATERIALISMO. MATERIALISMO. MATERIALISMO. MATERIA

**Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento  
nº 3, mayo de 2007**

**YOUKALI**  
revista crítica de las artes y el pensamiento

**revista semestral en formato electrónico  
para encontrarla: [www.youkali.net](http://www.youkali.net)**

edita: tierradenadie ediciones, S.L.  
I.S.S.N.: 1885-477X

las afirmaciones, las opiniones y los análisis que se encontrarán en el presente número de Youkali, son responsabilidad de sus autores.

© los autores  
(copyleft)

coordinación: Montserrat Galcerán Huguet y Matías Escalera Cordero

participan en el número: Taller de resistencia a la banalidad, grupo Arbeit, Fernanda Navarro, Montserrat Galcerán Huguet, Matías Escalera Cordero, Maite Aldaz, Juan Pedro García del Campo, Aurelio Sainz Pezonaga, Enrique Falcón, Iris M. Zavala, Paula Winkler, Jesús Ezquerro Gómez, Teresa Rejano García, Filippo del Lucchese, Roger Campione, Natividad Salguero y José Andrés Calvo.

maquetación: tallerV  
portada y contraportada: Maite Aldaz

Los fotogramas de la película *¡Que viva México!*, de S. Eisenstein, que salpican las páginas de este número han sido capturados a partir de una copia digitalizada del original.



# Í N D I C E

pág.

<b>Breve editorial</b> .....	4
------------------------------	---

## **El materialismo**

- Fernanda Navarro: <i>La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser</i> .....	5
- Juan Pedro García del Campo: <i>El materialismo, una práctica de la mirada</i> .....	14
- Filippo del Lucchese; <i>Sobre el vacío de un encuentro: Althusser lector de Maquiavelo</i> .....	26
- Jesús Ezquerro Gómez: <i>El espejo de Dionisio (acerca del "idealismo" hegeliano)</i> .....	37
- Aurelio Sainz Pezonaga: <i>El deseo activo de amar (afecto y materialismo en Spinoza)</i> .....	47
- grupo Arbeit: <i>siete (7) respuestas rápidas para siete (7) preguntas clave</i> (cuestionario de la redacción) .....	68

## **Elementos de producción crítica**

- Iris M. Zavala: <i>...dejándome el alma herida</i> (narración) .....	73
- Paula Winkler: <i>Las dichas del aburrimiento</i> (narración) .....	85
- Matías Escalera Cordero: <i>El nombre de la mesa</i> (narración) .....	90
- Taller de Resistencia a la Banalidad: <i>Eximágenes</i> .....	95

## **Análisis de efectos / Reseñas**

- Reseña (breve) de <i>Anciano ya y novato todavía</i> , de Jorge Riechmann por José Andrés Calvo Rodríguez .....	110
- autodefensa de <i>Once poetas críticos: una antología necesaria</i> , por Quique Falcón .....	112
- <i>La locura disciplinaria</i> : reseña de <i>El poder psiquiátrico</i> de Michel Foucault, por Teresa Rejano García .....	115

## **Un clásico, un regalo**

- <i>El manifiesto de los Iguales</i> (1796), de Sylvain Maréchal .....	127
---	-----

## EDITORIAL

Con unos días de retraso sobre el calendario previsto (era de prever, por cierto), aquí tenéis el tercer número (el cuarto, en rigor) de nuestra revista digital. Vuestras reacciones, que nos llegan por diversos medios, y los datos -objetivos-, nos animan a continuar en la brecha (defendiéndola a tecla y pluma)

El número de visitas se dispara, y, semestre a semestre, crece sin parar; desde el mes de noviembre pasado, sumamos ya más de 3.400 lectores; de ellos, aproximadamente, 2.400 serían lectores del número 2 -el precedente-, y el resto, mil lectores, lo serían de artículos incluidos en el número cero y el uno. Somos, pues, más de los que creemos, *taponando* la brecha (resistiendo a tecla y ratón); y, a todos vosotros, os invitamos a participar -enviándonos vuestras reflexiones, ideas y opiniones- en nuestro foro.

El *materialismo* es el leitmotiv de los artículos de fondo y de algunas de las producciones, de este número; entre los primeros están el de Fernanda Navarro sobre la vigencia de Louis Althusser, o el de Filippo del Lucchese, acerca de Althusser *como lector de Maquiavelo*, el de Jesús Ezquerro Gómez, acerca del "idealismo" hegeliano, el de Juan Pedro García del Campo sobre el materialismo o el de Aurelio Sainz Pezonaga, que trata la relación *afecto/materialismo* en Spinoza.

Además, los miembros del colectivo Arbeit responden, con el tino y el sentido a que nos tienen acostumbrados, a nuestro habitual cuestionario *express*; Iris M. Zavala nos ofrece un capítulo de su última novela, apenas edita (va a ser presentada, en Barcelona, casi al tiempo que sale este número), y Paula Winkler se suma, desde el universo creativo argentino -uno de los más activos en el ámbito hispánico- a la nómina de nuestros amigos y colaboradores.

La reseña -y "autodefensa" por parte de su coordinador, Quique Falcón- de la aparición de una antología que será clave en el devenir de la poesía actual, *Once poetas críticos...*; y un inédito extraordinario y sorprendente, el *Manifiesto de los iguales*, que disfrutaréis sin duda todos, son otros de los alicientes de este número.

Que lo (de)gustéis con bien y salud. Vale.

Tierradenadie ediciones  
Ciempozuelos  
mayo de 2007

# LA ACTUALIDAD DE LAS ÚLTIMAS REFLEXIONES SOBRE LA POLÍTICA DE LOUIS ALTHUSSER

por *Fernanda Navarro\**

Es para mí un motivo de gran alegría estar en esta Universidad. Quiero agradecer en primer lugar a Vittorio Morfino y Maria Turchetto la invitación, que me ha dado la oportunidad de repensar la obra de un filósofo controvertido y polémico, a quien admiro y a quien tuve la suerte de conocer en el período “entre sus dos muertes” 1980-1990. Louis Althusser, cuestionador de la racionalidad occidental y de su estructura de dominio, desde un proyecto original conocido como ‘el retorno a Marx’ que tuvo una impresionante respuesta en su tiempo.

En cuanto a mi exposición, no pretendo hacer un riguroso análisis teórico de su legado, me centraré más –aunque no únicamente- en el último Althusser.

Mi encuentro con el filósofo, con ese ‘Maestro del pensamiento’, fue absolutamente casual y aleatorio. Llevaba yo una carta de un amigo suyo, un profesor argentino Mauricio Malamud, durante mi sabático en 1984, en París. Después de mucho pensarlo, decidí visitarlo y un buen día tenía yo frente a mi al Maestro de alta y fatigada figura y de mirada azul, convertido primero en mito, después en misterio.

En el trayecto fui recordando la inmensa influencia que tuvo en América Latina entre los años de 1965 y ‘80. Especialmente en Argentina y México. Fue una vía antidogmática para acceder al Marxismo. Articuló una interpretación anti-humanista y anti-económico de Marx y, en la práctica, hizo una fuerte crítica al estalinismo. Quienes nos estábamos iniciando, sentimos un reto y una motivación en la argumentación y la pasión althusseriana. Sus brillantes páginas en que proponía una lucha despiadada contra los mitos epistemológicos: de los orígenes, de la tradición, de la teleología, de la historia, sin más, despertaron especial interés.

Su concepto de ‘práctica teórica’ que exigió rigor, polémica seria y respeto al adversario, iluminaba nuestras discusiones. Y su concepto de ‘práctica política’ nos indicaba que no bastaba la reflexión teórica filosófica ni la crítica de la cultura para inducir cambios sociales.

Y qué decir de su tesis de ‘la historia sin sujeto ni fines’, tesis que provocó interesantes polémicas y frutos académicos: ¿se trataba del ‘sujeto de la historia o en la historia...o simplemente historia sin sujeto?’ ob-



jetivismo o subjetivismo, sincronía o diacronía, historicismo o estructuralismo. Esta discusión, insertada en todo un aparato conceptual de explicación histórica, nos abrió un sendero diferente. Un rasgo más: su escritura portaba siempre una dimensión ética.

Algunos nos dejamos seducir por la nueva teoría de la ideología, la de los Aparatos Ideológicos del Estado... que dio lugar a sendas discusiones apasiona-

\* Una primera versión del texto que publicamos fue leída por Fernanda Navarro en el transcurso del Congreso Internacional Rileggere Il Capital. La lezione di Louis Althusser, celebrado en Venecia entre el 9 y el 11 de noviembre de 2006, organizado por el Departamento de Estudios Históricos de la Universidad Ca' Foscari de Venecia.

das. 'Prácticas transformadoras' por un lado, 'sujetos sujetados' por otro. Muchas de sus tesis eran deliberadamente provocadoras. Decía que la provocación puede ser altamente filosófica!

En suma, nos dimos cuenta de que, en nuestro tiempo, no se podía ya pensar a Marx pre-althusserianamente.



Una experiencia relevante que también recordé —en la que no voy a ahondar— fue en 1978 cuando se hablaba de la 'crisis del marxismo' y contrariamente a las actitudes esquivas o de lamentación de muchos, Althusser la encaró de manera positiva, ¡Viva la crisis! dijo, porque una crisis no sólo significa liquidación o muerte sino puede tener también un carácter transformador, liberador. Y además, con gran valentía reconoció que detrás de todo había una **crisis teórica** que afectaba al marxismo y a todos los partidos comunistas del mundo. Al mismo tiempo, Althusser siempre criticó a los que abanderaban un Socialismo occidental sin lucha de clases, en una Europa unida en un socialismo verbal y moralizador que escamoteaba los antagonismos sociales haciendo concesiones al Capitalismo.

Quisiera insistir en el tema de la crisis teórica del marxismo; en ese ¡al fin la crisis! con resonancias de alivio y bienvenida. Pero antes, una aclaración: cuando Althusser habla de Marxismo, implica no sólo la teoría marxista sino también las organizaciones y las prácticas que se han inspirado en ella y que desembocaron en las revoluciones rusa y china, y posteriormente en una escisión del movimiento comunista internacional. Fue cuando aparecieron conflictos gra-

ves al interior del campo socialista, que llegaron a cuestionar tanto la interpretación de la historia del marxismo como de la teoría marxista misma.

Nuestro autor hace referencia a la realidad brutal que se descubrió en el XX Congreso del P.C. soviético, y que había sido ocultada a los militantes durante más de 20 años, para justificar los monstruosos procesos de 1937-8 en la URSS... Resultado: reveló un sistema teórico y práctico capaz de sobrevivir a las revelaciones más escandalosas. ¡Claro! La verdad de ese pasado resultaba difícil si no imposible de enfrentar, insoportable, pero lo cierto es que los marxistas que se proclamaban comunistas, fueron incapaces de dar cuenta de su propia historia!

“Y así es como la crisis política del marxismo remite a lo que debemos llamar su crisis **teórica**. Los trabajos referidos a esta situación padecen de una gran debilidad, reducidos a crónicas sin proyección política ni teórica, o a meras hipótesis aventuradas... y vuelve Althusser a lanzar la pregunta ¿por qué el movimiento comunista no fue capaz de escribir su propia historia de manera convincente, desde El Manifiesto Comunista? Y lanza una última pregunta: ¿acaso no es en la **teoría marxista** misma —tal y como la concibió su fundador— donde debemos buscar también rendir cuentas, incluyendo hechos que permanecen oscuros?

Afirma: “Yo pienso que es así y que se debe hablar abiertamente de la crisis de la teoría marxista, con una sola reserva: a sabiendas de que esta crisis viene de mucho tiempo atrás y que desde los años '30 con el estalinismo, tomó una forma particular que bloqueó toda salida a la crisis, impidiendo toda investigación y formulación.

“Hoy, empero, estamos en una nueva situación... que nos permite decir ¡al fin la crisis ha explotado! Está a la vista de todos! Al fin se hace posible un trabajo de revisión y de rectificación!”

A los camaradas que temen hablar de 'crisis', los entiendo porque las palabras se concatenan y sugieren ciertas significaciones: crisis apunta a falla, y falla a liquidación o muerte. Pero en ese momento Althusser les dice que hay otra posibilidad, a la que él apuesta: la de una crisis liberadora, una crisis de renacimiento, de transformación. Sostenía que no llamar a la realidad por su nombre y en voz alta, y no cerrar filas ocupando cada uno un lugar en la lucha de clases, era prolongar la crisis interna del marxismo en sus aspectos y efectos más graves.

Por su parte, los ideólogos de la burguesía habían cantado ya la crisis desde hacía tiempo. Desde Weber a Croce, de Raymond Aaron a Popper así como destacados economistas, habían anunciado la muerte de Marx. Y los que quisieron salvarlo hicieron de él un revolucionario por indignación moral, por humanismo o religión, o sea otro tipo de entierro!

Con todo esto dando vuelta en la cabeza, después de buscar en un mapa de Paris, la ubicación de su Departamento, finalmente lo encontré, ocupado, repensando y vislumbrando nuevos textos que plasmarían nuevos planteamientos filosóficos que habrían de marcar una especie de viraje en su obra.

Después de algunos minutos entre el silencio y el balbuceo, me atreví a hacerle una pregunta en torno a los autores que él menciona como influyentes en su obra: Bachelard, Foucault, Freud, Lacan y Canguilhem ¿cómo es que ninguno de ellos es marxista? Su respuesta fue rápida: “sencillamente porque lo que han hecho en la URSS con la filosofía es absolutamente aplastante. En cambio los autores a los que aludo permiten pensar. Lo que no necesitaba explicar es que a través de la obra de ellos, él hizo un *aggiornamento* del Marxismo, lo puso al día incorporando la perspectiva de poderosas corrientes intelectuales de los 60's-70 como la lingüística, la epistemología, el psicoanálisis.

Para mi sorpresa, no fue la única visita. Me invitó a seguir conversando y un buen día, después de meses, me mostró un alto armario de madera donde guardaba una gran cantidad de papeles y... manuscritos. Lo abrió permitiéndome el placer de hurgar en lo **inédito**. Fue entonces que me vino la idea del libro-entrevista *Filosofía y Marxismo*. Volviendo a los demás manjares que guardaba el armario, resaltaban un Manual de Filosofía para no-iniciados, una novela filosófica donde congregaba a un número de filósofos de diferentes épocas y corrientes en un gran festín, tipo Banquete; estaba también la primera de sus autobiografías: *Los Hechos*, que empieza diciendo “nacé en Argelia a la edad de 4 años”. Algunas páginas sueltas donde encontré un dato que desconocía: que durante la 2° Guerra Mundial, el filósofo había estado en un campo de prisioneros en Alemania durante 5 años. Seguí con los textos –algunos a máquina y otros a puño y letra- y el que más me atrapó fue uno sobre los Mundos de Epicuro, escrito en 1982, al

salir de una estancia en un psiquiátrico, después de haber frecuentado profundidades de oscuridad y de vacío, en una soledad extrema y sin metáfora.

Este libro cristalizaría en el Materialismo Aleatorio, sobre Epicuro, donde recoge la tradición materialista apenas reconocida por la Historia de la Filosofía, incluyendo a los raros pensadores no apolégicos, no aprisionados en la díada materialismo-idealismo, tales como Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau (2° Discurso), Marx, Nietzsche y Heidegger así como las categorías que sustentan tales como la margen, el vacío, la contingencia, la ausencia de centro y la libertad. Se trata de un materialismo del Encuentro, de la contingencia, “de lo aleatorio que se opone incluso al materialismo comúnmente atribuido a Marx y a Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, una forma disfrazada de idealismo”. Sobre esto regresaremos.



Muchos de ustedes han leído este libro (Materialismo Aleatorio) y saben que ahí explica Althusser las tesis centrales de Epicuro: a saber, que antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caían, de manera paralela, en el vacío. Lo cual implica que antes de que hubiera mundo, no había Nada, aunque todos los elementos que conforman el mundo existían ya sueltos, dispersos, desde siempre. Es decir que, antes de la formación del mundo no existía ningún Sentido, ni Causa, ni Fin, ni Razón. Con estas tesis Epicuro se opone claramente a Platón y a Aristóteles, o sea, al idealismo.

¿Qué ocurre entonces? Sobreviene el **clinamen** (término de Lucrecio, aunque resulta indispensable para la lógica de las tesis de Epicuro). El clinamen es una desviación infinitesimal que tiene lugar 'no se sabe donde ni cuando ni cómo' y hace que un átomo se desvíe de su caída en el vacío y, al romper apenas el paralelismo en algún punto, provoca un encuentro con un átomo vecino...y de encuentro en encuentro, (en una suerte de carambola)... nace un mundo.

Ahora bien, para que la desviación dé lugar a un encuentro –del cual nacerá un mundo- es preciso que tenga cierta duración, que no sea breve o efímera, para que se convierta en la base sólida de toda realidad, de toda necesidad, de todo Sentido y Razón.

Si el encuentro no es duradero, si no se consolida, entonces no hay mundo. El encuentro mismo, por sí sólo, no crea nada de la realidad del mundo. Lo que sí hace es darles una existencia real a los átomos mismos que, sin la desviación y el encuentro no serían nada más que elementos abstractos, sin consistencia ni existencia. Pero una vez establecido el mundo, consumado ya, se instaura el reino de la Razón, de Sentido, de la Necesidad y del Fin. Pero ojo, esta consumación del mundo es efecto de la contingencia.

El remitir el Origen de todo mundo, de toda realidad y de todo sentido a una desviación aleatoria y no a la Razón o a la Causa primera, habla de la audacia de la tesis de Epicuro.

¿En esta circunstancia qué pasa con la filosofía? Ya no es el enunciado de la Razón y del Origen de las cosas sino una teoría de su contingencia y del sometimiento de la necesidad a la contingencia. La filosofía no hace más que constatar que hubo encuentro y que los elementos 'prendieron', 'cuajaron'. Toda la cuestión del Origen, como otras grandes cuestiones de la filosofía tradicional, es relegada.

Con resonancias más contemporáneas, escuchamos la pregunta: ¿Por qué hay ser y no más bien nada? Cuál es la razón de ser del mundo? Cuál es el lugar del hombre en el universo? Heidegger propone al 'ser-ahí' o da-sein: su 'es gibt'=hay=il y a') sin Causa, ni Origen ni Principio.

La originalidad de este materialismo del encuentro, para Althusser, se hace todavía más clara si se la piensa a través de la política. No supone nada preestablecido. Es en el vacío político donde se debe realizar el encuentro. Pero ese vacío político es antes que nada un vacío filosófico, donde no se encuentra nin-

guna Causa que preceda a sus efectos. Ningún Principio moral o teológico (como en la tradición aristotélica). Aquí no se razona a partir de la Necesidad del hecho consumado sino desde su contingencia.



Es decir, en esta filosofía reina la posibilidad: el encuentro puede o no llevarse a cabo, puede o no tener lugar, Ningún principio decide de antemano sobre esta alternativa –que es del orden del azar, del juego de dados. Althusser considera a Maquiavelo el fundador de la Ciencia Política materialista. En otras palabras, nada garantiza que la realidad del hecho consumado sea la garantía de su permanencia y actualización. Al contrario, y en el plano político es más claro: todo es provisorio, no hay nada eterno en las leyes de ningún Estado. De hecho, la historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por otro hecho indiscifrable que habrá de consumarse después; sin que se sepa de antemano dónde ni cómo se producirá el evento de su revocación. Simplemente otro día llegará en que los dados habrán de lanzarse en una mesa o un tablero, vacíos... pero 'nunca un golpe de dados podrá abolir el azar!

Se habrá podido ver que esta filosofía es una filosofía del vacío (recordemos que para Althusser el concepto de vacío es un motor en su producción teórica: como condición de posibilidad de la libertad y del movimiento, como ausencia de obstáculos).

Se trata no sólo de una filosofía que **dice** que el vacío preexiste a los átomos que caen sino una filoso-



ña que **hace el vacío filosófico** para darse existencia: una filosofía que en vez de partir de los famosos 'problemas filosóficos y metafísicos, comienza por evacuarlos, para sólo partir de la **nada** y de esa variación infinitesimal y **aleatoria** que es la desviación en la caída: el clinamen.

Nuestro autor se pregunta ¿Hay acaso una crítica más radical de toda Filosofía en su pretensión de decir la verdad de las cosas? Pocas veces en la historia se le ha dado al vacío toda su proyección filosófica. No es casual que la obra de Epicuro haya sido presa del fuego de los incendiarios de la tradición filosófica.

Entre los autores que menciona en esta línea está Spinoza, quien consideró el vacío como el objeto de la Filosofía. Entre Spinoza y Rousseau menciona a Hobbes, el implacable inglés, que declara que la sociedad entera reposa sobre el miedo, (La prueba es que todos tienen llaves) y que el hombre es el lobo del hombre. Habla de la guerra preventiva y de la guerra de todos contra todos. Esto es lo que lo hace pasar a la alternativa calculada entre el estado de guerra y el Contrato, el pacto, El Leviatán, al que los individuos delegan unilateralmente todos sus derechos. Transacción fundada en el miedo y la sumisión en aras de la protección contra el estado de guerra. Althusser considera a Hobbes como el primero en pensar la dominación ideológica y sus efectos.

El siguiente autor para hablar del materialismo del Encuentro es el Rousseau del 2º Discurso, (donde habla también del Estado de Naturaleza, como un estado sin ninguna relación social). Para ilustrarlo ofrece la figura del bosque primitivo. Para Althusser, El bosque es el equivalente del vacío epicureo donde



cae la lluvia paralela de átomos: es un vacío donde los individuos se cruzan, sin encontrarse, salvo en breves coyunturas sin ninguna duración...

Con esta figura, Rousseau quiso mostrar una 'Nada de sociedad', anterior a toda sociedad. La nada de sociedad que constituye la esencia de toda sociedad posible. Tesis audaz cuya radicalidad ha escapado a sus contemporáneos y posteriores, dice Althusser).

Menciona toda esta intuición del Siglo XVIII rechaza toda teleología de la historia. No hay inicio ni fin, hay devenir... como en las aguas del río de Heráclito. Filósofos desde Nietzsche a Deleuze, Heidegger y Derrida siguen esta línea del materialismo aleatorio poniendo énfasis en el 'Antes no hubo nunca nada' ; o el Da-Sein de Heidegger: = el SER-AHÍ (arrojado al mundo sin consulta ni sentido previo); o el 'toujours deja la' (siempre-ya-ahí).

Quien también expresó esta idea es el filósofo francés contemporáneo Clement Rosset:

"La historia de la filosofía occidental abre con un enunciado de duelo: la desaparición de las nociones de azar, desorden y caos. Fue esa la palabra inaugural que evacuara -del campo filosófico- la idea de azar original, constitutivo y generador de existencia.

"A partir de entonces, prevaleció la corriente de lógicos del orden, de la sabiduría y de la razón, de la síntesis y el progreso...'lógicos de la reparación' que han borrado el azar del horizonte de la conciencia filosófica. Pero también ha habido pensadores que se han asignado la tarea opuesta...son los filósofos trágicos cuyo fin ha sido disolver el orden aparente para encontrar el caos y el azar, enterrados por la racionalidad logocentrista empeñada en prolongar la relativa permanencia de cierto orden que asegura la fijeza ilusoria de cierto ser". (*La Logique du Pire*, PUF 1971)

Y después, ¿qué es lo que adviene, lo que acontece en este mundo sin un ser originario y sin historia? Encuentros. Lo que adviene en la lluvia universal de Epicuro, anterior a todo mundo constituido son **encuentros**. Y el Encuentro adviene por el milagro del clinamen: razón de cualquier mundo posible y que es anterior al nacimiento de cualquier Forma.

Se da el primado de la Nada sobre la Forma.

Althusser hace una aseveración atrevida: **Todo encuentro es aleatorio**. Tanto en sus inicios como en sus efectos. Todo Encuentro **pudo no** haber sido. Necesidad y Contingencia se vuelven a juntar. En vez

de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como el devenir-necesario del encuentro de los contingentes. Es así como puede verse no sólo el mundo de la vida sino también el de la historia.

Y qué ocurre con el sentido de la palabra LEY. Se concederá que no hay Ley que presida el Encuentro del clinamen pero una vez consumado el encuentro, y lograda la estabilidad, estamos frente a un mundo ya instaurado, un mundo firme y sólido, cuyos acaecimientos deben obedecer a **leyes**.

Y tal es el mundo que conocemos. Ese es nuestro mundo, ante el cual una vez instaurado, poco importa que inicialmente haya nacido del encuentro de átomos en una lluvia paralela en el vacío, o que se haya originado en el 'big bang' de los astrónomos. El hecho real es que este mundo nuestro, que ahora es REGULAR, está sometido a Reglas y Leyes. Pero también es un hecho el que las leyes mismas están sujetas a cambio, que pueden no tener valor y vigencia por toda la eternidad.

Con esto revela el fondo aleatorio que está detrás, de la sin razón y la nula finalidad o teleología.

Volviendo a Marx, resulta que omite el carácter aleatorio del Encuentro y su conformación. Aunque se mantiene dentro de la línea materialista, no deja de ser un materialismo de la tradición racionalista que reconoce la necesidad y la finalidad. Cede a otro concepto del modo de producción capitalista con una concepción totalitaria, teleológica y filosófica. (Es así como Marx y Engels pensaron al proletariado como 'producto de la gran industria, producto de la explo-



tación capitalista, confundiendo la producción del proletariado con su reproducción capitalista ampliada, como si el modo de producción capitalista hubiera preexistido a uno de sus elementos esenciales: la mano de obra desposeída.) O sea que aquí, a diferencia de los átomos en el vacío, todo está consumado con anterioridad, la estructura precede a sus elementos y los reproduce para reproducir la estructura. Remite a la dimensión del Todo y a su reproducción.

Como se puede advertir, está en las antípodas de la concepción del Encuentro. Lo que ahí importa es el modo de Dominación de la estructura sobre los elementos. Y no puede haber Encuentro porque la Unidad precede a los elementos y porque no existe el vacío necesario para todo Encuentro aleatorio.

En suma, admite Althusser, se trata finalmente de una forma enmascarada de idealismo, ajena al materialismo aleatorio del que ahora vamos a ver otra faceta.

Esta última concepción althusseriana de Marx es desconcertante porque no concuerda con su posición anterior. Ej. Fernandez Liria). Pero tiene una primera explicación: Althusser no apoyó nunca tesis esencialistas, más bien, el constante fluir, la desustancialización, ej. la ausencia de un sujeto fijo, idéntico a sí mismo. Y por otro lado, lo explica claramente en mi Entrevista sobre *Filosofía y Marxismo* de 1984, cuando relata cómo, a partir de las investigaciones de Bidet en su libro *Qué Hacer del Capital*, se convence de que "Marx nunca se liberó totalmente de Hegel, aunque sí se movió hacia otro terreno, el científico, en el que fundó el materialismo histórico." p.27

- F. ¿significa que la ruptura no fue total?
- A. No, no lo fue, fue sólo tendencial.

Luego, en la pag. 26: "he pensado que resulta muy difícil hablar de una filosofía marxista, de la misma manera que sería difícil hablar de una filosofía matemática o física, si consideramos que lo esencial del descubrimiento de Marx es de carácter científico: el haber sacado a la luz el modo de funcionamiento del régimen capitalista.

"Para ello, Marx se apoyó en una filosofía –la de Hegel– que nosotros podemos considerar que no fue la que mejor correspondía a su objetivo...y para seguir pensando. Pero no se pueden extrapolar sus descubrimientos científicos a la filosofía....sigue p.27,28 y30.



Hasta aquí, hemos hablado de la obra publicada de Althusser. Ahora daremos un salto para tocar temas inéditos (o de póstuma edición) sobre filosofía política, que ocuparon largas horas lectura y de conversación con el autor y que al final, no quiso que se publicaran en la Entrevista porque, según él, carecían del rigor y pulimento que su autoexigencia siempre demandó. Con esta advertencia me atrevo a mencionarlos ahora dada la actualidad que aún tienen para nuestras latitudes, esperando que perdone mi osadía.

Aludía al 'acontecimiento' imprevisto siempre, que cambia todos los datos fijos y las premisas, y sobretodo, a los intersticios modernos que han surgido en este mundo donde, como en el mundo de Heráclito y de Epicuro, todo se encuentra en un 'flujo constante e imprevisible' y cuya imagen se acerca más a la de una raíz horizontal que a la de un árbol jerarquizado.

Uno de estos espacios o intersticios son, para nuestro autor, los movimientos populares y las luchas marginales cuyo creciente auge y vigor es cada día más evidente, contrariamente a los partidos políticos. Entre los movimientos destaca, el de jóvenes, pacifistas, feministas, ecologistas y, menciona también -a fines de los '80- al movimiento de la teología de la liberación. "Movimientos que, sin saberlo, siguieron más a Rosa Luxemburgo que a Lenin." Señala que éstos han mostrado que la organización partidaria está construida exactamente sobre el modelo del aparato político tradicional, burocrático, al que lo que más le interesa es mantener los cargos y garanti-

zar el predominio de su línea. Sostiene que la creciente apatía o despolitización que se acusa actualmente, se debe al hastío al que ha llegado la sociedad civil por esa política partidaria, cimentada en estructuras jerárquicas, anquilosadas, ancladas en la retórica, el autoritarismo y la falsedad.

También critica a quienes por haber leído a Marx y a Lenin se sienten con capacidad y con derecho de introducirse en los grupos o movimientos y, desde fuera, pretenden dirigirlos.

El último Althusser considera que estas minorías, estos movimientos, se están organizando ya; que coexisten a micro-escala y han comenzado a filtrarse y proyectarse por entre los resquicios del poder, abriendo espacios, sin la pretensión de instaurar nuevas pirámides con viejas estructuras de dominio sino simplemente de abrir intersticios y habitarlos. Extender los márgenes que permitan otro tipo de práctica humana: libre de la manipulación ideológica y de toda clase de opresión y explotación y que posibiliten el advenimiento de una sociedad más justa.

Toda esa nueva realidad revela una búsqueda callada de otras formas de organización y de acción alternativas, lo cual en el fondo indica que, después de todo, no se trata de un desinterés total por la política en sí -que desde los griegos se considera inherente a toda acción humana- sino de un rechazo rotundo a la política oficial actual, degradada, degenerada, sellada por la corrupción.

Sin embargo, algo le preocupaba a Althusser: cómo superar el espontaneísmo e improvisación de los emergentes movimientos sociales. Para él, la única manera es la organización, con una concepción democrática de las bases y con un largo trabajo de información, concientización y formación. Consideraba que esta tarea es mejor hacerla desde el interior y de manera autogestiva.

"Creo que ir más lejos y soñar con un movimiento de Liberación Internacional sería caer totalmente en la utopía. Lo más que se puede concebir es un Centro Internacional de Convergencia Ideológica, por la Liberación, que uniera a los movimientos alternativos y revolucionarios que están surgiendo por doquier, en busca de una nueva estrategia y nuevas prácticas y principios, buscando formas comunitarias, con relaciones transversales. Un Centro de información, **no** de dirección. Una convergencia sin poder de decisión, ni de orientación, pues esto corresponde a los militantes de cada región, de cada

país, y será la coyuntura local la que defina las formas de organización y las prácticas a seguir. En suma, un Centro de Encuentros, de intercambio de ideas, posiciones y experiencias; de investigaciones y de información sobre el estado que guarda la realidad de cada país: sus luchas, correlación de fuerzas y perspectivas. A esto se llegará primero en los países del Tercer Mundo”.

Y nos hace una última recomendación: para lograr abrir estos intersticios que anuncian una sociedad más justa, debemos despojarnos de los viejos esquemas, abandonar los mitos en que vivimos, en suma, debemos aprender **a pensar de otra manera**.

También debemos abandonar toda una terminología desgastada y crear una nueva. No hay que seguir empleando palabras como ‘revolución proletaria’ o ‘internacionalismo proletario’, debemos aprender **a hablar de otra manera...** aprender con los pueblos y para los pueblos, un lenguaje en el cual se reconozcan. Esto desemboca en una nueva concepción de la historia, realmente materialista y aleatoria.

Y resume: “para cambiar el mundo de base, es preciso cambiar, de base, nuestra manera de pensar”.

Pero eso no es todo. La actualidad de estos pensamientos no se detiene ahí. Quiero hacer referencia a un acontecimiento real, histórico, vivo, un hecho



acontecido pero aún inacabado, que ha conmovido mi país, México, con el que quiero hacer una analogía en apariencia hiperbólica. Pues esa búsqueda callada de otras formas de organización y de acción alternativas, de pensar y de hablar diferente, se dio en mi país, México, en 1994. en Chiapas. Ya Althusser no llegó a verlo -murió en 1990- pero pareciera que lo intuyó.

Pienso en el levantamiento zapatista, al sur del país, en Chiapas, el 1 de enero de 1994, fecha en la que México debía acceder a las puertas majestuosas del primer mundo tras la firma del NAFTA. En su lugar se desencadenó una guerra singular que venía de abajo, del color de la tierra, de los indios pobres entre los pobres, que se sublevaron con una astucia, una eficacia y una verdad (en su forma de hablar y de actuar) que sorprendió y sacudió al país entero (hay que decir, al hilo de esto, que la teología de la liberación jugó ahí un papel importante).

Curiosamente, encuentro que este acontecimiento no es extraño a las últimas reflexiones de Althusser: primeramente por su carácter aleatorio, inatendido y sorprendente; además, coincide con sus consignas y su visión de la lucha: no internacionalista sino regionalista, con relaciones transversales, “horizontales” dicen los zapatistas, rizomáticas diría Deleuze. También en sus formas de acción y de organización alternativas y su forma de hablar, en un lenguaje en el que el pueblo se reconoce. En suma, otra manera de pensar y de hacer política.

Desde el principio hubo en esto algo sorprendente, un hecho muy particular: que tras los 12 primeros días de fuego y metralla, decidieron hacer callar a las armas y cambiarlas por la palabra, el diálogo que –desde entonces- se ha convertido en el arma más poderosa. Además, uno de sus puntos polémicos ha sido su posición respecto al poder. Es una lucha que no reclama el poder de arriba, del aparato de Estado, de la cúpula, sino la organización de abajo en la que la autonomía juega un papel importante. Este es justamente un punto que los distingue de las guerrillas latinoamericanas de los años 80, que luchaban por el poder, por un asalto al poder que finalmente terminaba con la reinstauración o restauración de las estructuras de dominación que decían querer transformar.

Finalmente, un dato revelador, significativo: el subcomandante Marcos, su portavoz y el más conocido de los dirigentes del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) fue althusseriano en sus años



de estudiante de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Escribió su tesis sobre los Aparatos Ideológicos de Estado, poniendo el acento en la educación.

Desgraciadamente, el “maestro en el pensar” murió 4 años antes, pero bien podría pensarse que su pensamiento iba en esa dirección, sobre todo cuando se leen esas palabras que escribió al final: “este mundo, tan desprovisto de sentido, de orientación y de aura, puede aún sorprendernos”. ¡Y sorpresas hubo el 1 de enero de 1994! Un acontecimiento que ganó la simpatía de amplios sectores mexicanos y del mundo. Sería, en sí mismo, tema para otra conferencia.

Abrieron un camino con tanta imaginación y creatividad, tan lleno de iniciativas y de proyectos, que no tiene fin. Un hecho especialmente relevante ha sido el paso del mando militar al civil en la organización de las comunidades zapatistas, desde 2003, con la creación de la Junta de Buen Gobierno Los Caracoles (“escargots”, “caracoles”, figura simbólica porque su estructura hace posible entrar o salir y porque al moverse sobre la superficie del terreno recoge las voces de la tierra). Tras 12 años y después de haber pasado lo que ellos llamas los 3 Tiempos (o etapas): el de pedir, el de exigir y el de ejercer, prac-

tican la autonomía en el ámbito del gobierno local, en el de la educación y en el de la salud (Italia ha sido en eso un país solidario, proporcionando electricidad a la comunidad de La Realidad y un enorme apoyo médico para las clínicas zapatistas (tanto material como humano, con los Médicos sin Fronteras; están orgullosos de tener ya una clínica, en Oventic, que ha practicado la cirugía por primera vez).

En julio de 2005 han inaugurado una nueva sorprendente estrategia que consiste en abrirse, en acoger a todos los demás sectores marginales, los oprimidos, los explotados... no sólo los indios —que son el origen de su lucha— sino a todos los sin voz, los sin rostro, es decir, los parias de la tierra. Les han acogido en lo que llaman la Otra Campaña; derivada de la VIª Declaración de la Selva Lacandona, publicada en 2005, que consiste en acercarse a las luchas, conocerlas directamente, crear lazos, enlazarlas porque están dispersas por todo el país, para conseguir que se organicen pacífica y civilmente. Con ese objetivo, ese propósito, es con el que Marcos ha salido de Chiapas, el 1 de enero de 2006, después de 22 años, y recorre todo México hasta el 30 de noviembre. Es el tiempo de la escucha, dice él.

¡Este asunto y la historia de su relación con la clase política daría lugar a otra conferencia! Pero el tiempo, siempre implacable, no lo permite.

Querría terminar con una bella cita de Althusser:

“Debemos, a priori y sin vuelta atrás, decir adiós a cualquier formalismo, ya sea de las formas del ser o del conocer, como impostura que tiende, mediante una desviación del sentido, a restaurar Ser y Razón, Logos y Nomos, sobre las ruinas del mundo: triste exilio de los elegidos de Dios. Como si hubiéramos olvidado el Caos originario y el Diluvio, y el desencadenamiento de los elementos previamente encadenados, y sólo esperásemos a que la embriaguez de un Noé viera un día, en el horizonte, el mar, el mar siempre ya recommenzado, y tras él, a lo lejos, la Tierra, la Tierra...”

# EL MATERIALISMO: UNA PRÁCTICA DE LA MIRADA

por Juan Pedro García del Campo\*

La palabra es el instrumento básico de la interacción humana con el mundo. No sólo porque, como la tradición psicoanalítica ha venido a concluir, a su través se constituya la unicidad libidinal del “yo soy”, sino porque sólo simbólicamente es posible dotar al mundo de una unidad (o de una “entidad”, más simplemente) en cuya virtud quepa proyectar sobre él tanto la actuación como el conocimiento: siendo la palabra el símbolo de los símbolos o, si se prefiere, el código de los códigos, es desde ella y por su articulación en el discurso que se produce ese curioso fenómeno que llamamos “mundo”. En este sentido, por tanto, paradójicamente, cabe entender la plausibilidad de aquella prédica que pretendía colocar al “verbo” como principio, y que narraba el surgimiento del mundo como “*dictum*” sucesivo o como un nombrar que se hace carne: plausible como todo lo ideológico, que sólo tiene fuerza de convicción cuando se superpone a lo fáctico y, conservando la trama de su presencia ante los ojos, lo interpreta por su cuenta y lo integra en la discursividad previa de lo simbólico del Orden.

El conjunto de datos que son captados por los órganos de los sentidos, por los ojos por ejemplo, carecen de capacidad referencial o informativa si no son estructurados simbólicamente y ordenados significativamente por la actividad de la mente humana: La palabra, como metáfora de los discursos en que se articula el sentido, es el nombre de un mirar, necesariamente simbólico, que ordena y vehicula unos datos que sólo por ella adquieren plenitud significativa. Hay una realidad que se impone a cualquier mirada como aquello que no puede ser obviado, como constancia “física” del ser circundante, pero sin la mediación física de nuestro cuerpo y sin la



mediación simbólica de “lo imaginario” que convierte los datos percibidos en información significativa, no hay mirada sobre el mundo: sin mediación “humana” no hay mundo percibido sino impactos perceptivos en la debilidad fisiológica del ser-homínido. En este sentido (¿pero quién podría pensar en otro sino los ideólogos de lo previo fundante e infundado: de la palabra como absoluto, divino u ontológico?) la palabra es el origen del mundo, y sus articulaciones discursivas son otros tantos mecanismos para su conversión en campo posible para la actuación humana: la palabra (retomando de nuevo paradójicamente la expresión utilizada por Deleuze-Guattari a propósito de la literatura) sólo es “significativa” en la medida en que es apertura de un “agenciamiento”, en tanto que origina y pone en funcionamiento una “máquina” de significación y/o sentido.

\* El presente artículo forma parte de un libro del propia autor titulado *Opaco, demasiado opaco*, que será publicado en los próximos meses

La mirada de los humanos sobre el mundo, por eso, es siempre, necesariamente, una mirada simbólica: construida desde una cierta codificación o articulación de los símbolos en cuya virtud reconocemos como coherente con nuestra actividad habitual lo percibido, “naturalizándolo” como evidencia que se corresponde sin sobresaltos con las formas históricamente codificadas de nuestra conducta y de nuestro saber-para-la-supervivencia. No hay, pues, en el ámbito humano, una mirada física neutral y neutra: toda mirada “humana” es una mirada simbólica. Una mirada cargada de códigos y normas y, al tiempo, una mirada que carga de códigos y normas el mundo al que se aplica. Una mirada que hace “natural” y “evidente” (es decir, coherente con el universo “cultural” de sentido en el que nuestra humanidad se conforma) aquello que con su constitución concuerda. Una mirada, por eso, que es siempre “de-la-integración” e “integrada”, una mirada que sólo problematiza el mundo y su orden si problematiza la pretensión (inducida por la coherencia simbólica de lo visto con la construcción simbólica de la mirada) de ser una mirada neutra.

El materialismo es una práctica de la mirada: una manera de mirar, un punto de vista. Más exactamente, un empecinamiento en mantener siempre el mismo punto de vista: no, desde luego, un punto de vista cualquiera, sino el de quien se niega a admitir la introducción en el discurso de un Absoluto fundante, de un Orden o de un Sentido previos; el de quien rechaza cualquier tipo de sobreentendido, cualquier principio de autoridad o cualquier tipo de trascendencia. El materialismo es la mirada que, sabiendo resultante (y resultante de un proceso histórico, real y “material” muy concreto: el proceso de naturalización simbólica de la impotencia y del sometimiento) la integración y el orden, lo mira desde fuera para insistir en la necesidad de su ruptura. El materialismo es, haciendo nuestra la expresión althusseriana, el empeño por explicar sin contar(se) cuentos. Nada más simple y, al tiempo, nada más complejo. Nada más simple porque no exige la adhesión a dogma o a principio supremo alguno. Nada más complejo porque supone la ruptura con la palabra que construye la subjetividad dominada. Apuesta simple, porque lo es sólo por la mirada abierta. Empeño comprometido porque equivale a romper con los lugares comunes de la evidencia cultural y simbólica que la norma vehicula: con la mirada del Orden.

Primer y fundamental aserto: hay una mirada-del-orden, y es posible también una mirada-otra; segundo aserto, no menos importante: en la diferencia entre ambas, precisamente, está la que hay entre el idealismo y el materialismo, y no en otra cosa.

Hay, ciertamente, una mirada del Orden, una mirada construida sobre la aceptación incuestionable de un orden social que sustenta su irrebasabilidad en la afirmación de un Absoluto fundante, de un Sentido que todo lo ordena y del que todo depende, una mirada de la “presencia”, una mirada del sometimiento a lo inmutable, una mirada de la impotencia, una mirada de la ignorancia y de su sublimación mítica o religiosa, una mirada que pretende anidar la morada del Ser, una mirada metafísica.

Y frente a ella hay una mirada del conocimiento o, lo que es lo mismo, del “no contar(se) cuentos”, una mirada de la potencia, de la afirmación de la liberación posible, del rechazo del sometimiento y del cuestionamiento continuo de la “naturalidad” y la “inmutabilidad” del orden dado, una mirada que niega la resignación ante la impotencia, una mirada, por tanto, desfundamentadora del poder y de su ejercicio, una mirada crítica y desmitificadora: porque en último término, íntimamente unidas, son esas dos las cuestiones que, para el pensamiento, están siempre en juego: la del poder y la del conocimiento. Nada tiene de extraño que fueran los griegos los que, en la misma época y (evidentemente) frente a los mismos problemas, los que inventaran la ciencia, la filosofía y la democracia.



Deleuze y Guattari en una frase ya tan célebre que se ha independizado de sus personas y del contexto en que la hicieron funcionar como provocación y como síntoma, recordaban hasta qué punto es agradable hablar como todo el mundo y decir el Sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. Sucede que, pese a las apariencias, la frase en cuestión no tiene nada de simple: si “todos sabemos” que es una manera de hablar y que es la Tierra lo que está en movimiento ¿por qué “todo el mundo” cuando habla tiende a decir que el Sol sale? Sobre todo, ¿por qué resulta tan agradable hacerlo? Agradable como el retorno al hogar. Tranquilizador como el reingreso en el Orden, suprimiendo el riesgo de “no ser entendido”. Como llegar a casa y encender el televisor. Como leer que el Sol fue detenido en una batalla atendiendo la petición de un pío (!) guerrero.

Materialista es el aguafiestas que a cada paso nos recuerda (¿cómo si no lo supiéramos?) que la “manera de hablar común” esconde una falsedad, y que suprimiendo el riesgo anula toda posible ruptura: que hurta la posibilidad de un “agenciamiento” distinto y pugnante, que mantiene el Sentido (naturalmente) sujeto a un Orden que se hace inquebrantable porque así escapa a la eficacia productiva de cualquier palabra que lo cuestione; materialista es el aguafiestas que nos coloca el límite ante los ojos y que, empeñado en cambiar las palabras por conceptos y la fabulación común por el rigor deductivo, pretende que el resultado (¡encima!) le parece bello.

La palabra vehicula, decimos, la donación de sentido en que consiste “mirar” y “dar cuenta” del mundo: hacerlo mundo propio, signado con las marcas de lo humano. En este sentido, la mirada no es nunca captación especular, neutra: es siempre un determinado agenciamiento que, además, es también resultante y se construye desde el modo de ser (interesado también, en tanto que social e históricamente determinado) de lo-simbólico-social en que la mirada y la significación se juega.

Saber y poder, efectivamente, como nadie duda (aunque muchos parecen olvidarlo a cada paso), aunque se presenten como cosas diferentes, son dos caras inseparables de una misma realidad anclada profundamente en las raíces vitales (“corporales”, “físicas” o “materiales”, porque a nuestros efectos ambas cosas vienen a ser lo mismo) de las que brota toda la actividad humana: los humanos, como cualquier otro ser vivo, procuran continuamente mantener la vida, esto es, procuran conservarla y hacer esa conservación lo más sencilla posible, lo que también

significa hacerla lo más agradable o lo menos penosa que sea posible. En este sentido, los humanos, a lo largo de su historia, han sido capaces de producir instrumentos con los que satisfacer las necesidades técnicas a las que debieron enfrentarse; no sólo han constituido redes de cooperación social, como han podido hacer otras muchas especies animales, sino que, además, han dado lugar a un modo técnico de intervención en el mundo (a un saber-hacer) que facilitaba la supervivencia individual en el seno del



grupo. El dominio del mundo y la actuación eficaz en el mismo con vistas a la supervivencia y a la consecución de una vida menos penosa, así, son posibles por el despliegue de un conjunto de estrategias de actuación, de un conjunto de “saberes” y técnicas, cuya formulación y cuyo funcionamiento es posible sólo porque el mundo de los símbolos y de la palabra ha sido puesto en acción: porque los humanos, además de vivir en el mundo, lo han mirado buscando en él las regularidades de su funcionamiento que permitiesen captar sus procesos, prever las consecuencias de los acontecimientos físicos o de las realizaciones de los humanos, y transmitir las pautas y ritos que constituyen el saber-para-la-supervivencia de la comunidad. En eso consiste precisamente esa producción humana que llamamos conocimiento: una actividad teórica que resulta de la formulación discursiva (en el ámbito de lo simbólico y de la palabra) de las leyes de funcionamiento de “lo real” con vistas a su dominio práctico: para la actuación eficaz o para la supervivencia.

A este respecto, no es sólo una curiosa coincidencia la que más arriba señalábamos: considerar la aparición simultánea de la ciencia, de la filosofía y de



la democracia, nos permite matizar muy seriamente lo que acabará de leerse, porque las “redes de cooperación social” que los humanos históricamente han constituido tienen realmente (en su materialización real, efectiva) poco de “cooperativas” y son, más bien, formas de organización de la cooperación productiva signadas por el dominio, y por ello, la palabra, el elemento simbólico con-el-que-desde-el-que la mirada “naturalizadora” se constituye, no sólo dirige el mirar sino también el decir lo que se ha visto: la articulación discursiva de la palabra, de ese modo, reproduciendo la norma de la inteligibilidad que, sobre todo, es la norma del sentido, reproduce también el lugar desde el que el orden es naturalizado y presentado como la única realidad posible: reproduce la presentación como orden social inevitable de aquello que es tan sólo una de las maneras de articularse el orden del dominio efectivamente construido en el transcurso del tiempo.

Para las comunidades humanas no tecnificadas, la actuación (la mera supervivencia) exige un modo de apropiación simbólica del mundo (ritual, mítica o religiosa) que hace depender su funcionamiento de fuerzas trascendentes (necesariamente trascendentes, en tanto que desconocidas e incontrolables) que, una vez que se articula una determinada forma de dominio y de apropiación de las dinámicas de la cooperación, son utilizadas (no nos interesa ahora saber si esa utilización se realiza de manera calculada y decidida o como resultado de un infeliz encuentro) como sustento justificador-legitimador del ejercicio del dominio en lo social, igualmente caracterizado por la venalidad y por una sobreabundancia del capricho disfrazada de orden natural o de voluntad divina (entendida como presencia y actuación cons-



tante de un Absoluto que es fundante de todo suceso y determinante de toda modificación efectiva de las condiciones de vida). La complejidad creciente de las sociedades humanas, tanto desde el punto de vista técnico como organizativo, hace funcionalmente imprescindible la constitución de un aparato organizativo que, por ser necesariamente un intento de articulación del ejercicio del mando, tiene que establecer regularidades en su funcionamiento: en otro caso, los diversos “funcionarios” a su servicio, no sabrían a qué atenerse (o reproducirían la norma de la venalidad en sus actuaciones, constituyendo así límites de hecho al poder a cuyo servicio se organiza el aparato). La complejidad creciente de las comunidades humanas, que es el origen histórico de la constitución y fijación de los más antiguos aparatos de poder, es también, así, atendiendo exactamente a la misma necesidad, origen histórico de los primeros “saberes” internamente reglamentados y estructurados y que, por ello, tienen necesariamente que poner al margen la determinación trascendente de su funcionamiento. Las matemáticas, por ejemplo, surgen como consecuencia de las necesidades contables de los escribas mesopotámicos, y tanto la fijación de su notación como la estandarización (o geometrización) de sus procedimientos derivan de las necesidades de formación de nuevos escribas cada vez más ESPEcializados.

Esta cuestión no es, en absoluto, una cuestión baladí: la formulación de las ciencias, el conocimiento científico (aquél que da cuenta de las regularidades atendiendo a la inmanencia del despliegue del objeto a cuyo estudio se aplica) constituye una potencia de liberación que lo es no sólo porque aumente las posibilidades humanas de supervivencia (dicho de otro modo: no sólo porque el conocimiento facilite el dominio técnico sobre la naturaleza y, así, la actuación eficaz en el mundo) sino también, y de manera no menos fundamental, porque instaurando como norma la inmanencia explicativa deslegitima el supuesto de la trascendencia, del Absoluto fundante y actuante (si se quiere: de la Presencia), en que se sustenta la naturalización ideológica de la forma del dominio sobre la cooperación social.

La ciencia (el establecimiento de regularidades explicativas desde el supuesto de la inmanencia) es, por eso, además de un instrumento que permite la liberación de la humanidad de su dependencia “física” respecto del mundo, un instrumento de liberación respecto de las ataduras ideológicas con las que el ejercicio del poder construye simbólicamente su naturalidad. La ciencia, así, es un instrumento de

liberación política; y (aunque algunos, por distintos procedimientos: confundiendo el dominio-sobre-el-mundo con el dominio-sin-más-determinación, colocando el dominio-de-las-fuerzas-naturales en una continuidad esencial con el dominio-de-unos-sobre-los-otros, o identificando la actividad científica con su expropiación para el beneficio privado, pretendan hacer de la ciencia o del “complejo-científico-técnico” el origen de todos los males que afectan a la humanidad) lo ha sido siempre: por su propio funcionamiento discursivo, que en la opción por la inmanencia elimina cualquier consideración del origen o, dicho de otro modo, toda afirmación de un Absoluto o de un Sentido que sea previo, pero también porque ese mismo funcionamiento discursivo conlleva la negación de cualquier principio de autoridad (de cualquier “autoridad”) que pretenda imponer su norma a la norma del despliegue inmanente de la racionalidad explicativa.

La ciencia (decimos “la ciencia” y no otra cosa) supone una forma de mirar que ha puesto al margen la trascendencia y la naturalización absolutizadora del poder y de la norma (tanto social como explicativa) y, por eso, juega un papel fundamental en la manera en que se construye la red de los sobreentendidos ideológicos con los que se forma el armazón unificador-simbólico tanto del sujeto como del mundo. Cada nueva ciencia, de ese modo, constituye una auténtica revolución: una “revolución teórica” que es tanto mayor cuanto que, surgiendo de la necesidad “técnica” de hacer frente a la complejidad creciente del mundo y de la actuación humana en el mismo, sus resultados son literalmente imprescindibles: hay una exigencia práctica en el origen de la



actividad teórica y científica en cuya virtud ni siquiera el funcionamiento del aparato de dominio puede prescindir de unas explicaciones que, sin embargo, de hecho, cuestionan la naturalización de su funcionamiento al cuestionar el Absoluto y su Presencia. Es por eso que los diversos poderes, aunque históricamente han querido resistir a los efectos liberadores de las formulaciones discursivas (podría escribirse una preciosa novela de serie negra tomando en consideración las sangrientas pugnas que siguieron a la disolución de la secta pitagórica y a la divulgación de algunos de sus descubrimientos; sería, al menos, tan truculenta como las que recrean las desventuras de Galileo, de Servet o de tantas otras víctimas de la presencia del Absoluto en el discurso de la física), han terminado por rendirse a las evidencias y por desplegar ante ella una estrategia diferente: incorporar cuanto en el nuevo saber formulado es “técnicamente” imprescindible (así, por ejemplo, la consideración “mecánica” entre los siglos XVII y XVIII), pero reformulándolo y reformulando al mismo tiempo la imagen-del-mundo que constituye el fondo de la mirada-simbólica-sobre-el-mundo de manera que (tal el trabajo de autores como Descartes, Leibniz, Malebranche o, sin ir más lejos, el propio Newton) siga siendo posible entenderlo desde el supuesto del Orden, del Absoluto y del Sentido.

La reconducción de las “revoluciones teóricas” al Orden del sentido: tal es la función que cumple la filosofía idealista; en la misma medida en que negar las líneas por las que tal pretensión se desarrolla, afirmando, antes bien, la potencia liberadora de la ciencia y del conocimiento... “sin contarse cuentos”, es la del materialismo. Por eso (permítase aquí la simplificación) las mismas condiciones que hacen que históricamente, sea en la Grecia clásica donde surge la forma organizativa de la democracia (esclavista, sin duda, pero en ruptura —y es lo importante— con el orden mítico que garantizaba el poder del linaje) están en el origen de la transformación del saber técnico-matemático, precisamente en la Grecia del mismo tiempo, en “ciencia” matemática; y no es tampoco descabellado (aunque en ciertos ambientes pueda constituir una especie de herejía) afirmar que esas mismas condiciones explican el surgimiento, también en esa misma Grecia histórica, de la actividad teórica que trabaja en la producción de una imagen de la realidad que permita su apropiación simbólico-discursiva y que llamamos filosofía. Tampoco es descabellado insistir en el papel político (al lado del poder: de las tiranías de las polis o del amo del imperio, tanto da a estos efectos) jugado por personajes como Platón o Aristóteles, o en el papel, radicalmen-

te distinto, desempeñado por los “físicos”, por los “médicos”, por los “sofistas”, por los “atomistas” o, en general, por los “amigos de la tierra”: por un lado, defensa de la tradición y el mando; por otro, inma-



nencia de la cooperación y poder del “demos” (un “demos”, sin duda, construido en el marco de una sociedad esclavista, pero tendencialmente abierto a la liberación completa: en la epicúrea Escuela del Jardín, tal como la tradición transmite, libres y esclavos compartían la vida con los mismos derechos y en calidad de “amigos”).

La filosofía surge cuando es preciso construir la mirada sobre el mundo (porque la mirada mítica que la tradición permitía ha sido fácticamente desactivada por la potencia de las nuevas formas de relación social) allí donde la mirada del Orden de la trascendencia es cuestionado: la filosofía surge como consecuencia de una necesidad “política” (en dos sentidos complementarios: “de” la polis y “en” la polis) y, así, la mirada desde ella construida es siempre (porque no hay ninguna opción del mirar que sea “políticamente” neutral o neutra) una mirada “situada” de una determinada manera. Es por eso que el materialismo siempre ha sido tendencialmente discursividad contra el orden impuesto de la trascendencia y, en tanto que tal, discurso de la liberación posible y del rechazo de los sobreentendidos en que se sustenta el dominio: si se quiere, recogiendo nuevamente una expresión althusseriana, singularización pugnante de una misma tradición: la tradición de enfrentamiento y antagonismo (de crítica del Orden y de afirmación de una liberación posible) de la que también forma parte el “materialismo histórico” (si se quiere también, torsionando una expresión cara a Juan

Carlos Rodríguez, el materialismo es siempre, de algún modo, “ontología del ser explotado”). En virtud de la existencia de esa tradición, precisamente, podemos decir que Demócrito, Epicuro, Occam, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche, Freud, y tantos otros, pese a equivocarse en múltiple lugares, pese a desvariar en cuestiones de gran importancia (de tanta importancia que no pueden ser obviadas en una exposición de sus respectivas obras: pero no es esa la cuestión que aquí nos ocupa), pese a mantener posiciones con las que discrepamos claramente o que nos parecen especialmente equivocadas, *son de los nuestros* y, como tales, compartimos con ellos la trinchera que mantienen en el “campo de batalla” de las ideas y de la conformación de la mirada.

El materialismo, así, es la posición filosófica (y toda posición lo es en relación a algo: no hay “posición” que sea absoluta afirmación de inmutabilidad) que trabaja en la conformación de un modo de la mirada (una categorización del mundo percibido, un agenciamiento simbólico del mundo) que, sustentando el optimismo de la liberación y de la potencia, ponga al margen el sometimiento a la presencia “molar” (solidificada y ontologizada: presente y activa en tanto que “aparato” que ha estandarizado tanto su funcionamiento como la manera en que se apropia de los flujos vitales y significativos), del Orden y del Sentido, de la trascendencia. El materialismo es, por tanto, el rechazo de cualquier supuesto previo, el cuestionamiento de cualquier “salto mortal” en el razonamiento, la negación de la capacidad normativa de la autoridad (en el ámbito de las explicaciones y, por eso, también en el de la convivencia), la afirmación absoluta de la inmanencia. En ese sentido es válida la identificación del materialismo con la posición de aquellos “amigos de la tierra” de los que Platón hablaba (y que vendrían a negar la validez explicativa de la ontologización de las Ideas), o la no menos repetida, de supuesto origen fichteano (supuesto porque en realidad Fichte habla de “dogmatismo” y no de “materialismo”, y lo caracteriza como afirmación de una cosa “en sí” independiente de toda “inteligencia”, esto es, como una posición metafísica), para la que materialismo vendría a consistir en la afirmación del carácter resultante (construido o, mucho mejor, producido) de todo “yo”, frente a la afirmación de su originariedad absoluta: en cualquier caso, materialismo como potencia desmitificadora y desmitologizadora, negadora de los modos del Absoluto y del Sentido que, en cada

momento, son puestos en funcionamiento por el pensamiento de la trascendencia, de la "naturalidad" de lo existente y, por eso, del Orden; materialismo también, por tanto, como pensamiento de la potencia y de la liberación de las potencias del pensamiento que, al tiempo, necesariamente, implica liberación de las dinámicas sociales y vindicación de su capacidad de actuación inmanente, cooperativa.

Las diversas ciencias, en último término, son resultados de la potencia articuladora de la perspectiva materialista: discursividad que elimina cualquier trascendencia y que, al hacerlo, "da cuenta" de la "ley de funcionamiento" de su objeto o, lo que viene a ser lo mismo, de la regularidad (categorizada para su dominio posible) de su presentarse, establecida como apertura de la posibilidad de su utilización como "máquina" para la supervivencia y como antidoto contra la humana impotencia. Pero esta circunstancia no puede convertirse en coartada para la afirmación de ningún tipo de estrategia re-ontologizadora o metafísica: ese ha sido, precisamente, uno de los mecanismos que históricamente ha desplegado el pensamiento del Orden para redirigir la crítica sometiéndola nuevamente al dictado del Sentido. Quizá sea comprensible que quien se esfuerza en discutir con la metafísica y en rechazar los Absolutos desde ella afirmados se vea tentado por la posibilidad de establecer la veracidad ontológica de los contrapincipios que presenta (su correspondencia con los datos fácticos) como uno más de los argumentos del envite, pero sucumbir ante semejante opción es tanto como dar por perdida la batalla (y quizá por eso casi nunca ha sido hecho por los grandes autores del materialismo sino, en todo caso, por algunos de sus



"discípulos" o seguidores): a diferencia de algunos filósofos prendidos del embrujo de la metafísica, los científicos saben perfectamente que su trabajo consiste en establecer fijaciones conceptuales y discursivas que permitan dar cuenta de la ley de funcionamiento del mundo (dicho de otro modo: modelos teóricos, modelos explicativos) pero en ningún caso expresiones de ningún supuesto "verdadero ser". La práctica científica es ajena al problema supuestamente filosófico del "fundamento", como la posibilidad de ladrar es ajena al concepto de perro.

La afirmación de una metafísica contra la metafísica supondría la instauración de un proceso re-mitologizador por el que se reintroduciría el Orden, el Sentido y el Absoluto: la conversión de la *máquina* de guerra de la discursividad pugnante en nuevo *aparato* discursivo. Aristóteles era claro cuando identificaba como teología cualquier discurso sobre el Ser.

El materialismo es una práctica desmitificadora de la mirada y, en ese sentido, no puede ser una metafísica: toda metafísica es, por definición, pensamiento que reintroduce el Orden (y no precisamente el orden inmanente del discurso de la matemática sino, antes bien, un Orden que, por afirmar un Sentido o un Absoluto, en tanto que incuestionadamente fundante y fundamentador, es trascendente y previo). El materialismo no puede ser una metafísica: ante su mirada, toda metafísica es, además de innecesaria, necesariamente falsa: un salto mortal del pensamiento.

Desde esta consideración, si dejamos de lado las polémicas "de escuela" y atendemos a los discursos históricamente formulados, podemos acotar un acercamiento al pensamiento materialista que, atravesando las distintas cuestiones por él tematizadas, nos permita verificar que en sus distintas objetivaciones es el modo de la mirada (y no la "metafísica" convertida en aparato de guerra) lo que es puesto en juego. La cuestión puede formularse del siguiente modo: hemos hablado más arriba de una serie de autores a los que hemos dicho que podemos considerar "de los nuestros"; concretamente hemos citado los nombres de Demócrito, Epicuro, Occam, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche y Freud, señalando al mismo tiempo que podríamos citar a muchos otros. Ahora bien ¿qué tienen -si es que tienen algo- en común sus pensamientos respectivos? ¿cuál es el asunto desde cuya consideración podemos decir que todos ellos afirman lo mismo?



Lo cierto es que si atendemos al *contenido* de su pensamiento, tal como nos ha sido transmitido por la historiografía al uso, poco o nada encontramos en él que pueda considerarse común o, sin más, semejante; más bien incluso podría situárseles (tal como hace esa misma historiografía) como perteneciendo a corrientes de pensamiento o “escuelas” enfrentadas por la opción metafísica tomada en cada una de ellas. Así por ejemplo, la eticidad epicúrea vendría a suponer una corrección en toda regla al “presocrático” sensualismo mecanicista propio del atomismo democriteo; el fideísmo occamiano se convertiría en simple re-interiorización de la prioridad de la obediencia allí donde Tomás de Aquino, paradójicamente, habría introducido una racionalidad olvidada por el cristianismo medieval; el “monismo panteísta” de Spinoza sería el reverso de ese empirismo humeano, tantas veces alabado como liquidador de los “sueños dogmáticos” que emanarían de todo planteamiento racionalista; la “dialéctica” marxista liquidaría a su vez la vulgaridad del simple mecanicismo; el aristocratismo nietzscheano sería incompatible con el “pathos” igualitario comunista; el inconsciente del que habla Freud habría de ser considerado una reintroducción de las cualidades ocultas y, por tanto, una negación de la exigencia de “materialidad” de los agentes causales...; los ejemplos se pueden multiplicar y el efecto de su enumeración vendría a ser el mismo: el materialismo no puede aducir una posición metafísica que enfrentar a la metafísica-genuinamente-filosófica que los maestros (en la Academia) y los ideólogos (en las publicaciones de renombre) alaban como pensamiento sublime o como pensamiento de-lo-sublime. Sucede, sin embargo, que lo que los guardianes de la Norma con-

sideran una carencia es, en realidad, la mayor expresión de su potencia crítica: la ausencia de una metafísica, dicho de otro modo, no es un límite, sino la superación de los límites impuestos al pensamiento por la afirmación injustificable de un Orden-Ser previo y fundante.

Con todo, esto no significa que el materialismo tenga que ser considerado desde un historicismo de fondo para el que la atención a las variaciones de la situación histórica justificaría por sí misma la variación de las afirmaciones más diversas: no somos tan simples. Se trata de algo diferente: para *nuestros autores*, la cuestión no está en afirmar una metafísica sino, depurando el pensamiento de las adherencias míticas y místicas que el mirar-del-orden le ha incorporado, determinando los estrictos límites que distinguen el conocimiento de la ignorancia, en negar la potencia sublimadora de la metafísica con que el Orden pretende justificar la naturalidad de su Presencia. Ningún pensador materialista, ninguno *de los nuestros*, ha pretendido que la máquina de guerra que ha puesto a funcionar en el universo de lo teórico fuera otra cosa que una máquina de guerra: ninguno la ha pretendido “aparato” solidificado desde el que pudieran reintroducirse rutas normalizadas para vehicular un decir-posible o un decir-legitimado: Demócrito ha afirmado no saber cómo es el mundo realmente; Marx, que el orden de exposición del discurso científico difiere del orden en que las cosas se organizan o se generan y que, por eso, la tarea del conocimiento es la de reproducir (en el sentido de producir de nuevo, y no en el de mostrarla “reflejada” en un espejo al que se supone “neutral”) la realidad por el camino del pensamiento; Spinoza, y es esta la fórmula más provocadora y, por eso también, más explícita, que el concepto de perro no ladra. Digámoslo nuevamente: para el materialismo, y por eso no puede ser nunca una posición metafísica, *el conocimiento no dice el ser sino que expresa la ley de funcionamiento del objeto* al que se aplica; y el dominio sobre el mismo que permite es, por eso, el criterio de su validez, pero no de una supuesta “verdad” metafísica, mucho menos si es entendida como correspondencia.

Es cierto que el conocimiento, en tanto que dice “algo” de un “objeto”, de algún modo supone la “afirmación” de una determinada forma de articulación de lo real, de una determinada unidad-estructural de lo dicho, pero esa “afirmación” es, en todo caso, la construcción teórico-simbólica mediante la que se “da cuenta” del modo no-mítico de efectuarse la mirada de la ciencia: cualquier otra cosa sería, amén de una reintroducción del Sentido y del Orden, una



falsedad manifiesta. Nos apartamos así del historicismo, pero también de toda pretensión de, frente a él, retornar a la prioridad de la Presencia (por ejemplo, convirtiendo al estructuralismo [una corriente que se opone, como la fenomenología husserliana por otra parte, a la relativización historicista de las ciencias] en una metafísica de la eternización de lo verdadero) o de sostener, como hacía el fisicalismo, pretendiendo que sólo es discurso significativo el discurso “científico”, y entendiendo por tal, en el sentido del positivismo lógico, el referido a realidades-materiales-fisicamente-localizables-en-lo-espacio-temporal, que sólo es real “lo físico” así entendido: una metafísica de lo “físico” supuestamente opuesta a la metafísica de lo “meta”-físico.

El materialismo no es –no puede ser– una metafísica, y no consiste –no puede consistir– en el supuesto desvelamiento de un (oculto u ocultado) Ser de las cosas: precisamente porque en tanto que opción por la liberación lo es por la ciencia y no por los cuentos, por el dominio del mundo y no por la contemplación, necesariamente mística, a la que todo “desvelar” tiende.

En tanto que opción por la ciencia y por la liberación, por el conocimiento del mundo y por su dominio, así, el materialismo se aleja de la metafísica y, al mismo tiempo y en la misma medida, marca también distancias frente a la acrítica aceptación de la primacía de la productividad que el orden burgués de la mercantilización, de manera interesada, pretende hacer pasar por derivación del proyecto “técnico” de liberación de la potencia de actuación individual y colectiva.

Ese es precisamente el nudo de la cuestión que abordamos, y a la que hacemos referencia mediante la distinción entre las “máquinas de guerra” discursivas y los “aparatos” discursivos propios de la mirada del Orden. En tanto que opción por la ciencia y por la liberación, en tanto que opción crítica con el Orden y desveladora (en este sentido sí) de sus supuestos, el materialismo, en cada momento y circunstancia, ha debido oponer a la palabra de la naturalidad la palabra desmitificadora: mostrar la posibilidad de una palabra otra, construir la coherencia de un mirar distinto y de un decir alternativo, poner en funcionamiento la racionalidad misma contra la racionalidad del Orden. Hemos hecho referencia al historicismo y al fisicalismo para criticar la pretensión de identificarlos con el discurso materialista; podemos ahora señalar, sin que en ello haya contradicción alguna, que buena parte de los autores que optaron por tales posiciones lo hicieron frente a la mistificación del Orden burgués y que, haciéndolo, se posicionaron en el ámbito del materialismo y mantuvieron, por ello, una mirada materialista. Dicho de otro modo: ni el historicismo ni el fisicalismo son identificables como la filosofía del materialismo o como la metafísica materialista, pero puede haber (lo ha habido de hecho) un posicionamiento materialista que asiente su despliegue en el supuesto del historicismo o en el supuesto fisicalista.

Y otro tanto cabe decir de las diversas “metafísicas” que, a lo largo de la historia, se han identificado con el materialismo.

Puede entenderse perfectamente que incluso el “fideísmo”, durante los siglos XIV y XV, fuera para algunos autores (está, por ejemplo, en el origen del nominalismo occamiano) un modo de enfrentarse en lo teórico-simbólico a la fijación dogmática del “saber” teológico que el Papado pretendía convertir en estrategia para el mantenimiento del (muy terrenal) poder de la Iglesia: el conjunto doctrinal de la metafísica dogmática de la más tradicional Escolástica era puesto en funcionamiento para “demostrar racionalmente”, sin ninguna duda posible, que los usos doctrinales, sociales y políticos, sustentados en la teocracia de la “ciudad de Dios”, debía mantenerse frente a las novedades introducidas en las ciudades y en las cortes por esos “nuevos ricos” que venían exigiendo el acceso a alguna cuota de poder. Si en lo social y político el desarrollo de las nuevas formas de riqueza y de organización productiva constituía el núcleo práctico del contrapoder en acto, en lo simbólico fue la defensa de fe religiosa como valor por encima de los dogmas defendidos por

la Iglesia el campo de batalla elegido por los intelectuales enfrentados al Orden. El fideísmo, de hecho, funcionó como bandera de enganche de la apuesta por la liberación política (porque esa era la apuesta presente en la ideología burguesa de la época) y como posibilitador de la ruptura con el dogmatismo que permitió el desarrollo de caminos novedosos para la investigación y la ciencia: el fideísmo funcionó, de hecho, en buena parte de los autores de la época, como una apuesta paradójicamente "materialista". A nadie, sin embargo, se le ocurriría afirmar que una de las características del "materialismo" había de ser la defensa de la primacía de la autenticidad de la fe frente al dogmatismo teológico. Más aún: entre los siglos XVI y XVII, el fideísmo acabó por ser la opción "molar" del discurso del Orden que, precisamente, era utilizada frente a la potencia de la "máquina de guerra" del racionalismo mecanicista puesto en marcha en las investigaciones de la nueva física. La máquina de guerra contra el Orden se convirtió, en ese tránsito, en aparato del Orden contra las dinámicas de la liberación y del conocimiento.



Desde esta consideración se comprenderá más fácilmente la perspectiva de acercamiento al materialismo históricamente desarrollado a la que nos referíamos más arriba: frente al fideísmo convertido en aparato simbólico del decir de la obediencia, el "racionalismo", entendido como confianza en la capacidad explicativa de la razón humana, es una opción materialista; sin embargo, cuando ese mismo racionalismo (por obra de Descartes fundamentalmente) se convierte en nueva dogmática y en afirmación de "verdades metafísicas" fundantes de un nuevo sometimiento a la palabra verdadera que excluye la interpretación y la investigación libres,

deviene opción del Orden y, en la misma medida, mistificación interesada que reconstruye la forma de la mirada en el modo del sometimiento a la naturalidad del Sentido. Frente a este "aparato" del racionalismo, el "empirismo" es la nueva máquina de guerra puesta en funcionamiento contra los innatismos y, por tanto, contra la afirmación de verdades incuestionables y previas. El empirismo, entendido como rechazo de los innatismos y, al tiempo, como afirmación de la capacidad explicativa de una mente humana que no es considerada como mera parcelación modal de la mente divina (una acepción, como se apreciará, distinta de la tradicionalmente utilizada), es una opción materialista como también lo es la del "mecanicismo" explicativo (la del rechazo de cualquier pretensión explicativa que suponga la presencia de una causalidad trascendente o superpuesta a la inmanencia de los choques, a la eficacia generadora de efectos de la realidad existente), aunque convertidas en "aparatos" de afirmación metafísica sean recuperadas inmediatamente (un proceso que el XVIII ve dibujarse claramente en el horizonte) como sustento último de la aventura constituyente desde la que se asienta el dominio del individualismo sobre las dinámicas de la cooperación y la superposición del interés privado sobre las posibilidades de liberación productiva: abandono de la utopía de la libertad y gestación de la desutopía del liberalismo; "aparato" molar (fijación eternizada y fósil) que se apropia nuevamente de la potencia generada por la máquina de guerra del pensamiento libre.

En el XIX (en ese largo XIX que ahora parece que termina), nuevas formas de la crítica han sido puestas en funcionamiento: el naturalismo, por ejemplo, contra cualquier afirmación que suponga algún tipo de intervención trascendente; el sociologismo, contra cualquier priorización de lo individual como fundante, o de lo subjetivo como original y originario; un nuevo mecanicismo de lo humano (origen de las formulaciones que dan lugar a los diversos discursos psicológicos) como puesta al margen del supuesto del libre arbitrio y como afirmación de la cualidad de "constructo" del yo aquel que el Orden presenta como Sujeto; dialéctica (en la versión no ideológica: en tanto que discurso que piensa la realidad como susceptible de explicación) como rechazo del simplismo de la causalidad mecánica reducida ideológicamente a mera secuencia lineal de una causa y un efecto; antidualéctica, como rechazo del teleologismo implícito en la ontologización y remitologización de la dialéctica; psicologismo, como rechazo de la absolutización de las construcciones racionales; antipsicologismo, como crítica de la relativización de las

verdades que el psicologismo provocaba; historicismo, como negación de la eternidad del modo de vida y de mirada propio del modo de producción capitalista; antihistoricismo (en sus múltiples variantes; desde la afirmación de la eternidad eidética hasta la ontologización del estructuralismo) contra la relativización escéptica que desde el historicismo se introducía. Cada una de estas articulaciones del pensamiento se ha visto poblada y enriquecida por la actividad del pensamiento materialista: todas ellas han funcionado como máquinas de guerra contra el Orden, desde todas ellas se han lanzado afilados dardos teóricos contra inmutabilidad del Sentido y contra la alabanza de la obediencia. Pero desde todas ellas, también, reconvirtiéndolas en otras tantas articulaciones del decir sometido y del mirar del sometimiento, el discurso del Orden ha logrado reconducir la guerra hasta presentarla como disputa interna sin más importancia que la de la fidelidad de escuela.

Hay autores que han construido una posición materialista desde el fideísmo, desde el racionalismo, desde el empirismo, desde el mecanicismo, desde la dialéctica, desde la antidialéctica, desde el historicismo, desde la fenomenología, desde el estructuralismo, desde el fisicalismo, desde el naturalismo, o desde el sociologismo, porque todas estas articulaciones del pensamiento pueden funcionar (han funcionado de hecho) como máquinas de guerra contra el Orden. Pero ninguna de esas articulaciones críticas del pensar puede ser afirmada como la metafísica propia del materialismo: en primer término, porque se trataría necesariamente de una simplificación falsificadora de la complejidad de lo real (son las diversas ciencias las que, al margen de cualquier sublimación ideológica de sus resultados, pueden hacer luz sobre el funcionamiento del mundo); además, y en no menor medida, porque la confusión del saber con la afirmación metafísica (la reducción del conocimiento a expresión del Ser) supone por sí misma la afirmación de un Absoluto y de un fundamento último de todo mirar y de todo decir posible.

Materialismo es, decimos, una manera de mirar que rechaza la absolutización de la mirada, que sabe que mirar es dar sentido al mundo y que el sentido del

mundo es construido en la cooperación o en el dominio privado de las dinámicas cooperativas, que es necesario decir, aunque no sea agradable y aunque resulte repetitivo, que el sol ni sale ni se pone, y que el concepto de perro no ladra ni muerde a los niños. El materialismo, sabiendo de la especificidad del universo de lo simbólico, es un estar contra el Orden que impone un Sentido a las dinámicas constitutivas (democráticas, por así decirlo) de la potencia individual y colectiva; y por eso no puede consistir en una (ni en otra) posición metafísica.



No un contenido, sino una actitud: eso caracteriza la perspectiva materialista. El posicionamiento de quien se niega a contar(se) cuentos, de quien se niega a dar por buena la naturalidad del presentarse de las cosas, de quien se coloca contra las evidencias en que el sometimiento se presenta como inevitable necesidad, como modo de ser del mundo, como tradición autofundante. Por eso el materialismo ha sido siempre, a) defensa de la ciencia (de su trabajo y de sus resultados), esto es, del conocimiento que expresa el modo de funcionamiento del mundo haciendo así posible su dominio (el no-sometimiento a sus dinámicas) y, b) una crítica (necesariamente política porque político es el planteamiento al que se enfrenta) de todos los intentos de mantener la impotencia (el sometimiento) en nombre de algún Absoluto que como Dios, Ser, Tradición, Sentido o Fundamento, quiera superponerse al trabajo explicativo de la cien-

\* Nos dejamos aquí llevar por la forma normalizada del hablar: son muchos los matices que, en rigor, tendríamos que añadir a la cuestión. Resumimos en uno solo: en realidad la palabra, como venimos hasta aquí diciendo, es ya actuación, producción de efectos en el ámbito de la comunicación y en el marco de lo simbólico.



cia y a la práctica liberadora y constituyente de la cooperación posible.

El materialismo, en ese sentido, es (y hay que advertir que aquí no hacemos una simplificación sino todo lo contrario) un modo de la mirada: una apuesta política. Una apuesta política tan “real” y tan “práctica” como cualquier otra, pero tanto más fundamental cuanto que con ella nos situamos en el centro del campo de batalla de lo simbólico: del universo de sentido por el que nuestra humanidad se hace tal y en el que se juega la posibilidad misma de pensar una posible alternativa; el universo de la palabra, fundamental, tanto como el de la propia actuación\*, porque en él se juega lo que puede ser visto y lo que puede ser dicho.

Partir de esta certeza nos permite, dejando al margen las estériles polémicas de escuela, no sólo reconocer a los nuestros sino diseñar las formas de un entendimiento posible y de una producción orientada en la



misma dirección. Nos permite también entender el enorme parentesco (que el pensamiento del Sentido pretende explicar aludiendo a no se sabe qué misma referencia común al Ser velado por la técnica y que sería desvelado por la palabra fántica) entre los universos discursivos de lo “filosófico” y de lo “literario” (o de lo “teórico” y lo “artístico”, o de lo “conceptual” y “simbólico”...): trabajo con lo simbólico, trabajo con la palabra, actuación (como tal, “productiva”) sobre las maneras de mirar posibles. Producción de sentidos desde el juego simbólico, tal la literatura; producción de sentidos desde la articulación de conceptos, tal el ámbito de lo filosófico.

En ambos campos está abierta la posibilidad de actuación pugnante, de construcción no sublimada, de posicionamiento materialista. El paradigma simbólico sobre el que se asienta en último término la naturalización del Orden capitalista, sigue siendo hoy el modelo del “yo” fundante y las diversas formas que asume: en lo filosófico, dando cobertura a las formas en que la obediencia reglada y normalizada quiere presentarse como comunicación difusa y “democrática”, como “invención” solidaria que deriva del juego entre iguales; en lo artístico, haciendo pivotar en torno a las figuras de la emotividad los mismos Absolutos que con el nombre de Arte, Belleza, Razón o Gusto, construyeron desde el principio la subjetividad burguesa. La anulación de ese paradigma que sublima y esconde la relación de explotación, sometimiento y muerte en que el Capital consiste, pasa por la mostración del carácter radicalmente histórico de toda relación Interhumana, por la anulación, por tanto, de los efectos de naturalización y de eternidad de las relaciones existentes, por la consiguiente crítica a los diversos modelos de naturalización de los Absolutos desde los que el Orden ha fundamentado su presencia incontestable, por la explicación exhaustiva de las dinámicas mediante las que el Sentido y la Norma (el mirar y el pensar sometidos) se confabulan y cooperan (ellas sí) para la producción de diversas y diversificadas formas del “yo”..., y también por la construcción de universos de sentido en los que las relaciones de cooperación se muestren como posibles, en los que la inmanencia constituyente no sea subordinada al interés privado, en los que la vida (sin más determinación, es decir, con la determinación que quiera darse) recupere el lugar que el “yo” le ha arrebatado.

Nadie dice que la anulación del dominio sobre lo simbólico (sin lo que no hay liberación posible, y que no es posible sino en el marco general de la liberación) sea cosa fácil, pero es claro que, en cualquier caso, intentarlo pasa por proseguir ese trabajo con la palabra en el que el materialismo, históricamente, se ha prologado. No es poca cosa: exige entender la propia actividad como actividad, esto es, como trabajo; exige de la “filosofía” que abandone esa pretensión, propia de la metafísica del Orden, de habérselas con el Ser y de tener que desvelarlo; exige de la “literatura” o del “arte” que se olvide de la Belleza y del resto de los Absolutos desde los que se ha pensado como actividad “sublime”. El trabajo materialista con la palabra, y no es poco, pasa por su inserción en la vida y en las dinámicas pugnantes en las que se construye.

# SOBRE EL VACÍO DE UN ENCUENTRO: ALTHUSSER LECTOR DE MAQUIAVELO

por Filippo del Lucchese\*

El “encuentro” —esta palabra repetida “sin tregua” por Marx— empuja a Althusser a medirse con Maquiavelo. Un encuentro plenamente “italiano”, gracias a una cegadora belleza siciliana, atravesando la Romaña de Cesar Borgia<sup>1</sup>: primero Gramsci, pero inmediatamente después Maquiavelo<sup>2</sup>. Un encuentro aleatorio y contingente, y sin embargo necesario. Sobre todo, un encuentro muy extraño. No por el “qué” sino por el “cómo”, por el modo en que Althusser decide “comprometerse” con el pensamiento de Maquiavelo. Althusser es un filósofo que se distancia de la filosofía:

Cuanto más lo veo, más me convengo, por cierto que a mi pesar, de que no soy *un* filósofo. Y sin embargo, sería necesario serlo, porque serlo es, en adelante, posible y necesario. Pero, no lo seré yo. Sé demasiado poco, y ya no tengo tiempo de aprender. Yo soy un agitador político en la filosofía. Sin duda que también hace falta agitadores, para abrir vías. Otros, más jóvenes, mejor equipados de conocimientos de todo género, serán *el* filósofo que yo no pude ser.<sup>3</sup>

Por tanto, “este” Althusser pretende hacer de Maquiavelo —es decir, de alguien que manifiestamente no es un filósofo en sentido tradicional— justamente un filósofo o, al menos, un teórico. Maquiavelo es ajeno al mundo de los conceptos “clásicos” de los filósofos: de este modo se abre el curso de 1962, el primer escrito que le dedica<sup>4</sup>. A su pensamiento —aquí está la paradoja— que “rezuma” sentido teórico, los

filósofos le niegan cualquier alcance teórico. Y es aquí donde empieza el desafío. Esto plantea la necesidad —dice Althusser— de redefinir nada menos que la “naturaleza misma” del objeto teórico en los clásicos:



Quisiera sugerir que la contradicción de este reconocimiento práctico o latente del sentido teórico del pensamiento de Maquiavelo, por un lado, y la negación de todo alcance teórico al mismo pensamiento por parte de los propios teóricos, esta contradicción es quizás la ocasión y el medio de plantear el problema de la naturaleza misma del objeto teórico de los clásicos. Si Maquiavelo tiene un valor teórico, es el valor teórico del objeto de la

\* Traducción de Roger Campione. El artículo es de Filippo del Lucchese, Marie Curie Fellow, UPJV-Amiens.

1. Althusser, L., “L’única tradizione materialista”, en *Sul materialismo aleatorio*, a cargo de V. Morfino y L. Pinzolo, Unicopli, Milano 2000, págs. 144-145.
2. Ibid, págs. 143-144: «Me puse a leer un poco de Gramsci (sobre los intelectuales), pero enseguida interrumpí la lectura para aventurarme en la de Maquiavelo»
3. Althusser, L., *Lettres à Franca....*, le 12 juillet 1967, pág. 750.
4. Althusser, L., *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx*, ed. F. Matheron, Seuil, Paris, 2006.

teoría política que en sus pretensiones se halla atendida, contestada y, de alguna manera, juzgada por este cuestionamiento previo que es la teoría no reconocida de Maquiavelo.<sup>5</sup>

Se trata, por tanto de un encuentro paradójico que, ya desde las primeras líneas, pone sobre la mesa una comprometedor promesa: nada menos que la redefinición del “objeto teórico”.

Esta promesa, importante y comprometedor, se mantendrá. Maquiavelo es una de las vértebras de la columna de aquella auténtica redefinición de la teoría y de la filosofía que será el materialismo aleatorio. Pero, paradójicamente, en los escritos que Althusser dedica a Maquiavelo, lo que se destaca es, más bien, el “vacío” de un encuentro. Se trata de una lectura a menudo ambivalente, además de fragmentaria, y, en muchos casos, en absoluto original. Es decir, ni original ni potente, como lo será, en cambio, la presencia teórica de Maquiavelo en el dispositivo global del materialismo aleatorio.

### Impotente soledad.

Uno de los temas que más interesan a Althusser, en el curso de 1962, es la relación entre antropología y política en Maquiavelo, en el contexto más amplio de la filosofía política moderna. Por un lado, no hablando del hombre o de la naturaleza humana, sino de los “hombres” en plural, a Maquiavelo —ésta es la conclusión no especialmente penetrante de Althusser— no le interesa y no construye una antropología política como será, por ejemplo, la de Hobbes o de Spinoza. Por el otro, si alguna forma de antropología puede encontrarse en Maquiavelo, ésta no tiene ninguna conexión explícita y directa con la política. El uso “mínimo” que Maquiavelo hace de ella correspondería al rechazo de un fundamento ético o religioso de

los comportamientos sociales. Pero la antropología permanece “negativa y crítica”, nunca positiva, es decir, no existe ninguna “deducción genética de las formas sociales y políticas a partir de una teoría de la naturaleza humana”<sup>6</sup>. Ésta es la “soledad de Maquiavelo”, una afortunada expresión que Althusser utilizará sucesivamente y que aparece, por tanto, muy pronto<sup>7</sup>. Sin embargo, no se trata de la soledad de una crítica original, sino la de un “fracaso”, la de una impotencia y una incapacidad:

No se podría decir, por tanto, que esta soledad de Maquiavelo sea la soledad de una crítica. Maquiavelo no se encuentra más allá de la operación teórica clásica y de su fundación, está *más acá*. Se puede considerar que el fracaso de sus intentos antropológicos e histórico-filosóficos dan testimonio más de una impotencia *de hecho*, de una incapacidad de expresar lo que tiene que decir en los conceptos filosóficos consagrados, que de una verdadera conciencia crítica.<sup>8</sup>

Ahora bien, sería posible contestar esta conclusión, en gran medida, sobre la base tanto del texto maquiaveliano, como de su relación con los modernos, aun manteniendo las obvias diferencias de perspectiva cronológica. Es decir, sería posible mostrar que la desarrollada por Maquiavelo es una antropología política con la que la modernidad sentirá una profunda exigencia de dialogar<sup>9</sup>.

Sin embargo, más que contraponer los textos maquiavelianos a la lectura de Althusser, parece más útil poner a prueba sus conclusiones en relación con la consideración más amplia de la posición de Maquiavelo en la historia de la filosofía. Es decir, la tesis del “fracaso” y de su “incapacidad”, puede leerse en la distinta perspectiva en la que se ha incluido al secretario florentino en algunos textos posteriores. Tomemos como ejemplo el famoso y fulgurante paralelismo que Althusser propone entre el Marx de *El Capital* y

5. Ibid, págs. 199-200.

6. Ibid, pág. 240.

7. Ibid, pág. 244.

8. Ibidem.

9. Sobre el concepto de naturaleza humana en Maquiavelo cfr. E. Namer, “La nature humaine chez Machiavel”, *Les Études Philosophiques*, 16 (1961), págs. 307-312 ; M. Tlili, “Méchanceté de l’homme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73 (1968), págs. 205-222, págs. 205-222 ; M. F. Sciacca, “La concezione dell’uomo”, *Cultura e Scuola*, 33-34 (1970), págs. 56-71 ; S. Zeppi, “Il pessimismo antropologico nel Machiavelli del periodo anteriore ai ‘Discorsi’”, *Filosofia politica*, 6 (1992), págs. 193-242. Sobre la relación con Hobbes cfr. por ejemplo C. Lazzeri, “Les racines de la volonté de puissance: le ‘passage’ de Machiavel à Hobbes”, in Y. C. Zarka, J. Bernhardt, (éds.), *Thomas Hobbes. Philosophia première, théorie de la science et politique*, París, Presses Universitaires de France, 1990.



el Maquiavelo de *El príncipe*, en *La solitude de Machiavel*. Describiendo la acumulación primitiva, Marx ha destruido la ilusión de una historia edificante del origen y del encuentro entre capital y trabajo<sup>10</sup>. Del mismo modo, Maquiavelo habría descrito la acumulación “política primitiva”, en respuesta (totalmente teórica y, desde luego, no cronológica) a los teóricos del derecho natural y del Estado moderno:

Diría que, al margen de cualquier otra consideración, Maquiavelo responde de esta manera al discurso edificante que sobre la historia del Estado defienden los filósofos del derecho natural. Incluso sugeriría que Maquiavelo es quizás uno de los raros testigos de lo que podríamos llamar la *acumulación política primitiva*, uno de los pocos teóricos de los comienzos del Estado nacional. En lugar de decir que el Estado nace del derecho y de la naturaleza, nos dice cómo debe nacer un Estado si quiere durar, y ser lo suficientemente fuerte como para transformarse en el Estado de una nación.<sup>11</sup>

Althusser parece no darse cuenta –dentro de esta potente comparación– de que la desmitificación y el rechazo de Marx del individuo burgués, del trabajador independiente y de su espíritu económico, corresponde, en gran medida, a la desmitificación y al rechazo de Maquiavelo hacia una “antropología” en

el sentido clásico del término. Cuando Althusser habla en 1962 del “fracaso” de Maquiavelo, parece no considerar que las bases de ese fracaso son justamente las que posibilitan el acercamiento, desde el punto de vista teórico, de su realismo al de Marx, como hará, de hecho, en *La solitude de Machiavel*. Y esto todavía resulta más curioso si se piensa que la respuesta más potente a ese individuo abstracto, en la modernidad, será precisamente la de Spinoza, fundada explícitamente en el realismo antropológico de Maquiavelo<sup>12</sup>.

Tomemos otro ejemplo. Althusser se concentra en la lectura que Maquiavelo hace de Polibio para salir de una filosofía de la historia lineal y circular, en la que el destino de los estados estaría ya inscrito en sus orígenes. Un tema, por tanto, de importancia capital para cualquier marxista. Althusser pone correctamente el acento en el distanciamiento de Maquiavelo respecto de Polibio: los estados no recorren de manera lineal su trayecto de generación y corrupción de las distintas formas de gobierno, porque encuentran en su camino otros estados más poderosos y más fuertes –por tanto, la guerra– que interrumpen ese ciclo, de lo contrario, de por sí, infinito<sup>13</sup>.

El elemento de originalidad más fuerte en el uso heterodoxo que Maquiavelo hace de Polibio es la conexión entre guerra y “lucha de clases”. La diferencia de poder entre los estados enfrentados depende directamente del conflicto interno entre las clases, entre el pueblo y los grandes<sup>14</sup>. Lo verdaderamente nuevo en el análisis de Maquiavelo consiste en atar indisolublemente (mejor dicho, en desenmascarar la “ideología” de quien querría separar) la guerra externa y el conflicto de clases interno<sup>15</sup>.

Ahora bien, no sólo Althusser no capta la originalidad de este argumento, sino que afirma que la fuerza de Maquiavelo consiste en la valorización del “gobierno mixto”. La unión de las tres formas buenas de gobierno –neutralizándolas en cuanto formas singulares– permite salir del círculo polibiano y de su filosofía de la historia:

10. Althusser, L., *La solitude de Machiavel*, Presses Universitaires de France, París 1998.

11. Ibidem.

12. Cfr. por ejemplo Spinoza, *Tratado político*, I, 1.

13. Maquiavelo, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2.

14. Ibid, I, 6.

15. Ver lo que nuevamente escribe Maquiavelo en las *Istorie fiorentine*, VI, 1.

La teoría de los ciclos es cuestionada por la constitución de ese gobierno mixto que reúne las ventajas de los tres gobiernos buenos: príncipe + grandes + pueblo. ¿Cómo interpretar esta síntesis sino como una síntesis que permite la esperanza de escapar a la ley de la infinitud misma en la constitución del gobierno que combina (neutralizándolos mutuamente) los principios y benéficos de los tres gobiernos fundamentales? Yo diría que la infinitud del ciclo de la historia es abstracto. Lo concreto es la lucha de los Estados entre sí que interrumpe la infinitud del ciclo, hasta que sobreviene ese Estado mixto tan bien compuesto que él mismo es un desafío a la infinitud del ciclo.<sup>16</sup>

Como es sabido, en el plano teórico, ésta ya es la lectura de Polibio y, antes, de Aristóteles<sup>17</sup>. Falta aquí, en la lectura de Althusser, cualquier referencia a la originalidad de Maquiavelo respecto a sus fuentes clásicas que, sin embargo, emerge con fuerza de su teoría del conflicto.

Además, a diferencia de lo dicho sobre el tema de la antropología, esta lectura no parece cambiar de manera significativa en los escritos posteriores. Una vez más, la solución es una “síntesis” de las tres formas con las que Maquiavelo saldría de la argumentación de Polibio:

Así es, en su simplicidad, la teoría cíclica de la historia, la tipología de gobiernos, tal como Maquiavelo la ha tomado prestada, en parte, de Polibio. Para esta tercera tesis de la naturaleza cíclica de la historia, Maquiavelo parece haber realizado, ... una “síntesis”, en el sentido hegeliano vulgar, entre la primera tesis (el curso inmutable), y la segunda tesis (la movilidad universal). ¿Qué es en efecto el ciclo de la historia, sino el movimiento inmóvil, el inmutable movimiento de la repetición de los mismos cambios?<sup>18</sup>

No pasa desapercibida la alusión –tanto más enigmática cuanto más demos su justo peso a las palabras empleadas por Althusser– a un lenguaje que remite a conceptos aristotélicos.

Lo que Althusser parece reprocharle a Maquiavelo –el no haber sabido o podido expresar enteramente su pensamiento revolucionario– parece reflejarse en su mismo análisis: Althusser intuye la originali-

dad de Maquiavelo –y aquí comienza su relación “íntima”, que le llevará a la “identificación” –pero, paradójicamente, no la encuentra en sus textos, apoyándose en una interpretación en absoluto original.

En conjunto, parecería diferente el discurso para los escritos posteriores, recogidos en el tomo II de los *Escritos filosóficos y políticos* con el título *Machiavel et nous*, reelaborados hasta 1986. Diferente sólo en apariencia porque aquí, por una parte, este Maquiavelo es mucho más maduro, potente y ya leído en la perspectiva del último Althusser, el del materialismo aleatorio. Sin embargo, por otra parte, esta proyección sobre el materialismo aleatorio es, a menudo, sólo aparente y se mantiene en un nivel puramente lingüístico.



Althusser habla del pensamiento de Maquiavelo como del pensamiento de la “coyuntura singular”, del “caso singular aleatorio”, de “determinación dialéctica aleatoria”. Pero las notas de edición de François Matheron recuerdan oportunamente que se trata –con inflexible regularidad– de “añadidos manuscritos posteriores”. Por lo tanto, es como si Althusser, con los años, releyera con cristales distintos de los que llevaba anteriormente estos apuntes suyos estratificados, “pegando” el lenguaje y las categorías del materialismo aleatorio a su lectura anterior de Maquiavelo. Lo cual es interesante porque, en realidad, lo que Althusser

16. Althusser, L., *Politique et Histoire*, cit., pág. 243.

17. Cfr. en particular el VI libro de las *Historias de Polibio* y el IV libro de la *Política* de Aristóteles.

18. Althusser, L., “Machiavel et nous”, en *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Stock/Imec, Paris 1995, pág. 83.

describe en estos textos es significativamente distinto y sólo superficialmente coincidente con ese auténtico “arsenal” teórico llamado “Maquiavelo”, con el rol y el estatuto que éste jugará en la implantación del materialismo del encuentro.

A través del lenguaje potente y evocador del materialismo aleatorio, aquí se intenta describir un objeto teórico “distante”, como por ejemplo en esta cuasi-definición que Althusser presenta del “pensamiento en la coyuntura”. Es decir, qué significa para Maquiavelo, pensar en la coyuntura el problema de la unidad de un estado nacional italiano:



¿Qué significa pensar *dentro de la coyuntura*? ¿Pensar un problema político bajo la categoría de coyuntura? Ante todo significa tener en cuenta todas las determinaciones, todas las *circunstancias* concretas existentes, enumerarlas, detallarlas y compararlas... Pero este inventario de los elementos y de las circunstancias no es suficiente. Pensar *bajo* la categoría de coyuntura no es pensar *sobre* la coyuntura, como si se reflexionara sobre un conjunto de datos concretos. Pensar bajo la coyuntura es literalmente someterse al problema que produce e impone su caso [añadido manuscrito posterior]: el problema político de la unidad nacional, la constitución de Italia en Estado nacional... Maquiavelo no hace más que registrar en su posición teórica un problema que está objetivamente, históricamente planteado por el caso de [añadido manuscrito pos-

terior] la coyuntura: no por simples comparaciones intelectuales, sino por el enfrentamiento de las fuerzas de clase existentes y su relación de desarrollo desigual. En definitiva, por su futuro aleatorio [añadido manuscrito posterior].<sup>19</sup>

Otros ejemplos, relativos a *Machiavel et nous*, merecen examen. El primero, que llama particularmente la atención, es el distinto modo en que Althusser habla de Maquiavelo, utilizando las categorías aristotélicas de “materia” y “forma”. El mismo Maquiavelo emplea este lenguaje pero, una vez más, solamente el lenguaje y no los conceptos a los que, en cambio, con una estrategia retórica querida por Spinoza, les da la vuelta. Para Maquiavelo (en este caso un auténtico “hijo de la tierra” contra los “amigos de las formas”) parece darse –en contra de Aristóteles– una clara prevalencia de la materia sobre la forma. Una materia sana o una materia corrupta ofrecen a los actores políticos la “ocasión” de demostrar su virtud<sup>20</sup>. Por tanto, todo lo contrario del elemento pasivo aristotélico: Florencia es materia apta para ser ordenada como república y quien quisiera intentar lo contrario, es decir, imponerle una forma distinta, fracasaría necesariamente. No es casualidad que la pareja materia/forma sea utilizada preferentemente por Maquiavelo junto con la de fortuna/ocasión<sup>21</sup>.

Ahora bien, en este sentido, en el curso de 1962, Althusser se expresa de forma más nítida, separando claramente a Maquiavelo de las categorías y de los conceptos aristotélicos:

La “materia” política de la que habla Maquiavelo cuando tiene a la vista la situación italiana no es comparable con la potencia aristotélica, que carece de forma y, a la vez, aspira a ella, y que contiene (como el bloque de mármol en el que ciertas vetas sugieren la forma que le dará el escultor) el esbozo futuro. Todavía es menos comparable incluso con la forma que lleva en su interior el momento hegeliano de la historia (que encierra en sí, sin saberlo, la forma implícita que, una vez rechazada la forma antigua existente, aparecerá con el advenimiento de la nueva época). No: la materia es puro vacío de forma, pura expectativa informe de forma. La materia italiana es una potencia vacía, que espera que una forma le sea aportada e impuesta *desde afuera*.<sup>22</sup>

19. Ibid, págs. 59-60.

20. Cfr. por ejemplo *Il Principe*, VI.

21. Cfr. otra vez Ibid, XXVI.

22. Althusser, L., *Politique et Histoire*, cit., pág. 208.

Se trata del reconocimiento —añade Althusser— de la “contingencia radical” por la que la forma nueva se “aplica” a la materia existente. La necesidad de una nueva forma tiene como condición la radical contingencia de un nuevo comienzo.

Ahora bien, a esta conclusión, tan claramente avanzada en 1962, le sigue en los escritos posteriores, una actitud más ambivalente y borrosa. ¿Cuál es la *forma* —se pregunta Althusser— bajo la cual reunir todas las fuerzas positivas disponibles para llevar a cabo el objetivo político de la unidad nacional? Esa *forma* es el príncipe, un individuo excepcional, dotado de virtudes excepcionales que, en circunstancias excepcionales será capaz de movilizar las fuerzas necesarias<sup>23</sup>. Es casi una filosofía de la historia la que emerge de este príncipe maquiaveliano:

El príncipe de Maquiavelo es un soberano absoluto al que la historia “confía una tarea” decisiva: la de dar “forma” a una “materia que aspira a su forma”, la nación. El príncipe nuevo de Maquiavelo es, así, una forma política definida, encargada de realizar las exigencias históricas que están “a la orden del día”: la constitución de una nación.<sup>24</sup>

Naturalmente, detrás de estas consideraciones, está la lectura de Gramsci y del príncipe nuevo. Aun invitando a “sopesar” estas palabras de Gramsci, Althusser comparte y valora su empresa política y cultural: «he aquí, en la noche del fascismo, como Maquiavelo le habla a Gramsci: al futuro. Y el Moderno Príncipe arroja luz sobre su Príncipe Nuevo: Gramsci escribe que *El príncipe* es un “manifiesto” y una “utopía revolucionaria”. Digamos, para resumir, que es “un manifiesto utópico revolucionario”<sup>25</sup>.

Ahora bien, si por un lado no se le puede escapar a Althusser toda la carga filosófica de este lenguaje, por el otro parece dispuesto, en cambio, a amoldar a Maquiavelo sobre la lectura de Gramsci. Si Althusser se aleja de Gramsci en muchos aspectos, como por ejemplo sobre la idea de compenetración entre fuer-



za y consenso<sup>26</sup>, aquí, en cambio, parece acogerlo plenamente, llegando a decir que

Aunque las nuevas relaciones de la teoría con la Antigüedad, que acabamos de analizar, resultan originales y formalmente fecundas, no se hallan desprovistas de una cierta ilusión: la ilusión *utópica*. Si es verdad que toda utopía busca en el pasado la garantía y la forma del futuro, Maquiavelo, que busca en Roma la solución futura al problema político de Italia, no escapa a la ilusión de la utopía.<sup>27</sup>

Un Maquiavelo utópico, por tanto, prisionero de una “ilusión” y de los límites de su propio análisis. Sería posible destacar otros ejemplos, para mostrar la ambivalencia y las debilidades de la lectura althusseriana de Maquiavelo. Pero creo que es más interesante, en este punto, plantear un problema diferente a estos textos. Abandonar por un momento la lectura, para centrarse en el problema teórico que emerge del encuentro entre Althusser y Maquiavelo. “Debe considerarse —escribe Althusser— no la literalidad formal de los textos de Maquiavelo, sino su funcionamiento”<sup>28</sup>. Quizá sea oportuno ahora, del mismo modo, dejar la “literalidad formal” de los textos de Althusser para considerar su funcionamiento teórico.

23. Althusser, L., *Machiavel et nous*, cit., pág. 61.

24. Ibid, pág. 54.

25. Ibidem.

26. Cfr. Montag, W., “Beyond Force and Consent: Althusser, Spinoza, Hobbes”, en A. Callari, D.F. Ruccio (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, Wesleyan University Press, Hanover and London 1996, págs. 91-106.

27. Althusser, L., *Machiavel et nous*, cit., pág. 97.

28. Ibid, págs. 86-87.

Para hacerlo, la mejor manera es, precisamente, la de pasar por Gramsci. Por una parte porque, al mostrar los límites de su lectura, a menudo se olvidan sus potencialidades. Por otra parte, porque estas mismas potencialidades tienen una importancia tanto teórica como historiográfica. Y justamente del “crisol” Maquiavelo-Gramsci-Althusser nacen elementos teóricos de extraordinaria importancia.

Se insiste a menudo sobre la linealidad de la lectura gramsciana y las dificultades que ésta comporta en la “traducción” —o en el empleo político— del príncipe de Maquiavelo en la perspectiva del partido político. Un ejemplo típico de esta problemática traducción sería la conexión realizada por Gramsci entre los Jacobinos y el contexto de la Fisiocracia, preguntándose si Maquiavelo, de alguna manera, se ha “anticipado a los tiempos” y ha anticipado alguna exigencia que después ha encontrado expresión justamente en los fisiócratas<sup>29</sup>.

Sin embargo —teniendo aquí también en cuenta el carácter estratificado y complejo de estos textos— la excesiva “linealidad” que emerge del Maquiavelo de Gramsci —y que, sin duda, atrajo la atención de Althusser— no es tan banal e ingenua como puede parecer a primera vista. Baste pensar que si el intento de Althusser es el de hacer de Maquiavelo un filósofo, exactamente sobre este punto se desarrolló la crítica gramsciana de la posición de Croce y la reevaluación de la “política-práctica” de Maquiavelo y al mismo tiempo de Marx<sup>30</sup>.

Además, desde el punto de vista de una concepción de la historia, de su apertura y de las posibilidades de intervenir en ella —argumento querido, por motivos distintos, tanto por Maquiavelo como por Althusser— no es ingenua para nada la lectura gramsciana de la virtud como principio de intervención en la “coyuntura”. A propósito de la organización militar, Gramsci escribe:

El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta con

tiempo que se puede hacer avanzar cuando se juzga que una situación es favorable (y es favorable sólo en la medida en que tal fuerza exista y esté llena de ardor combativo); por eso la tarea esencial es la de ocuparse sistemática y pacientemente en formar, desarrollar, en hacer cada vez más homogénea, compacta, consciente de sí misma a esa fuerza. Así se ve en la historia militar y en el cuidado con que en todo tiempo han sido preparados los ejércitos para iniciar una guerra en cualquier momento. Los grandes Estados son grandes Estados precisamente porque en todo momento estaban preparados para insertarse eficazmente en las coyunturas internacionales favorables y éstas eran tales porque existía la posibilidad concreta de insertarse eficazmente en ellas.<sup>31</sup>

Difícilmente se puede imaginar una descripción más cercana a la idea maquiaveliana de intervención de la virtud en la coyuntura. Toda la reflexión maquiaveliana sobre el entrelazamiento entre política y guerra, en particular en el *Arte della guerra*, está dirigida a desarrollar esta idea de preparación de las mejores condiciones (nunca las perfectas, sino sólo las mejores) de intervención en la coyuntura<sup>32</sup>.

Y más significativo todavía es que Gramsci hable de esta concepción a través de una referencia a Albert Mathiez que, en su interpretación de la revolución francesa, niega precisamente la ingenua linealidad, en la historia, de las relaciones entre crisis y rupturas<sup>33</sup>.

Por tanto, aquí estamos muy lejos del intento de utilizar a “Maquiavelo” como un mero instrumento para definir un recorrido lineal y esbozar una filosofía vulgar de la historia<sup>34</sup>. Me pregunto si cuando Althusser habla de coyuntura en sus textos sobre Maquiavelo —algo muy distinto, de nuevo, de la “coyuntura” que aparece en los escritos sobre el materialismo aleatorio— no esté realmente cerca y no esté expresando algo parecido a lo que aquí dice Gramsci. Es decir, a través de estos textos, sería posible ver, por un lado, a un Gramsci menos amoldado a una vulgar y lineal concepción de la filosofía de la historia

29. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, III, Einaudi, Turín, 1977, pág. 1575.

30. Cfr. Frosini, F., *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del Carcere*, Carocci, Roma, 2003, págs. 164-165.

31. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, cit., págs. 1588-1589.

32. El ejemplo más significativo y famoso de esta “preparación”, naturalmente es la metáfora del río y de los diques en *II Principe*, XXV.

33. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, cit., p. 1587.

34. Sobre el concepto de inmanencia en Gramsci, cfr. Frosini, F., “Immanenza e materialismo storico nei *Quaderni del carcere* di Gramsci”, *Quaderni materialisti*, 5 (2006), págs. 147-158.





y, por el otro, a un Althusser que aún trabaja para forjar ese valioso instrumento teórico que será el Maquiavelo del materialismo aleatorio.

Pero todavía más interesante es la ambivalencia relativa a la concepción del príncipe y el nudo problemático que se deriva de ella. Aquí, con la concepción del partido como moderno príncipe, ya ni siquiera estamos en la interpretación de Maquiavelo, sino en un uso “instrumental” que parece de nuevo amoldarlo totalmente al problema político contemporáneo de Gramsci. Sin embargo, este uso tan actualizador y políticamente orientado parece producir, paradójicamente, interesantes efectos teóricos. Efectos que emergen tanto de la lectura de Althusser, como del papel que Althusser juega o puede jugar en el debate filosófico-político contemporáneo.

### El príncipe, principio parcial.

Las “Notas sobre Maquiavelo” se abren con el retrato del caudillo que representa “plásticamente” y “antropomórficamente”, el símbolo de la “voluntad colectiva”:

El príncipe moderno, el mito-príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el que ya se haya iniciado la concreción

de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ha sido creado ya por el desarrollo histórico: es el partido político, la primera célula en la que se reúnen unos gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales.<sup>35</sup>

Los jacobinos, éste es el paralelo trazado por Gramsci, fueron una “encarnación categórica” del Príncipe de Maquiavelo y la “teoría” del Príncipe nuevo debería contener una parte dedicada precisamente a la voluntad política y colectiva, a su formación concreta, a su afirmación histórica y parcial. Aquí Gramsci “dispara” sus cartuchos contra Sorel y contra un tipo de espontaneidad revolucionaria destinada a la derrota y a la disolución.

Ahora bien, además del obvio cariz anti-soreliano (y del significativo evitar, por parte de Gramsci, la expresión roussoniana de “voluntad general”, prefiriendo la de “voluntad colectiva”), esta interpretación tiene un evidente y profundo interés teórico además de un mérito historiográfico, que no tiene nada que ver y va mucho más allá del problema político de la organización y del partido.

El interés consiste en poner en evidencia que el príncipe, para Maquiavelo, es un elemento parcial, un actor de la lucha. Su virtud no se despliega en la organización de un principio superior que rige por encima y organiza el conflicto de forma trascendente, sino sólo *dentro y a través* del conflicto, de forma radicalmente immanente<sup>36</sup>.

Ahora bien, la importancia de esta concepción va mucho más allá de la interpretación de Maquiavelo. De hecho, en el reciente debate filosófico-político, se ha desarrollado una discusión que gira precisamente en torno a Althusser lector de Maquiavelo y, en particular, a la concepción y al papel del príncipe. También en este punto la lectura de Althusser parece particularmente ambivalente. *El príncipe* como manifiesto político, la importancia del “desequilibrio” enunciado en el *proemio*, es decir, la distancia sobre la que hace hincapié —con violencia— Maquiavelo, el escritor que pertenece al pueblo, para hablar de los príncipes; la coherencia teórica entre *El príncipe* y

35. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, cit., págs. 1558-1559.

36. Esta interpretación y, más en general, la relación entre *El príncipe* y los *Discursos*, todavía está en el centro del debate historiográfico, en el que se tiende a hacer sobresalir los aspectos más “crudos” del realismo maquiaveliano o a neutralizarlo, relegándolo aunque sea en situación de protagonista— dentro del filón del humanismo tardío y del republicanismo civil. Cfr. M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1998.

los *Discursos*: todos estos temas muestran cómo Althusser ha captado plenamente —al igual que Gramsci— el nexo y el valor filosófico y a la vez político de Maquiavelo. El Príncipe es irreductiblemente un principio parcial. Y es un principio plural, múltiple, colectivo y conflictual. Porque no representa al pueblo (reduciéndolo a unidad como el soberano hobbesiano): el príncipe es el pueblo *contra* los grandes<sup>37</sup>.

Sin embargo, por otro lado, Althusser parece deslizarse, a veces, por lo que, quizás con una cierta exageración, ha sido definido como un “eco voluntarista”<sup>38</sup>. Althusser escribe en *Machiavel et nous*:

Maquiavelo ciertamente se sitúa en el punto de vista del pueblo, pero ese Príncipe, al que asigna la misión de unificar la nación italiana, debe convertirse en un *Príncipe popular*; él mismo no es *pueblo*. Igualmente, el pueblo no está llamado a hacerse Príncipe. Existe, así, una dualidad irreductible entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la fuerza y de la práctica política, entre el «sujeto» desde el punto de vista político, el pueblo, y el «sujeto» de la práctica política, el Príncipe. Esta dualidad, esta irreductibilidad, afecta *al* Príncipe y *al* pueblo. Siendo el Príncipe definido única y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el vacío histórico que debe llenar, es una forma vacía, un puro posible-imposible aleatorio: ninguna pertenencia de clase le dispone para cumplir su tarea histórica, ningún vínculo social le liga a este pueblo que debe unificar en una nación.<sup>39</sup>

Aquí, de nuevo, “aleatorio” es un añadido posterior. Pero lo que crea más problemas es, precisamente, el concepto de “vacío” pegado a la figura del príncipe, voluntad “absoluta” que emerge y se afirma sobre el “vacío” de las condiciones históricas. El príncipe está de algún modo “sustraído” a la dinámica del conflicto, al encuentro contingente de los elementos en lucha, para hacer de él, en efecto, un “puro” principio.

Distanciando el manifiesto maquiaveliano del de Marx y Engels, Althusser —de forma, en efecto, ambivalente— sostiene que mientras que éste es interno a



un punto de vista de clase, aquél mantiene una distancia con la perspectiva de clase, porque ni el príncipe debe convertirse en pueblo, ni el pueblo debe convertirse en príncipe. La práctica política, en este sentido, se asienta en un espacio vacío que debe permanecer vacío<sup>40</sup>.

Ahora bien, me parece que la mejor forma de interpretar estos textos es la de conservar su ambivalencia, su complejidad y su estratificación, sin “aplastar” a Althusser sobre un Maquiavelo inexistente, para hacer de ambos un instrumento teórico al servicio de una “democracia sin conflicto”. De hecho, el resultado es el de obliterar el legado más potente y original de Maquiavelo: que la política siempre es sólo afirmación parcial y conflictual, que el príncipe obra sólo dentro y a través de la coyuntura, sin poder determinar de ninguna manera, desde fuera y de forma trascendente, esa coyuntura.

Emmanuel Terray, por ejemplo, ha escrito que Althusser entendió perfectamente qué pretendía Maquiavelo con “fundar sobre el vacío” y con la “soledad” del fundador<sup>41</sup>. Fundar sobre el vacío significa quedarse fuera del conflicto y superar la violencia originaria natural para fundar el estado<sup>42</sup>.

37. Me permito remitir una vez más a mi F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit. Cfr. en contra M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998 o G. Sfez, *Machiavel, Le prince sans qualités*, Paris, Kimé, 1998.

38. Cfr. G. Galakrishnan, “From Florence to Moscow”, *New Left Review*, (2000) 3, págs. 158-164.

39. Althusser, L., *Machiavel et nous*, cit., pág. 70.

40. *Ibid.*, pág. 69.

41. Terray, E., “An Encounter: Althusser and Machiavelli”, en A. Callari, D. F. Ruccio (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, cit., págs. 257-277.

42. Una lectura de este tipo, basada en la idea de la necesaria superación y contención de la violencia natural dentro de los lazos institucionales, ya había sido avanzada por N. Badaloni, “Natura e società in Machiavelli”, *Studi Storici*, 10 (1969), págs. 675-708.

Bastante más articulado es el concepto de “democracia radical” elaborado por Miguel Vatter y basado precisamente en el vacío, en la “soledad” y en la distancia del príncipe maquiaveliano respecto de la política y el conflicto<sup>43</sup>. Maquiavelo —escribe Vatter— sostiene que existe una diferencia sustancial entre el deseo de los grandes de dominar y el deseo del pueblo de no ser dominado<sup>44</sup>. Por tanto, la política popular, siempre estaría más acá de toda forma política, de cualquier voluntad de dominio, de cualquier proyecto constitutivo. Sería, por su parte, un puro retraerse en una zona de neutralidad, de indiferencia, de “libertad negativa”. La potencia del pueblo sería el reverso de la potencia spinoziana<sup>45</sup>. Una fuerza que permanece indiferente a su propio cumplimiento, un puro posible cuyo único deseo es el de no ser gobernados.

Para definir este tipo de potencia, Vatter convoca, por una parte, la traducción arendtiana de *isonomía* con la idea de “no-rule” y, por la otra, la idea de Giorgio Agamben, desarrollada en *Homo sacer*, para la que la posibilidad o la potencia debería ser pensada en términos no aristotélicos, es decir, de manera indiferente respecto a su transición al acto. Vatter hace emerger esta “In-diferencia soberana del pueblo respecto al gobierno” desde Maquiavelo y, en particular, desde el Maquiavelo de Althusser, apuntando hacia una democracia posible que no sea una forma de “gobierno”, en el sentido del *kratos*, es decir, que no sea una forma de dominio, sino que sea un nuevo concepto de libertad política en un contexto post-marxista. «En Maquiavelo —escribe Vatter— el príncipe nuevo es, al fin y al cabo, el príncipe civil, precisamente porque funda el estado permaneciendo separado de la radicalidad del conflicto social a través de la institución de una sociedad civil [...] El poder constituido, así, se funda a sí mismo y “cumple” el poder constituyente, haciendo posible la sociedad civil. Una sociedad se vuelve “civil” pacificando el conflicto social que la ha originado»<sup>46</sup>.

El paso del príncipe “civil” a la sociedad civil —basado, además, en la “pacificación” del conflicto

que lo ha originado— es una interpretación que, en el mejor de los casos, fuerza excesivamente el texto de Maquiavelo. Ya que la originalidad de este consiste precisamente en desarrollar una teoría del conflicto que ni siquiera puede prefigurar de lejos el conflicto natural del posterior iusnaturalismo, ni mucho menos, encontrar una conclusión en la creación de una “sociedad civil”. La lectura de Althusser, como se ha visto, deja abiertos, en sus ambivalencias, amplios márgenes de interpretación. Pero es totalmente inapropiado anular tales ambivalencias para hacer emerger una lectura de Maquiavelo que olvida y oblitera la teoría del conflicto.



La fuerza teórica de Maquiavelo emerge sin ambivalencias, para Althusser, en los escritos sobre el materialismo aleatorio, mucho más, en efecto que en los escritos sobre el mismo Maquiavelo. El encuentro de Althusser con Maquiavelo —escribe de nuevo Terray— sucede, en un primer momento, a través de Montesquieu y la reacción del siglo XVIII al contractualismo y más adelante con Gramsci. Se habría podido encontrar a Maquiavelo también a través de

43. Cfr. Vatter, M. E., “Althusser et Machiavel: la politique après la critique de Marx”, *Multitudes*, 13 (2003), págs. 151-163 ; “Legality and Resistance : Arendt and Negri on Constituent Power”, *Kairos*, 20 (2002), págs. 191-230 ; “Machiavelli After Marx : the Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser”, *Theory and Event*, 7 (2004), págs.. El texto más importante de Vatter, desafortunadamente poco conocido, es *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, Boston, London 2000.

44. Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 5.

45. O del poder constituyente de Antonio Negri, que Vatter parece considerar completamente superponible. Cfr. Negri, A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milán, SugarCo, 1992.

46. Vatter, M. E., *Legality and Resistance*, cit.

Spinoza, dice Terray, pero no hay ninguna evidencia textual<sup>47</sup>. Si es así, puede decirse entonces que hasta este punto, en el plano teórico, todavía no ha habido ningún “encuentro”. En cambio, precisamente junto a Spinoza y, más en general, dentro de la corriente subterránea del materialismo, Maquiavelo “estalla” teóricamente dentro del pensamiento de Althusser.

Por tanto, a la luz del materialismo aleatorio se podría releer también la “auto-denuncia” de Althusser de ser ajeno a la filosofía, junto con la reivindicación de ser “solamente” un agitador político en filosofía. Es un no-filósofo muy extraño, éste, que produce efectos tan potentes dentro y contra la filosofía. La “auto-denuncia” es casi un calco de la auto-acusación maquiaveliana de ser un hombre del pueblo que pretende hablar al príncipe<sup>48</sup>. Al igual que es necesario no ser un príncipe para producir efectos en el príncipe, es necesario no ser un filósofo para producir efectos en la filosofía.

Todo el dispositivo del materialismo aleatorio se pone al servicio de esta empresa, no sólo Maquiavelo, que es uno de los átomos que lo componen. Entre los puntos sobresalientes de este ataque materialista a la filosofía estará la rebelión contra la continuidad homogénea de la historia, es decir, la producción de conocimiento adecuado del tiempo histórico como construcción de temporalidades diferenciales: esta idea de “conocimiento” como “construcción” pasa tanto por Maquiavelo como por Spinoza. Estará también la oposición de la contingencia no a la necesidad sino a la teleología. El vacío y los átomos, escribe Althusser en *El materialismo aleatorio*, no fundan la libertad sino, más bien, son la garantía de la ausencia de un plan anterior a su encuentro. Nada, si no las circunstancias fácticas del encuentro, prepararon el encuentro mismo: este es un uso potente, original y revolucionario de Maquiavelo que, paradójicamente, una vez más, no emerge de los escritos dedicados a Maquiavelo, sino que se impone con fuerza en aque-

llos en los que Maquiavelo está incluido en el crisol teórico del materialismo aleatorio.

“No elegimos nuestros maestros, como no elegimos nuestro tiempo”<sup>49</sup>. Así dice Althusser y así quizá debemos interpretar este encuentro, contingente y necesario, entre su “no-filosofía” y la “no-filosofía” de Maquiavelo. Afrontar este encuentro, es un poco como afrontar el de Spinoza y Marx. Se trata de encuentros que dan un significado al “vacío” en el que se dan o, mejor, que se produce mientras se dan. El vacío es el de una “linealidad imposible”. Así como el encuentro entre Spinoza y Marx resiste a toda linealidad, a la construcción de una tradición —aunque fuese materialista—, también el encuentro entre Althusser y Maquiavelo hay que adscribirlo a este tipo de encuentros, que a menudo proceden por descartes, pérdidas, mistificaciones, ambivalencias.

El esfuerzo y la acción teórica más interesante, exactamente como en el caso de Spinoza y Marx, consiste, entonces, en forzar los textos<sup>50</sup>. En este caso, al poner a prueba los análisis que Althusser hace de Maquiavelo, con el rol y el estatus que éste asume dentro del dispositivo global del materialismo aleatorio. Resaltar esta tensión, junto a las ambivalencias del texto althusseriano, significa también sustraer su pensamiento a un uso meramente instrumental y devolverlo a su temporalidad articulada. Además, es precisamente esta tensión la que hace tan fresco y actual el encuentro entre Maquiavelo y Althusser. «No soy un filósofo —escribía en la carta a Franca—. Y, sin embargo, sería necesario serlo. [...] Pero, no lo seré yo. Sé demasiado poco, y ya no tengo tiempo de aprender». Quizá esta incompletud sea precisamente la clave del encuentro con Maquiavelo que, en el prólogo de *El príncipe*, escribía: «si el escaso ingenio y la poca experiencia [...] harán este conato mío defectuoso y de no mucha utilidad, al menos abrirán el camino a alguno que con más virtudes, más discurso y juicio, podrá satisfacer mis propósitos».

47. Terray, E., “An Encounter: Althusser and Machiavelli”, cit., pág. 258.

48. Machiavelli, N., *Il Principe*, Proemio.

49. Althusser, L., *L'Avenir dure longtemps*, Stock-IMEC, Paris. 1994, pág. 367.

50. Cfr. en este sentido el planteamiento teórico global de V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima*

# EL ESPEJO DE DIONISIO (acerca del “idealismo” hegeliano)

por Jesús Ezquerro Gómez

## El espejo que soy me deshabita

Cuando nos miramos en un espejo éste no sólo nos *devuelve* nuestro aspecto exterior, visible (nuestro *eídos*), sino que en esa devolución también nos saca *afuera*, nos hace *exteriores* a nosotros mismos. Nuestro *eídos* es también nuestro *afuera*. El espejo nos descubre y nos enfrenta a ese *extraño* que somos (de ahí, quizás, lo inquietante de los espejos).

La imagen especular es ambivalente: funda la identidad del yo y, a la vez, la pone en cuestión<sup>1</sup>. Por un lado lo que veo en ella soy yo. “Eres el otro yo de que habla el griego” dice Borges al espejo en un soneto de *El oro de los tigres*<sup>2</sup> (el griego al que alude es tal vez Aristóteles, quien define así al “*philos*”<sup>3</sup>). Pero, por otro, yo soy ese *otro* al que me opone el espejo. Por lo tanto la relación con mi reflejo es tanto *escopofílica* (de reconocimiento) como *escopofóbica* (de extrañamiento, de horror). Mirarse a un espejo no sólo implica descubrirse (reconocerse) *en* el otro sino descubrirse *como* otro (la inversión enantiomórfica del reflejo acentúa la extrañeza del doble al que nos enfrentamos). Yo soy otro (o, como diría Arthur Rimbaud: “*Je est un autre*”<sup>4</sup>). He de enajenarme para encontrarme, para constituir mi mismidad. Pero, correlativamente, el encuentro conmigo me enajena. En la relación especular *yo* soy (es) *ese* y *ese* es (soy) *yo*. Cada uno de los lados (*yo* y *ese*) pone y presupone a su opuesto: no hay *ese* sin *yo* y no hay *yo* sin *ese*. Yo soy yo porque soy (es) *ese*. Soy (es), por lo tanto, el

reflejo de mi reflejo. Como escribe Octavio Paz: “el espejo que soy me deshabita”<sup>5</sup>. En definitiva, no soy sino ese camino de ida y vuelta, laberinto catóptrico en el que me pierdo. No los puntos de partida y llegada, sino el camino (el caminar) mismo.



El reconocimiento no es lo primero; *lo primero es el extrañamiento*. Lo que la mayoría de animales afrontados a un espejo ven es a *otro*. El yo es *ideal* (*moi-idéal* escribe Lacan<sup>6</sup>), es decir, se construye a partir de esa imagen (*eídos*) ajena, extraña, que ve-

1. Véase J. BONHOMME, “Reflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale”, *Images re-vues* n° 4 (2007).

2. J.L. BORGES, *Obras completas I*, Emecé, Buenos Aires, 1989, p. 1134.

3. ARISTÓTELES, *EN*, X, 4, 1166a 30.

4. Rimbaud utiliza esta expresión en dos cartas llamadas del “voyant”, ambas escritas en Charleville. Una de ellas dirigida a su maestro Georges Izambard y fechada en mayo de 1871 (probablemente es del 13) y otra con fecha del 15 de mayo del mismo año, enviada a su amigo Paul Demeny.

5. “La caída”, en *Libertad bajo palabra II: Calamidades y milagros*, en O. PAZ, *Poemas* (1935-1975), Seix Barral, Barcelona, 1981, p. 72.

6. J. LACAN, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en J. LACAN, *Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, p. 87

mos ante el espejo al final del sexto mes de desarrollo. El yo en su forma primordial es ese otro *imaginario* (ideal), que unifica las partes dispersas de mi cuerpo descuartizado<sup>7</sup>. Esa imagen especular no sólo conforma primordialmente el yo sino que lo aliena también de modo primordial<sup>8</sup>. La identidad alcanzada por la *identificación heteromórfica* (mimética) con la imagen especular es, como escribe Lacan, una “identidad enajenante”<sup>9</sup>. Esa “organización pasional” a la que llamamos “yo” toma su origen, según el psicoanalista francés, de esa “relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena de sí mismo”<sup>10</sup>. *Por eso la enajenación, la locura, expresa la verdad del yo. Decir “soy yo” es de-*



cir “soy (es) otro”. Esta enajenación constitutiva del yo funda además la relación de reconocimiento del otro: si yo soy otro el otro es (soy) yo. La existencia

del semejante (el otro que es yo, *alter ego*) sólo es posible porque el yo es originalmente otro<sup>11</sup>.

Aquí se hace patente la influencia que, por mediación de A. Kojève<sup>12</sup>, tuvo en Lacan la dialéctica de la autoconciencia hegeliana. En efecto, en Hegel la autoconciencia es un retorno a sí a partir de una originaria enajenación:

...la autoconciencia -escribe Hegel en la *Fenomenología*- es la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido y esencialmente [es] el retorno desde el *ser-otro*.<sup>13</sup>

Este mundo sensible y percibido es *Erscheinung*, aparición, fenómeno, y, como tal, su verdad no está en él sino en la autoconciencia que se reconoce a sí misma en él y de la cual es precisamente *Erscheinung* (imagen especular). Este movimiento por el que la autoconciencia se apropia del mundo negándolo, privándole de subsistencia (dejándolo como mera apariencia de sí) es el *deseo* (*Begierde*). Lo que la autoconciencia *desea* en el mundo es *a sí misma*. Pero al aniquilar el mundo con su deseo la autoconciencia se aniquila a sí misma. Lo que le devuelve ese espejo es su vacía imagen, su propia nada. Y eso es justamente el *espíritu* (*Geist*) para Hegel: *movimiento de la nada a la nada*, vértigo aniquilador del reflejo especular.

### El movimiento de la nada a la nada

La *lógica del espejo*, que opera en ese encontrarse a sí mismo como lo otro de sí, es expuesta en la *Reflexionslogik* hegeliana<sup>14</sup>. Veamos.

7. Como escribe Lacan, la propioceptividad del niño (en virtud de su prematuridad fisiológica) le “entrega el cuerpo como despedazado” (J. LACAN, *La familia*, Editorial Argonauta, Barcelona, 1978, p. 54). Las fantasías de desmembramiento del cuerpo, así como la de castración tienen su origen en esta autopercepción arcaica, así como el instinto de muerte freudiano (“Acerca de la causalidad psíquica”, en J. LACAN, *Escritos I*, ed. cit., pp. 176-177). La imagen especular tiene, según Lacan, una función *salvadora* de este estado de miseria original.

8. J. LACAN, *La familia*, ed. cit., p. 56.

9. J. LACAN, “El estadio del espejo...”, ed. cit., p. 90.

10. J. LACAN, “La agresividad en psicoanálisis”, J. LACAN, *Escritos I*, ed. cit., p. 106.

11. Véase J. LAPLANCHE & J.-B. PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, entrada “Imaginario”, Paidós, Barcelona, 1996, p. 191.

12. Véase: A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

13. “...ist das Selbstbewußtsey die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssey*”, *Phänomenologie des Geistes* (que citaré en adelante con la abreviatura: *PhG*) B, IV, en G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg, 1968 y ss., t. IX, p. 104 (citaré en adelante esta edición crítica de las obras de Hegel con la abreviatura: *GW*, seguida del tomo y página).

14. Sobre esta parte de la *Ciencia de la lógica* véanse, además de los textos de P.-J. Labarriére y G. Jarckzyk dedicados a ella: H. RADEMAKER, *Hegels «objektive Logik». Eine Einführung*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1969; Y. BELAVAL, “La doctrine de l’essence chez Hegel et chez Leibniz”, en *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, Paris, 1976; D. HENRICH (ed.), *Die*

La Doctrina de la esencia empieza con la siguiente afirmación: “la verdad del ser es la esencia”<sup>15</sup>. Esta frase indica que en la esencia no sólo no hemos salido del ser sino que por fin hemos entrado adecuadamente en él. La esencia es la culminación, el cumplimiento, la verdad del ser. Sin embargo, esta declaración inaugural revela una *diferencia* entre ambos: si la esencia es *la verdad del ser* entonces es que *no es el ser*. Aquella se opone, por lo tanto, a éste como la verdad a la apariencia. El ser, al estar separado de su



verdad (la esencia) se queda en mera apariencia (*Schein*). El ser es, pues, apariencia. *Das Seyn ist Schein*<sup>16</sup>. La apariencia es lo inesencial, si bien *lo inesencial esencial a la esencia*.

El ser es lo inesencial esencial a la esencia porque lo esencial y lo inesencial se copertenecen: toda apariencia es la apariencia *de* una esencia (*su* esencia); y toda esencia la esencia *de* una apariencia (*su* apariencia). En esta *copertenencia* se encuentra ya esbozado todo el movimiento reflexivo que culminará en la categoría de la *Existenz*<sup>17</sup>. Sin embargo hay que decir desde este momento que para Hegel la esencia no es un *más allá* de la apariencia, sino que es, como escribe P.-J. Labarrière, “el puro movimiento de mediación negativa por el que lo inmediato simplemente dado [es decir, la apariencia] se afirma como inmediato devenido [es decir, la existencia, el ser esencial]”<sup>18</sup>. Veamos en qué consiste y cómo se despliega este movimiento.

Que el ser es lo inesencial esencial a la esencia quiere decir que se conserva en ella como “lo inmediato nulo en y para sí”<sup>19</sup>. La apariencia oculta exactamente en la misma medida que descubre. Por ella lo dado se hurta necesariamente en el don. La nulidad (*Nichtigkeit*) es este carácter constitutivo (esencial) de la apariencia consistente justamente en *no ser* lo que parece. *Es ese no ser*. La apariencia inmediata no es, por lo tanto, simple e igual a sí misma sino *reflejada* (pues toda negación es un *reflejo* de lo negado en ella).

La apariencia, por *no ser* aquello que parece, tiene su ser fuera de sí: en aquello de lo que es mera apariencia, es decir, en la esencia. Por eso dice Hegel que “el ser [la apariencia] es no ser en la esencia”<sup>20</sup>. La apariencia, por consiguiente, es un *no ser que tiene su ser en lo que no es* (la esencia). Dicho de otro modo: es un no ser constitutivamente referido a lo que no es. Es decir, *una negación de una negación*.

*Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion* (Hegel-Tage Chantilly, 1971), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978 (= Hegel-Studien, Beiheft 18); B. LONGENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique. Etude sur la doctrine de l'essence*, Vrin, Paris, 1981; A. LECRIVAIN et al., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel II*, Aubier-Montaigne, Paris, 1983; V. VITIELLO, “La reflexión entre comienzo y juicio”, *ER. Revista de Filosofía* n° 6 (1988).

15. “Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 241. Cito la *Wissenschaft der Logik* con la abreviatura *WdL* seguida (entre corchetes) del año de publicación (1812 en el caso de la primera edición de la doctrina del ser, 1813 en el de la doctrina de la esencia, 1816 en el de la doctrina del concepto y 1832 en el de la segunda edición de la doctrina del ser).

16. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 246.

17. Con razón ha visto Gwendoline Jarczyk en la afirmación “la verdad del ser es la esencia” anunciado todo el movimiento reflexivo que se describirá en la primera sección de la doctrina de la esencia. Véase *Système et Liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, pp. 9-10.

18. “L'idéalisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique”, en P.-J. LABARRIÈRE & G. JARCZYK, *Hegeliana*, PUF, Paris, 1986, p. 200.

19. “Das an und für sich nichtige Unmittelbare”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 246.

20. “Das Seyn ist Nichtseyn in dem Wesen”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 247. “Llamamos apariencia -escribe Hegel en la *Fenomenología* al ser que es en él mismo, inmediatamente, un *no ser*” (“Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm selbst ein *Nichtseyn* ist”), *GW*. IX, p. 88. El texto entre corchetes es añadido mío.



Por eso dice Hegel que “es la negatividad que se halla en relación de respectividad sólo consigo” (*ist die sich nur auf sich beziehende Negativität*). Este movimiento reflexivo consistente en *el negar que se rechaza a sí mismo (abstossendes Negiren ihrer selbst)*, es para Hegel la esencia<sup>21</sup>.

Recapitulando, el movimiento reflexivo puede formularse así: la *inmediatez*, el ser, en tanto que apariencia, es *negatividad*, no ser, pero ese no ser está referido a lo que no es; es un no ser de un no ser: puro *movimiento* de retorno a sí; *de la nada a la nada (Bewegung von Nichts zu Nichts)*<sup>22</sup>. Como un espejo frente a otro espejo, esencia y apariencia se devuelven una a otra infinitamente su vacío mirar.

Ese *movimiento reflexivo* es a la vez de *identidad* y *diferencia*. *Identidad* del no ser consigo, de la nada con la nada, pero también *diferencia* porque el no ser es no ser *respecto a sí*. Ambos momentos describen *el mismo* círculo; son *el mismo* automovimiento. La negatividad se refiere a sí y en ese referirse a sí se *identifica* y, al mismo tiempo, se *diferencia* de sí misma. Identidad y diferencia, las principales *determinaciones de la reflexión*, remiten cada una de ellas

a la otra como a su verdad. Cada una es el *reflejo* de la otra.

La relación entre la identidad y la diferencia resulta ser *asímismo* de identidad / diferencia: La identidad es identidad de la identidad y la diferencia y la diferencia es diferencia de la identidad y la diferencia. Así cada lado de la relación es él mismo la totalidad de la relación. Como en una *geometría fractal*, hay un total *isomorfismo del todo y la parte*.

La identidad y la diferencia, por lo tanto, *tienen cada una en sí su opuesto como momento suyo*. Esto implica que, por decirlo con las palabras de André Léonard, cada término o lado de la oposición “no es él mismo más que no siendo él mismo y siendo él mismo, no es él mismo”<sup>23</sup>. Este contener como lo más propio de sí lo opuesto a sí (como un *espejo*) es la *contradicción (Widerspruch)*.

No es de extrañar que en una concepción dialéctica del mundo, como la hegeliana, tal categoría sea considerada “como lo más profundo y lo más esencial” (*das Tiefere und Wesenhaftere*)<sup>24</sup>. Según el comentario de la *Wissenschaft der Logik* escrito por el equipo dirigido por André Lecrivain, es tal la importancia de esta categoría que hace difícil asignarle un lugar preciso en el desarrollo de la *idea* lógica, pues opera en todos los niveles del mismo. *Uebergehen*, *Setzen* y *Entwicklung* no son, para estos autores, sino modalidades de la *contradicción* en los niveles lógicos del *ser*, la *esencia* y el *concepto*, respectivamente. La *contradicción*, en suma, es la categoría que expresa el movimiento dialéctico que dirige y despliega el auto-desarrollo de la *idea*. El reconocimiento de su omnipresencia en el despliegue lógico es tal vez la razón, conjeturan, de su desaparición, a título de momento específico, en la *Enciclopedia*<sup>25</sup>. El hecho, no obstante, de que tal categoría aparezca en la *Logik* localizada en la *reflexión*, señala, en mi opinión, el carácter central, a la vez que rector, que esta sección tiene para Hegel en relación al resto del sistema.

21. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 248.

22. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 250.

23. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin/Éditions de L'institut Supérieur de Philosophie, Paris/Louvain, 1974, p.168.

24. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 286.

25. *Introduction à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel* II, Aubier-Montaigne, Paris, 1983, pp. 99-101.



## Un abismo que funda

La contradicción no es sino el movimiento de desaparición de la reflexión (no siendo la reflexión sino ese movimiento). Esta desaparición es a la vez un *desfondamiento* y un *ir al fondo*, que ambas cosas significa la expresión utilizada por Hegel: *zu Grunde gehen*. La contradicción por lo tanto *se hunde* y, al mismo tiempo, *se constituye como fondo o fundamento (Grund)*<sup>26</sup>. *Fundamento abisal, fondo sin fondo. ¿Qué fundamenta este abismo? ¿Qué sostiene el hundimiento de la reflexión? La existencia (Existenz)*. Podría decirse que *la inexistencia de la esencia es la que funda la existencia*<sup>27</sup>. La existencia no es una mera *aparición (Schein)* sino que es *aparición,*



*fenómeno (Erscheinung)*<sup>28</sup>. Es decir, no es el simple reflejo inesencial de algo esencial que se oculte, revelándose, detrás o más allá de él, sino que es la manifestación de la esencia sólo en la medida en que *la esencia es esa manifestación*. La esencia en Hegel se agota en su aparecer. Tras éste no se oculta ni esconde nada<sup>29</sup>. La esencia *desaparece* en y con su *aparición*. El fenómeno surge efectivamente de un fundamento, pero este fundamento consiste justamente en desaparecer como tal, en su abismamiento:

Este *abismo (Abgrund)*, [que es] el fundamento (*Grund*) negativo, es al mismo tiempo el [fundamento] *positivo* [es decir, que *pone*] del brotar del ente, de la esencia inmediata en sí misma; la mediación es *momento esencial*. La mediación por medio del fundamento se supera (*hebt sich auf*), pero no deja debajo al fundamento, de manera que lo que surge de él sea un [ser] *puesto*, que tenga su esencia en otro lugar, es decir, en el fundamento, sino que este fundamento es, como abismo, la mediación desaparecida; y viceversa, sólo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por medio de esta negación [ella es] lo igual a sí mismo y lo inmediato.<sup>30</sup>

La *razón o fundamento (Grund)* de la existencia es pues la *sinrazón o abismo (Abgrund)*; y en esa *sinrazón* reside su razón, su sentido. El *sin porqué*, como en la rosa de Angelo Silesio, es justamente su *porqué*<sup>31</sup>. Esta *sinrazón* de la existencia delata el fin de la *interiorización (Erinnerung)* lógica y el retorno de la *exterioridad*. La esencia aquí, en la existencia, ha

26. "Este *hundirse* de la mediación es al mismo tiempo el *fundamento* del que surge lo inmediato" ("Diss zu *Grunde gehen* der Vermittlung, ist zugleich der *Grund*, aus dem das Unmittelbare hervorgeht"), *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 326.

27. Véase G. JARCYK, & P.-J. LABARRIERE, "Le statut logique de l'altérité chez Hegel", *Philosophie* n° 13 (1986), p.76, y G. JARCYK, "La logique de Hegel, principe du système", *Hegelianica*, ed. cit., p.215.

28. Véase *WL*. [1813]: *GW*. XI, pp. 243 y 323.

29. "La esencia por lo tanto no está *detrás* o *más allá* del fenómeno, sino que debido a que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno" ("Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *Jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung"), *Enzyklopädie*. § 131, G.W.F. HEGEL, *Werke* (ed. D.E. Moldenhauer & K. Marcus Michel), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, t. VIII, pp. 261-262 (citaré en adelante esta edición con la abreviatura *W*. Seguida del tomo y página). Véase también H. MARCUSE, *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 87-89.

30. "Dieser *Abgrund*, der negative Grund, ist zugleich der *positive* des Hervorgehens des Seyenden, des an sich selbst unmittelbaren Wesens; die Vermittlung ist *wesentliches Moment*. Die Vermittlung durch den Grund hebt sich auf, lässt aber nicht den Grund unten, so dass das aus ihm hervorgehende, ein *gesetztes* wäre, das sein Wesen anderswo nemlich im Grunde hätte, sondern dieser Grund ist als *Abgrund*, die verschwundene Vermittlung; und umgekehrt ist nur die verschwundene Vermittlung zugleich der Grund, und nur durch diese Negation das sich selbst Gleiche und Unmittelbare", *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 326. Véanse también las pp. 321-322 y 317. Los añadidos entre corchetes son míos.

31. La diferencia del fundamento abisal hegeliano con el heideggeriano es patente: mientras que en Hegel el fundamento, abismándose, *funda* la existencia, entendida como aparición, en Heidegger la existencia, entendida como *estar ahí (Dasein)*, es el fundamento abisal. Es decir, en Hegel lo originario es la reflexión, y ésta al desfondarse funda la existencia; en Heidegger, por el contrario, la existencia, el *estar ahí*, arrojado cabe el mundo, es lo único originario, y sólo desde tal fundamento abisal es posible la reflexión, el sentido, el comprender.

salido de sí, es puro *afuera*, está *absolutamente enajenada*<sup>32</sup>.

La esencia, en tanto que fundamento, no funda o pone la existencia quedando ella misma debajo. Nada queda debajo o detrás de la existencia. La esencia es ya sólo esa existencia; *se reduce a ella*. Correlativamente, la existencia no es sólo un ser *inmediato*, sino *puesto*. Es decir, es un ser pero *esencial*.

¿Qué ha sucedido para que la *interiorización* reflexiva resulte absoluta *enajenación*? Pues nada más que el cumplimiento de su propio ciclo reflexivo. Ya hemos visto que éste tiene dos momentos: el de la *identidad* y el de la *diferencia*, cada uno de los cuales es la *totalidad de la reflexión*. El primero de ellos (la *identidad* de identidad y diferencia) es el momento integrador, romántico de la reflexión que Hegel llama



ma “das Absolute”, lo absoluto<sup>33</sup>. Sin embargo con él no está agotado el despliegue reflexivo: se requiere también el momento de la *diferencia* de la identidad y la diferencia. Este lado nocturno, mefistofélico, de la reflexión *disuelve meta-reflexivamente la reflexión*: Puesto que la identidad y la diferencia son reflexivamente *idénticas* (cada una es la totalidad de la reflexión: la identidad / diferencia de identidad y diferencia), la diferencia de la identidad y la diferencia resulta ser *la diferencia metareflexiva de la reflexión respecto a sí misma*. La contradicción, última figura de la diferencia, no tiene otra función en la economía lógica, como hemos visto, que expresar esta *autoexclusión* de la reflexión. Es decir, la reflexión no sólo es igual a sí misma, sino que, con la misma necesidad, es, en el sentido más estricto y fuerte de la palabra, la negación, el *rechazo* (*Abstossen*) de sí<sup>34</sup>. “La esencia –escribe Hegel– retorna a sí como lo que niega”<sup>35</sup>, es decir, como lo no-reflexivo: la inmediatez, la exterioridad del ser<sup>36</sup>. Esta inmediatez irreflexiva que ha resultado ser la reflexión es lo que Hegel llama *Existenz*.

Pierre-Jean Labarriére ha señalado acertadamente que la *relación de respectividad* que se da entre lo interior y lo exterior en cada una de las tres partes de la Lógica (*ser / estar ahí, esencia / existencia, concepto / objetividad*) es la misma que la que se da entre la interioridad del sistema (es decir, la *lógica*) y la exterioridad del mismo (es decir, las ciencias reales: la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu*)<sup>37</sup>. En efecto, la *naturaleza* y el *espíritu* (lo real) es la *lógica existente* mientras que la *lógica* (lo racional) es el *fundamento abisal* de la *naturaleza* y el *espíritu*. La *lógica* es lo que la realidad *ha sido ya*

32. “La existencia es su [de la esencia] absoluta enajenación” (“Die Existenz ist seine absolute Enttäusserung”), *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 326.

33. Esta concepción de lo absoluto como “la identidad de la identidad y la no identidad” (“die Identität der Identität und der Nichtidentität”) atraviesa como un hilo rojo toda la filosofía hegeliana desde sus inicios (véase *Differenzschrift*, *GW*. IV, p. 64 y *Glauben und Wissen*, *GW*. IV, pp. 326-332) hasta su final (véase *WdL*. [1832]: *GW*. XXI, p. 60).

34. Hegel utiliza en diversas ocasiones el verbo *Abstossen* (rechazar, empujar, repeler. De *stossen* -golpear- y *ab* -desde-) para expresar este retorno a sí de la negatividad en que consiste la esencia. Por ejemplo, en el apartado dedicado a la *reflexión ponente* (*setzende Reflexion*) dice de tal retorno que es “sein [de la esencia] Sich-Abstoßen von sich selbst” (*GW*. XI, p.251); o en la primera nota a la identidad (*die Identität*) define a la reflexión en sí en que consiste la identidad como “innerliches Abstoßen... sich in sich zurücknehmendes Abstoßen” (*WdL*. [1813]: *GW*. XI, p.262). También en la *Enzyklopädie* define Hegel la identidad esencial con ese verbo: “Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist” (§ 116). Además del verbo *Abstossen* Hegel se sirve, para referirse al movimiento reflexivo, del sustantivo *Gegenstoss* (contragolpe): “Die reflectirende Bewegung ist somit... als *absoluter Gegenstoss* in sich selbst zu nehmen” (*WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 252). Más adelante definirá Hegel con el mismo término la última de las determinaciones de la reflexión, el fundamento (*Grund*): “der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst” (*WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 291).

35. “In sich kehrt das Wesen zurück als negirendes”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 292.

36. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, pp. 292 y 319.

37. P.-J. LABARRIÉRE, “Die hegelische Wissenschaft der Logik in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung”, en D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 102 y ss.

*siempre*, la estructura “intemporal” que hace que sea lo que es (que *exista*); es decir, su *esencia*<sup>38</sup>. Tal estructura no pertenece a ningún *trasmundo* espectral. Lo lógico no es para Hegel un “más allá” sino que, en el sentido más riguroso, fuerte y brutal de la palabra, *es, existe* aquí y ahora como lo *no-lógico*, inmediato e *inesencial* (el *hiersein* de la novena elegía de Rilke).

El tránsito a la naturaleza no es el de un devenir externo, horizontal, temporal, sino que nombra el movimiento reflexivo por el que la lógica se anula a sí misma. Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière han escrito, a mi juicio con acierto que

La «reflexión» es precisamente esta identidad paradójica que hace que la lógica no ponga la realidad más que desapareciendo ella misma como lógica<sup>39</sup>.

La lógica se define esencialmente como lo *opuesto* a la realidad (es su esencia), pero en esa misma medida se opone a sí misma pues la realidad, en tanto que lo *opuesto* a aquélla, es un momento constitutivo, esencial (*puesto*) suyo. Es decir, al rechazar su opuesto, se rechaza y se niega a sí misma. Aquí radica, precisamente, el impulso lógico (por lo tanto necesario) que anima a la lógica a realizarse. Como escribe Bernard Bourgeois,

Su *ser* [el de la Idea lógica] -la identificación interna de su diferenciación, de su negación *en* ella misma- no es otra cosa que su *acto* -la diferenciación *de* ella misma respecto a ella misma, su negación *de* sí- de poner absolutamente a partir de ella misma, libremente, como otro que ella misma, como libre, lo que, en ella, es otro que ella misma en su verdad, a saber, la diferencia de su identidad y de su diferencia, brevemente, de crear la naturaleza.<sup>40</sup>

El Dios hegeliano (el *lógos*) no puede permanecer *en-simismado*, como el Dios aristotélico; necesariamente ha de salir de sí, encarnarse y morir. La *realidad* (la *naturaleza* y el *espíritu*) es la *superación metareflexiva* de la lógica; es *existencia*. La lógica para Hegel no es la realidad enajenada e hipostasiada, como creyeron Feuerbach y Marx, sino que es *fundamento* en el sentido esencial, reflexivo, que este término tiene en Hegel. Es decir, *lo que funda, abismándose, la existencia*.



Con Hegel el ser es *sujeto* porque es *reflexión*. Pero esa reflexión no es la simple, abstracta, identidad consigo mismo sino esa identidad consistente en el absoluto *rechazo* (*Abstossen*) de sí. El ser, *esencialmente*, es, como hemos visto, “el movimiento de la nada a la nada”, la pura actividad consistente en *la negatividad referida respectivamente a sí misma*. Es decir, es *contradicción*. Por lo tanto, el reconocerse que funda al sujeto es el reconocerse como *lo absolutamente extraño*. Eso es lo que Hegel llama “die Kraft des Geistes”, la fuerza del *espíritu*; a saber: “permanecer igual a sí mismo en su enajenación”<sup>41</sup>. Lo que en términos teológicos podría expresarse así: *Dios es la muerte de Dios*. No que no haya Dios sino que Dios no puede ser sino *un Dios que muere*. Lo originario no es Dios sino *su muerte*. Lo *fundacional* es la *ausencia de fundamento*, el *abismo*. La muerte no es un avatar de Dios; es su *télos*, es decir, su cumplimiento, culminación o perfección. La supuesta *ontoteología* hegeliana resulta ser, finalmente, *ateología*.

Para Hegel la *idea* no tiene un carácter *noético* (no es algo *subjetivo*) ni tampoco es una noción *abstracta, separada* (entendiendo estos adjetivos en el sentido del *choristós* platónico). Es lo *real*. Que la lógica termine y culmine con la idea significa que en la idea deja de ser lógica (ese “reino de sombras” como lo llama

38. Véase G. JARCZYK, “La philosophie dans son concept est ‘La vérité en acte de savoir’”, *Hegelianiana*, ed. cit., pp. 285-293.

39. *Hegelianiana*, ed. cit., p. 25.

40. “Le Dieu de Hegel: Concept et création”, en *Etudes hégéliennes*, P.U.F., Paris, 1992, pp. 343-344.

41. “Die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben” *PhG: GW*, IX, p. 431.

Hegel en la introducción a la versión de 1832 de la *Seinslehre*<sup>42</sup>) y se hace *realidad*: espacio, tiempo, materia... “La idea -escribe Hegel- es la unidad del concepto y la realidad”<sup>43</sup>. Es decir, la verdad del concepto es lo otro de sí, *lo no conceptual*. Como escribe Hegel en el § 244 de la *Enzyklopädie* (último de la parte dedicada a la lógica):

[La Idea] en la verdad absoluta de sí misma, se *resuelve* a hacer salir libremente de sí como naturaleza, el momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la *idea inmediata* como su reflejo (*Widerschein*).<sup>44</sup>

El “idealismo” hegeliano es anti-idealista: El *eídos* que nos propone se *extraña* a y de sí mismo en su reflejo. *Ese extrañamiento catóptrico es el mundo*.

### El dios que se mira en el espejo

En el Dioniso órfico que se mira en el espejo, y muere descuartizado a resultas de tal visión, vieron los neoplatónicos un símbolo teológico del conocimiento que creó el mundo<sup>45</sup>. Este mito ilustra, a mi juicio, el sentido último de la *ateología* hegeliana.

La noticia más explícita de la interpretación neoplatónica del mito órfico la encontramos en el comentario al *Timeo* platónico de Proclo<sup>46</sup>:

Y antiguamente el espejo ha sido retomado también por los tólogos como aquello que del modo más adecuado es símbolo (*súmbolon*)<sup>47</sup> del cumplimiento intelectual del todo (*tèn noeràn apoplérosin tou pantós*). Por eso dicen también que Hefesto hizo un espejo a Dioniso y que el dios, al poner en él los ojos y ver su propia imagen (*eídolon*) alcanzó (*proélthen*) toda la diversidad de la creación.



La misma idea repite Olimiodoro en su comentario al *Fedón* de Platón.

Pues Dioniso cuando puso la imagen (*eídolon*) en el espejo que colocó ante sí, se fraccionó (*emerísthe*) en el todo.<sup>48</sup>

Ese momento “especulativo” del dios es aquel en el que los titanes despedazan y devoran a Dioniso. Como escribe Nonno en sus *Dionisiacas*,

los titanes mataron (*edelésanto*) con infernal cuchillo de sacrificio (*tartaríei machairéi*) [a Dioniso] cuando observaba con curiosidad (*opipeúonta*) la imagen bastarda (*nóthon eídos*) en el espejo reflectante (*antítúpoi katóptrōi*).<sup>49</sup>

El adjetivo *antítupos* podría sin violencia dejarse traducir por el término alemán con el que Hegel nombra en ocasiones el *respecto negativo a sí* en que consiste la esencia: *Gegenstoss*<sup>50</sup>. *Túpos* es figura, imagen, modelo, pero también huella o señal que deja un

42. *WdL* [1816]: *GW*. XXI, p. 42.

43. “Die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist” *WdL* [1816]: *GW*. XII, p. 175.

44. “In der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*” *W*. VIII, p. 392.

45. Sobre el espejo de Dioniso véase A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milan, 1991, cap. 1: “Dioniso: la maschera e lo specchio”.

46. 33b. Los textos neoplatónicos referidos a ese mito pueden consultarse en el primer tomo de la edición crítica que de los fragmentos de los presocráticos emprendió Giorgio Colli (sin lograr concluirlos), con la numeración 4 [B40]: *La sapienza greca I*, Adelphi, Milan, 1977 (= Colli), pp. 248/249-250/251; comentario: pp. 416-417. El texto de Proclo se halla en Colli, 4[B40]c, p. 250.

47. Todo *súmbolon* es, en cierto modo una relación especular entre contrarios (cf. ARISTÓTELES, EE. 1239b 30 ss.) y todo reflejo especular es *súmbolon* de lo reflejado.

48. 67c: Colli 4[B40]b, p. 250.

49. *Dionisiacas* 6, 172-173.

50. Véase *supra* nota 34.

golpe. *Anti-tupos* indica el carácter de anti- o contra-figura (es decir, la figura inversa, especular) pero también sugiere un contra-golpe, un rebote. El espejo nos devuelve *obstinado* (otra acepción de *antitupos*), duro, inmisericorde la imagen que le lanzamos. Es, por así decir, nuestro *anti-eídos*.

El descuartizamiento del dios por parte de los Titanes en la versión órfica del mito es interpretado por los neoplatónicos como la generación de la pluralidad cósmica a partir de la autocontemplación de la divinidad<sup>51</sup>. La *identidad* reflexiva del dios crea la *diferencia* que es este mundo. Lo *mismo* produce, reflexivamente, lo radicalmente *otro*. La *reflexión* deviene *difracción*.

G. Colli interpreta así los textos que acabamos de citar:

Dioniso se mira en el espejo, y ve el mundo! (...) Sin embargo lo que ve es el reflejo de un dios, el modo en el que un dios se expresa en la apariencia. Mirarse al espejo, manifestarse, expresarse: no otra cosa es el conocer. Pero este conocimiento del dios es propiamente el mundo que nos circunda, somos nosotros. Nuestra corporeidad, el latir de nuestra sangre, esto es el reflejo del dios (...) Sólo Dioniso existe: nosotros y nuestro mundo somos su semblanza mendaz<sup>52</sup>, lo que ve poniéndose ante el espejo<sup>53</sup>.

Esta interpretación, sin embargo, olvida algo esencial: que Dioniso *es un Dios que muere*. Si es cierto que sólo Dioniso existe es sólo en tanto que desgarrado, troceado, despedazado; es decir, *en tanto que mundo*<sup>54</sup>. El universo no es un simple reflejo sino que es el *abismamiento reflexivo* del dios, su delirio o enajenación báquica, *sacrificial*. Lo reflejado en el

espejo (el mundo) no es distinto del Dios que se contempla en él. Como escribe Andrea Tagliapietra:

El espejo de Dioniso no es tanto un atributo del dios sino más bien Dioniso mismo, el ser de su aparecer mismo como dios y como mundo. El espejo es Dioniso y es el mundo, la indivisa unidad de los dos que nos es enseñada a través de la hermenéutica del reflejo<sup>55</sup>.

El sacrificio de Dios hace posible el mundo. Esto es lo que aproxima a Dioniso y al Dios (el Cristo) hegeliano. Hegel también entiende en un sentido *sacrificial* la enajenación del espíritu en y como naturaleza:

El saber no se conoce solamente a sí, sino también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu expone su devenir al espíritu en la forma del *libre acontecer contingente*.<sup>56</sup>



51. Tanto el verbo *merízo* [fraccionar, dividir] usado por Olimpiodoro, como el adjetivo *meristós* del texto de Proclo sugieren las porciones (*merídes*) del troceado Dioniso comidas por los Titanes. Según los órficos Zeus, como castigo, fulmina a los Titanes con un rayo. De sus restos calcinados surge la raza de los hombres. Por lo tanto, en todos nosotros hay partículas del dios. Véase: W.K.C. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, Siruela, Madrid, 2003, p. 134.

52. *Mendace*, mendaz, es la traducción de Colli del adjetivo *nóthon* que nosotros hemos vertido como bastarda.

53. Colli, pp. 42-43. Véase también del mismo autor: *El nacimiento de la filosofía* (Trad. de C. Manzano), Tusquets, Barcelona, 1980, pp. 28-9 y *La ragione errabonda*. Cuaderni postumi, Adelphi, Milan, 1982, pp. 376-379, 383-385, 389-392 y 412-413. Sobre el sentido que el espejo de Dioniso tiene en la filosofía de G. Colli véase: N. ARAGAY TUSELL, *Origen y decadencia del Logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona, 1993, 137-138, 194 y 226-227.

54. Véase A. TAGLIAPIETRA, ob.cit., pp. 23-24.

55. A. TAGLIAPIETRA, ob.cit., p.26.

56. "Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das negative seiner selbst, oder seine Gränze. Seine Gränze wissen heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freyen zufälligen Geschehens* darstellt" PhG: GW. IX, p. 433.

Este sacrificio es la *muerte de Dios*.

El misterio órfico nos muestra las íntimas grandeza y miseria de la divinidad. Por decirlo con las palabras del Herault imaginado por Georg Büchner en su drama *La muerte de Dantón*, “para que Dios sea todo, tiene que ser también su propio contrario”<sup>57</sup>. Sin esa asunción de su alteridad le está negada la plenitud, la divinidad. Contemplándose como lo otro de sí el Dios se escinde, se diferencia, se contradice. El mito expresa este extrañamiento mediante la circunstancia de que Dioniso no se reconoce a sí mismo (ve a *otro*) al mirarse en el espejo, a causa de la máscara de yeso con la que han embadurnado su cara los Titanes<sup>58</sup>. Gracias a la máscara (y toda epifanía en él es una máscara<sup>59</sup>) el dios extranjero por excelencia deviene extraño a sí mismo. Ese extrañamiento es la locura (*manía*) genuinamente dionisiaca. Esta autoescisión, cuya dialéctica describe la *Reflexionslogik* hegeliana, obliga finalmente a este Narciso celeste a salir de su melancólico ensimismamiento y a morir al conocerse a sí mismo. Si la vida del Dios hegeliano es, como escribe Henri Birault<sup>60</sup>, inseparable de su reflexión, esa vida no es sino la ejecución de su propia muerte.

El Dios hegeliano es un niño (*puer aeternus*: Dioniso<sup>61</sup>) que juega viendo su imagen reflejada en un espejo. En el juego especulativo se desdobra, se enajena, se despedaza. El hechizo ensimismado de la divinidad se rompe. De ese mortal “juego místico”<sup>62</sup> del dios consigo mismo surge el tiempo y la historia.



57. G. BÜCHNER, *Dantons Tod* III,1: *Sämtliche Werke* (ed. H. Poschmann), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1992, t. I, p. 58.

58. Véase A. TAGLIAPIETRA, ob.cit., pp. 27-28.

59. Véase M. DETIENNE, *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 30-1, y W.F. OTTO, *Dioniso. Mito y culto*, cap. 6, Siruela, Madrid, 1997, pp. 67-71.

60. “L’onto-theo-logique hegelienne et la dialectique”, *Tijdschrift voor Philosophie* n° 4 (1958), p. 669.

61. OVIDIO, *Metamorphoseon* IV, 18.

62. Tomo esta expresión de J.N. Findlay, quien la aplica al Espíritu. Véase su *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1969, p. 32. Cfr. el “jugar del amor consigo mismo” (*Spielen der Liebe mit sich selbst*) con el que pueden ser expresados, según Hegel, la vida y el conocimiento de Dios (*PhG.*: *GW*. IX, p. 18), juego que involucra en sí, como afirma a continuación nuestro filósofo, “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo” (“der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen”) (Id. 30-2), es decir, la muerte de Dios. “El juego del amor -escribe H. Birault (art. cit., p. 669) refiriéndose a este texto- no puede satisfacerse aquí más que cuando lleva en él el elemento dialéctico de la negatividad que hace de ese juego (*Spiel*) una tragedia (*Trauerspiel*), la tragedia que el absoluto juega y representa [*se joue*] eternamente consigo mismo”.

# EL DESEO ACTIVO DE AMAR (afecto y materialismo en Spinoza)

por Aurelio Sainz Pezonaga

*Resbalo en mí mismo cambiando de nombre,  
cambiando de forma, cambiando el futuro.  
Es el amor -se entiende- o bien -no se entiende-  
la libertad abierta: vivir de entregarse.*

Gabriel Celaya

## La voluntad de unirse

Un aspecto fundamental del amor es, como lo han entendido muchos otros pensadores, lo que Spinoza llama “la voluntad del amante de unirse a la cosa amada”. El giro decisivo, sin embargo, que Spinoza introduce en la reflexión acerca del amor consiste en sostener que, por mucho énfasis que haya que poner en la voluntad de unirse, eso no significa en absoluto que haya que considerar que esta voluntad sea algo más que un aspecto, una propiedad del amor. La voluntad de unirse ha de considerarse como un aspecto fundamental y, al mismo tiempo, sólo como un aspecto o efecto del amor, nunca como su esencia.

La esencia del amor es ser una alegría acompañada por la idea de una cosa. La voluntad de unirse, por su parte, es la persistencia de la unión entre la alegría y la idea. Es, así, el deseo que brota del amor y por el que nos esforzamos en imaginar o recordar aquello que nos produce alegría. Y, si incluimos al cuerpo, el apetito de unirse es el esfuerzo por promover que lo que nos produce alegría exista o suceda. Pero, en cualquiera de sus aspectos, el deseo de unirse no es sino una propiedad o un efecto que se sigue del amor, no su esencia, no su causa.

Con respecto al amor encontramos, entonces, como con la “doctrina acerca del fin” de la que se ocupa el Apéndice de la Parte I de la *Ética*, que es común considerar “como efecto lo que es en realidad causa”. Y como ocurre con el finalismo, lo que está detrás, trastocando la causa por el efecto, es la creencia en la

voluntad libre. Y, además, la consecuencia es también la misma: al confundir la causa con el efecto, se pierde la capacidad de explicar el amor.

Poder explicar el amor implica poder explicar la voluntad de unirse, poder determinar cuál es su causa. E implica, por tanto, explicar la voluntad no como un “libre decreto del ánimo”, no como un consentimiento, sino como un contento: la alegría sostenida o fortificada del amante. Y explicar el unirse no como una posesión que se anhela o se teme perder, sino como una forma (una relación podríamos igualmente decir) constituida por la representación de una causa exterior y el paso a una mayor perfección mental<sup>1</sup>.



1. Las referencias a la *Ética* son las siguientes: de la Parte III, proposiciones 12, 28, 37 y definición de alegría y explicación de la definición del amor; de la Parte V, prop. 2.

Y aquí, diría yo, está la clave de todo pensamiento acerca del amor: ¿qué significa “unirse”? La originalidad de Spinoza consiste en entender el amor como un individuo<sup>2</sup>. En cuanto afecto de la mente, el amor es una cosa singular en la que “varios individuos cooperan a una sola acción” de tal manera que todos son a la vez causa de un solo efecto<sup>3</sup>. Ser una cosa equiva- le a ser una causa y viceversa. Y ser una cosa singular es ser un individuo compuesto de individuos. El amor está compuesto, según la segunda proposición de la Parte V, de un afecto de alegría y de la idea de una causa exterior que lo acompaña. Y, a su vez, la idea también hemos de entenderla como compuesta de otras ideas.

Esto es, si queremos saber lo que es el amor, no podemos dejarnos caer por el despeñadero sin fondo del libre consentimiento. El amor es un compuesto y se explica por la unión de sus elementos componentes: una alegría (esto es, un incremento de la potencia) y la idea de una causa exterior. La voluntad de unirse es una propiedad del amor porque no es sino el aspecto de la continuación indefinida de la unión de la alegría y de la idea. La voluntad del amante de unirse a la cosa amada no es otra cosa que la persistencia de la unión entre la alegría y la idea de la causa exterior: el *conatus* sostenido o fortificado de esa



unión. El amor, entonces, tiene su propio *conatus*, se

esfuerza por perseverar en el ser. Y la “voluntad de unirse” es el logro sostenido de ese esfuerzo, el amor bajo el aspecto de su persistencia.

El amor es, como digo, un individuo. Y un individuo se conoce cuando se conocen sus elementos y el modo en el que éstos se articulan para formarlos: la articulación de sus elementos es su causa inmanente. Y así, el amor, mentalmente, es la articulación de la alegría con la idea de la cosa exterior.

### La idea inadecuada del amor pasional

Ahora bien, cuando el amor sea una pasión, la idea de la causa exterior que acompañe a la alegría será una idea inadecuada.

Las ideas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, son compuestas. La diferencia entre ambas, sin embargo, reside en la oscuridad, mutilación o concatenación fortuita de las segundas y en la claridad, completud y orden lógico de las primeras. Las ideas inadecuadas son oscuras porque sus ideas componentes no se distinguen unas de otras. La razón de que no se distinguen es o bien que las imágenes están completamente confundidas en el cuerpo o bien que se agolpan en tal cantidad que desbordan la capacidad de la imaginación. Las ideas inadecuadas son mutiladas porque son consecuencias sin premisas o efectos sin causa conocida, porque no captamos las ideas que las componen ni su articulación lógica. Las ideas inadecuadas se concatenan fortuitamente, esto es, según se presentan las cosas, “según el orden común de la naturaleza”, al albur de la contingencia de los encuentros<sup>4</sup>.

Como bien plantea Juan Domingo Sánchez Estop, la *ad-aequatio* a la que se refiere Spinoza al hablar de ideas adecuadas e inadecuadas es la igualdad entre las potencias del efecto y de la causa<sup>5</sup>. Una idea es adecuada cuando es producida, construida lógicamente por la mente sola; y es inadecuada cuando es producida, construida por la mente y por alguna otra idea sin que la mente sea capaz de distinguir de qué modo interviene cada una de las ideas (ella misma y las demás) y de qué modo se articulan. Las ideas

2. “La forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos” (E II, prop. 13, lema 4.).

3. E II, Def. 7.

4. Resumen muy someramente la concepción de la idea inadecuada que Spinoza expone en diversas proposiciones de la Parte II de la *Ética*.

5. Ver su definición de “Adecuación-inadecuación” en el léxico que acompaña su traducción de la correspondencia de Spinoza. *Spinoza, Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1988.



componentes están implicadas, pero no explicadas. En definitiva, las ideas son inadecuadas cuando la mente es causa parcial de las mismas. Y aunque Spinoza denomine “pasiva” esta causalidad parcial, se entiende que por “pasividad” está queriendo decir una actividad no adecuada. En fin, el ser causa parcial lleva a la mente a generar una representación indeterminada de su objeto que Spinoza llama por ello “idea inadecuada”.

La idea inadecuada que acompaña a la alegría en el amor, implica una unión entre el amante y la cosa amada (una unión que es causa del aumento de potencia del amante, de ahí la alegría), pero no explica la unión efectiva entre ambos, sino que presenta una unión indeterminada (mutilada, confusa y sin orden respecto al entendimiento<sup>6</sup>). El amor pasional es la unión entre la idea inadecuada de la cosa amada y la alegría del amante, en la que éste desconoce de qué modo se une de manera efectiva con lo que ama.

Siempre que estemos hablando, por tanto, de un amor pasional, y no de generosidad, concordia, amor engendrado por la libertad o amor intelectual de Dios, es decir, siempre que la idea que se una a la alegría sea inadecuada, lo efectivamente unido en el amor queda sin explicar, sin determinar. En los puntos siguientes intentaremos especificar de qué manera se vive esta relación imaginaria con lo amado, por ahora, cabe recordar que en Spinoza la unión que no está explicada en el amor pasional, pero que actúa igualmente en él, es la cooperación de varios individuos en la producción de un solo efecto<sup>7</sup>. Esos varios individuos y su forma de cooperar es lo que queda sin determinar en la idea inadecuada y lo que determinará el conocimiento verdadero.

Esto así, podemos decir que la concepción del conocimiento de Spinoza reside en la equiparación de conocimiento y potencia cognoscitiva. Formamos ideas inadecuadas en tanto que la potencia de nuestra mente no alcanza para producir ideas adecuadas, en tanto, que no somos capaces de distinguir los elementos y reconstruir su articulación lógicamente. Por ello, la relación entre ideas adecuadas e inadecuadas es una relación agonal por la que o bien la potencia de un individuo que no somos nosotros se impone sobre la nuestra, o bien nosotros desplegamos nuestra potencia hasta el grado de clarificar,



completar y encadenar lógicamente lo que era confuso, mutilado y lógicamente desordenado.

De este modo, la potencia del amor pasional es la potencia de un individuo que no somos nosotros, aunque nosotros formemos parte de él y formar parte de él haga que nuestra potencia sea mayor. Ahora bien, lo que está en juego en Spinoza es hasta dónde alcanza el aumento de potencia que conlleva para nosotros entrar en la relación amorosa pasional, si da paso al conocimiento, convirtiéndose entonces en un amor activo y libre, o si, por el contrario, conduce a otras pasiones tristes, al odio, a la ambición y a la envidia.

Mientras el amor sea pasional, la potencia de la relación amorosa se impone sobre la nuestra. Sólo en el amor activo, donde la idea que acompaña a la alegría es adecuada, es decir, en la generosidad, la concordia, el amor engendrado por la libertad o el amor intelectual de Dios, nuestra potencia ha adquirido la capacidad de producir la idea de la unión efectiva con lo que ama.

En fin, la voluntad de unirse es un aspecto fundamental del amor, aunque no es su esencia, porque en la continuidad de la unión amorosa pasional y en el modo en el que esa continuidad se desenvuelva, fortaleciéndose o debilitándose, reside la posibilidad de alcanzar la potencia cognoscitiva racional o recaer en

6. E II, prop. 40, esc. 2.

7. Ver EII, def. 7.

la tristeza. El amor pasional es el punto de partida ineludible; es el aumento de potencia que puede hacer que alcancemos la potencia racional en un grado cada vez mayor. Pero que sea un punto de partida no quiere decir que anticipe ningún fin. No hay ninguna necesidad teleológica en este gozne. También desde el amor pasional podemos volver a perder la potencia ganada sin haber alcanzado ningún grado de racionalidad. Usando las conocidas palabras del Apéndice del *Tratado teológico-político*, cabe decir que el amor pasional puede conducirnos tanto a luchar por nuestra esclavitud como a hacerlo por nuestra salvación.

### El contenido de sí y el amor del otro

Podemos dejar establecido, entonces, desde el pensamiento filosófico de Spinoza, que el amor no puede plantearse en absoluto como un relación simple de la amante con lo que ama. El amor es una relación compleja. La primera complejidad que ha quedado al descubierto es que la “unión” implicada en el amor es doble. Está la unión del afecto alegre con la idea inadecuada de la cosa amada. Pero, además, está también la unión de varias ideas (de las que nada más hemos dicho) implicada pero no explicada (por ello es inadecuada) en la idea de lo amado. Ahora bien, para poder seguir explorando con mayor distinción la complejidad del amor, han de tenerse en cuenta necesariamente otros dos aspectos.

El primero proviene del hecho de que “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”<sup>8</sup>. Esto es, en la idea inadecuada que en el amor acompaña a la alegría está implicada la idea que tenemos de nosotros mismos. En la idea inadecuada del cuerpo del otro está siempre incluida la idea de mi cuerpo. Lo que significa que la alegría del amor se une, por tanto, también con esta última. El amor pasional hacia otro lleva también siempre implícito un amor hacia uno mismo.

El segundo aspecto que es necesario incluir en la complejidad del amor, cuando es amor a una perso-

na, es la reciprocidad afectiva. En la idea inadecuada del ser amado, además de la idea que nos hacemos de nosotros mismos, está incluida la imaginación de la idea que la persona amada se hace de nosotros y del afecto que creemos despertar en ella. Veremos este



segundo aspecto al hilo del primero.

El amor hacia uno mismo (*filauthia*) o contenido de sí (*acquiescentia in se ipso*) tiene una consideración paradójica en la *Ética* de Spinoza. Para empezar, Spinoza define el contenido de sí dos veces. Por un lado, define el contenido de sí en relación con la voluntad libre y lo opone al remordimiento. Así la diferencia entre contenido de sí y remordimiento reside en la alegría o tristeza a las que acompaña “la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma”<sup>9</sup>. Por el otro, lo entiende como “una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”<sup>10</sup> y la opone a la humildad como “tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad”<sup>11</sup>.

La cuestión, sin embargo, no queda ahí. Cuando en el escolio de la proposición 55 de esta Parte III, Spinoza define el contenido de sí de la primera forma, lo presenta como causa del odio y la envidia a los que los hombres son proclives por naturaleza. Al mismo

8. E II, prop. 16, cor. 2.

9. E III, Def. 27.

10. E III, Def. 25.

11. E III, Def. 26.

tiempo, sin embargo, en el esolio de la proposición 52 de la Parte IV dice que el contenido de sí mismo es el “mayor contenido que puede darse”.

Esta segunda discrepancia procede, en efecto, de que el contenido de sí puede nacer tanto de la razón como de la pasión. Si nace de la razón, es “el mayor contenido que puede darse”, si nace de la pasión, es causa (o puede serlo) del odio y la envidia. Ahora bien, ¿por qué es así?

Mi tesis es que es así porque la idea que acompaña a la alegría en el contenido de sí pasional, el que es (o, al menos, tiende a ser) causa del odio y la envidia, es la idea inadecuada de la que dependen todos los prejuicios sobre nosotros mismos, esto es, el imaginarnos que somos libres.



La razón es que imaginarnos siendo libres es el modo en que con más fuerza podemos imaginar, no conocer, aquello que afirma nuestra potencia de obrar. Es el modo en que, tratándose de imaginación y no de conocimiento, en mayor medida se afirma nuestra potencia de obrar. Esto es así, a su vez, porque, en ese caso, la potencia de obrar de cada uno es

“percibida por sí misma, sin las otras” como dice Spinoza en la demostración de la proposición 49 de la Parte III de la *Ética*. Imaginarnos siendo libres es la forma en que mejor podemos “distinguirnos”, el modo en que “con mayor distinción se imagina [la mente] a sí misma e imagina su potencia de obrar”<sup>12</sup>. Insisto en que es como mejor se “imagina” y no como mejor se conoce, o también se podría decir, como en la proposición 5 de la Parte V, que es así cuando la mente “simplemente [*simpliciter*]” se imagina a sí misma. Se imagina simplemente a sí misma en un triple sentido. Se concibe sólo imaginariamente, sin rastro de conocimiento verdadero. Se concibe a ella sola, sin rastro de las demás cosas. Y se concibe simple, indescomponible.

En efecto, la creencia en la voluntad libre va indisolublemente ligada a una concepción enteramente imaginaria de nosotros mismos como identidades perfectamente separadas de todo lo demás y como seres completamente simples. Ya que sólo (1) la exclusión de todo posible conocimiento verdadero de las causas que nos llevan a actuar, (2) la distancia de la separación con respecto a los demás seres y (3) la imposibilidad de ser resultado de una combinación de elementos podrían garantizar que nuestras decisiones se tomaran sin que nada externo las determinara<sup>13</sup>.

Ahora bien, si imaginamos, por el contrario, que una cosa es necesaria, entonces “imaginaremos que es causa de ese afecto no ella sola, sino unida a otras cosas”<sup>14</sup>. Y por ello, imaginarnos a nosotros mismos como necesarios, implica considerarnos confundidos con otras cosas, sin podernos distinguir de lo que nos rodea. Y eso, sin ir más lejos, es lo que ocurre cuando a la imaginaria libertad se opone el determinismo imaginario, que entonces es caracterizado por los defensores de la voluntad libre como indistinción entre el hombre y la piedra; indistinción a la que oponen el hombre perfectamente inmaterial y, por tanto, distinto de todo lo que percibimos<sup>15</sup>.

Esto así, lo que enfatiza Spinoza respecto al imaginar que somos libres es que el afecto que sintamos respecto a nosotros mismos será mucho más vehe-

12. E III, prop. 53.

13. Me he extendido algo más sobre este tema al hilo de la reseña de *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* de Warren Montag, publicada en el número anterior (2) de *Youkali*.

14. E III, prop. 49.

15. En la proposición 5 de la Parte V, Spinoza identifica “simplemente imaginar una cosa” con “imaginarla libre”. Dado que en E IV, prop. 11, habla claramente de imaginar una cosa como necesaria, entenderemos entonces que esta última percepción exige algo de conocimiento.

mente<sup>16</sup> si nos imaginamos libres que si imaginamos ser necesarios<sup>17</sup>. Y en iguales condiciones, por tanto, la libertad imaginaria se impondrá en nuestra mente al determinismo imaginario. Todo lo cual significa, entonces, que nuestro propio *conatus* por su esencial característica de ser una lucha tenaz por la alegría<sup>18</sup> tiende a imponer la libertad imaginaria sobre cualquier otra consideración imaginaria. Ya no es sólo, en efecto, como ha apuntado Spinoza en las Partes I (en el Apéndice) y II, que la causa de la creencia en la voluntad libre sea la ignorancia de las causas que nos llevan a actuar. Lo que es igualmente fundamental es que esa ignorancia en ciertas circunstancias es sostenida por nuestro propio *conatus*.

Lo diré de un modo más ordenado. Imaginarnos libres nos permite distinguarnos de los demás seres con más fuerza que si nos imaginamos determinados. En ausencia de un conocimiento verdadero de nosotros mismos (estamos hablando todo el tiempo de imaginación), por tanto, cuanto mejor nos distingamos de los demás seres imaginándonos libres, más nos alegraremos. Dado que, según la proposición 54 de la Parte III, “el alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar”, en estas circunstancias, el alma se esforzara por imaginarse libre. De este modo, el amor propio pasional fundado sobre la creencia en la voluntad libre se reproduce a sí mismo al promover la ignorancia en la que se sostiene. Estamos implicados en un ciclo de servidumbre por el que el propio *conatus* pasional, que se imagina ser libre, promueve su propia impotencia.

¿Qué ocurre, entonces, cuando junto al amor propio interviene nuestra imaginación del afecto que los demás tienen respecto a nosotros?

El concepto sobre el que descansa la explicación de esta peculiar relación afectiva es el de emulación. Spinoza lo define como “el deseo de una cosa, engendrado en nosotros porque imaginamos que otros tie-



nen ese mismo deseo”<sup>19</sup>. De la emulación surge tanto la conmiseración como la gloria y su exceso, la ambición, “deseo que mantiene y fortifica todos los afectos”<sup>20</sup>. La gloria es “una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”<sup>21</sup>. Por ella y por nuestro deseo de alegría, tendemos a amar lo que otros aman y queremos que los otros amen lo que nosotros amamos.

Cuando de lo que se trata es del amor imaginario a nosotros mismos, ambos bucles de amor refuerzan el ya vehemente amor propio. Nuestro deseo de amarnos a nosotros mismos nos impulsa a buscar que los otros nos amen, porque cuanto más nos aman los otros más nos amamos a nosotros mismos. Buscaremos que los otros nos amen, o bien, amando lo que ellos aman, o bien intentando por cualquier otro medio que amen lo que nosotros amamos, en primer lugar a nosotros mismos. En cualquier caso, la idea de sí mismo que sale reforzada es aquella en la que nos imaginamos “sin las otras cosas”. Y el resultado es la ambición, que nos hace odiosos los unos a los otros.

16. E III, prop.35, esc.

17. El cual a su vez será más fuerte que el producido por algo que imaginamos posible o contingente (E IV, prop. 11)

18. Ver Bove, L., “Subjectivité éthique et logique de l’affirmation des forces”, en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado (Actas del Congreso Internacional : Almagro, 24-26 de octubre, 1990)*, edición preparada por Atilano Domínguez, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1992, págs. 109-121, y “Théorie de l’amour-propre et de l’orgueil”, *Studia spinozana*, Königshausen und Neumann, Würzburg, vol. 8 (1992), págs. 69-93.

19. E III, Def. 33.

20. E III, Def. 44, Exp.

21. E III, Def. 30.

La vehemencia del amor propio cuando nos imaginamos ser libres, unido a la emulación, conduce a un deseo inmoderado de gloria, a la ambición. Si el amor imaginario hacia otro es también siempre amor hacia uno mismo, como decíamos, y es también deseo de gloria, porque el amor propio no puede dejar de buscar la gloria, estará siempre compuesto por un elemento ineludible de ambición y, por tanto, podrá convertirse fácilmente en odio<sup>22</sup>.

De esta manera, la voluntad de unirse del amor pasional es, paradójicamente, al mismo tiempo un esfuerzo sostenido por mantener o fortalecer el amor a mí mismo en cuanto me imagino aislado de las demás cosas. La voluntad imaginaria de unirse es una voluntad, inefectuable, de estar separado. Por supuesto, la única manera de estar separado al tiempo que me uno es crear, imaginariamente, una unidad separada donde yo esté incluido junto con la cosa cuya idea acompaña mi alegría:

“El amor -había dicho, en efecto, Descartes en *Las pasiones del alma*- es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes... Por lo demás con la expresión ‘a voluntad’ no pretendo aquí hablar del deseo, que es una pasión aparte y se refiere al porvenir, sino *al consentimiento por el cual nos consideramos desde el presente como*



*unidos con lo que amamos; de suerte que se imagina un todo, del cual uno piensa ser sólo una parte y la cosa amada la otra*”<sup>23</sup>. Imaginamos, entonces, un todo en el que amante y amado son partes.

Ahora bien, desde el punto de vista de Spinoza que estamos examinando, ¿qué estatuto podemos conceder a este todo que imaginamos, (que lo imaginamos lo dice también Descartes)? Desde luego este todo que imaginamos no es una cosa singular, en tanto que conjunto de individuos que cooperan a una misma acción, siendo entre todos causa de un solo efecto. Si lo imaginamos es porque en efecto no somos capaces de articular esos elementos distinguiéndolos unos de otros para conformar una explicación causal. Si lo imaginamos es porque no sólo imaginamos el todo sino también las partes. Imaginamos la unión e imaginamos a la amante y a lo amado. Nos imaginamos a nosotros mismos, amantes, en cuanto nos concebimos consintiendo a la imaginación del todo, y nos imaginamos lo amado. Y, siendo que la imaginación no puede determinar relación alguna efectiva entre partes indeterminadas, el todo que produce es una fusión donde las partes son indistinguibles, donde las partes no pueden concebirse nunca, a su vez, como todos.

La imaginación de lo amado, sin embargo, tiene, afirma Descartes, tres variantes según nuestro afecto hacia ello sea menor, igual o mayor que el que nos dispensamos a nosotros mismos. Afecto, amistad y devoción son las variaciones del amor entendidas desde el modo en que imaginamos lo amado. Tenemos afecto por lo que apreciamos menos que a nosotros mismos, amistad hacia lo que apreciamos igual, devoción por lo que estimamos más. El carácter teológico-político de la devoción es subrayado por el mismo Descartes: “En cuanto a la devoción, su principal objeto es sin duda la soberana divinidad, de la que no se podría dejar de ser devoto cuando se la conoce como es debido, pero también uno puede tener devoción por su príncipe, su país, su ciudad, e incluso por un hombre particular, cuando se le estima mucho más que a uno mismo... Lo cual hace que ... en la devoción se prefiera la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir por conservarla”<sup>24</sup>.

22. E IV, Cap. 19.

23. Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997, arts. 79 y 80, subrayados míos.

24. *Ibid.*, art. 83.

Pero las tres variantes nos reenvían al mismo lugar. En definitiva, lo esencial es que lo que une amante y amado no es sino nuestra imaginación, es decir, la indeterminación de los elementos dirigida por la creencia en la voluntad libre. Cuando nosotros nos imaginamos libres, nuestro amor propio está guiado por esa imaginación y al amado lo clasificamos a partir de ese patrón que es nuestro amor propio pasional. La unión no es la producción conjunta de un efecto, sino una mixtura indeterminada de elementos. Como tal indeterminación, la unión es pensada “sin las demás cosas”, separada y, en esa media, idéntica a sí misma y libre.



En consecuencia, en el amor pasional uno se ama sobre todo a sí mismo, distinguido por su separación imaginaria de los demás. El otro solo puede venir a mí en mi separación o yo puedo ir a él en la suya. O el otro es absorbido en mi identidad o yo me vierto en la suya (pudiendo, en efecto, darse una absorción o un vertido mutuo). Y así es como encontramos de nuevo las dos caras de la ambición: el querer que otros amen a toda costa lo que nosotros amamos y el amar lo que otros aman, sólo porque eso conduce a que ellos nos amen. Tanto al absorber en nuestra identidad metafísica a los demás como al verternos en la suya lo que

mueve nuestro deseo es, en definitiva, el esfuerzo por imaginar aquello que afirma nuestra potencia de obrar, es decir, el esfuerzo por considerarnos sin las demás cosas, de imaginarnos libres.

Toda la ambivalencia de las construcciones de identidad colectiva, de esas uniones imaginarias de las que habla Descartes, toda la dialéctica de la ideología, como la llama Goran Therbon<sup>25</sup>, está recogida en esta reflexión spinoziana sobre el amor. Las identidades colectivas (incluida la “fusión” amorosa de una pareja) son nudos de amor que nutren la “fuerza moral” del individuo. En ellas, encuentra el individuo alimento para su amor propio y, por tanto, un aumento de su potencia. Y al mismo tiempo, son lugares de dominación/explotación ideológica, porque son el medio por el que se imponen a los demás las propias opiniones<sup>26</sup> y, en consecuencia, espacios de odio y confrontación.

### La conciencia del *conatus*

Así, entonces, es el amor propio cuando nos imaginamos ser libres, cuando pura y simplemente nos imaginamos, el que determina la cualidad del amor pasional. Y además es el propio *conatus* el que nos mueve a imaginarnos libres, porque en esa imaginación nos distinguimos de los demás y, por tanto, creer en la voluntad libre favorece nuestro esfuerzo por imaginar nuestra potencia de obrar. En el amor pasional, la voluntad de unirse, la continuidad en la unión imaginaria con lo amado, está sostenida sobre nuestro imaginarnos sin las demás cosas. Y no olvidemos que pensarnos sin los demás seres es pensarnos sin nada que pueda destruirnos y, por tanto, pensarnos embarcados en un viaje sin final. La creencia en la voluntad libre va ligada necesariamente a una visión de inmortalidad. No hay, por tanto, que menospreciar la fuerza del imaginarnos siendo libres y de las identidades que construye, de la autoridad que otorga y de las ambiciones con sus pugnas de odio que promueve.

Ahora bien, el amor propio tiene otra virtualidad, contraria a la determinación del amor pasional, que

25. “Las ideologías no sólo sujetan a la gente a un orden dado. También la habilitan [*qualify*] para una acción social consciente, incluyendo acciones de cambio gradual o revolucionario” (*The ideology of power and the power of ideology*, Verso, London, 1980, pág. vii).

26. Por ejemplo: “Los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina” (*Tratado teológico-político*, SO 3, pág. 97, transcribo la traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 191)



lo hace ser una autentica encrucijada dentro de la filosofía de Spinoza. En efecto, el amor propio como “alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar” genera un ciclo de liberación contrario al ciclo de servidumbre que alimenta la creencia en la voluntad libre. Genera un ciclo de liberación porque considerar nuestra potencia nos produce alegría, esto es, porque nuestra potencia aumenta al considerarla. A su vez, de que nuestra potencia aumente se sigue que nos esforzamos por considerarla en mayor medida. Y, en fin, cuanto mayor sea el esfuerzo por considerarla, más aumenta nuestra potencia. Y cuanto más aumenta, mayor es el esfuerzo por considerarla.

Que la potencia de nuestra mente aumente significa además, para Spinoza, que aumenta nuestra capacidad de conocer. Y, en primer lugar, de conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, el conocimiento que aumenta no es otro que el del propio ciclo de liberación de nuestra mente. Lo que aprendemos amándonos a nosotros mismos es que somos esa potencia de actuar que crece cuanto más y mejor nos consideramos, que somos ese mismo ciclo de liberación<sup>27</sup>. El amor propio es la alegría que acompaña la conciencia de lo que somos: potencia de actuar.

Ahora bien, este ser que somos, este ciclo de liberación que nos constituye, lo conocemos inmediatamente como ser en relación, como ser entre seres. O

lo que es lo mismo, lo que llegamos a conocer es que nuestro ser está del lado del aumento de nuestra potencia, del lado de la alegría (de lo bueno) y contra la tristeza, contra lo que nos debilita, (contra lo malo<sup>28</sup>). Ser yo equivale a estar del lado de mi potencia y en contra de lo que la hace decrecer. La individualidad no idéntica spinoziana es un *conatus*, una lucha a favor de la alegría, por el amor, y en contra de la tristeza, contra el odio. Implica por tanto situarse en un campo de posiciones, en una relación que hace referencia a distintas posiciones. Supone ya concebirse unido a otras cosas y no “sin las otras cosas”.

La idea de que nuestra esencia es nuestra potencia o que somos nuestra capacidad de actuar sería, entonces, según Spinoza, el umbral que nos separa de la imaginación de que somos libres. Y esto es así, porque el eslabón siguiente será entender que lo que nos determina siempre a actuar es nuestro *conatus*. En efecto, si somos nuestra potencia, no podemos esforzarnos por ser débiles. No somos libres de elegir la impotencia. La tristeza no puede ser promovida por nosotros mismos. Estamos en consecuencia determinados a esforzarnos por la alegría, lo que nos mueve a actuar es siempre este esfuerzo por la alegría.

Aquí comienza la ética de Spinoza. Justamente, hay que decir, donde las demás terminan. Si las demás éticas se resumen en su justificación de la voluntad libre, la ética spinoziana nace con la negación de la misma. Mantener el mismo nombre, “ética”, no deja de tener importancia estratégica. Pero, desde luego, una ética contra la voluntad libre es “otra” ética, es “más” que una ética, es casi un contra la ética, es un deseo de amar, un esfuerzo consciente por amarnos a nosotros mismos y a los demás.

No somos, entonces, libres. Pero la falta de voluntad libre que hemos encontrado no es sinónimo en absoluto de incapacidad de actuar. Más bien es todo lo contrario. Hemos llegado a descubrir que no somos libres precisamente considerando nuestra potencia y en la experiencia del ciclo de liberación por el que considerar nuestra potencia la aumenta y aumentarla nos lleva a considerarla.

De este modo, llegamos a descubrir también que la tristeza de lo que podemos llamar “determinismo imaginario”, aquel que se limita a negar la voluntad

27. Ver E IV, props.20, 21, 52 y 54.

28. Ver E IV, prop. 64.

libre, se debe a que en él únicamente nos pensamos como efectos y, en absoluto, como causas. Y esto ocurre porque el determinismo imaginario sigue pensando que la única manera en la que podemos ser causa es existiendo "sin las demás cosas". No habría para él otra posible causalidad para nosotros que lo que supuestamente produjéramos desde nuestro aislamiento. El determinismo activo, cuya tesis principal dice que nuestro *conatus* es la causa parcial o adecuada de todas nuestras acciones, consiste, por esta misma razón, en considerarse primeramente como causa, y después, en cuanto la parcialidad conlleva que haya "otras" causas parciales, también por ello como efecto. Ahora bien, lo que uno y otro determinismo introducen es la necesidad de pensar que no podemos ser "sin las demás cosas". Dicho de otro modo, lo que introducen es la necesidad de pensarnos "unidos" a las demás cosas. Y de este modo nuestra individualidad no puede ya ser entendida como una identidad, como el interior de una cápsula perfectamente aislado respecto a los demás seres del mundo, sino como la de un ser que afecta y es afectado, un ser en relación efectiva con otros seres, un ser entre seres.

Y para disipar cualquier duda, hay que añadir que el pensarnos "unidos" es radicalmente diferente en sendos determinismos. En el determinismo imaginario supone concebirse abrumado por el peso de los demás seres que nos aplastan hasta dejarnos sin ningún tipo de capacidad para actuar. En el determinismo activo de Spinoza, por el contrario, significa concebirnos sabiendo que por nuestra actividad se hace efectiva la infinitud de todo lo que existe, es saber que nuestra vida, como dice Spinoza, expresa de cierta y determinada manera la potencia absolutamente infinita de la naturaleza. Es, por ello, saber que siempre, mientras somos, somos, como mínimo, causa parcial. Esto es, que como mínimo cooperamos con otras causas produciendo efectos. Esa es nuestra manera de estar unidos a otras cosas o causas. El determinismo activo permite pensarnos como causa entre causas. Pero, el determinismo activo es saber además que, en alguna medida, somos también siempre causa adecuada, en cuanto los elementos que nos componen cooperan produciendo un efecto (por ello somos cosas singulares), un efecto que es nuestro *conatus*.

El siguiente paso sería, entonces, preguntarnos qué pasa con la tristeza, dado que nuestra esencia es nuestra potencia y dado que nuestro esfuerzo es siempre por la alegría. ¿Acaso nuestra tristeza no es nuestra? ¿No llega a ser a veces incluso la única rama de la vida que nos queda donde poder agarrarnos?

En efecto, la tristeza es nuestra en tanto que la sentimos, es nuestra en tanto que somos causa parcial de la misma y a ese ser causa también de la tristeza nos agarramos cuando no nos queda otra cosa. Pero no nos pertenece, es algo extraño a nosotros en tanto que no podemos dejar de reaccionar contra ella, de resistirnos a ella, de combatirla con todas nuestras fuerzas (que también es cierto en un momento determinado pueden no ser muchas). Y así, en nosotros encontramos algo que es y no es nuestro. En nosotros encontramos un conflicto interno. Nosotros somos siempre ya una lucha entre la alegría y la tristeza.



Ahora bien, hemos partido de un amor propio como encrucijada entre dos líneas o tendencias de comprensión de nosotros mismos. Dos caminos que están en pugna. Por un lado, hallamos la línea de la voluntad libre, del imaginarnos causas espontáneas de nuestra acciones. Esta senda nos permite, primero, distinguirnos de todos los demás seres en una perfecta identidad con nosotros mismos y, por ello, generar amores propios vehementes. Y, segundo, convertido ya el amor propio en ambición, nos lleva a hacer colectiva esta nuestra identidad, a imaginar los grupos humanos y al gran grupo de todos los humanos como colecciones de seres atrincherados en sí mismos, formando un ser encapsulado en sí mismo de nivel superior.

Por otro lado, tenemos la tendencia del determinismo activo, según la cual nuestro esfuerzo por la alegría nos determina necesariamente a actuar. En ella nos concebimos, primero, unidos necesariamente a los demás y en ese sentido, genera amores propios mesurados. Nuestro amor propio no es tan vehemen-



te, pero a cambio es más estable. Y, segundo, la unión con los demás no es una suma de elementos previos, es una articulación con una forma determinada. Y de esta forma de articulación hay que partir siempre si se piensa en una transformación de las relaciones. Los grupos humanos, incluso el grupo de todos los individuos humanos, sólo se puede pensar como una articulación de individuos, como una cosa singular. Lo que une a los individuos es sólo y siempre su cooperación como causas en un solo efecto.

Pero con esto no está dicho todo. La línea del determinismo activo no sólo es distinta porque a la identidad imaginaria opone la relación activa. Es también distinta, primero, porque pone en primer plano la pugna entre las dos tendencias. Y, segundo, porque a esta pugna suma otra, que atraviesa la anterior, la pugna entre la alegría y la tristeza.

### Más acá del intelectualismo spinoziano

Dicho esto, sin embargo, hay que plantear aquí inmediatamente un problema. Spinoza sostiene todo el giro del amor pasional al amor libre apoyándolo sobre el conocimiento. El conocimiento, así, se convierte en el elemento activo fundamental.

Lejos de nuestra intención pretender minimizar la necesidad de conocer o el decidido posicionamiento a favor del esfuerzo por conocer en Spinoza. No hay liberación sin conocimiento. Sin embargo, al subsumir Spinoza en el conocimiento adecuado toda la fuerza del afecto activo, el sabio, “el que conoce”, adquiere un resalte en la dinámica de su pensamiento que amenaza con situar a Spinoza en una rígida posición elitista. El desprecio del vulgo, sinónimo de ignorante, que aparece aquí y allá en sus escritos, o el paternalismo del *Tratado teológico-político*, por el que, dado que la mayoría no puede conocer, tendrá que obedecer, son clara muestra de lo que digo.

Es cierto, por otra parte, que esas posiciones se encuentran junto a otras donde la ignorancia, la superstición y el ciego deseo se reparten por igual para todos<sup>29</sup>. Y es cierto que Spinoza nunca llega a posi-

ciones platónicas. Digamos que para él, la labor del sabio no es la de gobernar, sino la de potenciar la racionalidad de los otros: “es conforme a la guía de la razón el que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón”<sup>30</sup>. Pero, para nosotros, es decir, para nosotros lectores de Spinoza que revisitamos sus ideas con la distancia de los siglos y dentro de nuestras singulares circunstancias y posición, no puede dejar de ser problemática esta necesidad de “importar” la sabiduría desde unas elites intelectuales al vulgo si es que éste va a tener alguna posibilidad de desplegar su amor activo.

En 1970 Althusser se vio forzado a modificar la defensa primera que había hecho de la tesis de la importación de la ciencia marxista al movimiento obrero, para situar justamente en la experiencia de este movimiento, compartida por Marx y Engels, la condición de los cambios de posición filosófica de éstos pensadores, cambios filosóficos que posteriormente harían posibles los desarrollos científicos<sup>31</sup>. ¿Sería posible darle la vuelta de la misma manera al intelectualismo spinoziano y hacer depender el conocimiento dentro del amor de un giro producido en la misma experiencia amorosa?



29. Estos puntos han sido trabajados por Etienne Balibar en (cito la edición que yo he manejado) “Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses” en *Masses, Classes, Ideas, Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, New York, 1994; y por Warren Montag en *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie Ediciones, Ciempozuelos, 2005, sobre todo, en el capítulo 3.

30. E III, prop. 37, dem.

31. Ver “Sobre la evolución del joven Marx”, *Elementos de autocritica*, Laia, Barcelona, 1975.

En *La sinagoga vacía*<sup>32</sup>, Gabriel Albiac defiende una lectura de la filosofía de Spinoza como “explicitación teórica” de la “experiencia marrana”. Haciendo un uso quizás no demasiado fiel de esta tesis, podríamos entender que la experiencia de los judíos conversos españoles tras el edicto de expulsión promulgado en 1492 está igualmente detrás de la teorización del amor propio activo que estamos estudiando. En efecto, la experiencia del criptojudío, que públicamente sigue las reglas de su conversión al cristianismo y ocultamente mantiene la fe hebrea, es la experiencia del sometido consciente de su colaboración activa en su sometimiento. El individuo sometido vive conscientemente el conflicto interno de estar trabajando en contra de sí mismo forzado por algo que sin ser él está en él.

Así, en la experiencia marrana, y en toda forma de sometimiento consciente, se hace vivencia la condición de que no podemos vivir separados del “exterior”, de que este “exterior” nos habita necesariamente, de que somos parte articulada de un entramado mayor, por muy confusamente que imaginemos ese entramado.

Es cierto, sin embargo, que tal vivencia puede derivar por diferentes caminos. Uno de ellos, sería identificar el sometimiento con la articulación y el salir del sometimiento con un imaginario recuperar la voluntad libre o separación absoluta supuestamente perdi-



32. Hiperion, Madrid, 1987.

33. Nueva visión, Buenos Aires, 1996.

da. Tendríamos aquí una clara concepción liberal del sometimiento y ya hemos visto que desde el punto de vista de la filosofía de Spinoza eso supone más bien un paso atrás.

Otra vía, que en este caso coincidiría, aproximadamente, con las posiciones que Jacques Rancière expone en *El desacuerdo*<sup>33</sup>, podría consistir en que la conciencia del dominado de ser parte de un todo mayor condujera a identificar su sometimiento con no ser reconocido como tal parte y dirigiera su esperanza de liberación hacia la conquista del reconocimiento. Este segundo camino es, en un aspecto, una variante del primero, en cuanto el todo mayor en el que el sometido quiere ser reconocido como parte es la imaginaria unión libre de seres burbuja y el reconocimiento que se pretende es, entonces, el de ser aislado. Pero, en otro aspecto, y el juego entre estos dos aspectos se aproxima a lo que Rancière llama propiamente “desacuerdo”, el todo mayor no puede ser simplemente esa unión libre y no puede serlo porque lo que el sometido reclama es que él ya es parte del todo aunque su participación no sea reconocida por los que tienen el poder de hacerlo y, por tanto, aunque no haya podido unirse voluntariamente al mismo. El “desacuerdo”, entonces, equivale a empujar juntas dos formas de participación en dos totalidades distintas.

Claro que en Rancière estas dos totalidades son, en términos spinozianos, igualmente imaginarias. La totalidad que no incluye a los sometidos como partes porque no reconoce su capacidad de palabra y la totalidad que los sometidos ostentan en cuanto capaces de comprender a los poderosos, son totalidades de seres aislados, unidos por una característica común. Ninguna de ellas es una totalidad de individuos unidos porque cooperan en la producción de un solo efecto como propone Spinoza para entender la unión como efectiva. Rancière, dando un paso atrás en su carrera y ocupando posiciones pre-marxianas y pre-althusserianas (y no “post” como algunos quisieran ver), entiende las totalidades humanas como conjuntos de seres (y conjuntos de conjuntos, en eso no se diferencia en exceso de Alain Badiou) que comparten una determinada característica, la palabra, concepción liberal de la sociedad, y no como sistemas de relaciones entre seres humanos y seres no humanos, concepción marxista.

La tercera vía, la que yo consideraría, como la vía explorada propiamente por Spinoza, (de un Spinoza que, además de portar la memoria marrana, se ha enfrentado a la jerarquía judía de Amsterdam y ha sido excomulgado) consiste en que la conciencia de formar parte articulada de un entramado mayor conduzca a entender que ese entramado se sostiene, precisamente, por la participación que realiza el sometido. La conciencia del sometido de estar trabajando en contra de sí mismo, a favor de su sometimiento,



admite el giro spinoziano por el que el sometido llega a entender que el poder del poderoso se sostiene únicamente sobre ese trabajo, que el poder del poderoso depende de la colaboración del sometido, que el sometido no es un ser impotente, sino la fuerza del poderoso. Para pensar tal cosa, sin embargo, el todo del que se encuentra siendo parte no puede ser imaginado como unión libre de individuos separados, sino concebido como articulación y disposición de elementos que son a su vez todos. Es necesario que sobre las cosas pueda dirigirse una doble perspectiva, es necesario que puedan concebirse como partes complejas de un todo y como todos formados por partes complejas.

Parece, de cualquier manera, que por este camino no acabamos de resolver el problema del intelectualismo spinoziano. O que si encontramos la salida del intelectualismo es para toparnos con la entrada de la

política. ¿Huimos del intelectualismo para acabar en el “politicismo”? Quizás podría parecer eso. Ahora bien, lo que realmente ocurre, sin embargo, es que hemos dado con un lugar de encuentro entre conocimiento y política donde ninguna de las dos prácticas se impone a la otra *a priori*. Ese lugar de encuentro es el de la relación efectiva: aquel en el que el sometido tiene la experiencia consciente de estar formando parte activa en su dominación y el conocimiento investiga la articulación sistémica de todos los elementos (partes que también pueden concebirse como todos) que intervienen en un individuo compuesto.

Por supuesto, cuando hablo de que el sometido forma parte activa de su dominación no estoy diciendo que él tenga la culpa de estar dominado. El concepto de culpa está necesariamente ligado al pensamiento de la voluntad libre y lo que estoy haciendo es justamente intentar pensar fuera de ese pensamiento. Pero este cruce entre pensamientos que podría ocurrir muestra igualmente por qué es tan necesario prescindir de la tesis de la voluntad libre para poder pensar la relación efectiva. Esto es, muestra que la tesis de la voluntad libre reduce toda causalidad al problema de la imputabilidad y pierde, por tanto, la posibilidad de pensar las prácticas sociales en su efectividad.

Tras esta matización, sin embargo, lo que quiero dejar sentado claramente es que no nos hemos deslizado del intelectualismo al “politicismo”, sino que, en realidad, nunca hemos salido del amor. Lo que hemos estado recorriendo por medio de la relación efectiva de la experiencia del sometimiento es el amor (o la ideología si se prefiere) entrañado tanto en el conocimiento como en la política. El problema alrededor del que se organizan todos los argumentos del pensamiento de Spinoza, sean ontológicos, gnoeológicos o políticos, es el de la unión, el de la unión de los elementos que componen un todo y el de la naturaleza de esos elementos. Y ese problema se resume en la dicotomía entre una unión posibilitada por una condición sobrenatural, trasmundana o trascendental, que es contra lo que Spinoza polemiza, o una unión que se sostiene por la interacción de los elementos, que es lo que Spinoza defiende<sup>34</sup>. Ahora bien, el problema de la unión y de su persistencia es el problema propio, aunque no exclusivo, del amor.

34. Esta dicotomía como problema de Spinoza está excelentemente expuesta desde el punto de vista del conocimiento en García del Campo, J. P., “A propósito de una carta de Spinoza a Hugo Boxel (márgenes para una lectura materialista de Spinoza)”, *Er, revista de Filosofía* (número 17-18; invierno, 1995). Actualmente se encuentra disponible en <http://tallerv.contrarios.org/>

## El amor libre

Así, entonces, la unión imaginaria, la generación imaginaria de identidades a partir de la proyección de la identidad propia<sup>35</sup>, no es el único amor. Además del amor que hemos llamado “pasional”, que es un amor imaginario e identitario, Spinoza afirma que hay otro amor, un amor que nace de la libertad, un amor activo o libre.

El amor activo o libre responde en principio a la misma definición que el amor pasional: es una alegría acompañada de la idea de una cosa exterior. El amor es en los dos casos la unión de una mente individual con la idea de un ser, unión que aumenta la potencia de esa mente. Esa unión o articulación es posible gracias a que existe alguna concordancia entre la mente del individuo y la idea de lo amado. La unión amorosa, por un lado, favorece que el individuo aumente su capacidad de afectar y de ser afectado y, por otro, remite a una relación entre cuerpos que promueve la conservación de la relación de movimiento y reposo entre las partes corporales del individuo en cuestión<sup>36</sup>. A su vez, de ella se deriva su propia persistencia en forma de deseo de recordar e imaginar a lo amado a la que corresponde un deseo de conservarlo y potenciarlo.

De este modo, la unión amorosa (o, sin más, el amor, porque, cuando pensamos en la relación entre seres humanos, “unión” y “amor” son sinónimos) puede o bien ser entendida como resultado de un consentimiento a imaginarnos unidos, lo que define al amor pasional; o bien puede entenderse como modo en que la mente del amante aumenta su potencia por que está siendo afectada por la idea del amado.

En este segundo caso, ocurre algo excepcional. El amante que entiende de esta modo su “unión” se concibe a sí mismo como *participando* en una unión y, al mismo tiempo, como *todo*. Es *parte* de una unión donde interviene su mente, que aumenta su potencia, y la idea de la amada, juntas producen el afecto amoroso, y un todo, una unión, en tanto que la articulación mental que realiza de los diferentes componentes de la unión y la relación que se establece entre ambos es producto únicamente suyo. Es decir se concibe, simultáneamente, cooperando en la producción de un efecto (su sentimiento) y produciendo por sí sólo otro



efecto (el conocimiento de la relación). Y se percibe, lo que es fundamental, en esa doble concepción de sí mismo sin confundir una y otra.

En el individuo que se percibe produciendo un efecto por sí mismo se genera la alegría de concebir la propia capacidad de actuar y, por tanto, un cierto amor propio. Y al mismo tiempo el conocerse como causa parcial del afecto amoroso es fuente también de contento de sí.

Así, la alegría acompañada por la idea de la propia potencia de actuar proviene de dos fuentes bien especificadas y eso la singulariza radicalmente. Esto hace, a su vez, que el amor propio y el amor a otro dejen de estar confundidos y, yendo unidos, sin embargo, se distinguen claramente. El amor propio libre se define, entonces, por un lado, por no referir su afecto al consentimiento sino a la cooperación causal y a la producción cognoscitiva, y, por otro, por estar perfectamente especificado por esa doble fuente de alegría. Tal diferenciación deja aparecer la singularidad del amante y, junto a ella, la del amado.

En esta doble perspectiva simultánea de ser causa parcial y adecuada sin confundir una y otra conexión causal reside la pertinencia de la comparación del amor activo con la conciencia de sometimiento. El sometido consciente que “trabaja” para su someti-

35. Nótese, de cualquier manera, el carácter activo de esta proyección.

36. E IV, props. 31, 38 y 39.

miento no puede dejar de entender que hay una cosa/causa externa a él que le determina a actuar incluso en contra de sí mismo. Al llegar a entender esa relación, configura en su mente un todo donde se diferencia lo que le determina a actuar, él mismo y la determinación. Es así, también, *parte* activa de la relación y *todo* que constituye y produce la relación en su



mente. Igualmente, la amante consciente de sí entiende que la idea de la amada es la que determina su alegría. Y entiende la idea de la amada, por tanto, a un tiempo unida y separada de su mente, determinándola sin ser ella misma. Y, así, singulariza necesariamente la idea de la amada respecto de la idea de sí misma. La fusión de ideas es bloqueada por la producción mental de la relación.

El amor libre, entonces, es el que se concibe como una cosa singular donde diferentes individuos (la mente individual y la idea de la persona o las personas amadas) cooperan en la producción de un sólo efecto. Ahora bien, el nudo del amor libre sólo se desarrolla plenamente si sumamos a ello que el amante mismo, determinado de alegría, se esfuerza, a su vez, por determinar de alegría al amado. Y ese esfuerzo se concentrará en que el amado entienda igualmente el amor como mutua afectación de alegría. Y así, si el amor llega a ser recíproco, los dos amantes se implicarán en un proceso circular de determinación mutua y ampliada de alegría.

De este modo, el amor activo es una unión en la que la singularidad de cada uno es sostenida por la

determinación potenciadora recíproca. La reciprocidad del amor libre sólo puede ser un mutuo crecimiento de la potencia de cada uno y de la potencia de la unión. El amor activo, plenamente desplegado, es la alegría que genera mi relación con otra persona en la que, determinándonos uno al otro en lo más esencial, en nuestra potencia, puesto que nos la aumentamos mutuamente, reforzamos cada uno, por ello mismo, nuestra singularidad.

En el amor activo se materializa la paradoja de que para encontrarnos tenemos que perdernos. Nos tenemos que perder como identidades y proyectar sobre nosotros mismos la doble perspectiva simultánea de la parte y el todo. Sólo de esa manera podemos pretender ser nosotros mismos: descubriendo al otro en lo que nos es más íntimo. Ya que el otro está siempre ya en lo más profundo de nosotros mismos. El otro está en nuestro determinar, determinándonos. Es, como mínimo, la condición real de nuestra potencia, lo que nos hace ser lo que somos.

Desde aquí se puede avanzar una lectura del amor intelectual de Dios. El amor intelectual de Dios es el amor a la totalidad infinita que constituye nuestra condición de existencia. Entender que nuestra existencia está sostenida por la infinitud absoluta de la naturaleza implica concebirnos a nosotros mismos enterañando esa infinitud, sin ella no existimos, y, al mismo tiempo, expresándola, porque la infinitud sólo existe a través de las infinitas efectividades parciales que son en ella. La singularidad en Spinoza nada tiene que ver con un modo de aislamiento, sino con una finitud o una determinación de potencias entre potencias, donde todas son productivas y constitutivas: todas son determinantes. A diferencia del autismo de la voluntad libre, que necesita estar perfectamente separada para que no lleguen a ella los influjos corruptores de lo otro, la singularidad spinoziana está determinada por otras singularidades. En el límite, la infinita totalidad de las singularidades que componen la naturaleza, son, como he dicho, su condición de existencia o, mejor, para incluir la esencia-potencia, su condición de efectividad. Concebir la propia potencia y concebirla determinada por la totalidad de las singularidades de la naturaleza, esto es, concebirse enterañando y expresando la potencia de la Naturaleza infinita, de Dios, es la mayor alegría alcanzable, el amor intelectual de Dios, la beatitud o salvación.

De la misma manera, se puede decir que la doble perspectiva simultánea del amor activo entre seres humanos consiste en entender que la persona que

ama entraña y expresa a la persona amada. La entraña porque la alegría de la persona amante está determinada por la idea de la persona amada. Y la expresa porque la potencia de la persona amada se efectúa en su idea, que, a su vez, determina el amor de la persona amante. Y, al contrario de lo que pudiera parecer, lejos de anularse, la persona que ama *vive* en el entrañamiento y la expresión consciente de la persona amada, ya que, entonces, produce por sí misma y en sí misma la articulación de ambas singularidades.

En el amor activo se materializa la brillante idea de un todo (la unión amorosa) cuyas partes (los amantes) no se confunden sino que se mantienen, a un tiempo, como individuos (todos compuestos a su vez de partes), que es la idea spinoziana por excelencia. Y no es casualidad que así ocurra, ya que el amor activo es el núcleo de toda la "ética" de Spinoza. Esta idea, sin dejar de ser una idea científica y política ya que la ciencia y la política entrañan el problema de la relación entre los todos y las partes, es específicamente una idea amorosa. Y añadiría que si la filosofía de Spinoza es, hasta en sus momentos más metafísicos, inmediatamente política, como señalan Negri y Balibar, lo es, primera y fundamentalmente, a través de la conceptualización del amor.

### Amar sin esperanza ni miedo

He afirmado antes que el lugar donde Spinoza sitúa la ruptura ética, el lugar donde comienza para Spinoza la "ética", rompiendo con la imaginación de la voluntad libre, es el pensar que estamos determinados a esforzarnos por perseverar en nuestro ser. He añadido además que semejante concepción supone un descubrimiento de que ya siempre hemos tomado posición a favor de la alegría y contra la tristeza, y también a favor del amor. Amar nos lleva a sostener o aumentar la alegría de amar, en eso se resume para Spinoza la voluntad de unirse clásica.

Sin embargo, en ese momento todavía no había establecido claramente la distinción entre el amor pasional y el amor libre. Igualmente, al intentar desgranar las características de éste último he introducido, como un modo de presentar todo su alcance, pero sin más explicación, el amor libre recíproco. No obs-

tante, este modo de presentación no debe hacer pensar que el amor libre spinoziano es un amor que sólo se desarrolla en el afecto mutuo. No es así, en efecto. El amor libre es una forma de entrega, es un amor que *nada espera* a cambio del esfuerzo que de él se sigue y que *no teme* perder lo amado. En esto también hace ver su distancia con respecto al amor pasional.

La forma de entrega del amor pasional es la devoción. Ya hemos visto que en *Las pasiones del alma* Descartes describía la devoción como ese amor en que se prefiere a "la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir por conservarla". La entrega devota es, por tanto, si seguimos a Descartes, una ofrenda de la propia vida puesta en manos de lo amado. No menciona, sin embargo, aquí Descartes un detalle que no es insignificante. Los ejemplos de devoción que presenta (a Dios, al príncipe, al país, a la ciudad...) incluyen siempre una pro-



mesa de inmortalidad<sup>37</sup>, ya sea de forma directa en otro mundo o de forma delegada en el éxito, la grandeza o la continuidad futura de lo amado, a lo que el amante se ha unido imaginariamente, esto es, a lo que se ha unido proyectando su identidad sobre la unión. Esto así, la entrega devota no sería un desprendimiento de la identidad, sino una forma pretendidamente más segura de preservarla por medio de la muerte corporal. Y por supuesto este encadenamiento identidad-inmortalidad sólo puede sostener-

37. Ver Anderson, B., *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Mexico, FCE, 1993. "Me has hecho indestructible porque contigo no termino en mí mismo", cantaba Pablo Neruda en "A mi partido".

se con efectividad si a lo imaginario, a la separación, se le ha dado todo el peso de lo que es real, como ocurre en la creencia en la causalidad espontánea de la voluntad.

Como en tantas otras cosas, Spinoza también se aleja de Descartes al definir la devoción. En la definición de la Parte III dice de ella que es “amor hacia lo que nos asombra”. Y en el escolio de la proposición 52 de la misma parte, define a su vez el asombro como “imaginación de una cosa singular en cuanto se encuentra sola en el alma”. De nuevo, entonces, nos encontramos con una cosa que es “percibida por sí misma, sin las otras” como decía en la anterior proposición 49 de aquellas que imaginamos ser libres. La devoción es así otro modo de amor a la identidad. El matiz que introduce la idea de asombro es que la soledad de la cosa imaginada al asombrarnos proviene no de la ignorancia de las causas que nos determinan a actuar, como en la voluntad libre, sino de que considerar esa cosa no nos hace pasar a considerar ninguna otra, de que no podemos conectarla positivamente con nada. Lo asombroso es lo único, lo incomparable, para ello Spinoza utiliza también el término “singular”.

El segundo dogma de la fe universal de los siete que Spinoza enumera en el capítulo 14 del *Tratado teológico-político*, consiste en mantener que Dios es único y que este dogma es necesario porque “la devoción, la admiración y el amor sólo surgirán de la excelencia de un ser sobre los demás”. Que los hombres se amen entre sí movidos por la obediencia, ya que son pocos los que lo hacen guiados por la razón, requiere que ese mandato provenga de alguien único, alguien por quien la gente pueda sentir devoción. Pero Spinoza no acaba de concluir por qué lo único amado produce devoción, en el sentido, de un amor tan intenso que puede llevar a dar la vida por él. En el Apéndice del *Tratado teológico-político* lo que lleva a los hombres a dar “su sangre y su alma”, y considerarlo un honor, es el miedo disfrazado bajo el especioso nombre de religión. Claro que es un miedo inseparable de la esperanza como ha indicado Spinoza desde el principio del Apéndice. ¿Y, pregunto yo, qué otra esperanza hay más importante que la esperanza de inmortalidad?

La devoción como amor pasional a lo que se considera único y por lo que se está dispuesto a entregar la vida se sostiene en la esperanza de inmortalidad que la separación identitaria de “lo único” porta consigo y en la que proyectamos nuestra identidad como

modo de garantizarla. El carácter único del Sujeto (por hablar ahora en términos althusserianos), o sea, de aquello que genera devoción, es la garantía de la identidad del sujeto, garantía que va más allá de la vida corporal, y por la que ésta puede entregarse.

Por su parte, lo más excepcional y, por ello, específico de la entrega del amor libre es que *no* es una entrega voluntaria. En el amor libre no se elige entre un desprendimiento absoluto y un cálculo de ventajas. En el amor libre se entiende explícitamente que ya siempre la decisión ha sido tomada y que lo que se ha decidido es amar. Se entiende que lo que nos mueve a actuar es siempre nuestro *conatus*, que siempre nos esforzamos por la alegría, que siempre nos esforzamos por amar, por sostener o aumentar la alegría de amar. Y entender eso sólo puede conducir a esforzarse conscientemente por la alegría, a esforzarse conscientemente por amar y a aumentar la potencia de ese esfuerzo.

El amor libre es por tanto ese saber que siempre ya he tomado partido por amar, porque amar no es otra cosa que sentir alegría, aumentar mi potencia, cuando a esa alegría la acompaña la idea de otro ser.



Lo que significa que la alegría está implícita en el amar. El amar no necesita de ninguna otra cosa que lo complete. El amor en Spinoza no es el sentimiento de ninguna carencia, al estilo del *Eros* platónico, lleva en sí mismo todo lo que puede hacerlo perfecto y todo lo que podemos desear. Además, el individuo que ama libremente, aquel que se sabe determinado de alegría por la idea de otro u otros individuos, es

capaz de producir en sí mismo toda la relación, y la conciencia de esa capacidad va unida a la alegría producida por la idea de la otra o las otras personas.

En definitiva, un individuo amará libremente en cuanto haya conseguido desprenderse de la esperanza de ser amado y del temor a no serlo. Es cierto, que tanto en el amor pasional como en el libre, “cuando amamos una cosa semejante a nosotros nos esforzamos cuanto podemos por conseguir que ella nos ame a su vez”<sup>38</sup>. Pero, en el amor activo, el esforzarnos



por ser amados y el esforzarnos por amar son una y la misma cosa. El amor libre consiste en esforzarse en ser amado, amando, sin esperar ni temer nada de la otra o las otras personas. Sólo de ese modo le es posible a un ser humano “compensar con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene”<sup>39</sup>. El amor libre es “el más pródigo amor”, como dice Jorge Luis Borges, “el amor que no espera ser amado”.

La entrega del amor activo o libre, así, en poco puede parecerse a la devoción. En la entrega del amor libre uno se entrega tanto a sí mismo como al otro, pero porque puede diferenciar claramente entre los dos, al tiempo que se sabe en relación y en conflicto. Y, por la misma razón, la entrega libre es el abandono de la identidad por la complejidad. La en-

trega libre es la resistencia a la identidad, la resistencia a colonizar mi singularidad compleja y la de los demás con mi pasión identitaria. Me despego de mi identidad para encontrar mi complejidad singular y la de los demás. Porque para unirme a los demás, no tengo que imaginar algo en lo que me parezco a ellos, sino encontrar el modo de articularme alegremente con sus singularidades.

### Pugna de amores

En consecuencia, desde el amor activo, el amor pasional o identitario sólo puede pensarse como el amor del encapsulamiento, el amor donde la clausura de la identidad es proyectada a niveles cada vez más elevados, donde la vida se sacrifica a la identidad. La unión del amor identitario es una unión apartada, separada, aislada, autista, esto es, imaginaria en el sentido fuerte de lo imaginario en Spinoza como lo que, siendo finito, se percibe libre de toda determinación. Absorción o vertido, el amor identitario se funda en la anulación de la complejidad, en un aplanamiento y homogeneización de la realidad. Por el amor pasional se juzga siempre “de la índole ajena a partir de la propia”. “Mi alma os ha cortado a su medida”, decía Garcilaso de la Vega. Lo amado es un reflejo de la identidad del amante<sup>40</sup>.

Sin embargo, creo que queda claro por lo que he expuesto, que la fuerza del amor pasional no es en absoluto desdeñable. La creencia en la voluntad libre, sobre la que se sostiene el amor pasional, está sostenida por nuestro propio empeño a favor de la alegría. En tanto que ignoramos las causas que nos determinan a actuar, tendemos a imponer la libertad imaginaria sobre cualquier otra “explicación” de nuestros actos, dado que es ésta la mejor manera en que podemos distinguirnos de las demás cosas. La consecuencia es que así reforzamos la misma ignorancia de la que partimos.

Entre las muchas singularidades de la ética de Spinoza se encuentra, entonces, esta en la que el conflicto afectivo no sólo se establece entre la alegría y la tristeza, el amor y el odio, sino que este conflicto primario es redoblado por la pugna entre dos alegrías, entre dos amores. Dos alegrías y dos amores, ade-

38. E III, prop. 33.

39. E IV, prop. 46.

40. También en la homogeneización de la indiferencia entre las diferencias, que es la fórmula posmoderna de esta clausura.



más, que responden a dos ciclos de autoreforzamiento contrarios. El ciclo de servidumbre por el que el *conatus* pasional, que se imagina ser libre, refuerza su propia ignorancia. Y el ciclo de liberación por el que el *conatus*, haciéndose así activo, descubre que considerar la propia potencia la aumenta y aumentarla lleva a considerarla, esto es, que somos ya-siempre dinámica de potenciación, esfuerzo por la alegría, deseo de amar.



Qué ciclo se impondrá sobre el otro no es algo que pueda ser previsto de ninguna manera. Semejante previsión supondría, en efecto, que el ciclo de liberación ya se ha impuesto sobre el de servidumbre. La pugna, por tanto, está siempre abierta. O, lo que es lo mismo, “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones”<sup>41</sup>.

Tampoco puede ser un mandato moral o político que el ciclo de liberación se imponga sobre el de servidumbre. Un imperativo moral supone que el individuo puede elegir entre seguirlo o no seguirlo. Por tanto, ordenar algo del tipo “esfuérate por pensar que tu *conatus* es causa siempre de tus acciones” sería una especie de *double bind*, un mandato contradictorio por el que se ordena al individuo que se considere determinado necesariamente por su esfuerzo por per-

severar en el ser y, al mismo tiempo, que se considere poseyendo una voluntad libre.

La ética de Spinoza, una ética contra la creencia en la voluntad libre, es también una ética contra la idea del deber moral. Y, de este modo, si a la voluntad libre Spinoza opone el esfuerzo por la alegría, el deseo de amar, al deber moral opone la identidad entre entender y querer. “En el alma -sostiene Spinoza- no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber: tal cual afirmación, y tal cual negación”<sup>42</sup> y “una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo”<sup>43</sup>.

En este sentido, para Spinoza, obviamente, lo que puede seguir a un mandato es una respuesta de obediencia o una respuesta de desobediencia, pero no porque la persona que recibe el mandato decida por medio de su voluntad libre obedecer o no obedecer, sino porque la consecuencia del mandato, dentro de unas determinadas condiciones, será la obediencia y, dentro de otras condiciones distintas, la desobediencia. Pero, la obediencia (o la desobediencia) queda fuera de la verdad y no es, por ello, asunto principalmente de la razón, sino de la teología<sup>44</sup>, esto es, del sistema de instituciones que consigue que los hombres obedezcan no bajo amenaza, sino de corazón. Althusser lo llamó aparatos ideológicos de estado.

Lo racional práctico en Spinoza no es en absoluto cuestión de obediencia a un mandato. Ese es el terreno de la fe. En Spinoza lo que hay es un conocimiento adecuado o inadecuado de lo bueno y lo malo, del tipo “hacer x aumenta tu capacidad de actuar y hacer y la disminuye”. Pero, cuidado, no en el sentido, de nuevo, de un imperativo hipotético, según el cual para aumentar tu capacidad de actuar tendrías que hacer x, sino en el sentido efectivo (verdadero o falso) de que “eso” es lo que se sigue. Si nos limitáramos a pensar la afirmación efectiva nuevamente como un imperativo no saldríamos, como es manifiesto, de la creencia en la voluntad libre.

Hay que entenderlo en el sentido efectivo, entonces, porque de la afirmación “x aumenta tu capacidad

41. E IV, prop. 4., Cor.

42. E II, prop. 49, Dem.

43. E II, prop. 49, Cor., Dem.

44. Cf. capítulos 14 y 15 del *Tratado teológico-político*.

de actuar” no se sigue una acción corporal<sup>45</sup>, sino otra acción mental, es decir nuevas ideas. La identidad entre entender y querer supone el carácter productivo de las ideas, unas ideas *hacen ser* a otras. Las ideas no son pinturas mudas en un lienzo sino conceptos del alma, acciones de la mente, causas de otras ideas. De ahí se sigue que las ideas se compongan entre sí formando nuevas ideas o se repriman o supriman entre sí dando una nueva conformación a nuestra mente.

Todas las ideas que componen nuestra mente se esfuerzan por perseverar en el ser, pero los esfuerzos particulares de todas ellas no se apilan los unos sobre los otros para formar el esfuerzo conjunto de nuestra mente. En nuestra mente unas ideas se oponen a otras, las obstaculizan, las reprimen o suprimen. O, al contrario, se componen unas a otras generando nuevas ideas. Y no hay ninguna idea que no sea compuesta. Nuestra mente es un espacio de alianzas y conflictos, donde todas las ideas no tienen la misma potencia, donde unas son más potentes que otras.

Así, pues la pugna entre amores, en lo que se refiere a la mente, se concreta en el conflicto entre dos ideas por prevalecer la una sobre la otra: la idea de que somos causa espontánea de nuestras acciones y la idea de que estamos determinados a esforzarnos por la alegría. Ahora bien, y ésta es la “dialéctica materialista” de Spinoza, afirmar la oposición entre las dos ideas potencia la segunda y debilita la primera.

Esto es, de entre las dos ideas, únicamente la idea de que lo que siempre nos mueve (parcial o adecuadamente) a actuar es nuestro *conatus* es capaz de explicar por qué se da la oposición efectiva entre ambas. Ella explica el ciclo que sostiene a la idea de la voluntad libre, el que la sostiene a ella misma y la circunstancia de que los dos ciclos puedan subsistir siendo contrarios. Ella explica la posibilidad de transformar el amor pasional en amor activo.

Toda la pretensión teórico-práctica de Spinoza se resume en el esfuerzo por abrir la distancia entre las dos ideas, las dos alegrías, los dos amores, el pasional y el activo. Su tarea consiste en hacer ostensible el conflicto por medio de la demostración racional, ya que ese es el modo de transformar el amor pasional



en activo y de potenciar el amor activo en su propia mente y en la de aquellos que sigan la demostración.

Sin embargo, Spinoza hace algo más, busca alianzas con fórmulas mixtas que puedan servir de vías de tránsito y de medios de transformación que lleven de la hegemonía de la idea de voluntad libre a la hegemonía de la idea del necesario esfuerzo por la alegría. En su obra encontramos cuatro de esas fórmulas mixtas. En la *Ética* es, por un lado, la idea universal de hombre libre o, lo que es su equivalente, el criterio de que “con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos”<sup>46</sup>. Por el otro, el uso liberador de la imaginación que propone en las 20 primeras proposiciones de la parte V. En el *Tratado teológico-político*, es la fe universal dirigida a conseguir la obediencia del amor al prójimo, que se sabe independiente de la verdad. En el *Tratado político*, la fórmula mixta es la organización de la sociedad en torno al condicionamiento explícito por medio de la esperanza y no del miedo.

Cada una de esas tres fórmulas mixtas tiene sus peligros. El elitismo y la homogeneización que arrastran consigo, y algo ya he dicho del primero, serían los más importantes. Pero, de cualquier manera, esas fórmulas mixtas pueden ser actualizadas. Pueden ser

45. “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)” E III, prop. 2.

46. E IV, prop. 27.

aproximadas a concepciones más actuales del amor (o de esa variante del amor que es la solidaridad) que descansen sobre una universalidad que atiende a lo concreto de las relaciones sociales o que lo hagan sobre una multiplicidad abstracta que fluidifica las identidades rígidas. Aunque, a su vez, universalidad y multiplicidad abstracta tengan sus propios peligros en tanto que dependen de la presuposición de condiciones de posibilidad *a priori*, esto es, pretendidamente neutrales, que, o bien, recortan los marcos trascendentales de universalidad, o bien, instauran como norma el fluir de las diferencias. Mientras que, por el contrario, el amor o la solidaridad activos no admiten otro espacio-tiempo que aquel producido por la misma interacción singular.

Por lo demás, en estos momentos, nuestro problema no sería tanto abrir la distancia entre la solidaridad pasional y la solidaridad activa. En nuestra sociedad mundial, después de la politización y contrapolitización extensivas desplegadas por los conflictos sociales en las últimas décadas, la distancia entre ambas se hace efectiva cada vez que un movimiento de liberación es capaz de hacerse escuchar. Nuestro problema sería, más bien, cómo impedir que se cierre, cómo sostener el conflicto a la vista, y en esa visibilización poner a trabajar los medios de transformación del amor pasional en activo, que todavía hay que desarrollar como tales. Como obstáculos que excluyen la solidaridad activa de forma automática tendremos, por una lado, el “juego” particularista-universalista del sistema de estados (y toda la necesidad de representación que acarrea consigo) y el universalismo indiferente del capitalismo posmoderno.

La cuestión es cómo hacer que, tanto en nuestras relaciones personales como en la vida social, el amor activo persista y se acreciente, transformando la identidad o la diferencia indiferente del amor pasional. Para ello, se hará necesario poner siempre por delante el problema de cómo estamos unidos, qué individuos compuestos formamos, qué produce nuestra unión y cómo podemos unirnos mejor, de modo que nuestra unión consista en que aumentamos mutuamente nuestra potencia, en que transformamos el amor pasional en activo y, gracias a ello, el odio en amor.

Y conviene, para ello, entender que el esfuerzo por amar activamente, el esfuerzo por la felicidad, va parejo, concuerda, aumenta su potencia cuando va unido con el esfuerzo por el conocimiento, con el esfuerzo por el materialismo o con el esfuerzo por la

igualdad social, como ya planteaba Spinoza, y también, añadido yo, con el empeño por vivir sin tener que pagar por ello y con el afán por inventar experiencias. Y, viceversa, saber que cada uno de estos otros esfuerzos se fortalece cuando se une al deseo de amar libremente.

Y, una vez hemos entendido que la composición de tales esfuerzos aumenta su potencia y que nada sería más potente, a escala individual y social, que todos ellos juntos, habrá que comprender también que, en cuanto no hay práctica social que no entrañe



amor o solidaridad, no es igual que el amor o la solidaridad que entrañe sea pasional o libre. La tensión entre el amor pasional y el amor libre actúa en el modo en que nos implicamos en cualquiera de las actividades que realizamos. En cualquiera de ellas, es necesario saber que siempre ya hemos optado por amar, que *somos* nuestro esfuerzo por amar.

## SIETE INTER(W)EXPRESSS...

[siete (7) respuestas rápidas para siete (7) preguntas claves]

*Cuestionario de la redacción*

### colectivo ARBEIT

[collage, agitación, talleres de producción colectiva]

**1. ¿Qué probabilidades reales tiene hoy una obra artística concebida al margen del sistema mercantil, y crítica con la ideología y los valores que lo sustentan; primero, de ser producida y realizada, y, luego, de ser exhibida?**

Vemos una dificultad en la misma manera en la que se aborda la cuestión: trataremos de aclararla - aún a riesgo de extendernos - antes de responder propiamente a la pregunta. El arte - el Arte, sospechamos - está concebido bajo una perspectiva capitalista que tuvo su origen en el renacimiento y que nuestro devenir histórico no ha hecho sino ahondar y afianzar. Según esta mistificación, la obra de arte es producida por un artista demiurgo en contacto con las potencias trascendentales de la creatividad y el ingenio, con el fin último de ser exhibida y admirada como un logro singular del espíritu humano. Detrás de esta idea está la mistificación ideológica de la actividad artística, la actividad cultural, como algo separado, ajeno, elevado de las condiciones materiales e históricas en las que se da; como algo que pertenece a un orden superior. Se oculta así, no sólo el posicionamiento político de toda obra de arte y de todo producto cultural, sino también y sobre todo, la función social de la figura del "Artista" o del "Intelectual", y su inserción real en el modo productivo de la sociedad. También, de paso, se ahogan las manifestaciones populares del arte y la cultura enraizadas en la propia vida de la gente.

Bajo estos parámetros, el capitalismo acepta en su seno obras y artistas abiertamente antagónicos junto a otros abiertamente apoloéticos. Pues para mantener en pie y legitimar la ilusión de la libertad de

expresión individualista y autónoma del Arte y el Artista, el capitalismo recurre a concepciones meritocráticas que afirman que hay sitio para todos los discursos, siempre que posean la suficiente calidad. De este modo opera una doble neutralización de estas posturas disidentes. En primer lugar, al ser enfrentadas como mercancía a otras mercancías y resultar por tanto intercambiables entre sí, quedan reducidas a una más de las posibilidades ofertadas por el mercado, compitiendo todas "en pie de igualdad" -lo cual es evidentemente falso. En segundo lugar, al ser pocos los lugares reservados por las cuotas de mercado para el artista o intelectual de izquierdas anticapitalista -son pocos los elegidos de los muchos llamados-, los que ocupan tales posiciones de privilegio legitiman en cierta manera, aún a su



pesar, la “meritocracia” del orden de cosas establecido por el chalaneo mercantil. Esto sin contar con que muchas de las cuotas reservadas a la izquierda en el mercado de la cultura son ocupadas por intelectuales orgánicos que hacen pasar por discursos antagónicos elaboradas apologías del sistema.



El sistema mercantil del arte, evidentemente, no está separado del sistema de producción capitalista -el mismo que produce zapatillas, periódicos, anuncios publicitarios o bombas de racimo-, del que tan sólo es un caso particular. La ideología dominante de la función expresiva del Arte trata persistentemente de negar este extremo. Ofrece dos modelos separados de discursos simbólicos: los que pertenecen a la cultura pop de consumo, que se presentan manifiestamente como mercancías y entretenimiento, y los que pertenecen al selecto canon de la Alta Cultura, que permanecen separados de la materialidad y la historia como esencias del espíritu humano y vehículos del conocimiento universal. Esto ocurre así incluso desde que la postmodernidad capitalista se recrea igualando, con un gesto “camp”, ambos órdenes, elevando a auténticas Obras de Arte, a singulares logros del espíritu humano, una figurita de Lladró o una lata de sopa Campbell’s.

Por lo tanto -respondiendo ahora a la pregunta-, las posibilidades de “figurar” son pocas: la competencia es mucha y los lugares más visibles no están reservados a las posiciones disidentes. Tampoco resulta fácil “figurar” en los espacios más periféricos y marginales, a los que no les es fácil concebirse y estructurarse desde un prisma diferente y reproducen con frecuencia, aunque a escala más pequeña, las mismas

mistificaciones del “mundillo” cultural. Y lo más importante, ¿qué efectividad real tienen dichas propuestas así entendidas?

Por otro lado, las manifestaciones culturales, artísticas, de carácter popular, disidentes con la concepción capitalista de arte, aunque se enfrentan a condiciones sociales desfavorables y resultan menos visibles, de hecho se dan y son más efectivas por formar parte de las comunidades, donde la gente es participe y no mera espectadora.

## **2. ¿Queda algún resquicio en los medios y los canales de difusión artísticos para la promoción, extensión y mantenimiento de una actividad como la vuestra, o resulta ilusorio siquiera plantearse tal posibilidad?**

Primero aclarar que *Arbeit* no hace arte en ninguna de sus acepciones. Nuestra labor está fundamentalmente orientada al trabajo colectivo y a la actividad pedagógica; aquí no hay ningún artista realizando su obra si no un pequeño equipo que pone en marcha talleres con diferentes grupos sociales para, conjuntamente, desarticular los discursos de la propaganda capitalista y fomentar el diálogo y la reflexión crítica. Los resultados de estos talleres, los collages realizados, pueden exhibirse y utilizarse también como medio para incitar a la reflexión, pero lo fundamental es el trabajo en grupo y la reflexión común durante la realización de estos collages.

Por lo tanto los circuitos que nosotros buscamos son otros distintos a los de la difusión *artística*. Si salimos del taller y el aula, preferimos la calle y la intervención directa sobre la propaganda existente. Lo cual no quiere decir que otras propuestas de contrapublicidad no busquen y exploten los canales establecidos del circuito artístico, que como dijimos, guarda sus pequeñísimas cuotas para la disidencia. Nuestra experiencia en esos espacios, como las galerías de arte, nos ha parecido poco efectiva y menos interesante que el taller y la calle.

## **3. ¿Queda algún resorte -que conozcáis-, o “espacio democrático”, para la producción de unas artes no mercantiles?**

El capitalismo tiende a asfixiar toda lógica contraria al mercado; intenta sustituir la verdadera cultura popular por el consumo pop de cultura de masas, enajenando así a las gentes de su poder creativo y

participativo convirtiéndolas en meros espectadores/consumidores. Pero conviene no olvidar que tales manifestaciones populares se dan. Mucho más, desde luego, en Venezuela -inmersa en un proceso revolucionario de toma popular del poder- o en Cuba, por ejemplo, que en las metrópolis posmodernas de la vieja Europa. Ahora bien, a pesar de que, o precisamente por que la lógica capitalista roba a los ciudadanos su espacio público, privatizándolo, también aquí surgen movimientos de resistencia y confrontación, formas de organización que reclaman el uso popular de las calles poniendo en práctica otras formas de vivir en común expresadas a través de la creatividad y el juego. Paralelamente tendemos a invisibilizar la vida cultural local de la gente en los diferentes municipios, barrios, asociaciones de vecinos, de amas de casa, de inmigrantes, infantiles, juveniles, penitenciarias, ya que la lógica meritocrática y elitista del Capital no quiere ver "Arte" fuera de sus prestigiosos escenarios. Como dice la copla: "el que parte y reparte / dice qué es / y qué no es arte".

#### 4. ¿Conocéis alguna experiencia alternativa, aquí o en el extranjero, que abra vías factibles a las artes no comerciales?

Como ya hemos apuntado, las formas populares, enraizadas en la comunidad, siguen estando ahí, y creemos que es un lugar privilegiado de intervención. Desde las experiencias teatrales llevadas a cabo por colectivos locales (tan interesantes como las distintas formas del *teatro del oprimido* propuestas por Boal), hasta la recuperación y transformación de espacios públicos y privados abandonados a la especulación dentro o fuera del movimiento okupa; desde el acti-



vismo fiestero de *Reclaim the Streets* o la actividad contrapublicitaria de *Billboard liberation Front*, hasta las actividades de transformación social de miles de asociaciones vecinales en todo el mundo, como puede ser el *Ateneu Popular 9 Barris* de Barcelona que lleva décadas utilizando la cultura participativa para reforzar el tejido cooperativo social. Lo importante, creemos, es la gente trabajando, aprendiendo, disfrutando en común, recuperando un poder que el sistema mercantil nos quiere arrebatar: el poder de la habilidad creativa, de la capacidad de producción y disfrute de la belleza, que nos es común a todos los seres humanos.

#### 5. ¿Es Internet una posible alternativa "democrática" al control mercantil de la actividad producción artística?

Sin lugar a dudas Internet está cambiando muchas cosas. Es un lugar común afirmar que la red ha abierto nuevas posibilidades tecnológicas de participación directa, organización horizontal y democracia real. Y algo de cierto hay en ello, aunque no se está dando, ni se va a dar, sin confrontación y lucha. Ya se advertía, desde los albores de estas nuevas tecnologías de la información, que si no se tomaba este espacio para afianzar el bien común, quedaría en manos de las empresas capitalistas para su propio beneficio. Evidentemente, este vaticinio se ha cumplido en gran medida. Las grandes corporaciones e instituciones capitalistas no sólo copan gran parte del flujo informativo de la red, sino que luchan por ejercer un control cada vez mayor sobre qué ocurre, de manera significativa, en Internet. Los piratas de la SGAE y otros mafiosos editoriales amparados bajo la romántica imagen justificadora de los "autores" quieren acabar con la libre distribución del conocimiento que es posible gracias al trabajo desinteresado de mucha gente comprometida con la idea de que la cultura es un derecho universal. Alguien dijo que con Internet somos conscientes de que no estamos solos, y es que la red de redes ha permitido que desde la preocupante atomización de nuestras sociedades se articulasen diferentes propuestas de disidencia, informativas, culturales, políticas. Esos espacios en Internet son como un ágora moderno en el que se encuentran manifestaciones que no tienen cabida en los medios de masas de las grandes corporaciones. Pero conviene no olvidar que Internet es también una herramienta imprescindible para la fase global del capitalismo, que la mayor parte de la población no tiene acceso a ella (ni a un teléfono público, una red de alcantarillado o a agua potable), que las redes de

información son propiedad privada y que el acceso a ellas está supeditado a multinacionales que deciden a dónde llegan o no llegan estas redes y hacen su negocio a nuestra costa; aunque los que tenemos acceso a ella podamos ganar en capacidad de organización, de intercambio de información y accesibilidad al conocimiento, rompiendo las barreras geográficas que nos separan. Además, es sólo un instrumento de comunicación, que no puede sustituir la acción conjunta, en la proximidad de la gente. Pero es evidentemente un instrumento muy poderoso que debemos poner al servicio de las comunidades de gentes y el bien común.

**6. El acceso a fondos “públicos”, ¿está abierto o vetado a actividades como la vuestra? Y, si lograrseis acceder a ellos, ¿ampliarían o coartarían vuestra libertad de creación?**

El problema está en quiénes deciden a qué propuestas culturales se destinan fondos y a cuáles no y bajo qué criterios se toman dichas decisiones. Si dentro de la libertad de creación tiene que haber la capacidad de ser abiertamente antagonistas y críticas con el estado de cosas, evidentemente tanto las instituciones públicas como las privadas ejercen la censura a través de la no financiación de los proyectos que les resulten incómodos. Además, en la actual sociedad del espectáculo, saturada de información, sólo los discursos financiados por, digamos, un millón de euros, pueden asegurarse un lugar de privilegio con una cierta efectividad real en el mundo. Esta moderna técnica es infinitamente mejor que la prohibición directa de determinados discursos: genera la ilusión de la libertad de expresión y refuerza la justificación meritocrática del sistema. La libertad de mercado filtra la libertad de expresión, al tiempo que se afirma que sólo los discursos más interesantes alcanzan el espectro de visibilidad. Si lo que queremos es vivir de los fondos públicos o privados y nuestras propuestas son desestimadas por radicales, lo normal es que rebajemos el tono crítico para poder acceder a dichos fondos y pongamos así en marcha el censor que llevamos dentro: quien no integre este sistema dentro de sus anhelos y aspiraciones, simplemente se ve obligado a buscarse el sustento con otra cosa, ganando así en “libertad creadora”.

El problema está precisamente en la nula capacidad que tenemos los ciudadanos de acceder a los fondos públicos y de decidir en qué emplearlos. Muchas veces, tras el discurso que critica la financiación pública de proyectos culturales en aras de una mayor

independencia y libertad de los Artistas, se esconde una justificación de la privatización de espacios públicos y reducción del Estado. Imaginemos un discurso similar en otros ámbitos: “el acceso a fondos públicos para proyectos educativos ¿es positivo o coarta la libertad educativa?”; aquí queda claro el escándalo de la propuesta, que suele pasarnos desapercibida por esa mistificación del ámbito artístico que ya hemos denunciado.



**7. Las producciones artísticas con capacidad de significación y creación de sentido; o que tengan en cuenta -al menos- la realidad material y concreta, en la que se desenvuelven nuestras vidas, ¿tienen algún futuro, o nos damos por vencidos?**

La significación y creación de sentido es un campo de batalla. Todo producto simbólico está abierto a generar significados, y son las condiciones históricas y materiales de la producción y de la observación las que conforman, en los distintos momentos, los sentidos de cada obra. Determinar en qué sentido funciona cualquier experiencia artística no siempre es fácil, y no es poco frecuente que una obra de arte sirva a intereses contrarios a los explícitamente manifestados por su autor, ya que la voluntad consciente del autor individual es una mistificación que encubre los intereses, no siempre conscientes, de una clase social determinada. Lo social es el sujeto y el objeto del arte, por lo que el significado de cada obra está tan cuajado de la misma conflictividad ideológica y política como la propia historia, a pesar de que su significado se nos antoja inalterable -que no lo es - con el paso

del tiempo. El arte se mueve siempre en el terreno ideológico, la ideología es el aire que respira, aunque falsamente pretenda aspirar a la neutralidad, como si fuera conocimiento científico. Toda obra toma partido, toda observación también toma partido, la cuestión es qué partido tomar, de qué lado nos ponemos, del opresor o del oprimido. Por eso el arte es, al tiempo, "valioso" y peligroso. "Valioso" y peligroso, porque es uno de los instrumentos favoritos de la ideología dominante para legitimar los privilegios de sus elites, entre los que se encuentran determinar qué es arte y qué significan las obras de arte. Peligroso y "valioso", por que, como este proceso de dominación no ocurre sin conflicto ni resistencia, el ámbito cultural es también un lugar de luchas y un importante instrumento de emancipación que puede hacernos conscientes de las condiciones de nuestra opresión y ofrecernos espacios comunes en los que ensayar caminos de liberación, consignas con las que activar las sinergias de la disidencia.

La situación es desesperada, pero no crítica, que dicen los austriacos. Los objetivos de las clases privilegiadas capitalistas en el ámbito artístico son ocultar su dominación y sus privilegios haciéndolos pasar por naturales, elevar el arte por encima de la historia imponiendo sus criterios esencialistas e individualistas, negar la existencia de conflictos y resistencias políticas. El de las disidencias es "visibilizar" las luchas y trabajar por una organización social que, superadora del conflicto capitalista, sea más libre, igualitaria y fraterna. Así las cosas, es literalmente imposible darse por vencidos: esta batalla, profundamente incardinada en la realidad, se da y se va a seguir dando hasta que la propia contextura de lo real cambie y la haga innecesaria. Hagamos caso al cantar: "Que no cunda el desánimo: / reincidid, recaed, / tropezad mil veces con la misma piedra / y después, otra vez..."





elementos de producción crítica  
narración

## ... dejándome el alma herida Iris M. Zavala\*

### 1.

¿El silencio... de los corderos? No, el silencio de lo siniestro, tu silencio. Silencio que humedecía el aire. No era aquel silencio parte fundamental y única generadora de toda creación musical. Era un silencio más denso que el del bosque. Un silencio que se elevaba hacia el cielo y se balanceaba contra las estrellas como un enorme árbol viejo sacudido por el viento. Manejar el silencio es más difícil que manejar la palabra. Hay algo amenazante en un silencio demasiado grande; muerte en vida para quien lo sufre. Me lo hacías morder, como un perro rabioso. Con el tiempo comprendí que como todo silencio el tuyo no era pérdida, sino la huella, la plástica, la cuarta dimensión de la palabra, del lenguaje; la prueba más contundente de que es imposible callar el lenguaje. Silencio e impasividad: no decir nada, no hacer nada, no moverse. Vivía un amor de umbral.

La homeostasis. El placer de la quietud total más allá del principio del placer: la muerte. Contigo está vinculado con lo inmóvil. ¿Qué sentías? Tardé en comprender que era la única salida, propia de quien se sabe presa en los brazos de la muerte —ahora lo sé. Callabas, el silencio era espectral, como una pulsión que no se puede controlar. Me arrojabas del lenguaje, y ahora el silencio era la muerte. El silencio pesaba, no se escuchaba nada, ni tu respiración: era un silencio que se deslizaba por sótanos húmedos. El silencio, afirma Bataille, es la expresión de la violencia, descarga de lo abyecto.



Deseo de no desear, parecía el obsesivo silencio de la selva. Allí surgió lo siniestro: tu rostro no era el tuyo, se convirtió en el de un tigre que acechaba cautelosamente. Tus ojos brillaban en la oscuridad, amarillos, amenazantes, de silencio aterrador, que por un tiempo creí que jamás volvería a ser quebrantado porque no encontraba la palabra para nombrar aquello que pudiera atravesar el vacío. Me anegaba la sensación de que no era posible que floreciera la palabra. Tú las recortabas; las cercabas, las limitabas y las traicionabas poniéndoles su sentido más estrecho. Yo iba a tientas hacia el lenguaje, que se crispa, se exaspera, que se mendiga con la punta de los dedos. Me robabas el lenguaje; me quedé sin palabras, muda, silente. Me sentí perdida en un mundo tan real como inverosímil; el silencio de Alex era como un sujeto intraducible a las lenguas que conocía... *extendida la*

*piel de su silencio.* Ahora no amabas, poseías. Tu amor era un misterio. ¿Cómo ama quien no sabe amar? ¿Saber o querer? ¿Estar o ser? *La lengua / es justa...* como el poema de Aleixandre.

Nombrar, nombrarte, nombrarme. ¿Qué nombre tenías?, ¿cómo te nombraría? Si para mí todos los nombres eran síntesis de tu nombre: Alex. Dios nombra, y tú tenías una chispa que encendía o ensombrecía el mundo, Alex. Agnóstica del amor, eso te describía, no te nombraba. Recordé a Sócrates: “¿cuál será el más

\* “...dejándome el alma herida” es el tercer capítulo de la última novela de Iris M. Zavala, *Percanta que me amuraste* (Ed. Montesinos, Barcelona, 2007); cedido por la autora, como primicia, a *Youkali*, antes de ser presentada, el día diecisiete de este mismo mes de mayo, en Barcelona.

*bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?" Pero, conocerte no era nombrarte; "hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres".*

Para ti la existencia de Eros era desconocida, y por lo mismo carecía de importancia. Eras incisiva, sapiente, concisa... y todo se agudizó con el tiempo, leías y escuchabas con un cuchillo afilado. Como todo dios estabas marcada por la violencia. Eras la burbuja del nombre propio. Te gustaban las palabras para dañar, herir, atormentar, atacar, acosar, recortabas, limitabas su significado. Eras como un dios: nombrabas, y me diste un nombre que solo tú sabías; el poder de los dioses es saber lo que tú no sabes, lo que el mito aclara con el tiempo y el lenguaje destruye. Yo me mantenía firme en mi amor, no quería ver que el tuyo se iba adelgazando, esfumando. Unas veces era tuya, otras del viento.

Pasaron los años, como el tango, pasó mucho tiempo, y el silencio estalló, y fue el único huésped de nuestra casa. Yo creía que con el tiempo se matizaría, y el registro sería más amplio y el tono más suave. Tenía miedo de que el amor envejeciera; que se extinguiera de un golpe, pero se pierde poco a poco, necesita tiempo. *Ah... ¿Son los años su peso o son su historia? / Lo que más cuesta es irse / despacio, aun con amor, sonriendo.*

Estaba en el lugar de hundimiento del límite, sobre y bajo el mar. Movimiento de supervivencia, condena a muerte, zozobra final, sobresalto arqueado, sofrenado. Aspiraba a una epifanía eterna y llegó el silencio, y el aburrimiento, esa falta de deseo; también el *spleen*, la *saudade*, el *là bas*... Rimbaud me corría por las venas. Era un *bateau ivre*.

## 2.

Sentí una extraña sensación antes desconocida; una falta, una ausencia: era el duelo. Y oí el canto de la sirena de Alexander Dargomizhsky, basado en un texto de Pushkin. Y me puse a escuchar en la música el silencio. Duelo por tu amor, sentía que era un soplo, pero continuaba llevada por una pasión, sostenida por ese vacío universal, vacío que va más allá del orificio de un agujero y más allá de la ausencia de tu presencia. El silencio se convirtió en un muro, un alambre de púas, y me mirabas y no me veías. Temblaba, vibraba. Finito. El juego terminó. Me di cuenta del poder del silencio. Pensaba que tu silencio era aburrimiento, no, silencio y poder. El silencio de la tortura, del asesinato, la violación, la muerte. Silencio y poder, silencio y violencia. Sí, era violencia.

Tú siempre estabas crispada. ¿De qué es capaz la palabra violenta? Un latigazo; y el amor para mí era hacer magia con las cartas de la vida, jugar con los dados que ruedan, recomponer lo roto, bajar al fondo del Hades para buscarte, y no te traicionaría, no miraría atrás. Sentí el repliegue de la semántica. No percibí entonces las voces que siempre me acompañan... yo en todo oigo voces. Sal de la página, háblame.

**Una imagen aparece con ceño dubitativo:** Alicia, mezclas tiempos.

**Escriba:** ¿Y qué?

**Autora:** La muerte proclama cada vez el final del amor en su totalidad única, por tanto irremplazable y por tanto infinita. Como si la repetición del final de un todo infinito siguiera siendo todavía posible.

**La imagen la miró sorprendida:** Sí, ¡tienes razón!

## 3.

No sé cuándo entró Iago. *No soy quien soy...* Otelo no, no, no era Otelo, la celosa era yo; sí, la celaba del tiempo, de no dármele todo a mí. "qué miedo", dijo una voz: "Iago y Otelo, suerte que en caricatura." Se oyó una risa irónica.

## 4.

Creía en su amor, pero este comenzó a mostrar sus hendiduras. Y comencé a rondar la pregunta sobre la verdad alrededor del agujero. Sofista... Alex era sofista, una retórica crispada, seducía con espejismos, lo vi con el tiempo. Ante el otro siempre sabía o simulaba saber de todo: astronomía, geometría, aritmética, fonética, música, pintura. Pero con los años me di cuenta de que no buscaba la verdad sino la apariencia, y el dominio de las palabras para ser capaz de persuadir a otros. El poder convertir en sólidos y fuertes los argumentos más débiles, y sellarlos en mi cuerpo; sabía ya que con las palabras se puede envenenar y cautivar. Me enamoró el dominio de razonamientos, el arte de la persuasión. Ya muy tarde supe que no estaba al servicio de la verdad. Y el tono de certeza... *Tú nunca puedes dudar...*; buscabas el conocimiento exacto de las cosas ¿por la erudición, tal vez? No sabía, cuando nos amamos con pasión, que nos distanciaba todo, que no mirábamos hacia el mismo lugar, aunque nos mirásemos a los ojos. Yo cedía.

Tu sonrisa era como una marca en mi cuerpo, una luz interior en mi mirada. Mi amor iba en retraso de tu mirada. Todo lo oculto debe ser desvelado... sobre todo aquel beso roto por un suspiro, un cante profundo del amor y el deseo. Deseo, de ti, y tu deseo de mí que derretía el calor. No sabía entonces que toda persona fuerte está dominada por alguien, o algo; ¿qué te dominaba, a qué amo servías? Ah, ¡cómo te admiraba!

“No tú, sin duda”, dijo una voz conocida, y cuando se pone seria me asusta. ¿Quién? Nadie, ella misma... el poder tal vez. Lady Macbeth sin brujas y sin marido, pero el *unsex me now* estaba escrito en su rostro. La desconocí. ¿A quién amaba yo, a esa?



Yo me replegaba en el goce del pensar... releía a Heráclito y Demócrito y *El Banquete*. Sabía que lo sublime es lo que nos emociona por su magnitud y energía superior a las facultades humanas; la Naturaleza, el cosmos, la grandeza y profundidad de pensamiento... te pensaba como un ser sublime. Coincíamos entonces, aunque yo era irremisiblemente kierkegardiana, tú cartesiana, el sujeto de la certeza, con desvíos hacia el imperativo kantiano. Yo buscaba la parte sufriente de mi ser, la cuestión misteriosa de mi destino, es decir qué significa mi historia; la verdad que ponía en juego no es la verdad del conocimiento, sino esa verdad que está en una posición dialéctica con la ignorancia, en tanto se sitúa en la dimensión del ser. Me entusiasmaban Espinosa, Leibniz, amaba al gran danés: el temblor, la angustia, la sospecha nietzscheana, el Marx temprano, y la primera página de *El Capital*.

Me incita el deseo, y lo buscaba en sus curvaturas. Y me repensaba una y otra vez. Yo tendía a lo disgregador, a disolver las identidades del yo, aceptaba el oxímoron del caos. Lo que me angustiaba era desenmascarar las marionetas del poder para intentar reintegrar la dimensión del deseo. Te perturbaba mi identidad confusa; ni siquiera por ti podía cambiarla. Yo insistía en la diferencia y me sentía transversal, siempre creí que el sentido era un tonel en fuga. Amaba ante todo la libertad; entendía el amor como libertades compartidas, en complicidad. Huía de la prisión de las ideas estereotipadas. Eso nos unió al principio. ¿Cómo designar al amor cuando se esfuma? A veces me parecía que éramos dos incompatibles, otras que éramos Una. Mi mirada se convirtió en un llamado de socorro, y tus palabras intactas en su misterio discurrían sobre lo imposible.

Con el tiempo vi que buscabas la absolutización de las ideas y conceptos, con un toque nominalista. El todo, el juego político, el poder... tenías dos excesos: excluir la intuición, y no admitir más que la razón, la diosa razón, olvidando que los hechos humanos no están instalados en la plenitud de la razón, que hay un vacío alrededor... lo que es podría ser distinto. Ante ese dique inamovible, me lancé con pasión hacia la utopía, me

ardía la sangre del anarquismo: La Idea, decían ellos. Nada de certezas, todo exotopía, nomadismo rizomático, y alguna vez te definí mi filosofía como barroco caribe... reíste... Entonces me amabas y me preguntabas besándome, “¿dime cómo eres?”. Yo sonreía e intentaba en vano describirme. “Ya lo sabes. Me muevo en la dirección de lo informe, de lo incompleto, soy móvil, andariega, impaciente, impetuosa, inquieta pero constante, impulsiva pero razonadora, ex-céntrica, heterológica, me rehago continuamente, tiendo a no ser dogmática ni defensiva. ¿Independiente? Sí, de pensamiento, ¿y de sentimientos? No sé, no sé... ¿Se es independiente en el amor? Pregunta de sibila, tan grave como la de Edipo, porque no me sacaría los ojos, *me arrancaría el corazón...* “Eso suena al poema de Julio Flórez”, dijo una voz irónica que se cuele y se agota. Tú me mirabas con extrañeza, luego con ira.

## 5.

Como en todo oigo voces, comencé a repensarme para ti. Puesto que todas estas cosas penden de un cabello, apuesto por lo variado y políglota; creo que nada se decide en una palabra, una elipsis, una modalidad verbal, un condicional, un tema, si no en el pensamiento de la contingencia, de la singularidad, del acontecimiento, del encuentro, de la suerte y la *tykhé*, la fortuna, la buena aventura. Irreductiblemente plural, a veces enigmática. Tenía, escondido a tus ojos, un espíritu contemplativo, y el ansia de cambiar el mundo, ambos extremos oscilan mi estar en el mundo. Reconozco que a veces cometo excesos en mi búsqueda de tu amor. Tú al principio besándome me llamabas trasto, y me resistía a que mataras al trasto, ¿con qué me quedaría? Ahora, contigo, siento una inestabilidad en mi propio centro, un nudo paradójico que me ahoga. Contigo me creía el agujero alrededor del cual el alfarero hace su vaso. Advertía que mi amor tenía un destino accidental. Me percibía como un punto de encrucijada de hibrideces desafortunadas, llena de contradicciones y de deseo.

**Escriba (voz en off):** Disonancia, los espejos de Velázquez... el amor transita por el mundo auto referencial del barroco... en fuga... en contrastes.

Pero es necesario dar un salto atrás, y volvamos al mar: por el mar nos viene todo. Las islas huyen del mar; el mar invita a un juego de levitación, pero los isleños sabemos que los marinos saquean las islas y las ciudades de la costa. He dicho que modifica la mirada.

Velázquez y las Meninas. El autor es también ficción, se introduce en la ficción, y se transforma en personaje. Yo comencé a creer que el amor era la mayor de las ficciones, una cultura de las lágrimas, caja de Pandora de asociaciones. Sin tiempo, no existe la cronología lineal; el tiempo es individual. Cada personaje es su propio tiempo; el tiempo se reflejó en el espejo...



Comencé a temer esa danza macabra de tus palabras, de sentidos, de puntuación que terminaron con el tiempo en un lacónico silencio, donde nada se mueve. Y bajé a los infiernos. Aquellas llamas no despedían luz alguna; pero las tinieblas visibles servían tan solo para descubrir cuadros de horror, regiones de pesares, oscuridad dolorosa, en donde la paz y el reposo no pueden habitar jamás, en donde ni siquiera penetra la esperanza. Yo recorría los 9 círculos del infierno dantesco: el limbo, los lujuriosos —*Semíramis, Cleopatra*—, no estaba Safo, la gran amante, y todavía no había pecado Gaspara Stampa... Seguían los glotones, los avaros, los incrédulos y heresiarcas, los violentos, fraudulentos, y los traidores. ¿Y Juana de Asbaje, estaría con los blasfemos... los osados del saber, los intrépidos del pensamiento? ¿Dónde estaba el silencio? No, estaba en el

limbo. O ¿era acaso el fondo más oscuro del infierno? Yo padecía y tú gozabas con el juego malabarístico del lenguaje.

Sí, recordé a Nietzsche, ¿qué es la verdad? Ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. Y cada metáfora crispada era una bofetada, eso recibía yo. El “¿qué me quieres?”, regresaba a mí, como algo del orden de lo oracular, para poder encontrar el camino de mi propio deseo. Pero recibía el horrible frío del silencio... Pensé en Frost: *Some say the world will end in fire, Some say in ice. From what I've tasted of desire / I hold with those who favor fire. / But if it had to perish twice, / think I know enough of hate / To know that for destruction ice / Is also great / And would suffice.*

## 6.

Comencé a vivir entre-dos-muertes, ante el muro del lenguaje: contradicción, opuestos que parecen homónimos. Escribo esto con anacolutos y oximorones. Tú creías que la palabra es exacta al objeto. No, por suerte. Pero había algo de carismático; la verdad es más creíble que la mentira, o puede intentarse que la mentira sea más creíble que la verdad. ¿Qué erosiona más el núcleo de nuestro ser? Yo estaba marcada por Freud y el sujeto... el del inconsciente ¿cómo surge? Por palabras, claro: el chiste, el lapsus. Yo, optimista de la voluntad, y pesimista de la inteligencia, creía que todo provenía de ese lugar que no tiene lugar. Y arrastrada por la euforia, me vi caer en el pesimismo. *Todo es verdad, menos el odio*, escribió Cernuda. Odio/amor, ¿se puede subvertir esa pareja infernal? ¿Se eligen a los enemigos como a los amigos?, inquieta llamé a Ceci.

“Sí Ceci, yo era pendeja, pendeja.” “No nos amamos demasiado, amamos mal; amamos como para alcanzar una catástrofe”, continué. Ella soltó su risa argentina. Solo me escuchó. No dijo nada. Pero no he hablado mucho de Cecilia... la primera vez que la vi, bajando unas escaleras el mismo día que yo; nos miramos a los ojos, y supe que seríamos amigas, y con toda seguridad mi única confidente.

Trabajaba como consultora para Naciones Unidas cuando la conocí en México, y luego, por suerte, la trasladaron a Nueva York. Solíamos hablar mucho por teléfono, por las mañanas... ella apurando su café... yo mis entusiasmos. Sí, tenía razón, la amistad acaba a menudo en amor, pero el amor no termina nunca en amistad. Esa mañana le explicaba la escritura... ese colectivo ensamblado de enunciación, delirio, un conjuro que escapa al sistema dominante. ¿Escaleras o círculos? De pronto vi la parte oculta que cortaba ese gran silencio. Me asusté: era la Muerte.



Retomé mi soliloquio matutino: “¡Te lo juro! Estoy fascinada”. Le explicaba con lujo de detalles mis ensoñaciones, mis lecturas, mis ideas. Ceci tenía la risa franca, abierta, y ojos de diosa: Hera, la de los grandes ojos. Sabía escuchar en los intersticios del lenguaje, en sus intervalos.

## 7.

Inmóvil, me quedaba inmóvil. Yo hubiera llenado de besos a Alex si hubiese aceptado mi perdón. Pero, salió de la habitación —la nuestra, con un Tamayo que había comprado para mí, y los libros cayéndose de la estantería— salió, digo, y no me miró. Unos minutos más tarde, me puse el abrigo, cogí mi portafolio y me fui al museo. Por la calle añoré su sonrisa giocondina... un si es que no... el *che vuoi?* También descubrí después

que el *che vuoi?* escondía entre los pliegues del enigma, una certeza: ¿qué quieres tú que yo no quiera? *La lune... je veux la lune...* A mí me inundaban las preguntas, los enigmas, ante la verdad de la certeza. “¿*Che vuoi?*” Y no me daba cuenta que me dirigía a ti en términos de esclava que debe someterse a quien le invoca, su amo: Tú. Esclava, *víctima*, en latín sacrificio. Alguna vez pensé en el malentendido. Otra, ibas siendo otra, y yo instintivamente me escondía. Tuve miedo, miedo del exceso y de su estrago. Me perturbaban las palabras: rencor, de *rancidus*, “rancio, que huele mal por añejo”, y encono; rencor arraigado en el ánimo. Y sentí congoja...

Tu mirada venía de todas partes: de un murmullo de ramas, el sonido de pasos seguidos por el silencio, la leve apertura de una persiana, o el ligero movimiento de una cortina. Te sentí omnipotente, como el mundo, que me mira desde todas partes.

¿Quién dijo eso?

¿Tú?

Yo: Yo no...

Yo: Pues... pues se me escapó la página en blanco.

Como la pizarra mágica, lo escrito desaparece cada vez que se interrumpe el contacto íntimo entre el papel que recibe el estímulo y la tablilla de cera que conserva la impresión. Hablo de ti y de mí. Sí, se me quedó en blanco.

## 8.

Vuelvo atrás una vez más para reconstruir el tiempo; los tiempos lógicos de mi amor. Entre ese instante del ver en el que algo siempre es elidido, hasta perdido, de la intuición misma, y ese momento elusivo en el que, precisamente, siempre se trata de una recuperación engañosa. El instante de ver en aquella escalera mexicana, el momento de comprender que te amaba, que era tuya, y el tiempo de concluir cuando el estrago mató nuestro amor. Me quedé hipnotizada, y movimos cielo y tierra para estar juntas, el lugar fue Nueva York. Yo encontré, no sin dificultad, un puesto en el Museo de Arqueología, Alex seguía escribiendo su libro, y en la editorial... con el tiempo vi que era el libro que no cesa de escribirse. Yo, entre vasijas rotas y restos me aferé a la misión de descubrir y de traducir lo que Rimbaud llamó la verdadera vida ausente. Sentí que mi vida era un fragmento de tiempo recobrado del olvido. Alex me había rescatado para amarnos. *¿Serás amor un largo adiós que no se acaba?* Me di cuenta, juntas, que nuestro amor era pérdida; el enigma del amor muerto. Entonces no lo sabía, pero volaba el albatros... *For all averr'd, I had kill'd the bird, That made the breeze to blow.*

Nuestro mundo al principio era amplio y luminoso. Amigos... muchos, de Alex, míos... los compartíamos con entusiasmo. Pero Fredi, Fredín era mi alma gemela desde niños... nuestras madres quería casarnos... vano empeño... Lo reencontré en el museo cuando fui a Nueva York, vivía allí hacía años y lo veía a menudo... poco a poco a veces... solo a veces. Al principio, Alex se enfurruñaba. No le gustaban sus esoterismos, que a mí —caribe barroca al fin—, me encantaban. En su casa conocí a Julia, una vidente de Loíza Aldea que me decía sonriendo que yo tenía “duende”. Otras veces veía a Ceci, salíamos muchas veces, las que ella podía escapar y darse un salto para charlar de lo humano y lo divino... Le conté que los amigos, sobre todo Fredín, nos llamaban Batman y Robin a



Alex y a mí; yo me reía a carcajadas con la imagen. Se lo conté muerta de risa, Alex comenzó a rechazar a mi amigo.

Solíamos dar cenas, fiestas, donde se hablaba ante todo de temas políticos, de libros, cine, arte. Un día de esos de silencio, al principio, cuando todavía no sabía qué significaba aquel silencio, llegaron intempestivamente Frank y Julio. Me quedé boquiabierta. Tú estabas en tu acostumbrado silencio cargado, con la puerta de la habitación cerrada, los oíste sin duda, y saliste como si nada ocurriera, sonriente, amable. Yo no daba crédito. Frank tomó la palabra, era un experto en el militarismo latinoamericano, yo pensaba en Sísifo. Julio hacía un despliegue de su inteligencia, con sus abusos de lenguaje, y sus saltos cósmicos. Alex reía, discutía, se entusiasmaba, se hacía caja de resonancia de todos los puntos de vista posible. Yo callaba. Comenzaron las discusiones políticas; Alex y Frank justificaban a los estalinistas; era la época en que todos fuimos maoístas... Me vinieron como un relámpago Solzhenitsyn y el *Gulag*.

Los tres comenzaron a llamarme benjaminiana, althusseriana, desviacionista. Yo pensaba que las utopías siempre fallan. Otra vez Freud: lo leía a menudo y estaba leyendo la carta sobre la guerra a Einstein. Y callé. Alex me miraba como enojada, porque yo no decía ni palabra... solo aprendí a callar, que no es ni mudez, y menos aún silencio.

A la una de la mañana, se levantaron para irse. Frank se me acercó, y me dijo al oído: “Tienes un andrógino. Debes sentirte orgullosa, pocos conocen ese misterio”. No dije nada, solo lo miré con el rostro lleno de preguntas. Ya solas, Alex sonreía, vino hacia mí lentamente, y me dio un beso. Me sentí como Hölderlin en tierra extraña, y casi había perdido mi propia lengua.

**Alguien:** ¿Tu lengua?

**Otro intruso:** Sí, es que es a la vez una institución social y un sistema de valores. Además de ser un sistema de relaciones que marca una diferencia, una distinción en el interior de un sistema de oposiciones y contrastes.

**Yo:** Pero, la lengua, el sexo, la muerte, nombran el mismo exilio.

**Voz irónica con tono guasón me soltó:** Se te hace la boca chiquitita, y no dices ni pío. (Me reí con el argot.)

**Voz desconocida:** Sí, nombran la misma imposibilidad de establecer una relación permanente, natural, si prefieres, con la vida.

**Yo:** Creo que Alicia sentía la ausencia de su amor, y no lo había puesto en palabras.

## 9.

Cuando se fueron sus amigos, vino sonriente, el acento musical adornaba sus palabras y me tomó de la mano. Nos perdimos en el laberinto, y salió el Meninotauro, aquel ser sanguinario y descarnado, ávido de una presa. Se alimentaba de carne humana y vivía en un palacio, el Laberinto que Minos mandó construir a Dédalo para tenerlo allí encerrado. Nuestro lecho se convertía a veces en el hogar del Meninotauro. Entré en el laberinto, y no llevaba el ovillo de hilo. Pasándome un brazo por la cintura, deslizó la otra mano por entre mis piernas y exploró las partes púdicas hasta que localizó el altar de Venus. Yo me retorcí bajo el ardor de las caricias. “Si fuera el padre Severino —me dijo al oído con una voz desconocida— el padre Clemente y tú *Justine*, agitaría airosamente un látigo, y te cruzaría tres veces las nalgas. Te retorcerías si agitara un látigo, mientras tú te gozarías bajo el ardor de los golpes. Los bordes cortantes del cuero rebanarían sin piedad toda tu carne, dejando brillantes líneas de sangre, y el dolor sería tan fuerte que le gritarías de goce... Mi furia vesánica no dejaría ninguna parte de tu cuerpo a salvo. Y brillantes, rojos arroyuelos te correrían por la espalda, desde los hombros hasta las nalgas, y rodearían tus muslos como finas culebrillas de color carmesí.” Me miraba fijamente mientras hablaba.

Más excitada aún por sus palabras, me chupaba la boca, me mordía los labios y me golpeaba. Yo sentía con sus palabras una poderosa angustia. “Y entonces —continuó diciéndome mientras me besaba— te mordería los labios ferozmente.” El dolor era tan fuerte que mi grito la despertó de un sueño, cambió el tono. “Si te

adoro, tonta, más que boba. Representábamos a Sade para jugar”. La miré aterrada, y cambió el rostro, ahora lleno de ternura. “Te quiero, te quiero, eres mía, mía, mi muchachita.” El placer fue mayor por lo que sufrí en sus brazos. El final se repetía. Dormíamos abrazadas como si cada una fuera el salvavidas de la otra... *tu sed me ahoga, expulsando, tiránica aquello que no cede a tu espalda frenética. / Ya solo tú me habitas, tú, sin nombre, furiosa substancia, / avidez subterránea, delirante.* Me horrorizó lo abyecto, le veía su silueta a lo lejos. Temí su movimiento hacia delante. ¿Cómo llegamos al silencio y a la muerte? La muerte proclamaba cada vez el final del mundo en su totalidad única, por tanto irremplazable y por tanto infinita. Como si la repetición del final de un todo infinito siguiera siendo todavía posible. Tu silencio, como la muerte, era cada vez único.

De pronto sentí miedo. Y lo descubrí en mis ojos, y entonces eras solícita, tierna, durante días y días, volvíamos a amarnos locamente. Nunca le dije nada a Ceci ni a Fredín, sentía vergüenza de mi debilidad y mi desca-ro. Y me sentía más sola. *Oh soledad de mar... mar solo... ¿Cómo me desahogaba?, ¿desahogarse, desfogarse... del goce? Calisto y Melibea, casi, si hubieran sentido el paso del tiempo: “Calisto y Melibea se casaron...”*

## 10.

Mi vida con Alex era como una delgada línea roja entre lo real y lo imaginario. Comencé a pensar que ella —tan voraz conmigo— se sentía eso: un cadáver que no se da por enterada de su propia muerte. Poco a poco todo se iba convirtiendo en un infierno amusical. Sin música el silencio pesaba aún más. Pero en vano intentaba mantener vivo aquello del amor, aunque ya iba aceptando que todo era una mentira. ¿De quién? Recordé el pasado, cuando llegabas, yo sentía la llave abrir la puerta, soltabas el portafolio, el bolso, y venías a besarme, entre risa y beso me contabas todos los detalles del día. Reíamos mucho; venías llena de ideas que compartíamos durante horas. Te gustaba el trabajo, tenías una mirada crítica, una ironía a la inglesa, y un gran proyecto, un ensayo sobre la Escuela de *Annales* y su relación con la nueva filosofía francesa. Yo te escuchaba, y mi cuerpo era una enorme pregunta, con ojos de espera. *Siempre nos quedará París... Tócala otra vez, Sam...*

Políglotas al fin, nos producía un gran placer cómplice el cambio de una lengua a otra, nuestras conversaciones eran una Babel, nos fascinaba el *understatement* inglés, que salpicábamos de frases transversales. Jugábamos con el lenguaje, quizá por estar ambas en exilio de nuestra cultura, de nuestra lengua, de los parajes amados. Saltábamos del inglés, al italiano, al francés, y la conversación estallaba de giros coloquiales de aquí y de allá, los que fuimos recogiendo.

El malabarismo de palabras nos hacía comprender las huellas *de lalengua* en el lenguaje. Compartíamos las incertidumbres de eso que amábamos tanto... el arte del lenguaje. Intenté embromarla con aquellos juegos de lenguaje que antes amaba: “...y una señora que va toda enojada, como la Cucarachita Martina, ¿la conoces?” “Y, ¿esa quién es? No seas tan limitada, tal local, no te encierres en tu dialecto. Nadie te entenderá. Habla siempre con corrección...” La miré y callé. Me dejó desconcertada, pero luego vino sonriente y me dio un beso: “Te embromo, amor mío. Cuéntame más cosas”. Y me besó tiernamente, como ida.

Al amor le gusta esconderse, dice Heráclito...

Sí yo amaba *lalengua*. La cultura, ese amado sistema simbólico, nos proporcionaba —creía yo— un contexto de descripción para acciones particulares: los gestos, las actitudes... se entendían... todo era legible. Todo era gozo, placer, sonrisas, amor, caricias. Noté el cambio cuando entrabas y no me buscabas ansiosa, anhelante, para contarme cosas, echadas las dos sobre la cama. Un día... de un ayer que es hoy y será mañana, suplantaste los besos por un “hola, estoy cansada”, y nada más.

Te ibas a la habitación, te encerrabas, y escuchabas las cantatas de Bach... otras a la Callas, a Mozart. Desde mi estudio recordaba cuando escuchábamos a Violeta Parra, *Gracias a la vida... o* Toña la Negra o Gardel; Chavela Vargas con La Macorina y *Volverse* enredaban con tus besos, era como si volvieras a mí, ¿de dónde? Ahora todo era silencio, y alguna vez lo rompías con un concierto para piano de Mozart, interpretado por Vladimir Ashkenazy. Entonces sabía que tenías nostalgia, nostalgia tuya que no compartías. Comenzó a



imponerse el silencio, se fue instalando como un huésped indeseado, ese silencio que ya no se fue nunca más... Todo fue entonces distinto: *Who is the third?*... era el silencio.

## 11.

Asustada llamé a Fredín. “Hola... sí, lo has notado... estoy consternada Fredín... Julia me dijo que tuviera cuidado... que ella era mi cuchillo”. “¿Qué te lo dijo Julia” —respondió—. “Virgen Santísima, qué cruz... Y tú ten cuidado, pero no hagas mucho caso, eso sería en otras vidas.” Me tuve que reír... “Ya sabes que en el mundo de las videntes no existe el tiempo, me dijo con voz más seria.” “Cierto, dije. Bueno, besitos.” Me sentí angustiada, la memoria del tiempo me evitó la angustia, pero quedó el enigma. Julia no se equivocó —lo supe después—, yo tenía que traducir sus metáforas. Me advertía de esa mortal tendencia del ser humano a la repetición. Sí, mi madre, que no sabía amar. Me sentí mejor con la epifanía; sentí sosiego: *aletheia* y sosiego. Todo seguía igual... yo analizaba caras, imágenes... volvía a casa, y Alex leía. “¿Cómo te fue?” “Bien. Bien”. El tonillo ya me hizo ponerme en guardia. Seguí con mi sonrisa cálida. “Si ya pareces un fósil viviente”, dijo. La miré. No respondí, sentí adentro el mordisco del insulto, un veredicto. Allí empecé a perder mi sonrisa... quería no sentir nada, pero sentía. Prudencia o locura, mi corazón latía agitadamente cuando la miraba. Deseaba con todo mi ser amar, volver a amarnos: *Amar, amar, y no pensar en nada...*

¿Es un pecado la incontinencia verbal? Es gula del lenguaje, lo desmedido, la desmesura; el goce de esgrimir la lengua afilada contra el otro. Me sentí de pronto como “otro” que se transformaba en objeto... el mensaje no fue recibido como un pipopo, sino como una maldición. No fue el último. Comprendí luego lo que sucede entre sujetos deseantes, esos largos abrazos del amor llevan al amor-odio. Me senté en mi mesa de trabajo, atiborrada de libros, papeles y fotografías. Cayó como una lluvia torrencial, huracanada, mi silencio, que huía de las flechas y los dardos de sus palabras.

No dije nada, *res*, nada, pero escuché el ruido de cacerolas y platos en la cocina. Continué en mi mutismo; ¿cómo explicarte que sin ti no tenía existencia? Allí empecé el camino por el largo túnel de la tristeza. Y de pronto: “Ven, cenemos”. Alex estaba tranquila, como un paisaje renacentista, yo me sentía introducida en un cuadro de El Bosco, me encontraba en medio de un paisaje desangrado y moribundo. No digo más. Pero esboqué una sonrisa, aunque cenamos en silencio. Me levanté de la mesa, y busqué un disco de María Callas... su voz hizo reverberar el sortilegio del arte. *Si la voz se sintiera con los ojos... ay, cómo te vería...*



Leer me aislaba de tu temible mirada; el gesto, tu movimiento de mano, aquella mirada estática, y discretamente buscaba un libro, y me sentaba en mi mesa de trabajo, aislada. Este caos de luz sombra anunciaba la catástrofe. Tenía sed de otra cosa, y evocé otra presencia formada de dulzura. Volvía al mar, *El contemplado*... el mar caribe, lleno de culturas y de lenguas, simiente de civilizaciones, poblado de archipiélagos y continentes. *Finis terrae*... Un mar nos separaba... paralelamente a ti un vendaval aparece y avanza... Lo esperaba. Me refugí en los azules de mi mar y en raudal tumultuoso de las letras. Sí, al ver tu gesto, me sentía en tierra extraña, y quería volver a la tierra, y ser vasija, párpado, forma de la arcilla en el barro trémulo.

Me acostumbré al silencio; lo reconocía, breve o glacial, lo esperaba y temía. Vivía bajo el imperativo del silencio. El silencio adquiriría su pleno valor en tanto silencio: no era simplemente negativo, sino que valía como más allá de la palabra. Era la denegación de la palabra, al borde del cual se desplegaba todo el drama,

el del lugar donde no está permitido hablar. Era un silencio de rigor porque la voz hubiera sacado las diosas vengadoras, las que no perdonan. Era como el silencio eterno de los espacios infinitos, que causaba espanto a Pascal, las estrellas no hablan, los planetas son mudos porque se los ha hecho callar. La tierra gira, pero no notamos su movimiento, y entonces el cielo comienza a arder. Era un silencio tan prolongado que a veces me parecía una demanda de muerte. Y me encerré en el mutismo. Vuelvo atrás.

## 12.

Yo continuaba con mis piedras, la exquisitez del neolítico, los restos de cerámica pintada, las vasijas, la profusión de animales, figuras antropomorfas de monos, tortugas, cuerpos de mujer, campos de juego de pelota. Me encantaba contemplarlas, recordar las manos y los dedos que acariciaron las piedras, que fraguaron la cerámica. Pensaba en el arte. Creía firmemente que la obra subsistía al artista, no era muy esperanzador, pero recordé también el Homero troglodita de Borges. Yo veía en el arte la adivinación de las ruinas sobre un sacrificio en el que todos somos víctimas.

Tocando las piedras, acariciándolas sentí la extrañeza; ¿qué pensarían los europeos al encontrarse con personas distintas a las de nuestros días, de costumbres diferentes a las nuestras? Las piezas fueron creadas por los taínos. Se dice que llegaron de América del Sur, y de ahí cruzaron a las islas más pequeñas de las Antillas; y así, de isla en isla, llegaron a Puerto Rico, que llamaban *Boriquén*. Se los describe de mediana estatura, piel color de cobre, ojos parecidos a los orientales y cabello negro y lacio, que usaban echado hacia atrás. Andaban casi desnudos. Algunas mujeres usaban delantales de algodón que les cubrían de la cintura a la rodilla. Se adornaban con pendientes y collares hechos de caracoles, y acostumbraban a pintarse el cuerpo con vivos colores que obtenían de las plantas. Esta pintura les protegía, además, contra las picaduras de mosquitos y otros insectos que abundaban en la Isla.

En los libros de arqueología aparecían sus poblaciones, pequeñas aldeas o *yucayeques* separados entre sí por grandes distancias. Construían las casas de paredes de cañas y yaguas, atadas con bejucos, y techos de hojas de palmeras. En cada casa habitaban diez o quince personas, entre padre, madre, hijos y parientes. Dormían en hamacas tejidas con fibras de plantas. Como asiento usaban dujos, bancos de madera tallada en formas de animales. Además, fueron excelentes escultores que confeccionaron artefactos ceremoniales de gran expresión artística como los *duhos* o asientos ceremoniales, los ídolos o *cemíes*, los instrumentos para el ritual de la *cohoba* y los aros monolíticos. Si bien algo bajos de estatura, eran de cuerpos bien formados y piel color cobriza. Fueron gentes lampiñas, de cara ancha, con pómulos muy pronunciados, labios un poco gruesos y de muy buena dentadura.

Se les describe con el pelo negro, grueso y muy lacio, que se cortaban por encima de las cejas y también atrás, a diferencia de los *macorixes* y *ciguayos* quienes llevaban el pelo largo atándoselo atrás con una redecilla a la que insertaban plumas de “papagayos”, y cotorras. Siempre andaban desnudos, llevando solamente en sus brazos y piernas unas ligas o fajas de hilos de algodón, aunque algunas mujeres casadas utilizaban unas faldillas, tejidas también en algodón, denominadas *naguas*. La descripción se repetía una y otra vez.

Y yo tenía en mis manos, entre mis dedos, aquellos *cemíes* y rostros tallados. Eran rostros sin faz, que sobrevivían desafiantes a la muerte del cuerpo al que pertenecieron. Eran expresión de su experiencia de la dimensión sacra de la existencia. El creador queda invadido en un proceso de sublimación,



y sabe que hay una presencia de muerte en la palabra, como hay una presencia de muerte en el cuerpo. ... *Serás, amor, un largo adiós que no se acaba... hermana de la muerte, o muerte misma.*

Existe o no el deseo... se le detiene, se rodea, no se le hace visible, para no hacerlo vulnerable. Desperté de mi ensoñación y pensé en Alex. No quiero ser mirada como un ser de cristal, como si no estuviera hablando quería decirle. Pero su mirada me aterraba, como la Medusa. Comenzaba el destierro.

Escucho una voz de la letra: ¿Destierro? ¿Adónde?

### 13.

Silencio y mutismo. Debo pensar mi estar en el mundo. Hannah Arendt y la “libertad solipsista”, y “abandonada a ella misma”. La dignidad humana, mi dignidad humana, ¿dónde estaba en ese silencio de muerte? El frío destructor de la indiferencia, que sigue como una oscura y helada sombra a la pasión del odio ardiente. Recordé a Fausto, aquel buscador de placeres estéticos y sensuales, que se rinde ante Margarita; siempre el alma humana fluctuando entre el ideal inalcanzable y la realidad insatisfactoria. “...*Quiero huir y esconderme en las entrañas de la tierra. ¡Tierra ábrete! Mas no, no quiere acogermme. Estrellas que presidisteis mi nacimiento y por cuya influencia se me ha otorgado la muerte y el infierno, llevaos a Fausto, cual confusa bruma, al interior de vuestras laberínticas bocas, para que, una vez que me expeláis al aire, mis miembros se desprendan de vuestras humosas bocas para que así pueda mi alma elevarse a los cielos...*”

Tu silencio me volvía a mí. Recordaba cuando me preguntabas al oído, abrazada, fundida con mi cuerpo, “Dime, ¿cómo eres”. Te respondía con un beso: “nómada, sedentaria, transeúnte, vagabunda, andante, errante, andariega, en todas partes y en ninguna”. Y te miraba serena hablándote de mí, en mi monólogo, y sellabas cada palabra con un largo beso...



Vuelvo a mí. Dos pilares me sostenían, la lengua y los recuerdos de niñez... los primeros amores, el descubrimiento de la página, de la letra, del crepúsculo...

*las ascuas de un crepúsculo morado...* de la muerte de Dios en este silencio... El Gran Inquisidor... No tardaré en volver a alguna parte, nadie lo sabe. ¿Dónde? Sin duda al punto extremo de lo posible. Me decías una y otra vez que el secreto de la existencia consiste en la razón, el motivo de la vida. Yo creía que si no acertase a explicarme por qué debo vivir, preferiría morir a continuar esta existencia sin objeto conocido. ¿De qué sirve conocer la verdad? Al quitar diques a la libertad, se introduce en el alma humana nuevos elementos de dolor. La verdad... la verdad... la que solo se dice a medias descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! Nietzsche desmontó la verdad... ilusiones que había olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado, y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Sí, Nietzsche me puso en pie de guerra. Sin saber todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, hasta ahora solamente habíamos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas aceptadas; dicho en términos morales, sentir el compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir a tontas y locas, de acuerdo con un estilo aceptado por todos. Yo me resistía. La sospecha... Sí, quería seguir el camino de la verdad; la verdad como efecto del lenguaje y el rechazo a la crueldad como posición ética. Con un hacha perfecta entre los dedos, pensé en la mutación misma de la crueldad —o al menos las figuras históricas nuevas de una crueldad sin tiempo. ¿Acaso el amo

tiene un sexo? En el sentido de que posea uno, lo usaría a su antojo. Antes sería esclavo de él. ¿Y qué sexo? La pregunta me perturbaba. Estaba convencida de que la verdad no es algo que se encuentra, sino algo que se construye mediante el lenguaje. Nada, la hueste de metáforas. ¿Sería el amor una mentira?, ¿ese largo adiós que no se acaba?

El amor mutila la realidad, y recordé a la *Odette* de Proust. El amor, como la verdad, es subjetividad, así lo creía Kierkegaard. Me preocupa el sexo —no de los ángeles—, sino del amo. ¿Sería amo Alex?: cuando ella enmudecía, yo temblaba de miedo. Lo de ser esclava me dejó triste.

**Nietzsche:** Mantener la embriaguez del enigma y el amor al crepúsculo.

**Voz incierta:** Hacia el final de la tercera parte, en el capítulo «Del gran anhelo», Zarathustra ha enseñado a su alma que el eterno retorno no suprime la libertad; por el contrario, la libera de todo límite, hasta incluso de la aparente inmutabilidad del pasado: es alma creadora que realiza su ser libre identificándose e insertándose en el juego de la creación universal.

**Voz dudosa:** Esta actitud de integración en la totalidad resume toda su filosofía **amor fati**: querer es querer la vida eternamente, pero en su mismidad y autenticidad: es el destino, la vida querida, deseada, aceptada y asumida tal como se ha presentado y se sigue presentando en cada cual; es la vida producto de un juego cósmico que se nos aparece como necesidad y destino. Es el juego de dados o azar divino de la vida.

**Escriba:** ¿Y esto? *Un golpe de dados no abolirá el azar.*

**Poeta:** la tierra es un dado roído y ya redondo a fuerza de rodar...

**Voz en prosa:** Los dados de Eros, tal vez...

**Voz pensante:** Sócrates supo formular la pregunta por la verdad situándola en una relación paradójica con el mundo interior; ¿se puede considerar a Sócrates como el maestro supremo del acceso ético al interior de uno mismo? En la ironía nos quedamos perplejos, y dirigimos la búsqueda de la verdad dentro, no a los dados, que están fuera...

**Voz dubitativa:** ¿Alcanzaré la ironía?

**Voz lírica:** *Náufrago, he de partir al fin.*

**Voz irónica:** Eres como Platón, hablas y no me queda más remedio que ser Sócrates quien escribe.

#### 14.

*Sócrates y el dialogar.* Dice no saber nada de nada, acaso la *agalma* que escondía el '*sileno*' y que Alcibiades quería poseer a toda costa, sea ese objeto precioso el que deseamos para ser amados. Se trata, en realidad, del *saber asegurado*, esto es, del *saber* que puede dar cuenta de sus razones: aquel que se asegura *dialécticamente*, a través del *diálogo*. Un diálogo que, por oposición al promovido por los sofistas, no apunta a *persuadir* al interlocutor con bellas palabras y argumentos, desentendiéndose de la búsqueda de la verdad. Se trata por el contrario de un diálogo que busca *asegurar la verdad* sustentándose en el empleo lógico y consistente del lenguaje, del *significante*, me dice Lacan.

**Voz casi inaudible:** Asegurar la verdad... sabiendo que se dice siempre a medias.

Pero no sabía que había algo aún más profundo en la búsqueda de la verdad. Me quedé recordando y pinchando los amores de mi vida: mi hermano y nuestro mito. Me adhiero a este punto, y al profundo amor de los hermanos: *Electra*, *Antígona*... el hermano y la ley del linaje. Sospeché que si le hubiera dicho algo a Alex sobre ese gran amor se habría confundido; era el amor de los que comparten *una misma historia y los infinitos dolores*... Me quedé callada. Nunca le dije nada.

elementos de producción crítica  
narración

## *Las dichas del aburrimiento* Paula Winkler

Estamos por sacar el barco. Hanna lleva puestos unos pantalones de hilo blanco y una blusa ligera que deja ver el sostén. Asoleada y sin preocupaciones, como siempre. Me place navegar -imagino que en el mar, aunque esté en el río-. Intento reproducir entonces las tribulaciones de Colón, justificadas por el descubrimiento. Atrae el océano, será por eso que aquellos navegantes aguantaban de todo. Como aventureros debían de sentirse más seguros sin avistar la costa, pues no hay nada más estúpido que recorrer los itinerarios de rutina para no perderse. Hanna le teme a la noche en el agua – en realidad, le teme a todo-, por eso compramos este barco, aunque yo prefiero las barcasas, el bote a remo, izar las velas y abandonarme a la fuerza del viento o al sonido de los pájaros.

- Qué hay de nuevo – le pregunto a una joven muy delgada, de ojos grandes y pelo cobrizo-. Sos amiga de Martín, ¿verdad?
- Sí... Qué va a haber –contesta- me muero de aburrimiento.



Charlamos un poco. Quise saber qué curso había terminado ese año y si solía concurrir al *Rowing*. También llevaba puestos unos pantalones blancos. Se recibiría de maestra en un año, no, no iba seguido a ese club del Delta: su hermano la obligaba por indicación del médico, por lo de la columna. Le susurré al oído que su esqueleto se adivinaba lindo, y se rió. Me dieron ganas de tocarla como la toqué la noche anterior a la mucama en casa. Bajar mis manos desde sus pechos y localizarlos en sus caderas, luego meterle la lengua por entre sus labios y disfrutar de su sensación de pudor y sorpresa.

Pero no lo hice, era conocida de la familia, y mi madre se enteraría. Ella no confiaba en los hombres: éramos unos inmorales, habrása visto la desfachatez de mirar de soslayo a las mujeres. Se

ponía insoportable en la iglesia y nos obligaba a confesar. El sacerdote oía nuestros pecados con paciencia, le gustaba ofrecernos la hostia. La confesión de mi padre duraba menos. Una de mis preferencias, a mi turno, consistía en omitir algún cuento, como el haberme llevado a la cama dos o tres mujeres totalmente borracho. Arrodillado frente al confesionario, veía a mi padre pequeño -muy pequeño-.

Estudié en una universidad católica y, por graduarme con honores, aceptaron designarme en una cátedra. Después de todo no incomoda creer: ¿para qué cuestionar a Dios? Se pierde el tiempo, y como aprendí que el mío es oro, cuando adulto evité el obrar mal sin confesión y al fin me adapté, gustoso, a ley de la iglesia.

- ¿Con quién salimos esta noche? – Omar es hijo de un médico del Hospital de Clínicas. Sacó mención en remo y está haciendo gratis el curso de vela, lo que lo debe de favorecer pues carece de dinero e influencias.

- Seamos prudentes por una vez, ¿qué tal con las chicas? – me apresuro, pues así vendrá Hanna.

- Tengo ganas de juerga, Hernán – responde Omar-. Las *chicas bien*, para el matrimonio.

El muy idiota. Lo dejo e intento convencer al resto. La persuasión es mi fuerte, si logro finalizar mis estudios de abogacía, haré mucho dinero.

- Saldremos con las chicas y si vos no querés, Omar, hacete una recorrida por Plaza Italia, a ver si te enganchás a alguna a tu medida.

Vuelve Hanna. La veo caminar con la elegancia de un gato birmano. Te quiero, Hanna, aunque me dé vergüenza mirarte los brazos cocidos al sol mientras Omar frunce el seño, contrariado, como si adivinara el motivo de la salida de hoy. Las mujeres deben de competir menos, este ha quedado loco desde que le aconsejé fuera tras las busconas de Plaza Italia.

Martín se une al grupo, después de haberle dado un beso en la frente a Hanna. Qué suerte tienen algunos. Sin esa sonrisa y ese porte triunfadores de Martín, a mí me queda convencer a las mujeres con palabras. Soy bueno en eso, qué rabia que le haya dado un beso fraterno.

Hanna está aburrida, Omar sugiere sacar la lancha de Martín. Buena idea, dice Hanna, y aprovecho para darle lecciones de cómo se conduce una *cliff-craft*. Hanna no parece prestarme atención, Martín ocupa todas sus miradas. Ahora le pide que tenga cuidado en el arranque, le da asco el color marrón del agua, que no la salpiquen y tal.

De pronto, como un aparecido, salta a la lancha Reynaldo, y Hanna se cuelga de él. Cómo tardabas, hermanito. Salimos zumbando de la guardería y me detengo a mirar, por un instante, la lengua aceitosa que va dejando la lancha a medida que avanzamos hacia ninguna parte. Omar y Martín gritan de furor, Hanna pone su cara al sol y observa de reojo a Martín. Reynaldo pelea por el timón, no van a cedérselo.

El aceite continúa dibujando una mancha sobre la superficie del agua, y el casco se yergue debido a la fuerza del motor interno, que pega unos chasquidos inevitables.

- Tomemos un atajo que nos lleve hasta el Capitán Sarmiento – se excita Reynaldo.

- Bueno, a ver si mojamos a alguien por este riacho – Martín hace una maniobra rápida para girar y vuelve a reír como un loco-. Sacaremos a Hanna de su aburrimiento habitual, mirá cómo empapo a esos del bote.

Acelera y el agua empapa a los remeros. Parece que voláramos, y grito como ellos. La única tranquila aquí es Hanna, no sé qué me encandila más: si el traje de baño azul que lleva puesto o su piel acerada. A medida que avanzamos se oyen los insultos de algunos isleños. Desafortunados, vayan a río abierto a hacerse los machos.



Hanna continúa tomándose el sol del Delta.

Hubiera preferido remar, pero a ellos les gusta el motor que ruge en vez de los rumores del río. Tiramos ancla, finalmente, cerca del arroyo Abra Vieja. Camalotes hinchidos de agua. Algunos patos pasan atraídos por los juncos, que se bambolean debido al aire fresco. Más tarde, el sonido del silencio, apenas interrumpido por algunos pájaros. También, un largo suspiro de Hanna. Te quiero, Hanna, me casaré con vos y Martín no va a darte ningún beso.

Por la noche nos encontramos en la fiesta que organizó una amiga de Reynaldo para celebrar nunca supimos qué, porque ella habla tanto que no coordina. A la medianoche, sus padres nos dejaron la casa. No me gusta el barrio de San Isidro, soy un bicho de ciudad. A veces, aunque podría alcanzarme el chofer, subo a un colectivo por el afán de recorrer San Juan y Boedo, las avenidas Corrientes, Belgrano y Paseo Colón, los alrededores de Alsina y el barrio de Barracas sur. Rincones de Buenos Aires, construida de culo al río, que reverberan en el cuatro por cuatro - música de malevos y del bajo fondo.

Se arma la batahola entre dos parejas que compiten en el baile. El estruendo de la música y el olor a cigarrillo me hastían lo suficiente como para huir y quedar desparramado en el sillón rococó de la recepción. Abro la ventana de par en par y observo al grupo retorciéndose al compás de un mambo, luego de un *fox trot*. Salvo dos chicas con caderas mullidas como un edredón, que no bailan y se pasean por la pista, las otras mueven sus piernas y brazos con entusiasmo. Parecen salidas de una pantalla de cine: sonrisa de propaganda, cintura avispa y pollera acampanada.

¿Te aburrís, verdad? – Hanna se sienta a mi lado. No tiene la belleza que imponen las reglas autoritarias de la moda, ni siquiera su pelo parece recién peinado, lleva escaso maquillaje y no fuma.

- Sos vos la que te aburrís siempre, Hanna. Yo tengo cuerda para rato. Le sonrío. Me abalanzaría sobre ella para improvisar una lucha cuerpo a cuerpo en ese mismo sillón. (No lo mancharíamos.)

Me contengo. Veo sus piernas, parecen aún más largas sin el traje de baño azul. La parte más jugosa escondida tras el vestido. No hablamos mucho, nos miramos. De pronto Omar, como caído del infierno, se mete y pondera la ciencia, qué imbécil.

No me extraña tanta devoción, con tu padre médico... – meto baza, furioso, por haber sido invadido con su presencia. Es menos costoso ir a la iglesia – continuo-, prefiero los fanatismos con fines más humanos. Omar me contesta que la ciencia salva vidas, yo le replico que vidas, no almas. Él, que la religión es como el opio. Yo: resultaste comunista. Él: no seas ignorante, hombre, creer no significa negarlo todo, parecés un sacerdote. Yo: repetís cosas de Marx y ni siquiera sabés quién es..., y antes de que nos agarremos a trompadas, Hanna nos pide alguna bebida helada, se muere de sed.

El capitán nos avisa que el barco está listo. Zarpamos. Hanna baja a buscar no sé qué cosa. Sus hombros se han ensanchado por la gimnasia y al agachar su cabeza debido a la escalera, me doy cuenta de que el pelo ha perdido los reflejos dorados que me llamaron la atención la primera vez en el *Rowing*. Me habría gustado invitar a los Durañona, pero ella no quiso. No me aburriré, el Río de la Plata tiene sus mañas y quizá tengamos algún chapuzón antes de Carmelo, pese a que el capitán insiste en una travesía sin sorpresas.

Cuando volví de aquella fiesta, mi madre estaba esperándome. Debés graduarte antes que conocer a nadie. Como si hubiera tenido la bola de cristal entre sus manos. Tu padre, empresario, el abuelo, rentista, y heredarás mis campos: para las chicas sos un buen partido. Lo mejor es graduarte de abogado, no se te ocurra pensar en casamiento, los Santa Coloma te ofrecen un puesto importante en su empresa por si no querés ejercer la abogacía, no sé si me explico... y tal.

Me habría gustado embarcar en plena sudestada para oler la tormenta. He visto tanta ola encaramada y timoneado contra tanta corriente, que este río de hoy parece una laguna.

Pasaron muchos años sin ver a Hanna. Dicen que había viajado a Suiza para festejar su título de maestra. Seguí a pie y juntillas los consejos de mi madre: no emborracharme a diario y estudiar para mantener la fortuna de mi familia. Cumplí (por sentido común).

Durante la carrera universitaria tuve muchas amigas y me puse a noviar con una chica. Me mataba, sin embargo, el tener que cruzar media ciudad para visitarla. Al fin opté por lo más fácil y tuve cama caliente en Callao y Alvear.



Sin embargo, me aburría con la chica de la avenida Alvear y con los estudios. De vez en cuando asistíamos con Martín a alguna juerga pesada. Amanecía peor. El Derecho me empezó a molestar: debido a mi exceso de memoria, recitaba los códigos en un abrir y cerrar de ojos y ahorraba un tiempo verdaderamente inútil. Comencé, entonces, a leer a Aristóteles; luego a Confucio y al Tao y me entusiasmaron los formalistas rusos. Pero la vida continuaba como una calesita y todo me parecía *kitsch*. Tal vez, ahora que lo pienso, debí haberme animado a frecuentar otra gente menos banal.

Una tarde húmeda y gris decidí inscribirme en Filosofía. Pero duré poco: muchos estudiantes altaneros. No es que mi inteligencia pudiera tolerar la estupidez e ignorancia de los golpistas, transformadas en dolor y barbarie después, pero tampoco me

resultaba placentero convivir con la roña y las pancartas en el edificio de la Facultad. No quedó otro remedio que graduarme pronto, y enseguida comencé a trabajar.

Pese a que mi padre tenía enraizado aquello de que más vale ser un empresario abogado que un abogado de empresas, preferí la opción más vulgar, el mundillo financiero ya lo había conocido en casa. Viajé a Europa y al poco tiempo, me convertí en un abogado de nota e inauguré mi bufete.

Necesitábamos una secretaria, así que pusimos varios avisos en el periódico. Yo quería elegirla por su buen empeño. Las recomendaciones no son suficientes cuando se requiere el dominio de idiomas extranjeros. Los exámenes los tomaba mi socio, un joven que conocí en la universidad de Heidelberg y que estaba revalidando su título en Argentina.

Durante algún tiempo, gracias al aviso, nuestras oficinas se colmaron de chicas. Feas y desgarbadas, o atractivas. A veces me parecía asistir a una de esas reuniones de mujeres que convocaba mi madre para la beneficencia. Según mi socio, nadie daba en la tecla: o muy inteligentes y soberbias, o ingenuas.

Una tarde que volvía de dar clases, una muchacha llamativa de pelo rojizo -Hernán -dijo, asombrada- ¿sos vos?, tantos años sin verte. Una primera arruga se dibujaba en el rictus de Hanna, que la hacía más bella. La invité a tomar café. Fue cuando me comentó que su familia había quebrado, del suicidio de Reynaldo y que necesitaba trabajar. Le propuse casarnos de inmediato.

Hanna se cambió de ropa. Le preocupa que la travesía esté en las manos de un capitán tan joven. Vaya, a su edad, yo ya ganaba dinero. Ella: no vas a comparar. No le contesto. Pero una cosa es la clase alta y otra, un pobretón - insiste Hanna.



El rostro de mi mujer está envejeciendo. ¿Se te ha oscurecido el pelo, o qué? – le pregunto. Un ligero rubor se apodera de sus mejillas. El cielo se está tapando de unas nubes sólidas, irá a llover de seguro, tal vez antes de que amarremos en Carmelo.

Hay que tomar por el canal del Este hasta encontrarnos con el Paraná de las Palmas. Podríamos haber seguido las boyas de navegación del Río de la Plata hasta Colonia del Sacramento, dormir una noche en esa ciudad construida de cara al río. En cambio, este camino se va navegando al andar - diría Machado-

La boda se celebró en nuestro campo de San Antonio de Areco, un mediodía en el que mi cuerpo reclamaba con desesperación el de Hanna. Bailamos hasta el atardecer y, finalizada la parafernalia, la arrastré al dormitorio y le quité la ropa. Desaforado, pensaba en Martín. Martín se había convertido en un aguafiestas, dicen debido a que una novia lo abandonó en pleno compromiso.

Hanna se transformó en un nuevo trofeo. Tan sólo con su collar de perlas, pude apreciar durante unos segundos sus pezones y el pubis. La toqué y recorrí todos sus huecos. Hanna se adaptó enseguida a mi cuerpo y al fin, caímos exhaustos.

Cuando regresamos de nuestro viaje de luna de miel por La India y las Islas Bali, una mañana que iba camino al trabajo sentí un vacío indescifrable, como un exceso o quizá una falta absoluta de algo. Supe, en esa ocasión, que debía dedicarme de lleno a atender casos, enseñar y escribir libros. Ser académico, un gran jurista.



Avistamos la costa de Carmelo, nos tomó poco tiempo. Aún no llueve. Hanna se ha bronceado pese al sol de a retazos. Conserva sus largas piernas brillantes. Cuando tiro la cuerda al llegar al muelle, me abraza, feliz, y me besa, sin ese aburrimiento sempiterno que me atrajo cuando la conocí. Hanna y sus circunstancias es hoy Hanna y el amarre en Carmelo, Hanna y las fiestas, Hanna y nosotros, las veladas compartidas con amigos en el Colón. Si pudiera deshacerme de las circunstancias que comparto con Hanna y tuviera algún tiempo libre, volvería al edificio roñoso y de las pancartas a averiguar por qué me siento en el mismo punto del que partí, una inevitable nada.

Sin embargo, la vida no girará para mí como una calesita loca, tampoco como un torno deteriorado. Siempre llevo el mando y sé bien lo que la gente espera de mí. (No lo tendrán.) Ganaré muchísimo dinero.

Y no voy a aburrirme.

elementos de producción crítica  
narración

## *El nombre de la mesa* Matías Escalera Cordero

... las jarchas... [... *earliest lyrical songs in roman words...*]... efectivamente no existían, ni jamás habían existido, eran...

“... pura invención, ensoñación infantil de unos filólogos ansiosos de ver lo que querían ver...”

Esta era la conclusión.

Este era el decepcionante final (tampoco para él cabía la menor duda, y lo comprendía)

[... *disappointing; absolutely...* decepcionante, *sir...* no se lo podemos ocultar por más tiempo; nuestra situación... *the fund...* los fondos... *you know... account... sponsoring...* en fin, que todo... *became...* extremadamente... *really... painful...* muy incómodo... *oh, yes... sí... uncomfortable, very uncomfortable...* viejo amigo...]

... comprendía que resultase verdaderamente sorprendente y decepcionante, no hacía falta que se disculpasen, a él le hubiese parecido igualmente decepcionante... *uncomfortable...* no iba a ser él quien lo negase...

... inesperado desenlace de incontables años de trabajo, puesto finalmente -luego de agotadoras sesiones de inútiles discusiones- negro sobre blanco...

... sorprendente corolario del exhaustivo informe encargado por el Departamento de Letras Re/fundadas de la *Neo-Ecumenical University* de San Diego (Ca. Ext. 00198)

... no iba a ser él quien lo negase...

...



- ¡Eres un gilipollas!...

Esa mañana, antes de salir -como todas las mañanas- hacia su despacho; esta vez, con la intención de comunicar -y eso sí era nuevo- la incómoda conclusión de sus investigaciones a la C.E.I.E.; en realidad, la *E.S.E.C.* (la temible Comisión de Evaluación del Impacto Económico; en realidad, *the awful Economical Shock Estimating Commission...*); su hija le había llamado gilipollas -gilipollas, literalmente- y no le había respondido nada, iba pensando en lo que vendría a continuación, y no le había importado; en realidad, apenas había reparado en la crucial relevancia del hecho, que una hija llame, para desayunarse, gilipollas a su padre; aunque, en realidad, no había nada que responder; su madre, antes que ella, ya se lo había llamado cientos de veces, y jamás había respondido...

- ¡Eres un gilipollas!... (prorrumpía, en cuanto tenía una excusa para ello)

[...*absolutely...* decepcionante, profesor; no se lo podemos ocultar... *we are so sorry... oh, yes, so sorry, dear...*]

... así que un gilipollas... ¡bien!, quizás sea un pobre imbécil -tampoco tengo nada que objetar-, pero no soy el único imbécil...

... las jarchas no existen, ni jamás existieron... [... *unacceptable, I know...*]... deplorable y decepcionante, claro; cómo no voy a saberlo, si han sido casi veinte años de mi vida... [... *what a pity... I know; of course, I know...*]... pero esto nos hace a todos un poco gilipollas, también...

No, esta vez, no iba a escurrir el bulto.

... era a él -y no a otro- a quien su hija -como antes su mujer- había llamado gilipollas esa misma mañana... Y había sido él también -y no otro- quien había dedicado casi veinte años de su vida al tema de las -al final, quiméricas- jarchas mozárabes... [ *the earliest lyrical songs in roman words...*]... y, lo que le parecía aún más insidioso, al Departamento de Letras Re/fundadas de la *Neo-Ecumenical University* de San Diego (Ca. Ext. 00198), y a la puñetera... *awful... Economical Shock Estimating Commission... E.S.E.C.* [... bien, muy bien... *well done... congratulations, sir...* profesor titular... *the youngest...*]

- ¡Dios, qué pérdida de tiempo tan lamentable!...

O sea, que no era el único gilipollas que había allí, pero sí era uno de los gilipollas que había allí... Ahora, sí estaba bien planteado el asunto...

- ¡Así están las cosas!... (se dijo: mientras desembarcaban; pero no estaba más tranquilo por admitirlo)

... así estaban las cosas, en efecto; por eso (y no era la primera vez que se le ocurría la idea), debía empezar de nuevo, por el principio; debía aprender a nombrar el mundo de nuevo, pero desde la primera palabra, antes del principio; desde el principio de los principios, para ver si dejaba de ser, por fin, un auténtico gilipollas...

- ¡Cuánto lo deseo!... (se dijo: en el taxi, mientras volvía a recorrer las viejas calles de su “primera” infancia; aunque seguía sin estar más tranquilo por ello)

- ¡Cuánto deseo no saber nada y aprenderlo todo de nuevo!...

... cómo deseaba poder pasarse -al menos- toda una tarde -como lo hacían sus vecinos- hablando de las excelencias del tubo de respirar [... ¡con válvula de retorno incluida!...] que acababa de adquirir en las rebajas del *Carrefour* más cercano [... para cuando fuesen a la playa...]... o, en su caso, disertar relajadamente acerca de las ventajas del pavimento de gres sobre el entablado de parquet flotante; o del incierto futuro de los intereses y réditos hipotecarios, o de la secadora último modelo, o de los niños -que mira qué ricos están-, o del garaje... como hacían todos sus vecinos...

- ¿Cómo se conseguía esa bendita nadería? (se preguntó: con verdadera angustia, antes de sacar las llaves del bolsillo)

... ¿cómo alcanzar esa auténtica bienaventuranza de la razón, que su inteligencia le había negado hasta ahora? ¿Cómo disolverse, y desaparecer entre tubos de respirar, réditos hipotecarios y pavimentos de gres? ¿Cómo volver a nombrar a *esa* mesa -*esa* precisamente- con un nombre nuevo y primigenio, jamás articulado por él ni por nadie por él conocido? ¿Cómo lo haría?

- ¡Debo calcularlo todo y pensármelo bien; ya no me quedan muchas más ocasiones!...



... pero ¿cómo lo lograría?; sobre todo, después de haber releído varias veces las conclusiones definitivas del informe, y de no haber dado signo alguno de vida, esa mañana, cuando su propia hija le había espetado:

- ¡Mamá tenía razón, no eres más que un gilipollas y un calzonazos!...

...

... ¿cómo se dirá *mesa* en griego, o *ventana* en ruso, o *nubes*, o *sol* en noruego...? (se preguntaba) ¡Qué estupendo sería renacer, una vez más, y gozar de una nueva oportunidad!...

La despedida del Departamento de Letras Re/fundadas de la *Neo-Ecumenical University* de San Diego -especialmente, de sus colegas más queridos- fue triste (no podía negarse cierta inevitable melancolía, al recordarlo); pero el viaje de vuelta a Europa resultó -por el contrario- excitante; y el sueño de aprender a nombrar de nuevo el mundo partiendo de cero, en medio del mar Egeo, o de las estepas rusas, o de los fiordos noruegos (tenía que decidirse, antes de caer en la tentación de instalarse, una vez más, en lo conocido) le parecía un acto loco, descabellado, llamativo y delirante, quizás; pero, de ningún modo, la decisión de un gilipollas...

...

... no había calibrado -hasta ese momento- el montón de extraños idiomas y de exóticos dialectos que tuvo en cuenta y que barajó, hasta que finalmente, a las dos de la madrugada de un domingo de febrero, mientras miraba la reposición -la enésima- de *Zorba, el griego*, sin prestarle demasiada atención, descartó repentinamente las estepas rusas y los profundos valles noruegos, y decidió -sin el menor rastro de duda ya- aprender de nuevo el mundo en la maternal lengua griega...

... volver a decir de verdad...

... esto es *una mesa* o aquello es *una ventana*...

... y nombrar los colores, y las formas, y las distancias...

... *rojo, o azul, o amarillo, o cuadrado, o recto, o arriba, o abajo*...

... como si fuese todo la primera vez, como signos de un mundo ordenado, sencillo, amable y acogedor, sin conflictos ni paradojas; sin que nadie te llamase gilipollas a la hora del desayuno, ni se te obligase a conferenciar, durante horas, acerca de unas cancioncillas andaluzas que jamás existieron; en el que ni siquiera se sospecha la existencia de vocablos como...

... *mentira, soledad, sufrimiento, dolor maligno, escrofuloso, matrimonio*...

... ¡oh, Dios, debía de ser maravilloso!...

Frente al horizonte rectilíneo y abrasador, un cansancio ya conocido -que le había acompañado durante toda una vida- le tomó, de nuevo, dulcemente, y adormilaba su alma, sometida aún a la realidad de tantos significados inútiles e irrelevantes...

- Pronto lo olvidaré todo... (se dijo: y sintió, contra su voluntad, la tentación de la tristeza)

... y todo comenzará de nuevo, pero esta vez sólo con las palabras y con los significados justos, ni uno más ni uno menos...

... la idea de escribir en esta nueva lengua -sencilla y sin mentiras: al menos, así se la imaginaba- una literatura sencilla y mentirosa completamente inventada, que no fuese el lamentable producto del largo ensueño fantástico e ideal de unos padres y de unos profesores mañosos e incautos -muy satisfechos de su inmensa ignorante vanidad-, le seducía y le atraía...



... últimamente, la tentación del bulo y del embuste rondaba, otra vez, su mente fatigada... según se lo imaginaba, ese juego ya no le resultaría tan descabellado y absurdo, pues se le habían ocurrido ya la mayoría de las pautas y de las piezas que entrarían a formar parte del mismo...

- ¿Lo pienso de verdad, o es sólo otro vano intento de convencerme de la torpeza e imposibilidad del proyecto...? (se preguntaba, a menudo, antes de comer)

...

... en uno de mis habituales paseos matutinos por la playa del creciente (escribo, y me arrepiento de hacerlo en el acto mismo de escribirlo) *he conocido al señor Homero, poeta y paseante de crepúsculos, como yo... no me parece un mal tipo... a pesar de que lo ignoraba casi todo acerca de mi secreto* (aún no perfeccionado) *plan y designio, me ha dicho que aún debo olvidar más... que aún sé demasiado sobre demasiadas cosas inútiles...*

...

- Imagínate una inmensa playa de arena, y un niño que juega en ella a contar sus granos, uno a uno; cuando ese niño hubiese terminado de contar todos y cada uno de los casi infinitos granos, aún no habría empezado el tiempo para mí... (le había dicho, esa misma mañana)

...

... el tiempo, en efecto, es una cifra interminable; ahora ya había olvidado casi todo, apenas lograba recordar por las mañanas -durante el paseo- qué línea divisoria separaba la verdad de la mentira...

...

- ¡Sí, era preciso empezar de nuevo, pero no lo has logrado!... (le había dicho, esa misma mañana)

... *empezar con el nombre de la mesa, y con el de la ventana, es fácil y agradable; pero luego llegan los del vacío y el vértigo...* (escribo, y me arrepiento de hacerlo en el acto mismo de escribirlo)

...

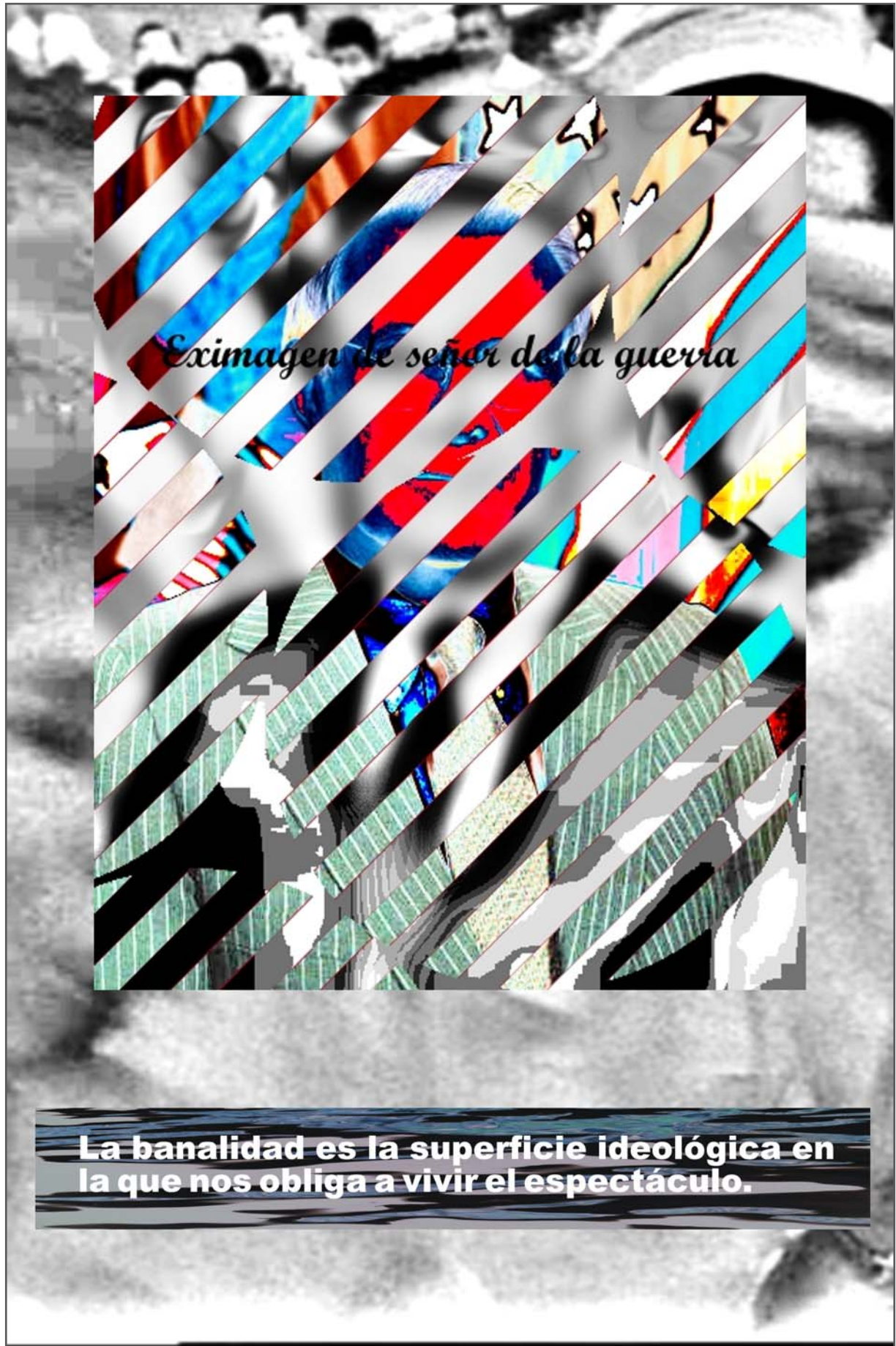
... el tiempo, en efecto, era una cifra agotadora e interminable; pero, no... Él ya lo sabía, desde el principio; no he tenido éxito... Si puedo recordar su nombre, si puedo recordar sus nombres; no he sido capaz de olvidar, ahora estoy completamente seguro de ello (... *por encima de la voluntad y de la desesperación, está el tiempo -y la materia-, y las reglas que lo marcan y lo determinan...* escribo, y me arrepiento de hacerlo en el acto mismo de escribirlo)

elementos de producción crítica

***Eximágenes***  
(T.R.B.)



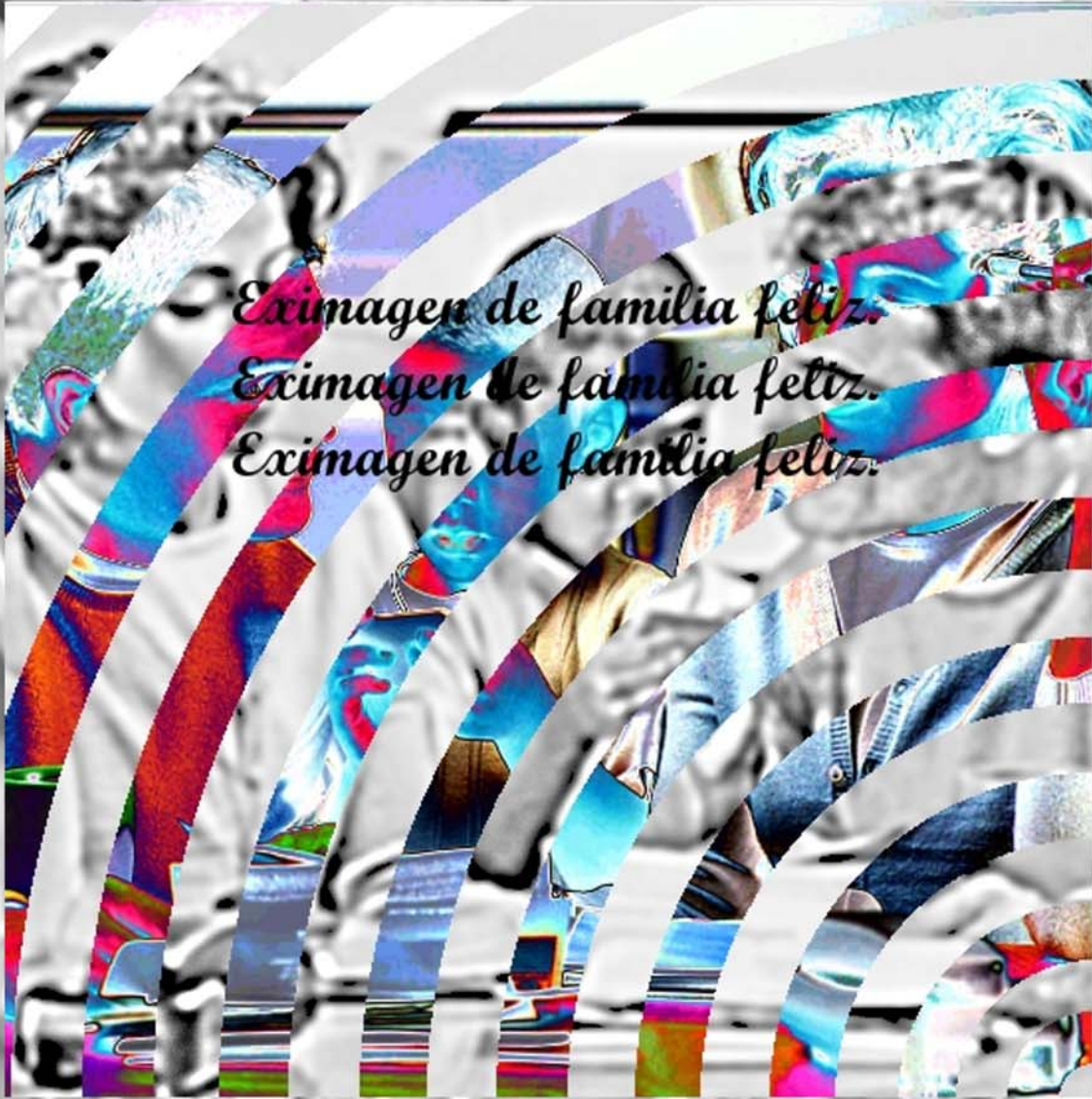
el taller de resistencia a la banalidad ha construido estas imágenes con the gimp



*Eximagen de señor de la guerra*

**La banalidad es la superficie ideológica en la que nos obliga a vivir el espectáculo.**





*Eximagen de familia feliz.  
Eximagen de familia feliz.  
Eximagen de familia feliz.*

**La banalidad está constituida por la producción y circulación masiva y acelerada de simulacros, esto es, de representaciones mercantilizadas que atrapan al deseo, que están conectadas imaginariamente las unas a las otras y que construyen en su cambiante y constante remisión un hiperespacio simbólico**

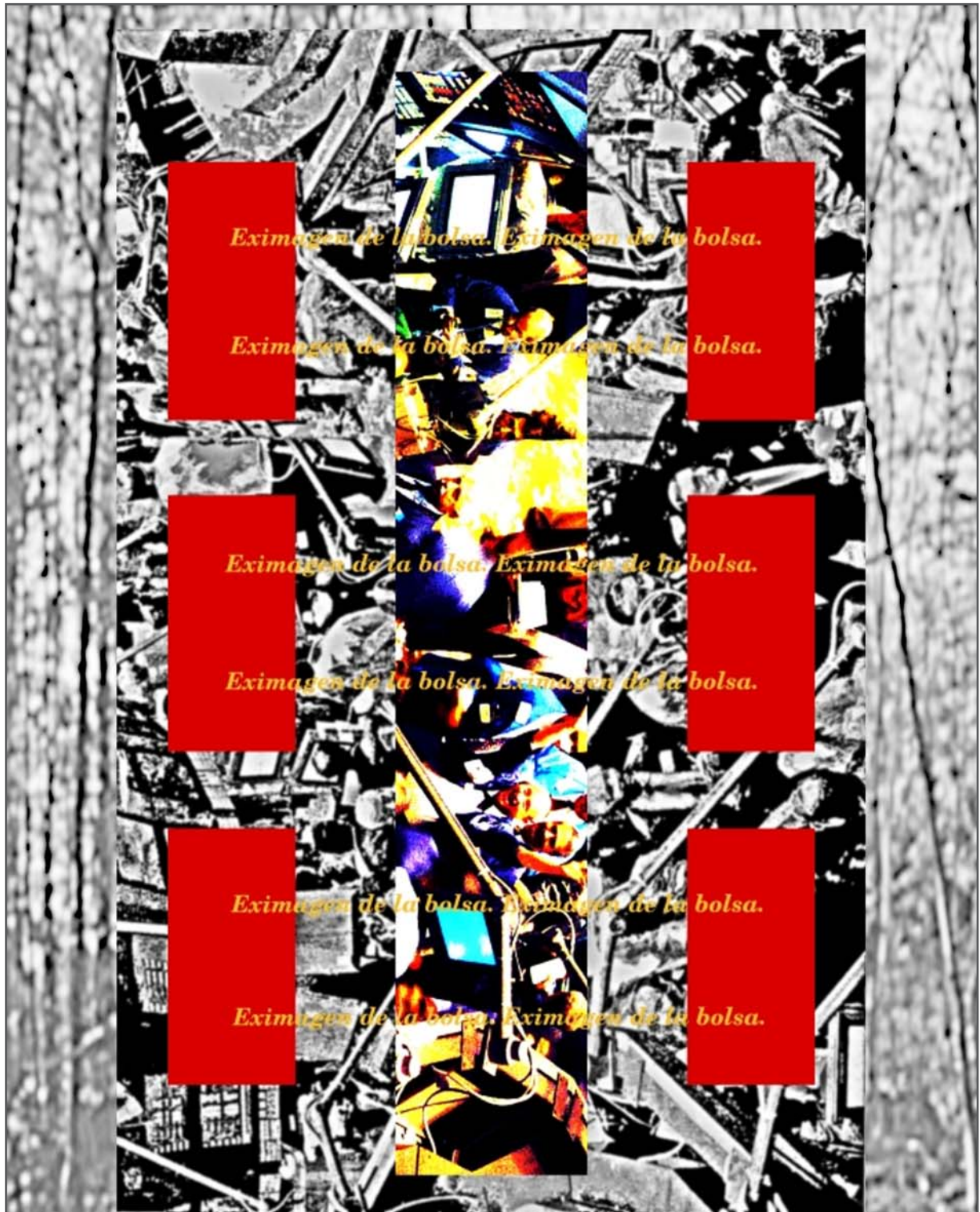


La banalidad es la homogeneización de todo contenido imaginario y emocional.



*Eximagen de autoridad eclesialística.*

**La banalidad es la erosión del valor de uso de toda imagen y de todo deseo, por medio de su homogeneización, a favor del valor de uso del capital.**



**Cuando la diferencia es exaltada como tal, cuando establecer diferencias ya no produce ni pretende producir ningún efecto relevante, hay que concluir que lo que domina es la identidad objetiva: el valor de cambio.**



*Eximagen de estrella de cine*

**La exaltación abstracta de la diferencia es la simulación de la imagen y el deseo una vez que han sido vaciados de todo valor de uso, de toda diferencia donde tenga sentido arriesgarse por vivir de otra manera, de toda historia, de toda posibilidad real de cambio, de toda política. Es, por ello, la política de la anti-política: la política del capital.**



**La forma mercancía hace equivalente todo contenido imaginario y emocional.**

**No es que no haya criterios absolutos. No es que no haya criterios de ningún tipo. Es que hay una sola ley: el beneficio capitalista.**

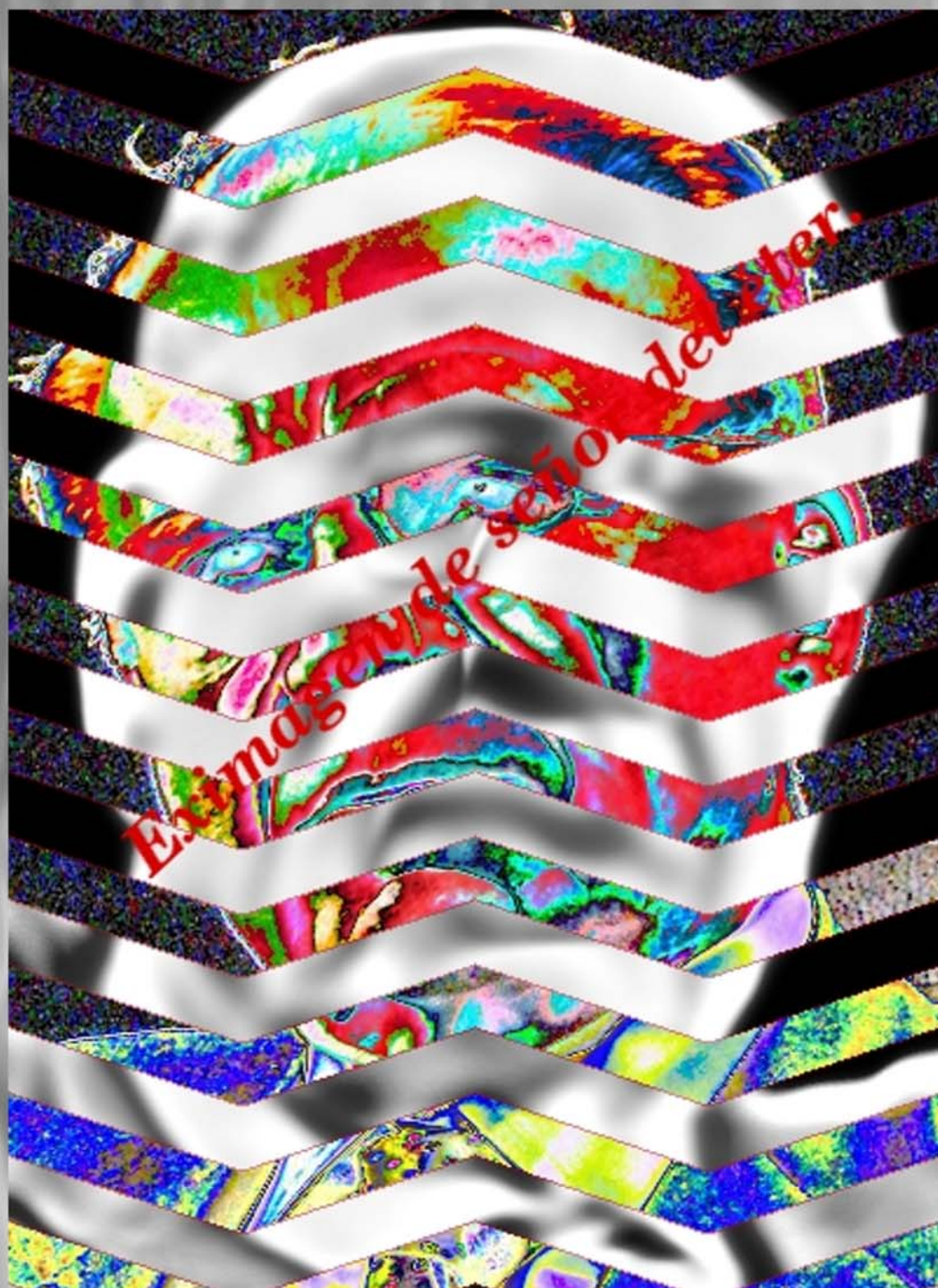




**Todos los contenidos son igual de falaces. Todos proclaman a viva voz que su única pretensión es servir al comercio. Y que, para ello, no dudarán en mentir. Pero, una mentira que dice que es una mentira no es una mentira, es un simulacro.**

**Ahora bien, el problema no es el del simulacro en sí, tomado aisladamente, sino el de su producción y circulación masiva y acelerada que es lo que le da su impronta social y su objetividad como concepto. El problema es el de la banalidad como superficie ideológica.**





**Cuando el simulacro se generaliza, cuando mentir diciendo que se miente es la norma, cuando lo vivido es la banalidad, cualquier pretensión de establecer una diferencia significativa y determinante aparece como marginal, como anormal, como sinsentido.**



**Ahora bien, si es cierto que la generalización del simulacro responde a un criterio real, a la imposición de una diferencia determinante: la maximización del beneficio capitalista, entonces ésta domina a través del mismo mecanismo que hace que todo otro criterio resulte inefectivo.**



*Eximagen de centro comercial. Eximagen de centro comercial.*

*Eximagen de centro comercial. Eximagen de centro comercial.*

*Eximagen de centro comercial. Eximagen de centro comercial.*

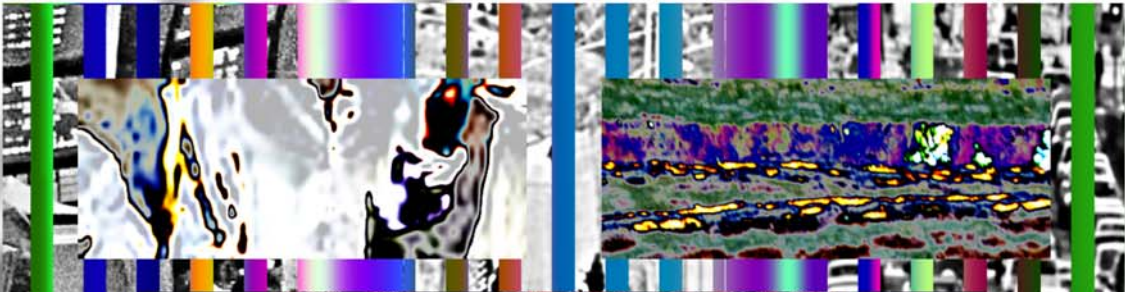
**Que el simulacro generalizado se apropie del imaginario y del deseo sociales produce el borrado de toda diferencia opuesta al capital por medio de la proliferación incansable de diferencias indiferentes. El resultado es la dictadura de la diferencia real del capital.**



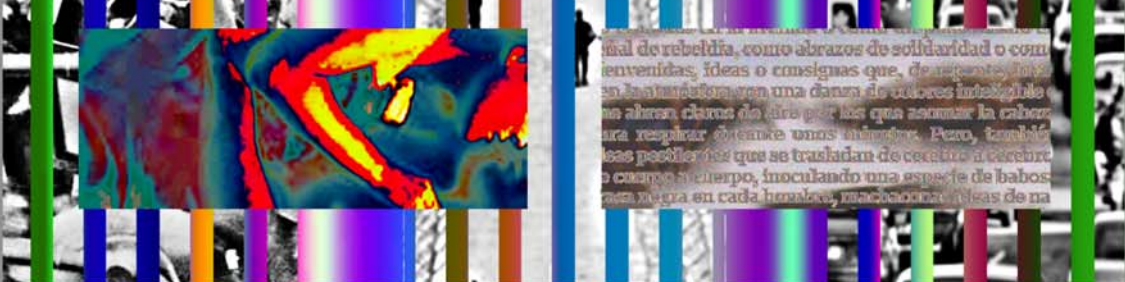
**El fetichismo de los simulacros es doble. Por un lado, en cuanto mercancías, aluden al universo compartido del dinero y eluden las relaciones de producción de las que dependen. Por otro, en cuanto representaciones que atrapan el deseo, remiten al hiperespacio común de "la" cultura y eluden las relaciones de reproducción sin las cuales no existirían.**



La banalidad es la superficie ideológica en la que nos obliga a vivir el espectáculo.



La exaltación abstracta de la diferencia es la simulación de la imagen y el deseo una vez que han sido vaciados de todo valor de uso, de toda diferencia donde tenga sentido arriesgarse por vivir de otra manera, de toda historia, de toda posibilidad real de cambio, de toda política. Es, por ello, la política de la anti-política: la política del capital.



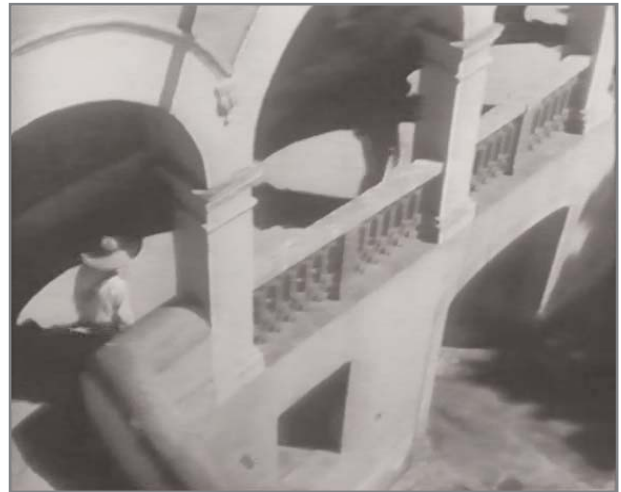
reseña

## *Anciano ya y novato todavía; un texto de Jorge Riechmann*

por José Andrés Calvo Rodríguez\*

En este libro de Jorge Riechmann, cuyo título evoca la quevediana simultaneidad de pañal y mortaja, voz y experiencia se aúnan en la resistencia al aquí y ahora, al *Dasein* heideggeriano, para testimoniar la precariedad de la experiencia frente a los fastuosos universos virtuales del consumismo y del *show-entertainment bussines*. La acción del poeta estriba en otorgar belleza a nuestro Aquí, y al Ahí de los otros, con la palabra justa juanramoniana, equilibrando ética y estética al modo de Cernuda. Sólo así se puede suscribir el compromiso del poeta con la poesía y con la voz de todos aquellos que no son escuchados, como se puede leer en “Siglo nuevo, vida nueva” (pp. 77-78).

[...] volver a poner a Nietzsche y Schopenhauer  
sobre la mesa de noche  
junto a la petaca de ajeno  
y la polvera con cocaína  
son planes de vida  
que sólo cabe plantearse  
en California o en Baviera  
a partir de los 80.000 dólares al año  
los demás  
apretaremos los dientes  
y seguiremos  
resistiendo



El contraste entre la ilusión alegórica y el desengaño irónico suponen el contrapunto esencial de la poesía del desconsuelo que practica Riechmann. El recurso a la negación, que maneja el poeta mediante la ironía, permite proyectar en la palabra una reticencia o desconfianza generalizada ante el uso instrumentalizado del lenguaje en la sociedad. Así, el poeta conjura la capacidad de transformación y de reconciliación del verbo poético, para restaurar la esencia semántica del lenguaje mediante la reivindicación de su existencia en el aquí y ahora a través de la experiencia. De esta manera, Riechmann propone una suerte de hilemorfismo poético en el que la parte se da por el todo o lo grande se encierra en lo pequeño, pero siempre manteniendo la salvaguarda racionalista del conocimiento de la diferencia entre lo uno y lo otro, para evitar la posibilidad de una mítica unidad que elucubre con un pasado mejor ajeno al aquí y ahora del presente y su devenir futuro. Por todo esto, la ruptura de la virtualidad y de las evocaciones alegóricas promueve una poesía en la que predomina la memoria y donde la imaginación y la evocación de los sentimientos se atemperan con la constatación del desconsuelo y la cautela ante la promesa del paraíso en la tierra.

Así, y a pesar de la imprecación a la retórica característica de la poética de Riechmann, éste maneja los tropos y figuras como categorías epistemológicas que le permiten calibrar milimétricamente lo que dice en contraste con lo que la palabra significa. En este sentido, la presencia de la sinécdoque reafirma la capacidad de transformación

\* Reseña del libro *Anciano ya y novato todavía*, de Jorge RIECHMANN, Ediciones Baile del Sol, Tenerife, 2007.

y de reconciliación que el verbo poético posee<sup>1</sup>. Así, no es de extrañar que el estilo de Riechmann esté influido por la lógica de conciliación de contrarios del taoísmo y del zen, para mostrar la magia de la poesía a través de la metáfora con lo oriental, conjugándose la verticalidad de la palabra con la horizontalidad del poema<sup>2</sup>. Metáfora y metonimia se brindan simultáneamente en el espacio vacío del poema, posibilitándose lo imposible mediante el desmascaramiento de la alegoría a través del aparte irónico, la interrogación retórica y la parábasis.

En este sentido, la poesía diferencial de Riechmann entiende el poema como un lugar de contención en el que la concavidad de la palabra permite albergar la diversidad existencial de los significados, dándose con frecuencia la paronomasia, el pleonismo o el oxímoron, bien sea para testimoniar la cercanía y lejanía de conceptos parónimos, o para constatar la repetición innecesaria de los eslóganes culturales, perpetuados por los discursos oficiales, o bien para remarcar la simultaneidad de conceptos y palabras que pudieran parecer antagónicos y que, sin embargo, se dan al mismo tiempo. Así, el juego de palabras en la poesía de Riechmann entrevé la grieta por la que introducir la crítica al *status quo* desde el interior del propio sistema, dándose la tarea de la insurrección en la voz del poeta y divulgándose la revolución en el canal emisor y receptor del poema y, a fin de cuentas, de la palabra<sup>3</sup>.



Jorge Riechmann, poeta comprometido con su tiempo que evita los compromisos de neón, canta a la rosa colectiva y a la rosa de nadie de forma simultánea, reivindicando la función crítica de la poesía, como también, su función de celebración, puesto que la una no excluye a la otra<sup>4</sup>. Poeta volcado en la experiencia del aquí y ahora que entronca con la escuela del conocimiento de Valente y Gamoneda por su proclamación de la memoria y del verbo racional sin sentimentalismos, pero que no rechaza el recurso a la imaginación creadora de los postistas, siempre que la imaginación se contraste con el desengaño y el desconsuelo que surge al descubrir que las grandes promesas son de cartón-piedra y que debajo del esplendor de la inscripción de la lápida se oculta un túmulo de huesos y putrefacción: pañal y mortaja, vejez cuando todavía no se ha nacido. El poeta bucea en la mentira para traer a la superficie la verdad y proclamarla a pleno pulmón al margen de la página y de los simulacros sociales.

1. Entre otros muchos ejemplos, se pueden citar los siguientes versos de "Tan a menudo": «La medicación produce la enfermedad/ la prótesis engendra la deformación/ la tutela genera la inmadurez» (p. 21). O, también, se pueden leer los siguientes versos de "Monólogo del muñón": «La pudrición del todo/ favorece el esplendor de las partes» (p. 22).
2. El estilo lapidario, sentencioso y dialéctico del Taoísmo aflora muchas veces en la poesía de Riechmann desde los postulados del racionalismo y del materialismo marxista. Baste como ejemplo el poema titulado "¿Días perdidos en los transportes públicos?" (p. 71), donde el símbolo de los almendros bien pudiera sustituir al símbolo de la flor del cerezo característico del zen o al de la flor de loto, típico del budismo. Por supuesto, también se presenta el símbolo del camino: símbolo y alegoría por antonomasia de la experiencia inmanente del Tao. También, muy importante, a este respecto, es la lectura de "Sermón de la discontinuidad" (pp. 86-87).
3. En este sentido, dice Riechmann en el poema titulado "¿Sigue ahí?": «Las fracturas abundan/ En las grietas se esconden/ más esporas y anhelos de lo que imaginas» (p. 84).
4. A este respecto, léase "Por una vez sí que voy a hablar de la rosa" (pp. 80-81).

(una defensa propia)

## *Once poetas críticos: una antología necesaria\**

*Ediciones Baile del Sol*, la editorial tinerfeña, fiel a su apuesta en favor de una poesía que venga del mundo real y se dirija al mundo real, ha puesto sobre la mesa -además de los títulos ya reseñados en estas mismas páginas- un libro -una antología, en este caso: *Once poetas críticos en la poesía española reciente* (Tenerife, 2007)- oportuno, esperado y muy necesario; pues, en él, los que pedimos una poesía -una literatura- anclada en lo real -construida con signos poéticos completos, sin mutilar, que no olviden el referente-, podemos encontrarnos con once poetas - y once muestras escogidas de sus obras- que justamente no nos defraudan; y se resisten a repetir los añejos clichés -tan manidos y tan gastados- con que nos fatiga la poesía "orgánica" e instalada.

Los poetas antologados son: Jorge Riechmann, Daniel Bellón, Isabel Pérez Montalbán, David González, Antonio Orihuela, Antonio Méndez Rubio, Enrique Falcón, Miguel Ángel García Argüez, David Franco Monthiel, David Eloy Rodríguez, José M<sup>a</sup> Gómez Valero; y el coordinador de la edición, uno de ellos, Quique Falcón, al que damos la voz, y reproducimos su "Introducción"; pues, nadie mejor que él -desde su barrio del Cristo, de Valencia-, podría hacernos entender qué es este libro, y cuál la extraordinaria relevancia que debería tener para la poesía española actual (si tal cosa existe)

La edición se cierra con un instructivo "Epílogo": *No doblar las rodillas: 1991-2006*, que, sin aspirar a la memoria total, nos da noticia de los tiempos que corren -y corrieron-. Y una *"Adenda para educadores y organizaciones sociales"*, que nos dan las coordenadas exactas desde las que estos poetas crean y producen sus respectivas obras. He, aquí, su introducción.



.....

### ***Introducción*** por Quique Falcón

Nuestras escrituras no carecen de memoria: ni la literatura es una estructura inocente ni en la actualidad existe posibilidad alguna de poner en marcha una práctica emancipatoria significativa si no es sobre la base de una simultánea transformación cultural. Tarea de transformación que exige, críticamente, por lo menos dos cosas: la primera, aprender a mirar de una forma nueva el espesor de un tiempo herido -el nuestro- con claves diferentes a las dominantes; la segunda, establecer a partir de esas nuevas claves un auténtico combate cultural, una confrontación de legitimaciones. Nuestras escrituras no carecen de memoria: sabemos que

\* *Once poetas críticos en la poesía española reciente*, Ediciones Baile del Sol, Tenerife, 2007.



las transformaciones políticas del mundo se logran, retardan o fracasan, no a pulsos de literatura, sino en gran medida gracias al empeño de la acción social organizada.

Hace seis años el crítico literario Manuel Rico advertía en el libro *Pasar la página: poetas para el nuevo milenio* (se trata de una antología publicada por «Diálogo de la lengua», Ediciones Olcades, Cuenca, 2000) que la poesía española de las tres últimas décadas había carecido de una dimensión comprometida con la modificación de un mundo radicalmente injusto, hasta tal punto que —si dentro de un siglo— un lector intentara buscar en la poesía española el lugar de la tragedia humana, los desmanes de la historia, los falseamientos de la realidad que establecen los poderes dominantes, el horror y la esperanza frente a un cambio de siglo lleno de amenazas colectivas, no lo tendría nada fácil. Sin embargo —continúa diciendo Rico— ese peligro estarían conjurándolo hoy un conjunto de poetas que, no complacientes con la realidad, están hondamente comprometidos con su tiempo. De once de estos poetas se ocupa el presente volumen.

Confirmando aquella intuición, en un amplio número monográfico de la revista *Ínsula* bajo el título de “Los compromisos de la poesía española”, Araceli Iravedra escribía poco después (en *Ínsula* núm. doble 671/672 -Madrid, noviembre/diciembre de 2002-. El artículo introductorio de A. Iravedra se titula “¿Hacia una poesía útil? Versiones del compromiso para el nuevo milenio”): «En el panorama de los últimos años de la poesía española han ido ganando presencia una serie de prácticas estéticas que no se conciben a sí mismas de otro modo que como un posicionamiento moral ante la realidad. Ha podido detectarse en determinados ámbitos una reivindicación de la radical utilidad de la poesía, cuando menos en tanto instrumento ideológico que conforma nuestro inconsciente y es en consecuencia susceptible de transformarlo. Incluso, se vienen dejando ver de un tiempo a esta parte algunos autores que crean una poesía resistente de cuño radicalmente político, aunque establezcan distancias notorias con las viejas realizaciones de los años 50 y 60».



En una aproximación a lo que últimamente se ha calificado como “poesía de la conciencia crítica”, “escritura del conflicto”, “nueva poesía social”, “literatura activista” o “poesía en resistencia” (importan menos ahora los calificativos estrictos que propone el etiquetado literario y más las visiones de mundo que parecen insinuar), esta antología propone presentar algunos de los textos más significativos que durante estos años han marcado en España esta búsqueda —este tanteo contestatario— por una literatura de voluntad crítica y pulso resistente en tiempos sin embargo como los nuestros, de macdonalizada pacificación e innegable injusticia social.

Retomando en cierta medida las intuiciones exploradas en *No doblar las rodillas: siete proyectos críticos en la poesía española reciente* (una antología anterior que publiqué en Chile a finales de 2002), el presente volumen fue inicialmente confeccionado para acompañar una serie de recitales que los once poetas aquí reunidos íbamos a dar en diversas escuelas, centros culturales y prisiones de una serie de países en Centroamérica. Aunque aquel proyecto —recitales y edición— no pudo salir adelante, hoy la antología consigue ver por fin la luz gracias a la acogida de los responsables de Baile del Sol, tras haberla reestructurado un tanto con los ojos ya puestos en un lector español.

Creemos que, en todo caso, estos Once poetas son lo suficientemente significativos como para dar cuenta de diversos proyectos de escritura resistente y su selección responde igualmente a la necesidad de mostrar una tensión fundamental que se ofrece en sus obras: la que anuda (eso sí: gradualmente y sin marcar excesivas separaciones) un latido crítico de pretendida ruptura y trasgresión del lenguaje y otro tipo de retóricas pretendidamente más transparentes donde una noción plana de “realismo” podría sin embargo resultar agujereada en más de algún aspecto. Si bien existe una apreciable complicidad compartida (y que desborda en los

Once el mero ámbito literario para alcanzar prácticas vitales de compromiso personal y organizado), los registros aquí experimentados –el lector habrá de descubrirlos– son plurales y se mueven del objetivismo documental a la deriva libertaria, de la poesía de la conciencia al torrencialismo irracional, del vitalismo en resistencia a la reflexión distanciada, del vanguardismo crítico al realismo más contundente, del relato narrativo al discurso atomizado, de la historia de la memoria al ejercicio de la ironía, del impulso visionario a las prácticas saludables de la lucidez, y –en fin– de las tácticas disidentes de la sugestión a las estrategias materialistas del extrañamiento. De ninguna de estas opciones, sin embargo, cabría deducir que “lo personal” y “lo político” pudieran constituirse como esferas separadas, por mucho que el discurso neoliberal imponga falsamente en nuestro tiempo una brutal separación entre lo público y lo privado.

Los poemas seleccionados para esta panorámica lo han sido por cada uno de sus propios autores. Todos ellos nacieron en España en los años 60 ó 70, han publicado al menos un par de libros de poesía y escriben en castellano. Por otra parte, y atendiendo a la cronología que cierra este libro, las noticias de lo que estaría ocurriendo en ciertos márgenes de la poesía actual van contrastándose con determinados hechos de la vida social y política española (y, por lo demás, de nuestro mundo), contando con la percepción de que sin ellos apenas podría ser comprendido este tipo de prácticas literarias.



La crisis de Irak, en concreto, se muestra particularmente simbólica para entender estos contextos, en la medida en que en ella puede cifrarse buena parte de los signos de época enfrentados por esta clase de escrituras, cosa que nos obliga a remontarnos hasta el año 1991, año del primer ataque y año de la publicación de *El gallo de Bagdad*.

Lejos de resoluciones meramente panfletarias y de escrituras literarias ideológicamente tranquilizantes, el criterio de fecundidad de un arte comprometido –lo advertía Arnold Hauser - citado por el colectivo Alicia Bajo Cero en el arranque del volumen *Poesía y poder* (Ediciones bajo cero, Valencia, 1997)- no estriba en la

solución de crisis y conflictos, sino en combatir críticamente la ilusión de que, bajo el signo de la catástrofe, todavía se sigue viviendo en un mundo sin peligro alguno. Todo poema conlleva, así, una postura de lenguaje y un determinado gesto en el mundo, y los que aquí se recogen lo miran con las lenguas del cariño y de la ira, de la protesta y del compromiso, de la denuncia y de la esperanza. Las páginas del presente volumen caminan, por lo tanto, por algunos de esos poemas que –enfrentándose a la realidad del tiempo que hubo de herirles– no quieren doblar las rodillas ni ante la resignación de la injusticia ni ante el derribo de nuestra esperanza.

reseña

## *La locura disciplinaria,* reseña de *El poder psiquiátrico*, de M. Foucault

por Teresa Rejano García\*

El poder psiquiátrico es el tema que propone Foucault para el curso lectivo 1973-1974 en el Collège de France, una investigación que establece una cierta discontinuidad con temas tratados anteriormente a la vez que presenta cierta relación con la *Historia de la locura en la época clásica* y abre vías y anticipa temas de *Vigilar y Castigar*.

Foucault efectúa numerosos análisis retrospectivos de la formación histórica de la psiquiatría como dispositivo de poder para poner en evidencia y luchar contra todas las instancias de normalización que falsean una realidad de dominación y autoridad. Pretende hacer un análisis “diferente”, partiendo no ya de un concepto de la locura como representación, sino como un dispositivo de poder, una instancia productora de la práctica discursiva. Contra la suposición de que el poder no atravesado por la violencia no es un poder físico, afirma que todo poder se aplica esencialmente a un cuerpo, configurándose una especie de “microfísica del poder”.

Desde la perspectiva del ordenamiento y las tácticas imperantes a principios del siglo XIX, en el asilo ideal debe reinar el orden, es decir, una regulación perpetua y permanente de los tiempos; cierta disciplina que afecta a los cuerpos. Dicho orden es necesario para: 1) la constitución del saber médico –la observación exacta, la objetividad- y 2) la curación permanente. Además, es disímétrico y no recíproco; funciona como poder antes que como saber; y no pertenece a una sola persona, sino que se distribuye entre doctores, vigilantes y sirvientes.

Tal es el funcionamiento táctico del poder, el cual responde a un peligro, un poder amenazante que es necesario dominar y vencer: el loco, la percepción del cual ha sufrido un cambio desde el XVIII hasta el XIX. Si bien antes el loco no se internaba, ya que la locura era el producto de un error o una ilusión, posteriormente se pasó a considerarla un trastorno en la manera de obrar, querer, experimentar pasiones –voluntad trastornada, pasión pervertida-. En definitiva, una insurrección.



En esta tesitura, el papel del asilo presenta una doble función: en primer lugar, descubrir la enfermedad mental; en segundo lugar, un proceso de oposición, lucha y dominación de la pasión pervertida por la voluntad recta del médico. Esto exige una terapéutica que, a su vez, presenta una doble función: 1) la práctica médica en sí; 2) el “tratamiento moral” del paciente, lo que no requiere diagnóstico ni discurso de verdad. Por el contrario, el poder produce la práctica discursiva, el discurso de verdad.

Este nuevo enfoque por parte de Foucault implica un cambio de perspectiva respecto de la *Locura en la época clásica*: microfísica del poder en vez de violen-

\* La locura disciplinaria es una reseña del libro de M. Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*, Akal, Tres Cantos, 2005 (Traducción de Horacio Pons)

cia; tácticas del poder en vez de institución; estrategia de relaciones de poder en vez de modelo familiar o aparato del Estado.

Los últimos años del siglo XVIII van a constituir lo que Foucault llama la práctica protopsiquiátrica. Foucault proporciona la descripción de Pinel de la que considera escena fundacional de la psiquiatría moderna: la curación de la locura del rey Jorge III de Inglaterra. Dicha escena ejemplifica el paso del poder soberano al poder disciplinario. Si aquél es un poder posfeudal y preindustrial, que comporta el uso de violencia y de cadenas, éste se caracteriza por su anonimato, multiplicidad, discreción, repartición, funcionamiento en red y ejercicio en silencio. Supone una liberación de las cadenas, pero no por eso piensa Foucault que deba considerársele una prueba de humanismo.

El juego de poder –la microfísica del poder- es siempre previo a la institución, al discurso de verdad. Las terapias empleadas se basan en estratagemas de verdad tales como la manipulación y la prolongación del delirio.

En este momento del curso, Foucault encuentra la necesidad de hacer un análisis genealógico del poder en su forma disciplinaria como modalidad determinada y específica de nuestra sociedad. Este poder disciplinario no se formó al margen de la sociedad medieval, sino dentro de las comunidades religiosas en la aplicación de métodos disciplinarios a la vida cotidiana y a la pedagogía. Posteriormente se traslada hacia las comunidades laicas que se desarrollaron en el período previo a la Reforma –siglos XIV y XV- hasta el siglo XIX, momento en que el poder disciplinario se convierte en una forma social generalizada y que Foucault compara con *El Panóptico* de Bentham, que presenta con toda exactitud la fórmula más general del poder disciplinario.



Este poder surge en oposición a otro tipo de poder anterior, el poder de soberanía. Una relación de poder que liga al soberano y al súbdito mediante una relación disimétrica donde se perfila la depredación, el saqueo, la guerra. Puede adoptar distintas formas: siervo-señor; poseedor del feudo-soberano feudal; sacerdote-laico. Los elementos que implican no son equivalentes, esto hace que la función sujeto se desplace, no pudiendo fijarse en un cuerpo determinado –nunca pone de manifiesto la individualidad- sino de manera incidental. Este poder de soberanía necesita de un soberano como el punto hacia el cual convergen todas esas relaciones múltiples, diferentes, inconciliables. Un individuo con un cuerpo y ligado a una monarquía, que asegure todas las relaciones cuando el cuerpo del soberano perezca.

El poder disciplinario, lejos de esa relación dualista y asimétrica, se caracteriza por una captura total del cuerpo, los gestos, el tiempo... La disciplina militar constituye un claro ejemplo de este tipo de poder desde fines del siglo XVII y XVIII. Implica un procedimiento de control continuo o susceptible de observación, garantizado por el ejercicio, que perfecciona la disciplina, así como la escritura, que asegura su continuidad con la recogida de datos, biografías, etc. El reverso de la relación de disciplina es el castigo, ya que lo ve todo debido a su carácter panóptico de visibilidad constante y absoluta, y lo recoge todo por medio de la escritura. Así se efectúa una individualización centralizada por medio de archivos y fichas donde ir anotando los antecedentes, pudiendo incluso intervenir punitivamente antes de que se produzca el gesto, es decir, puede adquirir un carácter virtual. La función sujeto queda ajustada exactamente al cuerpo, su lugar, desplazamiento, tiempo de vida, su fuerza, a la singularidad somática; una fijación que sólo era incidental en el poder soberano. Este ajuste es producido por el sistema de vigilancia, escritura y castigo virtual del panóptico para la normalización del individuo como prescripción universal y ajuste a un poder político. Así es como se constituyó el individuo, “sujetivizado”, “psicologizado” y “normalizado”, para emitir y legitimar discursos y las ciencias del hombre.

Si se observa la historia de los dispositivos disciplinarios, es fácil descubrirlos en el seno de las comunidades religiosas. Durante la Edad Media y hasta el siglo XVI cumplieron un papel crítico, de oposición e innovación, inte-

grados al esquema general de la soberanía a la vez feudal y monárquica. La regla de la pobreza, la obligación del trabajo manual y del pleno uso del tiempo, la regulación del régimen alimentario y la vestimenta, la obediencia interna y el fortalecimiento de la jerarquía, son características del sistema disciplinario como un esfuerzo de desvinculación de la orden monástica con respecto al dispositivo de soberanía que la había atravesado. De esta forma concretaron una serie de innovaciones económicas, políticas y sociales merced a las cuales fue posible quebrar ciertos elementos del sistema feudal y articular ciertas formas de oposición social a las jerarquías y al sistema de diferenciación de los dispositivos de soberanía.

Toda esta serie de innovaciones, poco a poco, se extenderán progresivamente abarcando el conjunto de la sociedad, y en los siglos XVII y XVIII vemos constituirse lo que puede llamarse “sociedad disciplinaria”. En primer lugar, se produce la disciplinización de la juventud estudiantil, esbozándose los grandes esquemas de la pedagogía, la idea de que las cosas sólo pueden aprenderse si se pasa por una serie de etapas obligatorias y necesarias; sucesivas en el tiempo y que marcan los progresos. El emparejamiento de tiempo y progreso es característico de la práctica pedagógica. En segundo lugar aparece en la nueva pedagogía un elemento nuevo: el enclaustramiento, un lugar privilegiado, un espacio clausurado, cerrado sobre sí mismo y con un mínimo de relaciones con el mundo externo. En tercer lugar y constituyendo otro punto de innovación, la figura del guía o profesor, quien debe seguir al individuo o conducirlo de una etapa a otra.



También puede verse la extensión de los sistemas disciplinarios en la colonización de los pueblos conquistados. De una forma discreta, marginal y en contrapunto con la esclavitud, los jesuitas opusieron a ésta otro tipo de distribución, control y explotación. Un sistema disciplinario con horarios, vigilancia permanente y un sistema penal de castigo permanente. También vemos formarse una colonización interna, la de los vagabundos, los mendigos, los nómadas, los delincuentes, las prostitutas y todo el encierro de la época clásica. En todos esos casos se introducen los dispositivos disciplinarios y se observa que derivan directamente de las instituciones religiosas, relevadas por las grandes órdenes pedagógicas que prolongaron su propia disciplina sobre la juventud susceptible de escolaridad. En cuanto al sistema de encierro para la colonización de los vagabundos, delincuentes, etc., la responsabilidad de la gestión de esos establecimientos las tenían las órdenes religiosas, hasta fines del siglo XVII y XVIII que pierden el respaldo de la religión.

El acuartelamiento del ejército data de la segunda mitad del siglo XVIII, después del ejército será la clase obrera la que empiece a someterse a sistemas disciplinarios. Surgen los grandes talleres en el siglo XVIII, los centros metalúrgicos a los que se traslada a una población rural, las primeras ciudades obreras y lo que fue el gran instrumento de disciplina obrera, la cartilla, impuesta a los obreros para poder desplazarse, obtener un nuevo empleo o instalarse en una nueva ciudad. La cartilla será como la marca de todos los sistemas disciplinarios que pesan sobre el trabajador.

Vemos entonces como se extienden esos sistemas a toda la sociedad mediante un proceso externo e interno, en el cual encontramos los elementos característicos de los sistemas disciplinarios. Foucault piensa que detrás de esa introducción general de los dispositivos se encuentra lo que él llama la cuestión de “la acumulación de hombres”, que hay que verla en paralelo a la acumulación de capital. Consiste en maximizar la utilización posible de los individuos para extender al máximo el mercado de trabajo a fin de asegurarse una reserva de desocupados que permita una regularización hacia abajo de los salarios, hacer utilizable a todo el mundo. A esta acumulación de las fuerzas de trabajo la acompaña una acumulación del tiempo: del tiempo de trabajo, de aprendizaje, de perfeccionamiento, de adquisición de los saberes y las aptitudes. Todas estas cuestiones serán las que permitirán la extensión de los dispositivos disciplinarios y su papel central en la sociedad capitalista.

La práctica psiquiátrica de principios del siglo XIX responde a esa forma general de poder disciplinario y encuentra su modelo en *El Panóptico* de Bentham. Se trata de un modelo de prisión inventado por él en 1787 y reproducido en una serie de penitenciarías europeas: Pentoville en Inglaterra, La Petite Roquette en Francia, etc. Pero, aunque es un modelo de prisión, lo es también para un hospital, una escuela, un taller, una institución de huérfanos, etc. En palabras de Bentham sería un mecanismo que da fuerza a toda institución, a través del cual el poder que actúa va a cobrar la máxima fuerza. Por lo que estamos ante un distribuidor e intensificador de poder dentro de toda una serie de instituciones. Ese mecanismo responde a un esquema: se trata de un edificio anular que constituye la periferia del panóptico, las celdas abiertas se disponen hacia el interior por una puerta vidriera y hacia el exterior por una ventana; en el contorno interno se encuentra una galería que permite circular e ir de una celda a otra; un espacio vacío en el centro en el que desemboca la galería y en él una torre, en cuya cima se encuentra una linterna y desde donde todo puede verse.

En este sistema, válido para un hospital, se va a instalar una sola persona en cada uno de esos lugares “celdas”, cada cuerpo tendrá su sitio. Una fijación espacial que tiene una función individualizadora muy clara, sin relación con un grupo o multiplicidad. Se trata de un hecho muy importante, pensado para evitar la difusión de fenómenos colectivos que puedan ser tachados de inmorales: en las escuelas no se copiará; en los talleres se evitan las huelgas; en las prisiones, la complicidad y, cómo no, en los asilos para enfermos mentales se eliminarían los fenómenos de irritación colectiva, imitación, histeria, etc. Vemos así claramente como la disciplina individualiza por abajo, a aquellos sobre quienes recae. En este mecanismo, es necesario que los vigilados no puedan saber si los vigilan o no: no pueden ver si hay alguien en la celda central. Tenemos aquí un poder anónimo, desindividualizado, descorporeizado ya que cualquiera puede vigilar lo que sucede, si todo está en orden, y vigilar, si el director dirige como debe, “al vigilante que vigila”. Este poder vigilado por cualquiera significa la democratización de su ejercicio, y esa inmaterialidad del poder ejercido a través de



la vigilancia está ligado a la extracción de saber mediante la anotación y transcripción del comportamiento individual. Una acumulación de saber acerca de lo que hacen los individuos y que permite la codificación y centralización de sus conductas.

Podríamos hablar de sociedad disciplinaria, así como de sociedad panóptica, pero aunque los dispositivos disciplinarios abarcaron la sociedad entera, aún podemos encontrar en la sociedad contemporánea muchas formas de poder de soberanía, tenemos un ejemplo de ello en la institución de la familia. En ella, la individuación se encuentra en la cima, el padre ejerce el poder, esto es contrario al poder disciplinario y afín al soberano. Los lazos que se establecen son sólidos y en referencia a un acto anterior, status adquirido con el matrimonio. También el nacimiento marcará el orden de las herencias. Esta relación, lejos de ser un residuo anacrónico, será la primera instancia de vigilancia que fijará a los individuos a los aparatos disciplinarios planteándoles las distintas obligaciones.

La familia tiene la función, dentro de los sistemas disciplinarios, de intercambio. Cuando un individuo es rechazado de un sistema disciplinario, por anormal, es enviado a la familia, y cuando se le rechaza de varios sistemas, por indisciplinable, es la familia la que decide dejarlo o bien en manos de la delincuencia, o bien en manos de nuevos sistemas disciplinarios. Una prueba de la solidez de la familia en la sociedad disciplinaria es la aparición en el siglo XIX de esos sustitutos de la familia cuando esta falla: asistencia social, orfanatos, hogares para jóvenes delincuentes... que se organizan siempre en referencia a la familia.

Es en este punto cuando hace su aparición la función “psi”: función psiquiátrica, psicopatológica, psicopsicológica, psicoanalítica, etc., supliendo el vacío que dejan las carencias de la familia. La función psi cumplió el papel de disciplinar a los indisciplinados, los individuos que no eran capaces de seguir la disciplina escolar, la del taller, el



reclusión o toma de posesión del loco, cuyo derecho familiar se sustituía por el procedimiento judicial. Casi siempre esa reclusión era debida a la petición de la familia, pero mediante la ley de 1838 también podía ser decidido por la autoridad. De esta forma se desposee a la familia de sus poderes tradicionales, produciéndose una ruptura jurídica entre el asilo y la familia.

Hasta el siglo XX va a mantenerse el principio de la incompatibilidad de la familia con la acción terapéutica a través de distintas formulaciones como el principio de aislamiento –los pacientes sufrían una regresión de su locura tras la visita de un familiar-; el principio de la distracción –el loco debía pensar en otras cosas, situaciones, para no pensar en su locura-. El médico, para ejercer su poder de curación, necesita que el enfermo esté sometido a su poder y no a distintas configuraciones del poder familiar.

En la psiquiatría de esta época lo que cura es el hospital que es una máquina panóptica que aplica el poder según el esquema de Bentham. Aunque con modificaciones, encontramos la visibilidad permanente, la vigilancia, el aislamiento y el juego del castigo incesante, ya sea mediante una persona o mediante una serie de instrumentos: silla fija, camisa de fuerza, esposas, collar con puntas... Un sistema de coerción que es extrafamiliar, por lo que el asilo reproduce en mayor medida la organización de la disciplina militar, que también se introduce en el taller y la escuela. Pero en las décadas de 1850 y 1860 el alejamiento de las familias se va desplazando, y a partir de ese momento se convierte en la instancia de anormalización de los individuos, tomando la función psicológica de designación del individuo anormal. Por lo que desde mediados del siglo XIX se produce la disciplinización de la familia. Desde este momento, la familia funciona como una pequeña escuela y, a la vez, conserva la heterogeneidad propia del poder soberano: utiliza técnicas disciplinarias como el control para encontrar a sus locos, anormales, débiles mentales que entregarán a los poderes normalizadores, quienes se los devolverán disciplinizados a cambio de una ganancia.

La institución asilar que se constituye en las décadas de 1820 y 1830 sobre ese espacio disciplinario se presenta y justifica por su función terapéutica y por la práctica médica que la sostiene. En los siglos XVII y XVIII e incluso hasta comienzos del XIX, lo que podemos llamar curación clásica se llevaba a cabo con la satisfacción del propio delirio. En la práctica de Pinel, en lugar de corregir el delirio del loco, se lo satisfacía manipulando la realidad y haciendo que ésta coincidiera con el delirio. Desaparecía así el juicio “falso” del delirio y se le daba la razón a la locura que desaparecía por la manipulación de la realidad llevada a cabo por el médico, transformando así el error en verdad. En cambio, el psiquiatra de la disciplina asilar, ya no será el amo de la realidad y la verdad, sino que impondrá la realidad a la locura. La cuestión de la verdad será planteada sólo dentro de su propio discurso, al constituirse como ciencia médica y clínica. Una vez conseguido ese status de práctica médica, se fundamentará su aplicación terapéutica como saber. Por esto es por lo que puede definirse el poder psiquiátrico como el poder en virtud del cual lo real se impone a la locura en nombre de una verdad poseída cuyo nombre es: ciencia médica, psiquiatría.

ejército, la prisión, etc., y en el siglo XX, se convertiría en el discurso y el control de todos los sistemas disciplinarios. Un ejemplo de ello es la psicopedagogía escolar, ejerciendo la normalización y sujeción de los individuos al discurso de la disciplina escolar; la psicología laboral, dentro de la disciplina fabril; la criminología, en la disciplina carcelaria; la psicopatología, dentro de la disciplina psiquiátrica y asilar, etc.

En el funcionamiento del asilo puede verse, por un lado, una relación privilegiada y problemática con la familia y, por otro, un lugar de formación de un discurso de verdad. El discurso de verdad que genera el poder psiquiátrico se convierte en discurso verdadero de la familia. En la protopsiquiatría, el modelo de asilo rompe con la familia mediante la

La práctica psiquiátrica da lugar a dos tipos de discursos: el discurso clínico o clasificatorio –nosológico-, que consiste en una descripción de la locura como enfermedad mental con sus respectivos catálogos de síntomas, diagnósticos, y que se construye análogo a la verdad médica; y el discurso fisiopatológico -anatomopatológico-, que trata de las relaciones de la locura con lesiones neurológicas, el problema de su etiología, y que servirá de garantía materialista a la práctica psiquiátrica. Estos discursos sólo eran una especie de garantía de la verdad de una práctica psiquiátrica que no quería ser cuestionada, ya que era una ciencia poseedora de algo como “la verdad con respecto a la locura”. Pero serán los mismos locos quienes impongan a la psiquiatría el problema de la verdad, a fines del siglo XIX con el fenómeno colectivo de la simulación, a través del cual se oponía resistencia al poder psiquiátrico. Esta crisis de la psiquiatría surgirá al comprobarse que todos los síntomas que eran estudiados por Chacot, eran, a la vez, suscitados por él mismo a partir de la simulación de sus pacientes. No será sino con la respuesta de los locos, con la cuestión de la mentira –simulación- a ese poder psiquiátrico que se niega a plantear la cuestión de la verdad, como vuelva a introducirse la cuestión de la verdad en el funcionamiento del poder psiquiátrico.



La primera despsiquiatrización se debe a la simulación, a través de la simulación de los síntomas se le tendió una trampa al poder de la psiquiatría, que, convertida en ciencia y dueña de la verdad, se negaba a plantear dentro de la práctica y la terapia la cuestión de la verdad de la locura. La simulación se convierte así en el reverso del poder psiquiátrico. Este es el trasfondo general que Foucault pretende dar a las siguientes clases del curso: ocuparse del problema mismo del funcionamiento del poder psiquiátrico como sobre poder de la realidad.

En su poder frente a la locura, la cura psiquiátrica requería una serie de planes y estrategias para constituirse como saber. En primer lugar debía desequilibrar el poder transfiriéndolo al médico, era preciso que el médico se alzase por encima

del enfermo para establecer la docilidad necesaria que requería el tratamiento. La potencia de la locura se reduce mediante la presencia de una voluntad más fuerte que se le opone, bien apelando a la violencia, bien en forma de pacto o demanda de estima, de confianza impuesta al enfermo.

El segundo plan de estrategia para la cura lo llama Foucault “la reutilización del lenguaje”, consiste en obligar al paciente a aprender y asignar los nombres de la jerarquía dentro del espacio disciplinario asilar. Un nuevo lenguaje que trasluce la realidad de un orden, el orden del poder con la forma de la disciplina. La tercera maniobra terapéutica consiste en la organización de las necesidades mediante la creación de otras nuevas, ya que las necesidades generan una especie de dependencia. La insuficiencia de alimento, ropa, etc., genera necesidades y ganas para que el trabajo se inscriba como obligación en el asilo en la década de 1830. El trabajo asegura el orden, la disciplina, la regularidad y la ocupación, y la retribución será destinada a la satisfacción escasa de las necesidades creadas por la propia carencia. Esta tercera fase servirá de propedéutica al enfermo para salir al mundo exterior y, por otro lado, le ayudará a reconocer la realidad de su propia locura como el obstáculo que no le permite percibir el mundo de fuera del asilo. Con esta táctica, el enfermo también aprende a pagar la curación.

Todas estas tácticas o estrategias son complementos de poder que permitirán al médico del asilo influir sobre la locura y reducirla, controlarla, dirigirla. A estos instrumentos hay que añadir la imposición de una identidad en la que el enfermo debe reconocerse, una realidad biográfica –muy parecida a la confesión- con la que debe identificarse si quiere curarse; y la supresión del carácter hedonista de la locura, introduciendo obstáculos que hagan que el paciente quiera salir de su enfermedad. Estos complementos de poder van dirigidos a la reproducción, dentro del asilo, de la realidad, que es precisamente de lo que quiere apartarse con la edificación separada, aislada, del asilo y con el aval de un poder médico definido como saber.



Esto quiere decir que el poder psiquiátrico, ante todo, es una forma determinada de dirigir, administrar y manejar la locura, antes de ser su cura o intervención terapéutica, tal como se concibe en el siglo XIX. Y será en este punto, cuando la práctica psiquiátrica necesite un aval para su práctica, el saber médico. Es así como el lugar disciplinario del asilo se complementa como un lugar médico.

A partir de este hecho, el loco va a estar bajo la dirección de un saber médico, un saber sobre la enfermedad mental y, por tanto, una nosografía y etiología de la enfermedad mental. Este hecho va ligado al desarrollo de estos saberes en el siglo XIX. Sin embargo, en la práctica asilar, el uso de la medicación no va destinado a la terapia curativa, sino como técnica de dirección del paciente. El medicamento va a ser usado para asegurar el comportamiento disciplinar del enfermo. Al igual que los tranquilizantes actuales, aseguran la calma que prescribe el interior del asilo y la extiende al cuerpo del paciente. Por lo que no es más que una técnica de control del cuerpo del paciente y una técnica de disciplina, que comienza ya en esta época como dirección.

El paciente debe enfrentarse al cuerpo del médico; éste debe estar presente por doquier, debe verlo todo y controlar la situación de cada uno de sus pacientes, estar informado de todo, debe estar en comunicación directa con todos los integrantes de la administración asilar y dirigir todas las acciones. El poder del médico, dentro del asilo, debe representar un saber, su figura como médico debe designar un saber, no importa el contenido de ese saber. Es así como el saber médico va a revestirse de unas marcas que van a ser mostradas al paciente. Consisten en una serie de técnicas como las averiguaciones sobre datos biográficos del paciente —a través de la familia y allegados—, el interrogatorio para obtener otras informaciones, llevar un historial permanente mediante la vigilancia constante, el doble registro de la medicación y la dirección, el castigo como utilidad terapéutica y lo que será un hecho muy importante en la historia de psiquiatría: “la clínica”, es decir, la presentación del médico como examinador del paciente, por un lado, y como educador de alumnos, estudiantes por otro. El efecto de poder del médico se multiplica gracias a la presencia de los estudiantes-oyentes, permitiéndole un juego doble: médico y maestro que conoce la enfermedad. En la clínica volvemos a encontrar los elementos de ajuste a la realidad de los que se hablaba antes: poder de otro, ley de la identidad —confesión de la locura— y juego de intercambio -retribución-. Por ello esas marcas de saber van a permitir al poder psiquiátrico desempeñar su papel de intensificación de la realidad —ajuste del individuo a la disciplina, ya sea escolar, fabril, etc.-. Este efecto de poder va a permitir la migración de ese poder psiquiátrico a otros regímenes disciplinarios redoblados por él: aparición de la función “psi” en otros sistemas disciplinarios: escuela, taller, prisiones.

Durante todo el siglo XIX encontramos esbozos de esa difusión del poder psiquiátrico, a partir de la psiquiatrización de la infancia. El intermediario de esta prolongación del poder psiquiátrico a otros sistemas disciplinarios no será “el niño loco”, sino “el niño anormal, el idiota”. De ahí que en esta difusión fuese crucial el concepto de “normal”. El niño idiota sería un niño retrasado, pero no un loco. En el siglo XVIII, la idiotez era considerada como un tipo de locura que tomaba la forma de abatimiento en lugar de agitación. Pero a principios del siglo XIX se define la idiotez como falta de desarrollo intelectual.

Esta noción de desarrollo permitirá la separación entre la locura y la idiotez y tratar a ésta última como una forma de anormalidad y, por tanto, con una diferencia sintomática con respecto a la locura o la demencia. A su vez, a mediados del siglo XIX, dentro de la anormalidad, encontramos una distinción clara entre el idiota y el niño retrasado. En el primero se muestra una interrupción del desarrollo; en el segundo, no hay interrupción, sino un desarrollo lento, rezagado con respecto al resto, que marcará una distancia insalvable en una



evolución continua. Esta diferencia entre el niño idiota y el retrasado introduce una importancia de peso en la práctica psiquiátrica del niño, pues se esboza así una doble normatividad. El adulto servirá para medir la amplitud de la idiotez, ya que se trata de un desarrollo detenido en cierto estadio y el adulto es el fin real e ideal de ese desarrollo. Por otro lado la variable de la lentitud será medida por la norma de una mayoría determinada de niños con referencia a la cual se situará al retrasado. Vemos claramente aquí el peso de la normatividad para establecer quien es normal o anormal. Si hasta este momento la idiotez y el retraso mental eran considerados como enfermedad, en este punto dejan de ser enfermedad, pues no hay carencia o falta de nada, simplemente no se ha llegado –idiotía-, o llegan con demasiada lentitud –retrasado-. No es una cuestión de falta, sino de variedades de estadios dentro del desarrollo normativo del niño. Tanto el retrasado como el idiota están sumergidos dentro de la temporalidad de la infancia, no en el campo de la enfermedad. De aquí se deduce que la atención que debe prestárseles será de la misma naturaleza que la que se preste a cualquier niño: imponerle una educación, como a todos los niños, aunque con diferencias metodológicas, una pedagogía. Y es aquí donde surge lo que llamamos “anomalía”, pues el niño idiota o retrasado no es un niño enfermo, sino un niño anormal. Así se introduce la categoría novedosa de la anomalía en contraposición con la enfermedad. Y es así, como en el orden de la institución, se introduce la idiotez en el espacio psiquiátrico. Este hecho se constata con la apertura de los pabellones para débiles mentales, idiotas.... (todos niños), dentro de los asilos, a partir de 1845.

Por otro lado, este nuevo fenómeno necesita de un filtro, es decir, de una instancia que los localice y los empuje hacia la institución asilar y evite que sean un obstáculo para los padres que trabajan. Éste será el papel de la educación primaria generalizada, donde se realizarán las encuestas sobre la debilidad mental para identificar a los turbulentos, idiotas, débiles mentales...

En la segunda mitad del siglo XIX, después de la distinción locura/idiotez, será el concepto de alienación el que englobe todas las formas de locura, la idiotez o la imbecilidad. Con lo que, dentro del espacio asilar, se anula la diferencia entre la idiotez y la alienación mental. De esta forma el trato o el poder que se ejerce sobre los niños idiotas es exactamente el poder psiquiátrico, con sus mismas formas y marcas de poder: intercepción de todo el poder de la familia: el maestro será el amo del niño; captación física total: sojuzgamiento y dominio del cuerpo; la organización de un espacio disciplinario como el del asilo, con un empleo completo del tiempo; y la tautología del poder psiquiátrico: por un lado el poder psiquiátrico postula del poder escolar su objeto de estudio para su inter-



namiento y, por otro, hace que dentro del asilo se reproduzca esa escolaridad, es decir, intensifica, repitiéndolo de forma continuada, el contenido de la educación.

Debido a los problemas prácticos, generalmente de tipo económico, que planteaba el internado del idiota o del débil mental, los médicos debían garantizar a las prefecturas o alcaldías que el idiota y su familia no podían cargar con los gastos y, además y sobre todo, debían calificarlo de peligroso, capaz de cometer actos como incendios, violaciones, homicidios, para, a cambio, obtener la asistencia. Este elemento de peligro era atestado por los médicos mediante certificados, casi siempre de forma obligada, si querían que se internara a los idiotas. La consecuencia clara de estos hechos no tardó en aparecer y, así, en 1895,

podía hacerse una clara equiparación entre criminales, ebrios inveterados, prostitutas como: “imbéciles de nacimiento a quienes nunca se procuró mejorar o disciplinar”.

La psiquiatría se alza así como ciencia y poder de lo anormal. Todo lo que no fuese “normal” con respecto a la disciplina escolar, militar, familiar, etc. constituye una desviación que la psiquiatría va a poder reclamar para sí. Así empezó la difusión y generalización del poder psiquiátrico en nuestra sociedad, por medio de la distinción entre el niño loco y el niño anormal.

Por otro lado, la psiquiatría se ve en la obligación de buscar las definiciones que expliquen las relaciones entre el niño anormal y el adulto loco, y las encontrará en las nociones de “instinto” y “degeneración”. El instinto, en el niño anormal, será el elemento natural pero anormal en su funcionamiento, por lo que la psiquiatría deberá tratar de reconstituirlo, poco a poco, desde la infancia. La degeneración, lo que lleve al adulto a la locura, será la predisposición a la anomalía, cuya marca estará en los ascendientes. La psiquiatría buscará la conexión entre el niño anormal y el hombre loco mediante la reconstrucción, desde la infancia hasta la edad adulta, de los instintos desviados; también buscará la marca de la predisposición en parientes y ascendientes, surgiendo así el objeto del psicoanálisis.



Ya hemos analizado la cuestión de la verdad dentro del poder psiquiátrico y cómo este saber de la psiquiatría, lejos de fundar su práctica terapéutica como verdad, elabora una realidad que es impuesta a la locura por medio de dispositivos disciplinarios, lo cual no es muestra de verdad, sino más bien la marca del poder del psiquiatra. Pero, en este punto, Foucault insiste en que el uso de algunos elementos como el interrogatorio y la confesión, la hipnosis y el uso general –a partir de 1840- de algunas drogas como opio, hachís, cloroformo, laúdano... introdujeron dentro de la práctica psiquiátrica cierta cuestión de la verdad. Aunque se trate de elementos muy efectivos para el funcionamiento disciplinario, fracturaron el propio sistema disciplinario, obligando al saber médico a pronunciarse, ya no en términos de poder, sino en términos de verdad.

El hospital psiquiátrico, como cualquier otro hospital, funciona como sistema disciplinario, obedece a un reglamento, a cierto orden y cierto régimen en el que se suprime cualquier crisis de la propia locura, por indeseable o subversiva. No necesita el recurso a la verdad porque su consigna no es ésta, sino la normalización y control de la locura para su funcionamiento disciplinario. Por otro lado, la anatomía patológica, a partir de 1825 excluía la posibilidad de atribuir una causa física a la enfermedad mental. Este hecho permitió excluir la búsqueda de la verdad en los síntomas de la locura, manipulando dichos síntomas, pues bastaba con atar al enfermo o drogarlo para el perfecto funcionamiento disciplinario del asilo. La anatomía patológica estudiaría en los nervios y el cerebro del loco esa posible verdad una vez que éste hubiese muerto. Al contrario, en el saber médico general, es muy importante ese momento de crisis de la enfermedad, pues será en ese momento cuando “la enfermedad” se muestre, con sus síntomas particulares que la diferencien de otras enfermedades, por tanto su función será saber de qué enfermedad se trata para suprimirla, llegar a la verdad de los síntomas. El lugar de actuación del psiquiatra está en el punto de decisión de la existencia o no existencia de la locura, es decir, averiguar si el paciente está loco o finge estarlo. Un papel de árbitro de la locura hace que la locura se vuelva real, abriendo un espacio para su realización, el hospital psiquiátrico. De este modo tenemos una institución de disciplina cuya función es suprimir los síntomas de la locura y, dentro de ella, el poder psiquiátrico que elige a los individuos para el asilo, es el que realiza la locura, la hace realidad al identificarla como tal.

La psiquiatría no necesita el diagnóstico diferencial propio de la medicina. Por el contrario, en la psiquiatría que empieza a constituirse en el siglo XIX, la cuestión era decir si se trataba de locura o no locura, es decir, una cuestión de decisión que responde a un modelo de diagnóstico absoluto, no diferencial. El psiquiatra debía decidir si tenía la prueba necesaria de la realidad de la enfermedad, de ahí que necesitara síntomas. El interrogatorio, la droga y la hipnosis serían las técnicas que le facilitarían esa prueba.

El interrogatorio permite la búsqueda de antecedentes. Esta técnica aleja al médico del cuerpo del paciente, pues buscará en la herencia lo que no puede encontrar en el plano del cuerpo individual. Se busca un soporte material, sustrato orgánico de la locura, que no es el sustrato individual de la anatomía patológica, pero que puede dar cuer-

po a la enfermedad. Por otro lado, también se buscan con el interrogatorio otras marcas de disposición a la locura en los antecedentes individuales, como los recuerdos de la infancia. Este hecho supone a la locura como enfermedad que se precedió a sí misma y que había unas marcas o signos que eran su condición de posibilidad. Estas marcas, por tanto, introducen a la locura en el contexto individual de la anomalía, y a ésta como la condición de posibilidad de la locura. El fin del interrogatorio no es otro que llegar al presunto foco de la locura, a su corazón. El sujeto interrogado debe no sólo reconocer la existencia de ese foco que le causa el delirio, sino hacerlo presente. El fin del interrogatorio sería su actualización. La actualización es la consecuencia de la confesión. Es así como el síntoma queda fijado en primera persona: “estoy enfermo”; es preciso incluso, suscitar la alucinación, la crisis histérica... De esta forma, el interrogatorio se convierte en técnica de suministro de síntomas, para que la locura sea considerada como enfermedad (al igual que el diagnóstico diferencial de la medicina orgánica) y también para la custodia del loco por el psiquiatra, que se realiza ya como médico.

La utilización médico-legal de la droga desde finales del siglo XVIII permitió un conocimiento de los efectos de esas sustancias, y si bien eran usadas para la disciplinarización de los pacientes, a mediados del siglo XIX se les busca otra función, como prueba para el diagnóstico absoluto de la locura. Podía discernirse entre la locura y su simulación a partir de la ingesta masiva de determinadas drogas. Haciendo tomar drogas a un enfermo podía hacerse más visible su locura, precipitar su curso.

El tercer sistema de pruebas en la práctica psiquiátrica de los dos primeros tercios del siglo XIX fue el magnetismo y la hipnosis. Aparecían como la brecha a través de la cual el poder-saber médico podía llegar a apoderarse del enfermo. El médico podía disponer como quisiese del enfermo mediante órdenes u obligaciones. Funcionaba también como ortopedia terapéutica, permitiendo el modelado o enderezamiento de la conducta, anulación de síntomas... Supone, por tanto, el triunfo del poder psiquiátrico en la conquista del cuerpo orgánico, en el que la anatomía patológica no podía dar cuenta del mecanismo de la locura.



El interrogatorio, la hipnosis y la droga, serán los elementos que estarán presentes, recobrando una importancia extrema, cuando en 1860-1880 se descubra —en el seno de la medicina clásica— una realidad nueva: el cuerpo neurológico. Un cuerpo, ya no sólo con órganos y tejidos, sino con funciones, rendimientos y comportamientos. Desde aquí se abre la posibilidad de insertar los mecanismos de la locura en un sistema de conocimiento diferencial, en una medicina fundada, en esencia, sobre la anatomía o la fisiología patológica y en el seno de una sintomatología médica general. Según Foucault este intento es el fracaso de Charcot y supone la desaparición de la esperanza neurológica para la psiquiatría, dejando al poder psiquiátrico sólo estos tres elementos con los que funciona aún en nuestros días.

La neurología sustituye al interrogatorio como prueba de realidad de la locura. Procura obtener unas respuestas que no son verbales, sino las respuestas del cuerpo del sujeto que son descifrables clínicamente en el plano del cuerpo del sujeto y susceptibles de someterse a un examen diferencial, sin el temor al engaño del sujeto que responde. Ahora se podrá establecer un diagnóstico diferencial dentro de algunos comportamientos de aquellos a los que se interroga en términos absolutos. La prueba de realidad ya no es necesaria puesto que la clínica neurológica brindará la posibilidad de elaborar un diagnóstico diferencial. Al igual que la medicina orgánica, aunque con distintos dispositivos, será el cuerpo del paciente el que responderá al médico y éste lo descifrará en términos de verdad. Es así como surge la posibilidad de hacer de la histeria una enfermedad. Su manipulación médica sólo será posible con la introducción de este nuevo dispositivo médico cuyo origen no está en la psiquiatría, sino en la neurología.

Hasta el surgimiento de la neurología, podía hablarse de dos campos de enfermedad: las enfermedades mentales y las otras, las enfermedades de verdad. A las primeras sólo podía responderse en términos binarios “está efectivamente loco” o “no está loco”, las segundas podían definirse en términos de diagnóstico diferencial. Entre ambos campos, existían algunos intermediarios, una región intermedia de confusión e irregularidad, que en esa época se denominaba “las neurosis”. Esas enfermedades consistían en trastornos de las funciones de relación”, sin correlaciones anatómicas e incluían las convulsiones, la epilepsia, la histeria, la hipocondría, etc. Con el surgimiento del cuerpo neurológico de la neurología se pueden situar las enfermedades “neuróticas”, aquellas que surgen con componentes sensitivos y motores, del lado de aquellas otras de diagnóstico diferencial. Precisamente por el dispositivo clínico de la neurología, las neurosis se acercarán al dominio de las enfermedades serias y verdaderas. Es así como, en palabras de Guillaín: “Charcot arrancó la histeria a los psiquiatras” (307).



La histeria fue, según Foucault, el conjunto de “fenómenos de lucha” que se desarrollaron dentro y fuera del asilo alrededor de este nuevo dispositivo médico que era la clínica neurológica. Para que fuese una verdadera enfermedad, con diagnóstico diferencial, era preciso que presentara una sintomatología estable. Por otro lado, las crisis de la enfermedad debían ser ordenadas y regulares, con un desarrollo semejante al de una enfermedad existente, una enfermedad neurológica que ya existiese, para que se pudiera aplicar la línea del diagnóstico diferencial. Y a la vez debía ser diferenciada para que ese diagnóstico se produjese.

En esta maniobra, puede verse un doble juego, pues al solicitar los síntomas constantes y las crisis regulares, el psiquiatra está borrando su función de psiquiatra y de árbitro de la locura y pide a la histeria la oportunidad de hacer un acto estrictamente médico, un diagnóstico diferencial. Pero, por otra parte —he aquí el doble juego— la histeria gana el derecho a la “no locura”, a la enfermedad, y por tanto escapará a la territorialidad asilar.

El médico dejaría de ser neurólogo si la histérica se negase a dar sus síntomas, he aquí su dependencia y la influencia de la histérica, que lo consagra como médico, ya no como psiquiatra. En este complemento de poder que se da a la histérica se precipitará toda una gama de síntomas, más de los que el médico y su equipo de clínica neurológica podían controlar, y así se explican las abundantes crisis histéricas de las enfermas de Charcot.

Para lograr corregir esta abundancia, se introdujeron dos técnicas: la hipnosis y la sugestión. Estas técnicas permitían obtener un síntoma histérico perfectamente aislado mediante una orden a voluntad del médico, pero esta manipulación abría el problema de saber si el síntoma provocado por el médico se trataba en sustancia de una enfermedad. Nuevamente la práctica psiquiátrica necesitaba una garantía, requería contrastar los síntomas con otros enfermos, no hospitalizados, no contaminados, que naturalizaran los efectos de la intervención hipnótica, a fin de averiguar el problema de la manipulación hipnótica y sugestiva. Así lograría una instancia de verificación, de verdad entre la enfermedad y la mentira.

He aquí una nueva situación que requiere el control del médico, que empieza a encontrarse en una situación fabricada por él mismo. Por ese motivo, necesita encontrar un marco patológico que integre la hipnosis y los síntomas histéricos producidos dentro de ella. Si el cuerpo no puede hablar, porque no hay lesión, habrá que encontrar la etiología que explique esos fenómenos. De este modo, Charcot elabora la concepción del trauma. Una lesión invisible y patológica que da sentido al conjunto de síntomas. Y es así como esa lesión invisible o acontecimiento fundamental y esencial servirá de contexto que da sentido a las crisis histéricas, y será actualizado permanentemente en el conjunto de síntomas. De ahí la necesidad de las histéricas, mediante hipnosis o sin ella, de contar su

infancia, su vida, para reencontrar ese acontecimiento. Y en esa brecha que abre la exhortación a recuperar el trauma, asoma la vida sexual de las pacientes.

Si se quería demostrar que la histeria era una enfermedad y que funcionara dentro de un esquema de diagnóstico diferencial, debía de estar despojada de ese elemento que era la sexualidad. Sin embargo, Charcot no podía impedir que se produjese esa reactualización, sin cesar, de la sexualidad a través de los síntomas, pues el demandante de síntomas y crisis era él mismo; de ahí su negativa a admitir el elemento sexual como patología, sería como impugnar su status como enfermedad. Esa sexualidad que pedía su descifrabilidad, no era un resto aislado e



indescifrable, sino -según Foucault-: “la victoria de la histérica”, quien impuso a los neurólogos y los médicos un nuevo personaje: el cuerpo sexual. A partir de aquí sólo caben dos actitudes: la descalificación de la histeria, que ya no será una enfermedad, o bien tomar un rumbo nuevo: la atención médica, psiquiátrica o psicoanalítica de la sexualidad.

“Al forzar las puertas del asilo, al dejar de ser locas para convertirse en enfermas, al entrar por fin al consultorio de un verdadero médico —el neurólogo-, al proporcionarle verdaderos síntomas funcionales, las histéricas, para el mayor de sus placeres, pero sin duda para el peor de nuestros infortunios, pusieron la sexualidad bajo la férula de la medicina” (328).

# SYLVAIN MARÉCHAL: EL MANIFIESTO DE LOS IGUALES\*

**1796. Francia.**

**Tras la caída del gobierno jacobino que -según dicen los libros de texto- se caracterizó por “el terror”... el orden de los negocios programa la extensión de su ley a todos los rincones de la joven república francesa: ciudadanía y seguridad, prosperidad y orden; tales son -en la práctica- las consignas.**

**Un pequeño grupo de intelectuales y activistas, con Babeuf a la cabeza, decide no resignarse... y prepara una revolución. La revolución de los iguales. Sylvain Marechal escribió el manifiesto que llamaba a la revuelta.**

**He aquí ese manifiesto; esa llamada.**



**¡PUEBLO DE FRANCIA!**

Durante quince siglos has vivido esclavo y, por tanto, infeliz. Desde hace seis años respiras apenas, esperando la independencia, la felicidad y la igualdad.

---

\* Traducción de Juan Pedro García del Campo.

¡La Igualdad! ¡Primer deseo de la naturaleza, primera necesidad del hombre y principal vínculo de cualquier asociación legítima! ¡Pueblo de Francia! ¡Tu no has sido más favorecido que las demás naciones que malviven en este desafortunado mundo!... Siempre y en todas partes la pobre especie humana confiada a antropófagos más o menos hábiles sirvió de juguete de todas las ambiciones, de pasto de todas las tiranías. Siempre y en todas partes se adormeció a los hombres con bellas expresiones: nunca y en ningún lugar obtuvieron, junto a la palabra, la cosa. Desde tiempo inmemorial se nos repite de manera hipócrita que los hombres son iguales y desde tiempo inmemorial la más degradante y monstruosa desigualdad pesa insolentemente sobre el género humano. Desde que hay sociedades civiles, el más bello patrimonio del hombre es reconocido sin contradicción, pero aún no ha podido realizarse ni una sola vez: la igualdad no ha sido más que una bella y estéril ficción de la ley. Hoy, cuando es reclamada con voz más fuerte, se nos responde: ¡callaos, miserables! La igualdad real es sólo una quimera; contentaos con la igualdad condicionada; sois todos iguales ante la ley. Chusma ¿qué más necesitáis?

¿Que qué más necesitamos?

Legisladores, gobernantes, ricos propietarios, escuchad ahora vosotros.

Somos todos iguales ¿no es eso? Nadie niega ese principio porque, salvo si se padeciese locura, no podría decirse en serio que es de noche cuando es de día.

Pues bien, a partir de ahora pretendemos vivir y morir iguales, como hemos nacido; queremos la igualdad real o la muerte; eso es lo que necesitamos.

Y tendremos esa igualdad real, no importa a qué precio. ¡Maldito sea quien se oponga a ese deseo expreso!

La revolución francesa es sólo la precursora de una revolución mucho más grande, mucho más solemne, y que será la última.

El pueblo ha pisoteado el cadáver de los reyes y los curas que se aliaron contra él: hará lo mismo con los nuevos tiranos, con los nuevos políticos mojigatos sentados en el lugar de los antiguos.

¿Que qué necesitamos además de la igualdad de derechos?

Necesitamos que esa igualdad no sólo esté escrita en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano; la queremos entre nosotros, bajo el techo de nuestras casas. Aceptamos cualquier cosa por ella, empezar de cero para obedecer a ella sólo. ¡Perezcan todas las artes, si es preciso, mientras nos quede la igualdad real!

Legisladores y gobernantes que tenéis tan poco talento como buena fe, propietarios ricos y sin entrañas, en vano tratáis de neutralizar nuestra sagrada acción diciendo: lo único que hacen es reproducir esa ley agraria pedida ya más de una vez antes de ellos.

Calumniadores, callaos vosotros y, en el silencio de la confusión, escuchad nuestras pretensiones dictadas por la naturaleza y basadas en la justicia.



La ley agraria o el reparto de los campos fue el deseo inmediato de algunos soldados sin príncipe, de algunos pueblos primitivos movidos por su instinto más que por la razón. Tendemos hacia algo más sublime y más equitativo, ¡el bien común o la comunidad de bienes! No más propiedad individual de las tierras; la tierra no es de nadie. Reclamamos, queremos, el goce comunal de los frutos de la tierra: esos frutos son de todos.

Declaramos que no podemos soportar por más tiempo que la inmensa mayoría de los hombres trabaje y sude al servicio y para en disfrute de la más ínfima minoría.

Mucho menos de un millón de individuos, y durante demasiado tiempo, dispone de lo que corresponde a más de veinte millones de sus semejantes, de sus iguales.

¡Que cese de una vez este gran escándalo que nuestros descendientes no querrán creer! Que desaparezcan de una vez las escandalosas distinciones entre ricos y pobres, grandes y pequeños, amos y lacayos, gobernantes y gobernados.

Que no haya entre los hombres más diferencia que las de la edad y el sexo. Puesto que todos tienen las mismas necesidades y las mismas facultades, que haya para ellos una única educación, un único sustento. Si se contentan con un solo sol y con mismo aire para todos ¿por qué no habría de ser suficiente la misma porción y la misma calidad e alimentos para cada uno de ellos?

Pero los enemigos del más natural de los órdenes de cosas que se pueda imaginar gritan ya contra nosotros. Desorganizadores y rebeldes, nos dicen, sólo queréis masacres y botín.

¡PUEBLO DE FRANCIA!

No perderemos el tiempo contestándoles, pero te diremos que la sagrada acción que organizamos no tiene más objetivo que poner fin a las disensiones civiles y a la miseria pública.

Nunca ha sido concebido y puesto en marcha un propósito mayor. De tarde en tarde, algunos hombres de talento, algunos sabios, han hablado de ello en voz baja y temblorosa. Ninguno de ellos tuvo el coraje de decir la verdad completa.

Ha llegado el momento de las grandes medidas. El mal está en su punto más alto; cubre la faz de la tierra. El caos, con el nombre de política, reina en ella desde hace demasiados siglos. Que todo retorne al orden y vuelva a su lugar.

¡Que todos los elementos de la justicia y la felicidad se organicen ante la llamada de la igualdad!

Ha llegado el momento de fundar la República de los Iguales, ese gran hospicio abierto a todos los hombres. Han llegado los días de la restitución general. Familias quejumbrosas, venid a sentaros a la mesa común levantada por la naturaleza para todos sus hijos.

¡PUEBLO DE FRANCIA!

¡La más pura de las glorias te estaba reservada! Sí; tu debes ser el primero en ofrecer al mundo ese conmovedor espectáculo.

Viejas costumbres, antiguas prevenciones, querrán de nuevo poner obstáculos al establecimiento de la República de los Iguales. La organización de la igualdad real, la única que responde a todas las necesidades, sin provocar víctimas, sin que cueste grandes sacrificios, puede que de entrada no le guste a todo el mundo.

El egoísta, el ambicioso, temblará de rabia. Los que poseen injustamente clamarán que es injusticia. Los goces exclusivos, los placeres solitarios, los acomodados personales provocarán fuerte rechazo a algunos individuos hastiados de los sufrimientos ajenos. Los amantes del poder absoluto, los viles secuaces de la autoridad arbitraria replegarán con pena sus orgullosas cabezas bajo el nivel de la igualdad real. Su corta visión penetrará con dificultad en la próxima llegada de una felicidad común, pero ¿qué pueden algunos millares de descontentos contra una masa de hombres, todos ellos felices y sorprendidos de haber buscado tanto tiempo una felicidad que tenían al alcance de la mano?

Inmediatamente después de esta verdadera revolución, se dirán extrañados: ¡qué cosa! ¿La felicidad común dependía de tan poco? No teníamos más que quererla. ¡Por qué no la habremos querido antes! Sin duda, con un sólo hombre en la tierra que sea más rico, más poderoso que sus semejantes, que sus iguales, el equilibrio se rompe; el crimen y la desdicha se hacen presentes.

¡PUEBLO DE FRANCIA!

¿En qué signo, a partir de ahora, debes reconocer la excelencia de una constitución?... Aquella que, en su totalidad, reposa sobre la igualdad de hecho es la única que puede convenirte y satisfacer todos tus deseos.

Las constituciones aristocráticas de 1791 y de 1795 remachaban tus cadenas en lugar de cortarlas. La de 1793 era un gran paso hacia la igualdad real; nunca antes nos habíamos acercado tanto a ella; pero aún no llegaba al objetivo y no acometía en absoluto la tarea de la felicidad común que, sin embargo, consagraba solemnemente como un gran principio.

¡PUEBLO DE FRANCIA!

Abre los ojos y el corazón a la plenitud de la felicidad: reconoce y proclama con nosotros la República de los Iguales.

Yo, como tú,  
amo el amor, la vida, el dulce encanto  
de las cosas, el paisaje  
celeste de los días de enero.

También mi sangre bulle  
y río por los ojos  
que han conocido el brote de las lágrimas.

Creo que el mundo es bello,  
que la poesía es como el pan, de todos.

Y que mis venas no terminan en mí  
sino en la sangre unánime  
de los que luchan por la vida,  
el amor,  
las cosas,  
el paisaje y el pan,  
la poesía de todos.

*Roque Dalton*