

César Augusto Ramírez Giraldo
Enán Arrieta Burgos
Compiladores

**ÉTICA
Y FENOMENOLOGÍA:
aportes desde
la filosofía francesa
contemporánea**



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

Los autores

Julia Urabayen

Jorge León Casero

Wilfer Alexis Yepes Muñoz

Francisco Martín Díez Fischer

Fabio Caprio Leite de Castro

Luis Felipe Vivares Porras

Marie-Jean Sauret

Dina Germanos Besson

Juan Carlos Moreno-Romo

César Augusto Ramírez-Giraldo

Enán Arrieta-Burgos

Compiladores

ÉTICA Y FENOMENOLOGÍA:
aportes desde la filosofía francesa contemporánea

142.7
E84

Ética y fenomenología: aportes desde la filosofía francesa contemporánea /Julia Urabayen [y otros 8 autores]– 1 edición – Medellín : UPB, 2021

299 páginas, 14 x 23 cm. -- (Colección Filosofía)

ISBN: 978-958-764-973-4 (versión digital)

1. Filosofía crítica – 2. Filosofía y literatura – 3. Ética filosófica – 4. Humanismo - 5. Poder – 6. Filosofía y psicoanálisis – I. Ramírez, César Augusto, Compilador – II. Arrieta-Burgos, Enán, Compilador II. Título (Serie)

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Julia Urabayen
© Jorge León Casero
© Wilfer Alexis Yepes Muñoz
© Francisco Martín Díez Fischer
© Fabio Caprio Leite de Castro
© Luis Felipe Vivares Porras
© Marie-Jean Sauret
© Dina Germanos Besson
© Juan Carlos Moreno-Romo
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Ética y fenomenología: aportes desde la filosofía francesa contemporánea

ISBN: 978-958-764-973-4 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-973-4>

Primera edición, 2021

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía.

CIDI Grupo: Religión y cultura - Epimeleia. Proyecto: "Fundamentación filosófica del hombre: una aproximación a la filosofía contemporánea". Radicado: 195C-06/1842

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Director de la Facultad de Filosofía: Carlos Alberto Sampedro Gaviria

Gestor Editorial de Escuela: Luis A. Castrillón-López

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Transparencia duo

Corrección de Estilo: Cristian Suárez

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín-Colombia

Radicado: 2104-12-05-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Presentación	7
Relojes no-triviales. El deleuzo-bergsonismo del tiempo-materia contra el formalismo del espacio-tiempo.....	12
<i>Julia Urabayen</i>	
<i>Jorge León Casero</i>	
Dar vida literaria a la libertad. Exploraciones sobre la relación filosofía-literatura en Jean-Paul Sartre	47
<i>Wilfer Alexis Yepes Muñoz</i>	
El momento del tacto en Paul Ricœur: el fundamento háptico de su ética	81
<i>Francisco Martín Díez Fischer</i>	
La crisis del humanismo según Janicaud y el humanismo del otro hombre en Lévinas.....	190
<i>Fabio Caprio Leite de Castro</i>	
Dionisio encadenado: una reflexión a partir de Foucault y Jean-Luc Nancy.....	203
<i>Luis Felipe Vivares Porras</i>	
La philosophie avec (ou contre) la psychanalyse?	240
<i>Marie-Jean Sauret</i>	
<i>Dina Germanos Besson</i>	

Entre el ídolo y el ícono. O sobre el buen
uso de la filosofía francesa contemporánea.....259

Juan Carlos Moreno-Romo

Sobre los autores.....293

Presentación

El libro *Ética y fenomenología: aportes desde la filosofía francesa contemporánea* es resultado del proyecto de investigación “Fundamentación filosófica del hombre: una aproximación a la filosofía contemporánea”, desarrollado por el Grupo de Investigación Epimeleia, con el radicado CIDI 195C-06/1842. El proyecto tuvo por objeto analizar algunos de los principales aportes de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX en los campos ontológico, ético, literario y político. Por tal motivo, este texto se compone de una miríada de perspectivas que revitalizan los principales problemas filosóficos que ocuparon el quehacer intelectual de diferentes pensadores franceses que, centrados en su época, advirtieron las coordenadas por las que transita el mundo contemporáneo.

En su conjunto, esta obra pretende contribuir a los marcos teóricos que, desde el habla hispana, han destacado la *aventura* emprendida por la filosofía francesa reciente. En palabras de Badiou (2012), el mérito y la paradoja de dicha aventura están vinculados a la capacidad que tuvieron algunos pensadores, con visiones heterogéneas, de producir reflexiones particulares y con vocación de universalidad. La cohesión de lo que llamamos filosofía francesa contemporánea no sucede, como bien anota Badiou, por la construcción de una escuela filosófica, sino, más bien, por la confección de un nuevo tipo de pensador: el escritor combativo, el artista del sujeto, el amante de la invención, el militante, en suma, el *intelectual* del ahora.

Es importante advertir que la lectura de tan diversos autores y corrientes de pensamiento requiere de un aparato crítico que se hace posible justamente a través de la sumatoria de perspectivas. En este sentido, la pluralidad de miradas que se analizan en este libro no debe concebirse como un obstáculo para evidenciar su coherencia temática —coherencia que, dicho sea de paso, tampoco caracteriza a este momento filosófico—, sino que debe valorarse como un esfuerzo

genuino por aproximarse desde distintos ángulos a un objeto de conocimiento que siempre será esquivo.¹

El libro se inaugura con el capítulo “Relojes no-triviales: el deleuzo-bergsonismo del tiempo-materia contra el formalismo del espacio-tiempo”, escrito por Julia Urabayen (Universidad de Navarra) y Jorge León Casero (Universidad de Zaragoza). Se trata de una reflexión comparativa, desde la dimensión ontológica, entre Bergson y Deleuze. Por un lado, Bergson, en quien, según Badiou (2012), debe rastrearse el origen del *momento francés* y, por otra parte, Deleuze, un pensador bisagra que sintetiza bien la figura del intelectual. Así las cosas, este capítulo presenta cómo la crítica a la filosofía moderna de Bergson y Deleuze culmina, tal y como sucedió en los inicios de la filosofía moderna, en un nuevo replanteamiento del problema (Sistema-Idea) de lo Uno y lo múltiple. A juicio de los autores, la modernidad alternativa, propia de la ontología materialista marcada por el eje Spinoza-Marx-Deleuze, debería ser complementada con una ontología del tiempo-materia, según el eje Scotto-Bergson-Deleuze. Esta ontología evitaría reducir el potencial presente en la filosofía materialista, tradicionalmente concebida como una ontología formalista propia del tiempo-medida. En ese cometido, la ontología del tiempo-materia tendrá que enfrentarse, principalmente, a la física, ya que, en el siglo XXI, el enemigo del materialismo técnico-metalúrgico no es la filosofía representacionista, ni el idealismo trascendental o sociosimbólico, sino el formalismo científico. El segundo capítulo fija su atención en el pensador que, según Deleuze (2002) y Badiou (2006), marcó el despertar de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX, ahogada en una especie de sopor académico: Jean Paul-Sartre. Así, el capítulo de Wilfer

¹ En este punto coincidimos con Ortega y Gasset (1966): “La verdad integral solo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera ‘razón absoluta’, es el sublime oficio que atribuimos a Dios” (p. 202).

Alexis Yepes Muñoz (Universidad Pontificia Bolivariana), “Dar vida literaria a la libertad. Exploraciones sobre la relación filosofía-literatura en Jean-Paul Sartre”, traza una línea de convergencia entre la filosofía y la literatura desde el horizonte sartriano, sin desconocer las medidas de que disponen cada uno de esos discursos para aproximarse, alejarse, evadir o tomar posición frente a la realidad que amplifican o instauran. Según Yepes Muñoz, la literatura no tiene en Sartre una función subsidiaria ni ancilar; antes bien, Sartre le encomienda la tarea de mantener en vilo a la libertad, en función de sus tentativas. La literatura es, ante todo, un llamado a obrarse. El tercer capítulo continúa la senda de las reflexiones éticas que, en todo caso, ni desde Sartre ni desde Ricœur pueden separarse de la literatura y la hermenéutica. En este orden de ideas, “El momento del tacto en Paul Ricœur: el fundamento háptico de su ética”, de Francisco Díez Fischer (Conicet-Universidad Católica Argentina), da cuenta de la historia conceptual que tiende un puente entre Aristóteles y Ricœur a propósito del concepto de “tacto”. Bajo el signo de elaborar una poética de la sensibilidad perceptivo-ética más aguda, Díez presenta el tacto como el elemento más fundamental del sentir, y lo pone a la altura del obrar humano. Así, la pretensión del autor es revitalizar un concepto –tacto– considerado secundario en la tradición filosófica, pero que constituye un pequeño aporte, como el mismo autor menciona siguiendo a Ricœur, *à la gloire de la philosophie française*.

El cuarto capítulo, intitulado “La crisis del humanismo según Janicaud y el humanismo del otro hombre en Lévinas” y escrito por Fabio Caprio Leite de Castro (Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur), cuestiona la actualidad y la posibilidad del pensamiento humanista en el siglo XXI. Sin el objetivo de dar cualquier respuesta definitiva a esta cuestión, el profesor Leite de Castro procura mostrar que, tal vez, todavía queda una alternativa para evocar un humanismo sin recaer en alguna concepción ya superada. Para ello toma por base el pensamiento de Dominique Janicaud, en el que se evalúan los malentendidos filosóficos en torno a la cuestión del humanismo. Así, se propone renovar la interrogación sobre los retrocesos civilizatorios que hoy se insinúan y parecen querer ocupar

el vacío teórico derivado del antihumanismo. Para ello, el autor diferencia los aciertos y las fragilidades del análisis de Janicaud sobre el humanismo y propone, finalmente, revalorar la concepción que Lévinas plantea como un *humanismo del otro hombre*. En Lévinas, así, podríamos identificar el futuro de un nuevo humanismo que reapropie las críticas del antihumanismo como lecciones aprendidas. El quinto capítulo lleva la discusión a un campo que se encuentra a medio camino entre la ética, la ontología y la política. El profesor Luis Felipe Vivares Porras (Universidad Pontificia Bolivariana), con el texto “Dionisio encadenado: una reflexión a partir de Foucault y Jean-Luc Nancy”, busca dejar claro que el hombre es, en definitiva, fruto de relaciones de poder. Sin embargo, también pretende problematizar la aceptación irreflexiva sobre que detrás de todas esas relaciones de poder no hay algo más. ¿Es que acaso por fuera de las relaciones de poder no existe ningún fundamento onto-antropológico? La tesis del profesor Vivares Porras se inclina por una defensa de las alternativas onto-antropológicas de resistencia ético-estética ante las relaciones de poder.

El sexto capítulo, de autoría de Marie-Jean Sauret (Universidad de Toulouse - Jean Jaurès) y Dina Germanos Besson (Universidad de Toulouse - Jean Jaurès), y que lleva por título “¿*La filosofía con (o contra) el psicoanálisis?*”, da cuenta de un asunto que se inscribe en el corazón del pensamiento francés contemporáneo, como lo es el diálogo entre el dispositivo psicoanalítico y la reflexión filosófica. En otras palabras, la filosofía francesa contemporánea sería impensable sin el psicoanálisis. Bien sea porque algunos filósofos descalifiquen al psicoanálisis, o porque algunos analistas cuestionen el sentido del quehacer filosófico, lo cierto es que ambas empresas del pensamiento se reclaman mutuamente. En esta línea, los autores de este capítulo plantean una revisitación de la postura antifilosófica asumida, entre otros, por Lacan, y que tiene por centro de sus críticas el discurso filosófico que, con pretensiones de totalidad, es incapaz de comprender la singularidad de lo real. De esta manera, en contra de la filosofía “científica”, los autores proponen una ética de lo real que sea capaz de superar la visión que hace de la filosofía y del psicoanálisis dos discursos antagónicos.

La propuesta editorial que el lector tiene en sus manos finaliza con el capítulo “Entre el ídolo y el ícono. O sobre el buen uso de la filosofía francesa contemporánea” de Juan Carlos Moreno Romo (Universidad Autónoma de Querétaro). En este apartado se expone una visión crítica de la filosofía francesa contemporánea para mostrar cómo ha sido objeto de una idolatría ciega. Según el autor, la filosofía francesa contemporánea responde más bien a la estructura de un ídolo, y no tanto a la de un ícono. Por ello propone aproximarse al pensamiento francés desde lo que llama la *filosofía del arrabal*, esto es, a partir de una mirada al pensamiento occidental que no condene a un ostracismo marginal a la filosofía latinoamericana y a la tradición católica.

Solo queda extenderle una invitación al lector para que se deje extraviar en cada uno de los capítulos que conforman esta obra. Nuestro principal derrotero ha sido hacer posible el acceso libre y gratuito a todas aquellas personas interesadas en continuar comprendiendo los hombros sobre los que se alza el horizonte del pensamiento francés contemporáneo.

No podríamos terminar esta presentación sin antes hacer constar nuestro reconocimiento a todos los autores que aceptaron participar en esta publicación. Sea de ellos toda nuestra gratitud por haber atendido el llamado del Grupo de Investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana para reflexionar sobre estos temas.

César Augusto Ramírez Giraldo y Enán Arrieta Burgos
Coordinadores académicos

Referencias

- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2. Paris: Seuil.
- Badiou, A. (2012). *L'aventure de la philosophie française: Depuis les années 1960*. Paris: La Fabrique Editions.
- Deleuze, G. (2002): Il a été mon maître. En: Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Minuit Paradoxe.

Relojes no-triviales.

El deleuzo-bergsonismo del tiempo-materia contra el formalismo del espacio-tiempo

Julia Urabayen
Universidad de Navarra
Jorge León Casero
Universidad de Zaragoza

Introducción

Un libro dedicado a las aventuras de la filosofía francesa contemporánea tendría que comenzar narrando “la primera” de esas andanzas: la exploración filosófica que inaugura ese gran maestro del pensamiento llamado Henri Bergson (1859-1941). Así lo afirma, entre otros, Badiou (2012), quien, tras definir la filosofía francesa contemporánea como aquella que alcanza sus frutos más importantes en la segunda mitad del siglo XX, señala a Bergson como uno de sus orígenes. Sin duda, el filósofo del élan vital está a caballo entre dos siglos; pero el rasgo más sobresaliente de su obra es, en terminología nietzscheana, la creación de ideas aladas que se han deshecho del pesado lastre de un pensamiento anterior.

El filósofo de ascendencia judía nació el año en el que se publicó *El origen de las especies* de Darwin y murió unos meses después la invasión por parte de los nazis de París. Es decir, su vida transcurrió entre la transformación de paradigma que supuso la formulación científica del evolucionismo y la conmoción política representada por la experiencia del totalitarismo y la Segunda Guerra Mundial. Posiblemente debido al peso de ese contexto histórico e intelectual, la obra de Bergson brilló con intensidad mientras estuvo vivo, aunque cayó pronto en el olvido. Hay muy poca distancia temporal

entre la experiencia vivida de admiración y esperanza por Gabriel Marcel –el momento en el que cruzó la calle que separa la Sorbona del Colegio de Francia buscando una nueva filosofía que le ofreciera aire fresco para poder respirar en un mundo académico dominado por los coletazos finales del idealismo y el positivismo (Marcel, 1964, pp. 13-14)– y las décadas en las que Bergson fue visto como el representante de un modo de pensar decimonónico ya periclitado. En ese punto, las aventuras posteriores de la filosofía francesa parecían seguir unos rumbos en los que el pensamiento de Bergson no sería un referente importante. Sin embargo, el llamado *Bergson renaissance* no solo ha vuelto a recuperar del olvido a este filósofo, sino que ha permitido ver cómo, en realidad, su pensamiento ha seguido vivo y ha dejado una impronta importante en algunos de los grandes filósofos franceses posteriores.

En este capítulo, se trazará una de las líneas de fuga del pensamiento francés contemporáneo, la que ha destacado la relevancia del tiempo, de la diseminación, de la multiplicidad, así como de la inmanencia, que son algunos de los temas que conectan a Bergson y Deleuze. Dicho con otras palabras, el hilo conductor de este trabajo es esa aventura de la filosofía francesa contemporánea que nace y crece a partir de una concepción del tiempo novedosa:

La teoría de la duración. La destrucción de la primacía del tiempo de los relojes; la idea de que el tiempo de la física tanto de Newton como de Einstein es sólo derivado. [...] Es mérito de Bergson haber liberado a la filosofía del modelo prestigioso del tiempo científico. (Lévinas, 1991, p. 272)

El objetivo, por tanto, no será realizar un estado de la cuestión –ni mucho menos establecer un balance– del *Bergson renaissance* que, según algunos intérpretes, se debe, en gran medida, a los seminarios que Deleuze dedicó a Bergson (Worms, 2002). Tampoco se buscará demostrar si es o no cierto que el bergsonismo de Deleuze permite articular su pensamiento (Craig, 2018). La finalidad es presentar una arista de la filosofía francesa contemporánea que permite sostener que su primer explorador, o uno de los primeros, es Bergson

y que las sendas que él señaló han sido transitadas por otro de los *maîtres à penser* franceses: Gilles Deleuze, quien no se limitó a interiorizar las ideas del pensador del élan vital, pues sus filosofías se presentan como dos movimientos singulares que se cruzan, se separan y se aclaran mutuamente (Worms, 2004).

El tiempo-duración en Bergson

Para comprender adecuadamente el significado de esta relación, conviene precisar el papel del pensamiento bergsoniano frente a la modernidad. En filosofía se suele considerar que la Edad Moderna nace con Descartes, el pensador francés que estableció la duda metódica como vía para salir del escepticismo (Descartes, 2014, pp. 95-97). Con independencia de que sea o no el nacimiento de este período histórico,² lo que está claro es que la filosofía moderna se autodefine desde y a partir de una transformación metodológica que, desde su misma raíz, establece, no solo unas reglas para lograr el conocimiento, sino también unos principios básicos: la razón es el medio adecuado para alcanzar el conocimiento y la conciencia es la realidad primera. Además, en este planteamiento moderno la filosofía y las ciencias están estrechamente vinculadas. *El Discurso del método* resulta ser, en este sentido, muy elocuente, pues su título completo era *El discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la unidad en las ciencias*, y estaba unido a tres ensayos científicos: la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*.

Comenzaremos por el último rasgo. Es bien conocido que la mayor parte de los filósofos modernos fueron también científicos. Desde este ángulo, el llamado giro antropológico es principalmente un giro copernicano que afecta al método:

² El inicio de la modernidad no solo es diferente en otras disciplinas. Además, en filosofía hay quienes sostienen que esa etapa comienza con el *Novum Organum* de Bacon de 1620 (el *Discurso del método* es de 1637). En este trabajo interesa señalar solamente que las dos obras son discusiones metodológicas y que este giro metodológico es lo que marca la ruptura con la premodernidad.

Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica. (Kant, 1978, pp. 19-20)

Ese giro que va desde Descartes hasta el final de la modernidad –sea cual sea el autor que se establezca como el último moderno– ha sido interpretado, por sus propios representantes y por los historiadores de la filosofía, en clave metodológica. Así pues, establecer una nueva filosofía es definir un método original capaz de explicar con rigor y precisión la realidad.

En 1889, Henri Bergson publicó su tesis titulada *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1999), obra que fue acompañada de otra tesis escrita en latín sobre el lugar en Aristóteles (2013). El perfil de Bergson era muy similar al de los grandes filósofos modernos: había estudiado ciencias además de filosofía. De hecho, su formación y preocupación científica es patente en toda su obra, no solo en *Duración y Simultaneidad* (Bergson, 2009).³

Al igual que Descartes, Bergson comenzó a pensar en un momento en el que la filosofía (francesa) parecía agotada. Esta situación se debía a un siglo de las ciencias positivas que había decretado la superación de la época de la metafísica (Comte, 1988). Es decir, las ciencias no solo se negaban a aceptar la tutela de la filosofía y la idea de *filosofía primera*, tal y como se sostenía a partir del corpus aristotélico, sino que, en su nombre, se afirmaba el comienzo de una nueva era.

³ El volumen III de *Annales bergsoniennes* está dedicado a la ciencia y contiene un curso inédito hasta ese momento donde Bergson se dedicó a la obra *De originatione radicali rerum* de Leibniz, así como a un conjunto de trabajos que analizan la relación de Bergson con las ciencias (Worms, 2007).

Ante tal panorama, Bergson se propuso volver a hacer filosofía y, más concretamente, metafísica. Para lograr ese objetivo, tal y como hiciera Descartes en el inicio de la modernidad, el pensador que podría ser considerado el primer aventurero de la filosofía francesa del siglo XX decidió investigar el conocimiento humano. Precisamente es en este punto donde se produce el encuentro con los principios de la filosofía cartesiana y su redefinición:

El aporte del *Discurso del método* es múltiple, pero admite su reducción a dos elementos principales: la afirmación de la razón como criterio fundamental de verdad y fuente principal de conocimiento, y el descubrimiento de la conciencia como realidad primera y punto obligado de partida del filosofar (Frondizi, 2014, p. 62).

Bergson hará lo mismo que Descartes, pero con un objetivo diferente: mostrar la posibilidad de la metafísica como un saber que no se desarrolla desde la inteligencia, sino a partir del cultivo de la intuición para poder captar la verdadera realidad, que es la duración (Nancy, 2013, pp.13-24; Nishida, 2013, pp. 29-34). Esa captación remite a los datos inmediatos de la conciencia. Pero la conciencia que descubre Bergson no es la sustancia o *res cogitans* cartesiana, sino que se parece más a ese haz de impresiones que le llevó a Hume a negar la sustancia espiritual y el principio de identidad. La conciencia que Bergson capta gracias a los datos inmediatos es esencialmente auto-creación y libertad en un flujo o corriente única (Bergson, 2007, p. 27). Es decir, la filosofía de Bergson es una redefinición-ajuste de cuentas con los dos principios centrales del pensamiento moderno-cartesiano: la razón es el medio de conocimiento de la realidad y la conciencia-*res cogitans* es la realidad primera.

Al realizar ese reajuste, su pensamiento se convierte en el resurgimiento de la filosofía en Francia en la transición del siglo XIX al XX, y en “el origen de toda una trama de nociones filosóficas contemporáneas” (Lévinas, 1993, pp. 29-30). De ahí que su pensamiento exponga al mismo tiempo rasgos fácilmente reconocibles como característicos de la filosofía moderna y aspectos que claramente suponen una ruptura con tal modo de pensar. Y aunque ambos componentes

sean patentes, para la mayoría de los estudiosos la filosofía bergsoniana es una de las piezas clave para la demolición del edificio moderno (García Morente, 2010, p. 100; Bongiorno, Ronchi y Zanfi, 2018, p. 5).

Siguiendo esa tesis, vamos a presentar algunos temas que permiten ver cómo Bergson puede ser entendido desde la perspectiva de una crisis de los fundamentos del pensamiento moderno, lo que conducirá a una nueva noción de tiempo. En primer lugar, la obra bergsoniana no tiene un carácter sistemático, sino que está compuesta por un número relativamente pequeño de textos publicados por el autor y por una serie de cursos editados póstumamente.⁴ En todos los casos, hay un rasgo común: el autor plantea un problema y la investigación se realiza con el propósito de no deducir a partir de unas premisas unas conclusiones, sino horadar la realidad atendiendo a los datos (López, 2007, p. 14).

La ruptura con el sistema, junto al desarrollo de modos de escribir más atentos a lo concreto, es un rasgo característico de la filosofía poshegeliana que Bergson cultivó con maestría —el filósofo francés recibió el Nobel de Literatura en 1927—. Este modo de proceder-pensar, por una parte, permite que, a partir de cada tema delineado, otros filósofos continúen sus reflexiones como “la tela

⁴ A pesar de que Bergson dijo expresamente que no deseaba que se editara ningún material que él no hubiera publicado, en los años noventa se publicaron muchas de las lecciones y cursos impartidos por el francés en el Liceo y en *l'École Normale Supérieure*. En la última década han visto la luz varios cursos impartidos por él: *Histoire de l'idée de temps* (curso impartido en el *Collège de France* en la Cátedra de filosofía griega y romana entre 1902 y 1903), *Histoire des théories de la mémoire* (curso impartido en el *Collège de France* en la Cátedra de filosofía griega y romana entre 1903 y 1904) y *L'évolution du problème de la liberté* (curso impartido en el *Collège de France* en la Cátedra de filosofía moderna entre 1904 y 1905). Al tratarse de cursos, los editores han considerado que no se contravenía el deseo bergsoniano. Está prevista la publicación de otros cursos en los próximos años. Además, tras la primera edición crítica de sus obras principales, en 2011 se publicó *Écrits philosophiques*, que incluye trabajos de diverso tipo ordenados cronológicamente, lo que permite ver el discurrir de su pensamiento entre sus diferentes libros.

de Penélope” (Bergson, 2010, p. 12), que es lo que sucederá con el pensamiento de Deleuze. Esta ruptura con la idea de sistema, por otra parte, no significa que no haya coherencia, o hilo de Ariadna, en el pensar de Bergson.

Podría decirse que el evolucionismo juega ese papel (Bergson, 2007, p. 13). De la visión evolucionista bergsoniana en este trabajo hay que destacar, en primer lugar, que supone, desde un punto de vista ontológico, una eliminación de la noción de sustancia que cede su lugar a una duración o movimiento en el que no hay sustrato permanente (Bergson, 2007, pp. 21-112). En segundo lugar, conviene señalar que esta realidad-movimiento es el objeto de estudio de la filosofía –más concretamente de la metafísica–, por lo que su desarrollo requiere un acercamiento cognoscitivo diferente al de la filosofía y la ciencia modernas, que apelan a la inteligencia. Para Bergson (2007), la inteligencia es incapaz de captar la realidad viviente, ya que “en vano empujamos lo viviente hacia tal o cual de nuestros marcos. Todos los marcos estallan. Ellos son demasiado estrechos, demasiado rígidos” (p. 14).

Por tanto, la nueva aventura del pensar es, a la vez, una gnoseología y una metafísica renovadas y originales, que se presentan estrechamente vinculadas:

La teoría del conocimiento y la teoría de la vida nos parecen inseparables la una de la otra. Una teoría de la vida que no se acompañe de una crítica del conocimiento está obligada a aceptar tal cual los conceptos que el entendimiento pone a su disposición: ella no puede más que encerrar los hechos, por las buenas o por las malas, en marcos preexistentes que considera como definitivos. Obtiene así un cómodo simbolismo, quizás necesario aún a la ciencia positiva, pero no una visión directa de su objeto. Por otra parte, una teoría del conocimiento que no vuelva a colocar la inteligencia en la evolución general de la vida, no nos enseñará ni cómo se han constituido los marcos del conocimiento, ni cómo podemos ampliarlos o superarlos. Es preciso que esas dos investigaciones, teoría

del conocimiento y teoría de la vida, se reúnan y que por un proceso circular se impulsen una a la otra indefinidamente (Bergson, 2007, p. 17).

Bergson tiene claro que hay que pensar la realidad como duración y que esa tarea requiere repensar el conocimiento partiendo de que “la intuición capta la duración interior” (Bergson, 1972, p. 31). En este sentido, el pensador francés establece una distinción entre la intuición y la inteligencia. Ahora bien, es sumamente importante señalar, por una parte, que no hay una ruptura o incomunicación entre ambas y, por otra, que la intuición no es irracional. La intuición no solo requiere ser metódicamente cultivada y desarrollada, sino que la inteligencia es necesaria para despertarla, controlarla y comunicarla. Entre ambas hay una estrecha relación (Bergson, 2007, p. 163). Intuición e inteligencia se complementan mutuamente, pero su equilibrio suele ser inestable.

Además, es preciso recordar que, en el planteamiento evolucionista bergsoniano, la inteligencia convierte al hombre en un *homo faber* y en un *homo sapiens*. La facultad primaria e irrenunciable del ser humano como especie es la inteligencia, que recorre y nutre cualquier otra dimensión cognoscitiva.⁵ Gracias a la inteligencia, el hombre es un ser fabricante que es capaz de inventar y construir diversos instrumentos:

¿Qué es, en efecto, la inteligencia? La manera humana de pensar. Nos ha sido dada, como el instinto de la abeja, para dirigir nuestra conducta. Habiéndonos destinado la naturaleza a utilizar y dominar la materia, la inteligencia solo evoluciona con facilidad en el espacio y solo se siente cómoda en lo inorganizado. Originariamente, tiende a la fabricación; se manifiesta por una actividad que

⁵ Bergson establece una diferencia y una conexión profunda entre el *homo faber* y el *homo sapiens*, y solo muestra su antipatía hacia el *homo loquax*, por ser un hombre hábil para hablar y siempre dispuesto a criticar, cuya reflexión versa únicamente sobre el lenguaje (Bergson, 1972, pp. 81-82).

preludia el arte mecánico y por un lenguaje que anuncia la ciencia; todo lo demás de la mentalidad primitiva es creencia y tradición. El desarrollo normal de la inteligencia se efectúa, pues, en la dirección de la ciencia y del tecnicismo. (Bergson, 1972, p. 76)⁶

A pesar de esa preeminencia de la inteligencia, la intuición es también un rasgo característico del ser humano. Es más, es algo propio y exclusivamente humano, ya que presupone la inteligencia (Bergson, 1972, p. 85). Solo una especie dotada de inteligencia es capaz de tener intuición, que es la que logra alcanzar la verdadera realidad.

Antes de pasar a exponer qué es esa realidad que se percibe gracias a la intuición, conviene mostrar algunos de los problemas a los que se enfrenta Bergson al proponer que la intuición es un conocimiento desinteresado, reflexivo e inmediato. Probablemente el mayor reto de la intuición es no quedar reducida al silencio. Como el lenguaje está unido íntimamente a la inteligencia, no se podrá renunciar a él; sin embargo, habrá que romper sus moldes para lograr conceptos nuevos “tallados a la exacta medida del objeto” (Bergson, 1972, p. 26). Esta necesidad explica el uso constante de las metáforas y los símbolos en las obras bergsonianas:

[L]a intuición no se comunicará sino por la inteligencia. Aunque es más que una idea, deberá, sin embargo, para transmitirse, cabalgar sobre ideas. Por lo menos dirigirá su predilección hacia las ideas más concretas, que rodean también una franja de imágenes. Comparaciones y metáforas sugerirán aquí aquello que no llegaríamos a expresar. [...] En cuanto abordamos el mundo espiritual, la imagen si no busca más que sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresarlo, nos deja a menudo en la metáfora. (Bergson, 1972, pp. 43-44)

⁶ Atendiendo a la producción de los instrumentos, Bergson diferencia entre el cuerpo humano y el de los insectos, diferencia que le conduce a la distinción entre máquinas y autómatas (Leoni, 2018, pp. 23-37).

La opción para superar la aporía del silencio es, por tanto, utilizar el lenguaje de forma literaria y simbólica rompiendo con la preeminencia de la representación. Por mucho que se flexibilice el concepto, se amplíen sus límites o su capacidad de definir-parcelar-separar, se rodee a los términos de metáforas y se los nutra y complementen con imágenes, al final habrá que reconocer que el concepto “no contiene la experiencia entera” (Bergson, 1972, p. 46) y que la “traducción será siempre imperfecta” (Bergson, 1963, p. 1188). Solo la intuición logra captar la realidad tal y como es. Esta es la tarea que ha de cumplir una filosofía concreta y vital, que se convertirá en la auténtica metafísica.

Es claro que esta empresa es difícil puesto que, según el pensador francés, la filosofía se ha dado históricamente como un conocimiento sistemático que ha creado conceptos que han sustituido la realidad por nociones que, al igual que las instantáneas yuxtapuestas, forman una película:

Pero los momentos del tiempo y las posiciones del móvil no son más que instantáneas tomadas por nuestro entendimiento sobre la continuidad del movimiento y de la duración. Con estas vistas yuxtapuestas se tiene un sucedáneo práctico del tiempo y del movimiento que se pliega a las exigencias del lenguaje, esperando que se preste a las del cálculo; pero no es más que una recomposición artificial. El tiempo y el movimiento son otra cosa. (Bergson, 1972, p. 14)

La filosofía no ha pensado el tiempo ni la vida, pues al usar conceptos fabricados en lugar de apelar a los datos inmediatos de la conciencia, ha asimilado el tiempo con el espacio.⁷ Al proceder de este modo, ha dejado escapar la novedad radical y la imprevisibilidad. Ahora bien, la cuestión no es que no se pueda pensar el tiempo, sino que hay que cambiar el método:

⁷ En sus cursos en el Colegio de Francia, Bergson matiza mucho esa opinión general y expone con más detalle el modo en el que los diferentes filósofos han tratado el tiempo y la libertad (Grandone, 2018, pp. 95-115).

¿Quién sabe si los ‘grandes problemas’ insolubles no estarán en la película? No conciernen ni al movimiento, ni al cambio, ni al tiempo, sino solo a la envoltura conceptual que tomamos falsamente por ellos o por su equivalente. La metafísica se volverá entonces la experiencia misma. La duración se revelará tal cual, creación continua, surgimiento ininterrumpido de novedad. (Bergson, 1972, p.15)

Según Bergson, ni la filosofía ni la ciencia han logrado acceder a la duración, al tiempo, a la vida. Al examinar las ciencias, el pensador francés percibe con nitidez que la idea de tiempo de Newton se está resquebrajando y que el método de estos saberes no se puede utilizar para estudiar al ser humano. El tiempo de la mecánica, o tiempo abstracto, es isomorfo, reversible y cuantificable. Pero el tiempo humano, o tiempo concreto, no posee ninguna de esas características. El pensador del élan vital clarifica la clave de esta cuestión al examinar las aporías de Zenón de Elea, según las cuales el devenir no es (Bergson, 2007, pp. 310-317; Robinson, 2018, pp. 193-205). Bergson comprende que lo que esconde este argumento, al igual que la visión mecanicista, es el error de concebir el tiempo según el modelo del espacio: la geometría mide el espacio, pero no el tiempo (Bergson, 1999, pp. 84-85). Lo mismo sucede con la física de Einstein, pues la teoría de la relatividad también incurre en una espacialización del tiempo y, por ello, no puede servir para captar el tiempo concreto y vital propio de la duración (Bergson, 2009). El tiempo real, el vivido, escapa a las matemáticas porque es puro pasar sin posibilidad de superponer un instante a otro y eso es la duración: “la *duración* real es lo que siempre se ha llamado el *tiempo*” (Bergson, 1972, p. 123).

Por tanto, hay dos concepciones del tiempo: el de la experiencia concreta y el de la física. El segundo, que es un tiempo espacializado, sirve para las finalidades prácticas de la ciencia.⁸ El tiempo

⁸ A partir de esta noción de tiempo es posible establecer una nueva imagen del espacio y de la materia que se ha desarrollado científicamente en la noción de espacio fractal (Gunter, 2018, pp. 231-245).

vivido, el que se percibe gracias a los datos inmediatos de la conciencia, es irreductible a lo cuantitativo y a sus medidas. En la conciencia hay estados que se suceden sin distinguirse; en el espacio hay simultaneidades que se distinguen sin sucederse. Por ello, Bergson (2007) afirma que “el mundo sobre el que opera el matemático es un mundo que muere y renace a cada instante, aquel mismo en el que pensaba Descartes cuando hablaba de la creación continuada” (p. 41). El tiempo abstracto y el tiempo concreto son multiplicidades diferentes (Bergson, 1999, p. 69). El tiempo de la ciencia, al igual que el de la filosofía, no tiene temporalidad: el concepto científico de tiempo no dura, pues solo hay sustitución de unidades cuya entidad está completa en sí misma. En cambio, “nuestra duración no es un instante que reemplaza otro instante: entonces no habría otra cosa que presente” (Bergson, 2007, p. 24).

El tiempo real es dinamismo, flujo permanente de formas heterogéneas e irrepetibles. Por ello el tiempo del yo es una unión de presente, pasado y futuro que no son tres puntos sucesivos, pues “*nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir” (Bergson, 2007a, p. 161). Si el ser humano solo viviera el presente, no sería posible ni la añoranza ni el deseo; y no habría ausencia, que es el punto de partida de la acción (Bergson, 2007, pp. 286-287; p. 300). Además, los instantes tienen un valor diferente: no es lo mismo un minuto de alegría que uno de desesperación. En el tiempo vivido un momento penetra en otro y queda ligado a él (Bergson, 2007, p. 24). Por último, no hay reversibilidad del tiempo; este es nuevo a cada instante y la conciencia no puede atravesar dos veces un mismo estado.

Debido a estos rasgos del tiempo, Bergson (2007) afirmó que el tiempo real no se aprehende por medio de la inteligencia, sino que se vive (p. 63). De ahí que vivir el tiempo remita a la intuición de uno mismo:

Hay una realidad, al menos, que aprehendemos todos interiormente por intuición y no por simple análisis. Es nuestra persona en

su transcurso a través del tiempo. Es nuestro yo que dura. [...] Cuando paseo sobre mi persona, a la que supongo inactiva, la mirada interior de mi conciencia, percibo primero, como una corteza solidificada en la superficie, todas las percepciones que le llegan del mundo material. [...] Percibo, en segundo lugar, recuerdos más o menos adheridos a estas percepciones y que sirven para interpretarlas; estos recuerdos están como separados del fondo de mi persona, atraídos a la periferia por las percepciones que se le parecen; están colocados en mí sin ser absolutamente yo mismo. Y, en fin, me doy cuenta que se manifiestan tendencias, hábitos motores, una multitud de acciones virtuales más o menos sólidamente enlazadas a estas percepciones y a estos recuerdos. Todos estos elementos de formas bien definidas me parecen ser tan distintos de mí cuanto más distintos son los unos de los otros. Orientados de dentro afuera, constituyen, reunidos, la superficie de una esfera que tiende a estirarse y a perderse en el mundo exterior. Pero si me recojo de la periferia hacia el centro, si busco en el fondo de mí lo que es más uniformemente, más constantemente, más durablemente mi propio yo, encuentro otra cosa muy distinta. (Bergson, 1963, pp. 1188-1189)

La realidad o duración, por tanto, solo es captable si se levanta el velo interpuesto (el espacio y los conceptos fijos). Entonces se ve lo inmediato y se alcanza lo absoluto (Bergson, 1972, p. 25), que aparecen en la intuición de sí mismo, que es, en el fondo, la intuición de la duración y no de una individualidad. De ahí que para Bergson la temporalidad vivida permita pensar de otro modo la identidad como un continuo fluir sin cortes.

Al redefinir el conocimiento y la realidad, Bergson lleva a cabo una crítica a la modernidad, tanto en su planteamiento filosófico como científico. Deleuze, como ya se ha señalado, incorpora de una forma personal estas ideas bergsonianas a su concepción de la realidad y el conocimiento, lo que supondrá una nueva carga de dinamita que derribará los principios modernos que han perdurado en algunas de las aventuras de la filosofía francesa contemporánea.

El tiempo-materia en Deleuze

La filosofía de Deleuze aparece en el contexto de las primeras crisis sufridas por las nuevas metodologías de la posguerra, agrupadas estas en torno al estructuralismo, entendido como traducción de los nuevos enfoques propios de la teoría de sistemas (Von Bertalanffy, 2014), y a la cibernética (Wiener, 1960) en las disciplinas humanísticas y sociales.⁹ Es decir, surge en una situación de reajuste metodológico. Aunque Deleuze, a diferencia de Bergson, no estudió ciencias desde una posición disciplinar, las continuas referencias a la reflexiones de los matemáticos posleibnizianos acerca de la noción de límite y al cálculo infinitesimal en *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2005), a la biología embrionaria y los desarrollos epigenéticos en *Lógica del Sentido* (Deleuze, 2006), así como a las matemáticas y geometrías fractales en *Mil Mesetas* (Deleuze; Guattari, 2004), permiten afirmar que en su caso la filosofía también se ha construido a partir de un debate y replanteamiento continuo de los conceptos y metodologías desarrollados por la ciencia.

Del mismo modo, Deleuze precisará y ampliará el ajuste de cuentas, ya iniciado por el pensamiento bergsoniano, con el pensamiento cartesiano a través de la crítica realizada a la filosofía representacionista y a la filosofía del lenguaje propia del “régimen signifiante”. Igualmente continuará la línea trazada por Bergson en torno al otro punto crítico respecto de la modernidad: la conciencia no puede ser identificada con la sustancia. La influencia de Hume sobre la concepción del yo como devenir en Deleuze es notoria (Deleuze, 2007), así como las temáticas bergsonianas de la “autocreación” y la

⁹ Creemos que la metodología en Deleuze no debería ser reducida al tópico creado en torno a la terminología “empirismo trascendental” (Žižek, 2006; Sauvagnargues, 2009; Dosse, 2010), aunque fuera una expresión utilizada por el autor en alguna ocasión. Pretender que la metodología filosófica empleada por Deleuze pueda ser reducida al simple análisis de las condiciones de posibilidad de los fenómenos empíricos supondría encasillarlo dentro de una concepción cerrada de la filosofía moderna que, entre otras cuestiones, dificultaría enormemente la relación de su pensamiento con el de Bergson.

“libertad” que fueron articuladas –a pesar de la profunda influencia nietzscheana (Deleuze, 1997)– con el marco ontológico de la producción como *autopoiesis*, desarrollado a partir de la obra de Spinoza (Deleuze, 1996a). Estas reflexiones culminaron en el concepto *filum maquinaico*, entendido como proceso material de diferenciación o producción de diferencias (Deleuze y Guattari, 2004), lo que, en el fondo, es una ampliación del concepto bergsoniano de duración más allá de los límites establecidos por la filosofía vitalista y las ciencias biológicas.

Deleuze, al igual que Bergson, establece dos concepciones radicalmente diferentes del tiempo. Sin embargo, esta diferencia clave no radica en la distinción entre el tiempo de la ciencia y el tiempo vivido por un organismo biológico –esto es, basado en el carbono– sino en dos modos distintos de individualización. La primera, basada en los presupuestos esencialistas de la filosofía representacionista, concibe el tipo de individuación propio de los conceptos de persona, sujeto, cosa o sustancia, bajo los cuales se encontraría una concepción del tiempo entendida como tiempo-medida. La segunda, basada en las “anomalías” filosóficas que constituirían el pensamiento de Spinoza y Duns Scoto, habría desarrollado una conceptualización no esencialista de la individuación que permite concebir el tiempo como tiempo-acontecimiento:

[E]xiste un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 264)

Para referirse al tiempo-medida Deleuze, reserva la terminología de *cronos*; para el tiempo-acontecimiento, el de *aion*. El primero “fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 265). El segundo, en cambio, “sólo conoce las velocidades, y no cesa de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto

simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder” (p. 265). Ahora bien, lo más importante es que “la diferencia no se establece en modo alguno entre lo efímero y lo duradero, ni siquiera entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad” (p. 265), pues el tiempo es el *principium individuationis*.

El principal punto de divergencia con la obra de Bergson radica en que para Deleuze y Guattari la temporalidad propia del tiempo-acontecimiento no puede ser reducida a la duración-memoria propia del mundo orgánico o biológico, sino que corresponde a todo el universo material. Al contrario de lo que había sostenido Bergson, la ontología temporal de Deleuze no considera necesario partir de presupuestos vitalistas para realizar una crítica al formalismo científico del tiempo-medida, pues la clave de bóveda de la cual depende este último radica simplemente en el modo de concebir el movimiento y la materia. Por ello, en lugar de hablar de duración, Deleuze preferirá referirse a diferencias de velocidad –relaciones entre las cosas– que no deben ser concebidas como propiedades, accidentes o atributos de las cosas, pues “las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa, sino dimensiones de multiplicidades” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 266).¹⁰

Es más, según Deleuze, ya en Bergson “la duración es presentada como un tipo de multiplicidad” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 491). Concretamente como una multiplicidad intensiva que se opone a la multiplicidad extensiva o métrica propia del tiempo-medida. La diferencia entre una y otra es que únicamente las multiplicidades extensivas pueden dividirse sin cambiar de naturaleza (p. 492). Las magnitudes intensivas, en cambio, serían aquellas que no pueden

¹⁰ Para ilustrar esta reducción de cualquier tipo de sujeto-sustancia a la simple individuación ontológica (*haecceidad*) de un conjunto de multiplicidades, los autores recurren a la obra de Virginia Woolf: “¡Las cinco es este animal! ¡Este animal es este lugar! ¡El perro flaco corre por la calle, ese perro flaco es la calle!”, exclama Virginia Woolf. Así hay que percibir” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 266).

dividirse sin cambiar de naturaleza en cada división. O lo que es lo mismo, la temporalidad-acontecimiento es la que incluye el devenir –el “no ser”– en el concepto mismo de materia, pero sin producir ningún tipo de negatividad ontológica.¹¹

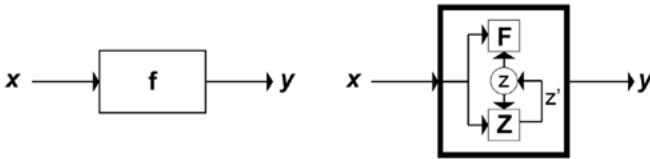
Al igual que para Prigogine (1998), para Deleuze el punto crucial radica en concebir el agenciamiento conceptual primario a partir del par tiempo-materia en lugar del par espacio-tiempo propuesto por Einstein. Al contrario que para la conceptualización mecánica de la ciencia, ahora “la materia no formada, el *filum*, no es una materia muerta, bruta, homogénea, sino una materia-movimiento que implica singularidades o *haecceidades*, cualidades, e incluso operaciones” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 521). La diferencia radical es la existente entre una materia mecánica y una materia maquina, entre el universo mecánico definido por la ciencia clásica y las máquinas deseantes propuestas por Deleuze y Guattari.

Para poder explicar que esta diferencia entre lo mecánico y lo maquina no tiene nada que ver con los presupuestos vitalistas u organicistas, sino que se refiere únicamente al modo en que se relacionan las multiplicidades, realizaremos un pequeño desvío por la cibernética. En este ámbito, la mejor forma de ilustrar la diferencia entre mecánico y maquina es recurrir a la distinción establecida por el padre de la cibernética de segundo orden, Heinz von Foerster (1991), entre máquinas triviales y máquinas no-triviales (p. 149). En las máquinas triviales o “mecánicas” cada vez que se introduce una determinada entrada (x) se producirá una determinada salida (y) que será siempre la misma con independencia de qué cantidad de distintas entradas haya experimentado la máquina. Por el

¹¹ La crítica a la negatividad formaría parte esencial no únicamente de las ontologías de Spinoza y Duns Scoto, sino también de la filosofía de Bergson. A este respecto, Bergson “resume su crítica de lo negativo y de todas las formas de negación como fuentes de falsos problemas” (Deleuze, 1996b, p. 15). Concretamente, existirían tres falsos problemas principales propios de la filosofía representacionista criticados por Bergson: a. la idea del desorden; b. la idea del no-ser; y c. la idea de lo posible (Deleuze, 1996b, pp. 16-17).

contrario, en una máquina no-trivial, “una respuesta observada una vez para un estímulo dado puede no ser la misma para el mismo estímulo ofrecido ulteriormente” (von Foerster, 1991, p. 150). Si bien las máquinas no-triviales pueden ser muy complejas, von Foerster establece a modo de ejemplo el caso más sencillo, consistente en la inserción de una máquina dentro de otra máquina, de modo que la salida de una funcione como el estado interno (z) de la otra, estado que codetermina la relación entrada-salida (x, y) de las dos. A su vez, la relación entre los estados internos presentes y subsecuentes (z, z') está codeterminada por las entradas (x).

Figura 1. Diagrama de una máquina trivial y de una máquina no-trivial



Fuente: elaboración propia.

En palabras del propio von Foerster (1991),

[...] lo original aquí es el lugar (círculo en el centro) que contiene el estado interno z. Este estado, junto a la entrada x, provee, por una parte, una entrada a F, una máquina trivial que computa la salida (y) de la máquina no trivial, y por otra parte, a Z, otra máquina trivial que computa el posterior estado interno z' [...] En general se les llama a F y a Z, función motriz y función de estado respectivamente. (p. 151).

Esto es:

$$y = F(x, z) \text{ Función motriz.}$$

$$z' = Z(x, z) \text{ Función de estado.}$$

La cuestión que aquí nos interesa es que con una máquina no-trivial de este tipo, en el caso de que no se conocieran las funciones motrices y de estado de la misma, y suponiendo el sencillo caso de que únicamente tuviera dos posibles estados de salida (0, 1) y solo cuatro estados de entrada, como es el caso del ejemplo propuesto por von Foerster, el número de posibles máquinas entre las que se debería buscar las posibles funciones ascendería –calculado por el propio von Foerster– a 6×10 . Ello quiere decir que las “máquinas no triviales son 1. Sintéticamente determinadas 2. Dependientes de la historia, 3. Analíticamente indeterminables y 4. Analíticamente impredecibles” (von Foerster, 1991, p. 153).

Creemos que la conocida afirmación “todo forma máquinas” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 11) debería ser entendida como una máquina no trivial. Todo el movimiento de la materia o del *filum* material es una producción maquinica en el sentido de una individualización concebida según el modo de la *haecceidad*, sin necesidad de entrar a discutir si “tiene vida” o no. La discusión principal es únicamente si tiene una memoria histórica que condiciona y modifica la respuesta ante los estímulos recibidos. Esto significa que una máquina no-trivial es una máquina no mecánica en la que lo maquinico pasa a ser concebido como el agenciamiento establecido por el mínimo conjunto de conexiones susceptibles de producir una primera interioridad o “pliegue” (Deleuze, 1989), capaz de integrar una memoria histórica en la materia que constituye la máquina.

El siguiente paso será complementar el concepto de maquinico con el flujo del deseo mediante el concepto de “máquina deseante”. Ello permitirá precisar mejor el modo de movimiento propio del *filum* maquinico frente al modo vectorial (y, por tanto, espacial) bajo el cual lo concibe el formalismo científico propio de la mecánica. A este respecto, la mejor forma de explicarlo eludiendo nuevamente los planteamientos vitalistas es, una vez más, dar otro pequeño rodeo por la cibernética. Para este saber, el carácter deseante de las máquinas no-triviales y demás sistemas abiertos complejos quedó suficientemente patente cuando von Foerster desarrolló el principio del “orden a partir del ruido”. Con anterioridad se consideraba que

el orden o entropía negativa que era capaz de generar un sistema autorregulado por sí mismo era posible únicamente a partir de un orden previamente establecido en el contexto con el que interactuaba. Después de la formulación de dicho principio, la atención dejó de centrarse en lo que debe introducirse en un sistema –un determinado orden– para empezar a pensar en qué es lo que ese sistema selecciona. En otras palabras, todo sistema abierto autorregulado pasó a tener una intencionalidad; pasó a “desear” algo.¹²

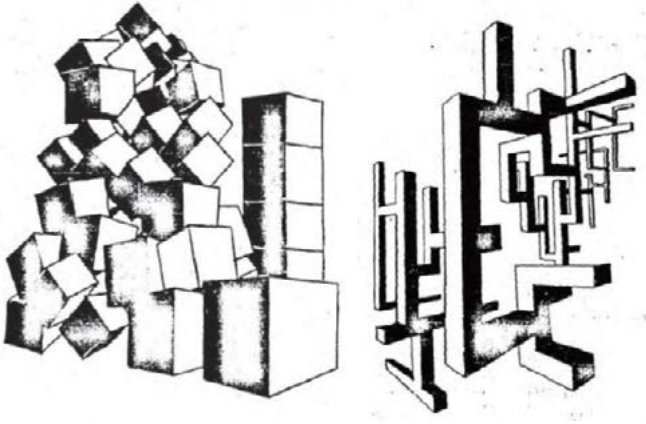
El ejemplo con el que el propio von Foerster explica su principio del “orden a partir del ruido” consiste en imaginar un número indefinido de cubos agrupados en distintas familias según el tipo de polaridades magnéticas que tienen en cada cara. Si se mete un gran número de cubos de una determinada familia caracterizada por tener todos los lados con el polo norte apuntando hacia el exterior de la cara en una gran caja llena de bolitas de vidrio para facilitar que los cubos se deslicen por fricción, y se sacude fuertemente la caja, todos los cubos se repelerán unos a otros y se distribuirán en el espacio disponible sin que ninguno de ellos se acerque demasiado a otro. Así, la entropía (desorden) del sistema permanecerá constante en una indiferenciada homogeneidad.

Ahora bien, si, en lugar de tomar una población de cubos como la anterior, escogemos una perteneciente a la familia de cubos caracterizada por tener “polaridades opuestas de los dos pares de aquellos tres lados que se juntan en dos puntas opuestas” (von Foerster, 1991, p. 54), y los metemos en una gran caja y los sacudimos, al

¹² Conviene recordar aquí que la forma en que Deleuze y Guattari conciben el deseo se opone a la triple conceptualización que la historia de la filosofía ha realizado al concebirlo como fruto de una carencia o necesidad, como búsqueda de una satisfacción placentera, o como “goce imposible” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 160). Frente a este triple dispositivo de control conceptual del deseo, los autores franceses se aproximarán al mismo como “principio inmanente” de cualquier proceso de producción de tipo maquínico (Deleuze y Guattari, 1985, p. 14). En otras palabras, el deseo es el principio interno de producción de agenciamientos y relaciones que un sistema abierto y autorregulado establece con el medio a través de la generación de diferencias.

cabo de un tiempo veremos cómo “surgirá una estructura increíblemente ordenada que, me imagino, pasaría el examen para ser exhibida en una muestra de arte surrealista” (p. 54).

Figura 2. Cubos magnetizados antes y después de sacudirlos



Fuente: elaboración propia.

Estos ejemplos permiten comprender el principio del orden a partir del ruido porque “el sistema no fue alimentado con ningún orden, sino tan sólo con barata energía no dirigida; sin embargo [...] sólo fueron seleccionados, a largo plazo, aquellos componentes del ruido que contribuían al aumento del orden en el sistema” (von Foerster, 1991, pp. 54-55). Como, además, los principios de ordenación-selección del sistema “son creados junto con los elementos de nuestro sistema” (p. 55), se llega a la inexorable conclusión de que un sistema abierto y complejo que se autorregula funciona como una máquina (no-trivial) deseante que a través de la selección que realiza en su intercambio con el medio, produce sus propios principios de ordenación.

Anterior a las contribuciones de Von Foerster a la cibernética y de Ilya Prigogine a la Física, se consideraba que el orden (entropía negativa) que era capaz de generar un sistema autorregulado por sí

mismo era únicamente posible a partir de un orden previamente establecido en el contexto exterior con el que interactuaba. Después de dichos investigadores, la atención dejó de centrarse en lo que debe introducirse en un sistema (un determinado orden) para empezar a pensarse en qué es lo que ese sistema selecciona. En otras palabras, algunos sistemas complejos, abiertos y autorregulados —en el caso de Prigogine, las estructuras disipativas— pasaron a tener una intencionalidad o temporalidad irreductible.

La relación básica con la temporalidad que guarda el principio del orden a partir del ruido de von Foerster o del concepto de máquina deseante de Deleuze y Guattari aparece tan pronto como vinculamos el concepto de orden con el de entropía negativa, pues es este último el que, a partir de las investigaciones propias de la termodinámica y del cálculo estocástico, mantendrá que existe una flecha o irreversibilidad del tiempo que entraría en contradicción con la reversibilidad mantenida por las concepciones temporales desarrolladas tanto por Newton como por Einstein.

La afirmación de una única e irreversible flecha del tiempo es aceptada por Deleuze y Guattari (2004), quienes sostienen que no hay más que “un solo y mismo *filum* maquinico, idealmente continuo: el flujo de materia-movimiento, flujo de materia en variación continua, portador de singularidades y de rasgos de expresión. [Además, y a diferencia de Bergson], este flujo operatorio y expresivo es tanto natural como artificial” (p. 407). Esto significa que hay dos modos radicalmente distintos de conceptualizar el *filum* maquinico: El modelo metálico o metalúrgico —técnico-material—, y el modelo hilemórfico propio de las filosofías representacionistas, simultáneamente esencialistas y formalistas. En el modelo hilemórfico, la forma encarnada señala “el final de una operación [que] puede servir de materia para una nueva operación, pero en un orden fijo que señala la sucesión de los umbrales” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 411). En el modelo técnico-metalúrgico, en cambio,

[...] las operaciones no cesan de estar a caballo entre los umbrales, de modo que una materialidad energética desborda la materia

preparada, y una deformación o transformación cualitativa desborda la forma [hasta el punto de que dicha materialidad] es la forma de un desarrollo continuo que tiende a sustituir la sucesión de las formas, es la materia de una variación continua que tiende a sustituir la variabilidad de las materias. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 411)¹³

La diferencia se establece, pues, entre una materia en variación continua con la capacidad de asumir e incluso producir sus propias diferencias de naturaleza, y una materia “sin atributos” cuyas diferencias de naturaleza vendrían dadas únicamente por las formas (espacio-temporales) que la ordenarían desde fuera. Expresado en terminología bergsoniana, “la división se hace entre la duración, que ‘tiende’ por su cuenta a asumir o sostener todas las diferencias de naturaleza (porque está dotada del poder de variar cualitativamente consigo misma), y el espacio que únicamente presenta diferencias de grado (ya que es homogeneidad cuantitativa)” (Deleuze, 1996b, p. 29).

En este punto, es importante no confundir la materia como único *filum* maquínico con la duración propia de cada máquina deseante producida a partir de un pliegue-interioridad, pues en última instancia existirían tantas duraciones como *haecceidades*, pero todas ellas formarían parte de un único y mismo *filum* material. Así pues, ampliando y modificando el planteamiento bergsoniano, lo propio de la materia con vida no sería tener una duración propia frente a una materia inerte sin duración, puesto que ambas tendrían duraciones diferentes. Lo propio de la materia con vida sería tener una facultad intuitiva capaz de salir de su propia duración hacia

¹³ Esta continuidad propia del desarrollo del *filum* maquínico es concebida por Deleuze a partir de la noción de diferencia(l), esto es, expresado matemáticamente, del *dx*. Aquí Deleuze vuelve a entroncar con su lectura de Bergson: “en este sentido Bergson compara múltiples veces el modo de proceder de la filosofía con el procedimiento del cálculo infinitesimal: Cuando la experiencia nos ha proporcionado un pequeño vislumbre que nos señala una línea de articulación, queda el prolongarla más allá de la experiencia, del mismo modo como los matemáticos, con los elementos infinitamente pequeños que columbran de la curva real, reconstituyen ‘la forma de la curva misma que en la oscuridad se extiende a sus espaldas’” (Deleuze, 1996b, p. 25).

el reconocimiento de otras duraciones. Así, Deleuze (1996b) afirma que en Bergson “la intuición es más bien el movimiento por el que salimos de nuestra propia duración, por el que nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones” (p. 31).

Desde un punto de vista matemático, la diferencia entre el modelo hilemórfico y el técnico-metalúrgico residiría en la distinción establecida por Riemann entre multiplicidades discretas y multiplicidades continuas. Tras el estudio y comentario de las mismas por parte de Bergson, Deleuze afirma que, para este último,

[...] las multiplicidades continuas pertenecían esencialmente al dominio de la duración. Por eso para Bergson la duración no era simplemente lo indivisible o lo no-mensurable, sino más bien lo que sólo se dividía cambiando de naturaleza, lo que sólo se dejaba medir variando de principio métrico en cada estadio de la división. (Deleuze, 1996b, p 38)

Así pues, tanto las multiplicidades continuas riemannianas como la duración bergsoniana y el *filum* maquinico deleuziano quedarían caracterizados por ser diferentes realizaciones o modos de lo que Deleuze caracterizó en 1969 como el juego puro del *Aion*, en el que, por oposición al juego con reglas de *Cronos*, “no hay reglas preexistentes [sino que] cada tirada inventa sus reglas” (Deleuze, 2005, p. 90). Concretamente, el juego según Cronos quedaría caracterizado por los siguientes cuatro axiomas:

1. Un conjunto de reglas debe preexistir al ejercicio del juego; en cualquier caso, y cuando se juega, tienen un valor categórico.
2. Estas reglas determinan hipótesis que dividen el azar entre hipótesis de pérdida o ganancia (que ocurre si...).
3. Dichas hipótesis organizan el ejercicio del juego en una pluralidad de tiradas, real y numéricamente distintas.
4. Las consecuencias de las tiradas se ordenan según la alternativa “victoria o derrota” y solamente retienen el azar en ciertos puntos (Deleuze, 2005, p. 89).

Por su parte, el juego de la variación continua del *Aion* quedaría caracterizado porque en él:

1. No hay reglas preexistentes; cada tirada inventa sus reglas, lleva en sí su propia regla.
2. En lugar de dividir el azar en un número de tiradas realmente distintas, el conjunto de tiradas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada tirada.
3. Las tiradas son distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno [...] Cada tirada emite puntos singulares, los puntos de los dados. Pero el conjunto de tiradas está comprendido en el punto aleatorio, único tirar que no cesa de desplazarse a través de todas las series, en un tiempo más grande que el máximo de tiempo continuo pensable.
4. Solo puede ser pensado como sin sentido. Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo. Es el inconsciente del pensamiento puro (Deleuze, 2005, pp. 90-91).

Esta variación continua de naturaleza del tiempo-materia deleuziano debe ser concebida a partir de la noción de lo virtual, que el filósofo francés también desarrolla a partir de sus investigaciones sobre la filosofía bergsoniana. Según las comúnmente citadas palabras de Deleuze (2006), “lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual [pues] lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual” (p. 314). El proceso va, pues, “de lo virtual a su actualización” (p. 279) y no de lo posible a lo real, dado que “cada vez que planteamos el problema en términos de posible a real, estamos forzados a concebir la existencia como un brusco surgimiento” (p. 318). Por su parte,

[...] la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso como con la identidad como principio [ya que] nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan. [Debido a ello] [l]a actualización, la diferenciación,

siempre son una verdadera creación que no se hace por limitación de una posibilidad existente. (Deleuze, 2006, p. 319)¹⁴

Tras incluir la diferencia en el centro virtual de la continuidad del tiempo-materia, Deleuze precisa aún más este proceso-movimiento propio del *filum* maquínico mediante una nueva bifurcación conceptual, que separa netamente los procesos de “diferenciación” y “diferenciación” en lo gnoseológico para dar razón de la integralidad del proceso de variación continua ontológica, recogida en el neologismo “diferen(t/c)iación”. Por diferenciación entenderá “la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas” (Deleuze, 2006, p. 311), mientras que diferenciación hará referencia a la “determinación del contenido virtual de la Idea” (p. 311). Así se produce un movimiento de doble pinza por el cual “la diferenciación determina el contenido virtual de la Idea como problema [mientras que] la diferenciación expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones por integraciones locales” (p. 315) hasta el punto de que el proceso-movimiento de la diferen(t/c)iación será el empleado “para designar la integridad o la integralidad del objeto” (p. 317).

Ahora bien, de ningún modo hay que concebir “la Idea” a la que se refiere Deleuze en sentido platónico, trascendental, o como intentó hacer Žižek (2006), en sentido sociosimbólico.¹⁵ “La Idea” a la que

¹⁴ Además de esta dimensión ontológica de la diferencia entre lo posible y lo virtual, afirma Deleuze que, en el plano gnoseológico, “lo posible y lo virtual también se distinguen porque uno remite a la forma de identidad en el concepto, mientras que el otro designa una multiplicidad pura en la Idea, que excluye radicalmente lo idéntico como condición previa” (Deleuze, 2006, p. 319).

¹⁵ La lectura que Žižek hace de Deleuze pretende reducir su concepto de virtual al de lo simbólico lacaniano, tergiversando así la ontología profundamente materialista y positiva que Deleuze hereda de Scoto, Spinoza, Nietzsche y Bergson. Concretamente, Žižek (2006) se pregunta retóricamente si “¿no es esto, lo Virtual, en último término, lo simbólico como tal?” (p. 19). Una vez producida esta mistificación, no resulta sorprendente que el filósofo

se refiere Deleuze es aquella a la que Leibniz se refería en sus concepciones más matemáticas y anti-aristotélicas, que Deleuze describe como un conjunto “de multiplicidades virtuales, hechas de relaciones diferenciales y de puntos singulares” (Deleuze, 2006, p. 320). Esto es, una infinita suma de partes heterogéneas infinitesimalmente pequeñas en las que el mismo acto de sumarlas o “integrarlas” según la lógica de la conjunción “y” (frente a la del verbo ser)¹⁶ hace que vayan cambiando de naturaleza. En nuestra opinión, “la Idea” deleuziana es concebida como una “integral intensiva”.

massmediático esloveno trate de reducir la ontología deleuziana a uno de los posibles modos de desarrollo del idealismo trascendental: “Deleuze define el ámbito del empirismo trascendental como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, una conciencia pre-reflexiva impersonal, una duración cualitativa de conciencia sin yo” (p. 21). Desde nuestro punto de vista, tratar de concebir la ontología deleuziana desde los planteamientos sociosimbólicos de filiación lacaniana implica una mistificación completa e inadmisibles por idealista del proyecto filosófico deleuziano, comprensible únicamente como un nuevo eslabón de esa cadena de modernidad alternativa que iniciándose en Hume –según la cronología vital de Deleuze–, recorrería los eslabones Nietzsche-Bergson-Spinoza-Kafka-Foucault-Leibniz, culminando en su libro proyectado –pero nunca acabado– sobre Marx.

¹⁶ Según nuestro criterio, hay un ámbito de investigación propio de los estudios deleuzianos enormemente sugestivo y todavía no explorado que consiste en relacionar la crítica deleuziana a la filosofía del lenguaje propia del régimen signifiante –la lógica del verbo ser– con el modo en que Deleuze desarrolla la noción de diferencia(l) a partir de la obra de Leibniz y el cálculo infinitesimal. Creemos que uno de los planteamientos principales podría consistir en la intersección del cálculo infinitesimal con la lógica de la conjunción “y”, desvinculando la noción de “integral” del punto de vista holístico y organicista en el que fue enclaustrado por las posiciones estructuralistas y la teoría de sistemas. Para Deleuze y Guattari (2004), “en esta conjunción [“y”] hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vais? ¿De dónde partís? ¿A dónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento” (p. 29). Frente a esta concepción *essentialista* del movimiento, el proyecto del movimiento propio del tiempo-materia deleuziano conllevaría necesariamente “instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destruir el fundamento, anular fin y comienzo” (p. 29).

Según Deleuze (2006), el fallo de Leibniz consistió en haber concebido la actualización de esas Ideas como “algo posible realizado” (p. 320). Al romper con esa concepción, la relación de Deleuze con Bergson vuelve a hacerse presente, ya que utiliza el conocido ejemplo del “cono” de memoria para desarrollar según la vía de la actualización de lo virtual –y ya no de la realización de lo posible– el proceso de *diferenciación* de la Idea leibniziana en tanto que “memoria” propia del multiverso virtual que años después denominará *caosmos*.

Ahora bien, antes de utilizar esta terminología propia de *Mil Mesetas*, el *caosmos* fue concebido por Deleuze como

[...] una gigantesca memoria, multiplicidad formada por la coexistencia de todas las secciones del ‘cono’, siendo cada sección como la repetición de todas las otras, y distinguiéndose tan sólo por el orden de las relaciones y la distribución de los puntos singulares. Luego la actualización de ese virtual mnemónico aparece como la creación de líneas divergentes [...] La diferencia y la repetición en lo virtual fundan el movimiento de la actualización, de la diferenciación como creación, sustituyendo así a la identidad y a la semejanza de lo posible. (Deleuze, 2006, p. 320)

Esta gigantesca memoria propia de un *General Intellect* ontológico-spinoziano es definida, por tanto, como “una pluralidad radical de duraciones: El universo está hecho de modificaciones, perturbaciones, cambios de tensión y de energía y de nada más” (Deleuze, 1996b, p. 79).

Desde este materialismo creativo y deseante que aún de manera actual y virtual en un constante proceso de diferen(t/c)iación propio de toda materia y ya no únicamente de los procesos biológicos, Deleuze retoma la crítica realizada por Bergson al formalismo científico para denunciar nuevamente la extirpación de lo virtual que este último realiza con su (ingenua) concepción de lo “objetivo”. Concretamente, afirma Deleuze (1996b) que “Bergson quiere decir que lo objetivo es lo que no tiene virtualidad: realizado o no, posible

o real, todo es actual en lo objetivo [...] la materia no tiene virtualidad ni potencia escondida” (p. 39).

Una materia objetiva sería una materia completamente muerta o un eterno pasado absoluto incapaz de actualizarse porque no existiría ninguna virtualidad capaz de ser actualizada. A este respecto, conviene recordar que, según Deleuze (1996b), “el pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado que no cesa de ser” (p. 59). Contrariamente a la concepción vulgar de la cuestión, para él, “sólo el presente es ‘psicológico’ [mientras que] el pasado, por el contrario, es la ontología pura” (p. 56), hasta el punto de que “la duración bergsoniana no se define tanto por la sucesión cuanto por la coexistencia [...] La duración es ciertamente sucesión real; pero lo es porque, más profundamente, es coexistencia virtual” (p. 61). Pasado y presente coexisten virtualmente como un proceso-movimiento de memorización o formación maquinal de la materia.

De este modo, el pasado –la memoria propia de las máquinas no-triviales– “ES, en el sentido pleno de la palabra: se confunde con el ser en sí” (Deleuze, 1996b, p. 55). La ontología del pasado es, pues, la memoria de la materia. Por su parte, “el presente no es; sería más bien puro devenir siempre fuera de sí. No es, sino que actúa. Su elemento propio no es el ser, sino lo activo o lo útil [...] Esta es la diferencia de naturaleza entre el pasado y el presente” (p. 55). Según Deleuze, si existe el tiempo es debido únicamente a este proceso de actualización de la virtualidad propio de la materia-movimiento o del tiempo-materia.

Así, frente al intento del formalismo científico que pretende definir el tiempo como una variable más entre todos los atributos posibles con los que pretende medir la realidad material (peso, densidad, porosidad, elasticidad, energía calorífica, información, etc.), el materialismo deleuzo-bergsoniano mantiene la excepcionalidad del tiempo y lo sitúa, no como una variable con la que medir la realidad

que se intenta conocer, sino como aquello que hay que conocer mediante el empleo de otros conceptos y variables, matemáticos o no.

Desde esta perspectiva, la realidad no es ni un formalismo espacio-temporal ni un materialismo plenamente actualizado. La realidad es el proceso-movimiento de una actualización jamás agotada de un tiempo-materia siempre escindido entre lo virtual y lo actual según distintas proporciones o amplitudes del “cono” de la memoria caosmótica.

Conclusiones

Lo expuesto en este trabajo permite comprender la razón por la que tanto Bergson como Deleuze –al igual que Prigogine, aunque desde otros puntos de partida– se oponen al concepto del espacio-tiempo descrito por Einstein en su teoría de la relatividad. Según Deleuze (1996b), “Bergson le reprocha a Einstein [...] el haber confundido lo virtual y lo actual” (p. 89), es decir, “confundir los dos tipos de multiplicidad, la espacial actual y la temporal virtual” (p. 89). De ahí que, según Bergson-Deleuze, Einstein “tan solo ha inventado una nueva forma de especializar el tiempo” (p. 89). Ahora bien, si Einstein espacializa el tiempo es porque, al igual que la mecánica newtoniana, lo considera una magnitud extensiva que no cambia de naturaleza cuando se divide o diferencia. Este es un error derivado de una falta de distinción entre la física (materia) y las matemáticas (número), al que se une una consideración exclusivamente extensiva de estas últimas, que es el resultado de “haber resucitado la confusión del tiempo con el espacio” (p. 83). Es decir, tanto para Deleuze como para Bergson la física de Einstein no ha superado, a pesar del cambio de “paradigma” que representó, la identificación del tiempo y el espacio.

Debido a ello, Deleuze (1996b) se pregunta: “¿en qué simultaneidad piensa Einstein cuando la declara variable de un sistema al otro?” (p. 88). El pensador de la diferencia responde que el padre de la teoría de la relatividad piensa “en una simultaneidad definida por las

indicaciones de dos relojes alejados” (p. 88). Esto es, una simultaneidad de dos tiempos-medida (extensivos) y no de dos tiempos-materia (intensivos). El error de Einstein es, pues, llevar hasta sus últimas consecuencias las concepciones de la física clásica, que son las propias de la filosofía moderna que combaten tanto Bergson como Deleuze.

Así pues, desde un planteamiento que pretende revisar la modernidad para comprender el tiempo sin apelar al espacio, Einstein, y no Hegel o Husserl, era el verdadero enemigo a vencer a comienzos del siglo XX. A esa visión del tiempo se opone un materialismo capaz de resucitar la noción de *poiesis* creativa, pues si “la evolución tiene lugar de lo virtual a los actuales [es porque] la vida es producción, creación de diferencias” (Deleuze, 1996b, p. 103).

Este materialismo deleuziano hace patente la apropiación que realiza el filósofo de algunas de las ideas de Bergson —los dos apelan a una nueva concepción no espacializada del tiempo contraria a la física newtoniana y einsteiniana— así como la distancia existente en algunos puntos clave entre ambos pensadores, especialmente en torno a la valoración del vitalismo. La combinación de similitudes y diferencias permite hablar de deleuzo-bergsonismo en relación con este tema.

Para el tiempo-materia intensivo del deleuzo-bergsonismo —justo aquello que le falta a la ontología atemporal de Spinoza— la sucesión no se produce sin cambios de naturaleza porque, al contrario de lo que sucede en lo extensivo, la temporalidad de la materia es un proceso de diferenciación y pliegue por el que primero surge la memoria (máquinas no-triviales) y después la intencionalidad (deseo y orden a partir del ruido). Esta unión de memoria e intencionalidad da lugar a la aparición de lo que a mediados de la década de los 60 Deleuze (1996b) denominó *inteligencia*: “la inteligencia se contrae en la materia al mismo tiempo que la materia se distiende en la duración” (p. 93). A su vez, “la inteligencia eleva esta forma a un grado de distensión que la materia y la extensión jamás alcanzarán por sí mismas: la de un espacio puro” (p. 94).

Esta distensión absoluta del espacio puro sería la conceptualización científica clásica de las matemáticas, pero en modo alguno la realidad misma del tiempo-materia, ya que como afirma el propio Deleuze (1996b), “la materia nunca está lo bastante distendida para ser espacio puro, para dejar de tener ese mínimo de contracción por el que participa de la duración y por el que ella misma es duración” (pp. 92-93). De estas afirmaciones se sigue, según Deleuze (1996b), que “la asimilación del tiempo al espacio nos hace creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios” (p. 110). Poco importa ahora si se trata del Dios de Spinoza o del Dios que no juega a los dados de Newton y Einstein. La cuestión es que una concepción no científicista ni matemática del tiempo será aquella que niegue la existencia del tiempo como mera “apariencia” propia de una inteligencia finita, como es el caso de la humana.

Desde este punto de vista, la creatividad del tiempo-materia coincide con la afirmación de la flecha del tiempo en el sentido termodinámico no teológico. Es sobre esta flecha del tiempo a la que el deleuzo-bergsonismo apunta cuando afirma que en un mundo de múltiples duraciones y distintas *haecceidades*, “únicamente la hipótesis del Tiempo único da razón de la naturaleza de las multiplicidades virtuales” (Deleuze, 1996b, p. 89). Es decir, en el tiempo-materia “[n]o hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido). [...] La duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo” (p. 86). Según la concepción de Bergson sobre la duración, esta se capta primariamente por una intuición que se dirige hacia la experiencia del yo, pero no significa que quede encerrada en ese yo, pues lo que se percibe en los datos inmediatos de la conciencia es el flujo o élan vital. Uno-múltiple están, por lo tanto, presentes en esa multiplicidad de la duración.

En el caso de Deleuze, el uno-múltiple remite al juego del *Aion*, en el que la tirada de dados es única porque la flecha del tiempo que constituye el *filum* material es también única. Ahora bien, lo uno

aquí no es en modo alguno el ser dado, sino la dirección (siempre abierta por ser virtual) propia del juego del tiempo-materia: “Hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones, pero no hay ‘fin’, porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas ‘al par’ del acto que las recorre” (Deleuze, 1996b, p. 112).

Para concluir, nos gustaría destacar dos aspectos que han ido apareciendo a lo largo de estas páginas. En primer lugar, la crítica a la filosofía moderna de Bergson-Deleuze culmina, tal y como sucedió en los inicios de la filosofía moderna, en un nuevo replanteamiento del problema (sistema-Idea) de lo Uno y lo múltiple. En segundo lugar, creemos que la modernidad alternativa propia de la ontología materialista marcada por el eje Spinoza-Marx-Deleuze debería ser complementada con una ontología del tiempo-materia según el eje Scotto-Bergson-Deleuze. Esta ontología es la que evitaría reducir el potencial presente en la filosofía materialista a una ontología formalista propia del tiempo-medida. En ese cometido la ontología del tiempo-materia tendrá que enfrentarse principalmente a la física ya que, en el siglo XXI, el enemigo del materialismo técnico-metalúrgico no es la filosofía representacionista ni el idealismo trascendental o sociosimbólico, sino el formalismo científico.

En otras palabras, esa aventura del pensar francés contemporáneo iniciada con Bergson, continuada y replanteada por Deleuze, está compuesta por muchos hilos que, como en el caso de la tela de Penélope, hay que seguir tejiendo para evitar que el tiempo-materia, o el tiempo-duración, se convierta en otra representación de *Cronos* que acabará, como siempre, devorando a sus hijos e hijas.

Referencias

- Badiou, A. (2012). *L'aventure de la philosophie française: depuis les années 1960*. París: La Fabrique.
- Bergson, H. (1963). Introducción a la metafísica. En H. Bergson, *Obras escogidas* (pp. 1076-1116). México: Aguilar.
- Bergson, H. (1972). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: La Pleyade.
- Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.

- Bergson, H. (2007a). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2007b). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2009). *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein*. París: PUF.
- Bergson, H. (2010). Discurso de Henri Bergson. En M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson* (pp. 11-15). Madrid: Encuentro.
- Bergson, H. (2011). *Écrits philosophiques*. París: PUF.
- Bergson, H. (2013). *El concepto de lugar en Aristóteles*. Madrid: Encuentro.
- Boungiorno, F., Ronchi, R. y Zanfi, C. (2018). Bergson dal vivo. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 26, 5-10.
- Comte, A. (1988). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, G. (1989). *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1996a). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, G. (1996b). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1997). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2006). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2007). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El AntiEdipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Descartes, R. (2014). *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía Cruzada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fronzizi, R. (2014). Estudio preliminar. En R. Descartes, *Discurso del método* (pp. 13-73). Madrid: Alianza Editorial.
- García Morente, M. (2010). *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Encuentro.
- Grandone, S. (2018). Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà nei corsi al Collège de France. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 95-115.
- Gunter, P. A. Y. (2018). Bergson, Materialization, and the Peculiar Nature of Space. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 231-245.

- Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Leoni, F. (2018). L'automa. Tempo della natura cioè natura del tempo. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 23-37.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- López, M. P. (2007). Prólogo. Bergson, el vitalista. En H. Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. México: Cactus.
- Lundy, C. (2018). *Deleuze's Bergsonism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marcel, G. (1964). *La dignité humaine et ses assises existentielles*. París: Aubier-Montaigne.
- Nancy, J. L. (2013). La durée comme méthode et comme inversion. *Annales bergsoniennes. Bergson, Le Japon, la catastrophe*, VI, 13-24.
- Nishida, K. (2013). La durée pure de Bergson. *Annales bergsoniennes. Bergson, Le Japon, la catastrophe*, VI, 29-34.
- Prigogine, I. (1998). *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Robinson, K. A. (2018). Becoming and Continuity in Bergson, Whitehead and Zeno. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 193-205.
- Sauvagnargues, A. (2009). *L'empirisme transcendantal*. París: Presses Universitaires de France.
- Von Bertalanffy, L. (2014). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. México: Fondo de cultura Económica.
- Von Foerster, H. (1991). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Wiener, N. (1960). *Cibernética*. Madrid: Guadiana Publicaciones.
- Worms, F. (ed.). (2002). *Annales bergsoniennes, I. Bergson dans le siècle*. París: PUF.
- Worms, F. (ed.). (2004). *Annales bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. París: PUF.
- Worms, F. (ed.). (2007). *Annales bergsoniennes, III. Bergson et la science*. París: PUF.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.

Dar vida literaria a la libertad.

Exploraciones sobre la relación filosofía-literatura en Jean-Paul Sartre

Wilfer Alexis Yepes Muñoz
Universidad Pontificia Bolivariana

Casi se podría decir que una de las metas de la filosofía francesa era crear un nuevo lugar de escritura en el cual la literatura y la filosofía serían indiscernibles; un lugar que no sería ni la filosofía como especialidad ni exactamente la literatura, sino una escritura en la que ya no se pudiera distinguir entre filosofía y literatura, es decir, en la que ya no se pudiera distinguir entre el concepto y la experiencia de la vida. Pues finalmente esta invención de escritura consistía en dar vida literaria al concepto
Badiou (2013, p. 19).

Introducción

La filosofía francesa de principios del siglo XX, que devino entre la filosofía del concepto y la filosofía de la vida (Badiou, 2013, p. 12), reaviva la escena platónica en la que son expulsados los poetas: "...Sócrates, en el libro X de *La República* (605b), anuncia que va a ajustar cuentas con los poetas y sacarlos de la ciudad ideal" (Dumoulié, 2017, p. 13). Este ajuste originario estaría ligado a la naturaleza de la producción y de la imitación, que en Platón distingue tres niveles ontológicos y tres tipos de actividad:

1. El creador, o sea el demiurgo que crea la sola cama real, única en su género y conforme a la esencia de la cama.
2. El artesano, que fabrica una cama particular copiada sobre el modelo divino.
3. El

artista, el pintor, que imita la cama fabricada de la cual reproduce la imagen. Conclusión: el artista es un ‘imitador’ cuya producción está ‘alejada de la naturaleza de tercer grado’. Si el primer grado es aquel de la esencia o modelo, el segundo es aquel de la copia o ‘icono’, el tercero es el de los ‘ídolos’, de los ‘fantasmas’. La imitación artística nos introduce en el universo del simulacro donde el Ser frecuenta al No Ser. (Dumoulié, 2017, p. 13)

Esta vieja discrepancia provocó un efecto contrario a los postulados de P. Macherey: ¹ el *efecto de compartimentización*, los senderos que se bifurcan, como si entre la *poiesis* y la *episteme* se abriese un abismo insalvable. Producción y contemplación de las ideas se distinguen por su relación con niveles ontológicos, que a su vez discrepan por una ausencia o una presencia de ser.

Ciertamente, el filósofo que se remonta sobre la producción y su actividad contemplativa se asemeja a la filosofía del concepto, a la esfera del *tò ov* parmenídeo. Sin embargo, esta actividad no abandona completamente la imitación. Es allí donde cobra fuerza y sentido la *creación de un nuevo lugar de la escritura*, toda vez que promueve la indistinción, el declive de esos niveles ontológicos: un

¹ “Los textos literarios son la sede de un pensamiento que se enuncia sin darse las marcas de su legitimidad, pues ella lleva su exposición a su escenificación propia. Este pensamiento se cuenta “así”, con una irónica gratuidad que es cualquier cosa menos ingenua e ignorante de sí misma y de los límites que condicionan su evidencia. Al producir tales efectos especulativos, el trabajo de la escritura literaria abre a la filosofía nuevas perspectivas, nuevos campos de investigación que escapan a la competencia estrictamente codificada de los profesionales de la filosofía: reintroduce en el ejercicio del pensamiento una parte de juego, que, lejos de debilitar el contenido especulativo, lo incita por el contrario a seguir comprometiéndose con caminos inéditos. Es aquí donde se revela el efecto propiamente filosófico de la literatura, que descompone todos los sistemas de pensamiento: por exclusivos que se presenten al comienzo, hace pasar entre ellos el movimiento de una reflexión polifónica, común y compartida, que procede más de la circulación libre de las imágenes, de los esquemas enunciativos y narrativos, que de una organización deductiva estrictamente organizada” (Macherey, 2003, pp. 280-281).

pensamiento producido por la literatura y una filosofía que pone a danzar las ideas.

No resulta extraña esa gradación ontológica para la tarea que nos proponemos en esta reflexión. La obra de Sartre es la prueba fehaciente de ello, pues transita entre el concepto y la experiencia vital. Por un lado, su obra filosófica defiende la cama real, el en-sí macizo, la contemplación que se realiza al modo de *intuición eidética*, amparado en la *epoché* y la intencionalidad de la fenomenología reflexiva. Allí entra en escena el Ser. Pero esta operación loable no excluye al para-sí que, a diferencia del demiurgo platónico, registra en sus ejercicios una nada judicativa, afincada en una libertad que toma posición frente al mundo, ese ser-otro, que no coincide con su ausencia. La producción de la cama real redescubre en este drama de la libertad un llamado del ser que, necesariamente, hace emerger la nada, ese contacto –el “entre”, el “y”– entre el ser y la nada. La relación entre filosofía y literatura en Sartre se desprende de la nada, de la condición narrativa y práctica del para-sí. Y con el fin de desarrollar esta hipótesis, proponemos dos momentos: uno para la fundamentación de la nada, el componente conceptual, que justifica la praxis humana: “El arte de hacer la nada”; y el segundo, las exploraciones de esa praxis humana que dan vida literaria a la libertad a la luz de su obra crítica y unos cuantos elementos de *La náusea*: “La libertad: escribir, leer, hacerse”.

El arte de hacer-la-nada

La nada tiene su historia. Occidente ha vislumbrado el imperio del ser desde el momento en que el aforismo de Heráclito, que reza: “En realidad, no se puede entrar dos veces en el mismo río. [El dios] una vez desparrama y otra vez recoge, una vez se acerca y otra vez se aleja” (Colli, 2010, p. 55); y el *tò ov* parmenídeo, desencadenaron una tensión insuperable de visiones arquetípicas (Argullol, 2008, pp. 23-24). Con el *ov* omnipresente e inefable del filósofo de Elea, la nada es justamente revocada como lo opuesto al ser, incluso en términos de no-ser. Ni siquiera en la perspectiva lógica esta operación

prospera, dado que Aristóteles comprende el ser en términos de múltiples maneras de decir. Esa misma multiplicidad es la que hace que el *principio de identidad* y el de *no-contradicción* fundamenten los innumerables *decires*, frenando de este modo un contrasentido catastrófico para el pensar:

Vale decir: si hay algo más allá del ser, esto es otro respecto del ser, y por ello ‘el ser no ser absolutamente no existe’. Parménides no sólo niega la realidad de la nada, sino que negándola aleja sin remisión la idea de que el ser soporte contradicciones, que las lleve dentro de sí, que produzca visiones enigmáticas. (Givone, 2001, p. 53)

La mirada que abarca la totalidad tiene en el ser su sustrato. Es Parménides quien funda el principio de identidad como fundamento del pensar al encontrar esa llave, el *sólido apoyarse* en lo inmutable, en la presencia inagotable que torna en apariencia el devenir fugaz del río. Ciertamente en ese absoluto nada cabe más allá de él.

En esta misma escena incursiona el cristianismo con una idea de la nada, que es llamada al ser: Dios crea *ex nihilo*. Entes creados, como el hombre y el mundo, participan en grado inferior de la Providencia; toda la creación está prendada de esa *omnipresencia* por la que ha sido llamada a ser, y si bien adopta un matiz radical con respecto a la perspectiva helénica, resuena como un eco suyo. La esencia, la sustancia, la *quiditas* sustentarían el constructo de la onto-teología, que abarca la totalidad de la filosofía occidental (Heidegger, 2013, p. 22; Yepes, 2013, p. 189): “El ente es aprehendido en su ser como «presencia», es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo, el «presente»” (Heidegger, 2014, p. 46). La nada, en definitiva, ha sido tachada en el origen mismo del llamado a ser y, en esta presencia divina, brota como un componente diferenciador del Ente supremo —una presencia previa que avala la participación, incluso el ser inefable—, de los mortales y de la idea misma de mundo.

En ese mismo itinerario, el sujeto moderno, justificado en su racionalidad, asume una responsabilidad ontológica; se convierte en la

medida de todas las cosas, en lo que subyace a todo ente (Heidegger, 2012, p. 76), prorrogando el declive de la onto-teología: “En definitiva: ocupa el lugar y desempeña el papel que antaño había encarnado el Dios cristiano, el lugar y el papel de *fundamento del mundo*” (Escudero, 2009, p. 12).

¿Qué nos queda de la nada? Parménides y la tradición occidental echan tierra sobre la posibilidad de fundar una *meontología* o *metafísica de la nada*. Pero sobre el supuesto que inauguró este paraje de la reflexión, mantengamos la posibilidad de hallar en esa historia de la nada un momento que, más allá del nihilismo, en tanto fenómeno histórico (Givone, 2001, p. 7; Volpi, 2005, p. 16), vire hacia el *giro fenomenológico-existencial de la nada*, que se remonta a la fenomenología husserliana, al proyecto de Heidegger en *Sein und Zeit* y que Sartre radicaliza, finalmente, en su obra de 1943.

Fundamentación de la comprensión sartriana de la nada

Este excursus, que hace comparecer la nada en sentido sartreano, cobra sentido a partir de la fenomenología reflexiva de Husserl. Sartre tiene puestos sus ojos en Alemania, y es a partir de su estadía en el Instituto Francés de Berlín durante el otoño de 1932, como se va efectuando esta relación singular entre el ser y la nada. Su formación lo trasladó de la perspectiva idealista, que tomó de L. Brunschvicg, a la fenomenología a través de R. Aron y de la mano del texto de E. Lévinas, *La teoría de la intuición de la fenomenología de Husserl*. De ahí que su pensamiento constituya la expresión vívida de tensión entre el idealismo imperante y la indagación de cariz realista en la escena francesa del siglo XX. Sartre inquiría una opción que lo trajera a la existencia de las cosas, a la contingencia pura, tras la remoción del ente necesario que justificó el edificio de la metafísica. La fenomenología llama a *las cosas mismas* (*Sachen selbst*), con una salvedad:

Husserl no quiere decir que debemos traer a la filosofía de vuelta a la ocupación de las cosas de hecho, empíricas, como los objetos

físicos en el espacio y en el tiempo. De hecho, Husserl no tiene interés en lo fáctico o en lo individual como tal. Tampoco está invocando Husserl la oposición kantiana entre «fenómenos» y «cosas en sí». [...] Las «cosas mismas», entonces, son los elementos esenciales de la conciencia inmediatamente intuitivos, vistos no como procesos psicológicos, sino en términos de su naturaleza esencial como intenciones de significado (*Bedeutungsintentionen*) y del cumplimiento de sus significados interconectados (*Bedeutungserfüllungen*) de las estructuras esenciales implicadas en toda comprensión (LI. Intro. § 2, p. 252: Hua XIX/ 1 11). Las «cosas mismas» de Husserl son las *esencias a priori* puras de los actos que constituyen objetividades ideales [...]. (Moran, 2011, p. 107-108)

Este llamamiento no acoge, por tanto, los objetos físicos ni los procesos psicológicos que se desprenden de ello, sino que trasciende la facticidad hacia el plano del significado y la intención. Es preciso conjeturar que ese horizonte de reflexión no arroga una posición subjetivista a la medida de la naturaleza humana —asunto que denomina el mismo Husserl *der spezifische Relativismus* (relativismo de la especie)—, ni el polo objetivista, que afirma la independencia del objeto con respecto al sujeto cognoscente; el conocimiento no se desarrolla en tanto representación interna o copia del objeto, que comparece fuera de la mente. Más radicalmente se puede inferir que: “el modelo clásico de un sujeto de conocimiento puro contrapuesto a la realidad del mundo exterior no satisface la exigencia fenomenológica de ir a las cosas mismas” (Escudero, 2010, p. 364). La expresión “intención de significado” denota la perentoria relación que conserva la conciencia en incesante búsqueda de sentido, suscitando allí mismo la relación intencional, una visión en red que supera el campo de batalla moderno entre objetivismo y subjetivismo, con prerrogativa del último (Cruz, 2001, p. 55-75):

Contra la filosofía digestiva de empirio-criticismo, del neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl no se cansa de afirmar que no se puede disolver las cosas en la conciencia. Veis este árbol, sea. Pero lo veis en el lugar mismo en el que está: al borde del camino, entre el polvo, solo y retorcido por el calor, a veinte leguas de la

costa mediterránea. No podría entrar en vuestra conciencia. (Sartre, 1960, p. 26)

El acto de constitución torna los procesos psicológicos en “intenciones de significado”, sus relaciones y su cumplimiento (Potestá, 2013, p. 32). Para ello la fenomenología debe entrar al plano estrictamente lógico, en contraste con el psicologismo, considerado como una “falsificación psicológica de la lógica” (Frege, ctd. en Moran, 2011, p. 103). Es en ese plano donde el llamado de Husserl matiza, a la vez que resuelve, el problema del binomio subjetivismo-objetivismo.

La fórmula “conciencia de algo” registra en la preposición “de” un *volverse-hacia*, la correlación del sujeto con el objeto: “Los objetos son para mí y son para mí lo que son sólo en cuanto objetos de una conciencia real y posible” (Husserl, 2009, p. 87). Más allá de las relaciones entre los objetos físicos, esta tarea exige el *Sinngebung*, el “acto de conferir un sentido” (Lévinas, 2009, p. 51). Contra el modelo representacionista, “esta es una fenomenología cuyo ideal no radica en la *explicación del hecho*, siempre ingenuo, sino en la *aclaración del sentido*, que es el modo filosófico del conocimiento” (Lévinas, 2009, p. 45).

Husserl propone radicalizar la reflexión cartesiana,² que ofrezca los

² Las discusiones de la filosofía francesa del siglo XX se dan justamente con la tradición cartesiana: “En lo referido entonces a los orígenes, señalemos que podríamos ir más atrás y decir que al fin de cuentas hay aquí una herencia de Descartes, que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo es una inmensa discusión en torno a él. Porque Descartes es el inventor filosófico de la categoría de sujeto, y el destino de la filosofía francesa, su división misma, es una división de la herencia cartesiana. Descartes es a la vez un teórico del cuerpo físico, del animal-máquina, y un teórico de la reflexión pura. Se interesa simultáneamente en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto. Encontramos textos sobre Descartes en todos los grandes filósofos contemporáneos. Lacan lanzó incluso la consigna de un retorno a Descartes. Hay un notable artículo de Sartre sobre la libertad en Descartes, hay una tenaz hostilidad de Deleuze a Descartes, hay un conflicto entre Foucault y Derrida a propósito Descartes, hay, en definitiva, en la segunda mitad del siglo XX, tantos Descartes como filósofos franceses” (Badiou, 2013, p.13-14).

fundamentos consistentes para una filosofía como ciencia pura (Prada, 2009, p. 103), y redobla su esfuerzo por hacer una filosofía sin supuestos (Cruz, 2001, p. 15), una *práctica* más que un sistema: “La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal” (Husserl, 2009, p. 11).

Pero esa respuesta al llamamiento de la filosofía husserliana tramita otra condición. Tanto el psicologismo como el objetivismo focalizan la preeminencia de un componente sobre el otro, promulgando entre sujeto y objeto una antípoda. Dicha relación –dada previamente en la fórmula metafísica de la presencia– torna el conocimiento en un hecho contingente, toda vez que a cada uno de estos elementos subyace un ser, una presencia por develar. Husserl acuñó el término *actitud natural* para delimitar esta manera de conocer, pero en su lectura propuso un giro radical: el “llamado a las cosas mismas” está íntimamente unido a la epojé, que suele traducirse por “suspensión o puesta entre paréntesis de la actitud cotidiana natural”, aunque:

Husserl caracterizó la práctica de la *epoché* en varios modos diferentes: «abstención» (*Enthaltung*), «dislocación», «desconexión» o «exclusión» (*Ausschaltung*) de la postulación del mundo y de nuestra fe normal incuestionada en la realidad que experimentamos. Habla de un «repliegue», de un «abandono», de una «puesta entre paréntesis» (*Einklammerung*), de un «poner fuera de acción» (*Außer Spiel zu setzen*) todos los juicios que postulan un mundo real de algún modo (*wirklich*) o como algo «ahí», «presente a mano» (*vorhanden*). Pero la característica esencial es siempre una alteración o «cambio de actitud» (*Einstellungsgänderung*), que consiga desplazarnos de los supuestos naturalistas sobre el mundo, supuestos que están profundamente arraigados en nuestros comportamientos cotidianos con los objetos y que también funcionan en nuestras ciencias naturales más sofisticadas. (Moran, 2011, p. 143)

Las expresiones “a las cosas mismas” y “suspensión” vienen siendo las aristas de la operación de conferir sentido, de comprender las

relaciones en términos de intencionalidad. La *epoché* encierra un mecanismo que blinda el conocimiento de la actitud de aligerar juicios, de postular el mundo como una presencia anticipada sin participación de la conciencia. A este último componente le concierne una tarea secundaria de presentar el ser a su ser:

Este universal poner fuera de validez («inhibir», «poner fuera de juego») todas las tomas de posición con respecto al mundo objetivo ya dado, y ante todo las tomas de posición respecto del ser, o como se acostumbra a decir, esta *èpokhē* fenomenológica o esta *puesta entre paréntesis* del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. (Husserl, 2009, p. 28)

La *epoché* presupone una ruptura, un periplo de la representación naturalista a la postura fenomenológica, que de suyo se emplaza en el ámbito de la lógica y es, por consiguiente, el impulso nadificador por excelencia. *Poner entre paréntesis, abandonar, desconectar, inhibir* la actitud natural e irreflexiva no son otra cosa que la vida misma de la conciencia reclamando su derecho de conferir sentido: “La *èpokhē* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí” (Husserl, 2009, pp. 28-29).

Ese estado de retrotramiento, que nos conduce al dominio de la subjetividad trascendental pura, se resuelve en la expresión “intuición fenomenológica”, que sería inconcebible con la actitud natural, pues en su afán de objetividad hace desaparecer la subjetividad. Como resultado de este proceso de retrotramiento, la nada cobra una importancia antes inusitada. La intencionalidad conserva la subjetividad en dirección del objeto, de su sentido. Lo cierto es que el dispositivo primario de esta concepción de la subjetividad es precisamente que, en su llamado a la *epoché* y la consiguiente intuición de las esencias, permanece suspendida ella misma *como* una nada sin la cual la *intuición eidética* no se cumple. Todas estas intuiciones hacen eco en la filosofía de Sartre.

La epoché fenomenológica aplicada a la trascendencia

Iniciamos este apartado con una lectura de *La transcendance de l'Ego*, ya que sienta las bases de la concepción sartreana de la nada en *L'être et le néant*. Es en la distancia que asume esta concepción de la conciencia con respecto a toda visión psicologista como entrevemos la nada. Conviene ahora que introduzcamos esta fundamentación a la toma de posición asumida por Sartre en dicha obra de 1938, pues describe la conciencia al abandonar la concepción representacionista del conocimiento; se trata de un *punto de aclaración* en el devenir de su pensamiento, tan esencial para esta aventura de hacer la nada: “Para la mayoría de filósofos, el Ego es un “habitante” de la conciencia” (Sartre, 2010, p. 29).

El “habitante” se manifiesta en el sí mismo, no necesita trascenderse para ser, porque ya es. En esta autosuficiencia, el habitante no se vuelve inquilino de la conciencia, sino un *a priori* que le concede un lugar en la aventura cognoscitiva. “Habitar la conciencia” significa también estar-previamente, darse como condición, proponerse una tarea, declarándose esencial; no requiere “de algo”, pues él se manifiesta *como* una divinidad que, siendo previamente, llama al ser todo lo demás. Es como si la conciencia estuviera llena de ser. Pero inmediatamente propone un cambio incisivo: “Queríamos mostrar aquí que el Ego no está ni formal ni materialmente *en* la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo” (Sartre, 2010, p. 29).

El llamamiento de la fenomenología comprende una concepción de la conciencia más allá de ese mecanismo nodal que justificó la teoría clásica del conocimiento y que el mismo Husserl reprochó en Descartes: convertir el Ego en *substantia*, “[...] giro mediante el cual Descartes llegó a ser el padre del absurdo realismo trascendental” (Husserl, 2009, p. 34). A pesar de favorecer la voluntad de virar todo prejuicio bajo la modalidad de la duda, el autor de las *Meditaciones Metafísicas* no consigue superar la atmósfera escolástica que palpita, aunque débil, en su pensamiento. Dicho de otro modo, la filosofía cartesiana no podía conquistar la *certitudo* sin la *substantia*.

De manera que, sin el ego derogamos un supuesto más que viabilizará la acción de conferir sentido. La fórmula sartreana no tarda en concederle a la conciencia una responsabilidad onto-lógica –esto es, de dar sentido a lo ente– más allá de sí misma: “En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad se trasciende a sí misma, se unifica escapándose de sí” (Sartre, 2010, p. 37).

La intencionalidad misma reclama la supresión de todo residuo sustancial: la disposición apriorística y sustancialista del ego. Se la describe, se la reúne en su estar-en-el-mundo, en su ir a las cosas y en la realización de la intuición eidética: “Y toma conciencia de sí *en tanto es conciencia de un objeto trascendente*” (Sartre, 2010, p. 40); por lo que Sartre propone una condición primordial que da sentido al sustantivo *trascendencia* que se encuentra en dicha obra:

Su objeto está, por naturaleza, fuera de ella; por eso es por lo que en el mismo acto lo *pone* y lo *capta*. Ella no se conoce a sí misma más que como interioridad absoluta. A semejante conciencia la llamaremos conciencia de primer grado o *irrefleja*. Preguntamos: ¿acaso hay sitio para un *Yo* en esta conciencia? La respuesta es clara: evidentemente, no. Pues este *Yo* no es el objeto (por hipótesis, es interior) ni es tampoco *conciencia*, ya que es algo *para* la conciencia: no hay una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante de ella. (Sartre, 2010, p. 40-41)

La conciencia es la trascendencia del ego, una suerte de devenir en-el-mundo, que lo pone y lo capta, y en esa medida lo reúne. Su condición no estriba en reconocerse en el ensimismamiento que traza un plan posterior; toda ella es transparencia. Primeramente, la conciencia se *sitúa* en el mundo. Esta *conciencia de primer grado* expone su comparecencia: nada refleja de antemano, no es por anticipado el borde, la sustancia que devora el objeto. El adjetivo *irrefleja* indica, por lo demás, que esa conciencia, en primera instancia, va dándose a sí misma en la medida en que dota de sentido al mundo y adopta una *posición*.

Esta primera parte de *La trascendencia del ego* dispuso de dos momentos que abrieron un camino a esta concepción de la nada: uno para la conciencia irrefleja, y el segundo, para el “cogito como conciencia reflexiva”. ¿Cuándo la conciencia se vuelve sobre sí misma? En el segundo movimiento, el de la operación reflexiva, el repliegue de la conciencia es, claramente, una conciencia de segundo grado: “Este *Cogito* está efectuado por una *conciencia dirigida sobre la conciencia*, que toma a la conciencia como objeto” (Sartre, 2010, p. 44). Mientras la anterior supone el hecho de estar-en-el-mundo, esta conciencia en tanto acto secundario no deja de ponerse a sí misma como un objeto, incluso en la disposición de conciencia no-posicional.

El riesgo de esta segunda operación radica en que la reflexión misma, como un acto posterior a la conciencia de algo, la mantenga a sí misma como un objeto más, es decir, que la transparencia que posibilitó su trascendencia así mismo la cristalice en una lámina opaca y espesa (Sartre, 2010, p.39): corre el peligro de tornarse en *algo* esencial y de disiparse. En otro texto que data de 1939, añade Sartre: “Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila” (1960, p. 28). Dado que en ese peligro de aniquilar el “tomar posición (*sistere*) hacia fuera (ex)” crece también lo salvador, Sartre aplica la puesta entre paréntesis al supuesto de la *conciencia no-posicional* que merodea esta tarea de mantenerse trascendiendo-en-el-mundo: “Seamos más radicales y afirmemos sin miedo que *toda trascendencia* debe caer bajo la epojé” (Sartre, 2010, p. 50).

La “puesta entre paréntesis” depuró esta descripción de la conciencia de una estructura egológica al reivindicar su *limpidez primitiva*. Finalmente, esta aclaración produjo un cambio de actitud: “En un sentido, [la conciencia] es *nada*, ya que todos los objetos físicos, psicofísicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores están fuera de él, puesto que mi propio yo ha dejado de formar parte de él. Pero esta nada es *todo*, ya que es *conciencia de* todos estos objetos” (Sartre, 2010, p. 99). En efecto, la *epoché* aplicada a la conciencia hizo comparecer esa nada constituyente, que ahondará Sartre en su ontología fenomenológica.

Una concepción de la nada ancorada en el llamamiento “a las cosas mismas”

El ser y la nada, con respecto a *La trascendencia del Ego*, se desarrolla como una continuidad discontinua. La relación de intencionalidad, que conserva *ex-puesta* la conciencia, no podrá remover la nada. Al contrario, pondrá de relieve esa transparencia en la medida en que da sentido a su estar-en-mundo en el horizonte de la apelación husserliana *Sachen selbst*. Es más, no es gratuito que su ontología conserve el calificativo *fenomenológico* en tanto condición de la relación tensiva en-sí-para-sí. Y en ese ser, como condición de toda develación, *ser-para-develar* (Sartre, 2008a, p. 16), reaparece la conciencia posicional con elementos nuevos:

El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre esta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo. Toda conciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un *objeto*, y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de *intención* en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben. (Sartre, 2008.a, p. 19)

El eco se conserva, pero el pensamiento heideggeriano matizará radicalmente su relación con la nada: “Husserl ha mostrado cómo siempre es posible una reducción eidética, es decir, cómo puede siempre el fenómeno concreto ser sobrepasado hacia su esencia; y para Heidegger la ‘realidad humana’ es óntico-ontológica, es decir, puede siempre sobrepasar el fenómeno hacia su ser” (Sartre, 2008a, p. 15). Sartre se encuentra ante dos caminos: la fenomenología reflexiva de Husserl, por un lado, y la fenomenología hermenéutica de Heidegger, por el otro:

Nos hallamos, pues, ante dos conceptos de la fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl la comprende en clave de un «ver reflexivo»;

Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado Herrmann en repetidas ocasiones, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teórica o reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateórica y prerreflexiva. (Escudero, 2010, p. 426)

Ante la precisión descrita por Escudero, es preciso preguntar: ¿Qué clase de discontinuidad continua revela la *intuición eidética* con respecto a la realidad humana? Como indicamos en el apartado anterior, la *intuición eidética* que se aplica al mundo, ese fenómeno de ser que exige, en términos sartreanos, la “transfenomenalidad del ser” (Sartre, 2008a, p. 15), entorpece la búsqueda: aplicarle ese *algo* a la conciencia misma, incluso ulteriormente, como *conciencia reflexiva*. El riesgo estriba en que el existente en su tarea inapelable de dar sentido al mundo se torne esencial y retroceda hacia la *actitud natural* —en términos husserlianos— y olvide —en sentido heideggeriano—. Dicho más radicalmente, ahogaríamos ese grito que nace en el corazón mismo de la fenomenología, aunque en esta concepción de la nada persista la idea de trascendencia:

La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. [...] Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. (Sartre, 2008a, p. 31)

Esta obra de 1943 tiene lugar a partir de varios presupuestos que se entrecruzan en la introducción como *puntos de aclaración*: la idea de *fenómeno*, que permite esclarecer el sentido fenomenológico de esta ontología y que no discrepa de la necesidad de una intuición eidética, traducida al ser transfenoménico. En segunda instancia, y no menos importante, la distinción entre fenómeno de ser y ser del fenómeno, toma el ser como la condición de toda develación y supera

el dualismo que ha marcado la filosofía occidental: un ser que rebase lo fenoménico, incluso comprendido a través del noúmeno.

Sin duda, lo que procuran estos presupuestos es erigir una concepción de la relación ser-nada con una base sólida a la que se une necesariamente la estructura de la conciencia como conciencia posicional o prerreflexiva. Pero no puede dejar en el tintero el sentido último de su plan de trabajo: la diferencia ontológica, básica en el pensamiento escolástico para distinguir las gradaciones del ser, claro está, vertiendo en todo ente la noción de esencia y justificando por anticipado su posición en el mundo.

Corresponde a la ontología delinear las condiciones que circunscribirán su comprensión del ser en su red particular de significados. Sartre no rompe enteramente con esa tradición. Es más, requiere de una prueba ontológica que establezca el horizonte de la nueva relación entre el ser y la nada; y esa prueba la encuentra en la *conciencia prerreflexiva*. En todo momento, la conciencia se trasciende a sí misma sobre un *ser foráneo, con-forma* aquello que le es propio en el sentido de no ser más nada que lo que hace; intuye el ser que dota de sentido. Precisa el ser que posiciona, el ser de algo, el ser transfenoménico. Inclusive, si se remonta sobre la actitud natural, realiza el llamado a la intuición eidética.

El ser del fenómeno es el ser-otro. No obstante, esa misma prueba ontológica que sitúa el ser del lado de la intuición promueve de manera tácita la pregunta por el existente. Si la trascendencia como *estructura constitutiva* de la relación intencional nos mantiene en los bordes de las gradaciones del ser en sentido escolástico, esto es, en el marco del ente y la esencia. Este excursus confirmaría el sentido mismo de la onto-teología. Pero la fenomenología promueve la estructura de la conciencia en un sentido existencial en tanto la conserva orientada en el mundo más allá de sí misma. Es aquí cuando la filosofía de Sartre vuelve sus ojos al Heidegger de *Sein und Zeit*:

La conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia,

es decir, cuya apariencia exige *ser*. El ser está doquiera. Ciertamente, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva para el *Dasein*, y decir que es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, pero sería menester completarla y formularla más o menos así: *la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo*. (Sartre, 2008a, p. 32)

En el componente primario de esta formulación, la *ex-posición* pone y *con-forma* la esencia al modo de intuición eidética. El ser del fenómeno es develado en la medida en que la conciencia se da develándolo. Sin embargo, el segundo componente de la fórmula, a saber, *el ser está doquiera*, no indica que dentro de la conciencia resida un huésped que participa de ese ser otorgado por un ente supremo. Ese ser ha sido *puesto* por la conciencia cuando asume una actitud fenomenológica: *el ser está doquiera a la conciencia*.

Allí mismo Sartre aplica a la conciencia la pregunta por el ser, que prorrogó ante los peligros anteriormente mencionados. Ante ese acto de conferir sentido, no podemos menos que anteponer la pregunta por la conciencia, confiada al *Dasein*: “Pero ahora se nos ha mostrado que la analítica ontológica del *Dasein* en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que el *Dasein* viene a ser el ente que en principio *ha de ser* previamente *interrogado* respecto de su ser” (Heidegger, 2014, p. 35). La ampliación sartreana de la pregunta por el ser del existente realza el horizonte de comprensión a partir del cual se desarrollará esta ontología fenomenológica: *en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo*. Lo planteamos como punto de partida de este salto de la ontología fenomenológica sartreana: el ser es el ser-otro.

Como se indicó, la trascendencia que reconoce la estructura de la conciencia, no la dispensa de indagar por su ser. Al contrario, del peligro de la esencia nace el preguntar por ese otro-ser que difiere del ser-otro. Parece insuficiente la conciencia con la que contamos y el *Dasein* heideggeriano incursiona como argumento del salto. La implicación de ser-otro expone, por tanto, la dicotomía

cercano-lejano: el Dasein es ónticamente cercano y ontológicamente lejano (Heidegger, 2014, pp. 36-37). Hasta ahora, en esta ontología de la relación intencional, la conciencia se ha revelado ónticamente familiar, se ha ofrecido en la transparencia de su *ex-posición*. Las reflexiones que Sartre ha planteado desde *La trascendencia del Ego* hasta la introducción de *El ser y la nada* han mantenido esa cercanía necesaria; es aclaratoria.

Dicha fundamentación cavó en los presupuestos bosquejados por Sartre en relación con el fenómeno, la conciencia prerreflexiva y la prueba ontológica, ya que allí mismo sobreviene el salto que dará lugar a “El problema de la nada”, la primera parte de su ontología fenomenológica. La pregunta posibilita la lejanía en la cercanía sin el peligro de la conciencia de segundo grado: “Empero, la conciencia puede siempre sobrepasar al existente, no hacia su ser, sino hacia el sentido de este ser. Por eso se la puede llamar óntico-ontológica, pues una característica fundamental de su trascendencia es la de trascender lo óntico hacia lo ontológico” (Sartre, 2008a, p. 33).

En la pregunta por el ser del existente, Sartre continuará exponiendo las diferenciaciones necesarias, que mantendrán en apertura esta correlación ser-nada. En la introducción traza el objetivo de trascender lo óntico hacia lo ontológico en lo tocante a la relación-tensión entre el ser y la nada. Es más, remata este salto con la descripción de una región del ser llamada en-sí: “El ser-en-sí no tiene un *dentro* que se ponga a un *fuera* y que sea análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí. El en-sí no tiene secreto: es *macizo*. En cierto sentido, se lo puede designar como una síntesis” (Sartre, 2008a, p. 37).

Ese ser opaco y lleno de sí mismo no es más que la síntesis de la relación intencional: “el ser en-sí *es*” (Sartre, 2008a, p. 38). Sartre utiliza la categoría *síntesis* para subrayar la postura de *aprehensión* y *observación* que describe la conciencia como un *hacia fuera*. El en-sí vendría siendo el acto de constitución mediante el cual reconocemos ónticamente al existente en su relación ontológica con el ser-otro. Y si ese otro *es* plenamente, ¿qué nos queda? La posibilidad, el estado de apertura, que emerge de otra región del ser llamada para-sí. Pero

esta región la deja pendiente; en esta trascendencia de lo óntico hacia lo ontológico emergerá el problema de la nada, que no podrá rehusar la *trascendencia escindida* de la “conciencia de algo”.

Esta fundamentación cobra sentido en la primera (“El problema de la nada”), la segunda (“El ser-para-sí”), y la cuarta parte (“Tener, hacer y ser”) de *El ser y la nada*, al destinar esta ontología a la pregunta por el ser como en Heidegger. Gracias a la duda, a esa puesta entre paréntesis, a esa abstención del juicio, podemos entrar a la fuente del pensar fenomenológico, al preguntar qué problematiza la logicidad de la presencia. El para-sí es interrogado en su ser, pues la pregunta misma se “abstiene” de emitir juicios a partir de los supuestos que han justificado el río del pensamiento occidental.

El ser lo permea todo. Ese ser del fenómeno torna indubitable la *conciencia de algo*, lo cercano ónticamente. La pregunta va dirigida a quien en su trascender le da sentido a su estar-en-el-mundo. La pregunta por el ser, empero, vira hacia lo ontológico, prorrogando la reducción. En el fondo, la propensión judicativa pasa a manos de la condición de posibilidad de la correlación tensiva en-sí-para-sí. Sartre deriva esa precomprensión de la nada de la *negación judicativa*, pero no tarda en superar el carácter universal escolástico que pervivía en Hegel: “[...] hay un sentido del ser que es necesario elucidar; hay una ‘compensación preontológica’ del ser, que está involucrada en cada una de las conductas de la ‘realidad humana’, es decir, en cada uno de sus proyectos” (Sartre, 2008a, p. 58). En esa misma línea, explica S. Givone (2001):

El primado pertenece siempre a la conciencia. Y sin embargo la conciencia ‘empuja’ hacia la esencia del ser. Va dirigida hacia la nada. Busca en la nada la condición para que el ser sea. Que sea para el hombre: negable, destructible, aniquilable. (p. 230)

El ser y el no-ser ya no pueden ser tomados como abstracciones vacías. La pregunta misma desmonta el supuesto de la cercanía-óntica y esta vez el ser interrogado se encuentra frente a la nada. Esta afirmación no es nueva, puesto que Heidegger (2014) describe ese “encuentro”

mediante el fenómeno de la angustia: “La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades” (p. 206). La nada no puede ser tomada en abstracto, hemos de emplazarla ante el hecho de *no-estar-en-casa*; es el acontecimiento originario de la existencia que abre las posibilidades cuando rehúye su estar-en-el-mundo. Ahí mismo emerge la fórmula de esa concreción: “[...] la Nada no es, se nihiliza” (Sartre, 2008a, p. 58). Nihiliza primeramente su identificación-sintética con el mundo, la que no puede derogar su propensión a *fugarse*.

La captación concreta de la nada redescubre, por ende, la pregunta por el ser, aunque confirma la diferencia ontológica de la correlación, expresada en la conciencia posicional: “La nada no puede ser nada a menos que se nihilice expresamente como nada del mundo; es decir, a menos que, en su nihilización, se dirija expresamente hacia este mundo para constituirse como negación del mundo” (Sartre, 2008a, p. 58). Este presupuesto supone una *trascendencia* como un “diferenciarse nihilizante”. Sartre no tarda en anunciar ese origen de la nada:

El Ser por el cual la Nada adviene al mundo debe nihilizar la Nada en su Ser y, aun así, correría el riesgo de establecer la Nada como un trascendente en el meollo mismo de la inmanencia, si no nihilizara la Nada en su ser a raíz de su ser. El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, está en cuestión la Nada de su Ser: el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada. (Sartre, 2008a, p. 66)

La captación concreta de la nada no se expresa bajo la modalidad de un fondo esencial que justifica su estar/siendo-en-el-mundo. El origen de la nada reside en el fenómeno del *siendo*, la nada que se nihiliza incluso como nada, la nada que se trasciende a sí misma nihilizándose-en-el-mundo. Esa nada es justamente la nada humana por la cual adviene la negación al mundo y que no asiente una síntesis previa de ser, una “esencia previa”:

Lo que tratamos de definir es el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada, y ese ser nos ha aparecido como

libertad. Así, la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una propiedad que pertenecería entre otras a la esencia del ser humano. (Sartre, 2008a, p. 68)

La relación intencional afirma el ser del en-sí, pero emplea en todo momento la *epojé fenomenológica* a la unificación de la conciencia. Por ello esa nihilización se empareja con la libertad, toda vez que halla en su seno una deontología constitutiva de nihilización que, en primer lugar, se sabe del otro lado del mundo, y por otro parte, en tanto nada que es llamada a anteponer su *ausencia* de ser. En otro texto, se planteaba: “Ese algo profundo nos revela la nada, no solo como un *vacío de algo*, sino también como una *necesidad imperiosa de vaciamiento*” (Yepes, 2017a, p. 96). Esta operación de doble vía nos aproxima al mundo, pero demanda el reconocimiento de una ausencia, una falta de ser, un *vaciamiento reflexivo* que no puede soslayar el deseo de síntesis, aunque Sartre aclara: “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la “realidad humana” (Sartre, 2008a, p. 68).

Ingresamos al reino de la libertad, a la existencia humana como *puesta en escena* de todos esos esfuerzos de dación de sentido, al ser que se aleja de sí, que se trasciende a sí mismo y que no se conforma con nihilizar: “La nada es siempre un en otra-parte” (Sartre, 2008a, 135). Este se traduce como el aplazamiento de dar sentido al mundo, que se sostiene en el tener-que-hacerse. Allí el estado de apertura es tal que se asemeja a un abismo, a un ser sin fondo, insustancial, que en ocasiones conduce a la concordancia con el mundo, al hecho de sentirse esencial ante la levedad de la trascendencia: el ser-en-el-mundo que posibilita el llamamiento a ser a partir de la diferencia ontológica puede reducirse a la fórmula *ser como el mundo*.

En la tensión ser-nada resuena el presupuesto de la esencia, aunque con una diferencia: la trascendencia de la conciencia y su pregunta por el ser parecen quedar al margen del acto constitutivo. Como una nada –ni siquiera *en tanto nada*–, la libertad es llamada a la

captación de su falta de esencia como una doble oportunidad: el llamamiento a las cosas envuelve el llamamiento de la *ausencia*, la diferencia a partir de la cual el ser instiga a la libertad; se le obliga a elegir sobre su ser: “lo que él niega o nihiliza es, como sabemos, el ser en-sí. Pero no cualquier ser en-sí: la realidad humana es, ante todo, su propia nada” (Sartre, 2008a, p. 148).

La relación con el en-sí hace surgir la ausencia de ser y el llamamiento sucesivo a nihilizarse en el *hacer*: “El *para-sí* se distingue del *en-sí* porque constituye su propia nihilización como *en-sí*” (Yepes, 2017a, p. 97). Mas la diferencia también la anuncia como una *totalidad des-totalizada*, una esencia que la hace comparecer desde el fondo de su porvenir (Sartre, 2008a, 277). Es en la cuarta parte de esta obra de 1943 donde la nihilización adopta un cariz praxeológico. La nada humana es exigida, en su destotalización, a intencionar acciones que viertan el sentido de la libertad a un *tener-que-hacerse-en-el-mundo*. Sartre alude a una “condena a existir allende la esencia” (Sartre, 2008a, p. 599). Dicho de otro modo, la libertad es llamada a la acción, elección nihilizante, no concluyente, a la vez que responsable de *su* ser. La libertad comparece ante el ser que la llama a ser-síntesis: “Una libertad que quiere ser libertad es, en efecto, un ser-que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es que elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es”. (Sartre, 2008a, p. 842).

La nada humana se transforma en un llamamiento a la acción sobre el fondo de su propia nulidad. El ser en la nada permanece intacto. Todo llamamiento a ser se da en la acción creadora, es un obrarse ontológico sin que se conquiste la esencia y que traduce en pasión inútil la síntesis en-sí-para-sí. Pero este calificativo no puede leerse como un pesimismo (De Beauvoir, 1969, p. 33). Al contrario, es la emergencia de la posibilidad que describe la existencia humana entre la conciencia de ser y la conciencia de nada. En otras palabras, la posibilidad que campea en el fondo de la libertad no admite treguas ni prórrogas.

La libertad siempre está a mitad de camino. Pese a todo este devenir existencial, ¿qué valor cobra la ficción en este horizonte de

posibilidad? ¿Constituye una acción más de crear correspondencias con el mundo o de conjeturar las posibilidades que traspasan el mundo cotidiano? ¿Cómo damos vida literaria a la libertad?

La libertad: escribir, leer, hacerse

La nada humana excede lo cotidiano, las posibilidades que allí ejerce trascienden el ser-real, que viabiliza la prueba ontológica. *El ser y la nada* proveyó de sentido ontológico el hacerse de la libertad. Es más, transitó del principio de identidad al oxímoron griego: la nada *se hace, des-haciendo* para-sí la reducción-reflexiva, la necesidad de volverse *como* un en-sí a medida que confiere el sentido a todo eso *que es*; a su vez, esa nada *se des-hace, haciendo* de sí misma un llamamiento que inspira su obrar ontológico (Yepes, 2015, pp. 256-263); llena el mundo de intenciones a la vez que debe *vaciarse*, ponerse del otro lado del mundo. De ahí que esta concepción fenomenológica de la nada conforme una deontología intencional: la conciencia misma es la nada, que da sentido al ser al modo de una reciprocidad inversa. En la medida misma en que asume una posición frente al mundo, se diferencia del mundo: no es la nada absorbida por el ser; simplemente el ser la llama.

La nada atiende el llamado de las cosas mismas, su ser macizo, su esencia. Mas el arte de hacer la nada consiste en admitir anticipadamente una reciprocidad que hace redoblar el llamamiento hacia un impostergable obrar ontológico, sin que por ello deje de ser la sucesiva transformación de sí: la diferenciación, el vaciamiento, la ausencia que hace que haya ser y que posibilite su ser-en-el-mundo. Todo lo planteado hasta aquí cobra sentido en la siguiente afirmación:

Todo existencialismo es una novelación de la nada o de las nadas; nos entrega un hombre de carne y hueso, un *boceto de hombre*, encomendando en él la obra de arte de sus elecciones. [...] Hablamos de un boceto de hombre. La nada es solo un bosquejo de 'algo', la idea que se tiene en la distancia del en-sí que obramos patentizando nuestra negación personal. (Yepes, 2015, p. 264)

La nada humana mantiene en estado de apertura la ausencia, toma posición ante los llamamientos sucesivos en tanto se hace y se deshace. Así, la ontología fenomenológica desemboca en una praxeología ontológica, que deviene asimismo *novelación de la ausencia*. Retomemos la primera pregunta que inauguró este acápite: ¿Qué valor cobra la ficción en dicho horizonte de posibilidad? Pasar del plano de la reducción fenomenológica –que no ha abandonado la inspiración cartesiana de una ciencia rigurosa– al género de la novela, engendra un contrasentido si no es porque la obra de Sartre en su conjunto atendió el llamado a las cosas mismas, pero con todo ello, exploró los caminos de la libertad que exceden la intuición eidética.

La ontología fenomenológica abre esa posibilidad al sacar la nada de ese silencio onto-teológico que la había tachado. En esta perspectiva, el *ens creatum* viene siendo la obra de un Ente supremo que llama de la nada a todo ser y que no da lugar a esa ausencia ontológica, desplegada, en Sartre, de la *epoché* que atraviesa la tensión ser-nada. Por tanto, la epopeya, que está unida a la pertenencia del ser humano a lo sagrado, a la deidad (Lukács, 1966, p. 30) y a una *prefijación de su ser* en acciones que no modifican el núcleo fundamental de su esencia, vira hacia la novela al retomar su pregunta por un ser humano sin dioses, responsable de su ser: “La novela es la epopeya de un tiempo donde la totalidad extensiva de la vida no está ya dada de una manera inmediata, de un tiempo para el cual la inmanencia del sentido de la vida se ha vuelto problema, pero que, no obstante, no ha dejado de apuntar a la totalidad” (Lukács, 1966, p. 55).

Añadamos a esta trasposición de Lukács un elemento más: la novela problematiza la existencia humana, el sentido de su estar-siendo-en-el-mundo abandona la seguridad de la esencia previa, aunque esa *problematización narrada* alcanza su ápice en la novela del siglo XX, deudora de F. Dostoievski, M. Proust, V. Woolf, J. Joyce y W. Faulkner (Sábato, 2006, p. 99; Yepes, 2017b, p. 117). Empero, la problematización no da lugar a la desesperanza porque la ausencia no deja de apuntar a la totalidad. Es más, la pasión inútil que hace que surja Dios, como una imposibilidad en el seno de la nihilización, no justifica el sentimiento de derrota. El sentido de la

inutilidad en ese hacer ontológico se desprende del vaciamiento, de la nihilización que no puede revivir la actitud natural de profusión esencial: la nada se nihiliza, agita sus posibilidades, busca siempre, tensiona siempre. Dirá Lukács (1966) que “el espíritu fundamental de la novela, el que determina la forma, se objetiva como psicología de héroe novelesco: esos héroes están siempre buscando” (p. 59). A este respecto, afirma también T. Eagleton (2016): “Los seres humanos son los creadores de su propia historia y tienen a su alcance un progreso potencialmente infinito. [...] La imaginación creativa es un poder visionario que puede rehacer el mundo a imagen de nuestros deseos más profundos” (p. 197).

Para acercar la filosofía a la literatura en Sartre, hay que ir al origen mismo de la novela, incluso al ser del teatro, que es en sí mismo acción, actuación de sí, actuación en el sentido de nihilización. Con todas sus especificidades, en ambos discursos campea la nada humana que se nihiliza *como* una novela y *como* una puesta en escena. A la pregunta por el valor de la ficción en el horizonte de posibilidad del *estar siempre buscando*, deberemos sumar algunos puntos de aclaración que dan lugar al interrogante sartreano por la literatura.

La literatura y posibilidades del para-sí

¿Qué es la literatura? (1948) pertenece a un grupo de diez obras, que lleva por título *Situations*, publicadas entre 1947 y 1976. Dos obras más se encuentran en esa línea, a saber, *Situations IV: Literatura y arte* (1964) y *Situations IX: El escritor y su lenguaje y otros textos* (1972). La obra que nos ocupa en este paraje del texto es el segundo volumen, y no es gratuito que esta reflexión se produzca a la luz de la reivindicación de la nada. Allí Sartre reflexiona la tarea del escritor situado frente al mundo (Camarero, 2017, p. 40) y ese mundo que convoca al lector.

La pregunta por la literatura designa la posición del para-sí en la perspectiva de un mundo que ha emergido de la nihilización. Es una pregunta que va de lo óntico a lo ontológico, toda vez que

trasciende la actitud natural hacia el ser-literario; pone entre paréntesis a la literatura misma y suspende el juicio, sin desligar de todo ello las implicaciones que trae para la intencionalidad. Además, la pregunta por la literatura no ha de desprenderse de la pregunta por la manera como se efectúa la relación entre el para-sí y el en-sí. Sartre sitúa ese preguntar en los tiempos modernos, que desprenden el *hacer* humano de una sociedad burguesa basada en el “espíritu de análisis”:

Hubo una naturaleza inmutable del hombre. El hombre era el hombre como el círculo era el círculo: de una vez por todas. [...] En la sociedad que concibe el espíritu de análisis, el individuo, partícula sólida e indescomponible, vehículo de la naturaleza humana, reside como un guisante en una lata de guisantes: redondo, encerrado en sí mismo, incomunicable. Todos los hombres son iguales: hay que entender por esto que todos los hombres participan igualmente en la esencia del hombre. (Sartre, 2008b, pp. 14-15)

He aquí la más vívida comprensión onto-teológica que sobrevivió a los cambios instaurados por la imagen moderna del mundo. Esa misma metáfora renueva el silencio de la nada y justifica el quietismo, la evasión. No se trata, por tanto, de un boceto de ser, sino más bien de las manifestaciones de una presencia irrevocable, que tornan el devenir narrativo-existencial en un acontecimiento agregado. Y no tarda en recordar lo planteado en su obra de 1943: “Para nosotros, lo que los hombres tienen en común, no es una naturaleza, sino una condición metafísica, y por esto entendemos el conjunto de sujeciones que los limitan *a priori*, la necesidad de nacer y morir, la de ser finito y *existir* en el mundo en medio de otros hombres” (Sartre, 2008b, pp. 18-19).

La libertad se corresponde con la elección de la finitud, su vaciamiento de mundo rodea todas sus acciones; al elegir una posición en-el-mundo, un conocimiento, no acoge el ser de los en-sí conformados. Su condición metafísica consiste en comprometer su libertad, aumentando sus posibilidades de elección. La literatura dispone, por tanto, esos posibles.

Si bien la literatura toma distancia de esa realidad construida por la intencionalidad y erige su mundo, también re-forma y de-forma las opciones que dispone el mundo cotidiano. Lo expresaba posteriormente Sábato (2004): “[...] la literatura no es un pasatiempo ni una evasión, sino una forma –quizá la más completa y profunda– de examinar la condición humana” (p. 11). Personajes y acciones entretrejen en esos contornos simbólicos ese sector imprevisible de la realidad que elige y obra ontológicamente.

La obra literaria se responsabiliza, a su vez, con ese llamado a las cosas mismas; está profundamente convencida de su compromiso con el para-sí; se *resiste* al acorralamiento de los guisantes enlatados y prepara el porvenir. Esa misma pregunta se desglosa en los siguientes interrogantes: “¿Qué es escribir? ¿Por qué se escribe? ¿Para quién?” (Sartre, 2008b, p. 48).

La literatura se inscribe, de acuerdo con el preguntar anterior, en el compromiso de la comunicación literaria con los caminos de la libertad: escribe algo para alguien, comunica algo a alguien, *media*. Allí mismo opera una intencionalidad que vierte todo el sentido en las acciones del personaje, el encuadre de las palabras que describen otro mundo u otro modo de ser-en-el-mundo, amplificado por los significados con que trabaja el escritor (Sartre, 2008b, p. 52).

A esa primera pregunta comparece la distinción poesía-prosa. El poeta, a diferencia del prosista, se niega a utilizar el lenguaje; para él las palabras se hallan en estado salvaje: “[...] son cosas naturales que crecen naturalmente sobre la tierra, como la hierba y los árboles” (Sartre, 2008b, p. 54). En esa misma página, añade Sartre: “El poeta está fuera del lenguaje, ve las palabras al revés, como si no perteneciera a la condición humana y, viniendo hacia los hombres, encontrara en primer lugar la palabra como una barrera” (p. 54). Como si no perteneciera a la condición humana, el lenguaje instaura una relación recíproca entre la palabra y la cosa. La no-utilización de la palabra multiplica, ciertamente, las posibilidades del lenguaje, las palabras-cosas que se atraen, se repelen y se incendian como en un espejo donde el lenguaje se mira a la cara, se oscurece, clarea, se revela velándose y se vela revelándose.

El prosista, por su parte, “[...] es un *hablador*: señala, demuestra, ordena, niega, interpela, suplica, insulta, persuade, insinúa” (Sartre, 2008b, p. 59). Sartre define al prosista como un hombre que se *sirve* de las palabras. El prosista es un escritor comprometido con la praxis existencial que opera en el mundo-texto: “El escritor ‘comprometido’ sabe que la palabra es acción; sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio” (pp. 61-62). Dos palabras convergen en este arte de hacer la nada: compromiso y acción.

La comunicación literaria, empero, no consiste en llamar por teléfono al escritor-real; es el compromiso del lenguaje que habla, señala, *nihiliza*, ordena y *llama*. Lo indicaba Sábato (2004): “Una de las misiones de la gran literatura: despertar al hombre que viaja hacia el patíbulo” (p. 24). Pero Sartre (2008b) es todavía más incisivo: “[...] desde ahora, podemos llegar a la conclusión de que el escritor ha optado por revelar el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para que éstos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades” (p. 62-63).

El compromiso de la literatura se da con el estado de apertura, que intensifica la articulación de las posiciones estrictamente gnoseológicas del para-sí con la resistencia desarrollada de los discursos fictivos. En ese mundo se congela la esencialidad, sus personajes se buscan y se nihilizan en sus acciones. La literatura es el reino de la libertad que acentúa las conjeturas, las posibilidades no manifiestas del mundo cotidiano, lo tácito, lo onírico, lo ominoso, lo insólito, la no-esencialidad. Mas allí mismo se manifiesta, entre lo dicho y lo implícito, el llamado a ser:

Cada una de nuestras percepciones va acompañada de la conciencia de que la realidad humana es ‘reveladora’, es decir, de que ‘hay’ ser gracias a ella o, mejor aún, que el hombre es el medio por el que las cosas se manifiestan; es nuestra presencia en el mundo lo que multiplica las relaciones; somos nosotros los que ponemos en relación este árbol con este trozo de cielo; gracias a nosotros, esa estrella, muerta hace milenios, ese cuarto de luna y ese río se revelan en la unidad de un paisaje; es la velocidad de nuestro automóvil o

nuestro avión lo que organiza las grandes masas terrestres; con cada uno de nuestros actos, el mundo nos revela un rostro nuevo. Pero, si sabemos que somos los detectores del ser, sabemos también que no somos sus productores. Si le volvemos la espalda, ese paisaje quedará sumido en su permanencia oscura. Quedará sumido por lo menos; no hay nadie tan loco que crea que el paisaje se reducirá a la nada. Seremos nosotros los que nos reduciremos a la nada y la tierra continuará en su letargo hasta que otra conciencia venga a despertarla. De este modo, a nuestra certidumbre interior de ser ‘reveladores’ se une la de ser inesenciales en relación con la cosa revelada. (Sartre, 2008b, p. 72-73)

La realidad humana “revela” el ser. Esta innegable tarea proviene del eco fenomenológico, explicitado por Sartre en su obra de 1943: reveladores y detectores del ser, no poseedores. Pero allí mismo remozca la nada, la esencialidad del ser detectado expone la incertidumbre del para-sí consigo mismo, impidiendo una reducción a la inversa. El fin mismo de la escritura descansa en la inesencialidad del para-sí personaje y el para-sí lector: “El objeto literario es un trompo extraño que sólo existe en movimiento. Para que surja, hace falta un acto concreto que se denomina la lectura y, por otro lado, sólo dura lo que la lectura dure” (Sartre, 2008b, p. 74). Sartre redescubre allí mismo el papel esencial del lector en el acto de interpretación y de revelación suscitado por el texto-mundo: “El objeto literario es un trompo extraño que sólo existe en movimiento. Para que surja, hace falta un acto concreto que se denomina la lectura y, por otro lado, sólo dura lo que la lectura dure” (p. 74).

Lectura y escritura vendrían siendo el eje de esa creación compartida. El lector lee lo que el texto dice, pero también lee sus silencios, sus indeterminaciones. Esto sucede porque la lectura, que es creación dirigida (Sartre, 2008b, p. 77), supone el lenguaje que no está dado anticipadamente, pues es una totalidad que *llama*, un camino de trascendencia donde todo está *hecho y por-hacer*. Este oxímoron se expresa en el sentido de nihilización: “Porque tal es el objetivo final del arte: recuperar este mundo mostrándolo tal cual es, pero como si tuviera su fuente en la libertad humana” (Sartre, 2008b,

p. 87). No obstante, en esa fuente, que dispone el mundo de otra manera, desmantela los fingimientos del para-sí, su mala fe, sus evasiones, lo llama a ser-otro. Saer (2012) lo confirma cuando plantea que los narradores viven en la espesa selva virgen de lo real (p. 12). El mismo narrador-personaje de *La náusea* hace efectiva esa experiencia de diferenciación ontológica y de vaciamiento:

Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar. En este mismo momento —es atroz— si existo *es porque* me horroriza existir. Yo, *yo* me saco de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de *hacerme* existir, de hundirme en la existencia. Los pensamientos nacen a mis espaldas, como un vértigo, los siento nacer detrás de mi cabeza..., si cedo se situarán aquí delante, entre mis ojos, y sigo cediendo, y el pensamiento crece, crece, y ahora, inmenso, me llena por entero y renueva mi existencia. (Sartre, 1947, p. 116)

La tarea de Roquentin no es solo con la historia. Sin duda alguna, atendió su llamado, la reveló, la detectó, se eligió en ese hacer. En esa misma instancia dramática sobrevino la diferencia, el vaciamiento inagotable, la levedad, la extraña levedad, la ausencia. Este personaje, esta instancia inesencial, se sabe demás; su camino cartesiano, las sucesivas intuiciones que encadenaron su diario, la síntesis de su relación con el mundo permiten entrever la nada inexplorada, que se obliga a nihilizar mediante la sensación de *vértigo nauseabundo* el horizonte de lo por-hacer. Ese vértigo es también el llamado a *sustituirse*, a no desfallecer.

La náusea es la puesta entre paréntesis de ese mundo en el que se halla inmerso Roquentin; es, radicalmente, su conciencia de nulidad, la experiencia de prueba ontológica que lo lleva a reconocerse como una nada. Esta obra no puede ser la historia del héroe, que orienta nuestra mirada a esos hombres universales de la épica helénica y, en esa misma línea, a la tragedia ática. Todos esos personajes se expresan en la *historia del ser*. Por su parte, Roquentin es el historiador de la nada, y esta novela, que aspira a justificar el mundo en el que se

hace, solo logra desmontar el peligro de autojustificación reflexiva en forma de náusea: una ausencia instigada, un llamado a ser sin que esa nada sea realmente abandonada. Allí mismo el ser y la nada transforman la conjunción *y* en una tensión insuperable, aunque ese “llamado a las cosas mismas” no deja de causar una conmoción profunda en el para-sí. Incluso vive la intencionalidad como una suerte de *crisis* que nihiliza, vacía y llena la nada de sentido.

Conclusiones

Hemos trazado la línea de convergencia entre la filosofía y la literatura desde la perspectiva sartreana sin desconocer las medidas de que dispone cada uno de esos discursos para aproximarse, alejarse, evadir o tomar posición frente a la realidad que amplifica o instaura. La eclosión de la nada atravesó ambas posiciones del para-sí. Con Sartre y Lukács interpretamos el devenir de la narrativa, cuyos modelos se hallan en la épica y la tragedia helénicas. Quizás esos senderos que se bifurcan coincidan en su visión de los tiempos modernos: sin dioses, el sujeto *debe* conquistar y erigir la totalidad que caracterizó a los héroes clásicos. Con una diferencia, Lukács no explicitaba en esa ruptura la presencia de la nada, que fue cobrando fuerza durante la modernidad misma hasta su aparición en el seno de la fenomenología de corte existencial. La nada es precisamente quien da vida literaria a la libertad. De ahí la importancia de la obra de arte:

No es un instrumento cuya existencia es manifiesta y cuyo fin es indeterminado: se nos presenta como una tarea que hay que cumplir y se coloca decididamente en el nivel del imperativo categórico. Pero, si lo abren, asumen la responsabilidad del acto. Porque no se experimenta la libertad en el disfrute del libre funcionamiento subjetivo, sino en un acto creador reclamado por un imperativo. Este fin absoluto, este imperativo trascendente y, sin embargo, consentido, vuelto a tomar por propia cuenta por la libertad misma, es lo que se llama un valor. La obra de arte es valor porque es un llamamiento. (Sartre, 2008b, p. 80)

El ser-obra rebasa todo enfoque instrumental. Sartre aclara que, en su tarea de llamar a la libertad, la obra de arte literaria no puede supeditarse a los en-sí-útiles. Así pues, frente a la pregunta por la obra de arte en este autor, clarean dos opciones: la de concebirla como objeto o como mundo. Ante la primera opción, que obedece al espíritu de análisis y que se inscribe en la fórmula escolástica del ente y la esencia, la lectura constituye el esfuerzo por desentrañar ese algo que el texto no expresa de manera explícita. La limitaríamos al asalto del ser de la obra. La obra-objeto produciría un ser para la conciencia, nada más.

La segunda opción, la obra-mundo, estaría revestida de horizonte comprensivo, toda vez que suscita la fusión de horizontes (Gadamer, 2005, p. 377), y fusiona, en este caso, porque llama a la acción. Se trata de un imperativo categórico bajo la forma de llamamiento. Por ello, la conciencia posicional asume el mundo en calidad de “conciencia imaginante”: “En la alegría estética, la conciencia posicional es conciencia *imaginante* del mundo en su totalidad, como ser y deber ser a la vez; como, también a la vez, totalmente nuestro y totalmente extraño, tanto más nuestro cuanto más extraño sea (Sartre, 2008b, pp. 89-90).

La conciencia posicional agita las posibilidades que encuentra en el ser, descubriendo allí un *deber* ontológico con la nada. Lo que hace, en efecto, es fusionar los puntos de indeterminación textuales con el horizonte de la existencia humana en tanto indeterminación. En otras palabras, comunica las indeterminaciones, las sucesivas nihilizaciones que ahora traspasan la instancia cognoscitiva del intuir eidéticamente. Y para que ese vaciamiento se produzca, esa obra debe sugerir en el lenguaje un mundo: “Leer una novela es como habitar el mundo” (Volpi, 2011, p. 123). El *como*, el fingimiento, reviste al para-sí de alteridad textual, lo responsabiliza con ese otro que es llamado desde el fondo del lenguaje.

La literatura no tiene, para Sartre, una función subsidiaria ni ancilar. Antes bien, le encomienda la tarea de mantener en vilo a la libertad, en función de sus tentativas. Es, ante todo, un llamado a obrarse. No

es exagerado pensar que la obra de Sartre sea un canto a la libertad, a la vez que un grito de la libertad. En su camino a la existencia, sus obras teatrales y sus novelas revelaron el efecto propiamente filosófico de la literatura, el ontofánico “entre” el ser y la nada; entre la conciencia posicional del en-sí y la conciencia posicional imaginante; entre la nihilización que se hace y el arte de abismarse, de hacerse-otro. Finalmente, lo que hace la literatura es revelar la tensión entre ese ser del fenómeno y la nada que se nihiliza.

Referencias

- Argullol, R. (2008). *Aventura. Una filosofía nómada*. Barcelona: Acantilado.
- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Trad. I. Argoff. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Camarero, J. (2017). *Narratividad y hermenéutica literaria*. Barcelona: Ánthropos.
- Colli, G. (2010). *La sabiduría griega III. Heráclito*. Trad. D. Mínguez, Trad. Madrid: Trotta.
- Cruz Vélez, D. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Manizales: Universidad de Caldas.
- De Beauvoir, S. (1969). *El existencialismo y la sabiduría popular*. Trad. J. J. Sebreli. Buenos Aires: Siglo veinte.
- Dumoulié, C. (2017). *Literatura y filosofía. La gaya ciencia de la literatura*. Trad. J. S. Rojas Miranda. Cali: Universidad del Valle.
- Eagleton, T. (2016). *Cómo leer literatura*. Trads. A. Vitó y I. Godina. Bogotá: Ariel.
- Escudero, A. (2009). *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena Libros.
- Escudero, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Verdad y método I*. Trads. A. Agud y R. De Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Givone, S. (2001). *Historia de la nada*. Trads. A. González y D. Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Heidegger, M. (2005). *Acerca del evento*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque*. Trads. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *La historia del ser*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Trad. M. A. Presas. Madrid: Técnos.
- Lévinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. M. E. Vásquez. Madrid: Síntesis.
- Lukács, G. (1966). *Teoría de la novela*. Trad. J. J. Sebrelli. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Macherey, P. (2003). *¿En qué piensa la literatura?* Trad. R. Sierra. Bogotá: Siglo del hombre.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Trads. F. Castro Merrefield y P. Lazo Briones. México: Ánthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Potestà, A. (2013). *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Prada, R. (2009). *Estética del discurso literario. El discurso narrativo-literario*. Puebla: Universidad Veracruzana y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sábato, E. (2004). *El escritor y sus fantasmas*. Barcelona: Seix Barral.
- Sábato, E. (2006). *Hombres y engranajes*. Buenos Aires: La Nación.
- Saer, J. J. (2012). *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sartre, J. P. (1947). *La náusea*. Trad. A. Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1960). *El hombre y las cosas*. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (2008a). *El ser y la nada. Ensayo de ontología hermenéutica*. (J. Valmar, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (2008b). *¿Qué es la literatura?* Trad. A. Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2010). *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*. Trad. M. García-Baró. Madrid: Síntesis.
- Volpi, F. (2005) *El nihilismo*. Trads. C. del Rosso y A. Vigo. Buenos Aires: Biblos.

- Volpi, J. (2011). *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*. Madrid: Alfaguara.
- Yepes, W. (2013). El hombre sin el ser. Ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 11(2), 187-195.
- Yepes, W. (2015). Integración de la libertad. Perspectiva ontológica de la libertad a partir de *El ser y la nada* de Sartre. *Eidos* 22, 253-281.
- Yepes, W. (2017a). Intencionalidad y ausencia en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. *Hallazgos* 27, 93-110.
- Yepes, W. (2017b). *Lo humano como ficción. El pensamiento mágico de Ernesto Sábato*. Bogotá: Aula de Humanidades.

El momento del tacto en Paul Ricoeur: el fundamento háptico de su ética

Francisco Martín Díez Fischer
Conicet – Universidad Católica Argentina

*El tacto es la acción de dar a entender tu punto de vista
sin hacer un nuevo enemigo.*
Isaac Newton

Introducción

En una conferencia pronunciada en el año 2004 en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Alain Badiou formuló una tesis provocadora: durante la segunda mitad del siglo XX, la filosofía francesa tuvo un momento histórico tan significativo, comparable al del pensamiento griego entre Parménides y Aristóteles, y al del idealismo alemán entre Kant y Hegel.¹ El momento francés habría tenido lugar entre Sartre y Deleuze al modo de una paradoja, la del universal concreto. Por una parte, fue el más universal en su alcance pues, desde ese momento, la filosofía francesa se amplió más allá del mundo francófono con el objetivo de hablarle a todos los hombres de todas las lenguas. Por otra, fue el más particular en su encarnación, porque se personificó en fuertes figuras singulares imposibles

¹ La conferencia fue publicada junto con las de Claude Lefort, Geneviève Fraisse, Patrick Vauday, Miguel Abensour, Patrice Vermeren en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. En el año 2012, dio lugar al libro de Badiou: *L'aventure de la philosophie française: Depuis les années 1960*.

de congregar bajo una única identidad de pensamiento: Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault, Henry, Lévinas, Merleau-Ponty, entre otros. A pesar del carácter paradójico que impide la unificación, en el fondo de ese momento habría latido la identidad de un mismo deseo. Según Badiou, todos los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX se animaron a lanzarse a una misma “aventura filosófica”, de piratas o nómades transgresores, en la que implicaron a toda la humanidad. Así lo describía en sus palabras de cierre:

Creo que había allí un deseo esencial, ya que toda identidad es identidad de un deseo. Había un deseo esencial de hacer de la filosofía una escritura activa, es decir, el instrumento de un nuevo sujeto, el acompañamiento de un nuevo sujeto. Y luego, hacer del filósofo algo distinto de un sabio, terminar con la figura meditativa, profesoral o reflexiva del filósofo. Hacer del filósofo algo distinto de un sabio no es convertirlo en el rival de un sacerdote. Es hacer de él un escritor combativo, un artista del sujeto, un enamorado de la creación. Escritor combativo, artista del sujeto, enamorado de la creación, militante filosófico, son los nombres para el deseo que atravesó este período y que la filosofía actuó en su propio nombre. (Badiou, 2005a, pp. 82-83)

La tesis de Badiou sobre la existencia de este momento filosófico de la *Republique* durante la segunda mitad del siglo XX parece indiscutible. A partir de la década del sesenta, la *French Theory* se había convertido en un producto de exportación de alta demanda como el perfume, las cremas y el champagne (Le Blanc, 2012, pp. 62-75). Luego continuó acrecentando su fama con el alcance mundial que adquirió la discusión sobre el giro teológico de la fenomenología francesa y la nueva fenomenología en Francia.

El carácter incuestionable de su tesis lleva a interrogarse si este momento sigue durando en el siglo XXI. La respuesta no puede ser apresurada. Por un lado, porque se trata de un siglo que recién comienza, y la grandeza de un deseo es un camino que conduce a destinos que, por lo general, permanecen desconocidos para quienes lo desean. Por otro, porque la pretensión de su continuidad parece

haber sido el fruto de un deseo personal del propio Badiou. Con la creación del *Centre International d'Etude de la Philosophie Française Contemporaine* (CIEPFC) en el año 2002, Badiou se preocupó por desarrollar investigaciones que descubrieran aspectos poco conocidos u olvidados de la filosofía francesa contemporánea. Así, desde hace unos años, con un enorme despliegue de recursos humanos y económicos, la filosofía comenzó a ser remodelada y renovada en Francia —como sucede periódicamente con la ciudad de París— con la esperanza de dar larga vida a su gloria reciente.

Una década después de aquella conferencia, el trabajo arquitectónico sobre el patrimonio filosófico francófono ya arrojaba resultados. En 2013 y 2014, la revista *Cités* sacó dos números consagrados a “la filosofía en Francia hoy” que reanimaban las preguntas directrices:² ¿Qué pasa actualmente en Francia con la filosofía, después de las grandes figuras de la segunda parte del siglo XX que dominaron la escena mundial? ¿Cuáles son los mayores representantes de la filosofía francesa contemporánea? ¿Qué nombres cantan hoy su gloria en todos los continentes? Con la invención de la *Noche de la Filosofía* en el año 2010 y los medios celebrando la fascinación mundial por ella, los números recordaban a los maestros de la *République des Savoirs* y a sus herederos: Althusser, Badiou, Bachelard, Barbaras, Bergson, Bensussan, Bourgeois, Bourdieu, Bouveresse, Canguilhem, Canto-Sperber, Cassin, Castoriadis, Chrétien, Courtine, Daggognet, Debord, de Certeau, Deleuze, Derrida, Descombes, Foucault, Gauchet, Gayon, Guenancia, Henry, Lévinas, Levi-Strauss, Lyotard, Maldiney, Marion, Mattéi, Merleau-Ponty, Nancy, Rancière, Ricœur, Renaut, Sartre, Saussure, Serres, Villey, Zarka.

Se necesita un largo aliento para recorrer la inmensa lista de ministros oficiales que conforman esta armada filosófica francesa, lección extranjera incluida. Sin embargo, nos deja sin aire comprobar

² Los números de *Cités* dieron lugar al libro *La philosophie en France aujourd'hui* (2015). Y otras revistas francesas también ayudaron a instalar la temática. Por ejemplo, los números de *Esprit*, *Où en sont les philosophes?* (2012) y de *Les Temps Modernes*, *La philosophie française a-t-elle l'esprit de système?* (2015).

que a esta “saga de intelectuales franceses”, como los llama Dosse (2018), todavía falta incorporar nombres contemporáneos: Abel, Dastur, Depraz, Comte-Sponville, Foessel, Onfray, Michel, Revault d’Allonnes. La imposibilidad de una enumeración exhaustiva de esta fuerza de colonización filosófica anima a pregonar –sin ofrecer certeza alguna– buenos augurios sobre la continuidad del momento francés en el siglo XXI.

En perspectiva de esa confianza anticipada, el editor del segundo número de *Cités*, Paul Audi, aventuraba en una entrevista dos dificultades que encontraba para responder a las preguntas anteriormente formuladas; dificultades que delineaban, de alguna manera, un futuro posible de la filosofía francesa. En primer lugar, durante el siglo XXI, la filosofía practicada en Francia y en francés seguiría caracterizándose por una singularidad de figuras, reticente por sí misma a todo intento de identificación (incluso como deseo compartido) que vaya más allá de la lengua común. Más que de una “filosofía francesa” el editor proponía hablar de una “filosofía a la francesa” (Audi, 2018); algo que, en seguida, reconocía arduo de explicar más que como un *je ne sais quoi* que constituiría a esta Alianza Francesa de individuos singulares. En segundo lugar, la filosofía en Francia mantendría en el futuro la costumbre de ocupar márgenes y atravesar fronteras entre filosofía y literatura, ciencias exactas y humanas, pensamiento público y privado, instituciones académicas y medias. Pareciera que los filósofos francófonos consideraran natural “que una disciplina ya constituida se enriquece de todo aquello que el exterior le aporta” (Audi, 2018, p. 1), por eso no solo proliferan por doquier, sino que espontáneamente se ubican y se ubicarán en esos puntos de cruce que complican su identificación.

Resignando el esfuerzo por definir *una* filosofía francesa para los siglos XX y XXI, pero alentando cierta unidad de impulso a la diversidad del momento anticipadamente extendido de su gloria, el editor hacía una última declaración sobre la que se apoya nuestro trabajo. Con fuerza de sentencia afirmaba que una de las acciones fundamentales de esa filosofía “a la francesa” había sido y será la de crear conceptos de larga duración. Badiou (2005^a) reconocía algo

similar al decir que en Francia la aventura de la filosofía había sido una “aventura del concepto” que puso al concepto filosófico en relación con su entorno externo, y ese había sido “un aporte innovador propio de toda la filosofía francesa en el siglo XX” (2005a, p 78).³ Así nacieron conceptos ya clásicos para el pensamiento contemporáneo como el aparato ideológico de Althusser, el acontecimiento de Badiou, el deseo de Deleuze, la deconstrucción y la *différance* de Derrida, el panóptico y la biopolítica de Foucault, el rostro de Lévinas, el fenómeno saturado de Marion, la corporalidad de Merleau-Ponty, la narratividad y la imaginación de Ricœur, la angustia, la nada y la libertad de Sartre, por nombrar solo algunos entre una inmensidad de posibles. Cada filósofo francés legó una herencia duradera de conceptos fundamentales, de la cual todavía seguimos siendo herederos y beneficiarios en el siglo XXI.

Frente a este grandioso aporte creador del momento filosófico francés, la pregunta que inaugura este trabajo es: ¿Qué nos cabe hacer a nosotros, filósofos hispanohablantes de América Latina? En principio, el punto de partida requiere reconocer nuestras debilidades y fortalezas. Respecto a las primeras, cabe ser conscientes que leer y escribir sobre los conceptos fundamentales de la filosofía francesa desde tan afuera del *Hexagone* implica hacer el ejercicio del pensar desde muy lejos del territorio lingüístico originario.

Aquí los brillos de los desfiles conceptuales resonarán siempre con un eco tardío que obligará a celebrar con retardo. Además, los grados de parentesco que separan al castellano del francés diluirán la riqueza de una sucesión directa de la herencia semántica. Los traductores, como los abogados, siempre se llevarán una pequeña parte. Respecto a las segundas, junto a las distancias y penurias, aparecen también las ventajas. La principal –a mi juicio– es la de atestar,

³ Uno de los ejes del CIEPFC es la investigación de los conceptos en la historia del pensamiento francés y su reasunción contemporánea. Es interesante que, en otra versión muy similar de su trabajo, publicada en 2005, Badiou haya sido un poco más enérgico al decir que esta fue “la innovación más considerable de la filosofía francesa del siglo XX” (Badiou, 2005b, p. 41).

desde otra lengua, una historia distinta de conceptos que no son los fundamentales. Expliquémonos.

Es innegable que en una lectura y un pensamiento que traducen se hagan presentes de forma infranqueable los grandes intraducibles primordiales (*v. gr. différence*). No obstante, también hay conceptos secundarios, es decir, marginales semánticos que son pequeños indispensables para articular el patrimonio significativo de los grandes términos. Tal vez con ellos nos sentimos más familiarizados al creer que vivimos en los suburbios más alejados de los ricos centros de pensamiento, pero quizás es precisamente por estar “fuera de” que estamos mejor ubicados para prestarles su debida atención. La sensación de periferia geográfica anuda las gramáticas y recalibra los valores semánticos entramando pequeñas historias que subyacen a la gloriosa herencia de los grandes conceptos filosóficos franceses. El tema de este trabajo será una de esas *petites histoires*: la historia del concepto de “tacto” –*tact* o *le toucher* en su lengua originaria– en la obra de un filósofo que piensa a la manera francesa, Paul Ricœur.

La elección del concepto y del pensador se justifica por dos razones. En primer lugar, mirado desde lejos, la descripción del momento filosófico en el siglo XX y su perspectiva de continuidad en el XXI no puede pasar por alto una cualidad tan propia de Francia, que suscita verdadera admiración en todo el mundo, su *savoir faire*. Me refiero a eso que suele describirse como un tacto o sensibilidad para el buen gusto –una cercanía entre sentidos que se retrotrae a Aristóteles–, y que en la cultura francesa se aprecia en la escena casi teatral de la alta gastronomía y costura.⁴

A la luz de su omnipresencia cultural, se comprende por qué el tacto no ha sido un tema ajeno a la filosofía francesa desde sus inicios. Ya Descartes en su *Dioptrique* (1637) decía que los ciegos ven con las

⁴ La omnipresencia del tacto en la cultura francesa ha sido examinada y elogiada por Pablo Maurette en *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto* (2015), y matizada por Burucúa en el prólogo a dicho libro.

manos.⁵ Diderot en su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749) elogiaba el tacto como el sentido más profundo y filosófico. Condillac en su *Tratado de las sensaciones* (1754) lo describía con especial atención en relación al desarrollo del conocimiento humano. En el siglo XX, Merleau-Ponty profundizó sobre él en *Fenomenología de la percepción* (1945), Nancy en *El sentido del mundo* (1993) y Derrida en *El tocar, Jean-Luc Nancy* (2000), entre muchos otros. Entonces, ¿por qué el tacto puede ser considerado una historia conceptual secundaria en el momento de la filosofía francesa? Su marginalidad se concreta al entrecruzarlo con la elección del autor.

En segundo lugar, observada de cerca, toda la obra de Ricœur —una de las más ricas y extensas herencias del momento filosófico francés— no tiene ningún texto dedicado al tacto y solo lo menciona muy ocasionalmente bajo la sombra de algunas de sus nociones éticas fundamentales. No es señalado como un término central en *El vocabulario de Paul Ricœur* (2009), publicado por Olivier Abel y Jérôme Porée, ni en *Paul Ricœur: Bibliografía Sistemática de sus escritos y de las publicaciones consagradas a su pensamiento 1935-2008* (2008) de Frans Vansina. Por tanto, no parece plausible, en absoluto, de ser elevado al rango de un concepto fundamental creado por su filosofía. Tal vez por eso ha pasado desapercibido para la mayoría de sus críticos e intérpretes.

No obstante, la obra ricœuriana, como toda gran obra, ofrece indicios sobre el concepto del tacto que permiten ir desenredando su pequeña trama secundaria. En particular, en su obra *Soi-même comme un autre* (1990), el tacto aparece mencionado de forma repentina y sorpresiva en el centro de la explicación de sus conceptos éticos fundamentales: estima de sí (*estime de soi*) y solicitud (*sollicitude*),

⁵ La analogía que allí plantea Descartes entre ojos y tacto, interpretando los datos sensoriales de la sensibilidad táctil en términos visuales, determinó los debates filosóficos a lo largo de la Ilustración (dentro y fuera de Francia). Un ejemplo fue la famosa pregunta de Molyneux, formulada en el siglo XVII, en torno al ejemplo imaginario de si un hombre, ciego de nacimiento, adquiriera de repente la visión, ¿podría distinguir una esfera de un cubo solamente a través de la vista sobre la base de una vida experimentada únicamente a través del tacto?

para ser retomado luego en contadas, pero claves ocasiones.⁶ Esta

⁶ La noción de tacto aparece en otras obras de Ricœur sin dejar nunca de ser marginal. Por ejemplo, en *Ce qui nous fait penser* (1998) ejemplifica el concepto fundamental de capacidad, es decir, “yo soy capaz de”, con la expresión “yo puedo tocar” (Ricœur, 1999, p. 85). En *L'éthique, la morale et la règle* (1989), concluye vinculando el sentido moral con el tacto, representado en una imagen ejemplar de la solicitud que es la mano tendida a otro. En *L'herméneutique du témoignage* (1972), refiere a un “tacto interior” sobre el que debe apoyarse el juicio práctico. El carácter interior de ese tacto lo refiere analizando la dimensión profética del llamado que exige la decisión del profeta como respuesta que sella el vínculo de la alianza y concreta la promesa. Afirma que este solo palpa la respuesta con su “tacto interior” y a partir de él recibe y transmite el mensaje que encierra un nuevo orden y una nueva escala de valores. Ese tacto humano interior abriría la permanencia en el tiempo o mantenimiento del Sí divino como continuidad ética que nos toca a pesar de los vaivenes de la acción. *La question du sujet: le défi de la semiologie* (1969) es una de las pocas veces que Ricœur utiliza la noción de tacto para indicar la función epistemológica que la hermenéutica filosófica de Gadamer suele asumir como su principal sentido en el ámbito de las ciencias del espíritu. Ricœur dice que “un lingüista como Benveniste da prueba de un tacto extremo y de un agudo sentido de la tradición (Ricœur, 1969, p. 229) Esta función es señalada también en *De l'interprétation - Essai sur Freud* (1965), por un lado, cuando Ricœur reconoce haberse empeñado “en permanecer siempre en contacto con el propio texto freudiano” (Ricœur, 1965, p 2), y por otro, siguiendo a Freud, ubica al tacto como parte esencial del tratamiento terapéutico: “Esta primacía de la técnica sobre la interpretación da todo su sentido a un Leitmotiv de Freud: ‘No es cosa fácil tocar el instrumento psíquico’, frase que hace alusión a un verso de Hamlet: ‘¿Santo Dios! ¿Crees que es más fácil tocarme a mí que tocar una flauta?’ El tratamiento analítico cuesta al enfermo sinceridad, tiempo y dinero, pero al médico le cuesta estudio y tacto” (Ricœur, 1965, p. 397). En *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité II* (1960), el tacto evidencia una de sus primeras atribuciones éticas. Al ocuparse del temor ético, Ricœur expresa que es el tacto bajo la forma del contacto infeccioso el que motiva el sentimiento que hace entrar al hombre en el mundo ético (Ricœur, 1960). En *Histoire et vérité* (1955), la función epistemológica del tacto y un antiguo vínculo aristotélico entre tacto y prudencia aparecen cuando Ricœur lo considera sinónimo de “discernimiento”. Lo expresa a partir de un ejemplo concreto, la filosofía de Emmanuel Mounier, que se orienta por un cierto tacto evitando definiciones abstractas (Ricœur, 2014, Posición en Kindle2928). Hacia el final de la obra indicará también la función del discernimiento ontológico –o más bien metafísico– que el tacto aporta a la regulación ética: “¿Pero cuidado! No podemos fiarnos de ese acto [ético] y marchar tranquilos como después del *happy end* de una película triste. Es verdad que el acto de esperanza presente una totalidad buena del ser al comienzo y al final del ‘suspiro de la creación’,

aparición marginal y secundaria del tacto en *Soi même comme un autre* será el tema específico de nuestro trabajo. En un primer momento, examinaremos los momentos de sus efímeras menciones en los diferentes estudios de esta obra. Luego analizaremos los antecedentes filosóficos más antiguos que pueden estar operando en las referencias ricœurianas al tacto. Finalmente, indagaremos cómo, desde ese centro ético, que son los estudios del séptimo al noveno de *Soi même comme un autre*, el tacto abre un campo operativo que, pasando por el estudio décimo dedicado a los fundamentos ontológicos de su ética, se extiende en un camino regresivo hacia las raíces fenomenológicas que se encuentran en sus obras más tempranas.

De esta manera, en el momento filosófico francés, transitaremos una vía larga que atraviesa el itinerario de la obra *Soi même comme un autre*, desde la ética, hasta las raíces de una ontología, para ponernos de regreso hacia sus arborescencias fenomenológicas. Expresado en términos de nuestro pequeño concepto, desde la formulación metafórico-ética del tacto como “tacto moral” hasta su literalidad fenomenológica como “sentido perceptivo”, esta larga y conflictiva travesía por un sinuoso camino secundario intentará atestar de otro modo el momento conceptual de la filosofía hecha “a la francesa” que anima a lanzarnos a esta obra, aventura de filósofos castellanos.

Las fugaces menciones del tacto

En su *petite éthique*, desarrollada en los estudios séptimo, octavo y noveno de *Soi même comme un autre*, una de las piezas claves de la ética ricœuriana es la sabiduría práctica entendida como la

pero ese presentimiento no es más que la idea reguladora de mi tacto metafísico y sigue estando inextricablemente mezclado con la angustia que presente una totalidad más bien sin sentido” (Ricœur, 2014, Posición en Kindle6141). Todas estas referencias se retrotraen hasta la herencia fenomenológica del tacto que se hace presente en *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950) y en su artículo “Analyses et problèmes dans Ideen II” (1952). Este último será examinado en detalle en el punto cuarto de este capítulo.

capacidad del sí mismo para estar disponible al otro en su singularidad, y de responder adecuadamente a sus solicitudes como si fueran propias a partir del fortalecimiento de su identidad. Es decir, lo que se conoce como dominio y estima de sí abiertos a la alteridad, donde la acción ética es desafiada constantemente en su capacidad creativa por los innumerables conflictos humanos. Acción que solo puede dar garantía de una genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo desde la *convicción* (*Überzeugung*) de hacer lo correcto, cuya fuerza procede de la *atestación* (*Bezeugung*) de sí –atestación solo fiable–, sin poder dar jamás certeza absoluta a causa de su inherente falibilidad (Ricœur, 1990).⁷

Bajo estas conocidas formulaciones generales, en ese camino hacia la sabiduría práctica la acción ética supone momentos ejemplares que surgen del entrecruzamiento de las tres fuentes principales en las que se nutre el proyecto ricœuriano (Aristóteles, Kant y Hegel). Beatriz Contreras (2011) ha sido una de las pocas intérpretes en destacar que el tacto referido por Ricœur constituiría uno de esos momentos vinculado a la herencia aristotélica. Antes de entrar en el examen de este legado antecedente, recorramos los usos que Ricœur hace del tacto en esta obra.

El primero se da en el inicio del estudio noveno. A modo de introducción a la síntesis conclusiva de la larga vía mediadora por esas herencias que concretan su relectura crítica de la ética aristotélica, kantiana y hegeliana, Ricœur sostiene que, por un lado, son los propios conflictos suscitados por el rigor del formalismo moral los

⁷ Ricœur recuerda que “convicción” en alemán se dice *Überzeugung*, y pertenece a la misma familia que el testigo, *Zeuge*, y la atestación, *Bezeugung*. Si bien reconoce que en la noción de atestación él mismo privilegia la familiaridad de su sentido jurídico como “testimonio de sí”, su fuerza como compromiso ontológico surge de ser una noción que puede identificarse con la “seguridad que cada uno tiene de existir como uno mismo en sentido de la ipseidad” (Ricœur, 1990, p. 346). Como veremos, esa seguridad podría remitirse a la certeza que ofrece la sensibilidad táctil, por eso en la semántica de “atestar” se conjugan el significado jurídico de “testificar, dar testimonio” con el sensible-perceptivo de “llenar, atiborrar, abarrotar”.

que confieren al juicio moral en situación, recibido de Aristóteles, su verdadera importancia; y que, por otro, sin la travesía por los conflictos, que agitan una práctica guiada por los principios universales de la moralidad, recibidos de Kant, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad. De modo tal que: “no hay camino más corto que este [la travesía por los conflictos] para llegar a ese tacto (*atteindre à ce tact*) gracias al cual el juicio moral en situación, y la convicción que lo anima, son dignos del título de *sabiduría práctica*” (Ricœur, 1990, p. 280).

Esta síntesis, que abre el estudio final de su pequeña ética, sorprende con la fugaz mención a ese tacto gracias al cual el juicio moral en situación y la convicción que lo anima se harían nada menos que sabios en la práctica. En líneas generales, la interpretación de Contreras (2011) es que el tacto representa aquí un primer momento en el camino ético hacia la sabiduría práctica en tanto debe entenderse como una instancia de “comienzo” pero también de “llegada”.⁸ De llegada, pues es un tacto que solo puede ser alcanzado o adquirido a través de la vía más corta que, en términos de la cartografía ricœuriana, significa haber realizado una larga travesía por los conflictos. De comienzo, pues gracias a él se pone en marcha la “guía” en ese camino ético hacia la sabiduría práctica. Es decir, el tacto sería el instante decisivo de aplicación de la regla moral que solo se logra u obtiene después de haber atravesado por situaciones conflictivas al modo de un “tener tacto” para hablar, callar o actuar en situaciones determinadas. Por eso, según Contreras (2011), en la ética de Ricœur “lo que debe guiar la acción es el momento del tacto ejercido en el juicio moral en situación” (p. 41).

⁸ Contreras (2011) destaca tres momentos de este trayecto ricœuriano: 1) el tacto, 2) la promesa y 3) la convicción. Seguiremos a continuación sus análisis sobre el primer momento que queda relacionado con el tercero como su fundamento –y de alguna manera también cumplimiento–, pues, como hemos señalado, la acción ética solo puede dar garantía de genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo desde la *convicción* de hacer lo correcto, cuya fuerza procede de la *atestación* de sí, que está vinculada al tacto.

El valor decisivo de guía que tendría ese tacto adquirido contrasta con el escasísimo uso del término a lo largo de la obra ricœuriana. Contreras (2011) lo reconoce al señalar que: “Es interesante notar que la palabra ‘tacto’ aparece excepcionalmente mencionada⁹ en *Sí mismo como Otro*, y su módico uso no releva su verdadera importancia, aunque en nuestra opinión es un aspecto esencial del ejercicio de la sabiduría práctica” (p. 40).

Luego la menciona, por segunda vez, después de injertar el apartado titulado “Interludio: lo trágico de la acción”. Allí la tragedia de *Antígona* sirve de ejemplo para la irrupción del mal y del sufrimiento, que se da como un “acercarse de las desgracias”, y reconduce el formalismo moral al centro de la ética.¹⁰ La φρόνησις ante situaciones sufrientes, es decir, ante el conflicto trágico suscitado por el dolor, anticipa la segunda mención. Frente a la situación singular del aborto, Ricœur (1990) afirma que la determinación del período de gestación durante el cual este no constituye un crimen “requiere de un tacto moral muy desarrollado” (p. 317). La referencia no abunda en más explicaciones, de manera que incentiva las preguntas. ¿Qué significa ese “tacto” en el ámbito ético?, ¿cómo se adquiere o alcanza un “tacto moral” a través de los conflictos?, ¿en qué sentido “gracias a él” el juicio moral en situación y la convicción que lo anima son dignos del título de “sabiduría práctica”; concepto fundamental de la ética de Ricœur?

La validez de estas interrogaciones reside en que las restantes cuatro referencias al tacto en esta obra abandonan la esfera ética. Se ubican en el último estudio dedicado a su esbozo de una ontología, donde Ricœur refiere al tacto como sentido perceptivo dentro del ámbito fenomenológico. En el marco de una ontología del acto, frente a la acción del “poder hacer” y a sus motivos racionales, ve necesario compensar con un estudio sobre la pasividad del cuerpo que inicia

⁹ En verdad, en esta obra Ricœur la refiere solo seis veces.

¹⁰ El tacto, como sentido de cercanía de aquello que nos toca, queda aludido en ese “acercarse” cuando Antígona le pregunta a su hermana Ismene al inicio de la tragedia: “¿O es que no te das cuenta de que contra nuestros seres queridos se acercan desgracias propias de enemigos?” (Sófocles, 2000, vv. 9-11).

con Maine de Biran.¹¹ Para este, el tercer grado de pasividad corporal es el sentido del tacto, entendido como “tacto activo” (la acción de tocar), pues las sensaciones táctiles se sienten a partir del esfuerzo requerido frente a la resistencia de las cosas exteriores. Cuando las tocamos, ellas atestiguan, de forma incuestionable, una doble existencia: la suya y la nuestra. Siguiendo a Maine de Biran, dice Ricœur (1990):

[...] precisamente por el tacto activo, en el que se prolonga nuestro esfuerzo, las cosas atestiguan su existencia tan indudable como la nuestra; aquí, existir es resistir; así, es el mismo sentido el que da la máxima certeza de existencia propia y la máxima certeza de existencia exterior. (p. 372)

El tacto refiere ahora un modo de acceso al ser percibido que tiene la particularidad de ofrecer esa doble certeza ontológica (quizá nunca absoluta, al igual que en la ética) que cada uno tiene de existir en un mundo. En el límite de la experiencia del cuerpo, inmanente al yo que quiere, el tacto representaría la doble prueba tangible del cuerpo propio y de las diferentes modalidades de alteridad, y por eso hace de mediador en la correlación fenomenológica entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo.

A partir de esta tesis biraniana, la carne del cuerpo propio, cuya “aptitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto” (Ricœur, 1990, p. 375), será presentada por Ricœur como lo más originariamente propio, la más próxima de todas las cosas y órgano del querer en su anclaje inmediato prelingüístico. Ese privilegio que la carne tiene por el tacto, lo aludirá como una herencia de Husserl no solo por su distinción entre carne y cuerpo, sino por la originariedad que este le atribuye a dicho sentido en *Ideas II* para la constitución del

¹¹ Tal compensación ya constituye su proyecto fundamental desde obras tempranas como *Philosophie de la volonté I y II* (1950-1960). En ellas, Ricœur busca poner de relieve en el ámbito de la conciencia práctica esa deficiencia ontológica que el análisis intencional del método fenomenológico descubre en el querer libre como lo involuntario en lo voluntario, el no-poder en el poder, el no-dominio en el dominio. Al respecto véase Díez (2018).

cuerpo propio, donde se presenta “el contacto (*le contact*) como forma más originaria del sentir” (Ricœur, 1990, p. 376). Así, a partir de las herencias biraniana y husserliana, las implicancias ontológicas del tacto como sentido perceptivo confluyen en la constitución del concepto ricœuriano de “atestación de sí”, que él mismo reconoce como “hilo conductor” de toda su obra.

Si bien es cierto que el propio Ricœur no establece de forma explícita la relación entre tacto y atestación, al inicio del estudio décimo la atestación es definida como el “compromiso ontológico del sí” (Ricœur, 1990) sobre el que se apoya la genuina hospitalidad ética hacia el otro; compromiso que, según nuestro autor, surge de la “seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en sentido de la ipseidad” (p. 346). Eso también se corresponde con la caracterización que hace de ella en el prólogo de la obra: “la atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente*” (p. 35).

En esas descripciones queda tácita pero claramente manifiesta la relación entre la doble certeza de existencia ofrecida por el tacto y la seguridad de existir uno como sí mismo ofrecida por la atestación. De modo que una lectura “en reverso” del estudio décimo manifestaría que el punto tres dedicado a “ipseidad y alteridad”, donde el tacto como sentido perceptivo es examinado a partir de las herencias biraniana y husserliana, se presenta como suelo fenomenológico último del “compromiso ontológico de la atestación de sí” que se desarrolla como punto uno de dicho estudio final.

Ahora bien, con estas últimas referencias, la noción de tacto desaparece de *Soi même comme un autre*. El problema de todas estas menciones es que, en ninguna de ellas, Ricœur explica la significación o función que tiene en la esfera ética, ni tampoco su relación con el sentido perceptivo en la esfera fenomenológica. A partir de las valiosas interpretaciones de Contreras podría pensarse que el tacto moral es una atribución metafórica de segundo grado respecto a su significado literal como sentido perceptivo. Es decir, metafóricamente decimos de algunos hombres que “tienen tacto” dentro del ámbito ético, como literalmente decimos de todos los hombres que poseen

el sentido del tacto dentro del campo fenomenológico. No obstante, esta lectura exige por su misma circularidad precisiones explicativas. ¿Se trata solo de una relación de metaforicidad? ¿O más bien hay que indagar en esa relación que Ricœur parece dejar sugerida? ¿La atestación de sí —ética en tanto compromiso y ontológica en tanto certeza— se sostiene sobre el tipo de percepción que ofrece el sentido del tacto, que otorga conjuntamente la máxima y doble certeza de existencia, la de los dos polos correlativos: el yo y el mundo? Y si la atestación de sí es la que da fuerza a la convicción de hacer lo correcto, que su vez da garantía de una genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo, ¿cuál es la relación subyacente en Ricœur entre el sentido del tacto y el tacto ético?

Si bien son preguntas de difícil respuesta, la fórmula “gracias al cual” de la primera referencia parece confirmar la importancia de un momento que no conviene dejar sin examinar.

Excursus: Justificación del tacto como cuestión ricœuriana

Aunque las interrogaciones enunciadas ya son suficientes para motivar el tratamiento de este concepto referido marginalmente por Ricœur en el desarrollo de su pensamiento ético, es posible encontrar otras interpretaciones que orientan y justifican la dirección de nuestra investigación. Junto a Contreras, al menos tres intérpretes han señalado a la ética ricœuriana en relación con temáticas emparentadas indirectamente con el tacto, y más concretamente con la carne, la mano y la sensibilidad. Estos vínculos, leídos como atisbos colaterales de su importancia, aportan claridad y alientan a la aventura de ocuparnos del mencionado concepto.

El primer camino de acercamiento lo indicó Richard Kearney al desarrollar a partir de la filosofía de Ricœur una *Hermenéutica carnal* (2015) donde el cuerpo y su carne dan sentido al mundo haciendo distinciones y evaluándolas de un modo no predicativo. El punto de apoyo de la tesis de Kearney es que en la hermenéutica ricœuriana puede encontrarse un “giro carnal”, donde se evidencia un regreso

hacia el tema de la carne en sus últimos escritos, en especial, en *Soi même comme un autre*. Allí Ricœur habría retomado una posibilidad que entrevió en los años 50 en su obra *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* cuando esbozó una temprana fenomenología de la carne inspirada en Husserl. En esa proto-hermenéutica de la carne, como la denomina Kearney, Ricœur exploró la vida encarnada como involuntario corporal, es decir, en tanto es un “*medium* afectivo de todos los valores” (Ricœur, 1960, p. 122) que determina toda evaluación e imaginación, en razón de que ningún motivo me inclina a algo si no imprime mi sensibilidad, es decir, si no “me toca”.

Según la interpretación de Kearney esa es la base fundamental de una ética que exige la mediación de la carne y que fue desarrollada por Ricœur en *Soi même comme un autre*. Si bien él mismo se habría apartado de ese primer proyecto en los años sesenta en beneficio del “giro lingüístico” que culminó en su hermenéutica textual, mantuvo una tensión paradójica entre carne y texto visible, por ejemplo, en escritos como *Wonder, Eroticism, and Enigma* (1964) donde interpreta el enigma carnal de la sexualidad a través de una hermenéutica de los mitos antiguos. Esa tensión sostenida le habría conducido a Ricœur a ensayar un contragiro, volviendo a su primer esbozo de una fenomenología de la carne como fundamento de su ética en el estudio décimo de *Soi même comme un autre*. Allí, comenzando por la pasividad del cuerpo y del tacto en Maine de Biran, pasando por Marcel, Merleau-Ponty, Henry, y terminando en la doble crítica a la inmanencia del cuerpo propio en Husserl y a la trascendencia del rostro en Lévinas, Ricœur le otorgó a la carne esa posición “mediadora” entre el sí y el mundo en tanto ella enfrenta la profunda paradoja entre lo más mío y lo más otro. La carne es “el origen de toda *alteración de lo propio*” (Ricœur, 1990, p. 375), a tal punto que “solo una carne (para mí) que es cuerpo (para otro) puede desempeñar el papel de primer *analogon* en la traslación analógica de carne a carne” (p. 384).

Hemos visto que ese enigma entre la cercanía y lejanía de la carne en su mediación, que entrecruza al sí mismo como otro y al otro como sí mismo, es revelado, según las tesis biraniana y husserliana, por la

primacía perceptiva del tacto; tesis a las que Ricœur adhiere a través de las referencias a este sentido en el estudio décimo. Kearney lo reconoce al pasar, citando la mención que ya hemos referido:

Que la carne es lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas; que su aptitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto, como en Maine de Biran: estos rasgos primordiales hacen posible que la carne sea el órgano del querer, el soporte del libre movimiento. (Ricœur, 1960, p. 375)

Que sea en el tacto donde se manifiesta y revela la aptitud para sentir de la carne –y no a la inversa–, y que por tanto sea este el que la hace posible como órgano del querer y de la libertad de movimiento, no solo confirma la importancia de su examen, sino que también destaca el valor de “aspecto esencial” que tiene para una fenomenología de la carne que hace de fundamento a toda valoración y evaluación ética. Recordemos que un motivo –pertenezca o no al ámbito de la moralidad– puede inclinarme a algo solo si ese algo imprime o “toca” mi sensibilidad. Si bien la interpretación de Kearney margina finalmente el análisis de este sentido en perspectiva de su propio camino hacia una hermenéutica carnal, la potencialidad de nuestra investigación se deja entrever cuando esta concluye que el itinerario de Ricœur “abre una puerta donde la fenomenología y la hermenéutica pueden cruzar la puerta de la carne. Marca un nuevo comienzo. Pero queda mucho trabajo por hacer” (Kearney, 2015, p. 121).

El segundo camino de acercamiento lo aportó Natalie Depraz en *Fenomenología de la mano* (2013) al sugerir que *Soi même comme un autre* abre a una pluralista fenomenología intrasubjetiva de la mano, en tanto la temática ricœuriana del cuidado para con el otro se concreta en la figura de las manos abiertas y ofrecidas:

Ayudar, cuidar al otro se asocia originalmente con las actividades recíprocas de las manos: levanto mi(s) mano(s) y el otro igualmente extiende su(s) mano(s). [...] la afirmación pragmático-ética de Ricœur se basa en una ética encarnada de (cuidado/manejo) ‘sí’ y de apelación o solicitud (*sollicitation*) al otro. (Depraz, 2013, p. 200)

La fenomenología de la mano solícita, a la que abre la ética encarnada de Ricoeur según Depraz, no es ajena a poder ampliarse en un análisis ético-fenomenológico del tacto que ponga en evidencia su primordialidad para la percepción y su fundamento para la ética. Recordemos que el propio Ricoeur ya lo sugiere al finalizar su texto *L'ethique, la morale et la règle* (1989):

En definitiva, el sentido moral –el ‘tacto’ moral– consistiría así en saber circular entre la mira ética lejana, las reglas de formalización de la moral, las costumbres aceptadas y esta solícitud que dona su sentido inmediato a la mirada, en la mano tendida. (p. 59)

El medio y órgano de este sentido ya no sería entonces la particularidad de la mano, que sin duda toca y es tocada con cuidado, sino todo el cuerpo, o dicho en términos aristotélicos, la totalidad de su carne como medio del tacto.

El tercer y último camino lo ofreció Oliver Abel (2008) al describir la sabiduría práctica ricœuriana como una “sensibilidad ética”. Con ello pareció referirse a una forma de comprensión sensible –distinta, si no previa y necesaria, para la reflexión ética– que sería fundamental para sentir con otros. Básicamente, la sabiduría práctica es una sensibilidad, en el sentido de que su horizonte es simplemente darles a los humanos la oportunidad de sentir lo que están haciendo. Esto supone ampliar el espectro de lo sensible para hacer que los sujetos sensibles vayan más allá de las categorías establecidas. Solo una poética de la sensibilidad puede darnos nuevas facultades de sentir, a la altura del poder de nuestro obrar (Abel, 2008).

Bajo este horizonte de pretensión, la referencia de Ricoeur a un tacto ético motiva a preguntarse: ¿Qué nuevas facultades de sentir aportaría el tacto a la sensibilidad ética? ¿De qué forma una capacidad perceptiva tan básica como el tocar ampliaría el espectro sensible-ético de sentir con otros? ¿Cómo podría hacerse una *poética* del tacto? Y, finalmente, que un juicio moral en situación y la convicción que lo anima sean “sabios en la práctica”, ¿quiere decir que sean *más sensibles*?

Cualquier intento de dar respuesta a estas preguntas motivadas por la confluencia de las direcciones interpretativas, requiere tener en cuenta al menos tres situaciones particulares, a las cuales se encuentran vinculadas las referencias de Ricœur al tacto: una contemporánea y dos antecedentes. La primera, con el momento filosófico francés durante el siglo XX. La mención al tacto por parte de nuestro autor podría comprenderse en un contexto histórico-geográfico de “acercamiento” de la filosofía a la sensibilidad (táctil). Algo que, por el propio carácter concreto de este sentido, parecería, en principio, ajeno al pensamiento abstracto, ha encontrado en Francia aventurados y singulares pensadores (como Merleau-Ponty con la doble sensación, Derrida con su crítica al haptocentrismo, Nancy con el tocar de la piedra, Housset con su reciente libro *Le don des mains*, entre otros). La segunda es la situación inmediatamente antecedente de la herencia fenomenológica husserliana, determinante de la filosofía de Ricœur desde sus inicios. La primordialidad que Husserl le otorga al tacto suele ser considerada una excepción en la historia de la filosofía (Kearney, 2015). El propio Ricœur lo reconoce tempranamente en *Philosophie de la volonté I* (1950) y en *Analyses et problèmes dans Ideen II* (1952); reconocimiento que, como bien señala Kearney, está supuesto en su breve alusión al privilegio husserliano del tacto en el estudio décimo de *Soi même comme un autre*. Eso hace inevitable convertir a este legado fenomenológico en objeto de examen, lo que haremos explícito más adelante.

La tercera situación –más lejana en el tiempo, pero en absoluto extraña a la herencia husserliana– se refiere a los análisis de Aristóteles sobre el tacto. Contreras (2011) ya ha mostrado la relevancia de esta fuente griega para el tacto ético ricœuriano. Su lectura justifica nuestro examen al menos bajo tres razones que iremos desentrañando como segundo punto de este trabajo, y su operatividad en Ricœur como punto tres: a) la significación metafórica del tacto como “sentido ético”, que Ricœur le atribuye en las dos primeras referencias de *Soi même comme un autre*, se sitúa en el contexto de su reinterpretación de la *φρόνησις* aristotélica. Sobre esta coincidencia locativa, Contreras (2011) postula que el tacto moral de Ricœur constituye una síntesis crítica de la *phrónesis* de Aristóteles:

A nuestro juicio, el trabajo de sobredeterminación de la *phrónesis* aristotélica alcanza un grado de síntesis notable en ese momento inicial que refleja el tacto del juicio moral en situación. La interpretación crítica de la *phrónesis* aristotélica recupera una *phrónesis* no ingenua, esto es, sometida a un proceso de prueba de universalización, que supone la evaluación de su nivel normativo expresado en el *orthos logos*, depurado por la regla, y elevado así a una exigencia de adecuación con ella. Sin embargo, el examen crítico mantiene intacto su rasgo distintivo, esto es, la capacidad de modificar la acción si la evaluación muestra la insuficiencia de la norma para resolver de manera justa el caso concreto. El tacto es ese proceder sutil y lúcido por el cual la ética aristotélica marca un hito decisivo de la reapropiación crítica que Ricœur desarrolla. (p. 40)

El rasgo distintivo y decisivo del tacto como primer momento de examen o discernimiento crítico en el camino hacia la sabiduría práctica surgiría de la reinterpretación ricœuriana de la *φρόνησις* aristotélica como una *φρόνησις* crítica o no ingenua. “Crítica o no ingenua”, recordemos, porque sería punto de llegada de la travesía por los conflictos en tanto prueba de universalización para la norma moral, y punto de partida gracias al cual, bajo la exigencia de adecuación a la norma universal y ante la situación concreta, se mantiene la capacidad de modificar la acción y reevaluar el juicio moral. En el apartado “El tacto en Aristóteles” de este trabajo, examinaremos la herencia ética de Aristóteles que puede estar operando en este vínculo de síntesis entre *φρόνησις* crítica y tacto moral, sugerido por la reinterpretación aristotélica de Ricœur.

a) A esta relación de contexto entre el tacto ético ricœuriano y su relectura de la *φρόνησις* aristotélica, le subyace otra correspondencia con el sentido del tacto, formulada expresamente por el Estagirita, que constituye una herencia perceptiva que Ricœur reconoce parcialmente y reasume a su modo. En el marco del estrecho e inseparable vínculo entre la virtud de la *φρόνησις* y la vida concreta y particular del *φρόνιμος*, en *Ética a Nicómaco* (VI, 9, 1142 a 22-31) Aristóteles establece una relación entre *φρόνησις* y percepción (*αἴσθησις*) en tanto ambas tienen por objeto lo más particular. La

φρόνησις se ocupa de lo particular, que es de lo que hay percepción sensible (αἴσθησις), y no de la ciencia. Ricœur reconoce esta relación como un vínculo entre la singularidad de la elección según la *phronesis* en la dimensión práctica y la singularidad de lo conocido por la percepción en la dimensión teórica (Ricœur, 1990, p. 206). En el ámbito de su ética, la resume como una relación de comparación entre la “certeza de la convicción” en el juicio *phronético* singular y la “evidencia de experiencia” de la percepción (αἴσθησις) (Cfr. p. 211).¹² Para entender qué quiere significar con esta traslación, recordemos sus tesis éticas fundamentales.

No es posible dar certeza absoluta de una genuina hospitalidad de sí hacia el prójimo a causa de la inherente falibilidad de la acción ética. Solo cabe ofrecer una garantía de dicha hospitalidad que surja de la certeza de la convicción de estar haciendo lo correcto en esa situación determinada. Y la fuerza de esa convicción procede de la evidencia de una fiable atestación de sí. Entonces, que para Aristóteles la φρόνησις tenga por objeto aquello de lo hay αἴσθησις, para Ricœur significa una cierta relación de fundamento entre φρόνησις y αἴσθησις ya que la primera recibe su fuerza de la segunda. Traslado a su planteo ético: la convicción de estar haciendo lo correcto en tal situación singular perdería certeza sin la fuerza de evidencia de la atestación de sí.

¹² Si bien no lo examinamos aquí tal relación con la αἴσθησις parece poder vincularse en Ricœur con la lectura que hace de la estética de la recepción de Jauss en el estudio décimo cuando se ocupa de la alteridad del otro al formular, a modo de ensayo, el carácter de fundamento previo que el plano perceptivo de la αἴσθησις tiene para el plano artístico de la estética (*poiésis*). Haciendo jugar los dos sentidos de αἴσθησις dice: “El mismo intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta es el que rige, en el plano narrativo, la asunción, por el lector del relato, de funciones desempeñadas por personajes contruidos casi siempre en tercera persona, en la medida en que son puestos en forma de trama al mismo tiempo que la acción narrada. La lectura, en cuanto medio en el que se opera la traslación del mundo del relato –y, por tanto, también del mundo de los personajes literarios– al mundo del lector, constituye un lugar y un vínculo privilegiados de afección del sujeto que lee. La *catarsis* del lector, podríamos decir retomando libremente algunas categorías de la estética de la recepción de H. R. Jauss, solo se opera si procede de una *aísthesis* previa, que la lucha del lector con el texto transforma en *poiésis*” (Ricœur, 1990, p. 381).

De este modo, a la luz de la reinterpretación de Aristóteles, Ricœur deja vinculadas αἴσθησις y atestación a través del término mediador de la φρόνησις. No obstante, en su lectura, hay una tesis que nuestro autor no pone de manifiesto, pero es central para el Estagirita. En *Ética a Nicómaco* y también en *Acerca del Alma*, la relación entre φρόνησις y αἴσθησις se funda precisamente en el sentido del tacto que es base y fundamento de la percepción. En el acápite “3.2. El tacto en Aristóteles” indagaremos el fundamento táctil de esa relación aristotélica, y en el punto 3.3. su posible operatividad en las reinterpretaciones ricœurianas. En vistas de una importancia oculta de este sentido perceptivo para la noción de atestación, dicha operatividad confluiría, además, con lo que Ricœur mismo rescata de las herencias biraniana y husserliana sobre el tacto.

En contraste con el carácter marginal que tiene en las obras de Ricœur, el tacto ocupa un lugar central en la filosofía aristotélica. Jean-Louis Chrétien (1997) ha señalado que en la obra de Aristóteles “tiene lugar la más radical y la más paciente consideración del tacto realizada en la historia de la filosofía” (p.104).¹³ Esta antigua centralidad se apoya en que el tacto es para el Estagirita no solo la determinación fundamental de la αἴσθησις, sino aparentemente también la condición de posibilidad de la φρόνησις. Así se entrelaza en su pensamiento –no sin conflictividad– las dimensiones ética y fenomenológica de este sentido, al igual que parece quedar sugerido en las diferentes menciones de Ricœur. Esta paradoja inherente a la relación entre Aristóteles y Ricœur respecto del tacto como sentido ético y perceptivo constituye la motivación que recorre todo nuestro trabajo.

Bajo estas razones y situaciones contemporáneas y antecedentes, se justifica nuestra búsqueda de respuestas en torno al tacto ricœuriano. A continuación, nos centraremos en examinar sus dos legados precedentes: Aristóteles y Husserl, por ser ambos los fundamentos

¹³ La importancia y preeminencia del tacto en Aristóteles ha sido reexaminada en el reciente libro *Touch and the ancient senses* (2018). Remito, en especial, al capítulo de Rebecca Steiner Goldner “Aristotle and the Priority of Touch”, que guía el análisis del siguiente apartado.

inmediatos y mediatos de su ética y de su ontología que, en relación con nuestro concepto, pueden estar operando en la marginalidad y escasas de sus menciones.

El tacto en Aristóteles

Los análisis aristotélicos sobre el tacto se concentran principalmente –aunque no de forma exclusiva– en *Ética a Nicómaco* y en *Acerca del alma*. La relación general entre ambas obras es sugerida por el mismo Estagirita al afirmar que hay que servirse de los puntos estudiados sobre la *psyché* para el examen de las virtudes morales (Aristóteles, 1998, 1102a 28-29). Sobre esta vinculación, intérpretes contemporáneos como John Sisko (2013) han señalado que, a fin de comprender la unidad de la ética aristotélica, es importante tener en cuenta al sentido del tacto en la relación entre percepción (αἴσθησις) y templanza (σωφροσύνη). Otros como Charles Young (1985) han insistido en que

las afirmaciones sobre que el desenfreno ‘corresponde al más común de los sentidos’ y que nos pertenece ‘en la medida en que somos animales’ deben entenderse a la luz de la psicología de *De Anima*, que sostiene que la percepción sensorial (*aisthesis*) en general y el sentido del tacto en particular son definitorios de la animalidad. (p. 527)

En perspectiva de estas interpretaciones que ponen en relación directa a la ética y al tacto como sentido perceptivo, examinamos a continuación las ideas sobre el tacto en *Ética a Nicómaco* y en *Acerca del Alma*, con la intención de elucidar luego su posible operatividad en los usos ricœurianos, enmarcados dentro de su reasunción de la φρόνησις aristotélica.

El tacto en el ámbito moral de la *Ética a Nicómaco*

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles le atribuye al tacto como sentido perceptivo una doble valencia moral. La primera, negativa, está determinada por erigir a la templanza o moderación (σωφροσύνη)

como modelo de virtud que aplica el principio ético de la medida (μεσότης); medida que media entre la σωφροσύνη y la intemperancia (ἀκολασία), que es su opuesto, y cuya deficiencia es la insensibilidad (ἀναισθησία) (Aristóteles, 1998, 1109a 1-3).¹⁴ Sobre este principio, en el libro III, cuando se ocupa de los requisitos de la acción virtuosa –más en concreto en el capítulo diez dedicado a la templanza–, aclara que esta es un término medio respecto de los placeres a los que estamos inclinados por nuestra naturaleza, pero que no son los de cualquier sentido. No se dice “temperante” de alguien en relación a los placeres vistos, oídos, olidos o gustados, sino

¹⁴ En el capítulo 8 del libro II, el tacto ya queda involucrado de forma anticipada a su tratamiento en el libro III, bajo esa tríada ἀναισθησία-σωφροσύνη-ἀκολασία que implica una relación de oposición entre la segunda y la tercera. Tal oposición se da para Aristóteles por dos causas: “[...] una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es este sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante a la cobardía, preferimos contraponerle esta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Esta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad (κοσμιότης). Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno (ἀκολασία), que es exceso, es más contrario a la moderación (σωφροσύνη).” (Aristóteles, 1998, 1109a 4-19). En resumen, a causa de la cosa misma, la insensibilidad (ἀναισθησία), que Aristóteles entiende como una cierta austeridad (κοσμιότης), es más cercana a la templanza (σωφροσύνη) que a la intemperancia (ἀκολασία), por lo cual la σωφροσύνη se opone a esta última por ser ella más lejana respecto del medio. A causa de nosotros mismos, por nuestra naturaleza –que nos da una percepción (αἴσθησις) cuyo fundamento es táctil, como veremos–, estamos más inclinados a la ἀκολασία de los placeres del tacto que a la κοσμιότης como ἀναισθησία. De allí que σωφροσύνη y αἴσθησις (entendida como percepción o sensibilidad) queden relacionadas en el tacto, pues la αἴσθησις, cuya base es este sentido, como sostiene en *Acerca del alma*, es necesaria para el ejercicio de la σωφροσύνη, que en tanto “medida” se podría llegar a entender como una “sensibilidad más afinada” o una “mayor agudeza sensible” respecto de los placeres (y también de los dolores) percibidos a través del tacto.

a los placeres que ofrece el sentido del tacto, los “placeres de Afrodita”. Estos son los que abren la puerta al erotismo que es el enemigo natural de la templanza, y por eso constituyen tanto su objeto como el de su opuesto. Dice Aristóteles al respecto:

También la moderación (σωφροσύνη) y la intemperancia (ἀκολασία) están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales, y estos son los del tacto y el gusto (ἀφή και γεῦσις). Pero el gusto parece usarse poco o nada, porque lo propio del gusto es el discernimiento (κρίσις) de los sabores, lo que hacen los catadores de vinos y los que sazonan los manjares, pero no experimentan placer con ello, al menos los licenciosos, sino en el goce que tiene lugar por entero a través del tacto (δι’ ἀφῆς), tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres sexuales. Por eso, un glotón pedía a los dioses que su gaznate se volviera más largo que el de una grulla, creyendo que experimentaba el placer con el tacto (τῆ ἀφῆ). Así pues, el más común de los sentidos (κοινοτάτη τῶν αἰσθήσεων) es el que define la intemperancia (ἀκολασία), y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales. El complacerse con estas cosas y amarlas sobre medida (μάλιστα) es propio de bestias (θηριώδες); se exceptúan los más nobles de los placeres a través del tacto (αἱ ἐλευθεριώταται τῶν διὰ τῆς ἀφῆς ἡδονῶν ἀφήρηται), como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto propio del licencioso (ἡ τοῦ ἀκόλαστου ἀφή) no afecta a todo el cuerpo (περι πᾶν τὸ σῶμα), sino a ciertas partes. (Aristóteles, 1998, 1118a25-1118b8; Cfr. 1148a5-21; 1150a9; 1231a15)

En este pasaje ya se ofrecen varios elementos para comprender la reasunción ricœuriana en la que tiene lugar su mención del tacto. En el ámbito perceptivo, el tacto (ἀφή ο ἅπτόν) se presenta como el más común de los sentidos, ya que los hombres lo compartimos con el resto de los animales o vivientes sensibles. Esa predicación universal contenida en el adjetivo superlativo κοινοτάτη se refiere al valor fundamental que Aristóteles le atribuye al tacto en *Acerca del alma* para la mantención de la vida sensible en tanto es el fundamento

perceptivo indispensable para la obtención del alimento.¹⁵ A fin de poder alimentarse los animales necesitan del tacto y esa capacidad de percepción es, por lo tanto, universal, es decir, la más común a todos los vivientes sensibles. El hombre también lo necesita para su alimentación, y por eso mismo es la raíz de su ἀκολασία moral: a) porque no tener medida o moderación en los placeres táctiles deja al hombre sometido a lo que comparte con los animales, es decir, a lo bestial como forma enfermiza o patológica de lo humano, lo que no sería posible si el tacto no fuera el único sentido común al resto de los vivientes sensibles;¹⁶ b) por eso mismo el tacto se convierte en objeto de la σωφροσύνη, pues ella es medida, no respecto de los placeres de cualquier sentido, sino de los placeres táctiles;¹⁷ c) por-

¹⁵ El tacto ya aparece relacionado con la nutrición en el párrafo anterior al pasaje de Ética a Nicómaco anteriormente citado, al señalar Aristóteles que los placeres táctiles de los que participan los demás animales están presentes “por accidente” en las sensaciones de los restantes sentidos: “En los demás animales, tampoco hay placer en estas sensaciones, excepto por accidente, pues los perros no experimentan placer al oler las liebres, sino al comerlas; pero el olor produce la sensación; tampoco el león, con el mugido del buey, sino al devorarlo; pero se da cuenta de que está cerca por el mugido y, por ello, parece experimentar placer con él; igualmente, tampoco por ser ‘un ciervo o una cabra montés’, sino porque tendrá comida” (1118a 16-24).

¹⁶ Respecto a las formas de incontinencia consideradas “bestiales” o “enfermizas, y que Aristóteles desarrolla en 1148b 15-1149a 20, remito a los trabajos de Vigo (1999) y Martínez Rivera (2015).

¹⁷ Así lo confirma en Ética a Eudemo: “El moderado (σώφρων), en efecto, es moderado no acerca de todos los apetitos, ni de todas las cosas agradables, sino, al parecer, en lo que respecta a los objetos de dos de los sentidos, el gusto y el tacto (τὸ ἅπτόν), y, a decir verdad, solo de los del tacto (περὶ τὸ ἅπτόν). Pues el hombre moderado no está vinculado al placer de las cosas bellas mediante la vista –salvo en el apetito sexual–, ni al dolor causado por las cosas vergonzosas, su moderación no está en relación con el placer o el dolor de los sonidos armoniosos o discordantes transmitidos por medio del oído, ni tampoco con el placer o el dolor del olfato que proceden de los olores buenos o malos. Nadie, en efecto, es tratado como intemperante por experimentar o no estas sensaciones. [...] La moderación y la intemperancia se refieren a estas dos clases de objetos sensibles, respecto de las cuales solo los animales son también sensibles y experimentan placer y dolor, es decir, las de los objetos del gusto y del tacto (περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἅπτά)” (Aristóteles, 1998, 1230b22-1231a1). Respecto a este punto, Freeland (1995) postula cierta contradicción entre las Éticas y *Acerca del Alma*. Mientras en esta última obra parecería que

que es el único de los cinco sentidos en ofrecer placer por contacto —a excepción del gusto, que es una forma de tacto según Aristóteles—. Esto supone la importancia que tiene la noción más amplia de *contacto* (ἄφῆς) no solo para la nutrición y mantención de la vida animal, sino para determinar la inclinación natural de los vivientes sensibles al placer y, más en general, para el vínculo de todos los entes —animados o inanimados— entre sí; relevancia que se evidencia en obras como *Física* y *Metafísica*.¹⁸

el tacto permite una gran variedad de placeres “estéticos” en tanto nos otorga un mayor poder de discernimiento, en *Ética a Nicómaco* Aristóteles indica lo contrario. Según el orden jerárquico de los placeres sensoriales, establecido en el capítulo cinco del libro X de la *Ética a Nicómaco*, los placeres de la vista son superiores en pureza a los placeres del tacto. Considero que la contradicción es solo aparente, pues el acento no reside tanto en el carácter “menos puro”, es decir, más atado al apetito, al deseo y a la materialidad, sino en el carácter “total”, que hace del tacto el sentido más fundamental y de sus placeres los moralmente más significativos.

¹⁸ La cercanía entre el sentido del “tacto” y la noción de “contacto” físico se sustenta en el valor central que, para Aristóteles, tiene el primero para la percepción y el segundo para el movimiento. Respecto al tacto, en seguida veremos ese carácter fundamental en *Acerca del alma* donde el sustantivo ἄφῆ se intercambia a veces con el adjetivo sustantivado ἄπτῶν (lo tangible) como cualidad sensible. Respecto al contacto físico, su uso podría remitir a Platón (1988) en *Parménides* (148d-149d) cuando examina la contradicción del Uno de estar y no estar en contacto (ἄπτεσθαι) consigo mismo. En Aristóteles es central tanto en *Física* (1993) como en *Metafísica* (1998b). En la primera, cuando considera al contacto la condición esencial y necesaria de todo movimiento e interacción de las cosas, ya que no cree que sea posible el movimiento sin contacto (es decir, la acción a distancia). De aquellas cosas que están “juntas” (ἅμα) (que es cuando están en un “único lugar originario” [τόπω πρώτῳ]), se dice que “están en contacto” (ἄπτεσθαι) (226b 23); contacto que en 227a 18-30 es caracterizado como ἄφῆ y que en 243a se explica como un necesario “estar en contacto” (ἄπτόμενον) entre motor y móvil para que se produzca el movimiento. En *Acerca de la generación y la corrupción* (1987a) reitera que “si nuestro examen debe ocuparse de la acción y la pasión y de la combinación, también será necesario que encare el tacto (ἄφῆς), pues no pueden actuar y padecer, en sentido propio, aquellas cosas a las que no les es dado entrar en contacto recíproco (ἄψασθαι ἀλλήλων), ni tampoco les es posible comenzar a combinarse sin un cierto tipo de contacto (ἄψάμενά)” (322b 20-25). En *Movimiento de los Animales* argumenta que lo movido “es forzoso que mueva tocando (θιγγάνον κινεῖν) algo inmóvil” (699a15). En *Metafísica*, el contacto es central para el conocimiento de lo divino y la

causalidad del primer motor. Respecto al primero, en el último capítulo del libro θ (IX), distingue dos sentidos de verdad según el ser compuesto y simple (no compuesto). El primero se dice verdadero o falso según el juicio una o no el predicado al sujeto, es decir, verdadero mientras las partes del ser compuesto están juntas, y falso cuando no lo están: “el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas” (Aristóteles, 1998b, 1051b 11-14). En el ser simple o no compuesto, la verdad y falsedad no pueden darse de ese modo porque no tienen partes que puedan juntarse o separarse. Se trata de la verdad de las proposiciones metafísicas que no brotan del pensamiento discursivo (no son verdaderas o falsas como los juicios), sino que son expresión del ser. Su verdad se da de forma intuitiva en una aprehensión que, tal como sostiene Jaeger (1995), se parece más a la percepción sensible como un puro “contacto y afirmación”. En términos de Aristóteles, ante el ser no compuesto (donde Ricœur inscribirá como su prolongación al ser-verdadero del sí y a la verdad de su atestación) “tocarlo y decirlo (θιγεῖν καὶ φάναι) es verdadero [...] e ignorarlo es no tocarlo (ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν) [...] así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos (εἶναι τι καὶ ἐνέργεια) no es posible engañarse, sino que o se piensa (νοεῖν) en ellas o no” (Aristóteles, 1998b, 1051b 23, 25, 31-32). A este *contacto* del pensar con el ser no compuesto, Jaeger lo considera un resabio de la contemplación de las ideas de Platón; Gadamer, en cambio, al igual que Simplicio, interpreta a ese Νοῦς aristotélico como un regreso al concepto parmenídeo de Ser uno, donde “el contacto (*Berührung*) es la inmediatez de lo co-Presente.” (Gadamer, 1992, p. 30). Luego, en el último capítulo de *Metafísica* (libro K (XI)), al examinar el cambio y la unidad sustancial, Aristóteles distingue el contacto entre lo siguiente y lo continuo. Este último como “contiguo es lo que, siguiendo a algo, lo toca ()” (1069a 1-2), por eso “lo continuo se dará en aquellas cosas de las cuales se produce por contacto una unidad natural (κατὰ τὴν σύναψιν)” (Aristóteles, 1998b, 1069a 7-8), de modo que “las cosas que no tienen contacto (ἄφη) no pueden formar una unidad natural (σύμφυσις)” (1069a 11). Es interesante que la partícula -αψιν (originariamente ἀφ-) que compone σύν-αψιν se intercambie en el problema de la sustancia con la unión natural σύμ-φυσις. En el análisis del primer motor, dentro del capítulo siete del libro λ (XII), el tocar aparece como la condición de posibilidad de la reflexividad del entendimiento (νοῦς) como identificación con lo inteligible (νοητόν): “el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible (νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ); pues se hace inteligible (νοητός) tocando y entendiendo (θιγγάνων καὶ νοῶν), de suerte que entendimiento e inteligible se identifican (νοῦς καὶ νοητόν) (Aristóteles, 1998b, 1072b20-23). Como se aprecia en todos estos casos, Aristóteles utiliza variadamente el sustantivo θίξις que refiere al contacto como “acción de tocar”, el verbo θιγγάνω que tiene el sentido activo de tocar voluntariamente con la mano, el sustantivo ἀφή, que en general designa el sentido perceptivo, las formas verbales aoristas ἄψασθαι y ἀψάμενά, y el verbo del que provienen ἄπτω (ajustar, anudar, sujetar, encender), que en voz media

Si bien en el pasaje citado de *Ética* a Nicómaco la valencia moral negativa del tacto como sentido perceptivo es predominante, queda relativizada cuando Aristóteles hace la distinción entre la parcialidad, que es objeto del tacto desenfrenado del intemperante, es decir, que solo siente placer tocando ciertas partes del cuerpo, y la totalidad del cuerpo, que sería, por el contrario, objeto del tacto medido del temperante o moderado (σώφρων). La σωφροσύνη en el tacto podría ser comprendida aquí como un complacerse con lo que estos placeres tienen de “humano”, es decir, de “no bestial”: la medida de un cuerpo tocado como totalidad y no solo en sus partes. En razón de este matiz, no parece tan contradictorio que en el libro siguiente (IV) de esta obra, al ocuparse de las virtudes éticas, Aristóteles explique que el tacto es un comportamiento virtuoso al que le corresponde la moderación y la medida, y que por lo tanto queda vinculado a la φρόνησις:

Al modo de ser intermedio (τῆ μέση δ' ἔξει) pertenece también el tacto (ἐπιδεξιότης). Es propio del que tiene tacto (τοῦ δ' ἐπιδεξίου ἐστὶ) el decir y oír lo que conviene a un hombre distinguido y libre;

(ἄππομαι) significa tocar, alcanzar, percibir, pero no en el sentido de “con la mano”. Si bien *θιγγάνω* y *ἄππομαι* tienen raíces diferentes, según Schmidt (1876) son verbos que pertenecen al mismo grupo de significación. En cambio, según Chantraine (1968), *θιγγάνω* es más bien propio del griego tardío, pues no se encuentra ni en Homero ni en el griego ático, donde la palabra corriente es *ἄππομαι* y *ψάω*. Por eso Demócrito y los médicos hipocráticos designaban al sentido del tacto con los sustantivos *ἄφή* y *ψαῦσις*, cuyo verbo *ψαύω* significa tocar, palpar, alcanzar. En ese sentido, los médicos hipocráticos utilizaban sobre todo los verbos y las formas adverbiales para designar no tanto el sentido sino el objeto pasivo que es tocado (el cuerpo) y la acción de ejercer la paciencia durante el examen del cuerpo enfermo que soportaba el contacto del médico. Junto con los siete verbos predominantes *ἄππω*, *ἔσαφάσσω*, *παραφάσσω*, *ψηλαφῶ*, *ἐπαφάω*, *θιγγάνω*, utilizan tres sustantivos *ψαῦσις*, *ἄφή* y *γθίξις* (Gavrylenko, 2013). A partir de estos antecedentes, Byl (1991) interpreta que el uso de *ἄφή* y *ἄππὼν* en Aristóteles tiene detrás esa antigua connotación médica vinculada a la revisión del cuerpo enfermo y al placer sexual (Gavrylenko, 2013, p. 124). Como puede observarse, estos diferentes usos de términos griegos indican cercanías y complejos intercambios entre “tacto” y “contacto” en seres animados e inanimados que aquí solo podemos dejar indicados.

hay, pues, bromas en el decir y en el escuchar que convienen a tal hombre, pero las bromas del hombre libre difieren de las del hombre servil, y las del educado de las del que no tiene educación. [...] El que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley (οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ). Tal es la medida (ὁ μέσος) ya sea llamado hombre de tacto o de gracia (εἶτ' ἐπιδέξιος εἶτ' εὐτράπελος)” (Aristóteles, 1998, 1128a17-33).¹⁹

El tacto refiere aquí a un comportamiento virtuoso en el ámbito de las relaciones humanas ante situaciones placenteras (de descanso y entretenimiento). No obstante, más adelante, en el libro IX, Aristóteles predica el mismo término de las relaciones de amistad ante situaciones dolorosas, donde la compañía del amigo es agradable, pues “el amigo, si tiene tacto (ἢ ἐπιδέξιος), puede consolarlo [al sufrimiento] con su presencia y con sus palabras, ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta” (Aristóteles, 1998, 1171b3-5).

Es cierto que el término ἐπιδέξιος, que en estos pasajes se traduce por “tacto”²⁰ —y acompañado del verbo εἶμι por “tener tacto”—, no refiere al ámbito perceptivo de significación, es decir, al tacto como sentido que designa la palabra griega ἀφή ο ἄπτόν. Refiere a un comportamiento virtuoso del ámbito ético, el de ser hábil o diestro para tratar con los demás, algo propio de los hombres moderados ante situaciones concretas de placer y dolor. No obstante, en concordancia con las claves de interpretación propuestas por Sisko y Young, en Aristóteles la relación entre las esferas de significación ética y perceptiva del tacto ya aparece más clara y explícita que en Ricœur. El tacto como sentido es aquel gracias al cual percibimos lo placentero y lo doloroso, al igual que, como se verá en *Acerca del alma*, sucede con el resto de los animales. De allí se entiende por qué Aristóteles ofrece ambos ejemplos de tener tacto ante situaciones de placer y de dolor. Los dos casos de ἐπιδέξιος están relacionados entre sí porque

¹⁹ El término εὐτράπελος refiere al hombre que tiene gracia o es ingenioso y se encuentra en el medio entre el rudo intratable y el bufón.

²⁰ Literalmente ἐπιδέξιος significa “exhibición o muestra de destreza”.

el tacto como ἄφῆ o ἄπτὸν es el sentido que permite percibir el placer y el dolor, es decir, aquello respecto de lo cual se puede adquirir el comportamiento virtuoso. Dicho de otra manera, no puede tener tacto (ἐπιδέξις) quien no percibe el placer ni el dolor ajenos, y eso parece suponer la posibilidad básica de percibir el placer y el dolor propios que proporciona el sentido del tacto (ἄφῆ o ἄπτὸν) y permite mantener la vida sensible. La significación literal del tacto como sentido perceptivo sería condición de posibilidad para la significación metafórica del tacto como comportamiento ético. Tal correspondencia entre ἄφῆ y ἐπιδέξις podría resonar en Ricœur como modo de relación entre el tacto como sentido, que asume de Maine de Biran y de Husserl en el estudio décimo, y el tacto moral que menciona en los estudios éticos. La correspondencia parece consolidarse en tanto concuerda con su lectura de la figura del amigo en Aristóteles. Al entender de Ricœur (1990), el amigo constituye la introducción de la alteridad en el planteo de la Ética aristotélica.

En perspectiva de nuestro tema, el amigo indicaría en el tacto la posibilidad de pasar del ámbito de lo propio, donde es el sentido indispensable para la mantención de la propia vida sensible porque *me* permite percibir *mi* placer y *mi* dolor, al ámbito del otro, donde *su* placer y *su* dolor es percibido y, solo porque “me toca”, motiva mi virtud de tener tacto en tanto soy *su* amigo, lo cual, de alguna manera, *nos* permite la mantención de la vida humana-social. Así, al menos en Aristóteles y en perspectiva de la lectura de Ricœur, pareciera poder establecerse no solo una relación “metafórica” entre ἄφῆ y ἐπιδέξις, sino –siguiendo las indicaciones del Estagirita acerca de la importancia de los estudios sobre el alma para la comprensión ética– también una relación “perceptivo-ontológica”. En este caso, el primero sería condición de posibilidad y fundamento del segundo, sin implicar por eso una fundación de la alteridad sobre la propiedad; más bien lo contrario, tal como llegarán a evidenciar los análisis fenomenológicos sobre el tacto que se desarrollan en *Acerca del alma*.

Bajo estas cercanías, la noción de ἐπιδέξις en los libros IV y IX deja aparecer la noción aristotélica de φρόνησις, que es desarrollada, entre ambos, en el libro VI, y constituye el objeto fundamental de

la reasunción crítica de Ricœur para la elaboración de su noción de “sabiduría práctica”.²¹ En primer lugar, la relación entre ἐπιδέξις y φρόνησις se manifiesta en la caracterización que Aristóteles hace de la primera y que conlleva la idea del juicio prudente en situación. Recordemos que tiene tacto aquel que se comporta como si él mismo (ἑαυτῷ) fuera su propia ley, y sabe qué hacer en situaciones concretas de placer y de dolor porque conoce el carácter y lo que

²¹ Ricœur asume de Pierre Aubenque (1999) la variedad de significados que Aristóteles le atribuye a φρόνησις. A partir de la herencia platónica, donde en el *Filebo* φρόνησις refiere a la contemplación no en sí misma sino en tanto compone la vida buena y el fundamento de la acción recta, Aubenque destaca dos sentidos opuestos e incoherentes de cuya coexistencia Aristóteles no ofrece explicación alguna. Por un lado, la φρόνησις vinculada al conocimiento (γνώσις) y a la ciencia (ἐπιστήμη) que designa el saber inmutable sobre el ser inmutable, en oposición a la opinión o sensación que son mutables como sus objetos, incluso con ella llega a calificar a la sabiduría (σοφία) (Aristóteles, 1998b). Por otro, en *Ética a Nicómaco*, niega expresamente que la φρόνησις sea una ciencia porque el objeto de la acción puede variar, pues trata de lo contingente (los individuos y las situaciones) y la define como una virtud dianoética (Aristóteles, 1998). Pero, incluso dentro de la δianoσία no es ni siquiera la más elevada, sino que es un saber que se ocupa de los bienes humanos y de lo que es beneficioso para los hombres, y como los hombres no son lo mejor del universo (1141a34) la φρόνησις no puede ser considerada la forma más excelente de saber (1141a 20). Aubenque (1999) describe entonces el sentido de la φρόνησις como una σοφία a la “altura de la condición humana” (p. 32). Por el contrario, la tesis de Jaeger (1995) es que existe una evolución genética del concepto que superaría tales incoherencias. En la separación paulatina de la tesis platónica del mundo de las ideas, Aristóteles habría pasado de una comprensión más teológica de φρόνησις, vinculada al carácter teórico-contemplativo de una norma moral divina, hacia otra que, en *Ética a Nicómaco*, pierde esa significación y pasa a tener un sentido práctico-moral que orienta la acción. Entre estas interpretaciones, se mueven sus diversas traducciones en los distintos pasajes como “prudencia”, en tanto virtud moral adquirida, como “inteligencia” o “inteligencia práctica” en tanto capacidad natural, susceptible no obstante de perfeccionamiento. En Ricœur (1990), su noción central de “sabiduría práctica” que “consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla” (p. 313), le exigirá conciliar “la *phronesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel” (p. 337). En esa noción retendrá de la φρόνησις aristotélica: que tiene como horizonte la ‘vida buena’; como mediación, la deliberación; como actor, el *phronimos*, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares.

le agrada o disgusta al otro.²² Esta descripción vincula ἐπιδέξις y φρόνησις en la vida concreta y singular del hombre de tacto. Así acerca también los libros III y IV al libro VI que estarían en aparente contradicción. Tal como señala Ricœur (1990), el último pondría que la deliberación es posible sobre los fines, mientras que en los otros solo sería posible deliberar sobre los medios (p. 206). Frente a esta inconsistencia, Ricœur señalará que existe, por el contrario, una cohesión estrecha, basada en que todos estos libros se sostienen sobre la íntima relación entre la virtud de la φρόνησις y la vida concreta del φρόνιμος. Es decir, la φρόνησις solo puede ser comprendida desde la implicación y compromiso de la totalidad de la vida del φρόνιμος en cada situación singular. Como veremos más adelante, tal inseparabilidad se apoya para Ricœur en esa analogía que el mismo Aristóteles propone entre φρόνησις y αἴσθησις en *Ética a Nicómaco*; αἴσθησις que si nos guiamos por *Acerca del alma* se fundamenta en el sentido del tacto.

En síntesis, el que la φρόνησις no pueda ser definida como virtud más que, desde la vida concreta y comprometida del φρόνιμος, se manifiesta aquí en la singularidad del hombre y del amigo que tienen ἐπιδέξις respecto de las situaciones concretas de placer o dolor que le acontecen al otro. En segundo lugar, si bien al examinar la virtud de la φρόνησις en el libro VI, Aristóteles no menciona al tacto ni como sentido (ἄφῃ ο ἄπτόν) ni como virtud (ἐπιδέξις), señala la implicación y compromiso del φρόνιμος con la singularidad de cada situación a través de la necesidad que la φρόνησις tiene

²² En esta frase se condensa el juego que se da a propósito de la amistad en el Libro III de *Ética a Nicómaco* y que, como inserción de la alteridad, es esencial a la propia obra de Ricœur como él mismo reconoce. Se trata del juego sutil entre el pronombre no reflexivo *autos* (él) y el reflexivo *heauton* (sí mismo). ¿Es preciso ser amigo de sí mismo para ser amigo del otro? Para Ricœur ese pronombre reflexivo es el que define la φρόνησις aristotélica como un “saber de sí” (*to hautó eidénai*; Aristóteles, 1998, VI, 9, 1141 b 34), “que se deja interpretar por ‘saber lo que le corresponde a sí...’” (Ricœur, 1990, p. 220). A partir de la relación entre *autos* y *heauton* Ricœur elaborará su concepto englobador de solicitud, basado en el intercambio entre dar y recibir del sí mismo como otro y del otro como sí mismo.

de la destreza (δεινότητα) para poder concretarse en la práctica, por lo cual, si bien ambas no son idénticas, sí son semejantes. Siguiendo los ejemplos aristotélicos, así como poseer la ciencia médica o gimnástica no nos hace capaces de practicarlas, pues somos incapaces de aplicarlas a situaciones concretas y singulares, la virtud de la φρόνησις no existe sin la práctica de la δεινότητα,²³ por eso “de los prudentes decimos que son diestros (τοὺς φρονίμους δεινοῦς)” (Aristóteles, 1998, 1144a28).²⁴

²³ Respecto a la distinción y cercanía entre prudencia y destreza en *Ética a Nicómaco*, Aubenque (1999), siguiendo la interpretación clásica del libro VI sobre la posibilidad de deliberación sobre los fines, señala que la destreza o habilidad es la capacidad de realizar fácilmente los fines, es decir, dado un fin, poder combinar los medios más eficazmente. Eso significa que la destreza es indiferente a la cualidad del fin: “Si el fin es noble, es una capacidad digna de elogio, pero si es perverso, no es más que hipocresía” (Aristóteles, 1998, 1144a 26). La prudencia es, pues, la habilidad del virtuoso. Asimismo, recuerda que Aristóteles muestra su relación señalando que la prudencia es a la habilidad lo que la virtud moral es a la virtud natural no solo como una analogía sino como una conexión entre una y otra: “la prudencia es una especie de reanudación ética de la habilidad, del mismo modo que la virtud moral es una regeneración de las disposiciones naturales (a la templanza, al valor, etc.) por la intención del bien” (Aubenque, 1999, pp. 73-74). La pregunta que queda implícita aquí es hasta qué punto la prudencia como reanudación ética de la habilidad o destreza no es, en realidad, reanudación del tacto como el más fundamental de los sentidos, que hará al hombre, según la expresión de *Acerca del alma*, el φρονιμώτατον de los animales.

²⁴ El adjetivo δεινός comparte con δέξιος los significados de “talentoso, diestro, listo, hábil, inteligente”. Esta proximidad semántica hace aún más interesante que, en este contexto, Aristóteles refiera a la facultad de nutrición con la que vinculará al tacto por su carácter indispensable para la vida en *Acerca del alma*. En este caso, muestra que, así como la virtud de la φρόνησις es necesaria para el obrar del hombre, ninguna virtud es necesaria para la nutrición, pues no se puede hacer o no hacer. Quizá distinto sea en el caso del tacto donde, a pesar de que no se puede no hacer (pues no se puede no tocar), tendría una cierta necesidad de perfeccionamiento como aguzamiento de la sensibilidad, tal como veremos a partir de los análisis en *Acerca del alma*, y parece quedar anticipado aquí en su *Ética* al modo de su reanudación como un comportamiento virtuoso.

Bajo estas aproximaciones entre ἐπιδέξις y φρόνησις, se puede ubicar la interpretación de Rémi Brague (1988) sobre la correspondencia entre φρόνησις y mano que revela aún más claramente la copresencia de ἀφή o ἀπτόν, ya presente en la virtud de la φρόνησις en tanto objeto de σωφροσύνη. Según Brague, φρόνησις y mano (χέιρ) compartirían ser cada una en la *praxis* y en la *poiesis* respectivamente, condición de posibilidad de la universalidad del hombre. Es decir, la φρόνησις es una virtud que hace al hombre capaz de deliberar no solo sobre una situación particular, sino sobre lo que es bueno y útil para la vida buena tomada como un todo (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως) (Aristóteles, 1998, 1140a28).²⁵ Su tesis es que esa universalidad o consideración global de la vida como un todo, que compromete al φρόνιμος en la *praxis* concreta de la vida buena, no puede ser desvinculada del pasaje donde Aristóteles le atribuye el más alto grado de perfección a la mano humana en relación a la posesión de la inteligencia, denominada con el adjetivo en superlativo que refiere al sustantivo φρόνησις.²⁶ En relación con otros animales, el hombre

²⁵ Brague (1988) sostiene que “Aristóteles plantea implícitamente que nosotros somos capaces, por la *phronesis*, de orientar nuestra acción en relación a nuestra vida considerada como un todo, de manera de poder, no solamente obtener resultados en ámbitos particulares (cuidar la salud, adquirir la robustez), sino salir bien en nuestra vida” (p.118). De aquí surge la implicación y compromiso de la totalidad de la vida del φρόνιμος señalada por Ricœur.

²⁶ Brague (1988) se refiere a la obra *Partes de los animales* donde Aristóteles polemiza con Anaxágoras para quien la mano hace al hombre el más inteligente (φρονιμώτατον) de los animales, y lo critica sosteniendo que es a la inversa: en tanto la mano es la herramienta de las herramientas, es “más lógico decir que recibe manos por ser el más inteligente (φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων) (Aristóteles, 2000, 687a 10). Allí ofrece el famoso ejemplo de la flauta: “Las manos son, de hecho, una herramienta, y la naturaleza distribuye siempre, como una persona inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo. Y en efecto, es más conveniente dar flautas a quien es un flautista que enseñar a tocar a quien tiene flautas, pues a lo mayor y principal la naturaleza añade lo más pequeño, y no a lo más pequeño lo máspreciado y grande. Si realmente es mejor de esta manera, y la naturaleza hace lo mejor entre lo posible, no por tener manos es el hombre el más inteligente (φρονιμώτατος), sino por ser el más inteligente de los animales (τὸ φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων) tiene manos” (Aristóteles, 2000, 687a 11-19). En *Acerca del alma*, retoma esta idea de la mano como herramienta de las herramientas (Cfr. 432a 1), y como veremos en el próximo apartado, formula una tesis similar, pero ahora vinculando al tacto

es un animal no especializado, pues no tiene instrumentos naturales como garras o tentáculos. Sus manos son la herramienta de las herramientas en tanto con ellas puede fabricar (*poiësis*) distintos útiles y usarlos como medios para la acción (*praxis*).²⁷ “Así la *phrónesis* [concluye Bague (1988)] es en el dominio de la *praxis* lo que la mano es en el de la *poiësis*. Ella es alguna cosa como el *medio de medios*.” (p. 119)²⁸. Esta correspondencia entre φρόνησις y mano se entrecruzarán en *Acerca del alma* con la universalidad del tacto

como causa (y no efecto) del superlativo de φρόνησις, lo cual da a entender la distancia entre mano y tacto, en tanto la primera no es para Aristóteles un órgano privilegiado del segundo.

²⁷ La tesis de Bague (1988) se amplía vinculando la mano con el alma y el intelecto. La presencia de la mano en el hombre como órgano universal, capaz de tomar todos los útiles y abrirse a la totalidad de la vida, es decir, estar conforme con el universo y ser un ser erguido es debida a la “divinidad” del hombre mismo: “La mano simboliza la universalidad del hombre [...] el hombre es universal porque él es conforme al universo” (p. 238). Asimismo, siguiendo a *Tópicos* vincula a la mano con el fuego y el alma. En el primer caso, porque todos los elementos (aire, tierra, etc.) pueden devenir fuego en tanto inflamables, pero el fuego no es una presencia independiente de los elementos inflamados, es decir, “no se vuelve presente más que destruyendo el soporte de su presencia. El fuego es como el equivalente elemental de la mano humana, una mano que no existiría más que manejando tal o cual útil, con el cual ella no se confundiría jamás [...]” (Bague, 1988, p. 240). En el caso del vínculo con el alma e intelecto, Bague sigue a *Acerca del alma* cuando Aristóteles dice “de donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles” (Aristóteles, 1978, 432a 1-4). La indeterminación de la mano, por la que es capaz de tomar y dejar todos los instrumentos, “es la figura de la indeterminación del alma”, capaz de ser todas las cosas (Bague, 1988, p. 361).

²⁸ La otra gran tesis de Bague (1988) es que la posibilidad de universalidad de la φρόνησις como capacidad para tomar la vida en su totalidad y deliberar sobre la mejor manera de llevarla, tiene que ver con el carácter *mío* de mi presencia en el mundo, que —aunque Bague (1988) no lo señale, como veremos en *Acerca del alma* y en correspondencia con las tesis fenomenológicas— está directamente vinculado con la capacidad de atestación de lo propio que ofrece el sentido del tacto: “Mi presencia en el mundo es tal en efecto que ella es *mi* presencia en el mundo y al mismo tiempo ella es la presencia *del mundo* en mí. Y eso de tal manera que esos dos aspectos se implican: es porque la presencia es una presencia *en mi* (à moi) que ella es aquella *del mundo*, y recíprocamente” (p. 120).

como sentido perceptivo que –según creo– permitirá establecer la misma correspondencia entre φρόνησις y ἀφή, considerando ahora al segundo como condición de posibilidad de la universalidad del hombre. No obstante, sin apresurarnos, en el marco de la Ética, la tesis de Brague ya echa algo más de luz sobre por qué la φρόνησις como virtud necesita para Aristóteles de la destreza (δεινότητα) que la concretiza en la práctica y por qué también ἀφή es objeto de σωφροσύνη.

En síntesis, a la clásica y conocida oposición y negatividad que el Estagirita establece en el ámbito ético entre la virtud de la φρόνησις y el sentido del tacto como raíz de toda intemperancia, le subyacen dos relaciones positivas de proximidad: una directa entre φρόνησις y ἐπιδέξις, y otra indirecta entre φρόνησις y ἀφή que pasa a través de las mediaciones del tacto medido del σώφρων (o el tacto como objeto de σωφροσύνη) y de la destreza. Ambas refieren a la universalidad del tacto en la base –o límite inferior como dirá Ricœur– de la deliberación *phronética*. Esta última relación de proximidad entre φρόνησις y ἀφή se hará manifiesta en *Acerca del alma* tal como lo examinaremos a continuación.

El tacto en el ámbito perceptivo de *Acerca del alma*

Así como hay que servirse de los puntos estudiados sobre la *psyché* para el examen de las virtudes morales, no hay que olvidar que cualquier estudio sobre el alma –en Aristóteles como en muchos filósofos antiguos– se inserta dentro de un examen de la naturaleza (φύσις). En el tema que nos ocupa, esta inserción se concreta entre el ámbito psicológico de significación donde el tacto, como “sentido perceptivo” (ἀφή ο ἀπτόν), se da en todos los seres animados sensibles, y el ámbito físico (y metafísico) donde, como “contacto” (θίξις), se da en la totalidad de los entes.²⁹

²⁹ Más allá de lo ya indicado en otras obras, en el capítulo uno del libro I de *Acerca del Alma*, al determinar el objeto del que se ocupará (qué es el alma, si puede existir separada del cuerpo, cuán vinculadas están a él sus afecciones, etc.), Aristóteles ensaya una analogía geométrica entre la recta que está en contacto (ἄπτεσθαι) con una esfera y el alma que toca al cuerpo haciéndolo viviente:

Bajo este marco, las elaboraciones fundamentales sobre el tacto como sentido se ubican en el capítulo once del libro II, es decir, casi en el centro de la estructura general de la obra. Después de haber examinado los otros cuatro sentidos (la vista, el oído, el olfato y el gusto), el movimiento de este capítulo se desarrolla a modo de un vaivén entre dos grandes cuestiones relativas al objeto, medio y órgano de este sentido: a) en tanto los objetos y cualidades tangibles son muchas, ¿el tacto es uno o muchos sentidos?;³⁰ a) en tanto cada sentido tiene un órgano particular: la vista, los ojos; la audición, el oído; el olfato, la nariz; y el gusto, la lengua, ¿cuál sería el órgano del tacto? ¿Es la carne del cuerpo o es un órgano interno a ella?³¹

“[...] si ninguno [de los actos y afecciones] le pertenece con exclusividad [al alma], tampoco ella podrá estar separada, sino que le ocurrirá igual que a la recta a la que, en tanto que recta, corresponden muchas propiedades –como la de ser tangente (ἄπτεσθαι) a una esfera de bronce en un punto por más que la recta separada no pueda llevar a cabo tal contacto (ἄψεται); y es que es inseparable toda vez que siempre se da en un cuerpo—. Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos” (403a 11-16). A la luz de esta analogía que remite a la unidad natural de alma y cuerpo como ser juntos en contacto, se preguntará: “Si basta que el alma toque (θιγιῖν) al objeto con cualquiera de sus partes [...] ¿Y si para entender es necesario tocar (θιγόντα) el objeto con todo el círculo, qué sentido tiene el contacto (θίξις) con sus partes?” (Aristóteles, 1978, 407a 16-19).

³⁰ Sobre esta primera cuestión, Aristóteles no da al comienzo respuestas claras. El problema parece ser que todo sentido parece limitarse a un par de contrarios, la vista, por ejemplo, a lo blanco y lo negro, mientras que el tacto se mueve entre más de una pareja: caliente y frío, duro y blando, seco y húmedo. Esta dificultad es solo aparente y se resuelve cuando se evidencia que los demás sentidos también se dan entre múltiples contrariedades (por ejemplo, en el sonido que afecta al oído hay agudeza y gravedad, así como intensidad y suavidad). No obstante, el problema que queda sin aclarar es: ¿Cuál es el objeto sensible que subyace a tales contrariedades, aquello que sería al tacto lo que el sonido es al oído? Así, respecto a eso que sería “lo tangible” solo anticipa que “lo que se afirme de lo tangible (τοῦ ἄπτου) ha de afirmarse también del tacto (ἄφης). Es decir, que si el tacto no constituye un sentido sino varios, las sensaciones tangibles (τὰ ἄπτα αἰσθητὰ) serán también necesariamente múltiples” (Aristóteles, 1978, 422b 17-19).

³¹ Sobre esta segunda cuestión, el problema del tacto es que no tiene de forma evidente un órgano particular restringido a una parte determinada del cuerpo.

Estas cuestiones están precedidas por referencias al sentido táctil en los capítulos dos, tres, seis, nueve y diez del libro II y sucedidas por referencias en los capítulos uno, once, doce y trece del libro III.

Este movimiento de tematización por fuera del capítulo once del libro II, anticipa y profundiza tres determinaciones del tacto que son universalmente compartidas por los vivientes sensibles: a) su carácter básico y fundamental para la mantención de la vida animal a partir de su vínculo con la facultad de nutrición, por lo cual es también condición de posibilidad del deseo, y con ello del apetito, los impulsos, la voluntad y la imaginación; b) su carácter de fundamento para la vida sensible animal, es decir, para la percepción o sensibilidad, pues es el único sentido común a todos los animales y base del carácter mediado de los restantes sentidos; y c) su carácter de fundamento para la inteligencia humana (φρόνησις) en tanto aquí el tacto hace del hombre el más inteligente de los vivientes sensibles (φρονιμώτατόν τῶν ζώων). Examinemos a continuación cada una de estas tres universalidades.

Las manos, a pesar de ser la herramienta de herramientas, no son para el Estagirita el órgano privilegiado del tacto. El tacto se extiende a casi toda la corporalidad, en concreto, en el hombre, a toda su carne (o a su análogo en los animales). Aquí opera la herencia hipocrática, según la interpretación de Romeyer-Dherbey (1983), en tanto ellos “han caracterizado al tacto no por el hecho de entrar en contacto, sino por el hecho que no poseía órgano localizado y que se percibía con todo el cuerpo entero” (p. 453) Para Aristóteles, la carne es, como veremos en seguida, no el órgano del tacto (que está en el interior del cuerpo), sino su medio. Aclarada la cuestión del medio, Aristóteles volverá sobre la cuestión primera que había dejado sin respuesta: cuáles son las cualidades tangibles, y por lo tanto si el tacto es uno o varios sentidos. De allí el movimiento de vaivén del capítulo. A través de la mediación de la carne, terminará por definir a las cualidades tangibles diciendo que “tangibles son, pues, las diferencias del cuerpo en tanto que cuerpo (ἀπται μὲν οὖν εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ἢ σώμα)” (Aristóteles, 1978, 423b 26-27). Y continúa: “El órgano receptor de las mismas es, a su vez, el del tacto, es decir, aquella parte del cuerpo que constituye el asiento donde primariamente se da el sentido denominado tacto y que es en potencia tales cualidades: percibir sensitivamente es, en efecto, sufrir una cierta afección (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν), y de ahí que el agente haga que esta parte —que está en potencia (δυνάμει ὄν)— sea tal cual él mismo es en acto (οἶον αὐτὸ ἐνεργεῖα)” (Aristóteles, 1978, 423b 26; 424a 2).

Tacto y manutención de la vida animal: placer, dolor y deseo

Las primeras referencias de Aristóteles al sentido del tacto se ubican al intentar profundizar la definición del alma y distinguir la vida vegetativa de la sensitiva-animal. Esa distinción la establece a través de una correspondencia entre tacto y facultad de nutrición que se mantendrá a lo largo de toda la obra:

Por otra parte, la actividad sensorial más primitiva (αἰσθήσεως πρῶτον) que se da en todos los animales es el tacto (ἄφή). Y de la misma manera que la facultad nutritiva puede darse sin que se dé el tacto ni la totalidad de la sensación, también el tacto puede darse sin que se den los restantes sentidos. Y llamamos facultad nutritiva a aquella parte del alma de que participan incluso las plantas. Salta a la vista que los animales, a su vez, poseen todos la sensación del tacto (τὴν ἀπτικήν αἴσθησιν). (Aristóteles, 1978, II 2 413b5-10)

Esta primera universalidad reside en que el carácter de “más común” a todos los animales, que se predicaba en la Ética, encuentra su fundamento aquí al ser el sentido “más primitivo” (πρῶτον) para la vida sensible a partir de su vínculo indispensable con la facultad de nutrición. No hay vida sin que se dé la nutrición. El alimento es esencial para que todo cuerpo animado se mantenga con vida. Ahora bien, todo alimento es tangible. Por tanto, a diferencia de las plantas, los vivientes sensibles solo acceden a él gracias al sentido del tacto que le proporciona además la capacidad de discernir o distinguir entre aquello que es comestible y aquello que no lo es, ofreciéndole la sensación básica de placer-agradable y de dolor-desagradable frente a la comida.³² En resumen, el tacto es el sentido que posibilita la

³² Bajo esta universalidad por analogía entre nutrición y tacto, aparece el problema de la modalidad no táctil de la facultad nutritiva de las plantas. Trabajos como los de Sisko (2003) y Massie (2013) buscan distinguir en el examen aristotélico del tacto cómo las plantas tienen la capacidad de extraer su comida de su entorno inmediato sin discernimiento, es decir, sin realizar el acto de tocar, sino simplemente por estar en contacto con el suelo que las nutre. En cambio, los animales tocan y deben discernir su comida en tanto

vida animal-sensible porque permite mantenerla. En términos más ricœurianos, sería la *atestación* de la *psyché* sensible o perceptiva, pues solo hay vida animal si hay tacto. Tal relevancia es confirmada por Aristóteles unas líneas más abajo al decir que algunos animales tienen todas las facultades y sentidos mientras que otros solo algunos, y “otros, en fin, solamente una, la más necesaria, el tacto (τὴν ἀναγκαιοτάτην, ἀφήν)” (Aristóteles, 1978, II 2 414a3-4). El argumento de esta correspondencia entre la nutrición y la necesidad de tacto para la vida sensible, que retoma en el capítulo siguiente (II 3) al relacionar las facultades del alma, se completa sosteniendo que el deseo (ὄρεξις) no solo por la comida, que sería la forma básica de desear vivir, sino todo deseo en general, no puede darse sin que exista el tacto, por lo cual este es casi un sinónimo de la facultad de nutrición y el único sentido común a todos los animales:

En efecto: el apetito (ἐπιθυμία), los impulsos (θυμὸς) y la voluntad (βούλησις) son tres clases de deseo (ὄρεξις); ahora bien, todos los animales poseen al menos una de las sensaciones, el tacto (τὴν ἀφήν), y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor –lo placentero y lo doloroso–, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito (ἐπιθυμία), ya que este no es sino el deseo de lo placentero (τοῦ ἡδέος ὄρεξις). De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto (ἢ γὰρ ἀφή τῆς τροφῆς αἴσθησις): todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto. Las otras cualidades las percibe el tacto solo accidentalmente (κατὰ

esta es esencialmente tangible y, por lo tanto, para Aristóteles, todos ellos deben poseer la modalidad perceptiva del tacto que posibilita cierto grado de discernimiento entre tangibles. Sisko considera que el superlativo κοινωτάτη aplicado al tacto por ser el “más común” a todos los animales, no refiere en la *Ética* a una distinción taxonómica, es decir, de jerarquización entre vivientes, sino a una mera distinción funcional, es decir, cómo se alimentan unos sin el tacto (las plantas) y todos los otros por el tacto (los vivientes sensibles y racionales), lo que estaría en consonancia con la necesidad funcional de temperancia en los hombres respecto a los placeres que ofrece el tacto ya que, por ejemplo, morirían si no se moderaran en los placeres de la comida (Sisko, 2003, pp. 136-137).

συμβεβηκός): y es que en nada contribuyen a la alimentación ni el sonido ni el color ni el olor. El sabor, sin embargo, constituye una de las cualidades táctiles (ὁ δὲ χυμὸς ἐν τι τῶν ἀππῶν ἐστίν). [...] Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. (ὅτι τῶν ζῶντων τοῖς ἔχουσιν ἀφήν και ὄρεξις ὑπάρχει). (Aristóteles, 1978, II 3 414b3-16)

De aquí se desprenden aspectos importantes que pueden ser operantes en la reasunción ricœuriana. Repasemos. El tacto: a) es el más común y primitivo de los sentidos porque originariamente abre la percepción y expone al viviente sensible a lo otro (el alimento, el mundo, el cuerpo propio a través de la percepción de sus deseos, apetitos, etc.); b) es el más necesario porque ofrece las sensaciones básicas de placer y dolor, y eso implica que no recibe pasivamente los datos sensibles, sino que tiene una función activa de discernimiento, es decir, que conoce y distingue sus objetos, por ejemplo, los alimentos. Dicha función procede, como veremos en el punto siguiente, de su relación con los medios de los distintos sentidos; 3) es condición de posibilidad del deseo, y por tanto también del movimiento y la imaginación, pues los animales si tienen “poder sensorial también tienen imaginación” (Aristóteles, 1978, 413b 4-23). Así, si en ellos hay dolor y placer, es porque tienen tacto y en consecuencia tienen deseo, apetito e imaginación sensitiva (αἰσθητικὴ φαντασία). Estos aspectos universales del tacto para la atestación de la vida sensible se confirman en una referencia posterior al capítulo central (11 II), en la que caracteriza al tacto a través de una fórmula radical: “es evidente que sin el tacto (ἄνευ ἀφῆς) el animal no podría existir” (Aristóteles, 1978, III 12 434b 8-24).³³

Tacto y mediación de la sensibilidad

La segunda universalidad del tacto radica en que, por su carácter primitivo, en tanto indispensable para la manutención de la vida sensible, no solo es el más común y necesario de los sentidos sino el fundamento de la sensibilidad, es decir, la condición de posibilidad

³³ En *Partes de los Animales*, señala que el tacto es el primer sentido en los animales.

de la percepción en general. Esta universalidad se desarrolla como centro del capítulo once del libro II a partir de la cuestión del medio del tacto, es decir, si la carne del cuerpo es su órgano o su medio.³⁴ Desde allí se abren, al menos, dos descubrimientos fundamentales: a) a partir de lo que sucede con el tacto, se evidencia que todos los sentidos se dan de modo mediado y por contacto; 2) tal mediación permanece desconocida para nosotros, pero se hace manifiesta por el tacto en la duplicación o reflexividad sensible que este ofrece.

En primer lugar, a partir de la cuestión sobre si la carne es el órgano del tacto o su medio, Aristóteles plantea que, como prueba de que es su órgano, no es un argumento suficiente el hecho de que la percepción táctil se produzca “tocando” con la carne del cuerpo en el sentido activo del verbo *θιγγάνω*, pues si entre la carne que toca y el objeto tocado se interpusiera una membrana, esta transmitiría la sensación táctil al ponerse en contacto con el objeto; incluso la transmitiría con rapidez suponiendo que fuera una membrana congénita (*γέννητο*) como podría considerarse a la carne: “De donde resulta que esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar (respecto del tacto) como actuaría (respecto de los demás sentidos) una capa de aire en que estuviéramos congénitamente envueltos [...]” (Aristóteles, 1978, II 11 423a 6-8).

³⁴ En *Acerca del alma* la referencia a la carne tiene solo dos menciones previas y marginales a su examen como medio del tacto en el capítulo once. En los capítulos cuatro y cinco del libro I, Aristóteles examina el problema de la identificación o no del alma con la proporción de la mezcla de los elementos en el cuerpo, que no guarda la misma proporción en el caso de la carne y del hueso. Luego, con posterioridad al libro II, en el capítulo cuatro del libro III, dice: “puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas distintas y lo son también el agua y la esencia del agua —y otro tanto ocurre en otros muchos casos pero no en todos; en algunos es lo mismo—, será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío, así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo esta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada” (Aristóteles, 1978, 429b 9-23).

Suponiendo la hipótesis de esta membrana congénita se hace evidente que la carne no actúa como órgano del tacto (que será entonces interno al cuerpo), sino que es su medio. Aristóteles se ocupa de examinar, por eso, los tipos de medios. Por un lado, considera que, si el medio fuera uno solo y el mismo para todos los sentidos, nos parecería que percibimos con un único órgano. Vista, oído y olfato se percibirían como un único sentido. Sin embargo, “al estar separado (διωρίσθαι) el medio a través del cual se producen los movimientos, los susodichos órganos se nos presentan claramente como diversos” (Aristóteles, 1978, II 11 423a 10-11). Por ser los medios distintos de los órganos que perciben (como el aire, es distinto del ojo) y a su vez los medios, por los que perciben los órganos, son distintos entre sí, es que los órganos se nos presentan como diversos. Por otro lado, considera que, en el caso del tacto, este asunto del medio no resulta tan evidente porque su medio (la carne) no está separado del órgano (el tacto).

Sin embargo, Aristóteles no llega tan rápidamente a tal conclusión, pues le preocupa primeramente la composición de ese medio del tacto que es la carne. Es imposible que el cuerpo animado esté constituido solo de aire o de agua (es decir, de los medios que están separados de los órganos) puesto que ha de ser algo sólido (y no son sólidos ni el agua ni el aire):

Solo resta que sea una mezcla de estos elementos juntamente con tierra como lo son la carne y su análogo; luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente [ἀναγκάϊον] el medio que naturalmente [προσπεφυκός] recubre al sentido del tacto, medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones. (Aristóteles, 1978, II 11 423a 14-16)

Aclarada su composición mixta, el segundo problema de la carne como medio reside en su materialidad. Aristóteles lo describe como el problema de la profundidad como tercera dimensión de los cuerpos. Si la carne es el medio del tacto y sabemos que un cuerpo situado entre dos cuerpos impide que estos puedan estar en contacto entre sí, ¿cómo sucede entonces la mediación de la carne material? La

respuesta pasa por la analogía con los medios de los otros sentidos (agua y aire) y retoma el modelo de la carne como una membrana. Así como sabemos que un cuerpo interpuesto impide el contacto, también sabemos que ni lo húmedo ni lo mojado (que son tangibles) pueden darse sin un cuerpo, sino que por fuerza han de ser agua o contener agua. Los cuerpos que están en contacto entre sí dentro del agua, tienen agua entre medio. Entonces, como no resulta imposible que una cosa esté en contacto con otra en el agua, del mismo modo ocurre en el aire “ya que el aire es a las cosas que están en él lo que el agua es a las que están en el agua” (Aristóteles, 1978, II 11 423a 30-31). La posibilidad de mediación que ofrecen el agua y el aire elimina el problema de la mediación que ofrece la carne en tanto materialidad sólida.

Para Aristóteles tal problema aparece como problema debido a una condición fenomenológica de la percepción misma: la mediación de todo medio pasa siempre desapercibida a nuestra atención “al igual que tampoco se dan cuenta los animales acuáticos si los cuerpos que tocan están mojados” (Aristóteles, 1978, II 11 423b 1-3). Para dar prueba de ello, se pregunta si la percepción se realiza de la misma manera para todos los objetos o de diferente manera para los distintos objetos, según la creencia que los objetos tangibles y gustables son percibidos por contacto, y los otros (lo visible, la audible y lo oloroso) a distancia. Esta diferencia es, en realidad, aparente. “Parece” por nuestra natural inadvertencia del medio que media la percepción. En verdad todos los sentidos, sean los que perciben de cerca o a distancia, están mediados, es decir, perciben a través de un medio. Los tangibles como lo duro y lo blando “los percibimos a través de otros cuerpos al igual que lo sonoro, lo visible y lo oloroso, si bien estos últimos los percibimos a distancia y aquéllos de cerca: de ahí que el medio nos pase inadvertido. Desde luego que todo lo percibimos a través de un medio que, sin embargo, nos pasa inadvertido en el caso de aquellos objetos” (Aristóteles, 1978, II 11 423b 5-8). Para mostrar cómo el oído, la vista y el olfato son mediados, aunque no percibamos su medio y por lo tanto no nos lo parezca, Aristóteles retoma el ejemplo de la membrana en la mediación de la carne para el tacto:

[...] en el caso de que percibiéramos todos los tangibles a través de una membrana, sin que nos diéramos cuenta de que se halla en medio, nos encontraríamos en una situación similar a aquella en que de hecho nos encontramos en el agua y en el aire: nos parece que realmente estamos en contacto con los objetos y que nada hay entre medias. (Aristóteles, 1978, II 11 423b 9-13)

Reconociendo la complejidad de esta mediación inadvertida para aquellos que perciben, Aristóteles recurre a otra analogía, la del escudo y el guerrero. Entre la carne y el tacto sucede algo así como el que es golpeado a través de un escudo. No es que el escudo lo golpee tras ser él golpeado; antes bien, sucede que ambos resultan golpeados conjuntamente (ἀλλ' ἅμ' ἄμφω συνέβη πληγῆναι). El escudo es para el guerrero lo que la carne para el viviente que toca, una capa protectora de la fuente de vida (el calor vital). Entonces, aunque lo parezca porque la percepción táctil se da instantáneamente, el tacto no es un sentido de contacto inmediato, sino mediado, es decir, un sentido de aproximación y cercanía, cuya característica central es que percibe “junto con o a la vez que el medio” (ἀλλ' ἅμα τῷ μεταξύ) (Aristóteles, 1978, II 11 423b 15-20) que, en su caso, es la carne del cuerpo.³⁵

La carne no es un cuerpo extraño interpuesto entre dos cuerpos, sino el cuerpo propio inadvertido como medio, lo que le otorga una instantaneidad, pero no inmediatez al tacto y al gusto. Bajo esa condición perceptiva del tacto y su medio, Aristóteles concluye que todos los restantes sentidos se dan también por contacto y son mediados. A diferencia del tacto, en ellos el contacto no se da “junto con” (ἀλλ' ἅμ), sino “a través de un medio” (ὑπὸ τοῦ μεταξύ). Por eso, en ningún sentido se percibe si el órgano está en contacto directo con el objeto (contacto sin mediación), por ejemplo, o si

³⁵ En esta dirección, hay que interpretar la frase del capítulo anterior donde, analizando el gusto, señala que lo gustable es una cierta clase de tangible: “He ahí la razón por la cual no es posible percibirlo a través de un cuerpo extraño interpuesto: tampoco es esto posible en el caso del tacto” (Aristóteles, 1978, II 10 422a 8-10).

se coloca un cuerpo blanco directamente sobre el ojo. Eso pone de manifiesto también que el órgano del tacto es interno, ya que solo en tal supuesto viene a suceder con él lo mismo que sucede con los demás sentidos, que los objetos directamente situados sobre el órgano no se perciben, y los objetos situados o puestos en contacto directamente sobre la carne se perciben, porque la carne es únicamente el medio del tacto y no su órgano: “En suma, lo que el aire y el agua son respecto de la vista, el oído y el olfato, eso mismo parece ser la carne y la lengua (respecto del tacto y del gusto): entre ellas y el órgano sensitivo se da la misma relación que en el caso de aquellos” (Aristóteles, 1978, II 11 423b 17-20).

La única diferencia entre ellos radica entonces en el carácter propio o no del medio en el que se produce el contacto perceptivo: “junto con” en el caso de la carne para el tacto y el gusto, y “a través de” en el caso del aire y el agua para los restantes sentidos. Solo por eso se considera que unos perciben de cerca y otros a distancia. No obstante, en todos los casos, los medios permanecen siempre inadvertidos para nosotros; o, dicho de otro modo, desapercibidos, pero posibilitando la percepción. Así cuando Aristóteles afirma la primera universalidad del tacto por su relación con la facultad nutritiva en los vivientes sensibles, ya deja indicada esta segunda universalidad del tacto como fundamento de la percepción mediada:

Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto (ἄνευ μὲν τοῦ ἄπτικοῦ) no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto (ἄφῆ) sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. (Aristóteles, 1978, II 3 415a 1-6)

Más adelante profundiza:

[...] si no se tiene tacto (ἄφῆς) es imposible tener ningún otro sentido, ya que todo cuerpo animado es capaz de percibir por contacto (ἄπτικόν), como más arriba se dijo. El resto de los elementos, excepto la tierra, puede constituir órganos sensoriales, pero es que

todos ellos producen la percepción a través de un medio (διὰ τῶν μεταξύ), ya que perciben a través de otro cuerpo; el tacto, por el contrario, consiste en entrar en contacto con los objetos mismos (ἢ δὲ ἀφῆ τῶ αὐτῶν ἄπτεσθαί ἐστιν) y de ahí precisamente que tenga tal nombre. (Aristóteles, 1978, III 13 435a12-435b2 y cf. III 1)³⁶

Por otro lado, en tanto la carne como medio del tacto pasa inadvertida para nosotros, Massie (2013) interpreta que Aristóteles le

³⁶ Tal como desarrolla en el capítulo seis del libro II, por esta universalidad en relación al alimento, el tacto es base de toda la sensibilidad y percibe “por accidente” todas las cualidades sensibles de los otros sentidos (lo visible-invisible, lo audible-inaudible, etc.) El argumento es el siguiente. Aristóteles aclara que sensible o perceptible (τὸ αἰσθητὸν) se dice de tres clases de objetos, dos “por sí” (καθ’ αὐτά), y uno “por accidente” (κατὰ συμβεβηκός). De los dos primeros, uno es “propio” de cada sentido (aquel objeto que no puede ser percibido por ningún otro sentido y sobre el cual no puede haber error, lo visible del color para la vista, lo audible del sonido para el oído y lo gustable del sabor para el gusto), y el otro “por sí”, que es un objeto perceptible común a varios sentidos (por ejemplo, el movimiento y el número, que son perceptibles tanto por el tacto como por la vista). Finalmente, “se habla, en fin, de ‘sensible por accidente’ cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diáres. Que ‘es el hijo de Diáres’ se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe” (Aristóteles, 1978, 418a 13-23). El tacto percibe entonces múltiples cualidades diferentes (por eso generaba la pregunta sobre si era uno o muchos sentidos), ya que percibe “por sí” las cualidades sensibles propias (tangibles), esenciales para acceder al alimento (así, en el capítulo cuatro, Aristóteles aclara que “el alimento guarda relación –y no accidental (οὐ κατὰ συμβεβηκός)– con el ser animado” (Aristóteles, 1978, 416b 10-11).), también “por sí” percibe las cualidades sensibles comunes, como el movimiento. Y, finalmente, “por accidente” percibe las cualidades sensibles propias de los demás sentidos, en tanto están asociadas a lo tangible y por lo cual estos operan por contacto mediado. En este sentido, en *Acerca de la generación y corrupción*, Aristóteles considera sinónimos lo αἰσθητοῦ y lo ἄπτοῦ, pues percibimos cuerpos sensibles o perceptibles porque hay tacto: “buscamos los principios del cuerpo perceptible (αἰσθητοῦ σώματος), es decir, ‘tangible’ (ἄπτοῦ), y que tangible (ἄπτον) es aquello cuya percepción se da por el tacto (αἰσθησις ἀφή)” (Aristóteles, 1978, 329b6-8). Ahora queda más claro por qué en *Ética* a Nicómaco como argumento previo al tacto en tanto causa de la ἀκοασία y objeto de σωφροσύνη, Aristóteles utilizaba el argumento del alimento y la nutrición para mostrar que su placer lo ofrece únicamente el tacto, y solo por accidente, lo tienen los demás sentidos.

atribuye cierto grado de alteridad u otredad, pues por su carácter de medio no es del todo nosotros, y sin esa alteridad desapercibida la sensación táctil no sería posible.³⁷ La ventaja del tacto por la cual sería fundamento de los restantes sentidos residiría en el carácter “propio” de esa carne extraña. Propiedad que no se da en el caso de los otros medios (aire y agua) y que establece esa diferencia entre “junto con” (ἅλλ᾽ ἅμ) y “a través de un medio” (ὑπὸ τοῦ μεταξύ) que determina los distintos modos de contacto perceptivo de los sentidos. El tacto que se da junto con la carne permitiría una concomitancia perceptiva del medio desapercibido. Siguiendo el ejemplo del escudo y del guerrero, si un objeto me toca no solo experimento el objeto sino también a la vez y junto con el contacto del objeto, mi escudo-carne, lo cual no sucede con los otros medios ni sentidos. El tacto revelaría así el medio que pasa inadvertido. Gracias a él toda afección se manifestaría como una autoafección siempre mediada (Massie, 2013). La existencia de un medio implica que siempre hay un intervalo entre la detección del objeto y la detección del medio. Si no sucediera así, no habría ninguna diferencia entre tocar y contactar y, en lugar de sentir lo sensible-tangible, simplemente seríamos alterados por ello. Aun cuando tomemos en cuenta la necesidad de distancia en las experiencias sensoriales de los diferentes sentidos, Aristóteles pone en el tacto su fundamento, pues percibe “junto con o a la vez que el medio”, y da acceso así a las “cualidades del cuerpo

³⁷ En esa alteridad de la carne radica el problema y preocupación que el cuerpo adquiere en la fenomenología de Husserl y poshusserliana, como la de Merleau-Ponty, y que Ricœur asume en sus obras tempranas como *Philosophie de la volonté I*. El punto de partida de la fenomenología trascendental de Husserl es el dominio inmanente de la conciencia subjetiva. Su adjetivación de “trascendental” refiere a descubrir las relaciones subyacentes entre las esencias y estructuras esenciales de los fenómenos subjetivos a través de la reflexión filosófica. Eso se denomina “reducción fenomenológica” y busca evitar el peligro del psicologismo, es decir, de una psicología meramente subjetiva. En este movimiento trascendental, el cuerpo se volverá problemático, ya que no es interno a nuestra conciencia ni tampoco es externo a nosotros, sino algo inserto entre el mundo físico y la esfera subjetiva, por eso, junto con el análisis del tiempo, será uno de los puntos críticos de Ricœur hacia el proyecto trascendental de la fenomenología husserliana.

en tanto que cuerpo”. El tacto es el sentido de la materialidad por excelencia, por lo tanto, el “menos puro”. Y eso es porque la experiencia de presencia sensible que ofrece implica una experiencia de copresencia del medio material. El tacto revela que la sensación no es exclusivamente del objeto sensible, sino que también siente su propio poder. Siente que algo se siente. Así se suele hablar del tacto vinculado a una cierta “reflexividad del sentido común”.³⁸

Sin esta “duplicación” –como la ha llamado Merleau-Ponty– en el corazón de la experiencia perceptiva, no sabríamos que estamos percibiendo. Esta dualidad del sentir se manifiesta especialmente para Aristóteles –y luego también para Husserl– en las sensaciones táctiles (Sedley, 2017).

Está claro entonces que el tacto no es solo un sentido que sirve de “modelo” para comprender todos los sentidos, sino que es su fundamento porque, en mayor medida, muestra la dualidad y mediación de la percepción al señalar simultáneamente el objeto de la sensación y la sensación del objeto. De este modo pone en evidencia también que la sensibilidad representa una forma de autoconocimiento como una cuestión de autosensibilización, de sentir la propia vida (Massie, 2013), ya que todos los afectos y sensaciones son siempre autoafecciones. A través de este autoafectarse, la vida se conoce a

³⁸ Por ser el tacto el más común de los sentidos, se suele establecer un paralelismo con el sentido común. El propio Aristóteles parece confirmarlo en *Acerca del sueño* al decir que: “Hay una facultad sensorial y un órgano sensorial principal, pero el modo de su sensibilidad varía con cada clase de objetos sensibles (por ejemplo, sonidos o colores); y esto corresponde eminentemente, ya que esto se puede separar de los otros órganos sensoriales, pero los otros son inseparables de él. [...] [la vigilia y el sueño] son atributos de todos los animales, porque el contacto solo es común a todos los animales” (Aristóteles, 1987b, 455a 20-26). Uno podría inclinarse simplemente a identificar el tacto y el sentido común como señala Chrétien (1997). Así, apelando a la definición estoica, Aëtius (1879) habla del sentido común como un tacto interno por medio del cual nos percibimos a nosotros mismos. Y en su comentario sobre *De anima*, Miguel de Éfeso (1903) declara también que “si uno debe decir la verdad, el tacto y el sentido común son uno” (p. X). Respecto a estas cercanías y distinciones, remito a Gregoric, *Aristotle on the common sense* (2007).

sí misma, por eso suele interpretarse que el tacto aristotélico está vinculado a una conciencia sensible, antecedente de la que luego será la “conciencia encarnada” de la fenomenología.³⁹ Aunque esto valga para cualquier experiencia sensorial, como ha mostrado Michel Henry, para Aristóteles se evidencia gracias al sentido del tacto y a su medio. Según Brague (1988), se trata de una tesis implícita pero presente en Aristóteles: el tacto es el más fundamental porque a través de este el viviente percibe que él está ahí para percibir. Esa sería la mayor perfección del viviente sensible en tanto viviente que se da cuenta de su propia vida sintiente. Del mismo modo, lo interpreta Massie (2013) al mostrar que, en el análisis de Aristóteles, la tactilidad proporciona un paradigma para la sensibilidad en general y en particular para la reflexividad de la sensación mediante la cual los sentidos revelan no solo lo que están sintiendo sino también que están sintiendo. Esta característica tiene sin duda consecuencias epistemológicas y ontológicas. El sentido del tacto atestigua la presencia física de seres materiales y proporciona una verificación empírica de la característica esencial de todo viviente sensible, a saber, su autoreferencia (Massie, 2013). Quizá por eso considerando su universalidad para la mantención de la vida sensible y su carácter de fundamento para la percepción mediada, Aristóteles concluirá su obra *Acerca del alma* del siguiente modo:

³⁹ Heller-Roazen (2009) argumenta que la psicología premoderna consideraba que la percepción sensorial y la autoconciencia eran formas de sensación y no de conciencia tal como la consideramos actualmente: “Puede ser que el significado de la sensación primaria del filósofo clásico no radique en su proximidad a la noción moderna de conciencia sino en su eliminación de ella” (p. 40). La confirmación biológica de la presencia de una autoconciencia particular, es decir una conciencia sensible ofrecida por el tacto, se encuentra en la medicina actual. Los casos de somatoagnosia, es decir, de alteración o privación de la percepción táctil de alguna parte del propio cuerpo o de la relación del cuerpo con el espacio, se acompañan a menudo de una anosognosia que es la falta de conciencia de los pacientes respecto a sus propios síntomas, es decir, un desconocimiento de su enfermedad e incluso una incapacidad de reconocimiento de esa parte del cuerpo como propia por falta de sensación táctil (Prinz, 2009; Aspell, 2011).

[...] solo en caso de estar privados de este sentido parecen ineludiblemente los animales. Esto es evidente ya que ni es posible poseer tal sentido sin ser animal, ni para ser animal es necesario poseer ningún otro además de él. [...] por este se define el vivir ya que, como quedó demostrado, sin tacto no puede haber animal, luego el exceso en las cualidades tangibles, no solo destruye el órgano sensorial, sino también al animal, precisamente porque este es el único sentido que necesariamente han de poseer los animales. (Aristóteles, 1978, III 13 435b 2-8 y 435b 13-19)

Tacto y φρόνησις

A partir de estas dos universalidades que el tacto tiene para la vida sensible, y sobre la base de las correlaciones entre tacto y φρόνησις establecidas en *Ética a Nicómaco*, Aristóteles propone una tesis que considero central para comprender la herencia operante en los usos ricœurianos del tacto. En el capítulo nueve del libro II, dedicado al olfato, plantea su analogía con el gusto, que es una especie de tacto porque requiere del contacto mediado para gustar. Allí formula la universalidad más importante que el tacto tiene, no para los vivientes sensibles en general, sino para los hombres en particular; parafraseando a Brague, refiere a su ser condición de posibilidad de la universalidad del hombre:

Parece existir, por otra parte, cierta analogía entre este sentido y el gusto, así como entre las distintas especies de sabores y de olores, si bien el gusto posee en nosotros mayor agudeza (ἀκριβεστέραν) precisamente por tratarse de un cierto tipo de tacto, y ser este el sentido más agudo (ἀκριβεστάτην) que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo es capaz de percibir por medio del tacto (κατὰ τὴν ἀφήν) con mucha más precisión (ἀκριβοῦς) que el resto de los vivientes sensibles. Y de ahí que sea el más prudente de los vivientes sensibles (φρονιμώτατον τῶν ζώων). Prueba de ello (σημεῖον) es que en el género humano los hay por naturaleza mejor (εὐφρεῖς) y peor (ἀφρεῖς) dotados en

función de este órgano sensorial (παρὰ τὸ αἰσθητήριον)⁴⁰ y no en función de ningún otro: los de carne dura (σκληρόσαρκοι) son por naturaleza mal dotados de pensamiento (ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν) mientras que los de carne blanda (μαλακόσαρκοι) son bien dotados (εὐφυεῖς). (Aristóteles, 1978, 9 II 421a 16-26)

Frente a este denso y enigmático texto, Chrétien (1997) formula la pregunta sobre lo que sorprende a todos: ¿Cómo puede ser que el sentido más básico y necesario que atesta la vida (pues no hay vida sensible sin tacto), que nos da la sensación más primitiva de placer y dolor, y que además, según la Ética, por ser el más común (κοινοτάτη) a todos los vivientes sensibles es en el hombre causa de la mayor intemperancia y objeto de la σωφροσύνη, sea ahora el que lo hace el más inteligente o prudente (φρονιμώτατον) de los animales?⁴¹ Preguntado de otro modo, ¿cómo la facultad más fundamental de percepción, común a todos los vivientes sensibles (ἀφή), puede ser causa o estar implicada en la existencia de las facultades de intelección más altas y complejas (φρόνησις y διάνοια), particulares de los hombres? O expresado en términos de Bregue, ¿cómo la universalidad del tacto es condición de posibilidad de la capacidad humana de universalidad? ¿Es por permitirle autopercibirse mejor que él está ahí para percibir? ¿O qué tipo de causalidad involucra? ¿Se trata de una relación metafórica entre percepción táctil y actos intelectuales?⁴²

⁴⁰ La preposición παρὰ que acompaña aquí al acusativo (τὸ αἰσθητήριον) suele indicar hacia, al lado de, a lo largo de, por, etc. En las ediciones castellanas se suele traducir “en función de” o “a causa de” para indicar el carácter causal de ese “por” que el sentido del tacto tiene para el más inteligente de los animales.

⁴¹ Chrétien (1997) se pregunta con Romeyer-Dherbey (1983) si por esta razón entre la *Ética* y *Acerca del alma* no habría respecto del tacto una “contradicción” y “cambio doctrinal”, por los cuales Aristóteles se consagraría en la segunda obra a una “auténtica rehabilitación del tacto” tras haberle asignado en la primera una “inferioridad indudable” (Romeyer-Dherbey, 1983, pp. 150-151).

⁴² Así, por ejemplo, Romeyer-Dherbey (1991) llega a hablar en Aristóteles de “la sensitiva –o sensorial– manera de hablar de lo inteligible, y la desconcertante riqueza de la metafóricidad sensible” (p. 454).

A modo de explicación, algunos intérpretes han señalado que, a pesar de cierta prioridad corporal que implicaría la determinación de la inteligencia por el tacto, el vínculo entre tacto e inteligencia ilustra, en realidad, la unidad sustancial, es decir, el “ser-juntos” de alma y cuerpo.⁴³ Otros han mostrado que existen “similitudes estructurales” entre el sentido del tacto y la facultad humana de la inteligencia; similitudes que, no obstante, no reducen una a otra.⁴⁴ Bajo el horizonte de estas interpretaciones, creo que, ciñéndonos al texto, pueden distinguirse dos elementos de la paradoja, cuyos análisis aportarán claridad a los usos ricœurianos. En primer lugar, la sorpresa se desprende de que es en función del sentido del tacto y “no en función de ningún otro” que el hombre es el más inteligente (φρονιμώτατόν). En segundo, además de que este distinga a los hombres del resto de los vivientes sensibles, sorprende que sea “señal o prueba de ello” (σημεῖον) la distinción de los hombres entre sí, es decir, entre los que tienen carne suave y están bien dotados de

⁴³ Siguiendo las interpretaciones del Aquinate, Thomas Hibbs (2001) afirma en este sentido que “El alma intelectual [...] es el primer acto de todo el cuerpo, animando e informando al conjunto, que tiene importantes ramificaciones para los poderes subracionales del alma humana” (p. 54).

⁴⁴ Massie (2013) destaca tal similitud a partir de la función que Aristóteles le atribuye a las imágenes para la inteligencia. Las imágenes (*phantasmata*) que son para el alma pensante (*dianoetikē psuchē*) como impresiones sensoriales. Las afirma o niega como buenas o malas, y las busca o evita. En este sentido, en primer lugar, la inteligencia se comporta para Aristóteles como la sensibilidad táctil: discrimina entre sus imágenes; busca algunas y evita otras. Así aparece en un nivel intelectual el empuje y estructura primordial de la vida sensible, que es diferenciar lo nocivo-doloroso de lo útil-placentero, de lo cual se ocupa especialmente el tacto. En segundo lugar, es también por esta razón que el alma nunca piensa sin imágenes. Ellas desempeñan una función mediadora necesaria en el proceso de pensamiento. Son como el aire que actúa sobre el ojo, mientras que el ojo actúa sobre otra cosa, y de manera similar en el caso de la audición. Al igual que en el proceso de percepción, no nos estamos enfocando en el medio, que pasa desapercibido o inadvertido para nosotros, sino en el objeto, que el pensamiento busca a través de su imagen mediadora. El pensamiento está orientado hacia una forma que se capta a través de la imaginación que constituye su intermediario. En síntesis, la estructura tripartita perceptiva de órgano, medio y objeto sensible se corresponde con la estructura tripartita intelectual de pensamiento, fantasma y noema. En ambos casos, el medio es lo que a menudo no captamos (Massie, 2013).

pensamiento (εὐφρεῖς τὴν δῖανοιαν) y los que tienen carne dura y no lo están. Examinemos ambos elementos en detalle.

a) La primera cuestión es más larga y compleja. Indica que la paradoja surge de la tensión entre dos superlativos atribuidos al tacto, uno en la Ética, el más común (κοινοτάτη), y otro en *Acerca del alma*, el más inteligente (φρονιμώτατον). Es decir, ¿cómo la cualidad más extendida y universalizada entre todos los vivientes sensibles puede ser causa de la cualidad más específica y particularizante de los hombres? Entre ambos media un tercer superlativo, ἀκριβεστάτην, que abre la temática y ofrece una clave de interpretación. Aparece primero en su forma comparativa (ἀκριβεστέραν) al presentar la analogía entre el olfato y el gusto, afirmando que el segundo es “más agudo que” el primero por ser una especie de tacto. En seguida, se presenta en superlativo (ἀκριβεστάτην) para señalar la superioridad del tacto en el hombre que radica en ser el sentido “más agudo o preciso”.⁴⁵

Eso significa que el sentido más común (κοινοτάτη) entre todos los vivientes sensibles, que es fundamento de todos los restantes sentidos, es en el hombre el más agudo (ἀκριβεστάτην), y por esto último lo hace el más inteligente (φρονιμώτατον) de los vivientes sensibles. Formulado de manera inversa, el hombre es el más inteligente porque el sentido, que hace de fundamento de la sensibilidad, es en él el más agudo. De aquí que Brague (2988) afirme que “el hombre es el animal que posee en sumo grado el sentido que es en sumo grado común a todos los animales. Su lugar en la cima de la escala de la vida es una realización más perfecta de lo que cada viviente tiene en tanto viviente” (pp. 260-261).

En todos los vivientes sensibles, el tacto es indispensable porque permite percibir discerniendo o discriminando (κριτικόν) entre lo

⁴⁵ El adjetivo ἀκριβής tiene los significados de exacto, oportuno, riguroso, concienzudo, escrupuloso. En *Historia de los animales*, Aristóteles también lo utiliza para señalar que “el sentido del tacto (τὴν ἀφήν) es el más preciso (ἀκριβεστάτην) en el hombre” (Aristóteles, 1990, 494b 17-18).

placentero-gradable y lo doloroso-desagradable, por ejemplo, en relación a la nutrición y al alimento.⁴⁶ Poseerlo en grado sumo y más perfecto significa poseer una máxima precisión o agudeza en esa indispensable capacidad perceptiva de discernimiento. La perfección humana en el tacto no radicaría, entonces, en “superar” la sensibilidad con la inteligencia, sino en tener una mayor sensibilidad que el resto de los vivientes sensibles, en tanto posee en grado sumo el sentido que es fundamento de todos los demás. Así, puede decirse que el hombre posee el sentido de discernimiento más agudo para la mantención de la vida que lo hace el “más inteligente” de los vivientes sensibles, y le permite, por tanto, conservarla mejor. Chrétien (1997) muestra este y otros aspectos complementarios que revelan ese agudísimo tacto humano:

Si el tacto discrimina entre lo útil y lo perjudicial, si obedece de parte a parte a la preservación de la vida y no puede separarse de ella, el ser cuyo tacto tenga la mayor finura y discernimiento será por ello mismo el que mejor podrá preservar su vida. Y, por tanto, parece el ser más seguro y menos en peligro, pues será el más protegido del peligro. Pero, para que el tacto sea más fino, también se precisa una mayor exposición. El ser que mejor se protege del peligro ha de ser también el más profundamente expuesto. Fragilidad y sensibilidad nociceptiva crecen juntas, como si Penía y Poros, la pobreza y el recurso del mito platónico, no dejasen de unirse en la constitución de nuestro cuerpo. La debilidad posee su fuerza, pues se convierte en recurso. No cabe protegerse mejor que exponiéndose más. Es el sentido de la desnudez humana. (p. 122)

Sin pretender asumir la nueva paradoja que, siguiendo los argumentos aristotélicos, Chrétien abre para el hombre a través de su tacto (“no cabe protegerse mejor que exponiéndose más”), vale hacer todavía una aclaración importante sobre el uso del otro superlativo,

⁴⁶ Al igual que en la *Ética* lo propio del gusto era el discernimiento (κρίσις), en *Acerca del alma* afirma que el término medio es capaz de discernir (κρίτικόν) ya que respecto a cada extremo viene a ser el contrario, por eso el órgano del tacto no ha de ser frío ni caliente.

φρονιμώτατον, en el texto del Estagirita. Superlativo del adjetivo φρόνιμος, que suele traducirse por “prudente, sensato, o que está en sus cabales”, no es utilizado muy frecuentemente por Aristóteles —una escasez similar al tacto ricœuriano—. En *Acerca del alma* solo aparece en el pasaje mencionado para indicar esa “distinción biológica” donde la mayor precisión de la sensibilidad humana respecto a los restantes vivientes sensibles lo diferencia como el ser más inteligente. Con un sentido semejante aparece en *Partes de los animales* cuando Aristóteles polemiza con Anaxágoras respecto de la mano, recordemos: “es más lógico decir que recibe manos por ser el más inteligente de los animales (φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων)” (Aristóteles, 1978, 687a 10).

Rastreando otros usos griegos que recopila *A Greek-English Lexicon*, se evidencia la rareza, pero también su particularidad como exhortación ética.⁴⁷ La significación aristotélica para referir a esa diferencia biológica del hombre, que es resultado de su máximo grado de la sensibilidad táctil, podría no ser ajena a ese contexto ético-filosófico que predomina en el uso griego del superlativo.⁴⁸ La

⁴⁷ El superlativo es utilizado por Platón en el *Fedro* en el momento clave cuando Sócrates describe que el amante buscará apartar a su amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad. Así le infringe un grave mal, el más grande de todos, que es precisamente impedirle el medio a través del cual podría llegar a ser φρονιμώτατος; esto es, “la divina filosofía” (Platón, 1997, 239b). En la *Apología de Sócrates* es utilizado cuando, tras su condena, Sócrates recuerda su tarea: “iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible (φρονιμώτατος)” (Platón, 2000, 36c). También en superlativo aparece en la *Apología de Sócrates* de Jenofonte cuando pone en boca del protagonista que “en las asambleas prácticamente todos los atenienses atienden más a los oradores que hablan con más sensatez (φρονιμώτατα λέγουσι) que a sus parientes. Además, ¿no elegís también como generales, antes que a vuestros padres y a vuestros hermanos, incluso, ¡por Zeus!, antes que a vosotros mismos, a quienes consideráis que son más entendidos (φρονιμωτάτους) en materias bélicas?” (Platón, 2000, 20).

⁴⁸ Una prueba de la imbricación de su sentido biológico y ético es *Electra* de Sófocles donde el término aparece referido a la mayor “sagacidad” animal, pero, al compararnos con ellos, el coro dice “¿Por qué, cuando contemplamos a las más sagaces (φρονιμωτάτους) aves del cielo cuidándose del alimento de

mayor agudeza humana en el tacto no solo sería causa de una distinción biológica-natural, ser los más inteligentes, que surge de esa mejor disposición “estética” (sensible), sino causa también de una exhortación ética que podría plasmarse en otra traducción posible: “ser el más prudente de los vivientes sensibles”. Esto acercaría el uso de *φρονιμώτατον* en relación al tacto en *Acerca del alma* con el uso de *ἀφῆ* en relación a la virtud de la *φρόνησις* y al comportamiento virtuoso de *ἐπιδέξιος* en la *Ética*. A pesar de estas plausibles cercanías estético-éticas, no caben dudas de que la traducción más acertada de *φρονιμώτατον* no remite directamente a la *φρόνησις* como virtud. Entonces cabe decir que, gracias a la mayor agudeza del tacto, todos los hombres tienen por naturaleza y en grado sumo la capacidad de la inteligencia, pero no cabría decir que todos poseen, en grado sumo, la virtud de la prudencia más que como una “exhortación a”.⁴⁹ Así es que *φρονιμώτατον* suele ser traducido en este pasaje por “el más inteligente”.

Tal determinación semántica se confirma por los usos que en *Acerca del alma* se dan del sustantivo *φρόνησις*, referido específicamente a la virtud de la prudencia, y del verbo *φρονεῖν*, referido al pensar. Los únicos dos usos de *φρόνησις* en esta obra se concentran en el capítulo tres del libro III, dedicado a distinguir la imaginación (*φαντασία*) de otras actividades cognoscitivas como la percepción (*αἰσθήσεως*) y el pensamiento (*διανοίας*); problema que prepara en este libro el tema de la deliberación *phronética* sobre los medios:

Es evidente que percibir sensiblemente (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) y pensar (*τὸ φρονεῖν*) no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir (*τὸ νοεῖν*) —me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud

los que engendraron y con los que encuentra un goce, no lo hacemos en igual medida?” (Sófocles, 2000, 1058-1060).

⁴⁹ Es cierto que esta relación del tacto con el *φρονιμώτατον* le permite a Aristóteles hacer luego una distinción entre las diferentes clases de hombres que examinaremos más adelante. No obstante, en principio, como en la *Ética* podemos decir que *ἐπιδέξιος* no es *ἀφῆ* ο *ἀπτόν*, en *Acerca del Alma* podemos decir que *φρονιμώτατον* no es *φρόνησις*.

como el intelecgr sin rectitud; el intelecgr con rectitud está constituido por la prudencia (φρόνησις), la ciencia y la opinión verdadera, y el intelecgr sin rectitud por lo contrario de ellas— tampoco intelecgr, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar (διανοεῖσθαι) puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón (λόγος). (Aristóteles, 1978, 427b 6-14)⁵⁰

El pasaje distingue a la φρόνησις como virtud del φρονεῖν, νοεῖν y διανοεῖσθαι, en tanto el νοεῖν, por ejemplo, puede ser o no recto. Por lo tanto, el sentido de φρονιμώτατόν parece ser más cercano a φρονεῖν como una capacidad natural a todos los hombres que surge de poseer en grado sumo el sentido que es fundamento de la sensibilidad y más común a todos los vivientes sensibles. No obstante, el énfasis del texto puesto en diferenciar entre percibir sensiblemente (τὸ αἰσθάνεσθαι) y pensar (τὸ φρονεῖν) “que no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos”, obliga a volver sobre la paradoja que, formulada casi en los mismos términos, asombraba a Chrétien (1997).

Si la αἴσθησις es algo distinto del φρονεῖν, ¿cómo este, dicho de unos pocos vivientes sensibles, puede ser causado por el fundamento de aquella que es el tacto, dicho de todos?⁵¹ La respuesta reside no solo, como hemos visto, en el carácter “más agudo o preciso”, que este sentido fundamental tiene en los hombres, sino también en el reconocimiento de que, en *Acerca del alma*, la terminología concierne a las distintas formas de conocimiento sufre de imprecisión y

⁵⁰ La otra referencia a la φρόνησις como virtud aparece un poco después: “Existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia (φρόνησις) y sus contrarios; en cuanto a sus rasgos diferenciales, es otro asunto” (Aristóteles, 1978, 427b 24-27).

⁵¹ Asimismo, cabe preguntarse si el tacto en tanto αἴσθησις es distinto del intelecgr (νοεῖν). ¿Cómo, en otras obras como *Metafísica*, puede describir a ese pensamiento (νοεῖν) de lo divino como un tocar (θιγεῖν), por lo cual sobre él no es posible engañarse, es decir, es siempre verdadero como la αἴσθησις?

ambigüedad.⁵² Así es que, un poco antes de este pasaje, Aristóteles afirma que para los filósofos antiguos el pensar (τὸ φρονεῖν) y el percibir (τὸ αἰσθάνεσθαι) eran similares.⁵³ Luego rechaza tal identificación enfáticamente, como vemos en el pasaje citado. Sin embargo, no anula con ello la cercanía. Más bien reconoce que los antiguos observaron algo importante al notar que el pensar y el sentir comparten las capacidades de discernir (κρίνει) y reconocer (γνωρίζει) alguna realidad.⁵⁴ ¿Discernir y reconocer qué realidad? Aunque φρονεῖν y αἴσθησις no se confundan, el φρονεῖν refiere a las circunstancias particulares y cambiantes del entorno de la vida humana que se perciben por la αἴσθησις, y su objetivo es adaptarse a ellas o transformarlas. La φρόνησις, entendida en este sentido amplio, refiere a responder “ingeniosamente” a la adversidad a través de la deliberación sobre los mejores medios para la vida concreta del φρόνιμος.

⁵² La nota señala que esa ambigüedad e imprecisión se da especialmente respecto a las palabras *noûs* y *voeîv*. Así, por ejemplo, mientras que en 427b 10 el verbo *voeîv* adquiere la significación genérica de un conocimiento que, de ser verdadero, engloba como especies a la *phrónesis*, la *epistémé* y la *dóxa*, en 428a 4 el sustantivo *noûs* aparece como una forma de conocimiento específica frente a *aísthesis*, *dóxa* y *epistémé* y, por tanto, sin englobar a estas dos últimas.

⁵³ Sobre esta similitud, Gavrylenko (2013) muestra que, para los hipocráticos, en el tacto *aísthésis gnôsis* se distinguían. En él, la percepción y el proceso mental cognoscitivo eran intercambiables: “Nuestro hábito de distinguir, a veces de oponer las sensaciones y la razón no debe impedirnos comprender el hecho que los hipocráticos no hacía nunca esa oposición. El sentido del tacto está asociado tanto con la *aísthésis*, como con la *gnômé*” (p. 23).

⁵⁴ Dice Aristóteles: “El inteligir (*voeîv*) y el pensar (*φρονεῖν*), por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible (*αἰσθάνεσθαι*): en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne (*κρίνει*) y reconoce (*γνωρίζει*) alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar (*τὸ φρονεῖν*) y percibir sensiblemente (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) son lo mismo: Empédocles, por ejemplo, decía que ‘con lo que está presente (a la percepción) aumenta a los hombres el conocimiento’ y, en otro lugar, que ‘de ahí les viene el cambiar constantemente en lo que piensan’ y lo mismo, en fin, quiere decir aquella frase de Homero de que ‘tal es, en efecto, su intelecto’. Y es que todos ellos suponen que el inteligir (*τὸ voeîv*) –al igual que percibir sensiblemente (*τὸ αἰσθάνεσθαι*)– es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio” (Aristóteles, 1978, 3 III 427a 21-29)

Así, la afinidad de capacidades (*κρίνει* y *γνωρίζει*) entre *φρονεῖν* y *αἴσθησις* refiere a discernir y reconocer la realidad que es la vida particular y comprometida del *φρόνιμος*, pues solo desde ella, considerando a qué hombres concretos llamamos prudentes, se puede llegar a comprender la naturaleza de la *φρόνησις* (Aristóteles, 1998). También se trata de discernir y reconocer los mejores medios para alcanzar esa vida virtuosa o buena comprendida en su totalidad.

Lo que Ricœur señalará es que ambas, *φρόνησις* y *αἴσθησις*, comparten como “límite inferior” la referencia a lo más particular en la singularidad de cada situación, pero que, al mismo tiempo, comprenden la totalidad de la vida. De allí también que la *φρόνησις* y el *φρονεῖν* sean afines a la sensibilidad en general (*αἴσθησις*) no solo por las capacidades compartidas, sino también por la realidad humana que es discernida y reconocida (la singularidad de la vida del *φρόνιμος* y los medios para alcanzarla). En este sentido, quizá queda más clara su dependencia causal respecto a la mayor sensibilidad del tacto humano, concretada en el superlativo *φρονιμώτατον*. El tacto humano hace posible percibir discerniendo (*κρίνει*) y reconociendo (*γνωρίζει*) más agudamente o con mayor precisión entre medios, “junto con su medio” que es la carne, lo que posibilita el *φρονεῖν* y la *φρόνησις* como deliberación sobre ellos. El tacto representaría así la encarnación más aguda de la deliberación ética, lo que se condensa en la expresión moral: “algo me toca”. Más allá de las semejanzas estructurales de órgano, medio y objeto entre pensar y sentir, el hecho de que en *Acerca del alma* el análisis general de la función de discernimiento táctil proceda a través de una discusión sobre el problema teórico-perceptivo de los “medios” de los sentidos, y se presente como causa del superlativo *φρονιμώτατον* en tanto especificidad biológico(-ética) distintiva de los hombres, subraya la importancia de los “medios” como problema práctico-ético que son la piedra angular del *φρονεῖν* y la *φρόνησις* que deliberan sobre ellos.

a) A partir de esa relevancia de los medios sensibles y prácticos, la segunda cuestión de esta paradoja se divide en dos aspectos: 1) la preeminencia del órgano del tacto sobre su medio la carne; y 2) la

distinción entre tipos de medios, es decir, entre carnes humanas más duras y blandas.

1) Si bien parecería correcto interpretar que Aristóteles refiere a que la carne humana hace al hombre capaz de tocar con mayor precisión que cualquier otro cuerpo animado y hace de él el ser más inteligente, en verdad, es a la inversa.⁵⁵ En *Partes de los animales* lo aclara al decir que “la carne del hombre es la más blanda (Μαλακωτάτη) que existe. Y esto es porque su sentido del tacto (τὴν διὰ τῆς ἀφῆς αἴσθησιν) es el más sensible (αἰσθητικώτατον) de todos los animales” (660a 11-13).⁵⁶ El carácter causal de la preposición διὰ y la acumu-

⁵⁵ Poniendo el acento en la carne humana y no en el sentido del tacto, el comentarista del siglo VI, Philoponus (2005), propuso que la sensibilidad de nuestra carne es una causa de la inteligencia solo en el sentido de una “causa material”, no en el sentido de una causa eficiente, la cual podría predicarse del tacto: “Pero debemos notar que es como una *causa material* que él [Aristóteles] hace responsable a la carne; eso no produce inteligencia, salvo que sea como causa contributiva. Porque debido a la conjunción [del alma y el cuerpo], los movimientos del alma se disponen junto con las mezclas del cuerpo; no son generados por la mezcla, pero no actúan de esta manera o de esa manera sin tal mezcla” (p. 75). Algunos intérpretes contemporáneos como Giancarlo Movia (1974) están de acuerdo con esta lectura del tipo de causalidad: “la suavidad de la carne [humana] representa la condición natural primaria de la inteligencia (que puede expresarse, como observó Philoponus, en términos de causalidad material)” (p. 82).

⁵⁶ Que sea el tacto, como el más sensible de los sentidos, el que haga a la carne humana la más blanda, muestra la preeminencia del tacto, señalada por Ricœur a partir de Maine de Biran y Husserl, para la constitución del cuerpo en tanto propio. En Aristóteles vuelve a aparecer en *Partes de los animales* cuando deja vinculado al tacto con la mayor corporalidad entre todos los sentidos: “el tacto (τὸ ἄπικόν) es el más corporal (σωματώδες) de todos los sentidos y de allí su necesidad” (Aristóteles, 2000, 653b 26-29). Según Byl (1991), en este aspecto puede verse una evolución en Aristóteles entre: la carne como medio del tacto tal como aparece en *Acerca del alma*, escrito hacia el final de su vida, y en el opúsculo *Acerca de la juventud y la vejez* donde el corazón es el asiento de todas las sensaciones. En particular considera que esta valorización del corazón, que es también asiento del tacto, se explica por la valoración del justo medio, pues el corazón se encuentra en la parte media del cuerpo y por eso es principio de la vida y de toda sensación. De aquí también que Tomás de Aquino (1949) ponga la complexión “media y templada” de la carne humana en relación con la perfección y seguridad que ofrece el tacto que es a su vez causa la mayor

lación de superlativos lleva el acento de la carne al sentido y despeja dudas: por ser el tacto el más agudo (ἀκριβεστάτην) y el más sensible (αἰσθητικώτατον), es el hombre el más inteligente o prudente (φρονιμώτατόν) y su carne la más blanda (μαλακωτάτην). No es el medio más blando el que hace al tacto más sensible, sino a la inversa: el tacto más sensible es el que hace al medio más blando.

Retomamos entonces la nueva paradoja de Chrétien: “no cabe protegerse mejor que exponiéndose más”. El tacto de mayor agudeza, por el cual el hombre es el ser más protegido, conlleva necesariamente una mayor sensibilidad, es decir, lo convierte al mismo tiempo en el ser más expuesto. Por eso, para la vida humana protegerse mejor es arriesgarse más. Los grados de sensibilidad y vulnerabilidad son inseparablemente correspondientes. Y es a causa del tacto humano que la blandura de la carne y la finura de la piel aumentan el peligro de muerte para el más inteligente de los animales.

2) Inmediatamente después de la afirmación sobre la relación causal entre tacto y φρονιμώτατόν que distingue la especificidad de los hombres, Aristóteles propone como “señal” o “prueba de ello” un argumento extraño pues refiere a una subdivisión dentro de esa diferencia específica. En el género humano, los hay por naturaleza mejor (εὐφουεῖς) y peor (ἀφουεῖς) dotados en función de este órgano sensorial y no en función de ningún otro.⁵⁷ Así introduce, siempre

inteligencia: “El hombre, en relación a los demás animales, tiene el tacto más seguro (*certissimum*) y, por consiguiente, el gusto, que es una forma del tacto. El signo de ello es que el hombre es menos capaz de soportar la violencia del calor y del frío que los demás animales: e incluso entre los hombres se es tanto más inteligente (*aptus mente*) cuanto mejor es el tacto del que se está provisto” (§ 120).

⁵⁷ El término εὐφουεῖς se traduce como de feliz disposición, fuerte, vigoroso, favorable, de buen crecer. Compuesto por la partícula adverbial εὐ que significa bien, orden, perfección, y el verbo φουω que significa hacer salir, hacer crecer, producir, engendrar, hacer. Por el contrario, ἀφουεῖς significa de pocas disposiciones naturales, inhábil, incapaz, que no crece. Según *A Greek-English Lexicon*, Aristóteles lo utiliza también en los sentidos de “bien formado o dotado” respecto a los animales. Asimismo, como “de buena disposición natural” (Aristóteles, 1998, III 1114b 8) para la elección de los medios y

a causa del tacto, una división de los seres que son superlativamente inteligentes: los que son bien y mal dotados por naturaleza. Y explica en relación al tipo de carne humana la facultad para la cual tienen buenas o malas disposiciones naturales: el pensamiento (διάνοια). La carne humana, como medio del tacto más agudo, es de composición “media”, es decir, la más blanda (μαλακωπάτη) de todos los vivientes sensibles.

Dentro de esa característica superlativa, están los hombres de carne dura (σκληρόσαρκοι), por naturaleza mal dotados para el pensamiento, y los de carne blanda (μαλακόσαρκοι), por naturaleza bien dotados. Tal subdivisión se apoya en una distinción más bien de “grados” que se mueve entre dos extremos: la mayor dureza y la mayor blandura de la carne humana. Sus diferentes consistencias posibles entre lo duro y lo blando (par de cualidades perceptibles solo gracias al tacto) distinguen a los hombres entre sí. No obstante, teniendo en cuenta que la carne es solo el “medio” del tacto, y que este es el que

la voluntariedad de la virtud y del vicio. La aspiración al fin no es solo de propia elección, sino que requiere estar bien dotado por la naturaleza. Luego en la *Poética* y en la *Retórica* lo refiere de un hombre de genio o talento. En la primera, dice que la poética o el “arte de la poesía es de hombres de talento (εὐφροῦς) [...] pues se amoldan bien a las situaciones” (1455a 32). En la segunda, se refiere a los bienes que dependen de la fortuna, y cómo afectan a los hombres, entre ellos, la nobleza de estirpe que, otorgada por la suerte del nacimiento, tiende a la degeneración, afectando a las estirpes “vigorosas” (εὐφροῦ) (1390b 28), y es distinta de los caracteres o disposiciones naturales (ἦθος), por ejemplo, la nobleza natural, cuyo fundamento físico-natural Aristóteles busca destacar. Como bien señala la nota 198 de la edición de Gredos, Aristóteles juega en ese pasaje de la *Retórica* con la distinción entre εὐγενῆς y γενναῖον, que se puede encontrar sobre todo en sus textos zoológicos. εὐγενῆς refiere al animal de buena casta o raza que no ha degenerado (como los leones: nobles, bravos y bien nacidos); γενναῖον, al animal que cumple bien las funciones que le corresponden por su naturaleza (los lobos: de buena raza, salvajes y pérfidos). En el caso del tacto, podría entenderse como una necesaria disposición natural de todos los animales para la vida, que en el caso de todos los hombres, los hace φρονιμωτάτων y al mismo tiempo su desarrollo en agudeza es el fundamento para una degeneración (ἀφροεῖς) o no (εὐφροεῖς), es decir, una peor o mejor disposición al pensamiento (διάνοιαν); desarrollo que se da “junto con” la disposición natural de su medio que es la carne (más dura o más blanda), la que le toca en suerte a cada hombre en particular.

la hace la más blanda, su mayor o menor suavidad en cada hombre particular parece suponer una tesis –tácita en Aristóteles– sobre una segunda gradación del superlativo del tacto.

El más agudo de los sentidos puede ser “más o menos agudo” en cada hombre, lo que le permite discernir y pensar mejor o peor dentro de su mayor prudencia o inteligencia.⁵⁸ Sobre la base de lo dado por naturaleza para todos los hombres (el tacto más agudo y la mayor inteligencia) y para algunos (el pensamiento para los de carne suave), en tanto es el tacto y no la suavidad de la carne la condición de posibilidad para el desarrollo de esa disposición natural, en cada hombre este sentido parecería susceptible de entrenarse a fin de alcanzar una mayor agudeza que sería causa del ablandamiento de su medio en tanto se da “junto con” él.

Así, por ejemplo, en la vida particular de cada uno, un hombre de carne dura podría aguzar su tacto, volviendo más blanda su carne; carne que por naturaleza ya es la más blanda de todos los vivientes sensibles. Del mismo modo, un hombre de carne blanda podría entorpecer o volver impreciso su tacto y por lo tanto endurecer su carne. ¿Cómo podría darse esto, sea en el ámbito perceptivo, intelectual o ético? La respuesta explícita no la ofrece Aristóteles –como

⁵⁸ La referencia a la capacidad o disposición por naturaleza para discernir mejor entre medios se encuentra en la *Ética* bajo el análisis del problema de la responsabilidad sobre la imaginación, es decir, sobre los medios: “Ahora si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole. Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el vicio? Pues, al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza [...]” (Aristóteles, 1998, 5 III 1114b 1-16).

tampoco la ofrece Ricoeur más allá de la referencia a la travesía por los conflictos—. No obstante, tal vez por esta tácita cuestión es que en el centro de la estructura general de la obra (cap. 11, libro II) el Estagirita se ocupa de subrayar que el tacto como los otros sentidos es un intermedio, medida o medio entre dos extremos porque solo el término medio es capaz de discernir (τὸ μέσον κριτικόν), ya que respecto a cada extremo viene a ser el contrario (Aristóteles, 1978, 424a 5-6). En relación con la posibilidad de suavidad del compuesto intermedio que es su medio (la carne), el tacto tiene “por objeto lo tangible y lo intangible (ἡ ἀφή τοῦ ἄπτου καὶ ἀνάπτου). Intangibles (ἀνάπτου) son, a su vez, ya lo que posee en grado mínimo (μικρὸν) la característica de los tangibles (τῶν ἄπτῶν) —como sucede con el aire— ya los excesos en las cualidades tangibles, como ocurre con los cuerpos destructores” (Aristóteles, 1978, 424a 10-16). Entonces, los hombres de tacto más entrenado y agudo que, sobre su disposición natural, volverán a su carne aún más blanda, estarán más expuestos o dispuestos por la naturaleza misma de su cuerpo a las peligrosas travesías por los conflictos, pero también serán los más capaces de percibir, discerniendo en cada situación, cualidades entre extremos de intangibles.

Creo que la insistencia de Aristóteles en la mayor o menor suavidad de la carne humana debe entenderse en relación con la discusión sobre el medio del tacto y la mayor o menor agudeza que puede alcanzar este sentido que es el más agudo en el hombre. Entre los diferentes medios sensoriales, lo que diferencia a la carne no es solo que no sea un cuerpo extraño como el aire o el agua, sino que funciona como un estrato protector. Los sentidos no son simplemente las puertas a través de las cuales el mundo externo entra en la mente. También son los guardianes que seleccionan y limitan la ingesta del mundo exterior. ¿Qué pasa entonces cuando el medio resulta ser la “más o menos” pero “siempre delicada” carne humana? ¿O qué pasa con un duro golpe asestado a ese escudo cuando el tacto es el más sensible?

En tal caso, no nos arriesgamos simplemente a perder uno de nuestros sentidos, nos arriesgamos siempre a perder la vida. Incluso en los de carne dura, la mayor sensibilidad o agudeza táctil del hombre en

tanto hombre sería la posibilidad de su constante peligro de muerte. Esa sería una razón suficiente para que el sentido más indispensable sea fundamento en el hombre de una connatural exhortación ética que le permita hacer frente al necesario peligrar de su vida. De este modo, si bien no cabría decir que por el tacto más agudo todos los hombres poseen, en grado sumo, la virtud de la prudencia, sí cabría señalar que, junto con su distinción biológica de ser los más inteligentes, coposeen una “exhortación a” ser los más prudentes, es decir, a aguzar su tacto y a ejercitar con ello virtuosamente el $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ y la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$. Brague interpreta así que el tacto del viviente sensible animal, incluso esté despierto y activo, estaría como adormecido en relación a ese tacto de cualquier hombre que se da “junto con” su carne, sea más dura o más blanda. Es sobre ese fondo de grados de vigilia o de apertura al mundo que debe situarse la comparación y distinción de la capacidad de percepción entre el ser humano y los otros animales que nos superan en los restantes sentidos, pero también la división gradual entre lo que los diferentes hombres son capaces de percibir, pensar y actuar éticamente. El tacto, a pesar de ser el más común entre todos los sentidos, debe a su mayor agudeza, fineza o precisión el hacer al hombre el ser más sensible, inteligente y prudente. Y no solo sería por percibir las diferencias entre las cosas con mayor precisión, sino –como decíamos– por percibir también que él está ahí para percibir las, es decir, para percibirse más agudamente a sí mismo, y discernir, cada vez mejor, sobre su propia vida.

En síntesis, a fin de evaluar la operatividad de esta antigua y compleja herencia en Ricœur, nos interesa resumir las siguientes tesis surgidas de la idea aristotélica de tacto en *Acerca del alma*: a) si los hombres ocupan el lugar más alto entre los seres sintientes, es debido al desarrollo superlativo en ellos de la facultad más común y fundamental; a) el $\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ y la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ son proporcionales al grado de desarrollo de la sensibilidad táctil, de tal manera que es nuestra vulnerabilidad la que explica nuestra superioridad; a) cuanto más agudo es el poder del discernimiento, mayor es la capacidad de protegerse, pero esto significa también que uno está más expuesto al peligro, y no solo lo sabe, sino que es exhortado éticamente a asumir ese riesgo siempre *in crescendo*.

La operatividad del tacto aristotélico en los estudios séptimo a noveno de Ricœur

En perspectiva de lo examinado sobre el tacto en *Ética a Nicómaco* y en *Acerca del alma*, considero innegable que cualquier reasunción de la *φρόνησις* aristotélica implica la copresencia de sus elaboraciones sobre el tacto. A mi juicio, en *Soi même comme un autre*, tal copresencia subyace a toda la obra y se hace explícita en las referencias al tacto moral, que se dan en el centro de su estructura en los estudios séptimo a noveno, y culmina en las referencias al tacto como sentido perceptivo que se dan en el estudio décimo, dentro de la ontología que hace fundamento a su ética. En este punto repasemos a la luz de la herencia aristotélica los estudios éticos centrales. En un extremo, tenemos la síntesis que abre el estudio noveno, final de su pequeña ética, donde Ricœur hace la primera mención explícita al tacto como elemento del juicio moral en situación. Ricœur lo relaciona con la sabiduría práctica. Sabiduría práctica que –recordemos– retiene de la *φρόνησις* aristotélica “que tiene como horizonte la ‘vida buena’; como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos*, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares” (Ricœur, 1990, p. 337).

En el otro extremo, el inicio del estudio séptimo, donde al inaugurar el análisis de su definición de ética, Ricœur recurre a la *Ética a Nicómaco* a fin de sentar la operatividad de su noción de atestación sobre la íntima implicación que *φρόνησις* y *φρόνιμος* evidencian tener bajo su comparación con la *αἴσθησις*. Entre estos dos momentos de llegada y de comienzo, relevamos tres hitos significativos, vinculados a los elementos que Ricœur retiene de la *φρόνησις* aristotélica, en los que consideramos que se copresentan las elaboraciones aristotélicas sobre el tacto.

φρόνησις y tacto

En el inicio del estudio séptimo, en el marco de los predicados éticos y morales de la acción humana (la acción buena y obligatoria), Ricœur asume de Aristóteles la gran lección de que la vida buena, el

vivir-bien o la verdadera vida es el fin de toda intencionalidad ética. Formula así su definición de ética como “el deseo de ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas” (Ricœur, 1990, p. 202). Al explicar el primer momento fuerte de la definición (la teleología de la acción ética como deseo de vida buena) se ve obligado a enfrentar el problema sobre el que Aristóteles parece haber dado respuestas ambiguas: si la vida buena es un fin que puede ser objeto de deliberación, o no. La cuestión, que moviliza el planteo ricœuriano, surge de la paradoja que generan las respuestas discordantes que Aristóteles ofrece en el libro III de su *Ética* a Nicómaco, cuando se ocupa de las virtudes éticas, y en el libro VI, cuando se ocupa de las dianoéticas. Ya lo hemos anticipado. En el libro III, examinando las acciones voluntarias e involuntarias, Aristóteles propone un modelo de mediación deliberativa donde solo es posible deliberar y elegir cosas que dependen de nosotros, es decir, los medios para alcanzar los fines, pero no los fines en sí mismos.⁵⁹ Estos últimos están del lado del deseo, y por lo tanto deliberar sobre ellos está fuera de nuestro alcance. En el libro VI, en cambio, Aristóteles parece formular la posibilidad de deliberar sobre los fines, a saber, sobre lo que cada hombre considera que es bueno y conveniente para vivir bien en general.⁶⁰

⁵⁹ Ricœur cita la frase de Aristóteles: “No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines” (Aristóteles, 1998, III, 5 1112b 12).

⁶⁰ Ricœur refiere como modelo de implicación en la deliberación de los fines los siguientes pasajes del libro VI: “En cuanto a la sabiduría práctica, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos sabios / prudentes/. Pues bien, parece propio del sabio el poder deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, y no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Señal de ello es que, incluso en un sentido determinado, los llamamos sabios [prudentes], cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte [*techné*]. De modo que también, en términos generales, es sabio el hombre que es capaz de deliberación” (Aristóteles, 1998, VI, 5, 1140a 24-28). Y también: “La sabiduría práctica [prudencia], en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, fin que consiste en un bien realizable. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre” (Aristóteles, 1998, VI,

Sin embargo, la paradoja señalada por varios intérpretes tiene para Ricœur su esbozo de solución, si se recuerda que el libro VI explicita lo que está supuesto en los libros anteriores: la íntima relación e inseparabilidad que existe entre la φρόνησις y la vida concreta y singular del φρόνιμος. El camino que sigue el hombre de φρόνησις —el φρόνιμος— para dirigir su vida solo tiene sentido si “él determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad” (Ricœur, 1990, p. 206), es decir, si quien delibera está implicado y comprometido con la totalidad de su vida en aprehender la singularidad de la situación —por esto para Aristóteles solo es posible comprender la naturaleza de la φρόνησις considerando a qué hombres concretos llamamos prudentes—.

Ya en este punto se deja encontrar fácilmente la copresencia del tacto en el esbozo de solución de Ricœur. Por un lado, entendiéndolo como ἐπιδέξις. En esa íntima e inseparable relación entre φρόνησις y φρόνιμος se ubica la vida concreta del hombre o amigo que “tiene tacto” ante situaciones singulares de placer y dolor. Podríamos decir que ἐπιδέξις se corresponde con el tacto ético ricœuriano “gracias al cual” es posible, tanto como punto de partida como de llegada, hacer el camino que concreta el deseo de vida buena en el modo de un “tener tacto”. Por otro, entendiéndolo como ἀφή o ἀπτόν, la relación de implicación de la φρόνησις en la vida del φρόνιμος se evidencia para Ricœur a través del vínculo que Aristóteles establece hacia el final del libro VI de la Ética a Nicómaco entre φρόνησις y αἴσθησις. Implicación que remite a lo examinado en *Acerca del alma* y que nuestro autor no refiere. Al principio, Ricœur (1990) solo lo anuncia de forma menor en nota a pie:

Recordemos VI, 9, 1142a 22-31: Aristóteles no duda en relacionar la singularidad de la elección según la *phronesis* con lo que es la percepción (*aisthesis*) en la dimensión teórica. El argumento que

5, 1141b 8-6). Así, mientras el libro III ofrecería un punto de vista teleológico (centrado en el modelo medio-fin de la *techné*), el libro VI propondría un punto de vista deontológico (centrado en el modelo de la implicación o compromiso de la persona en la situación singular).

se añade no dejará de sorprender: ‘y ahí se parará uno’ (Ibid.). La sabiduría práctica parece tener pues, dos límites: uno superior, la felicidad, y otro inferior, la decisión singular. (p. 206)⁶¹

Aunque para Aristóteles φρόνησις y αἴσθησις se distinguan y no se confunden, la relación entre la certeza práctica de la primera y la evidencia teórica de la segunda residiría en que ambas tienen como “límite inferior” la referencia a lo más particular (τῶν ἰδίων) en la singularidad de cada situación: las decisiones elegibles, en el caso de la φρόνησις, y las cualidades perceptibles, en el caso de la αἴσθησις. Recordemos lo que Ricœur no explicita aquí: la αἴσθησις tiene para Aristóteles su fundamento en el sentido más básico y común a todos los vivientes sensibles que es el tacto, por eso lo perceptible y lo tangible son sinónimos. Este sentido es el que ofrece el límite inferior de la evidencia teórica de la percepción, determinando y posibilitando la manutención de la vida animal.

Ahora bien, bajo esta idea límite de la evidencia teórica y la certeza práctica, que hace inseparable la φρόνησις de la vida del φρόνιμος, Ricœur ensaya la introducción del punto de vista hermenéutico en esa tarea de implicación y compromiso que lleva a cabo el φρόνιμος en su vida. La caracteriza más “modernamente” como un trabajo incesante de interpretación de sí mismo y de su acción como texto, por la que el φρόνιμος busca la adecuación entre lo mejor para la totalidad de su vida y las elecciones preferenciales que rigen sus prácticas. Esa interpretación de sí se convierte en estima de sí que,

⁶¹ El texto de Ética a Nicómaco al que alude Ricœur se ocupa de la prudencia y la política: “Es evidente que la prudencia no es ciencia (ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη), pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto (τῷ νῷ), pues el intelecto (νοῦς) es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular (τῶν ἰδίων), de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible (αἰσθανόμεθα), no la percepción de las propiedades, sino una semejante a aquella por la cual vemos que la última figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite). Pero esta es, más bien, percepción que prudencia (αἴσθησις ἢ φρόνησις); ya que aquella es de otra especie” (Aristóteles, 1998, 1142a 20-31). Nótese la correspondencia con la cercanía entre φρονεῖν y αἴσθησις examinada en *Acerca del alma*.

en tanto genera rivalidades y controversias, da lugar a su vez al conflicto de las interpretaciones.

Bajo esta suerte de círculo hermenéutico en el ejercicio del juicio prudencial, Ricœur formula su “definición práctica” de atestación haciendo entonces una referencia en el cuerpo del texto al fundamento que da cohesión a los libros de la *Ética*. Anticipada su importancia desde el prólogo de la obra, la noción de atestación que se anuncia como límite ético inferior de la estima de sí, se da sobre el hecho de que:

[...] la búsqueda de adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones, también vitales, no es susceptible del tipo de verificación que se puede esperar de las ciencias fundadas en la observación. La adecuación de la interpretación compete a un ejercicio del juicio que puede, en el límite, dotarse, al menos a los ojos de los demás, de la plausibilidad, aunque, a los ojos del agente, su propia convicción linde con el tipo de evidencia de experiencia que, al final del libro VI de la *Ética* a Nicómaco, hacía comparar la *phrónesis* con la *aisthesis*. Esta evidencia de experiencia es la nueva figura que reviste la *atestación* cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien. (Ricœur, 1990, p. 211)

Así, la noción de atestación, como certeza teórica de sí y convicción práctica de aproximación a ese horizonte de la intencionalidad ética que es la vida buena, se apoya sobre la íntima relación de la *φρόνησις* con la evidencia de experiencia que el *φρόνιμος* tiene por la *αἴσθησις*. Si retomamos lo dicho sobre el tacto en *Acerca del Alma* y en el libro III de la *Ética*, su copresencia del tacto como sentido (*ἄφῃ* o *ἄπτῶν*) se hace aún más clara. En *Acerca del Alma*, Aristóteles presentaba una relación similar a la de *φρόνησις* y *αἴσθησις*, entre *φρονεῖν* y *ἄφῃ* a partir del superlativo *φρονημώτατον*, es decir, en vistas de lo más particular, entre el discernimiento más agudo de las cualidades tangibles y la mayor inteligencia de las decisiones singulares. En el hombre, el tacto determina la mayor sensibilidad

del φρονιμώτατόν y ofrece la fuerza de la evidencia originaria de la αἴσθησις, por lo cual su relación con la φρόνησις radica en ser causa o condición de posibilidad de la certeza práctica del φρόνιμος. Dicho de otro modo, solo puede ser φρόνιμος –solo puede tener certeza práctica de su φρόνησις– aquel que tiene la evidencia teórica de la αἴσθησις ofrecida por el tacto más agudo que lo hace φρονιμώτατόν.⁶²

Asimismo, aquí queda coimplicada la idea de que es el sentido sin el cual no solo no es posible la vida sensible, sino ningún deseo (ὄρεξις) –incluso el de vida buena–, ni ninguna capacidad (δύναμις) –incluso la de φρόνησις– sobre lo disponible que son los medios –y uno de los medios fundamentales es la propia carne–. En el libro III de la Ética, respecto a la deliberación sobre los medios, Aristóteles examinaba la virtud de la σωφροσύνη y presentaba al sentido del tacto como su objeto. Al ser el más común de los sentidos no solo era raíz de toda intemperancia, sino que posibilitaba, por un lado, los placeres más humanos que tienen por objeto a la totalidad del cuerpo –arraigo biológico primero de la totalidad de la vida en su dimensión ética–, y por otro el comportamiento virtuoso de tener tacto en situaciones singulares de sufrimiento y dolor.

Finalmente, la copresencia del sentido del tacto en estas referencias ricœurianas a la φρόνησις y αἴσθησις aristotélicas se confirman en otro texto posterior a *Soi même comme un autre*, titulado *À la gloire de la phronesis*, de 1994. Ambos textos se encuentran íntimamente vinculados en tanto en este último Ricœur busca clarificar y profundizar la operatividad de la herencia aristotélica en su obra anterior. Allí, si bien no menciona al tacto, reconoce el señalamiento de Aristóteles respecto a mediar las virtudes éticas (libros III-V) y

⁶² Creo que bajo esta relación debe interpretarse lo que, siguiendo a MacIntyre, Ricœur (1990) afirma de la vida buena a la que tiende el φρόνιμος, “designa a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre” (p. 209). Arraigo biológico de la vida sensible que se concreta en la universalidad del tacto para la αἴσθησις, y unidad de toda la vida humana que se concreta en la universalidad de la φρόνησις que este sentido fundamenta.

dianoéticas (libro VI), apoyándolas precisamente en una teoría del alma (Ricœur, 1997). Y vuelve sobre la relación entre los libros III y VI de la Ética indicando que entre ellos solo hay un desplazamiento de un único campo que es el de la acción sensata o razonable (*L'action sensée*).

Ese desplazamiento se daría desde su enraizamiento en el deseo (*le désir*) (en términos aristotélicos, la ὄρεξις posible por el tacto), que se da en los cinco primeros libros, hasta su lazo con la inteligencia (*l'intellection*) (en términos aristotélicos, el νοῦς también vinculado al tacto), que se da en el libro VI. A lo largo de todos esos libros, para Ricœur la φρόνησις es siempre inseparable de la vida del φρόνιμος, y esa imbricación es la que asegura la cohesión y unidad de toda la obra. En concreto, respecto al libro VI, destaca que no se trata de la relación entre la regla recta o verdadera y el caso, sino que “la regla es de entrada tenida por lo que hay que seguir aquí y ahora, y donde el caso lleva la marca de una elección inteligente” (Ricœur, 1997, p. 19), “con el acento puesto sobre el término *verdad*” (p. 21).

El carácter *aléthico* de las virtudes dianoéticas apunta a esa imbricación personal del hombre prudente que busca comprender lo que es bueno y malo en cada situación singular para la vida considerada como un todo.⁶³ Al igual que en *Soi même comme un autre*, Ricœur concluye enfatizando en el carácter fundamental del pasaje ya citado del libro VI de Ética a Nicómaco, cuando Aristóteles aproxima el enfoque singularizante de la φρόνησις con el de la αἴσθησις. No obstante, agrega algo significativo en relación con esta imbricación vital que conlleva la búsqueda de la comprensión verdadera; algo que refirma la copresencia del tacto. Es solo en la reunión de los sensibles propios bajo los sensibles comunes, lo que el tacto como el más común de los sentidos permite al percibir “por accidente” las cualidades sensibles de los otros sentidos (por lo que es fundamento

⁶³ Ricœur recuerda la definición de Aristóteles (1998): “Por consiguiente la prudencia es necesariamente una disposición acompañada de una regla exacta, capaz de actuar en la esfera de los bienes humanos” (1140b 20-21).

de la sensibilidad y solía ser asimilado al sentido común); solo en esa reunión –insiste Ricœur– se deja reconocer la singularidad de un objeto de pensamiento. Explicitando lo no dicho aquí: solo el tacto ofrecería la atestación del límite que es el acceso a la singularidad individual en el movimiento descendente del pensamiento en la búsqueda de la verdad.⁶⁴

La complejidad de ese límite inferior de la singularidad pone en evidencia cómo esta relación de aproximación entre la *φρόνησις* y la *αἴσθησις* en el movimiento descendente hacia los individuos se extiende también a la inteligencia intuitiva del *νοῦς*, a la que hasta ahora la *φρόνησις* se oponía por referirse a lo más particular que es lo práctico. Ricœur apela entonces al capítulo once del libro VI de la *Ética*, dedicado a la relación de la *φρόνησις* con otras facultades intelectuales a las que se asemeja, como son los juicios (*γνώμην*), el entendimiento (*σύνεσις*) y la inteligencia (*νοῦν*), precisamente porque todas estas facultades versan sobre lo extremo y particular. Lo analiza en un pasaje valioso que cabe citar *in extenso*:

[...] todas estas facultades, se dice, ‘tratan sobre las cosas últimas y particulares’ (1143a 28) (G. y J. Dicen: ‘singular y término último’). Pero último se dice dos veces en la filosofía aristotélica: hacia lo alto, es decir al nivel de los principios más allá de los que no se puede remontar y hacia lo bajo, al término singular del razonamiento. Lo que complica las cosas, a diferencia del texto precedente donde la aproximación era hecha entre prudencia

⁶⁴ Ricœur (1997) lo expresa del siguiente modo: “Pero lo que complica las cosas es que la percepción puede ser entendida en dos sentidos según se trate de ‘sensibles propios’ (colores, sonidos, etc.) o ‘sensibles comunes’ (movimiento, forma, número, etc.). ¿Por qué esta complicación? Porque es en la reunión de los sensibles propios bajo la égida de los sensibles comunes que se deja reconocer la singularidad de un objeto de pensamiento tal como una figura matemática particular. Pero esta singularidad tiene por nota epistémica marcar la detención del pensamiento discursivo. Del mismo modo que, en su movimiento ascendente el pensamiento discursivo debe detenerse en alguna parte, a saber, en los principios intuitivos, igual que, en su movimiento descendente le es preciso detenerse en alguna parte: no se puede ni en el orden de la *aisthēsis*, ni en el de la prudencia, descender más bajo que los individuos” (pp. 24-25).

y percepción, es la distinción, introducida de modo inesperado, entre *noûs* y *logos*. Tomando ventaja del carácter último, común al principio de demostración y al juicio práctico particular, Aristóteles opera la transferencia del carácter intuitivo del *noûs*, opuesto al carácter discursivo del *logos*, sobre la aprehensión de las singularidades prácticas. Así se arriesga a escribir: ‘Debemos por consiguiente tener una percepción de los casos particulares y esta percepción es razón intuitiva’ (1143b5). Aristóteles se entrega aquí a una audaz extrapolación del carácter intuitivo propio a los dos extremos de la razón discursiva: del lado de los principios y del lado de las aplicaciones. En los dos casos se tiene que ver con una ‘visión que se ejercita.’ El pasaje entero merece ser citado: ‘He aquí por qué todavía la razón intuitiva es a la vez principio y fin, cosas que son al mismo tiempo el origen y el objeto de las demostraciones. Por consiguiente, las palabras y las opiniones de la gente de experiencia, de los ancianos y de las personas dotadas de sabiduría [φρόνιμος] son todos tan dignos de atención como las que se apoyan en demostraciones, pues la experiencia les ha dado una visión ejercitada que les permite ver correctamente las cosas. [...]’ (1143b 9-13). Así lo teórico y lo práctico tienen cada uno dos extremos no discursivos, intuitivos en ese sentido, y su mediación discursiva. La observación no es sin consecuencias para el silogismo práctico: no es la forma (mayor, menor, conclusión) que hace la diferencia, sino la construcción de la menor: en ella se resume toda la inteligencia, a la vez deliberativa cuando se mueve e intuitiva cuando se detiene. (Ricœur, 1997, pp. 25-26)

El asombro de Ricœur no se despierta frente a la tesis aristotélica de que las cosas prácticas, que son individuales y extremas, sean objeto de quien es φρόνιμος y de los juicios (γνώμην) y el entendimiento (σύνεσις). Su asombro nace ante la afirmación de que también la intuición (νοῦς) tenga por objeto lo extremo e individual en ambas direcciones, es decir, hacia arriba, con la intuición de los límites inmutables y primeros, y, hacia abajo, con la intuición de lo contingente, y esto tanto en el ámbito teórico como práctico. Por eso la frase que le sorprende es la que reúne ahora νοῦς y αἴσθησις: ‘Así pues, debemos tener percepción sensible (αἴσθησις) de estos

particulares, y esta es la intuición (νοῦς)” (Aristóteles, 1998 1143b 5).⁶⁵ La extrapolación del carácter intuitivo del νοῦς a la αἴσθησις se sostiene en el carácter último que es común al principio de demostración (en el movimiento ascendente) y al juicio práctico (en el movimiento descendente).

Aristóteles opera así la transferencia y habla de la percepción intuitiva de las singularidades prácticas. Y eso explica que estas facultades (γνώμην, σύνεσιν, νοῦν) parezcan naturales, mientras que nadie piensa que alguien es sabio (σοφός) por naturaleza (Aristóteles, 1998, 1143b 6-7). Junto con la necesaria encarnación de la σοφία en la vida concreta del σοφός, es sugerente que aquí no sea mencionada la φρόνησις entre las facultades que pueden parecer naturales, de quien es por naturaleza φρονιμώτατον. Sin embargo, el φρόνιμος reaparece más adelante, en tanto encarna la φρόνησις, pues es aquel cuya experiencia le ha dado una visión ejercitada que les permite ver las cosas correctamente. Después de este pasaje, Aristóteles examina, lo que ya hemos visto, la necesidad que la φρόνησις tiene de la destreza para poder ser aplicada, por lo cual podríamos hablar también de una experiencia que le ha dado al φρόνιμος un tacto ejercitado, es decir, aún más agudo.

Finalmente, Ricœur rescata frente a la relación de la inteligencia (νοῦν) y de la inteligencia práctica (φρόνησις) con las situaciones singulares, el enraizamiento de toda reflexión filosófica en una αἴσθησις, entendida como práctica previa, donde “la ejemplaridad del *phronismos* es valorada, así como el vínculo con el *phronein* trágico o además con la práctica política” (Ricœur, 1997, pp. 26-27). Bajo este horizonte de apología de un éthos práctico, Ricœur apuntará a la restauración de un “sentido común” y el recurso a las evaluaciones comunitarias, donde el fundamento del tacto aristotélico parece seguir resonando.

⁶⁵ Si bien Ricœur no lo refiere, recordemos que en *Metafísica* respecto del νοεῖν decía que no es posible engañarse, pues en tanto se caracteriza como un θιγεῖν es siempre verdadero como la αἴσθησις.

Mediación y dolor

En el mismo estudio séptimo, Ricœur analiza el segundo momento fuerte de la definición de ética “con y para el otro”, es decir, la necesidad de “mediación” para concretar el deseo de la vida buena. Allí expone el despliegue dialógico de la solicitud del otro inherente a la estima de sí y remite a su función mediadora entre la capacidad del yo puedo físico y su efectuación. Visto desde la operatividad de Aristóteles, toda capacidad del yo puedo tiene su base en el tacto como fundamento del carácter mediado de toda αἴσθησις y δύναμις. Mi capacidad de tocar muestra la universal necesidad de mediación para efectuarse, pues no hay tacto, ni ninguna otra capacidad, inmediata.

Así, cuando Ricœur se refiere a la mediación ética del otro como otro, que –podríamos agregar– es tocado por mí y me toca,⁶⁶ recurre –no azarosamente– al ejemplo del otro como amigo en Aristóteles. Considera que el tema de φρόνησις en el libro VI debe relacionarse con aquellos libros donde el Estagirita se ocupa de la virtud de la amistad (libro IX) justamente porque la φρόνησις como una certeza o saber de sí, dada por el tacto, no implicaría todavía al otro.⁶⁷

La referencia de Ricœur cobra tanta relevancia por su relación con ἐπιδέξις, como su crítica se matiza por la misma razón: el amigo que “tiene tacto” sí sabe del otro como sí mismo (ἑαυτῷ) ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta. Nuestro autor confirma que el problema del amigo bordea en el fondo el problema de la capacidad-potencia y efectuación-acto, y remite al estudio décimo donde se transforma en el problema del sentido del tacto y su carne. Reconoce entonces estar cerca de Brague (1988) cuando pretende

⁶⁶ Aquí también está presente ya la mediación de lo otro de sí que es mi carne pues, incluso cuando “me toco”, la circularidad háptica se abre sobre la alteridad del cuerpo como otro, que solo entonces puede aparecer como mío. Esto Ricœur lo llegará a examinar en el estudio décimo.

⁶⁷ Ricœur (1990) atribuye esa falta de presencia del otro en Aristóteles a una preeminencia del concepto antropológico de hombre por sobre el fenomenológico del sí, que solo una ontología del cuidado permitiría constituir, lo cual podría ser la inserción de la Ética en *Acerca del alma*.

descubrir lo no-dicho de la ontología aristotélica (Ricœur, 1990) en ese “sí mismo” que se abre universalmente al mundo porque tiene en la mano –o dicho más estrictamente en la universalidad del tacto– su condición de posibilidad.⁶⁸

Un poco más adelante, en el mismo estudio séptimo, Ricœur se detiene en el contraste que se presenta entre la reciprocidad de la amistad aristotélica, donde el amigo, el otro, es un igual, y la disimetría de la conminación, que encarna la imagen Lévinasiana del maestro de justicia que instruye a través del acusativo ético. La conminación apela a una respuesta que mantenga el intercambio del dar y del recibir, y no la excluya del campo de la solicitud. Así para Ricœur la capacidad de dar del sí mismo es liberada en contrapartida por la misma iniciativa del otro, sobre todo, del otro sufriente.

El problema del dolor del otro y de su mal sufrido es un tema antiguo en el pensamiento ricœuriano y que se remonta a su obra temprana sobre la filosofía de la voluntad y al problema de la inserción del mal en el método fenomenológico, que en esas obras tempranas articula los primeros atisbos del cumplimiento ético de su fenomenología hermenéutica. El otro sufriente es aquel que está debilitado en su capacidad de “yo puedo”, incluso como yo puedo tocar. Es allí, ante la carne doliente del otro que me solicita, donde aparece la primera asignación de responsabilidad que describe como su reverso el “sufrir-con”. El sufrir con el otro no es posible sin el tacto como sentido del placer y del dolor propios, y sin la virtud de “tener tacto” que se funda en él como un saber acompañar en el placer y el dolor ajenos; herencias fundamentales de Aristóteles. Adviene entonces para Ricœur un tipo de “igualación” cuyo origen es el otro que sufre, donde el otro me toca en su incapacidad o debilidad –el desplazamiento metafórico se da incluso si no puede tocar–, y esa, a

⁶⁸ En un artículo dedicado a examinar las pasiones en Aristóteles, en particular sobre la cólera y la venganza en la *Retórica* donde el sujeto de cólera pasa de la pasión de la tristeza a la acción deseante de vengarse y poner a su agresor en la misma posición de pasividad que él mismo, Ricœur (2002) destaca el lugar clave de la reputación y de una fenomenología de negación del reconocimiento que es el “toque ético en el discurso retórico” (p. 21).

la que llama “la prueba suprema de la solicitud”, compensa la desigualdad del poder con la reciprocidad del intercambio cuya figura de referencia es nada menos que “el suave apretón de manos” (Ricœur, 1990, p. 223). Así reconoce que “es esta unión íntima entre el objetivo ético de la solicitud y la carne afectiva de los sentimientos la que me ha parecido justificar la elección del término ‘solicitud’” (Ricœur, 1990, p. 224).

En ese intercambio, la estima de sí como momento reflexivo del deseo de vida buena no puede cumplirse (estimarse a sí mismo) si no estima al otro como a sí mismo, es decir, es en el momento reflexivo de la carencia del otro y de sí por el que nos damos cuenta que necesitamos amigos/mediadores. Tal equivalencia de intercambio “descansa –dice Ricœur– en una confianza que podemos considerar como una extensión de la atestación en virtud de la cual creo que puedo y valgo” (Ricœur, 1990, p. 226). Considero que hay elementos suficientes para pensar esa extensión como la atestación táctil que, en una reversibilidad sin simetría, siempre es tacto del otro y de lo otro.⁶⁹

La sensibilidad táctil de la ética

El inicio del estudio noveno, esa breve introducción donde nombra por primera vez al tacto, es la referencia de apoyo que hace posible insertar el interludio de lo trágico en la acción. Siguiendo a Jaspers, Ricœur reconoce que la *φρόνησις* aristotélica tiene su origen trágico en el *φρονεῖν* de *Antígona*, y por eso Contreras (2011) señala que “ese tacto [moral] se verifica en el análisis de la *phronesis* aplicada

⁶⁹ Quedaría por analizar en el estudio octavo si la pretensión de universalidad de la norma moral no tiene como supuesto la posibilidad de universalidad del tacto que ofrece al hombre la apertura al universo. Si ese no es el verdadero factor de pasividad introducido en la autonomía de la estima de sí en el ámbito físico antes que del ámbito moral y a la vez la exigencia de reciprocidad ante la solicitud en el poder-sobre el otro que ofrece también el tacto violento, el tacto sería el que ofrece la posibilidad o capacidad del daño a otro, pero también a sí. Eso es lo que está supuesto en lo que Ricœur (1990) llama “la intimidad del cuerpo a cuerpo” (p. 235). Asimismo, se entiende por qué en sus análisis del cuerpo político el autofundamento carece de atestación de base, pues el cuerpo político no tiene un cuerpo tangible.

a casos que Ricœur denomina ‘dolorosos’” (p. 41). En el ejemplo concreto de la tragedia de *Antígona*, la irrupción del mal se da como un “acercarse de las desgracias” que vuelve a conducir –como dice Ricœur– el formalismo moral al centro de la ética.⁷⁰ El tacto trae el conflicto porque no puede haber conflicto si otro no me toca, sin sentir su dolor. El tacto como sentido del dolor es condición de posibilidad de la φρόνησις ante casos dolorosos, como el de los moribundos, donde se busca suavizar la tensión inherente al componente trágico de la acción.

Desde sus primeras obras, Ricœur (2014) reconocerá –dando muestras de una sensibilidad ampliada y tacto agudo– que “la muerte me toca” como “me toca el niño sufriente”. Frente a esos casos de alteridad doliente, solo el tacto, el sentir de cerca en mi carne al otro en su dolor, y la sabiduría práctica que con él comienza, permiten orientar en la invención de los comportamientos justos, meditando entre la felicidad y el sufrimiento que le acontece. El camino corto que implica esta larga travesía permite agudizar el tacto y sensibilizar aún más la frágil o blanda carne humana, que debe guiar la acción. Se trata del momento de mayor sensibilidad táctil ejercido en el juicio moral en situación, que reposa en la certeza inmediata de las *convicciones* basadas en el respeto por el otro, y que aspira a la universalidad, donde la *promesa* representará la expresión emblemática de los actos morales. El interludio se continúa entonces en el caso del aborto, frente al cual Ricœur hará el segundo uso expreso de nuestra noción. Aunque no aclara cómo ese tacto moral puede llegar a desarrollarse, es decir, a aguzarse, al final la referencia al tacto

⁷⁰ Ricœur reconoce que ya Jaspers ha mostrado el origen trágico de la φρόνησις de Aristóteles en la φρόνησις de *Antígona*. En correspondencia con el “tener tacto” (ἐπιδέξις) del amigo ante el amigo doliente, cuando en *Acerca de la generación y corrupción*, Aristóteles examina el contacto (ἄφῆς) en el ámbito de los objetos físicos, muestra que en la mayoría de los casos de movimiento necesariamente lo que toca a otra cosa es tocado por ella, no obstante, si algo mueve permaneciendo inmóvil, podrá tocar lo movido sin que nada lo toque. De ello da un ejemplo vinculado al dolor que sufre el amigo por el amigo y que da sentido al injerto trágico de Ricœur, vinculando ambos sentidos (ético y perceptivo) de tacto: “Así, en ocasiones decimos que quien nos aflige nos ‘toca’ (ἄπτεσθαι), más no que nosotros lo ‘toquemos’” (Sófocles, 2000, I 6 323a 32-33).

de la síntesis introductoria se esclarece a través de una expresión similar: “solo un recurso al fondo ético [el de los conflictos trágicos] sobre el que se destaca la moralidad puede suscitar la sabiduría del juicio en situación” (Ricœur, 1990, p. 290).

El tacto como sentido perceptivo y como virtud ética ofrece ese recurso al fondo ético de los conflictos trágicos singulares, que son el límite inferior sobre el que se puede apoyar la sabiduría práctica. Quizá aquí ya se percibe con algo más de agudeza la profundidad a la que puede acercarnos aquella sentencia de que el tacto hacía sabia la evidencia de la convicción que *animaba* –atestaba la vida– el juicio prudente. Sobre esta primera cercanía, el sí mismo en tanto ser que toca no puede tener jamás una relación inmediata de sí a sí, sino mediada por el tacto *del* otro que como otro le ofrece la certeza mediada de su estima porque lo toca, traduciendo la carencia indicada por la solicitud en el intercambio mutuo entre tocante-tocado bajo la evidencia de su necesidad e inseparabilidad.

Así, el tacto concreta la vía larga mediadora que pasa necesariamente por la alteridad, incluso –como veremos en seguida– al “tocar-me”, es decir, al sentir en cercanía eso otro que luego se vuelve reflexivamente *mi* carne como muestra la fenomenología de Husserl. Si bien Ricœur pasa por alto la equivalencia aristotélica, aquí fundamental, entre lo perceptible (αἰσθητοῦ) y lo tangible (ἄπιοῦ), y por tanto no se detiene en un análisis expreso del tacto aristotélico, ni de su medio, parece confirmar este rastro de lectura cuando recuerda que la φρόνησις refiere a un ejercicio del juicio y de la decisión ética que, a los ojos del agente, tiene una convicción que linda con el tipo de evidencia de experiencia.

El tacto como sentido de atestación ontológica en el estudio décimo

En el estudio final, la herencia de lo no-dicho de la ontología aristotélica sobre el tacto subyace a las citas de Maine de Biran y Husserl. El tacto abandona la esfera ética y entra en el ámbito

perceptivo y de sus implicaciones ontológicas bajo la pregunta sobre ¿qué clase de ser es el sí? En este estudio, Ricœur desarrolla su hermenéutica del sí a través de tres mediaciones que constituyen los tres puntos que estructuran dicho apartado: a) el compromiso ontológico de la atestación, b) el alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad, y c) la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad. Si bien el análisis sobre el tacto perceptivo se desarrolla en el último punto, resuena también, a nuestro entender, en los dos anteriores.

En la primera cuestión, Ricœur corona su concepto central de atestación como noción clave que, retomada desde el prólogo, da unidad circular a toda la obra. En ella reconoce la herencia aristotélica de la evidencia de la αἴσθησις, en la cual se inscribe. Ahora comprendemos más claramente su operatividad:

[...] la dimensión *aléthica* (veritativa) de la atestación se inscribe sin duda en la prolongación del ser-verdadero aristotélico, la atestación guarda, a este respecto, algo específico, por el solo hecho de que aquello de lo que ella dice el ser-verdadero es el sí; y lo hace a través de las mediaciones objetivadoras del lenguaje, de la acción, del relato, de los predicados éticos y morales de la acción. (Ricœur, 1990, p. 350)

Recordemos que, sobre el ser-verdadero, Aristóteles decía en *Metafísica*: “tocarlo y decirlo (θιγεῖν καὶ φάσαι) es verdadero [...] e ignorarlo es no tocarlo (ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν) (Aristóteles, 1998b, 1051b 23; 25; 31-32). Su carácter de prolongación indudable supone el tacto. Por un lado, debido al carácter “mediado” de la reflexión sobre el sí mismo que es lo atestado aquí: “Es el ser-verdadero de la *mediación* de la reflexión el que es atestado fundamentalmente” (Ricœur, 1990, p. 348). Sería como un tocar a través de mediaciones (la primera, la propia carne) de un tocante que a su vez es tocado en el contacto de sí con uno mismo (la ipseidad). Se trata de la certeza del ser-verdadero del sí (en un lenguaje entre aristotélico y ricœuriano: la vehemencia de la apuesta ontológica del ser tocado que toca). Eso lleva a la noción de atestación más

allá del ámbito epistémico hacia el compromiso ontológico de una conciencia de cercanía o aproximación.⁷¹

Por otro lado, en ese compromiso ontológico de la atestación, “lo que es atestado, en definitiva, es la ipseidad, a la vez en su diferencia respecto a la *mismidad* y en su relación con la *alteridad*” (Ricoeur, 1990, p. 351). Su diferencia con la mismidad procede de la atestación definida como la “seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en sentido de la ipseidad” (Ricoeur, 1990, p. 346), o sea, de existir según el modo de la ipseidad, posibilidad de existencia que ofrece el tacto en términos aristotélicos. En síntesis, si bien Ricoeur no relaciona de forma explícita tacto y atestación, vemos que en sus descripciones este queda tácito, pero claramente manifiesto: a) a través del vínculo con la doble certeza de existencia, la de la mismidad y la de alteridad, ofrecida por el doble contacto que analizará más adelante a la luz de Maine de Biran y Husserl; b) por el carácter mediado que el tacto revela atestando la existencia de la ipseidad que llegará a ser, entre otras, la propia carne.

En la segunda cuestión, Ricoeur se ocupa del alcance ontológico de esa diferencia entre ipseidad y mismidad. Su apuesta por la ipseidad la reconoce como una dimensión nueva de la ontología que lo lleva a examinar las acepciones del ser en Aristóteles vinculadas a la distinción entre acto y potencia. En este punto, solo cabe señalar tres supuestos vinculados al tacto y al contacto: a) la importancia del contacto para el movimiento respecto del cual se pueden distinguir

⁷¹ En una entrevista publicada en 1999, titulada *Paul Ricoeur. L'unique et le singulier*, nuestro autor hace un uso operativo del tacto en esta dimensión ontológica dentro del pensamiento aristotélico: “Aristóteles no contempla el busto de Homero; él lo toca. Es decir que él está en contacto con la poesía. La prosa conceptual del filósofo está en contacto con la lengua rítmica del poema. Aristóteles mira otra cosa. ¿Qué? Nosotros no lo sabemos. Pero él mira otra cosa que la filosofía, él toca la poesía para reorientar su mirada hacia otra cosa; ¿hacia el ser? ¿la verdad? Todo eso es lo que podemos imaginar” (Ricoeur y Blattchen, 1999, p. 56).

los modos de ser en acto y en potencia. Incluso su importancia para la aparente distinción en el propio Aristóteles entre el acto como acción (*praxis*) y el movimiento, que es la posibilidad –según reconoce Ricœur– de decir “juntos” (ἅμα) los verbos en tiempo pasado y presente. b) La cercanía entre atestación y conciencia que en su forma heideggeriana de *Gewissen* se corresponde con la φρόνησις de Aristóteles. Esa atestación como φρόνησις remite a un tacto que “une” con ese “fondo de ser” a partir del cual el sí puede decirse; fondo que en el estudio anterior era fondo ético sobre el que se destacaba la moralidad y podía suscitar la sabiduría del juicio en situación. c) El ser del mundo como correlato obligado del ser del sí, en tanto no existe mundo sin un sí que se encuentre y actúe en él. Se trata de un mundo practible que no existe sin tacto, pues solo por la doble certeza que ofrece este sentido el sí y el ser-en-el-mundo puede ser correlativos de base.

Siguiendo a Brague, Ricœur apela aquí a “lo no-dicho de la teoría aristotélica del alma” (es decir, a su antropología) que es el sí mismo: “[...] el sí es esencialmente apertura al mundo, y su relación con el mundo es, sin duda, como dice Brague, una relación de concierne total: todo me concierne. Y esta concierne va, sin duda, del ser-en-vida al pensamiento militante, pasando por la *praxis* y el vivir-bien (Ricœur, 1990, p. 363).

Ya hemos visto hasta qué punto es por la universalidad del sentido del tacto que “todo” le concierne al sí y desde su fondo ontológico-ético le exhorta a abrirse al tacto moral. En la tercera y última cuestión, Ricœur analiza la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad. La reconoce como el problema más complejo y englobador que da título a toda su obra (*Sí mismo como otro*). Por un lado, el más englobador porque reside en considerar, bajo la cuestión de la estructura dialéctica de esa relación entre ipseidad y alteridad, a la vida como un todo. En eso coincide con la interpretación de Brague sobre la φρόνησις como una consideración universal o global de la vida. Parafraseándolo, ella compromete al φρόνιμος en la *praxis* concreta de la vida buena y no puede ser desvinculada del

pasaje donde Aristóteles le atribuye el más alto grado de perfección al tacto en relación a la posesión de la inteligencia. Obra y vida se dan juntas en una totalidad.⁷²

Por otro lado, el más complejo porque la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, sino que pertenece a su misma constitución ontológica. Ricœur se ocupa entonces del garante fenomenológico de la alteridad que es la variedad de experiencias de pasividad que “la atestan” (Ricœur, 1990, p. 368), entremezcladas de múltiples formas en el obrar humano. Este apartado se divide según ellas en tres subpuntos que pueden considerarse un reflejo de la estructura tripartita más general del estudio décimo: a) la pasividad del cuerpo propio o de la extrañeza de su carne, b) la pasividad del otro como extraño, es decir, distinto de uno que funda la relación intersubjetiva, y c) la pasividad de la conciencia, que es la alteridad más disimulada para Ricœur en tanto se da en la relación de sí consigo mismo, es decir, en la conciencia que a su entender atesta por eso todas las experiencias anteriores de pasividad. Se trata, entonces, de tres modalidades de la alteridad que estructuran este apartado final que hace también de conclusión de toda la obra. En la pasividad del cuerpo propio es donde se desarrolla el sentido del tacto. No obstante, tampoco deja de estar presente en las otras dos modalidades que podrían describirse sintéticamente como la pasividad del otro que toco y me toca, y la pasividad de sí consigo mismo que es esa suerte de conciencia sensible que surge de la dualidad táctil en el tocar-se. Examinemos cada una en detalle.

⁷² La unidad total de vida y obra (entendida esta en sentido amplio como acción y como libro) la reconoce en sí el propio Ricœur al terminar de escribir su último texto *La memoria, la historia y el olvido* en el año 2000, obra que algunos consideran su testamento filosófico. Nuestro autor le escribió a Catherine Goldenstein –la asistente que lo acompañaría hasta el final de sus días–: “Al termino del trayecto que hice durante décadas desde la vida hacia los textos y el discurso, usted me ayuda, querida Catherine, a hacer el trayecto inverso: de los libros hacia la vida, y creo que este libro que terminaré este invierno llevará la huella de este movimiento de retorno” (Ricœur citado por Dosse, 2013, p. 736).

a) En torno a la alteridad del cuerpo propio, Ricœur rehace algunos hitos a partir del natural reenvío que la fenomenología hace de la ontología; reenvío que contempla las apariciones del cuerpo en sus estudios anteriores –como particular de base (Strawson), como perteneciendo al reino de las cosas y del sí (Davidson), los criterios corporales y psíquicos de la identidad (Parfit), etc.–. El recurso a una fenomenología de la pasividad pone en evidencia, para Ricœur, lo que ha quedado implícito en esas apariciones anteriores: el rasgo del padecimiento, del sufrir y del dolor. Por un lado, el padecer deja ver su total dimensión pasiva. Por otro, solo el cuerpo propio hace posible la adscripción de ese sufrimiento, es decir, que ese sufrir sea un sufrir con uno mismo y con el otro (en la carne del cuerpo propio reside la posibilidad ontológica de injertar la ética como interludio de lo trágico en la acción).

Este rasgo que podría caracterizarse como el compromiso ontológico de la atestación con el dolor propio y ajeno, ya evidencia lo que ha quedado implícitamente señalado: su vínculo esencial con el tacto. Por eso, en este itinerario, el primer hito que Ricœur rehace es el antecedente fundamental de las filosofías del cuerpo de Marcel, Merleau-Ponty y Henry: la filosofía del esfuerzo de Maine de Biran. Ella ha sido una de las primeras en poner al cuerpo propio en la región de la certeza no representativa. Y ha percibido también el fuerte vínculo que existe entre el ser entendido no como sustancia (lo que funda al espectáculo cartesiano de su representación visual), sino como acto y, por tanto, su apercepción sin distancia.⁷³ Maine

⁷³ Siguiendo la valoración de Romeyer-Dherbey en *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radical*, Ricœur reconoce que el desplazamiento de la problemática ontológica que se deriva del pensamiento de Maine de Biran es más considerable de lo que parece: “La antigua identificación del ser con la sustancia, no cuestionada, en absoluto, por Descartes, descansaba en el privilegio exclusivo de la representación cuasi visual que transforma las cosas en espectáculo, en imágenes captadas a distancia. [...] Y, si Descartes puede dudar de que hay un cuerpo es porque se hace de él una imagen que la duda reduce fácilmente a ensueño. No ocurre lo mismo si la apercepción de sí es considerada como la apercepción de un acto y no como la deducción de una sustancia. Semejante apercepción es indudable solo en la medida en que no es una visión simplemente vuelta hacia el interior, una introspección, la cual, por

de Biran constituye el primer hito fundamental en el camino hacia el tacto. En comparación con Aristóteles, es un punto de apoyo más cercano en el tiempo y en el lenguaje, del que Ricœur se sirve para ensayar su propia respuesta ontológica en torno al motor del querer y del actuar. Ya hemos referido brevemente la teoría biraniana que parte de la distinción de grados de pasividad en el cuerpo propio: 1) la pasividad como resistencia que cede al esfuerzo, 2) las sensaciones caprichosas de bienestar o malestar, y 3) el tacto.

El tacto constituye el tercer grado de pasividad, en razón de que las sensaciones táctiles se sienten a través del esfuerzo requerido ante la resistencia de las cosas exteriores. El esfuerzo voluntario, al encontrar una resistencia, localiza esa impresión en una parte del cuerpo. En tanto ese esfuerzo y resistencia se encuentran localizados no podrían ser una absoluta pasividad, por eso Maine de Biran habla de un *tacto activo* en el hombre como base del conocimiento de los cuerpos externos y del cuerpo propio. El cuerpo propio aparece como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo. (Maine, 1989).⁷⁴

muy próxima que se quiera de su objeto, implica la distancia mínima de un redoblamiento” (Ricœur, 1990, pp. 371-372). Es notable que reconociendo el considerable desplazamiento ontológico que implica el paso de la duda visual a la certeza táctil, Ricœur no refiere más seguidamente al tacto. Aún más esta idea de apercepción sin distancia se podría retrotraer hasta la idea aristotélica de tacto. Tacto que no es sin mediación, y por el cual, en tanto su percepción se da “junto con” su medio que es la carne, consideramos que unos sentidos perciben de cerca (tacto y gusto) y otros a distancia (vista, olfato, oído).

⁷⁴ Casos de tacto activo en los animales serían la excavación y el enraizamiento realizados con el hocico, la recolección de polen y miel con las patas de las abejas, etc. En el hombre esa clase de percepción o interacción se da en el tocar activo, por ejemplo, de las texturas de una tela, la temperatura del agua, la dureza de un objeto, etc. Estos casos son los que tiene en mente Maine de Biran como resistencia de un objeto tangible al esfuerzo táctil de un sujeto. No deja de ser interesante que en una nota al pie Ricœur sostenga que la referencia al tacto activo de Maine de Biran está en el fundamento de la teoría heideggeriana de la afección o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la cual interpreta como su coronación en tanto el testimonio del tacto estaría en la base del estar inmediatamente dado para sí mismo como “encontrarse existiendo” (Heidegger, 1993, § 29). La analítica del *Dasein* se dirigiría, de entrada, hacia una ontología gracias a la evidencia táctil de esa resistencia biraniana (Ricœur,

A partir de esta tesis biraniana, Ricœur pasa al segundo hito de una fenomenología de la pasividad que son las tesis de Husserl. Se centra en su ontología de la carne y en su distinción entre carne y cuerpo que él mismo asume en obras tempranas como *Philosophie de la volonté I* (1950). Para constituir una subjetividad extraña hace falta formar la idea de lo “propio”, que es la carne en su diferencia con el cuerpo. Allí Maine de Biran y Husserl coinciden en que la aptitud para sentir de la carne del cuerpo propio “se manifiesta por privilegio en el tacto” (Ricœur, 1990, p. 375). Solo así se presenta como lo más originariamente mío, la más próxima de todas las cosas y órgano del querer libre y del sufrimiento. Se trata de la “alteridad ‘propia’” (Ricœur, 1990, p. 375) o la alteridad de lo propio, que Ricœur describe en principio como “un cuerpo entre los cuerpos” (p. 376).

Resuenan ahí las elaboraciones de Aristóteles sobre la materialidad y la mediación que realiza la carne como medio del tacto, aquella “membrana congénita” que es cuerpo entre cuerpos. Para Ricœur es tal solo porque aparece como carne: “[...] en la medida en que soy yo mismo otro entre todos los demás, en una aprehensión de la naturaleza común, tejida, como dice Husserl, en la red de la intersubjetividad –instauradora, a su modo, de la ipseidad, a diferencia de lo que concebía Husserl–” (Ricœur, 1990, p. 377).

Ricœur se concentra así en el sesgo husserliano por el que este no puede responder a la pregunta ¿cómo comprender que mi carne sea también un cuerpo? Ya que solo pensó al otro distinto de mí como otro yo y nunca al sí mismo como otro. Esa importancia asumida por Ricœur en el título de su obra es la alteridad que encarna la carne de sí. En tanto solo el tacto la hace aparecer como medio, propio y extraño a la vez, cabría decir que solo “gracias a” este sentido el sí mismo aparece como otro, es decir, como existiendo en el modo de la ipseidad. Considero que es sobre esta tesis oculta que Ricœur formula su doble crítica. Por un lado, a la tesis biraniana de que la

1999). Esta misma fundamentación en la pasividad del tacto activo es la que motivará a Nancy a criticar a Heidegger en la relación entre el “tocar” de la piedra a la tierra, y su supuesta diferencia con el modo privilegiado del *Dasein*.

exterioridad de las cosas materiales accesible a través de mi tacto es una tesis que no es completa sin el testimonio de otros distintos de mí. Por otro, a la intersubjetividad husserliana estructurada sobre la alteridad de los otros y no de sí. En el primer caso, faltaría el tacto de otros que (me) tocan; en el segundo, el tacto de lo otro de mí que (me) toca y que aparece “junto con” lo que toco (mi carne, y su dolor). A partir de este punto, Ricœur se adentra a examinar la segunda modalidad de alteridad que es la alteridad más clásica, la del otro.

Antes de entrar en ese modo de alteridad, conviene injertar un último *excursus* que permita comprender lo que en el punto anterior solo constituye una referencia aislada: el tacto en Husserl. Las implicancias ontológicas del tacto remiten a la primordialidad para la constitución del cuerpo propio que Husserl le atribuye a este sentido en su obra *Ideen II*. Ricœur ya lo había reconocido tempranamente sobre todo en su artículo *Analyses et problèmes dans Ideen II* (1952) y también en *Philosophie de la volonté I* (1950).⁷⁵

⁷⁵ En *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950) se encuentra la fuente originaria de los análisis fenomenológicos sobre el tacto, bajo una oculta impronta ética que Ricœur mismo reconocerá años más tarde al decir que hay una “ética implícita e inexplorada en esa época, marcada por la dialéctica del dominio y del consentimiento” (Ricœur, 1995, p. 24). En esta obra, el tacto queda vinculado, por ejemplo, a la fineza de la fenomenología ante el fenómeno imposible del nacimiento (Ricœur, 1950). También se refleja en un movimiento que va desde un incipiente sentido ético a su raíz fenomenológica en tres puntos. a) Frente al problema de la imaginación del placer y del valor, Ricœur reconoce una dualidad desfalleciente entre el cuerpo y su bien que son los placeres de la vista, del olfato, del gusto, del oído, pero también los del tacto: “el objeto se asocia a nosotros, en una suerte de pre-posesión a nivel de los sentidos, pero a distancia de nuestra vida profunda, en una posición de avanzada con relación a la intimidad de nuestras vísceras. Asimismo, es difícil fijar el estatuto del placer, en la flexión entre la tendencia y el estado, de falta y de plenitud donde muere la intencionalidad. Solo el goce carece de ambigüedad, de militancia y localización: la conciencia de nuestra divisibilidad profunda que nos destina al polvo y la de nuestra periferia expuesta y amenazada se borran completamente ante la conciencia paradójica de una intimidad informe, disipada e inclinada a olvidarse a sí misma —como si el yo no se experimentará sino al contacto con el obstáculo o, al menos, en el tacto de un hallazgo que da el alerta en sus fronteras y designa la diversidad de sus partes amenazadas—” (Ricœur, 1950, p. 83). Las herencias husserliana

y biraniana se dejan escuchar aquí junto a un Aristóteles en sordina que aboga por los placeres táctiles dignos de los hombres. El tacto proporciona una conciencia de nuestra profunda inseparabilidad, pero también una divisibilidad por la que el yo solo se experimenta a sí mismo mediante el contacto con el “obstáculo”. Sería como si ya aquí para alcanzar la más profunda experiencia de sí, donde reside toda estima, Ricœur reconociera que la conciencia necesita del choque táctil, la resistencia o al menos el sentir en la piel la vivencia de lo otro y del otro que le marque literalmente su propia identidad (Begué, 2002). En correlación con esta tesis, subraya una distinción sutil pero fundamental para su ética futura entre el tacto y los demás sentidos, pues en la vista, el oído, el olfato y el gusto, la sensibilidad y la afectividad hedonista son prácticamente indiscernibles, “a diferencia del dolor, —dice Ricœur entre paréntesis— que es una especie de sensación entremezclada con el tacto” (Ricœur, 1950, p. 83). El dolor propio sin duda me toca cuando algo *me* duele, pero también la agudeza de tacto en tanto soy el más prudente de los animales hace que el dolor ajeno me toque, por eso tacto y dolor propio y ajeno se entremezclan en la proximidad de sus comienzos. b) A partir del señalamiento de esa divisibilidad profunda de una conciencia informe que tiende a olvidarse a sí misma y a redescubrirse en la cercanía del *con*-tacto de otro, Ricœur ensaya su historia de la decisión. La indeterminación por el cuerpo como confusión primordial a partir de la cual la voluntad comienza y recomienza sin cesar —confusión donde todos los conflictos entre medios y fines, desde los más primitivos hasta los más espirituales se entrelazan, constituyendo esa “larga travesía” de *Soi même comme un autre*—; ante esa confusión, Ricœur tantea sus primeras preguntas éticas: ¿Por qué no es posible alcanzar fines legítimos sino por medios que la conciencia rechaza? ¿Puedo ocultar un documento para hacer manifiesta la inocencia de un acusado? ¿Puedo aceptar que se restrinja la libertad de pensamiento y de acción para acrecentar la justicia social? ¿Que se ejerza la violencia para asegurar el orden? Pero los conflictos más íntimos nacen en esta región del alma donde se enfrentan la intransigencia de nuestros principios con el tacto, la ternera que debemos a los que amamos; cualquiera que tenga autoridad se encuentra con el cruel conflicto entre la persona y la regla, entre el amor y la justicia. Pero la diversidad social no suscita el conflicto franco, sino un “tironeo sutil”, un “fino desgarramiento” del que depende la seguridad de una amistad o la armonía de un hogar (Ricœur, 1950). Ante estas situaciones diversas que, con cualidades incomparables de existencia, se nos ofrecen a nosotros, se trabaja “según un tacto que no tiene medida rigurosa”. (Ricœur, 1950, p. 130). c) En el capítulo dedicado al mover y al esfuerzo, luego de examinar el poder y el querer, se enfrenta a los límites de la filosofía biraniana aunando esfuerzo y conocimiento. Allí Ricœur examina en detalle la idea de que la resistencia orgánica solo se revela al contacto con la cosa: solo por el esfuerzo “todo se relaciona con una persona que quiere, obra, juzga sobre el resultado de sus actos, distingue por contraste los modos forzados de la sensibilidad pasiva de aquellos que produce por un querer y que, de tal modo, puede adquirir, sea directamente a través

Para evidenciar esta oculta herencia fenomenológica, nos centramos en el artículo de 1952, coetáneo a la publicación que ese mismo año se hace de la obra de Husserl en el tomo IV de la edición de *Husserliana*. En este artículo, Ricœur examina los análisis sobre la corporalidad y encuentra las tesis fenomenológicas sobre el tacto, preñadas de aristotelismo.⁷⁶

En *Ideen II*, la fenomenología genética ya está en estado naciente, por lo cual Husserl se ocupa del proceso de constitución de la naturaleza material, animal y del mundo espiritual bajo la pregunta regresiva por la génesis del sentido. En ese marco, que es de alguna manera el de la recuperación de polo noemático que culminará en su noción tardía de *Lebenswelt*, analiza la condicionalidad psicofísica en los diferentes niveles de constitución de la naturaleza material, y compara la vista y el tacto en casos anómalos como quedarse ciego. Como ha mostrado Marion (2005), en perfecta coincidencia con la originariedad y universalidad que Aristóteles le atribuye al tacto en tanto sin él nada se haría presente, Husserl (1952) afirma:

del tacto, sea por una suerte de inducción (con el ejercicio de cualquier otro sentido), la idea de alguna existencia o fuerza extraña concebida a partir del modelo de la suya propia. Con el tacto activo triunfa la interpretación biraniana del conocimiento exterior: sin ningún elemento propiamente representativo del tacto y por la simple experiencia de la resistencia, el tacto activo constituye una relación directa, fuerza contra fuerza, con un afuera resistente: ‘El tacto activo establece por sí solo una comunicación directa entre el ser motor y las otras existencias, entre el sujeto y el término exterior del esfuerzo, pues es el primer órgano con el cual la fuerza motriz, estando constituida ante todo en relación directa y simple de acción, puede constituirse aún bajo esa misma relación con las existencias extrañas’. Por lo tanto, el mundo no es más que la resistencia a nuestro imperio; las sensaciones propiamente dichas del tacto (lo rugoso y lo pulido, lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, etc.) no hacen más que vestir ese nudo de resistencia y se reducen al papel de signo de la acción posible” (Ricœur, 1950, p. 271).

⁷⁶ Marion (2005) ya señala que “Husserl ha desarrollado con una virtuosidad inigualada la tesis aristotélica de que el tocar tiene su privilegio sobre todos los otros sentidos en que para él solo el medio de la percepción es uno con el que percibe, de tal modo que ese sentiente no puede nunca sentir sin sentirse” (p. 61). La herencia aristotélica operante en Husserl es reconocida por él mismo en el §46 de *Ideen II*.

[...] mediante la percepción táctil estoy siempre perceptivamente en el mundo, me oriento en él y puedo agarrar y conocer lo que quiera. [...] visualmente el mundo no está dado sin cesar; esto es más bien una ventaja de la sensibilidad táctil [...] En esto el sentido del tacto desempeña siempre su papel, ya que en efecto está manifiestamente privilegiado en las aportaciones a la constitución de la *cosa*. (p. 69)

Sin citarlo de forma expresa, Ricœur adhiere a esta tesis en su estudio décimo: la experiencia primordial es aquella donde el cuerpo se revela como un órgano de percepción, implicado en la percepción misma, es decir, donde se evidencia la correlación (y no oposición) entre existencia propia y objetividad. Eso aparece especialmente claro en el análisis de la intencionalidad de la experiencia solipsista del cuerpo propio en el ejemplo del doble contacto, es decir, del cuerpo que se toca a sí mismo, y que, en el artículo de 1952, Ricœur aclara que –casi confirmando la nota a pie en torno a Maine de Biran en *Soi même comme un autre*– “culminará cuando la intersubjetividad entre en juego” (Ricœur, 2004, p. 128).

El ejemplo revelador del “tocarse” ofrecido por Husserl dará lugar a toda la fenomenología merleauPontiana de la percepción. En su trabajo, Ricœur (2004) lo explica del siguiente modo:

[...] yo toco mi mano izquierda con mi derecha, mi cuerpo aparece dos veces: como *ese que explora* y *eso que yo exploro*. Interrogue-
mos la sensación de contacto. Ella tiene una función doble muy destacable: es la misma sensación que ‘presenta’ la cosa explorada y que revela el cuerpo. Todo tacto en sentido amplio (tacto superficial, presión, calor y frío, etc.) se presta a dos ‘aprehensiones’ (*Auffassung*) donde se constituyen dos tipos de cosas (*Dinglichkeit*); la extensión *de* la cosa y la localización *de* la sensación están de alguna manera superpuestas; de un lado, los perfiles se elaboran en un esquema sensible fluyente, que se sobrepasa en un objeto idéntico; del otro lado, la sensación anuncia su pertenencia a una *psyché* y al mismo tiempo revela mi cuerpo como mío. (pp. 128-129)

A esa revelación del cuerpo como mío, Husserl (1952) la explica a través de cómo se presenta “aquella aprehensión doble: la misma sensación de tacto aprehendida como nota del *objeto* ‘externo’ y aprehendida como sensación del *objeto*-cuerpo [...] Nada parecido tenemos en el *objeto que se constituye de modo puramente visual*” (p. 147). Ricœur (2004) desarrolla esta tesis:

Esta primera experiencia atestigua el privilegio del tacto en la constitución del cuerpo animado; el ojo no aparece visualmente y el mismo color no puede mostrar el objeto y aparecer localizado como sensación; la experiencia del doble contacto –del ‘*to-cante-tocado*’ (*touchant-touché*)– no tiene paralelo; pues no hay ‘vidente-visto’. (p. 128)

La revelación de este privilegio, Husserl la continúa más adelante cuando sentencia que “toda cosa vista puede ser tocada y, como tal, se refiere a una relación inmediata con el cuerpo, pero no a través de su visibilidad. *Un sujeto puramente ocular no podría tener un cuerpo que aparezca*” (Husserl, 1952, p. 150).⁷⁷ Es decir, el sujeto al ver no puede verse a sí mismo viendo, sin embargo, el tocar implica la sensación doble o dual, donde se dan “juntos” (ἄμα) el percibirse tocando y el siendo tocado simultáneamente, por eso quien no poseyera tacto sentiría su cuerpo como un cuerpo-cosa, no como propio. Dicho de otro modo, las sensaciones se lo revelarían a lo sumo en su libertad de movimiento, “es como si el yo, indiscernible de esta libertad, pudiera mover kinestésicamente la cosa material ‘cuerpo’ con una libertad inmediata” (Husserl, 1952, p.150). Pero no se le

⁷⁷ En su artículo, Ricœur (2004) hace una última referencia que indica el parentesco, pero también la distancia, que existe respecto al tacto entre Husserl y Maine de Biran. El parentesco radica en que para ambos es al contacto con las cosas donde mi cuerpo aparece como mío. La distancia reside en que para Husserl el papel revelador pertenece al tacto como tal, y no al esfuerzo previo como en Maine de Biran, pues las sensaciones del movimiento deben fundamentalmente su ubicación a su combinación constante con las localizaciones primarias de las sensaciones táctiles. Dicho de otro modo, la relación inmediata de una cosa con el cuerpo se da en tanto tocada, no por el esfuerzo que exige en tanto resistencia.

revelaría la pertenencia de *su* cuerpo, la humanidad de su corporalidad, es decir, su carne, ni por lo tanto *su* relación con las cosas, por eso Husserl concluye que “el cuerpo solo puede constituirse primitivamente como tal en la tactualidad (*Taktualität*)...” (p.150).⁷⁸

Bajo esta primordialidad, por la que el tacto revela, según Husserl, al cuerpo propio y, al mismo tiempo, en coincidencia con Aristóteles, al cuerpo en cuanto tal, se da respuesta a lo que Ricœur se pregunta en *Soi même comme un autre*: mi carne por ser el medio del tacto se manifiesta como un cuerpo, es decir, como una *alteridad* que me es *propia*. Por eso no deja de ser curioso que en el análisis de estos pasajes Ricœur cometa un pequeño error de citación. Las citas de Husserl del § 37 referidas a la primordialidad del tacto para la aparición del cuerpo propio se ubican en la página 150 de la edición de *Husserliana IV*. Ricœur las atribuye a las páginas 192 y 193 que remiten en realidad al § 51 dedicado a “La persona en el conglomerado de personas”, donde Husserl desarrolla los aspectos éticos e intersubjetivos del contacto con otros. Allí examina no solo la experiencia comprensiva que tengo de la existencia de los otros a través del contacto, sino que distingue en un sentido moral el tratar a los hombres como seres humanos o “cosas”.

⁷⁸ El ejemplo del doble contacto para la constitución de la corporalidad ya aparece en Herder (2006): “Un cuerpo que nunca hubiéramos conocido como cuerpo mediante el tacto, o cuya corporeidad no hubiéramos establecido a través de la mera semejanza con otros objetos, sería para nosotros eternamente como un anillo de Saturno o de Júpiter, esto es, un fenómeno, una apariencia. Un oftalmista de mil ojos, sin tacto, sin mano para palpar, permanecería de por vida en la caverna de Platón y no tendría nunca el concepto de ninguna propiedad corporal singular como tal. Pues, ¿qué son las propiedades de los cuerpos, sino relaciones de las mismas con nuestro cuerpo, con nuestro tacto? ¿Qué son la impenetrabilidad, la dureza, la blandura, la lisura, la forma, la figura, el volumen?” (p. 45). La confirmación biológica de esto la ofrece la medicina actual en tanto ha puesto en evidencia que los casos de somatoagnosia, es decir, de alteración o privación del conocimiento táctil de alguna parte del propio cuerpo o de la relación del cuerpo con el espacio, se acompañan a menudo de una anosognosia, que es la falta de conciencia de los pacientes respecto a sus propios síntomas, es decir, un desconocimiento de su enfermedad e incluso de sus miembros enfermos como propios, por falta de sensación táctil.

El error de Ricoeur podría adquirir entonces el sentido y la razón de un acto fallido. Él mismo ya señalaba que el análisis intencional del cuerpo propio, que se descubre a partir de la experiencia “solipsista” del doble contacto, culmina cuando la intersubjetividad entra en juego, lo que sucede —con todas las reservas del caso— en este § 51 y luego en los análisis husserlianos sobre el tacto en el marco de su fenomenología de la intersubjetividad.⁷⁹ Sin duda, tocar el cuerpo de otro viviente es la cercanía necesaria para sentirse a uno mismo antes de cualquier requerimiento, como veremos a continuación. En términos ricœurianos, es la base de la capacidad de gratuidad pre-ética de toda experiencia humana. El ejemplo de sentir la calidez corporal es en este aspecto paradigmático. No obstante, la experiencia táctil que se vuelve la primera experiencia primordial de sí mismo como cuerpo propio, se da no solo al tocar otro cuerpo viviente, sino al cuerpo como otro que se vuelve entonces propio.⁸⁰ Aclarados los antecedentes fenomenológicos, volvamos a las dos modalidades de alteridad restantes.

b) La segunda modalidad es la pasividad del otro que nos afecta en los distintos planos (lingüístico, narrativo, ético, etc). Allí la copresencia del tacto se evidencia en que Ricoeur retoma la idea aristotélica de amistad, donde incluso la amistad para sí o consigo mismo

⁷⁹ Respecto al uso del tacto en el ámbito moral, por ejemplo, en sus artículos para la revista japonesa *The Kaizo* Husserl (1988) propondrá la racionalidad científica como base de la renovación ética, donde además se pregunta: “¿Hemos acaso de comportarnos como en la praxis política, como al ser convocados a urnas en calidad de ciudadanos? ¿Hemos de juzgar solo por instinto y por tacto (*Takt*), según conjeturas genéricas orientativas? Esto puede tener plena justificación cuando la hora presente urge a una decisión, y cuando en esa misma hora la acción se consuma” (p. 12).

⁸⁰ Una segunda razón de este acto fallido, la encontramos en Husserl mismo que luego de mostrar en los § 36 y 37 la importancia de las sensaciones táctiles para la percepción de la propia corporalidad dedica el § 38 a examinar el cuerpo como órgano de la voluntad en tanto es el único objeto que para la voluntad es movable de manera inmediatamente espontánea. Si bien se trata de la libertad de movimiento, es el preludio de la libertad moral que desarrollará luego desde la perspectiva de esta naciente fenomenología genética.

solo es posible si ya se ha entrado en una relación de amistad con otro, “como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo” (Ricœur, 1990, p. 381). Como si se tratara de una dialéctica entre ἀφή y ἐπιδέξις: el ser tocado por el amigo sería una condición de posibilidad para tener tacto y tocar. Mi carne necesita en este sentido de la alteridad del otro, pues “solo una carne (para mí) que es cuerpo (para otro) puede desempeñar el papel de primer *analogon* en la traslación analógica de carne a carne” (Ricœur, 1990, p. 384). Solo gracias al tacto, porque el otro “me toca” en mi carne, existe esa analogía entre los seres tangibles que son los vivientes sensibles y esa exhortación ética entre los seres tangibles que son los cuerpos carnales de los hombres. El tacto resuena en esa “apresentación” y “aprehensión analogizadora” que refiere Ricœur por las cuales es posible la formación en pareja de una carne con otra. ¿Qué apareamiento sería posible sin tacto? ¿Un estar juntos sin tocarse? El tacto resuena también como esa operación prerreflexiva, antepredicativa, la síntesis pasiva más originaria, que viene a reducir la distancia, a corregir la separación y disimetría: la semejanza fundada en el apareamiento de carne con carne que solo puede darse tocando. Por eso considero que el tacto debería entenderse como la condición de posibilidad de esa maravilla del sentir de la carne que es la traslación analógica de mí al otro (movimiento gnoseológico del sentido) que se cruza con el movimiento del otro hacia mí (movimiento ético de la conminación), que nuestro autor ejemplifica con la máxima alteridad Lévinasiana del “No matarás”. En tanto no es posible matar sin contacto ni mediación, “no matarás” es una conminación a los modos del tocar.

Así, en esa traslación carnal, el tacto como sentido perceptivo y el tacto ético quedan entrelazados como dos movimientos en la dialéctica del recibir y del dar. El tacto puede ser entrevisto incluso en esa “capacidad de acogida” de la que habla Ricœur como un “tener tacto” que va unido a la “capacidad de discernimiento”. Por eso, la figura del testimonio como el modo de verdad de la autoexposición del sí, inversa a la certeza del yo, implica que ese atestar es

necesariamente un tocar. Solo a partir del *con-tacto* puede haber responsabilidad.⁸¹

c) La tercera y última modalidad es la pasividad de sí consigo mismo que, siguiendo a Heidegger, está encarnada por la conciencia entendida como *Gewissen*, es decir, como φρόνησις. Para Ricœur se trata de la forma más originaria de la dialéctica entre ipseidad y alteridad. La conciencia se emparenta con la atestación del ser-verdadero que se entremezcla con su opuesto el ser-falso (la sospecha): “La conciencia es, en verdad, el lugar por excelencia en el que las ilusiones sobre sí mismo se mezclan íntimamente con la veracidad de la atestación” (Ricœur, 1990, p. 394).

A fin de distinguirla de su sentido más corriente como “conciencia moral”, Ricœur ensaya un proceso de “desmoralización” y examina la importancia de la voz y de la llamada como enigma de la conciencia que nos conmina. En cierta medida, ya aquí la metáfora de la voz remite al tacto en el mismo sentido en que Herder lo propone como fondo y fundamento táctil del oído y del lenguaje.⁸² No obstante, lo

⁸¹ En términos semánticos, solo del sentido perceptivo del tacto se predica la moralidad como virtud, en tanto no hay una vista, ni un oído, ni un gusto moral, pero sí un tacto moral o ético; por eso el sentido no solo es causa de la inteligencia, sino que exhorta a la prudencia.

⁸² En su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Herder (1982) destaca los aspectos pragmáticos y pulsionales del lenguaje, mostrando como este es en realidad la expresión de la constitución unitaria del hombre en todas sus distintas dimensiones; expresión de su “sensorio común”, en el cual el tacto ocupa un lugar central. Asumiendo la herencia aristotélica, Herder sostiene que el tacto es el sentido al que se reducen y es fundamento de todos los sentidos: “Todos los sentidos se basan en el tacto, y ello otorga a las más diversas sensaciones un lazo tan íntimo, fuerte, inexpresable, que de él surgen los fenómenos más singulares” (Herder, 1982, p. 167). Por ese lazo de unidad, el tacto es considerado como el sentido que está en el fundamento del lenguaje: “El hombre es, pues, una criatura que, dotada de oído y de observación, ha sido naturalmente formada para hablar; el mismo ciego, como es notorio, se vería obligado a inventar el lenguaje, a menos que fuese sordo y careciese de tacto” (Herder, 1982, p. 167) Herder reconoce que el oído es esencial para el lenguaje, sin embargo, describe al hombre como el ser capaz de decir lo que toca, pues el tacto constituye su “fundamento oscuro”. El oído media entre la oscuridad del tacto que nos arrolla con las sensaciones inmediatas y la brillantez

esencial es que todo el mundo moral que Ricœur analiza a partir de Hegel evidencia tener como raíz común la certeza del sí mismo, por eso el *Gewissen* de Heidegger debe ser comprendido como la certeza de sí que acerca la conciencia al tacto en tres movimientos. 1) El poder-ser que la conciencia atestigua no está marcado inicialmente por ninguna capacidad para distinguir el bien del mal; es una certeza de sí; certeza por la cual ya habían quedado vinculados atestación y tacto, incluso porque, como afirma ahora, la atestación es una clase de comprensión, pero irreductible a un saber algo. 2) La novedad que la conciencia aporta a la atestación de sí como poder-ser, es decir, lo que añade a la certeza del poder-ser, es la confesión de pasividad, del no dominio, de la afección: “[...] la no elección radical que afecta al ser en el mundo, considerado desde la perspectiva de su entera facticidad” (Ricœur, 1990, p. 402). Ese “extrañamiento” sin ninguna connotación ética es el rasgo ontológico previo a cualquier ética. Ahora, ¿qué extrañamiento habría sin tacto? ¿Cómo podría ser un tocante no tocado?! Precisamente un tocante que no fuera tocado sería sin extrañamiento, sin deuda; por eso el dolor toca al sufriente y el sufriente nos toca sin nosotros tocarlo. En este punto, la conciencia de extrañamiento no parece distinta a la conciencia sensible que ofrecía el tacto en la posibilidad de sentir-se en la extrañeza de su carne. 3) Desde la desmoralización de la conciencia, Ricœur hace retornar la ontología a la ética. La conciencia indica que soy llamado

deslumbrante que nos ofrece la vista con su percepción a distancia. El oído es el lenguaje, pero el tacto es su fundamento: “El oído es, entre los sentidos, el que suministra claridad y nitidez, siendo, a su vez, sentido del lenguaje ¡Qué oscuro es el tacto! Se adormece, recibe todas las sensaciones conjuntamente. Es difícil aislar en él una determinada propiedad distintiva: se hace inexpresable” (Herder, 1982, p. 178). El tacto es el fondo oscuro del lenguaje herderiano que le otorga su preponderancia al mismo tiempo: “El tacto es el hombre entero; el embrión siente desde el primer momento de su vida como el recién nacido; es el tronco de la naturaleza, el tronco del que surgen las delicadas ramas de la sensibilidad; es el entrelazado ovillo a partir del cual se desarrollan todas las facultades anímicas más finas. ¿Cómo se despliegan estas? A través del oído [...]” (Herder, 1982, p. 179). En una imagen análoga a la que tomará Husserl para mostrar la primordial experiencia táctil del cuerpo propio, Herder dice: “¡Qué difícil sería para semejante ser –todo ojos–, si es que debía convertirse en hombre, nombrar lo que viera, relacionar la fría vista con el cálido tacto, con el linaje entero de la humanidad!” (Herder, 1982, p. 179).

o conminado a vivir bien con y para otro en instituciones justas, y eso conlleva el ingreso del tacto en la ética. Estos movimientos de la conciencia, correspondientes a los de la carne a partir de la sensibilidad táctil, perceptiva y ética, Ricoeur los describe desde el carácter original y originario del *ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*.

[...] si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace, al final, superflua la metacategoría de conciencia; la del otro basta para la tarea. [...] La unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad *de alteridad* que corresponde, en el plano de los «grandes géneros», a la *pasividad* de la conciencia en el plano fenomenológico. (Ricoeur, 1990, p. 409)

Solo gracias al tacto la conminación por el otro y lo otro de mí (mi carne), que es la conciencia en tanto tocada, es solidaria de la atestación que es la certeza de sí en tanto tocante-tocado. El tacto permite que el garante haga frente al ser-conminado. Por eso dice Ricoeur que eliminar la autoafección hace superflua la conciencia como metacategoría. El tacto en sus dos significaciones, como sentido perceptivo y como tacto ético, está en la base de la conciencia sensible y moral. Es el que pone “juntos” en ella a la atestación de sí y a la conminación venida del otro. Seguimos de este modo una circularidad por la que el tacto da movimiento dentro del estudio décimo entre los momentos de comienzo y de llegada: desde la ética, pasando por la percepción y la ontología, y de vuelta hacia la ética. Así en concreto: la pasividad de la conciencia como atestación de la alteridad en la relación de sí consigo mismo, examinada en el acápite “Φρόνησις y tacto”, muestra hasta dónde llega la profundidad del compromiso ontológico de la atestación, examinado en el punto 3.1.

Uniendo de este modo el punto de llegada con el de partida, ella atesta todas las otras experiencias de pasividad. Por un lado, la

pasividad del otro como alteridad extraña, analizada en “Mediación y dolor”, se corresponde con el paradigma de la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad, analizada en el punto 3.2. Por otro, la pasividad del cuerpo propio como extrañeza de su carne, examinada en el apartado “Φρόνησις y tacto”, evidencia “gracias al tacto” otra profundidad, la del alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad, que examinada en el punto 3.3, engloba las tres cuestiones en totalidad.

Conclusiones

Bajo esta clave de lectura, no deja de llamar la atención que estando tan presente el recurso a la carne como fundamento ontológico de su ética, Ricœur no nombre con mayor frecuencia al tacto, que hace a la vez de fondo fenomenológico y cumplimiento háptico de su ética. Este solo constituye una pequeña historia conceptual, que no obstante evidencia ser una fuente subyacente central de su pensamiento. A pesar de las décadas que separan a sus obras fenomenológicas más tempranas de la ética elaborada en *Soi même comme un autre*, todas ellas parecen acercarse bajo el concepto secundario y fundamental del tacto. En las primeras, la herencia de Husserl sirve de fundamento a una ética naciente que es desarrollada en la segunda donde confluye con una vasta y compleja herencia aristotélica. La operatividad de estos legados motiva las menciones al tacto y revelan su copresencia en toda la obra de Ricœur. En este sentido, se podría ensayar una lectura hacia atrás de la totalidad de *Soi même comme un autre* para evidenciar cómo el tacto entrama y es una clave de interpretación incluso por fuera de los estudios centrales, en aquellos otros estudios donde no se lo menciona (primero a sexto). Así, por ejemplo, bajo el objetivo general de *Soi même comme un autre* de implicar a la alteridad en un grado tan íntimo de la mismidad que no pueda pensarse una sin la otra, el tacto aparece tácitamente en la crítica a un tipo de certeza “inmediata” del cogito que da lugar a otra posible certeza del sí que se concreta en la figura de la atestación como reflexión “mediada”. A partir de aquí, considero que el tacto está copresente en las siguientes temáticas.

En el estudio primero, en las operaciones de individualización del lenguaje (como los deícticos que tocan a distancia “esto”, “eso”, “aquello”); en los particulares de base de Strawson con poder de autodesignación, como el cuerpo propio que aparece gracias al tacto; y en la referencia identificante que, ante la pregunta por la unidad psicofísica, descubre una atribución a otro tan primitiva como la atribución a sí mismo gracias al sentido que hace de fundamento a la percepción.

En el estudio segundo se deja entrever en la opacidad de la reflexividad de la enunciación, pues el tacto no es aún deliberación, aunque sea su condición de posibilidad en tanto mediación; en el carácter irreducible del cuerpo propio ante el fenómeno del anclaje, donde el tacto pone al cuerpo en el lenguaje, y viceversa.

En el estudio tercero, en la referencia identificante a sí del sujeto que actúa; en la transcripción analógica del deseo (en tanto sentido y fuerza) a la energía física, donde la atestación del objetivo deseado escapa a la verdad de la visión en oposición a la atestación del tacto; y en la idea de motivación que trae a la teoría de la acción la dimensión de pasividad.

En el estudio cuarto, en la idea de adscripción, pues el poder del agente de designarse a sí mismo al designar a otro con sus implicancias morales, y el desplazamiento metafórico que eso constituye desde la noción de principio en el plano físico (*arche*) al plano ético (*autos*), se sustenta sobre la posibilidad de un *mío aisthético*. Parfraseando la fórmula de Ricœur podríamos decir que, al igual que lo ético, lo tangible físico exige desplazar el tacto perceptivo, que ofrece lo *mío*, al tacto moral. También el tacto queda supuesto aquí en la idea de imputación, donde la posesión del cuerpo propio se presenta como la primera declaración de alcance jurídico; en la idea de acciones de base o hechos primitivos no inmediatos del poder de actuar, que ocupan en el orden práctico el mismo lugar que la evidencia en el orden cognoscitivo, y por los cuales la fenomenología del yo-puedo remite a una ontología del sí sobre la base del cuerpo propio.

En el estudio quinto, en la permanencia en el tiempo de la identidad narrativa, pues ¿qué pasaría si tocáramos solo una vez? Por tocar de forma ininterrumpida, por ser el sentido que nunca se pierde mientras hay vida, el sí permanece en el tiempo (no se puede estar sin contacto del mismo modo que no se puede estar sin tiempo). El tacto sirve de apoyo a esa mismidad en cuanto mía que se extiende temporalmente y sustenta a las virtudes como disposiciones adquiridas a lo largo del tiempo. Aquí el tacto hace irreductible la ipseidad a la mismidad, por eso la mismidad se define como la pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene *su* cuerpo. Finalmente, el tacto es como el arma secreta de la lucha ricœuriana contra la elisión de la calidad de lo mío, de la atestación del cuerpo como mío frente al cuerpo propio como un cuerpo cualquiera entre cuerpos.

En el estudio sexto se deja palpar en la distinción entre las ficciones literarias y las ficciones tecnológicas donde la teoría narrativa media entre la teoría de la acción y la teoría moral. La diferencia fundamental entre ambas es la condición corporal, vivida como mediación existencial entre sí y el mundo, y la condición terrestre. La ficción literaria aún es táctil, el sueño tecnológico es la superación o sustituibilidad de esa contingencia radical en un tacto transhumano o lo que Kearney llama el olvido del tacto en las tecnologías *touch*.⁸³

Bajo estas alusiones conclusivas, se podría indicar una carne análoga entre los dos textos, *Acerca del Alma* y *Soi même comme un autre*. A partir del centro que se da en torno al capítulo once del libro II, en un caso, y a los estudios séptimo a noveno, en otro, ambas obras podrían releerse como una circularidad espiralada por profundización, siguiendo las claves de lectura que aportan los anuncios sobre el tacto. Quizá *Soi même comme un autre* sea otro *De Anima*

⁸³ Kearney sugiere que el tacto puede ser el sentido que estamos olvidando a causa de la mediación tecnológica, haciendo una nueva y paradójica edad “of excarnation” con “una sociedad más y más descarnada” gracias a una sensibilidad mediada ya no por la carne, sino por tecnologías hápticas (Cfr. Kearney, 2014).

contemporáneo con el injerto de una Ética a Nicómaco como interludio, por el que una fenomenología originaria se cumple en una ética del tener tacto.

Hemos pretendido atestar así otra historia conceptual que no es la de los conceptos fundamentales, sino el del “momento filosófico” de los pequeños términos que encarna el tacto. Bajo el signo de elaborar una poética de la sensibilidad perceptivo-ética más aguda, esta historia narra la facultad más fundamental de sentir y la pone a la altura del poder de nuestro obrar ya que es: 1) el sentido de cercanía, (2) el que menos sabe de sí sin tocar al otro, y por eso (3), en el que más patente se hace la indignencia del viviente-hombre sin contacto. Estos son los pequeños aportes que una filosofía que puede hacer a la gloire de la philosophie française.

Referencias

- Abel, O. (2008). La philosophie du proche. *Cités*, 33, 109-118.
- Aëtius. (1879). Placita. En H. Diels (ed.), *Doxographi graeci*. Alemania: de Gruyter.
- Aristóteles. (1959). Ética a Nicómaco. Introducción y Traducción de J. Marías y M. Araujo. Editorial: Clásicos Políticos.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Introducción, Traducción y Notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- Aristóteles. (1987a). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trad. E. La Croce y A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1987b). Acerca del sueño y la vigilia. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural* (pp. 257-276). Trads. E. Lacroce y A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1990). *Historia de los animales*. Trad J. Vara Donado. Madrid: Akal.
- Aristóteles. (1993). *Física*, Libros I y II. Traducción, introducción y comentarios de M. D. Boeri. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Aristóteles. (1998a). Ética a Nicómaco - Ética Eudemia. Introducción por E. Lledó Íñigo, Traducción y notas por J. Pallí Bonet. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- Aristóteles. (1998b). *Metafísica*. Edición Trilingüe por V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Partes de los animales. Movimiento de los animales. Marcha de los animales*. Introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel. Madrid: Gredos.
- Aspell, J. E., Lenggenhager, B, y Blanke, O. (2011). Multisensory perception and bodily self-consciousness: From out-of-body to inside-body experience. En M. M. Murray y M. T. Wallace (Eds.), *The Neural Hand-Centered Space and the Control of Movement 71 Bases of Multisensory Processes* (467-481). Londres: Taylor & Francis.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Audi, P. (2014, Mayo 23). *Où en est la philosophie française?* L'Obs. <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20140523.OBS8315/ou-en-est-la-philosophie-francaise.html>
- Badiou, A. (2005a). La aventura de la filosofía francesa. *New Left Review*, 35, 37-45.
- Badiou, A. et al. (2005b) *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires: Ed. Colihue.
- Begué, M. (2002). *Paul Ricœur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Byl, S. (1991). Le toucher chez aristote. *Revue de Philosophie Ancienne*, 9(2), 123-132.
- Brague, R. (1988). *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Tomo I. Paris: Éd. Klincksieck.
- Chrétien, J. L. (1997). *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós.
- Contreras, B. (2011). Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur. *Revista Études Ricœurienne / Ricœur Studies*, 2(2), 33-47.
- Depraz, N. (2013). Phenomenology of the Hand. En Z. Radman (Ed.), *The Hand, an Organ of the Mind: What the Manual Tells the Mental* (185-206). Cambridge, Massachusetts, London: The Mit Press.
- Díez, F. (2018). La idea de fenomenología en Paul Ricœur. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 38, 123-147.
- Dosse, F. (2018). *La saga des intellectuels français 1944-1989*, I y II. Paris: Gallimard.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Freeland, C. (1995). Aristotle on the Sense of Touch. En M. C. Nussbaum y A. O. Rorty (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima* (27-248). Oxford: Clarendon Press.
- Gregoric, P. (2007). *Aristotle on the common sense*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heller-Roazen, D. (2009). *The Inner Touch. Archeology of a Sensation*. New York: Zone Books.
- Herder, J. G. (2006). *Escultura. Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*. Valencia: Universitat de València.
- Herder, J. G. (1982). Ensayo sobre el origen del lenguaje. En *Obra Selecta*. Prólogo, traducción y notas de P. Ribas. Madrid: Alfabuara.
- Hibbs, T. (2001). *Virtue's Splendor. Wisdom, Prudence, and the Human Good*. New York: Fordham University Press.
- Husserl, E. (1952). Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Zweites Buch. *Husserliana IV*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). Aufsätze und Vorträge 1922-1937. *Husserliana XXVII*, The Hague, Kluwer Academic Publishers.
- Jaeger, W. (1995). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (2006). *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Gadamer, H. G. (1992). *Hacia la prehistoria de la metafísica*. Córdoba: Alción Editora.
- Gavrylenko, V. (2013). Le sens du toucher dans la Collection hippocratique. En G. Puccini (Dir.), *Le Débat des cinq sens de l'Antiquité à nos jours* (pp. 21-32). Collection Eidolon, 109. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux,.
- Kearney, R. (2014, Agosto 30). *Losing Our Touch*. The New York Times. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/>
- Kearney, R. y Treanor, B (Eds.). (2015). *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Le Blanc, G. (2012). De la French theory à l'American philo. *Esprit*, 3, 62-75.

- Liddell, H. G., Scott, R. Glare, P. G. W. et al. (1996). *A Greek-English Lexicon*. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1>
- Maine de Biran (1954). *Journal*. Amsterdam: Éd. de la Baconnière.
- Maine de Biran (1989). *Note sur l'idée d'existence*. En B. Baertschi (Ed.), *Ceuvres*, tomo X-1: Dernière philosophie: Existence et anthropologie. París: Vrin.
- Marion, J. L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín.
- Martínez, Y. (2015). Más allá de la polis: la bestia en Aristóteles. *Revista Internacional de Humanidades*, 4(1), 143-151.
- Massie, P. (2013). Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle's *De anima* and Its Implications, *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 17, 74-101.
- Maurette, P. (2015). *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*. Buenos Aires: Mardulce.
- Miguel de Éfeso (1903). *In Parva Naturalia commentaria*. Berlín: ed. Wendland.
- Movia, G. (1974). *Due Studi sul De anima di Aristotele*, Padova, Editrice Antenore.
- Platón (1988). *Parménides, Teeteto; Sofista; Político*. Madrid: Gredos.
- Platón (1997). *Fedón; Banquete; Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón (2000). *Apología; Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hipias Menor; Hipias Mayor; Laques; Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Philoponus, J. (2005). *On Aristotle On the Soul*, 2. 7-12. Ithaca, New York, Cornell: University Press.
- Prinz, J. (2009). Is consciousness embodied? En P. Robbins y M. Aydede (Eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (419-436). New York: Cambridge University Press.
- Purves, A. (2018). *Touch and the Ancient Senses*. London, New York: Routledge.
- Ricœur, P. (2014). *Histoire et Vérité*. París: Le Seuil, Edición de Kindle.
- Ricœur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, Tomo I. París: Aubier-Montaigne.
- Ricœur, P. (1960). *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Tomo II. París: Aubier-Montaigne.
- Ricœur, P. (2002). Aristote: De La Colère à La Justice Et à L'amitié Politique. *Esprit* (1940-), 289(11), 19-31.

- Ricoeur, P. (1994). L'herméneutique du témoignage [1972]. En *Lectures* 3. Aux frontières de la philosophie (107-139). París: Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation – Essai sur Freud*. París: Seuil.
- Ricoeur, P. (1969). *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. París: Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1989). Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 69(I), 3-9.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi même comme un autre*. París: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. París: Éditions Esprit.
- Ricoeur, P. (1997). À la gloire de la phronésis. En Jean-Yves Chateau (Ed.), *La vérité pratique: Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI* (pp. 13-22). París: Vrin.
- Ricoeur, P. (1999). Entre éthique et ontologie: la disponibilité. En *Lectures* 2 (pp. 68-78). París: Seuil.
- Ricoeur, P. y Blattchen, E. (1999). *Paul Ricoeur. L'unique et le singulier*. Bruxelles: Alice Éditions.
- Ricoeur, P. (1989). L'éthique, la morale et la règle. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 24, 52-59.
- Ricoeur, P. y Changeux, J. P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Ed. Península.
- Ricoeur, P. (2004). Analyses et problèmes dans *Ideen II* (1952). En *À l'école de la phénoménologie* (93-157). París: Vrin.
- Romeyer-Dherbey, G. (1983). *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne: Éditions L'Age d'Homme.
- Romeyer-Dherbey, G. (1991). Voir et toucher, le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote. *Revue de Métaphysique et de Moral*, 96(4), 437-454.
- Sisko, J. (2003). Taste, touch, and temperance in Nicomachean Ethics 3.10. *Classical Quarterly*, 53(1), 135-140.
- Sófocles. (2000). *Antígona*. Introducciones de J. Bergua Cavero. Traducción y notas de A. Alamillo. Madrid: Gredos.
- Sófocles. (2000). *Ajax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono*. Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino. (1949). *De sensu et Sensato. De memoria et reminiscencia. Commentarium*. Roma: Marietti.

- Schmidt, J. (1876). *Synonymik der griechischen Sprache*. Vol. 1. Leipzig, B. G. Teubner.
- Sedley, D. (2017). The duality of touch. En A. Purves, *Touch and the Ancient Senses* (105-120). London, New York: Routledge.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. *Anuario Filosófico* (32), 59-105.
- Young, C. (1985). Aristotle on Temperance, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 125. <https://orb.binghamton.edu/sagp/125>

La crisis del humanismo según Janicaud y el humanismo del otro hombre en Lévinas

Fabio Caprio Leite de Castro
Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur

Introducción

El término *humanismo* se ha convertido en una etiqueta indeseable. Podemos interrogarnos sobre las razones que llevaron a varios filósofos en las últimas décadas a rechazar ese término, confiriéndole un sentido peyorativo, el cual se muestra dominante en el debate filosófico contemporáneo. Un diagnóstico para este fenómeno puede ser pensado a partir de la historia y la multiplicidad de usos conferidos al término. Desde su primer empleo en el campo filosófico, el concepto de humanismo sufrió insólitas metamorfosis y fue reivindicado por las más variadas escuelas de pensamiento. No se trata de una polisemia inocente y sin efectos, sino de un fenómeno originado en la intensa disputa acerca de lo que sería el “verdadero” significado de la palabra. Generaciones y generaciones de filósofos se valieron del “humanismo” en el intento de darle un sentido que pudiera responder a sus adversarios. La polémica se potenció en el siglo XX hasta llegar a una especie de agotamiento del concepto. En ese punto de inflexión nació el antihumanismo.

Especialmente en el contexto de los años sesenta en Francia, a partir del estructuralismo, convenía producir un pensamiento capaz de demostrar las ilusiones de la idea de *sujeto*. Por consiguiente, se convertirían en blanco de ese ataque la metafísica, las filosofías de la

conciencia, la fenomenología, el hegelianismo y el existencialismo. Bajo los influjos de una nueva recepción del pensamiento de Heidegger y de Nietzsche, se inicia entonces un proceso de ataque a los humanismos, llevando a filósofos como Althusser (2005) a proclamar un antihumanismo teórico, y que coincide con las vísperas del movimiento de mayo de 1968.

El golpe fue certero y produjo paulatinamente una especie de reposicionamiento de fuerzas en el campo del debate filosófico. La arqueología del saber y la microfísica del poder de Foucault, el esquizoanálisis deleuzo-guattariano y la deconstrucción derridiana son, a modo de ejemplo, tres significativos paradigmas que nacen en ese mismo contexto y suscitan cada vez mayores intereses e influencias en nuestros días. Considerando el pensamiento francés contemporáneo, ignorar estas tendencias es simplemente imposible.

El análisis que proponemos en este capítulo reconoce la importante ruptura teórica provocada por el antihumanismo. Sin embargo, nuestra interrogación nace de un descontento con una especie de disgusto engendrado por los efectos del vacío teórico que, tarde o temprano, deriva de la renuncia al humanismo. ¿Es posible hablar de un humanismo? Sin el objetivo de dar cualquier respuesta definitiva a esta cuestión, procuraremos mostrar que todavía queda, tal vez, una alternativa para evocar un humanismo sin recaer en ninguna concepción superada.

Tomaremos como base de nuestro análisis el artículo de Dominique Janicaud, “L’humanisme: les malentendus aux enjeux”, publicado en 2001, donde el fenomenólogo busca evaluar los malentendidos sobre el humanismo. Es tiempo de renovar la interrogación sobre los retrocesos civilizatorios que hoy se insinúan y parecen querer ocupar dicho vacío teórico. Para ello, hay que discernir los aciertos y las fragilidades del análisis de Janicaud. Al final de este análisis, seremos llevados a la concepción de un *humanismo del otro hombre* presentada por Lévinas.

La polisemia del término humanismo y su ocaso

La polisemia del término es de fácil constatación, aunque una investigación exhaustiva de sus diferentes usos demandaría un estudio específico. Nuestro objetivo se restringe, en ese primer punto, a señalar cómo esa dimensión polisémica es inherente a la propia crisis del humanismo. En su *Diccionario de Filosofía*, José Ferrater Mora (1996) evidencia que el término *humanista*, en italiano, fue utilizado originalmente en el siglo XVI y que el término *Humanismus* fue usado en alemán por primera vez en 1808 por el educador bávaro Niethammer. Aunque la palabra humanismo apareció tardíamente, hay una estrecha relación entre ella y el término humanista, a fin de designar el conjunto de las llamadas humanidades, es decir, los *studia humanitatis*. Hay, por lo tanto, una primera filiación histórica del término humanismo con la formación académica –fundada en el Renacimiento–, orientada al estudio de las lenguas y de los autores clásicos, junto con otras profesiones como el jurista, el canonista y el artista (Ferrater, 1996).

Es pertinente la pregunta por la significación filosófica de tal humanismo como una especie de formación liberal (y no profesional) que llevaba en cuenta el género humano a través de la historia, la literatura y la filosofía moral. Aunque existan controversias sobre al respecto, se suele aceptar la idea de que las diversas formas de pensamiento que se desarrollaron en ese contexto podrían ser remitidas a una nueva tendencia, a una filosofía del Renacimiento, o filosofía humanista. En ese sentido se desarrolla la percepción de Ferrater Mora (1996), con la que concordamos: “El humanismo renacentista no es ni una ‘filosofía’ ni una ‘época filosófica’, pero es en parte uno de los elementos de la atmósfera filosófica durante el final del siglo XIV y gran parte de los siglos XV y XVI” (p. 1392). Así, el concepto empleado durante el período renacentista se convirtió posteriormente en un parámetro clasificatorio de una etapa del pensamiento occidental en la historia de la filosofía. Se puede debatir sobre el papel y la importancia de esas formaciones en el curso del Renacimiento, pero es innegable que la filosofía renacentista fue profundamente influenciada por algo que se hizo costumbre llamar como humanismo.

Sin embargo, a partir del siglo XIX y especialmente en el siglo XX, el término humanismo ganó un sentido nuevo, no necesariamente atribuido a ese período filosófico del pensamiento. Arrancado de su uso tradicional, tal noción se acercó al de “ideal humano”. Como los ideales son muchos, la consecuencia –según el análisis de Ferrater Mora, que aquí ratificamos– es que se han proliferado humanismos, como método y concepción filosófica.

Tenemos con él un humanismo cristiano, un ‘humanismo integral’ (o ‘humanismo de encarnación’ en el sentido de Maritain), un humanismo socialista, un humanismo liberal (o neohumanismo), un humanismo existencialista, un humanismo científico y muchos otras casi innumerables variedades. (Ferrater, 1996, p. 1392)

Entre tendencias más idealistas surgieron otras tendencias antiidealistas y naturalistas, buscando valorizar el humanitarismo intramundano. Por ejemplo, en 1933 se publicó el *Humanist Manifesto I*, con la importante participación de John Dewey. En 1973, se publicó el *Humanist Manifesto II*, de tendencia social liberal, que pretendió ligarse al primero y superarlo, tras los trágicos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Durante los setenta, otros movimientos se aproximan a las preocupaciones expresadas en el segundo manifiesto. El agotamiento de los recursos ambientales y el uso de seres humanos en investigación condujeron a la necesaria reflexión sobre la ética ambiental y la bioética, teniendo como marcos fundadores la *Conferencia de Estocolmo* (1972) y la publicación del *Informe Belmont* (1978). Impulsados por la reacción institucional a escándalos de investigación y a la destrucción del medio ambiente, temas centrales al humanismo pasaron a formar parte de la agenda política internacional de protección a los derechos humanos y ambientales.

No obstante, los avances institucionales en el intento de establecer parámetros normativos y criterios de control de las decisiones, cuando se trata de la vida humana y del medio ambiente, el término humanismo ha caído poco a poco en desuso, pasando a ser, incluso, evitado en el plano teórico. Parte de la explicación de este fenómeno es la desconfianza alimentada contra el término durante los sesenta y setenta, especialmente por la moda del estructuralismo francés

y sus ramificaciones. La atmósfera de la filosofía francesa fue profundamente impactada por la fuerza del antihumanismo teórico, el cual produjo un contraste con las diversas pretensiones teóricas que tenían por objetivo legitimar cualquier tipo de humanismo. En efecto, tal vez encontremos en Francia el principal motor del desgaste y de la decadencia del uso del término que, desde entonces, ha ganado un aspecto peyorativo.

Hace casi dos décadas, en el giro hacia el siglo XXI, Dominique Janicaud pronunció una conferencia en la Universidad de Louvain, posteriormente convertida en un artículo, en el que buscaba evaluar y ponderar los motivos que llevaron al abandono del humanismo, con el objetivo de corregir ciertos malentendidos y promover una interrogación filosófica sobre los riesgos de la sociedad en la que vivimos. Sobre este texto pretendemos ahora enfocar nuestras atenciones.

El humanismo y sus malentendidos según Dominique Janicaud

En el contexto del debate francés acerca de la fenomenología, especialmente entre las décadas de los ochenta y noventa, la presencia y la influencia de Dominique Janicaud fueron indudablemente determinantes. Defendió en 1973 su tesis sobre *Hegel y el destino de Grecia*, pero luego pasó a interesarse por el pensamiento heideggeriano, especialmente en lo tocante a los problemas de la técnica. En aquel tiempo se discutía intensamente sobre los problemas de la recepción francesa del pensamiento de Husserl y Heidegger, así como sobre la necesidad de una relectura de dichos autores. En ese contexto, Janicaud se convirtió en una referencia¹ e inició un movimiento de análisis y crítica que definió como una *virada teológica de la fenomenología*.

¹ Janicaud fue el organizador de los dos famosos volúmenes *Heidegger en France* (2001), que reunieron decenas de textos de pensadores sobre la recepción de Heidegger en Francia.

En los noventa, la fenomenología pasaba por una notable revisión y fue marcada por al menos dos importantes debates, que producen hasta hoy efectos, acerca de su “naturalización” –o sea, de la afirmación de una fenomenología naturalizada– y del giro teológico de la fenomenología. El tema de la naturalización de la fenomenología ha sido bastante debatido, tanto en lengua inglesa como francesa, y consiste, *grosso modo*, en la evaluación de la apropiación de la fenomenología por las ciencias cognitivas (Petitot et al., 1999). Las más variadas posiciones se han presentado en este campo, desde la reducción de la fenomenología a un método auxiliar de las ciencias cognitivas hasta la reafirmación de la fenomenología como campo filosófico fundamental (Zahavi, 2004).

Paralelamente, el debate sobre la relación entre fenomenología y teología fue marcado en Francia con la publicación del libro *Le Tournant théologique de la philosophie française* de Janicaud (1991). El texto causó una gran polémica, sobre todo por las críticas de Janicaud a Lévinas, Jean-Luc Marion y Michel Henry. El punto destacado en el giro teológico de la fenomenología, pero también el mayor blanco de las críticas de Janicaud, es la obra de Lévinas (especialmente *Totalité et Infini*).² Gran parte del debate inherente a

² Es importante mencionar que, al lector de Lévinas, muchos de los análisis de Janicaud se muestran como injustos. Entre las principales críticas de Janicaud a Lévinas están: un supuesto reduccionismo de la fenomenología a una fenomenología eidética; la contradicción de una fenomenología del *Eros* cuyo placer equivale al surgimiento de la trascendencia en la immanencia; y la sustitución de la “reducción” fenomenológica por la “revelación” (Janicaud, 1991, p. 37). Aquel motivo que parece ser el motor de todas sus críticas se sintetiza en esta frase: “De hecho, la fenomenología fue tomada como rehén por una teología que no quiere decir su nombre” (Janicaud, 1991, p. 43). A este enfoque, a nuestro juicio inexacto, algunas respuestas se hacen necesarias. Antes de todo, Lévinas siempre tuvo cuidado en sus textos de alertar sobre el uso que él hace de ciertos términos en un sentido estrictamente filosófico, sin recaer en su uso teológico habitual. Además, la construcción de una metafenomenología, fomentada por la ética, no elimina o destruye la fenomenología, mucho menos la ontología, pero cuestiona su sentido fundamental. También es curioso que el libro *Autrement qu’être* de Lévinas sea citado de forma escasa, desconsiderando, por lo tanto, las respuestas de Lévinas a algunos de sus críticos –incluso al famoso texto *Violence et Métaphysique* de Derrida (este sí, cabalmente utilizado

la fenomenología francesa en los años noventa pasó por las polémicas suscitadas por dicho texto, que fue traducido posteriormente a la lengua inglesa en un famoso volumen que contó también con la participación de Paul Ricoeur, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion y Michel Henry (Janicaud et al., 2000). En este contexto, Dominique Janicaud propone en 2001 un artículo (originalmente una conferencia que dictó en la Universidad de Louvain) cuyo objetivo era poner de relieve el humanismo y sus malentendidos: “L’humanisme: les malentendus aux enjeux”. Sus análisis toman como punto de partida el uso que Sartre (1946) hizo del término humanismo en su famosa conferencia *L’existentialisme est un humanisme*, donde entiende que la postura adoptada por Sartre es reductora, sobre todo cuando trata del “esencialismo” de la filosofía clásica y del pensamiento kantiano. “Suffit-il de se présenter comme plus authentiquement humaniste que ses prédécesseurs, pour accomplir un progrès effectif dans la compréhension et la promotion de l’humain?” (Janicaud, 2001, p. 186).

Poco después, Janicaud presentará la también famosa respuesta de Heidegger (1957) a Jean Beaufret, publicada como *Lettre sur l’humanisme*, en la que, como sabemos, el filósofo alemán juzga que todo y cualquier proyecto de dar sentido a un humanismo limita la esencia humana de modo metafísico. Es con ese gesto que Heidegger expone también la posición de Sartre en una tradición metafísica que la analítica del *Dasein* intentó a toda costa evitar y combatir. Aunque Janicaud no afirma explícitamente su enfoque de la conferencia de Sartre y de la respuesta de Heidegger, lleva a entender que este último dio impulso al antihumanismo francés.

Al concluir el primer apartado de su artículo, Janicaud formula una interrogación sobre la necesidad de pensar el ser humano en su “medida verdadera”, con todas las consecuencias éticas y políticas

por Janicaud)–. Esas son, en resumen, las razones que nos hacen retroceder y poner en duda el posicionamiento adoptado de forma enérgica por Janicaud contra Lévinas.

de esa reflexión, dejando de lado las etiquetas humanistas y las reacciones afectivas a su contenido ideológico. Es decir, se trata de tomar impulso en las interrogaciones y provocaciones hechas por Sartre y Heidegger en el sentido de una invitación a pensar el ser humano más allá de él mismo. Considerando la barbarie que se anuncia a principios del siglo XXI, Janicaud propone un modelo de respuesta que se sitúa entre lo demasiado humano (*trop humain*) y lo inhumano.

Para Janicaud (2001) hay una ambivalencia compleja y desconcertante en lo que se pretende caracterizar como humano, sea por considerarse un “objeto” precioso y admirable, pero también monstruoso y espeluznante. Esta polaridad aparece desde la antigüedad grecorromana, mostrando por un lado un compendio de cualidades que honran al ser humano como tal, mientras que otra, de inspiración más secreta, descubre en el ser humano el lugar de las pasiones más incalculables y extremas.

En el mundo contemporáneo, nuevos signos de angustia marcan la ausencia de un norte para el ser humano. Janicaud (2001) tiene en mente el porvenir de la vida, su control y su reproducción, así como el desarrollo de las ciencias cognitivas, de la informática y de los nuevos medios de comunicación. Incluso después de vencida la locura racista y eugénica de los nazis, nacen las incertidumbres más radicales en lo que se refiere a las posibilidades abiertas por la manipulación del capital genético, sobre todo con la clonación y la superación de enfermedades genéticas. La convergencia entre la informática y las ciencias cognitivas hace que la memoria ya no pueda rivalizar con los progresos increíbles del archivo digital y la resolución de problemas por la inteligencia artificial. El desarrollo universal de la informática y el triunfo de Internet conducen las comunicaciones a un progreso incomparable respecto de las generaciones anteriores.

Frente a esas mutaciones y del enorme abismo entre maravillas y frustraciones, cada uno de nosotros se encuentra fragmentado en el interior de sí mismo. Esta contradicción debe ser superada en la

búsqueda de una coherencia, en el sentido de conciliar lo inconciliable, recolocando el problema en la fuente de sus malentendidos: “c’est l’homme: c’est lui-même qui ne cesse de déstabiliser ses propres images et ses propres définitions” (Janicaud, 2001, p. 196). Ante ese desafío, la etiqueta “humanista” no garantiza nada. Para que su uso tenga, de hecho, el efecto deseado, es necesario recolocar urgentemente en cuestión su contenido, para así evitar la catástrofe.

Se proclamer humaniste ne garantit rien. Un mot n’est pas par lui-même porteur de pensée ou de valeur. L’étiquette d’“humaniste” en est un exemple; l’expression est ployable en tous sens: on a vu des humanistes marxistes, chrétiens, technicistes, spiritualistes, matérialistes; on a vu des tyrans se proclamer humanistes; on a même pu prétendre que le nazisme était un humanisme, parce qu’il gardait un fondement métaphysique. Nous retrouvons la confusion et les malentendus! Il serait tentant de laisser tomber le mot; ce ne serait pas une catastrophe; mais je préfère proposer d’en régler précisément l’usage. (Janicaud, 2001, pp. 196-197)

Janicaud considera pretencioso querer aportar, a esta exigencia, respuestas incontestables. Pero considera posible precisar, además de la etiqueta humanista, cómo nuestra libertad debe encarar el porvenir de la especie, presentando una estrategia en quiasma entre ontología y deontología. El lado prescriptivo es el más indispensable en el sentido práctico, pero el menos importante ontológicamente hablando. Las garantías y protecciones a los derechos humanos no deben ser consideradas como fines, sino como medios, para que no se consuman en el horror el delirio racista o el fanatismo ideológico. Sin embargo, ese “humanismo de precaución” no sería, para Janicaud (2001), nuestro último horizonte, porque la unificación globalizante y la obsesión por una comunicación universal no tienen otro efecto que la eliminación de las diferencias y singularidades culturales. En busca de un equilibrio, por lo tanto, el autor cierra su artículo sin explicitar propiamente cómo la ontología podría, de alguna manera, dar cuenta de ese más allá de la dimensión prescriptiva del humanismo “de precaución”.

La crítica del humanismo como humanismo del otro hombre

En este último punto nos gustaría evaluar la actualidad y la pertinencia del artículo de Janicaud. Como hemos visto, él guarda relación con un momento específico de los debates fenomenológicos en Francia, especialmente en lo que respecta al “giro teológico” en fenomenología. Aunque disminuya la importancia a lo que llama un “humanismo de precaución”, y lo haga depender de una dimensión ontológica cuyos desdoblamientos culturales son rápidamente señalados, es verdad que la preocupación ético-política ocupa un lugar importante en su artículo. Janicaud acierta en su diagnóstico cuando pone de relieve las preocupaciones con respecto a los rumbos de la humanidad, en un intento de cruzamiento con el pensamiento filosófico que pone en juego el problema ontológico, el cual no se dejaría absorber por un humanismo reduccionista o esencialista.

Aparentemente, la indicación del embate entre Sartre y Heidegger solo cumple la función textual de apuntar ciertos malentendidos en torno al humanismo que permanecerían produciendo hasta hoy sus efectos. En ese caso, la posición de Janicaud parece indicar estar del lado heideggeriano. El gran problema de asumir esta posición, sin embargo, es que no se consigue formular una ética a partir de Heidegger. Por más que haya intentos en ese sentido,³ a nuestro juicio contrarios al propio pensamiento de Heidegger, fueron infructuosos. Lo que Heidegger pretende, incluso después de la *Kehre*, cuando aborda el arte, la técnica, el habitar y la poesía, es plantear filosóficamente la interrogación sobre el problema del Ser. No se trata aquí de evaluar si Heidegger tenía efectivamente razón contra Sartre o si, por el contrario, su filosofía presenta problemas ineludibles cuyas respuestas podemos encontrar en el pensamiento sartriano. Solo queremos subrayar que si Janicaud no es capaz de ofrecer una respuesta al final de su artículo, ni siquiera se alienta a presentar un esbozo de ella o un camino posible, es debido a su compromiso con la filosofía heideggeriana.

³ Por ejemplo, entre otros, Hodge (1995), Loparic (1995) y Webber (2016).

Nosotros tampoco pretendemos ofrecer aquí una respuesta definitiva a este problema, pero al menos buscamos señalar que el entrecruzamiento entre la dimensión ontológica y una dimensión prescriptiva solo se hace posible a través de la ética. De la publicación de este artículo hasta hoy, los problemas se agravaron. Aumentaron los riesgos y amenazas provenientes de las ciencias cognitivas, de la genética, de las nuevas formas de comunicación, del almacenamiento de informaciones con uso de algoritmos, de la inteligencia artificial y de la automatización. La crisis de la economía global bajo el modelo de producción capitalista, las transformaciones de las relaciones humanas a través de los nuevos medios y el agotamiento de los recursos naturales plantean en conjunto la posibilidad misma del sentido, la vida en comunidad, la democracia y el diálogo intercultural. La escasez vivida bajo la forma de la posibilidad de la barbarie, de la desconfianza de unos con otros, de una total exposición al juego de imágenes producidas en las redes sociales, vienen produciendo efectos alarmantes. Los niveles de patología mental aumentan en proporción vertiginosa, los niños tienen cada vez más dificultades de adaptación y los Estados democráticos sufren la amenaza de un retorno a un fascismo silencioso.

El humanismo nunca estuvo tan vacío, pero eso ocurre coincidentemente en una sociedad que camina hacia el abismo. Nunca fue tan urgente interrogar sobre el humanismo. Sin embargo, no se debe buscar una respuesta al humanismo volviendo en la historia, haciendo revivir algunos de sus sentidos en disputa, cuando se trataba de defender el humanismo “verdadero”, porque el error de todos los humanismos que sostuvieron tal idea estuvo siempre en su pretensión de totalidad.

Si algún camino es posible todavía, si alguna esperanza queda, es porque la interrogación es profundamente ética —en el sentido de una ética de la alteridad—. Sin embargo, para Janicaud esta posibilidad no se menciona en su conferencia, ya que el diálogo con la filosofía de Lévinas ha sido excluido por él desde su texto *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

En ese punto, nos alejamos de Janicaud para reencontrar a Lévinas (1972), que jamás abandonó la posibilidad de un humanismo; pero en un gesto filosófico radical, apartó toda afirmación de cualquier humanismo que ponga la dignidad en el ámbito de la libertad pura de un yo trascendental. Si algún humanismo es todavía posible, ese humanismo es el “humanismo del otro hombre”.

La crisis del humanismo en nuestra época tiene su fuente, para Lévinas (1972), en la experiencia de la ineficacia humana resultante de una abundancia de los medios de acción y de la extensión de nuestras ambiciones. Sin embargo, lo que debe presidir la crítica del humanismo no es pura y simplemente la afirmación de un antihumanismo que, a su vez, dejara escapar la dimensión ética que antecede y gobierna la dimensión ontológica. Una verdadera crítica del humanismo pone en juego una idea de subjetividad que es incapaz de cerrarse en sí misma y es responsable de la defensa del otro hombre.

Conclusiones

Con la crisis teórica y semántica del “humanismo”, ya no queda la opción de regresar a los humanismos superados. O bien se ofrece la opción de un antihumanismo teórico, o bien se busca construir una crítica al humanismo que guarde de él, al menos, la promesa de un reconocimiento de la dignidad y de un porvenir humano que señale hacia la acogida de las singularidades.

El artículo de Dominique Janicaud (2001) es ciertamente un estímulo para pensar hoy en los efectos de la crisis del humanismo y los desafíos de una sociedad globalizada en la que coexisten el progreso tecnológico y los riesgos inherentes a él. Sin embargo, la ausencia de cualquier esbozo de respuesta al final de su artículo deja abierta la posibilidad de una respuesta sobre la necesidad teórica de humanismo.

Las dos dimensiones puestas en relieve por Janicaud en su análisis del humanismo son imprescindibles: la dimensión prescriptiva (normativa) y la dimensión ontológica. Mientras tanto, ninguna

respuesta será alcanzada si el humanismo no ofrece una crítica a lo que jamás se sostuvo en su propio núcleo, como subrayó Lévinas (1972), la fundamentación de la propia libertad como marco cero de un yo trascendental. Solo un humanismo crítico que subraye la dimensión ética que antecede a la constitución del yo puede, efectivamente, responder al fracaso de los humanismos y al ataque antihumanista. Más allá de la dimensión ontológica y prescriptiva, se encuentra la dimensión ética que invierte la libertad a través de la responsabilidad hacia el otro hombre.

Referencias

- Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. París: La découverte.
- Heidegger, M. (1957). *Lettre sur l'humanisme*. Edición bilingüe alemán-francés. Trad. Roger Munier. París: Aubier.
- Hodge, J. (1995). *Heidegger and ethics*. Londres: Routledge.
- Janicaud, D. (1975). *Hegel et le destin de la Grèce*. París: Vrin.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éclat.
- Janicaud, D. (2001). "L'humanisme: les malentendus aux enjeux". *Revue Philosophique de Louvain*, 183-200.
- Janicaud, D., Courtine, J. F., Chrétien, J. L., Marion, J. L., Henry, M., y Ricœur, P. (2000). *Phenomenology and the "theological turn" - The french debate*. Nueva York: Fordham University Press.
- Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. París: Fata Morgana.
- Loparic, Z. (1995). *Ética e finitude*. San Pablo: Educ.
- Ferrater, J. (1996). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. San Pablo: Loyola.
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., y Roy, J. M. (1999). *Naturalizing phenomenology - Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.
- Sartre, J. P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard.
- Webber, M. (2016). *Ética e Existência: Uma contribuição heideggeriana*. Caxias del Sur: UCS.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 331-347.

Dionisio encadenado: una reflexión a partir de Foucault y Jean-Luc Nancy

Luis Felipe Vivares Porras
Universidad Pontificia Bolivariana

Introducción

Quisiera presentar en este texto algunas reflexiones sobre el hombre entendido como *sujeto*. ¿Qué es un sujeto? En el presente ensayo y por las razones que daré más adelante, entenderé por sujeto el resultado de múltiples controles, disciplinas, limitaciones y direccionamientos; el fruto de operaciones que tienden a estandarizar los gestos, a simplificar las complejidades psíquicas y fisiológicas de lo humano, a disminuir el margen de comportamientos sorpresivos. En suma, sujeto como *sujetado*, dominado, sometido. Entendido así el hombre-sujeto, quisiera concentrarme al mismo tiempo en esa tendencia tan suya –quizá únicamente suya– de enajenarse voluntariamente, de tender hacia la embriaguez, de buscar, de tanto en vez, perder la consciencia de sí.

Me parece que estamos acá en presencia de una contradicción en la que valdría la pena detenerse un poco. Por un lado, el hombre, el sujeto, es el producto de un régimen normativo y limitador; en consecuencia, *es* hombre, *es* sujeto, mientras se ajuste a dicho régimen. Su identidad, su biografía, su vida, pasa por su ceñimiento a numerosos y heterogéneos sistemas disciplinarios. Por otro, este mismo sujeto se caracteriza por enajenarse a voluntad, sea a través de la embriaguez, la meditación, el éxtasis sexual o, incluso, mediante la simple mecanización del actuar, que sumerge al hombre en un estupor, quizá productivo, pero en todo caso inconsciente. Esta

tendencia hacia la enajenación supone un acto de indisciplina, una ruptura con los sistemas de control y un escape a toda modalidad de limitación. Es, sin duda, una contradicción, pero quizá sea una contradicción fundamental, una contradicción que sirve para explicar el puesto del hombre en el cosmos, que describe genérica pero fielmente el paso del hombre por el mundo. El hombre es el sujeto que, de vez en cuando, busca liberarse de la sujeción. El hombre es el ser que, a veces, no quiere ser, que huye de su ser. Contradictorio, sí, pero también interesantísimo.

Aún queda mucho por decir para que las palabras antedichas se comprendan en su totalidad. Prometo al paciente lector que estas ideas serán aclaradas, sea para que las comparta, reniegue de ellas o las reinterpreté en formas inusitadas. Lanzo unas ideas con el firme ánimo de convencer a mis lectores, pero a la vez soy consciente de la posibilidad de ser refutado. No creo que toda ocurrencia sea una idea valiosa ni todo pensamiento alcance la altura de un concepto filosófico; sin embargo, estoy confiado en la rigurosidad de mis ideas, tanto como para plasmarlas por escrito. Quedo preparado para verlas objetadas con igual solidez y seriedad.

El acicate que me ha estimulado a escribir estas páginas es una concepción de sujeto contenida en las siguientes palabras de Jean-Luc Nancy (2014):

[...] el *hypokeimai*, el ‘ser en la base de’, en el fundamento, es también lo que nos obliga ahora a recuperar, si oso decirlo así, ese otro sentido de ‘sujeto’ que es más propiamente el sentido de *subjectum* en latín, y que trabaja en el latín tardío, luego en el francés, al punto que en la época de Descartes es sobre todo conocido en ese otro sentido, a saber, el sentido de la sujeción. *Hypokeimai* es también ‘estar doblegado por’, sometido a una autoridad. *Subjectum* tiene primero ese sentido en latín, de allí la palabra sujeción en francés, luego el ‘súbdito’ de un príncipe, en alemán *Utertán*, el que está sometido. Es en los alemanes (Leibniz, Kant, Hegel), que vendrá el sentido más propiamente moderno del *Subjekt*, que repercutirá en el sujeto político. Ustedes preguntarán qué hace aquí ese sujeto de

sujeción, de la dependencia. Probablemente no hace nada, revela otra historia. Pero esas historias se cruzarán y es inútil solamente lanzar una indicación, la indicación de que ese sujeto de la sujeción es un sujeto que no está debajo en el sentido de soporte o de un fundamento, sino que es un sujeto que está rebajado, que es arrojado abajo. Es eso lo que viene del latín *subjectum*, arrojado abajo. (pp. 41-42)

Es esta una concepción del sujeto alejada por completo de cualquier metafísica que entienda por sujeto y, concretamente, por hombre, como el soporte, el fundamento de lo circunstante. No es el hombre, bajo esta perspectiva, el sustrato de los accidentes ni, mucho menos, la mera cosa pensante de la que hablaba Descartes. Quizá se identifique más con el *Dasein* que propone Heidegger, con el sujeto arrojado en la existencia, pero esto sería una discusión que quisiera eludir en este escrito. Esté o no ya en la filosofía de Heidegger la visión del sujeto a tratar acá, intentaré profundizar al respecto desde otras perspectivas y ojalá con argumentos distintos a los del pensador alemán.

Comenzaré explicando el concepto de sujeto como ente sometido a una autoridad, el cual, sin duda, no resultará una novedad para el lector atento a los desarrollos filosóficos del siglo XX. Pensadores como Foucault,¹ Deleuze,² Marcuse (1981), Negri (Hardt y Toni, 2001), entre otros y desde distintos puntos de vista, han teorizado sobre la sociedad de control y el hombre disciplinado. Identificar, en el seno de la sociedad, las diversas técnicas de producción controlada de la subjetividad, es el común denominador que liga los trabajos de autores tan disímiles entre sí.

¹ El grueso de la obra de este pensador francés se concentró en el concepto de poder y los dispositivos de control social. Mírese, por ejemplo: *La sociedad punitiva* (2016); *La verdad y las formas jurídicas* (1998); *Los anormales* (2000), *Nacimiento de la biopolítica* (2010); *Vigilar y Castigar* (2003), entre otros.

² Para el presente ensayo, he tenido en cuenta principalmente la gran obra llamada *Capitalismo y esquizofrenia*, escrita en coautoría con Félix Guattari y conformada por los siguientes volúmenes: *El Antiedipo* (2016) y *Mil Mesetas* (2016).

En la primera parte de este capítulo miraremos en qué sentido el sujeto ha de entenderse como “sometido a una autoridad” y cuáles son las implicaciones de dicha concepción. En un segundo momento me ocuparé de esa evidente tendencia hacia la indisciplina, hacia el caos, hacia la anarquía que, por momentos, caracteriza al hombre y que insistiré en llamar “enajenación voluntaria”. Al respecto, me ocuparé principalmente de la embriaguez, pero haré algunas menciones a formas distintas de voluntaria enajenación. ¿Por qué detenernos en la embriaguez? Me parece que es el mecanismo enajenador más usado por los hombres, independientemente de la generación a la que pertenezcan o hayan pertenecido o la ubicación planetaria que las haya correspondido. Productos enajenantes como el vino, la cerveza, el cannabis, la coca, el yagé, la misteriosa *soma* de los vedas, entre otros, siempre han estado allí, acompañando al hombre desde que este se identifica como tal. Sea que se les trate como alimentos, como medicinas, como ingredientes necesarios para la ejecución de un ritual religioso o como la vía más directa para comunicarse con los dioses, estos “elementos enajenantes” han estado presente en la historia del hombre; la embriaguez, el enajenamiento, siempre ha hecho parte de la condición humana.³

Concluiré este apartado con un intento por mostrar cómo las técnicas de control y subjetivación han evolucionado en la contemporaneidad, se han acomodado y reacomodado de acuerdo con los cambios que han operado en el hombre y su entorno, haciendo de la enajenación voluntaria –por lo menos de algunas de sus manifestaciones– nuevas formas de dominación y sometimiento, nuevas técnicas de definición del sujeto. En definitiva, el hombre, ese

³ En este punto quisiera traer las siguientes palabras de Roberto Calasso (2016): “Si se hubieran preguntado a los hombres védicos por qué no fundaron ciudades ni reinos ni imperios (a pesar de que conocían las ciudades, los reinos y los imperios), habrían podido responder: No buscábamos el poder sino la ebriedad; si ebriedad es la palabra que se aproxima mejor al efecto del *soma*. Ellos lo describieron así, con palabras sencillas: “Ahora que hemos bebido el *soma* somos inmortales, hemos alcanzado la luz, hemos encontrado a los dioses. ¿Qué puede hacernos ahora el odio y la maldad de un mortal?” (37).

Dioniso díscolo y embriagado, permanece encadenado, sujetado, porque quizá sea ese su destino y carezca de otra alternativa.

La cadena sagrada

La regulación de la conducta por dispositivos disciplinarios es un hecho evidente y, hasta cierto punto, justificado. Digo “hasta cierto punto” porque son constantes, pero no siempre convincentes, los discursos justificativos de las técnicas de control que operan dentro de la sociedad. Podría decirse que toda técnica de control viene acompañada de un discurso que la justifica y que debe actualizarse una vez empieza a perder vigencia, vigor de convicción.

Que el derecho, por ejemplo, uno de los principales aparatos disciplinarios a lo largo de la historia y a lo ancho del espacio, sea necesario para garantizar la existencia en coexistencia es algo que cualquier jurista estaría dispuesto a aceptar y, seguramente, también la mayoría de los miembros legos del cuerpo social. Existe una variopinta gama de discursos justificativos del derecho, dirigida a convencer de la necesidad del mismo a cualquier persona, que me permito sintetizar así: sin derecho, sin normas jurídicas, la existencia en coexistencia, la convivencia, no sería viable, pues imperaría la guerra de todos contra todos, y los hombres, en su afán por sobrevivir, serían sus propios lobos. Sin derecho, en definitiva, no habría sociedad. Empero, desde perspectivas más críticas,⁴ provenientes de la filosofía o la sociología, no queda tan clara la necesidad del fenómeno jurídico para garantizar la convivencia en el seno de un colectivo de personas. El derecho queda, en consecuencia, justificado, pero solo *hasta cierto punto*.

⁴ Foucault presenta una mirada muy crítica a las instituciones jurídicas, principalmente en dos de sus obras: *La verdad y las formas jurídicas* y *Nacimiento de la biopolítica*; Francois Ost y Michel van de Kerchove (2001) no solo critican la justificación del derecho, sino que ponen en entredicho la posibilidad de una definición unívoca del mismo.

Otras técnicas de control pueden parecer más controversiales, pero, pese a eso, se encontrarán de alguna manera justificadas. La incorporación a la vida social de operaciones disciplinantes propias de los conventos y monasterios, experimentada durante los siglos XVIII y XIX⁵ no parece tan justificable, ni siquiera para los juristas, siempre tan dispuestos a justificar cualquier dispositivo disciplinante. La necesidad de contar con un guía espiritual, con un maestro, capaz de guiar al pupilo en cualquiera de las encrucijadas que le presentara la vida y –lo que es más importante– legitimado para conocer la interioridad espiritual del discípulo, capaz de exigir, vía confesión, su desnudez espiritual mediante la narración obligada de todos sus secretos, no parecieran técnicas fáciles de justificar en la contemporaneidad. Pero fue a partir de dichas técnicas, principalmente de la obligación de confesarse, de exteriorizar la vida interior, que pudieron desarrollarse saberes tan respetados en la actualidad como la psiquiatría y la psicología. Estos saberes, estas disciplinas institucionalizadas (ellas mismas constitutivas de verdaderas técnicas de control), han alcanzado un grado tal de prestigio social, que intentar deslegitimarlas al recordar sus orígenes monásticos suena absurdo. Discutir la justificación de la psiquiatría o la psicología argumentando que ellas son el producto de la *socialización* de prácticas reservadas para los monasterios y los conventos, carece de cualquier sentido, sobre todo cuando tales disciplinas, aparte de ser saberes científicos respetados, aparte de constituir técnicas de intervención ampliamente aceptadas, son oficios que garantizan a sus practicantes el sustento económico requerido dentro del sistema de producción y consumo en el que vivimos.

Por otro lado, podríamos decir que la justificación de algunos convencionalismos sociales tradicionales, como las reglas de etiqueta en la mesa o los rituales mortuorios, se ha vuelto muy difícil, pues tales comportamientos han perdido su fuerza vinculante, convirtiéndose en acciones dúctiles, flexibles y, por lo tanto, no disciplinantes. Esto

⁵ Al respecto, consúltese, entre muchas otras de Michel Foucault, la siguiente obra en su totalidad: *Obrar mal, decir la verdad* (2014).

no quiere decir que los convencionalismos como mecanismos de control social desaparezcan, simplemente cambian, se transforman al ritmo que cambia la sociedad, adecuándose a ella, buscando así autojustificarse. Puede ser que no parezca tan justificable en la hora presente, por ejemplo, que una mujer viuda guarde el luto el resto de su vida, vistiendo siempre de negro y cubriendo su cabellera con una mantilla; pero sí goza de justificación actual la exigencia social de comunicar, vía redes virtuales, la muerte de un ser querido. No hacerlo puede considerarse como un acto de egoísmo e indolencia, de insensibilidad frente la muerte y de mala educación respecto de lo demás.

En fin, la existencia de aparatos de control dentro de la sociedad la consideraré evidente para efectos del presente ensayo y asumiré que la justificación de estos, aunque problemática algunas veces, puede encontrarse siempre. Lo que me interesa analizar, sin prometer respuestas concluyentes al respecto, es el hecho de que estos aparatos de intervención definan al sujeto, hasta el punto de poder calificarlos de aparatos de *subjetivación*, sistemas de *producción de la subjetividad*. Lo que me resulta más interesante es preguntarme por qué los procesos de disciplinización que, justificados o no, se hallan en la vida de las personas, terminan definiendo el sentido de esa vida y confeccionando las características de esas personas. La pregunta, en definitiva, es la siguiente: ¿Por qué nos plegamos tanto a los sistemas de control, haciéndolos parte de nosotros?

Una pregunta difícil, sin duda. Con todo, creo que se escoge el trayecto adecuado hacia su respuesta si se comienza por reparar en la *naturaleza sagrada* que, en el seno de muchas culturas, tiene la ley. En efecto, es común encontrarse, al adentrarse en el estudio de diversos grupos sociales (los vedas, los antiguos egipcios, los habitantes de la antigua Mesopotamia, los pueblos latinos —en especial los romanos—, etcétera) que la norma, esto es, la pauta disciplinante del comportamiento impuesta por una autoridad (jurídica, religiosa, tribal... no importa), supera ella misma su mero carácter normativo, tornándose en un fenómeno, si no propio de los dioses, por lo menos cercano a sus prácticas y costumbres. Lo interesante de esto es constatar cómo, para dichas culturas, el cumplimiento de

las normas, el plegamiento fiel a las formas y los rituales, el ciego acatamiento de mecanismos conductores de los gestos, de los movimientos, de las posiciones, de los momentos para hablar y callar, es lo que garantiza la salvación. Vivir no basta para salvarse; hay que vivir de cierta forma, bajo ciertos límites, respetando las exigencias de ciertas acciones litúrgicas para alcanzar la salvación.

¿De qué o de quién hay que salvarse? En algunos casos será del destino que aguarda por nosotros después de nuestra muerte: la salvación significará, en este sentido, la evitación de un mal inimaginable, incomparable con los males que se pudieren hallar en el transcurso de la vida. En otros casos, la salvación aludirá a la vida misma, siendo así sinónimo de aprovechamiento, de disfrute máximo de los dones que esta concede. A veces, la salvación consistirá en un aspecto concreto de la experiencia vital: curarse de una enfermedad, asegurar una buena cosecha, encontrar la compañera ideal, vencer en la batalla, ajustar cuentas con el enemigo, rescatar al amigo, etcétera. Lo importante, para efectos de este pequeño escrito, es advertir que la salvación está ligada al severo, perseverante y recto cumplimiento de unas reglas. El hombre que puede salvarse es el hombre disciplinado, el sujeto *normal* (según los patrones normativos), el obediente, el dócil, el devoto.

No resulta fácil, en las estrechas páginas que limitan este escrito, discurrir ampliamente sobre el origen de la sacralidad de la ley. Han de ser muchos los motivos, todos ellos complejos, cargados de historias convertidas en mito y leyendas que se confunden con la historia, por los cuales tantas culturas han visto en la norma una manifestación de lo divino. Me atrevería, sin embargo, a lanzar la siguiente hipótesis: las circunstancias en las que se encuentra el yo, la consciencia de sí, aparentan tender hacia la estabilización. La naturaleza, por ejemplo, se muestra al hombre como un conjunto de ciclos, de patrones que se repiten, de características estandarizadas: el sol, todos los días, sale por el mismo lado y, después de un lapso más o menos regular, se pone por el oeste. Las cosechas responden a un ritmo, a un compás más o menos constante, aparentando una secuencia, una cadena, una sucesión ordenada que se extiende a lo largo del tiempo. El clima, que nunca sin embargo ha dejado de

sorprender, asimismo aparenta seguir un orden, una disciplina. El cuerpo, primera circunstancia con la que se encuentra el yo, resalta por sus regularidades, no solo desde un punto de vista fisiológico, donde las continuidades son evidentes, sino también desde el ámbito de lo psíquico, donde la identidad, el *quién soy* del sujeto, depende en gran medida de una secuencia de pensamientos, recuerdos, emociones que se repiten unos tras otros en un continuo mental.

Espero que se entienda bien lo que acabo de decir: la realidad, lo allende al yo, *aparenta* estabilidad. No afirmo que sea estable; por el contrario, desde Heráclito sabemos que el cambio es la única constancia y la entropía nos ha enseñado que el desorden, el caos, es mucho más probable que el orden. Sin embargo, los fenómenos, tal y como se le muestran al hombre, no aparentan ni cambio constante ni desorden; aparentan regularidad, organización, estructura. Quizá nuestros ancestros, esos primeros hombres que se ingeniaron la idea de lo sagrado y lo divino, se sintieron inspirados por esa regularidad circunstante, por esa secuencialidad percibida por doquier. Luego, al comienzo de la civilización, cuando los hombres dieron con el concepto de norma, tal vez vieron en ella un reflejo de la estandarización que veían en las circunstancias y que, a lo mejor, les otorgaba la tranquilidad necesaria para vivir. No sé... Es solo una hipótesis, una suposición sobre la que quisiera trabajar más adelante, pero en la que no puedo detenerme ahora.

Lo que no es una suposición es que la ley, a lo largo de la historia, ha asumido un carácter sagrado y este carácter ha servido para que el hombre, en aras de vincularse a dicha sacralidad, defina su identidad, viva su vida, de acuerdo a las orientaciones de la ley. ¿Por qué hacemos de la norma una parte de nosotros?, ¿por qué somos hombres en cuanto estamos sujetos, sometidos a las reglas? Porque estas garantizan la salvación, porque al estandarizarnos, al someternos, al dejarnos sujetar, obramos como lo desean los dioses.

He dado, entonces, con una primera respuesta al interrogante planteado: la norma define al hombre, tornándolo en sujeto —dominado—, porque la norma es sagrada y su acatamiento un acto divino.

Pero esta respuesta, si acaso correcta, resulta anacrónica. Las normas –jurídicas, religiosas, morales, frutos de convenciones sociales, etcétera– fueron consideradas sagradas, pero el tiempo de la sacralización de lo normativo ha terminado. Violar la ley ya no es un acto contrario a los dioses; ni siquiera, necesariamente, un acto contrario a la sociedad: será un acto de indisciplina que por su inconveniencia o improductividad será sancionado. Solo en el ámbito religioso la idea de pecado sigue rememorando ese carácter divino que algún día tuvieron los aparatos de control; pero ya nadie peca por incumplir una norma jurídica o ir en contra de los convencionalismos sociales. ¿Por qué, entonces, si la norma no es sagrada, se convierte en parte de nosotros? Creo que la respuesta se encuentra en el hecho de la *multitud*, que me permitirá tratar en el apartado que sigue.

El sujeto en las multitudes

Las sociedades antiguas son fundamentalmente sociedades tribales. El parentesco por *agnación*, propio del Derecho Romano, una institución no tan lejana a las instituciones jurídicas de la actualidad, es una muestra del carácter eminentemente tribal de la sociedad romana que, como su derecho, no distaba mucho, en términos culturales, de la nuestra. Este tribalismo social aún se percibe en pequeñas comunidades, tales como los “pueblos” antioqueños y, en general, las pequeñas villas suramericanas.

En una sociedad tribal, antigua o contemporánea, la distinción entre autoridades humanas y autoridades sagradas suelen difuminarse o, incluso, perderse. Piénsese, por ejemplo, en la descripción que hace Tomás Carrasquilla de un pueblo antioqueño en *El padre Casafús*, o la visión de las pequeñas comunidades de la Costa Atlántica colombiana presentada por García Márquez en obras como *La Mala Hora*, o la dinámica de los habitantes de un pueblo serrano en el Perú, descrita por Mario Vargas Llosa en *La Casa Verde*. Son expresiones literarias de una realidad propia de Latinoamérica, pero equiparable a lo que todavía acontece en otras partes del mundo actual: el alcalde, la autoridad civil, cogobierna con la autoridad

religiosa; la policía, detentador legítimo de la fuerza, sigue las órdenes del alcalde, siempre y cuando estas se adecuen a las recomendaciones de la curia; la ley de Dios, consignada en un hierático libro cuyo intérprete oficial es el sacerdote, muchas veces indica el contenido necesario de la ley civil.

Por tanto, en las sociedades tribales las normas son instituciones sagradas que definen al hombre entre devotos e impíos. El incumplimiento de la ley se mira *también* desde una perspectiva sagrada, religiosa y el sancionado por el orden normativo está, a su vez, sujeto a una sanción celestial. El adulto desobediente es un pecador, el niño indócil un potencial delincuente necesitado de guía pastoral, el indisciplinado, en todo caso, es un blasfemo y un facineroso. En las pequeñas comunidades contemporáneas, la sacralidad de la ley sigue siendo una realidad y, por tanto, su cumplimiento trasciende las necesidades de lo humano: cumplir la ley es actuar según la voluntad de Dios.

Sin ánimo de esquematizar en exceso la constitución de una sociedad tribal, me parece ajustado a la realidad afirmar que, en su interior, todos sus integrantes —o al menos la gran mayoría de ellos— cumplen un papel que los identifica, una función determinada dentro del pueblo, definiéndose así su *yoidad*. Está el alcalde, el cura, el carnicero, el herrero, la prostituta, el loco, la bruja, el borracho, el gran terrateniente, el ganadero, el panadero, el dueño de la funeraria, el gerente del único hotel del pueblo, la señora que atiende uno de los pocos restaurantes del pueblo, el señor que, por la noche, sirviéndose de un silbato y un bolillo, hace rondas por las calles, haciendo labores de vigilancia, etcétera. Todos estos individuos, cual protagonistas de una tragicomedia, están plenamente identificados, son conocidos por todos, tienen relaciones con todos y así, en esa interacción de sujetos, se forma la comunidad. Por este motivo, en dichas pequeñas comunidades, sociedades esencialmente tribales, resulta más o menos fácil identificar quién es quién, quién hace qué y quién sirve para qué. El forastero, el visitante, cumple precisamente la función de un *outsider*, de alguien que no pertenece a ninguna parte ni, mucho menos, a la tribu. Es quien se identifica por *no-estar*, por *no-pertenecer*.

¿A qué viene todo esto? El apartado anterior lo terminamos afirmando que el hombre es hombre, es sujeto, en cuanto se pliega a un conjunto de disciplinas que gozan del manto de la sacralidad. El hombre se hace hombre al cumplir un conjunto de reglamentos que, en últimas, provienen de la divinidad y garantizan su salvación. Fenómenos semejantes siguen ocurriendo en esas colectividades de carácter tribal que aún perviven. Pero su pervivencia es la excepción: vivimos en grandes comunidades, donde sus integrantes se desvanecen en enormes masas. Vivimos desde hace un buen tiempo y, con toda seguridad, en la hora actual, en una sociedad que se caracteriza por la masificación de sus integrantes y por la existencia innegable y a veces exasperante de las multitudes.

¿Qué es la multitud? Más que una definición –hallable en un diccionario– quisiera concentrarme en las características descolantes de este fenómeno. Lo primero que habría que decir de ella es que se refiere a un aspecto del mundo propio de sociedades no tribales, como la nuestra: a toda hora se ven personas, siempre hay gente alrededor. Nunca nos encontramos solos, siempre estamos cerca de alguien y estamos obligados a ser vecinos de otros. Dondequiera que se mire estarán los otros, en plural, porque ellos, a su vez, tampoco se encuentran solos. Ya Ortega y Gasset en su celeberrima *Rebelión de las masas*⁶ anotaba como hecho incontrovertible la existencia de los gentíos, de las masas humanas. En la actualidad, dada la tecnologización de la existencia, principalmente en el campo de las telecomunicaciones, el hecho de las multitudes es más evidente: estamos más cerca los uno de los otros porque se han perdido las distancias. Siempre hay alguien allí, aunque sea de manera virtual.

⁶ Así comienza Ortega Gasset (2005) su *Rebelión de las masas*: “Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas. Como las masas, por definición, no deben y pueden dirigir su propia existencia y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, cultura, cabe padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas (p. 375).

Alguien podría objetar este argumento alegando que el sentimiento de soledad es uno de los principales motores del suicidio. En una sociedad en la que el suicidio es tan común porque la gente se siente sola, no tendría mucho sentido hablar de multitudes. Al respecto, digo que la soledad no es un hecho objetivo, no es un fenómeno perceptible por nuestros sentidos; por el contrario, lo que perciben las personas que se suicidan es la compañía permanente y no siempre deseada de los demás. Quien se siente solo no es porque le falte gente en rededor suyo: es porque la gente que la rodea no cumple con las expectativas que, muchas veces en secreto, exige el solitario. Este es quien, teniendo personas en las circunstancias dentro de las cuales se le da la vida, no logra conectar con ninguna de ella, ocasionándole episodios de depresión y de ira que algunas veces concluyen en el suicidio.

Este aspecto del mundo actual, del mundo de las multitudes, supone otra característica que quizá no se ha estudiado lo suficiente: los espacios vacíos, los sitios libres, son cada vez más escasos. ¿Resulta fácil retirarse del mundo y, en silenciosa soledad, ocuparse simplemente de uno mismo? No, no es fácil. Los espacios suelen estar llenos, ocupados real o virtualmente por alguien más o reservados al servicio eventual de ese alguien. Las montañas tienen dueños, las selvas, administradores, los mares y océanos restricciones de uso impuestas por alguien. Dondequiera que me ubique, hay alguien o estuvo alguien que tomó una decisión que afecta mi utilización del espacio libre. El espacio vacío, de este modo, se vuelve un artículo de lujo sometido a las reglas de la economía y respondiendo a las dinámicas de la oferta y la demanda. La utilización de los espacios libres vale y, como es de esperarse, la *calidad* del espacio suele determinar el costo del mismo. Una característica de la sociedad de multitudes es que hay que pagar por todo y el uso del espacio no es la excepción.

Estos espacios no solo están llenos de personas; también son ocupados por cosas.⁷ La multitud también implica la proliferación asom-

⁷ Al respecto, considérense las siguientes palabras de Hannah Arendt (1998):

brosa y al parecer incontrolable de artículos, artefactos, artificios creados por el hombre para facilitar, supuestamente, su vida. Toda persona viene con un cúmulo de cosas sin las cuales no puede vivir y, por tanto, hacen parte de ella, constituyen su ser. Pero la producción de cosas es tan vertiginosa que las cosas ya hechas, en breve, tienen que ceder su lugar a las cosas que se están haciendo. Estamos llenos de cosas útiles, pero también de muchísimas inútiles que aún rondan por ahí, hasta que, por fin, cada vez en forma más rápida, pasan a ocupar esos grandes espacios del planeta que hemos decidido convertir en botaderos de basura —no hay espacios libres porque, entre otras cosas, la basura ocupa mucho espacio—. Cosa no es solo el arteficio, el objeto creado, sino también el objeto natural alterado por el hombre. Cosas, bajo este sentido, son los muchos animales que el hombre ha domesticado, no solo para satisfacer necesidades como la alimentación y la vestimenta, sino también para llenar vacíos que la sociedad de las multitudes, paradójicamente, produce. En la época en la que más gente hay, en la que resulta difícil encontrarse verdaderamente solo, la gente se siente mal acompañada y busca encontrar en perros, gatos, peces, pericos, gerbos, cerdos, monos, entre otros, la ansiada compañía.

La multitud tiene otra característica en la que vale la pena detenerse, aunque sea para salir inmediatamente de ella: es ruidosa. Al parecer, la interacción de los hombres con otros hombres, la coexistencia de los hombres con sus máquinas, la convivencia entre hombres y animales, en fin, la ocupación de todos los espacios por los gentíos

“La fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en reificación. La solidez, inherente a todas las cosas, incluso las más frágiles, procede del material trabajado, pero este material en sí no se da simplemente, como los frutos del campo y los árboles que podemos coger o dejar sin modificar la familia de la naturaleza. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como el caso del árbol que debemos destruir para que nos proporcione madera, o bien irrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como el caso del hierro, piedra o mármol, arrancados de las entrañas de la tierra. Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del arteficio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza” (p. 160).

y sus cosas, es un fenómeno necesariamente ruidoso. Si los espacios vacíos están en vía de extinción, el silencio ha muerto con la llegada de la sociedad de masas. Por doquier, encontraremos individuos hablando, sea por su teléfono móvil, sea con alguien más en la mesa de un cafetín, a veces por megáfonos, otras gritando en la calle o en sus propias casas, en las aulas de clase y en los templos sagrados; martilleos, taladradas, taconazos, deslizamiento de enseres, lavadoras actuando y televisores sonando, son sonidos normales y prácticamente permanentes en los edificios actuales; en pro del desarrollo, perforadoras y retroexcavadoras rompen estruendosamente las calles, así como los motores de las fábricas nunca se detienen y su ulular permanente se siente día y noche; los automóviles, cada vez más grandes, más potentes, más rápidos, son también más ensordecedores; la música, una de las expresiones más sublimes de lo humano, pierde su valía y se desublimiza⁸ *ipso facto* al estar presente en todas partes: en la casa, en el trabajo, en las calles, en el restaurante, en los centros comerciales, en los supermercados, en el transporte público, en el banco, en las cárceles, en las clínicas y hospitales, en las salas de velación, en el cementerio y hasta en los hornos de cremación. Música por todos lados, que pierde su sentido y se torna en ruido: la banda sonora de la sociedad de la multitud.⁹

⁸ Utilizo el concepto de desublimación tratado por Herbert Marcuse (1981) en varias de sus obras. Considérense al respecto estas palabras: “Lo que se presenta ahora no es el deterioro de la alta cultura que se transforma en cultura de masas, sino la refutación de esta cultura por la realidad. La realidad sobrepasa la cultura [...] El nuevo aspecto actual es la disminución del antagonismo entre cultura y realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medio de los cuales constituía otra *realidad*. Esta liquidación de la cultura bidimensional no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los “valores culturales” sino a través de su incorporación total al orden establecido mediante su reproducción y distribución a una escala masiva. [...] Esta asimilación de lo ideal con la realidad prueba hasta qué punto ha sido sobrepasado el ideal. Ha sido rebajado desde el sublimado campo del alma, el espíritu o el hombre interior, hasta problemas y términos operacionales” (pp. 86-88).

⁹ Interesantes resultan las siguientes palabras de Pascal Quignard (2012): “Desde que los historiadores llaman ‘Segunda Guerra Mundial’, desde los campos de exterminio del Tercer Reich, ingresamos en un tiempo donde las secuencias melódicas exasperan. En todo ámbito terrestre, y por primera vez desde la

Por último –por ponerle fin a esta lista de características que podría alargarse mucho más–, en la sociedad de las multitudes el trabajo ha cambiado su naturaleza de mera necesidad y se ha convertido en algo similar a un deber. Me explico, en un mundo cuya nota destacada es la multitud, esos gentíos amorfos de hombres se la pasan trabajando. Se trabaja no solo por necesidad o para cubrir las necesidades biológicas o culturales, se trabaja porque no hay nada más por hacer. Trabajar “es lo que hay que hacer”, es la alternativa de comportamiento que presenta la sociedad de la multitud y, por eso, actúa como un deber y, por consiguiente, es un dispositivo de control.

El trabajo controla al trabajador, en principio, porque lo somete a un régimen de comportamientos y actitudes, que no solo subordina el tiempo vital del trabajador, sino que también controla su cuerpo.¹⁰ Quien trabaja debe realizar las operaciones en las que consiste

invención de los instrumentos, el uso de la música se ha vuelto coercitivo y repugnante. Amplificada hasta el infinito por la invención de la electricidad y la multiplicación de la tecnología, se volvió incesante, agrediendo noche y día en las calles comerciales de las ciudades, en las galerías, en los pasajes, en los supermercados, en las librerías, en los cajeros donde se retira el dinero, hasta en las piscinas, hasta a orillas del mar, en los departamentos privados, en los restaurantes, en los taxis, en el subte, en los aeropuertos. Hasta en los aviones cuando despegan y aterrizan” (p. 128).

¹⁰ Dice Foucault (1998), refiriéndose al caso francés: “A lo largo del siglo XIX se dictan una serie de medidas con vistas a suprimir las fiestas y a disminuir el tiempo de descanso; una técnica muy sutil se elabora durante este siglo para controlar la economía de los obreros. Por una parte, para que la economía tuviese la necesaria flexibilidad era preciso que en épocas críticas se pudiese despedir a los individuos; pero por otra parte [...] era preciso garantizarles unas reservas [...] Pero una vez asegurado que los obreros tendrán dinero hay que cuidar que no utilicen sus ahorros antes del momento en que queden desocupados. Los obreros no deben utilizar sus economías cuando les parezca, por ejemplo, para hacer una huelga o celebrar fiestas. Surge entonces la necesidad de controlar las economías del obrero [...] De este modo el tiempo del obrero, no sólo el tiempo de su día laboral, sino el de su vida entera, podrá efectivamente ser utilizado de la mejor manera posible por el aparato de producción. Y es así que a través de estas instituciones aparentemente encaminadas a brindar protección y seguridad se establece un mecanismo por el que todo el tiempo de la existencia humana es puesto a disposición de un mercado de trabajo y de las exigencias del trabajo. La primera función de estas

su trabajo de manera precisa respecto del manual de instrucciones, del reglamento de trabajo, de las órdenes del jefe, etcétera. Las operaciones laborales se encuentran en su mayoría estandarizadas, de manera que trabajar significa plegarse a un estándar comportamental definido previamente. Esto es más o menos evidente y habrá quienes considerarán estos aspectos del trabajo como esenciales y, por lo mismo, irrenunciables. Con todo, no quisiera comentar nada más al respecto.

Me interesa, por otro lado, hablar de cómo opera el trabajo, entendido como un dispositivo disciplinario, frente aquellos que carecen de trabajo. Trabajar es un deber porque aquellos que no lo hacen son sancionados. La sanción puede ser jurídica, pero por lo regular es tan solo un reproche social. Quien no trabaja no pertenece a ningún lugar, no goza de los beneficios que tienen los empleados, no cumple ninguna función dentro de la sociedad, no hace nada y, por ello, pierde cualquier tipo de reconocimiento social. El desempleado es un *don nadie*. Esto quiere decir, hasta cierto punto, que el trabajo define al hombre como persona, hasta el punto que la famosa pregunta “¿quién soy yo?” suele responderse desde el trabajo que se ejecuta: yo soy un abogado, yo soy un médico, yo soy un profesor. El desempleado no puede responder esa pregunta porque es nadie, carece de identidad, no es.

instituciones de secuestro es la explotación del tiempo [...] la segunda función de las instituciones de secuestro no consiste ya en controlar el tiempo de los individuos sino, simplemente, sus cuerpos. Hay algo muy curioso en estas instituciones y es que, si aparentemente son todas especializadas –las fábricas están hechas para producir; los hospitales, psiquiátricos o no, para curar; las escuelas para enseñar; las prisiones para castigar– su funcionamiento supone una disciplina general de la existencia que supera ampliamente las finalidades para las que fueron creadas. Resulta muy curioso observar, por ejemplo, cómo la inmoralidad (inmoralidad sexual) fue un problema considerable para los patrones de las fábricas en los comienzos del siglo XIX. [...] Pero si analizamos de cerca las razones por las que toda la existencia de los individuos está controlada por estas instituciones veríamos que, en el fondo, se trata no sólo de una apropiación o una explotación de la máxima cantidad de tiempo, sino también de controlar, formar, valorizar, según un determinado sistema, el cuerpo del individuo” (pp. 131-133).

Si la única alternativa es el trabajo, las multitudes buscan que todas sus actividades sean tratadas como tal. Toda actividad, desde la crianza de un hijo hasta la elaboración de una obra de arte es considerada como un trabajo. Todo oficio, todo quehacer propio del ser humano, tiende a la profesionalización, que no es más que la asunción de reglas de estandarización de los comportamientos para efectuar una actividad. La sociedad de multitudes está llena de trabajadores profesionales que se comportan todos de manera igual. En este sentido, se entiende por qué al entablar algún tipo de conversación con un abogado o un médico, sacerdote, científico, político, profesor, etcétera; no importa mucho el tipo de profesión, todos parecen iguales: sus gestos son similares, el tono de sus voces es muy parecido, sus maneras de expresión casi idénticas, su vestuario, cual uniforme de escuela o empresa.

Ahora bien, el trabajo se define y se justifica por su producto final. Trabajar es producir productos ¿Qué es un producto? Cualquier cosa que pueda ser objeto de intercambio comercial. Una pieza musical, un libro de poemas o un artículo crítico de la sociedad solo serán productos si son comercializables. Es por eso que los músicos profesionales, los poetas profesionales y los pensadores profesionales son aquellos individuos que efectúan las operaciones necesarias para provocar la aparición de un producto, de una cosa transferible, comercializable. Hablo del músico, del poeta o del académico solamente por poner unos ejemplos, pero escogidos especialmente para subrayar que la producción de productos no resulta fácil en el seno de ciertos trabajos, lo que los lleva a transformarse en aras de no desaparecer. Algunas veces, sin embargo, el quehacer humano deja de producir productos, porque las consecuencias de dicho quehacer dejan de ser consideradas como “productivas” por la sociedad. Si la sociedad no lo necesita, el quehacer se vuelve improductivo y pierde así su estatus de trabajo, quedando desempleados sus ejecutores.¹¹

¹¹ Considero, a este respecto, válidas las siguientes palabras de Marcuse (1981): “El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como

Recapitulando, la hipótesis que propongo para explicar la sociedad contemporánea es la de la existencia de las multitudes, los gentíos bulliciosos, las masas de hombres y cosas, dedicados los primeros a producir las segundas mediante el trabajo, ocupando así los espacios vacíos hasta la saciedad. Con todo, habría que advertir que esta sociedad de multitudes es un *hecho tendencial*, presentándose a lo largo y ancho del planeta de manera distinta, en tempos diferentes. Hablar de multitudes en comunidades tan pequeñas como la que encontramos en Uruguay o en Islandia, puede parecer una exageración. Pero si atendemos con cuidado a nuestro alrededor y, además, superamos los límites que nos impone el pequeño terruño que ocupamos en el mundo e intentamos mirar qué es lo que pasa allende a este, advertiremos como el modelo ideal de sociedad el paradigma social actual, el tipo de sociedad hacia el cual tendemos todos, pero en tempos distintos. Es la *macrópolis*, la ciudad enorme, capaz de albergar grandes números de habitantes con toda su multiculturalidad. La macrópolis es la ciudad propia de la multitud.

He descrito algunos aspectos de la sociedad de multitudes, pero aún no he abordado el problema fundamental de la primera parte de este ensayo: ¿Por qué el hombre adopta como propios, como *naturales*, regímenes disciplinarios que lo definen como hombre? La hipótesis de la sacralidad de la ley no sirve en sociedades no tribales, y la macrópolis, la gran ciudad, es fundamentalmente una sociedad abierta, multicultural, pero, a la vez, desconocedora de tribus o cabilas. La sociedad de las multitudes tiende a ser una sociedad sin dioses o, aun reconociendo la existencia e importancia de la divinidad, la participación de esta en la mecánica y la estructura de la sociedad es mínima.

Creo que en la pregunta misma se haya la respuesta. El hombre adopta como propios, como suyos, los dispositivos de control que lo rodean porque es gracias a ellos que es *alguien* en esta sociedad de

un sistema que determina *a priori* el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales” (pp. 25-26).

masas. En las comunidades tribales cada hombre trae una historia tras de sí y es ella la que lo define, la que le otorga identidad. Todos saben la triste historia del borracho del pueblo, que intenta ahogar todas las noches sus penas de amor con aguardiente. Todos saben la historia del sacerdote, que apenas salió del seminario, tuvo la fortuna de llegar al pueblo por recomendación directa del señor arzobispo. Las prostitutas y, en menor medida, los sacerdotes, se conocen las historias de todos los habitantes del pequeño villorrio. Todos son alguien por lo que han hecho o les ha pasado. En la época de las multitudes, el conocimiento de la historia de los habitantes de la macrópolis es imposible. Solo ocupando el espacio que la ley nos concede, solo asumiendo las maneras estandarizadas impuestas por los distintos aparatos de control que operan dentro de la sociedad, el hombre es sujeto dentro de la masa, individualizado por estar sometido en medio de la multitud, único por ajustarse al reglamento masificador.

Antes de que se me acuse de incurrir en una contradicción, me permito hacer algunas aclaraciones. En la sociedad de las multitudes, el problema es no pertenecer a ninguna parte y ser un don nadie. Ya adelanté el problema al hablar del hombre que no trabaja: pierde su estatus como persona (quizá no jurídicamente pero sí socialmente), esto es, deja de importar, deja de ser alguien determinado, alguien con una identidad individualizable, y se hunde en la indiferenciación de la multitud. Michel Foucault advirtió (*La sociedad punitiva*, 2016; *La verdad y las formas jurídicas*, 1998; *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 2003) cómo las sociedades modernas fueron, en esencia, sociedades disciplinarias, en las que se ubicaba a las personas en espacios determinados a efectos de vigilar sus comportamientos y, en últimas, garantizar el aparato de producción suministrando trabajadores. Estos espacios eran las instituciones disciplinarias que, como la escuela, la fábrica o la cárcel, vigilaban al hombre y, en ese proceso, constituían su subjetividad. En la actualidad, el problema no es que estemos ubicados en una u otra *institución disciplinaria*, ¡El problema es no pertenecer a ninguna! Este viraje, advertido por Deleuze (1990) en “Post-scriptum sobre las sociedades de control” es de suma importancia: el problema del hombre actual no es escapar de las cadenas que lo limitan; es, por el contrario, encontrar la cadena que le

asegure un puesto en el mundo, encontrar la disciplina que le garantice una posición en la sociedad y, por consiguiente, una identidad. Es desde este punto de vista que ser sujeto significa “estar sometido a una autoridad”; quien no está sometido a un poder superior, quien no responde a alguien, quien no pertenece a una organización que disciplina el trasegar de su existencia, *no es nadie*, no está en el mundo, sea que esté muerto o sepultado bajo las muchedumbres.

¿Cuáles son esas instituciones de control a las que hay que pertenecer para ser alguien? Son muchas y de diversas características: la familia, el colegio, la universidad y, en general, las *instituciones de administración del saber*, pues en ellas se aprende lo que se debe saber. La fábrica, la oficina, la corporación y, en general, cualquier institución dentro de la cual el hombre realice un trabajo y origine un producto. Estas *instituciones laborales* no ocupan necesariamente un espacio físico: el mundo virtual es mucho más amplio para el despliegue de sus dinámicas disciplinarias. Se trabaja ahora desde un simple computador, en la comodidad de la casa, o a través de un dispositivo móvil, mientras se efectúan otras labores. Esta virtualidad del trabajo supone que puede extenderse a momentos en los que, otrora, no se trabajaba: en las noches, mientras el trabajador descansa su jefe puede enviarle un mensaje de texto solicitándole una información urgente; durante las vacaciones, un correo electrónico de la corporación puede alterar el tiempo de descanso de un empleado; una llamada a deshoras de un cliente desesperado, que necesita de nuestros servicios de manera urgente, puede acabar con una sesión de receso. *Las instituciones reguladoras del entretenimiento*, como la televisión, el teatro, el concierto, la discoteca, la plaza de toros, entre otras, apremian a que las personas se adecúen a las posibilidades estandarizadas de entretenimiento que estas ofrecen. *Las instituciones de salud*, que establecen las condiciones de sanidad o enfermedad de las personas distinguiendo entre sanos y enfermos y estableciendo los rituales obligatorios para alcanzar la sanidad física y mental.

Junto con estas instituciones encontraremos un aparato enorme, gigantesco, conformado por instituciones jurídicas, políticas, policivas y carcelarias; no es un aparato perfecto porque no hay forma

de garantizar el engranaje perfecto entre sus componentes, pero en todo caso se genera una sinergia entre estas instituciones, permitiendo su funcionamiento y garantizando el sostenimiento de la sociedad de multitudes. Este aparato, este conjunto de agencias y oficinas que en conjunto se identifican con el Estado, se encarga básicamente de establecer el régimen de disciplina necesario para que la sociedad de la multitud funcione, para que no se derrumbe.

Quizá me falten algunas otras instituciones, quizá sea necesario profundizar más en cada una de ellas. Por lo pronto, me interesa resaltar simplemente que todas estas instituciones están constituidas por reglas que imponen estándares, formatos, arquetipos comportamentales. Ser alguien significa adoptar estos esquemas, comportarse como las instituciones lo esperan y así forjarse una identidad a la luz de los regímenes a los que se pliegan.

Dionisio liberado

Este hombre disciplinado, obediente, dócil, cumplidor de reglamentos y de horarios, seguidor de esquemas y conductas estandarizadas que definen quién es, de vez en cuando se enajena por voluntad propia. Entenderé por enajenación voluntaria esa tendencia del hombre a perder consciencia de sí mediante el uso de distintas estrategias. Es bastante interesante esta dualidad presente en el hombre: por un lado, es un fiel seguidor de las normas que definen su identidad; por otro, es un enajenado que, como la palabra lo insinúa, se “sale de sí”, dejando de ser quién es. Sobre esta tendencia hacia la embriaguez, hacia el éxtasis (estar afuera), hacia el aturdimiento, hacia la meditación, hacia la enajenación voluntaria, tratarán las páginas que conforman este acápite.

Aclaro, sin embargo, que no toda enajenación voluntaria es un acto de disciplina. El próximo apartado de este texto se concentrará en las técnicas disciplinantes de la enajenación voluntaria, muy comunes en la actualidad. Acá nos interesa la enajenación como un acto de indisciplina, de ruptura con cualquier régimen institucional.

De todas las formas de enajenación voluntaria, haré especial énfasis en la embriaguez. Me parece que es el modo más generalizado de violar los reglamentos; que no distingue edad, sexo, estratificación económica o cultural, nacionalidad, religión, hora del día o la noche, trabajo; en definitiva, porque me parece que es el acto de indisciplina más común en el hombre, sin ser desde luego el único. Tan generalizada es la tendencia hacia la embriaguez que, todo sistema de control, por más exigente que sea, mantiene cierto margen de tolerancia con esta práctica, esto es, que las sanciones que se imponen a los que quebrantan la disciplina mediante la embriaguez no son las más graves que impone el sistema.

La embriaguez, como cualquier método de enajenación voluntaria, no siempre ha supuesto un acto de indisciplina. El consumo de bebidas alcohólicas y sustancias estupefacientes ha estado asociado a lo largo de la historia a liturgias religiosas o a costumbres alimenticias. Pero desde la llegada de la sociedad de las multitudes, toda embriaguez –sea proveniente del alcohol o de sustancias estupefacientes y alucinógenas– es un acto subversivo, pues beber o fumar o inyectarse heroína, entre otras técnicas embriagantes, son consideradas como nocivas para la salud y, en consecuencia, no convenientes, no recomendables, ojalá evitables, cuasi prohibidas. Quien se embriaga comete, por lo menos, un mínimo, pero importante acto de indisciplina: un ataque a su propia integridad.

Para que la embriaguez y, en general, cualquier forma de enajenación voluntaria sea un acto de indisciplina, se requiere que el sujeto quiera romper, aunque sea momentáneamente, con las cadenas que él mismo se ha fijado en su cuerpo y en su espíritu. Es un acto de subversión porque supone una falla del sistema de control, que no es capaz de intervenir, por un momento, al sujeto. Hay indisciplina, subversión, insubordinación si el sujeto busca *desubjetivarse*, dejar de ser sujeto, sentirse libre de las ataduras que le impone la autoridad, perdiendo su propia identidad.

No es un fenómeno extraño. Por el contrario, es bastante común. Cuando el niño-adolescente comienza a beber o a consumir

sustancias estupefacientes, siempre lo hace como un desafío, como un reto, a los sistemas de dominación que constituyen sus circunstancias: la familia, la institución educativa, la iglesia e, incluso, el mismo grupo de amigos que lo rodean. Es un acto puro de indisciplina y, por lo mismo, es un acto ilícito, sancionado por las instituciones disciplinarias. Otro ejemplo se presenta con ocasión de una medida típicamente latinoamericana como la *ley seca*. Ciertos días, por motivos de interés político (por ejemplo, la celebración de las elecciones dentro del sistema democrático) o por razones religiosas, se prohíbe expresamente la venta y consumo de licor. Nadie puede comercializar o consumir licor, esa es la regla. Sin embargo, la experiencia muestra que, durante la ley seca, las personas buscan la forma de burlar la ley e ingerir bebidas alcohólicas. ¿Por qué? No encuentro otra razón que no sea el deseo de enfrentarse al sistema, de provocar los mecanismos de control y burlar los dispositivos de vigilancia. Otro ejemplo, en este caso en Colombia, durante la realización de los eventos públicos que supongan aglomeraciones (conciertos y partidos de fútbol generalmente) está prohibido cualquier uso de bebidas alcohólicas o estupefacientes. No obstante, el nivel de enajenación voluntaria suele ser generalizado: casi todos los integrantes de la aglomeración se encuentran embriagados, sea porque consumieron con antelación al evento o porque lograron ingresar al mismo las bebidas y demás estupefacientes prohibidos. Otro reto más a la autoridad, otra manifestación de desdén hacia los aparatos de control. Un ejemplo más, la prohibición de cualquier tipo de enajenación durante la ejecución del trabajo (o en el caso del estudiante, durante las horas de estudio) es un hecho generalizado dentro de las sociedades de las multitudes. Algunos trabajos pueden permitir dicha enajenación (el del músico popular, por ejemplo), pero dicha permisión viene acompañada de un silencioso reproche, de una subliminal invitación a no hacerlo.

Resulta fácil entender el porqué de esta prohibición: enajenado, el hombre no está en sus cabales, no coordina correctamente sus movimientos ni sus pensamientos y, por consiguiente, le resulta muy difícil acoplarse al protocolo de conducta establecido por el reglamento. El trabajador enajenado no produce bien, porque no

sigue correctamente los derroteros fijados por los manuales y los rituales y sin un producto bien formado, sin un producto correcto, el trabajo se perdió. Es de tal gravedad la violación de esta prohibición que suele ser considerada por los ordenamientos jurídicos como un motivo justo para despedir al trabajador o para expulsar al estudiante (trabajador en formación). Aun así, violaciones a estas reglas son muy comunes, no solo al nivel de los obreros y operarios (pues alguien podría pensar que la falta de formación y de disciplina del sector de la sociedad que comúnmente labora como obrero u operario sería el motivo principal de este acto de desobediencia) sino también en niveles directivos y dominantes. A veces, hasta el patrón viola la regla.

Los ejemplos antedichos resultan más o menos evidentes y podrían tildarse como simples fallas del sistema de control y no como una tendencia. Podría decirse que todo eso sucede *excepcionalmente*, que lo habitual es que la gente actúe según las normas. Y, en efecto, la sociedad de multitudes ha hecho desde siempre la distinción entre gente normal y gente anormal a partir del seguimiento o desobedecimiento de ciertas reglas: los normales son los que cumplen las normas; los anormales son los que incumplen, en alguna medida, las expectativas del sistema normativo. Sin embargo, la dicotomía normal-anormal es engañosa por muchas razones, pero la que más nos incumbe es señalar dicha dicotomía como una forma que busca simplificar los fenómenos y esconder la tendencia del hombre a incumplir las reglas. Es una clasificación que califica de excepcional la contravención del orden, pues atribuye exclusivamente a *los anormales*, un sector de la población que se encontraría en el subsuelo del espesor social, unos individuos cuya indocilidad se lee como insegura para los demás, la rebeldía e insolencia que de vez en cuando aparecen. Sin embargo, la opinión de quien escribe es que la embriaguez, como reto al sistema, es una tendencia generalizada de todos los hombres, aunque con intensidades y motivaciones diferentes.

Por tal motivo, la siguiente pregunta es ¿por qué buscamos, ocasionalmente, *desubjetivarnos*?, ¿por qué esa necesidad de salir de sí? No

creo que la respuesta sea aquella que asocia el placer y la emoción con la realización de actos ilícitos. Se nos suele decir que lo prohibido nos atrae por el hecho de ser prohibido. Es, en realidad, un argumento absurdo, circular, pues se está diciendo que nos gusta violar una prohibición por la prohibición en sí. Además, no es un argumento exhaustivo, pues no explica todos los supuestos de enajenación voluntaria. No es cierto que todo lo prohibido nos atraiga, no es cierto que siempre nos causa placer la violación de una norma. Siento que me estoy metiendo en terrenos propios de un psicólogo y me gustaría mucho que algún lector, formado en las ciencias de la mente, se pronunciara al respecto. Pero debo insistir en mi objeción: atribuir a un supuesto placer por violar lo prohibido la tendencia del hombre a desobjetivarse, me parece una respuesta pobre y no satisfactoria a plenitud.

Otra línea explicativa, plausible pero un poco sentimental para mi gusto, radica en esa necesidad de apaciguar el peso de la conciencia. La vida es muy dura para todos, pues nos exige, a cada instante, tomar difíciles decisiones. No toda decisión resulta siempre satisfactoria y, por consiguiente, se va llenando el alma de decepciones, de angustias, de remordimientos, en suma, surge en ella la mala conciencia. No creo que exagere al decir que este estado suele proyectarse en el cuerpo del hombre que lo sufre, a veces mediante una contracción de los músculos del cuello y la espalda, otras con una mala digestión, por lo que gastritis y tortícolis son indicios contemporáneos de las culpas que debe tolerar el alma.

No resulta disparatado afirmar que muchos beben hasta la embriaguez por necesidad de acallar los reclamos del alma. Quizá sea cierto que esta sea la razón por la cual ciertas personas, caracterizadas por su melancolía, por su tendencia al arrepentimiento y por gozar de una sensibilidad mayúscula, deciden embriagarse. Pero sigue pareciéndome una respuesta parcial, inclinada a explicar la embriaguez en una clase de persona pero que no explica el mismo fenómeno en relación con individuos de otros temperamentos. Además, recuérdese que, si bien he hecho énfasis en la embriaguez, es la enajenación voluntaria, como acto de indisciplina, el fenómeno que me

interesa explicar. Vistas las cosas desde esta perspectiva más amplia, no parece ya tan plausible la respuesta propuesta.

Pero para aclarar este argumento quisiera concentrarme por un momento en otra clase de enajenación voluntaria, también subversiva, pero distinta a la embriaguez por alcohol o sustancias estupefacientes. Me refiero al estado de suspensión que se logra mediante las técnicas védicas e hindúes de la meditación y el yoga. Quien medita, desea abstraerse del mundo, salirse de él, ¿qué puede ser más subversivo? Estamos en frente de sujetos que alcanzan un estado en el cual sus cuerpos toleran cualquier tipo de presión, de dolor, de violencia, mientras sus mentes permanecen inalterables, fuera del mundo, fuera de la vida misma. La meditación, bien lograda, saca al hombre de la vida y de todos los regímenes disciplinarios que lo conforman. Durante el trance que logra el yogui, ni siquiera se tienen que tomar decisiones (salvo la decisión de seguir en trance), lo que supone una extracción o, por lo menos, un apartamiento parcial de la vida misma. No parece razonable afirmar que aquellas personas que buscan en la meditación, en el ásana y en los mantras, la elisión del mundo, sean las mismas que, por las culpas que los agobian, acudan al alcohol y demás sustancias embriagantes.

En mi concepto, todo proceso de enajenación voluntaria, sea la embriaguez, la meditación o cualquier otra estrategia que suponga una ruptura con el régimen, busca alcanzar la libertad. Aunque mi interés en este escrito no radica en reflexionar sobre el concepto de libertad, solo me interesa la idea de libertad que se fija como meta el enajenante. Libertad como ausencia de encadenamientos, de estatutos, de pautas disciplinarias. Libertad como posibilidad de ejecutar lo que el cuerpo puede hacer, necesariamente dentro de las condiciones que ofrece la naturaleza, pero obviando cualquier limitación creada por el hombre mismo. Libertad como posibilidad de moverse dentro de circunstancias flexibles, dúctiles, maleables. Libertad como posibilidad de afectar al prójimo, de perturbar la vida de los demás, de generar caos, desorden. Libertad como poder hacer lo que se quiera sin importar las consecuencias, sin importar el daño que se genere a los demás o a uno mismo. Libertad como

contingencia, como imposibilidad de anticipación, como vida sometida exclusivamente al albur. Libertad, en definitiva, como vida sin sistemas de control, sin disciplinas comportamentales, sin estándares obligados, sin pautas conductoras de la existencia.

He aquí la contradicción que he anticipado desde el principio de mi disertación. El sujeto, que es sujeto en cuanto está sometido a reglas, busca escapar a dichas reglas, impulsado por un ansia de libertad que cree hallar fuera del mundo. Pero fuera del mundo, con todas sus normas, con todos sus modelos obligatorios, el sujeto no es sujeto, el hombre no es hombre, porque pierde identidad, siendo imposible referirse a él como un “quien”.

También anticipé que el análisis de esta contradicción quizá explicaría el puesto del hombre en el cosmos. ¿Realmente lo explica? Solo puedo decir que muestra al hombre como un ente contradictorio, que *es* en razón de una circunstancialidad de la que quiere huir, de la que busca enajenarse, incluso envenenándose a sí mismo –incluso poniendo en riesgo la continuidad de su propio ser– con sustancias lesivas para su integridad corporal y psíquica, como el alcohol y los opiáceos. ¡Qué extraña es la posición del hombre en el cosmos!

Se me dirá que exagero, que no a todos nos pasa lo mismo. Al respecto afirmo que no a todos nos sirve la embriaguez como método enajenante y que definitivamente no todo el mundo bebe licor o consume alguna sustancia estupefaciente con el ánimo exclusivo de enfrentarse al sistema. Pero de lo que sí estoy seguro, con esa certeza abierta a la controversia propia de la filosofía, es que todo el mundo, todo ser humano, busca de vez en cuando, unos con mayor intensidad que otros, una enajenación del mundo, lo que la convierte en un acto subversivo.

Piénsese, por ejemplo, en el músico que practica por horas, al ritmo constante de un metrónomo, una pieza musical. Su intención es mecanizarla, adoptarla como propia, para que sea el cuerpo y no la mente el verdadero intérprete. Este sujeto, durante sus largas horas

de estudio, se sale de sí, deja de ser quien es, está fuera del mundo. ¿Es un acto de indisciplina? Por supuesto. Todas esas horas de práctica son horas improductivas, son momentos en los que no se están sacando productos al mundo.

Otro ejemplo, quizá demasiado evidente: el anarquista, que al romper con cualquier vínculo social y dejar de reconocer cualquier autoridad, termina convirtiéndose en un indigente, habitando en las calles, desconocedor de cualquier regla de etiqueta o aseo, alimentándose de aquello que también buscan las ratas y las cucarachas: sobras, basura. Este sujeto ha decidido vivir enajenado permanentemente, asumiendo las consecuencias de tal decisión.

Un ejemplo más es el hombre del gimnasio, pero no aquel que sigue al pie de la letra el programa de fortalecimiento ordenado por un instructor, sino aquel que se monta en una banda elástica y corre en ella por horas. No me refiero al atleta, al maratonista que corre en función de un objetivo y, por ende, de un producto. Me refiero al que corre solo por correr, solo por mover las piernas. Este individuo también sale del mundo, también se convierte en un improductivo, también se resiste al sistema haciendo algo que no estará prohibido, pero indudablemente es desaconsejado por no ser un trabajo.

Un ejemplo final es el fiel creyente católico, adepto a los ritos marianos, capaz de abstraerse, cual yogui, rezando con fervor un rosario. Es un evidente acto de enajenación y si bien algunas veces no es más que el cumplimiento de reglas religiosas, en otras es un acto de enajenación en sí, un acto de perdimiento, de autoexclusión del mundo, lo que lo convierte en un proceso de relajación de la mente, pero también en un acto de indisciplina.

Todos tenemos nuestras propias formas de enajenarnos, todos buscamos de cuando en vez salir del mundo aun cuando el mundo nos ordene seguir en él. La pregunta que sigue a continuación, me parece, es la siguiente: ¿Alcanza su fin la enajenación voluntaria?, ¿Siente la libertad entendida en los términos antedichos?

Cuando el hombre actúa como Dioniso y, al romper las cadenas que lo sujetan, se sumerge en el estupor que le permite la embriaguez (y otras formas de enajenación), se encuentra con nada. Halla la nada, o mejor, que no es nada por fuera de las reglas que ordenan su comportamiento y que las circunstancias se desvanecen hasta desaparecer en el sinsentido. La nada entendida como ausencia de *ser*, pero no ese ser real o ideal discutido por la filosofía de los últimos veinte siglos (con excepciones desde luego), sino *ser* como sentido, significado. Los entes son, al menos para el hombre, en cuanto significan algo para él, incluyéndose él mismo, que es otro ente. En la embriaguez, en el trance, en la enajenación completa, todo carece de sentido, todo pierde su significado y el hombre no solo se desubjetiviza (deja de estar sometido a una autoridad), sino que también se deshumaniza, sin ser estas dos consecuencias tan graves como la tercera: se *desidentifica*, pierde su identidad, que es su significado en el mundo.

No vaya a entenderse esta conclusión como una invitación a abandonar las tácticas enajenantes. Estaría pidiendo un imposible. Estaría promoviendo la pérdida del placer que se siente al encontrarse con un buen vino o un excelente destilado. Lo que estoy diciendo es mucho más complejo y, quizás, preocupante: detrás de las reglas, de los sistemas disciplinarios y punitivos, de los convencionalismos sociales, de los esquemas y patrones, de las conductas estandarizadas, no somos nada. Somos el fruto del ejercicio de un poder que nos domina pero que nos crea, nos determina. Somos, al final, productos del trabajo, esto es, productos de técnicas de producción de la subjetividad, de tecnologías creadoras de la humanidad, caracterizadas por ser controlantes, dominantes. Fuera de las relaciones de poder no nos convertimos en Dioniso, no experimentamos una libertad que fluya con la energía de un río caudaloso, no experimentamos ninguna sensación de descanso, de sosiego, de tranquilidad por estar desatados, desligados de los sistemas que nos gobiernan. No sentimos nada, pues nos volvemos nada.

Retorno a las cadenas

Este último apartado se divide en dos secciones. La primera la dedicaré a mostrar nuevas formas de control, propias de la vida contemporánea, que se sirven de la enajenación voluntaria como escenario base. La segunda parte estará dedicada al cierre de este ensayo, plasmando algunas conclusiones.

La sociedad actual, tídesele de masas o de multitudes, se asienta sobre diversos dispositivos de control, que no solo sirven para vigilar a sus componentes humanos, sino que principalmente cumplen la función de constituir la identidad de estos. Son dispositivos de control que operan como mecanismos productores de subjetividad. Esto significa que el hombre, dentro de la sociedad de masas, es un producto más. La sociedad de masas o multitudes es, en suma, la sociedad de los productos, la sociedad que se define por su productividad. De allí la masificación: todo es un producto, todo es un útil comerciable, transferible, estimable en dinero. Es la sociedad del dinero en la que todo y todos tenemos un precio.

Dentro de unas condiciones sociales de este tipo resulta entendible que la enajenación voluntaria fuese una amenaza y la sociedad buscara excluirla de la vida social. Pero, en cambio, sucedió algo mucho más interesante. La multitud se dio cuenta del potencial productivo que había detrás de esa disposición del hombre a enajenarse, y ha logrado transformar algunas formas de enajenación voluntaria en actos disciplinarios y, por eso mismo, de producción.

Una vez más, me concentraré primeramente en la embriaguez por ser una forma tan común y generalizada de enajenación a voluntad. En la sociedad de las multitudes, la embriaguez se ha convertido en un acto habitualmente disciplinado: la sociedad dice cuándo y dónde se bebe. Pero esto siempre ha sido así. Lo interesante es advertir también cómo la sociedad señala las formas válidas a la hora de beber, modificando y extendiendo las normas de etiqueta hasta alcanzar cualquier escenario en el que el hombre desee tomarse un

trago. Por ejemplo, la ginebra, en Medellín, ya no se toma sola: debe estar siempre acompañada de una multiplicidad de especias y de aguas tónicas especiales; de lo contrario, no se estaría tomando *bien* la ginebra. En cambio, en esta misma ciudad, el aguardiente debe tomarse en copa corta, beberse de un solo trago y acompañarse de algo frío. De no ser así, no se consumiría correctamente el producto en mención.

Pongo un ejemplo más sencillo. El consumo del vino se encuentra socialmente regulado en casi todos sus aspectos. Desde las reglas de producción y codificación, hasta el régimen aplicable al momento de consumirlo. Las copas han de ser de una forma determinada. La clase de vino deberá estar en consonancia con la comida escogida. El vino, para que muestre todas sus virtudes, deberá gozar de un tiempo de reposo en una vasija especial antes de ser servido en la copa. La copa no podrá ser colmada: el tipo de copa, que depende del tipo de vino, establecerá la medida exacta. El vino deberá olerse antes de ser consumido y deberán encontrarse en él notas aromáticas tan inusitadas como la madera, el maracuyá, la flor de azahar, la canela y la vainilla. En copa, el vino debe agitarse leve y circularmente, garantizando así una explosión de aromas y sabores. Romper esas reglas no solo supone violar una etiqueta: significa perderse de una experiencia, significa desaprovechar el producto. Acoplarse a la etiqueta significa, por el contrario, respetar el producto y actuar como se debe actuar, ser como se debe ser.

El fenómeno no termina allí. Son cada vez más comunes los eventos promovidos por el mismo Estado en los que el consumo de alcohol es una obligación social (mas no un deber jurídico). Acontecimientos que en el pasado eran iniciativa y obra de unos cuantos miembros de la sociedad, como bazares, ferias de artesanos, concursos, competencias, conciertos, entre otros, ahora son organizados por el Estado o, en todo caso, patrocinado por este. Son eventos en los que tanto antaño como hogaño se suele consumir alcohol, pero ahora con el beneplácito del sistema. El concierto de rock, otrora el evento en que afloraba y brillaba esa rebeldía necesaria para querer

huir de esta sociedad punitiva mediante la búsqueda un estado de enajenación, es ahora un “evento de ciudad”, una experiencia organizada y controlada por el Estado. Dije unas cuantas líneas atrás que en Colombia los eventos que supongan aglomeraciones de personas suelen venir acompañados de la prohibición de beber, lo que es cierto; pero en otros lugares, en otros países, estos eventos, promovidos por el sistema, sirven también para promover el consumo de cierto tipo de bebidas.

Pero quizá sea otro mecanismo enajenador, distinto a la embriaguez, el que muestre con mayor claridad cómo actúan las técnicas de control en medio de la enajenación. Si hay algo que saque al hombre del mundo, en la actualidad, es la virtualidad que encuentra en el internet y, concretamente, en las llamadas redes sociales. Las personas, principalmente aquellas que componen las generaciones jóvenes del planeta, son capaces de pasar largas horas pendientes de lo que ocurre en tales redes sociales. Pero no están escapando del sistema: se están sumergiendo más en él. Por un lado, la sociedad de las multitudes prefiere que los sujetos improductivos (como los niños) permanezcan quietos, controlados, sometidos al poder de una pantalla o de un dispositivo móvil. En la calle, correteando por ahí, haciendo niñerías, resultan demasiado impredecibles, lo que puede conllevar a actos de indisciplina. Por otro lado, las redes sociales son una excelente plataforma para exhibir productos, los cuales, si se recuerda, son productos en cuanto puedan ser comercializados. En las redes sociales y, en general, en internet, se exhibe toda clase de producto, material o virtual, que son adquiridos por los usuarios que acceden a estos medios. El sistema promueve la enajenación, exhorta al aturdimiento mediante el uso desmedido de dispositivos virtuales, con miras a garantizar lo que justifica su existencia: el producto y su transferibilidad. Es más, el internet mostró que el hombre no tiene límites en lo que se refiere a la posibilidad de comercializar productos. Todo se vende en la red, desde un instrumento musical hasta la virginidad de una menor de edad. El internet es ese gigantesco pabellón en el que el mundo entero, incluidos nosotros, se exhibe como producto que está a la venta.

Los sistemas de televisión vía *streaming* son otro interesante ejemplo de la enajenación lícita a la que nos somete el sistema social. Pasar horas, días enteros pegados a una pantalla, viendo una serie de televisión desde su inicio hasta su final de un solo tirón –*binge watching* es la expresión coloquial en inglés– es una nueva forma de enajenación funcional al aparato social. Nótese, por un lado, que esta forma de embobamiento facilita la constitución del sujeto: los modelos y alternativas existenciales plasmadas en la pantalla pasan a hacer parte de la identidad de los televidentes; expresiones, gestos, formas de vestir o de usar accesorios, maneras de comer o de beber vistos en un personaje popular se incorporan a las formas sociales de comportamiento; experiencias, aventuras, despliegues de energía propuestos por la trama de una escena alimentan y definen las acciones de los hombres aturridos con tanta televisión.

Por otro lado, nótese que los *binge watchers* mantienen una actitud anticipable, controlable, medible. La gente no sale de sus casas porque es allí donde se encuentra el televisor; incluso, los que acceden a las plataformas de televisión *streaming* desde dispositivos móviles como teléfonos celulares o tabletas, están aquietados, apaciguados, concentrados en lo que ven. Esta nueva forma de enajenación voluntaria facilita la vigilancia y supervisión que de manera permanente realiza el aparato de dominación sobre las personas. Viendo televisión por horas se disminuye la posibilidad de sorpresas no anticipadas, de conductas impredecibles.

Finalmente, la sociedad de multitudes ha logrado que el trabajo sea en sí mismo un acto de enajenación que opera a favor del sistema. En una sociedad en la que los trabajos se encuentran cada vez más mecanizados, más estandarizados, en la que los protocolos, esquemas y reglamentos cobran una importancia mayúscula y los métodos, más que alternativas, se convierten en trayectos inevitables so pena de sanción, es fácil que el trabajador entre en lo que podríamos llamar “estupor productivo”. Son muchos los trabajos que se hacen *sin pensar*, esto es, sin reparar en lo que se hace, sin reflexionar sobre la propia acción. Se controla tanto la operación laboral, en aras de evitar errores y garantizar la perfección del producto, que se acaba con la espontaneidad y creatividad del hombre, causantes de grandes logros a lo largo de la historia, pero también de muchos

accidentes, pérdidas de tiempo y desperdicio de recursos. Lograr que el hombre, al trabajar, esté embotado y, a la par, sea productivo, es quizá el mayor logro de la sociedad de las multitudes.

Conclusiones

Pongo fin, de este modo, a un capítulo que quizá se estaba alargando ya demasiado. Quise reflexionar sobre unas palabras de Jean-Luc Nancy, teniendo como trasfondo el pensamiento de Foucault, y terminé dando una visión del hombre y del tipo de sociedad en el que vive. No creo que me haya “salido por las ramas”: entender al sujeto como ente sometido a una autoridad significa concentrarse en las formas como dicha autoridad somete al sujeto y las consecuencias de tal sometimiento.

De lo expuesto, quisiera recalcar en la posición contradictoria, trágica inclusive, del hombre. Es un ser que no se siente libre, pero que, al buscar la libertad, se topa con la nada. Es un ser definido por los sistemas de dominación que él mismo diseña y adopta como propios, de los que huye momentáneamente para luego regresar a ellos porque al huir no encuentra nada.

Somos, en definitiva, fruto de relaciones de poder, tal como lo anticiparon, cada uno, a su modo, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Negri, entre otros. Lo que resulta difícil aceptar es que detrás de todas esas relaciones de poder no haya algo más, y que nosotros, fuera de ellas, simplemente no seamos. No hay una “vida desnuda”, una “zona neutral” o algo similar: solo hay relaciones de poder, de dominación, de control, que definen los significados de los entes y sin las cuales solo hay vacío, ausencia, nada.

De allí la angustia, o mejor, el miedo con el que pasan sus días muchas personas. Miedo porque la vida carece de sentido, porque nuestro trasegar vital no nos lleva a ninguna parte, porque no somos más que un producto, una *cosa* fabricada. Bajo esta perspectiva, se entienden las estremecedoras palabras de la finada María Mercedes Carranza (1985) sobre el miedo:

Mírame: en mí habita el miedo.
Tras estos ojos serenos, en este cuerpo que ama: el miedo.
El miedo al amanecer porque inevitable el sol saldrá y he de verlo,
cuando atardece porque puede no salir mañana.
Vigilo los ruidos misteriosos de esta casa que se derrumba,
ya los fantasmas, las sombras me cercan y tengo miedo.
Procuro dormir con la luz encendida
y me hago como puedo a lanzas, corazas, ilusiones.
Pero basta quizás sólo una mancha en el mantel
para que de nuevo se adueñe de mí el espanto.
Nada me calma ni sosiega:
ni esta palabra inútil, ni esta pasión de amor,
ni el espejo donde veo ya mi rostro muerto.
Oídmelo bien, lo digo a gritos: tengo miedo. (p. 63)

No creo, sin embargo, que la alternativa sea el miedo. Quizá la mejor opción sea acepar que, en el fondo, nada somos. Todo lo que nos define es artificial, pasajero, puesto por alguien en algún momento. Nuestra existencia carece de sentido y, por lo mismo, no somos seres especiales. Nuestro paso por el mundo no es más que una minúscula contingencia dentro de la inmensidad insospechada del universo. No sé..., para mí, esta certeza de mi nada, de mi insignificancia, me tranquiliza y me permite vivir a plenitud.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *La condición Humana*. Trad. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Calasso, R. (2016). *El ardor*. Trad. E. Dobry. Barcelona: Anagrama.
- Carranza, M. (1985). *Tengo miedo*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Deleuze, G. (1990). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En G. Deleuze, *Conversaciones* (pp. 277-286). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *El Antiedipo*. Trad. F. Monge. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *Mil Mesetas*. Trad. D. Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos.

- Foucault, M. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. E. Lynch. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. A. Garzón del Camino. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2010). *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hardt, M. y Toni, N. (2001). *Emipre*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marcuse, H. (1981). *La hombre unidimensional*. Trad. A. Elorza. Barcelona: Ariel.
- Nancy, J.-L. (2014). *¿Un sujeto?* Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Ortega y Gasset, J. (2005). La rebelión de las masas. En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas* (Vol. IV). Madrid: Santillana.
- Ost, F. y Van de Kerchove, M. (2001). *Elementos para una teoría crítica del Derecho*. Trad. P. Lamas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quignard, P. (2012). *El odio a la música*. Trad. M. Martínez. Buenos Aires: El cuenco de plata.

La philosophie avec (ou contre) la psychanalyse?

Marie-Jean Sauret
Universidad de Toulouse - Jean Jaurès
Dina Germanos Besson
Universidad de Toulouse - Jean Jaurès

*“Les philosophes n’ont fait qu’interpréter le monde;
il s’agit désormais de le transformer” (Karl Marx)*

Introduction

Que pouvons-nous dire de la philosophie contemporaine du point de vue qui est le nôtre – soit de quelqu’un «informé» par la psychanalyse? Comme Freud, nous avons une pente à la modestie face aux philosophes, liée sur le fond à l’antipathie des Discours Philosophiques et Psychanalytiques. Cette antipathie fournit un bon point de départ à nos interrogations si elle signifie qu’est pris acte du réel qui à la fois divise, disjoint, ces discours et échappe à chacun. Un tel point de départ oblige ensuite à s’en tenir ici à quelques unes des seules questions philosophiques qui gagnent à être pensé avec la psychanalyse. Quiconque a fréquenté les écrits et séminaires de Lacan sait son option en faveur de l’antiphilosophie: sans même savoir de quoi il retourne, le terme indique une prise de distance avec une philosophie et rapproche la dite option antiphilosophique (qui pour être anti, relève de la philosophie) de la psychanalyse. Il pourrait donc contribuer à ce que l’antipathie des discours à peine évoquée paraisse moins évidente et ne se contente pas d’un «chacun chez soi».

Il reste que la philosophie, classique ou moderne, est un discours «pour tous», là où la psychanalyse tente d’accueillir et de faire sa place

à la singularité. Mais qui peut dire que la question de la singularité n'intéresse pas le philosophe? Il suffit, pour s'en convaincre, d'essayer d'établir une liste de philosophes (français) qui témoignent d'une rencontre effective et parfois d'un débat soutenu avec la psychanalyse. Nous nous contentons d'énumérer, sans entrer dans les détails ici, ceux qui sont notoirement connus pour cela, ceux qui ont été des interlocuteurs de Jacques Lacan et d'autres psychanalystes, ceux qui sont psychanalystes eux-mêmes ou ont l'expérience officiellement de la cure, ou encore ceux que nous avons croisés, voire convoqués au cours de nos propres recherches. La liste n'est pas exhaustive: Bernard Andrieu, Bernard Baas, Alain Badiou, Miguel Benasayag, Antonia Birnbaum, Barbara Cassin, Catherine Clément, Roger Dadoun, Dany-Robet Dufour, Anne Dufourmantelle, Gui-Félix Duportail, Anne Fagot-Lareault, François Flahault, Marcel Gauchet, François Jullien, Paul Jorion, Alain Juranville, Saül Karsz, Julia Kristeva, François Laplantine, Sandra Laugier, Jean-Claude Milner, Marie-José Mondzain, Jean-Luc Nancy, Philippe Némó, Bertrand Ogilvie, Jean-Bertrand Pontalis, Claude Rabant, Gérard Rabinovitch, Jacques Rancière, Bernard Salignon, Guillaume Sibertin-Blanc, et bien d'autres le démontreraient suffisamment...

Pourtant, ce n'est pas vers un inventaire des données du débat entre philosophie et psychanalyse que nous orienterons, mais plutôt vers quelques questions que nous aimerions poser à partir de disputes actuelles. Nous les regrouperons en deux volets: le premier porte sur le service qu'une philosophie apporte au scientisme ambiant en partant de l'une des polémiques nourrie parce que nous pourrions qualifier de symptôme «Onfray»; le second concerne la critique du monde contemporain et implique une dimension éthique. Nous concluons sur quelques interrogations disparates qui nous restent.

6.1. Un symptôme: la philosophie scientiste

Il existe en France un phénomène philosophique de mode dont le principal représentant est Michel Onfray. Nous délaisserons une critique exhaustive de son œuvre protéiforme, renvoyant aux

critiques que d'autres ont tenues par ailleurs.¹ Nous le choisissons cependant comme porte d'entrée parce qu'il s'en est pris ouvertement à la psychanalyse dans un ouvrage consacré à Freud, allant jusqu'à proposer une psychanalyse post-freudienne (Onfray, 2010). Onfray prend le relais du Livre noir de la psychanalyse (2005), lui-même rédigé sous la direction de Catherine Meyer et d'un collectif de rédaction composé du philosophe Mikkel Borch Jacobsen, du psychiatre cognitivo-comportementaliste Jean Cottraux, et des psychologues Didier Pieux et Jacques Van-Rillaert. Philippe Pignare, Joëlle Proust, Isabelle Stenger ont, entre autres, participé à la rédaction. Pour faire bonne mesure, ajoutons l'ouvrage de Jacques Benesteau, Mensonges freudiens: histoire d'une désinformation séculaire (2002). L'origine du Livre noir est politique et éclaire déjà sur le sens de cette critique. Il prend sa source dans la polémique née de la publication d'un rapport de l'Inserm (2004) comparant diverses psychothérapies.

Le site de l'Inserm indique que « cette expertise collective est réalisée sous l'égide de l'Inserm à la demande conjointe de la Direction générale de la santé et de deux associations de patients, l'Unafam et la Fnap-psy. Elle dresse un état des lieux de la littérature internationale sur l'évaluation de l'efficacité de trois approches psychothérapeutiques: psychodynamique (psychanalytique), cognitivo, comportementale, familiale et de couple.

Les principaux résultats des études d'évaluation sont présentés pour les troubles anxieux, les troubles de l'humeur, la schizophrénie, les troubles des comportements alimentaires, les troubles de la personnalité, et l'alcoolodépendance chez l'adulte. Les travaux spécifiques réalisés chez l'enfant et l'adolescent ont également été analysés». Outre les critiques méthodologiques adressées à ce rapport,

¹ Pour une critique d'ensemble, on renverra à Gilles Mayné, *En finir avec Onfray. Du déni de Bataille à la boboisation ambiante* (2018), lequel montre comment Onfray désactive les concepts de la philosophie, ce qui pourrait trahir la peur qu'il aurait de leur dangerosité. A titre d'exemple de la façon dont Onfray traite (mal) le catholicisme, on se référera à l'entretien de l'historien Johann Chapoutot (2018).

il en ressortait quelques thèses qui ont suscité de vives réactions: d'une part est appelée psychanalyse une série d'une dizaine de séances d'orientation psychanalytique qui, en aucun cas, ne peuvent être comparées à une cure, d'autre part la psychanalyse ainsi définie n'est reconnue efficace que pour les Etats Limites, ce qui justifie la demande de sa mise à l'écart de tous les traitements dans le champ médico-social. Il y a là un aspect comique lorsque l'on sait que les Etats Limites sont nés sur les divans des psychanalystes, dans les années 70-80, comme rebelles justement à la psychanalyse! Surtout cet ouvrage portait avec lui une anthropologie problématique selon laquelle toutes les pathologies relevaient mécaniquement de *déterminations* biologiques, psychologiques et sociales. Ne disposerait de son libre-arbitre que celui qui disposerait de bonnes déterminations. C'est, sans le dire, adopter l'idéologie qui avait cour en Union Soviétique quand étaient envoyés à l'hôpital psychiatrique ceux qui ne pensaient pas «politiquement correctement», suspects justement de mauvaises déterminations! Le rapport préconisait «le repérage des perturbations du comportement dès la crèche et l'école maternelle» pour éviter la survenue de comportements délinquants à l'adolescence.

Ce rapport rencontre et conforte une idéologie forte en France et en Europe, relayée par des politiques. L'anthropologie idéologique requise par le Discours Capitaliste, il faudra y revenir. Ainsi, Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur évoque la détermination de la délinquance dès 3 ans. Ou encore Tony Blair, premier ministre de Grande Bretagne: «Nous pouvons maîtriser un enfant antisocial avant sa naissance. Il est possible d'identifier avant même sa naissance un enfant à problème susceptible de devenir une menace potentielle pour la société. Si nous ne sommes pas préparés à prédire et à intervenir au plus tôt le plus en amont, des enfants naîtront et grandiront dans des familles parfaitement connues comme complètement perturbées et ces enfants quelques années plus tard deviendront une menace pour la société et éventuellement un danger pour eux-mêmes ».²

² “We can clamp down on antisocial children before birth. It is possible to identify problem children who could grow up to be a potential menace to Society even

On prétend détecter les futurs délinquants et les empêcher de naître de peur qu'ils ne se fassent mal ! Comme par hasard ils appartiennent aux milieux défavorisés, preuve de la vulnérabilité génétique de ces gens, comme à la pire époque des théories de Benedict-Augustin Morel, Cesare Lombroso, Franz Joseph Gall, sur lesquelles les nazis ont construit leur sinistre entreprise. Et l'homme politique d'aujourd'hui n'a même pas l'excuse d'ignorer les hypothèses alternatives à la détermination biologique exclusive de l'individu, construites depuis (Jean Gayon, Daniel Jacobi, 2006).

On trouve la même logique à l'œuvre dans certaines des tentatives législatives françaises de ces dernières années. Ainsi, un projet de loi « relatif aux droits et à la protection des personnes faisant l'objet de soins psychiatriques » fait-il l'amalgame entre délinquance et troubles mentaux considérés du strict point de vue de la sûreté des personnes, de l'atteinte à l'ordre public (jusqu'à prévoir ce que certains qualifient déjà de « casier judiciaire psychiatrique »), sans jamais mentionner la souffrance psychique : une machine ou une entreprise ne souffre pas... Le champ du soin psychique est délibérément judiciarisé, rejoignant les déclarations précédentes de Sarkozy ou Blair, du fait de sa soumission à la même logique de la globalisation. L'indexe encore la disparition du soin psychique au profit de traitements psychotropes, de conditionnements (TCC),³ ou encore de la castration chimique assortie de peine dite de sûreté réservé aux délinquants sexuels enfermés non plus pour ce qu'ils ont fait et qu'ils ont expié, mais pour ce qu'ils «sont», soit, de façon plus

before they are born. If we are not prepared to predict and intervene far more early then there are children that are going to grow up in families that we know perfectly well as completely dysfunctional, and the kids a few years down the line are going to be a menace to Society and actually a threat to themselves » («Le Premier Ministre socialiste de Grande Bretagne dans The Guardian du 1^{er} septembre 2006).

³ Thérapie Cognitive-et Comportementale et non Psychothérapie puisqu'une machine n'a pas de psychisme...

large, d'un modèle d'internement emprunté non plus à l'éducation mais à la surveillance policière.⁴

Néanmoins, suffisamment de voix se sont élevées contre le rapport (entre autres celles qui forment un mouvement national sous l'étiquette *Pas de zéro de conduite*) qui ont conduit le ministre de la santé de l'époque, Philippe Douste-Blazy, à retirer le rapport du site du ministère. Et c'est en réaction contre ce retrait, crime de lèse science, que Catherine Meyer (ex-normalienne, ancienne éditrice chez Odile Jacob) et Laurent Beccaria (fondateur des éditions des Arènes) projettent le *Livre noir*. Les ouvrages de Benesteau, Meyer et Onfray reposent sur la même orientation scientifique: il est possible de répondre à toutes les questions – existentielles et physiques – par les moyens de la science. La psychanalyse, relevant du domaine des sciences médicales, doit se soumettre aux procédures d'évaluation de l'*Evidence Based Medicine*. Voilà donc la première question posée à la philosophie: d'où vient sa perméabilité au scientisme, cette conviction de certains philosophes, selon laquelle les mêmes déterminations biologiques pourraient présider au fonctionnement psychique?

N'est-il pas évident depuis Descartes, que la science, la «physique», pour se constituer, a dû mettre de côté tout ce qui est relatif à la subjectivité renvoyée à la «métaphysique» – et d'abord la langue ordinaire, la parole, à laquelle Galilée a substitué le langage mathématique qui, lui, ne se parle pas? Telle est la condition de l'objectivité et de la généralisation de ses résultats: le sujet – le sujet de la raison – n'en reste pas moins requis pour faire la science. Gödel le confirmera à sa façon avec ses théorèmes d'incomplétude: en un sens, pour faire des mathématiques, il faut sortir des mathématiques! Mais il n'est pas scientifique de vouloir saisir, par les moyens de la science, ce que la science doit mettre de côté pour se constituer.

⁴ Sur la logique judiciaire, voir Serge Portelli, *Juger* (2011).

A partir de là, il est possible d'examiner le contenu de la critique émise par Onfray plus précisément. Son ouvrage est construit sur un sophisme – d'ailleurs discuté par Freud: tout ce que ce dernier proposerait comme théorie scientifique de portée générale est déduit de son auto-analyse; si on peut établir une corrélation entre sa vie privée et ses théories, alors la prémisse est vérifiée; et il ne reste plus qu'à conclure que la portée générale est nulle, puisque l'établissement des faits par la méthode expérimentale exige la multiplication des observations individuelles. En d'autres termes, ce qui validerait la psychanalyse serait que rien du fonctionnement psychique de l'homme Freud ne coïncide avec les analyses de ceux qui lui ont fait confiance. Onfray, qui récuse que la psychanalyse fasse exception à la science, n'accepte les résultats de la psychanalyse que si Freud fait exception: c'est le retour dans sa théorie à lui, Onfray, de cette singularité qu'il ne veut pas voir.

Freud déjà s'est demandé si tout ce qu'il entend de la bouche de ses analysants ne viendrait pas de la suggestion de l'analyste: et il indiquait qu'il faudrait alors répondre de l'origine de ce qui vient au psychanalyste. Sur ce point Michel Onfray valide malgré lui et intégralement la psychanalyse: les données recueillies viennent en fait du psychisme singulièrement pervers en l'occasion de Freud... donc, ces données sont au moins valides pour Freud: comment sont-elles rentrées dans sa tête?

Onfray repousse Lacan à l'horizon de ses lectures. C'est dommage. Il aurait également vérifié que la thèse selon laquelle l'Œdipe est un rêve du névrosé obsessionnel Freud et qu'il est parfaitement inutilisable date d'au moins 25 ans. Onfray, lui, en déduit que tout ce qui est aimé par Freud est mauvais, et que tout ce qu'il aime est mauvais. Du coup, il réhabilite l'hypnose et la suggestion dont l'abandon conditionnait la psychanalyse, et rabat la pratique analytique sur une philosophie. A partir de là, il est légitime que le philosophe Onfray, s'appuyant sur Nietzsche, démontre qui est Freud: ce qui fait sa singularité.

Il est clair qu'en continuant sur ce mode-là, nous n'apprendrons pas grand-chose.⁵ C'est pourquoi, nous serions plutôt enclins à prendre Onfray au sérieux: après tout, si son raisonnement est tautologique, c'est bien qu'il touche à un réel – ce qui revient toujours à la même place. Et si nous réussissions à en prendre la mesure un tant soit peu, alors nous ferions servir Onfray à la psychanalyse...

Bien sûr cela supposerait de lever des préalables: la confusion entre expérience et expérimentation. La psychanalyse est une expérience dans laquelle un sujet s'engage et dont il tire les conséquences. Une expérimentation suppose que le sujet, pris comme objet, soit soumis à l'influence de variables sur lesquelles joue l'expérimentateur. L'expérimentation relève du Discours de la Science, l'expérience relève de la psychanalyse. Certes, Freud a la volonté de lui faire réintégrer la science: c'est qu'il s'intéresse aux rebuts de la science. Non seulement le rêve, le lapsus, les actes manqués, etc. mais le sujet lui-même qui doit être soustrait du savoir produit par la science afin qu'elle tende à l'objectivité. Et voilà que Freud ne s'intéresse

⁵ - Il serait sans doute facile de relever un certain nombre de contre-vérités, d'approximations, d'illogismes. Ainsi, il est retenu à charge la destruction par Freud de ses lettres d'adolescent, susceptibles de révéler au monde l'être intéressé et prétentieux qu'il était; mais pratiquement tout l'ouvrage d'Onfray s'appuie sur la correspondance restante pour détruire l'idole, comme il dit: pourquoi Freud n'a donc pas détruit toute sa correspondance? Il est retenu contre Anna Freud et les psychanalystes qui ont la responsabilité de sa correspondance, d'avoir suspendu sa publication: mais pourquoi ne l'ont-ils pas tout simplement détruite si elle doit révéler une supercherie? Onfray évoque en commençant les accusations d'antisémitisme lancées par des psychanalystes contre les critiques de Freud: il aurait pu donner le détail du procès qui a opposé Elisabeth Roudinesco à l'auteur des *Mensonges freudiens* préfacé par un enseignant des écoles du Front national, procès qu'Elisabeth Roudinesco a gagné. La justice française est-elle aussi antisémite? Et si Onfray donne ses sources quand il s'agit de concepts ou de notions ou d'évènements, il ne fonde jamais en raison ses déductions proposées comme des certitudes (par exemple la relation incestueuse supposée de Freud avec Mina, sa belle-sœur). De sorte, que devant la haine froide, raisonnée, dont témoigne Onfray, on ne peut que lui retourner sa méthode: si Freud est supposé prêter à ses semblables ce qu'il observe chez lui, alors Onfray prête à Freud son propre désir, son propre fonctionnement, son rapport à la correspondance, aux semblables, à la gloire...

qu'à ce sujet dont on découvre que c'est lui qui fabrique la science, mais que celle-ci ne peut s'intéresser à lui qu'à la condition de le traiter comme un objet. De ce point de vue, la conception de la science d'Onfray est étonnante, puisqu'il pense que l'inceste éventuel de Freud, sa perversion, disqualifie son œuvre: mais en quoi la perversion éventuelle d'un Galilée, les crimes d'un Kepler mettraient fin aux mouvements de la terre, du soleil et des astres qu'ils ont découverts? Cette idée selon laquelle il convient d'avoir une âme pure pour faire science est celle des alchimistes!

Ce qui nous amène à relever une autre confusion: entre universel et général. Il n'y a de science que du général: soit ce qui vaut pour un objet de la science doit valoir pour tous les objets de même type. Ce que la science compte, observe, décrit, et sur laquelle elle opère littéralement ses calculs, ce sont les particularités individuelles. Il convient de les distinguer précieusement de la singularité: en mathématique, une singularité est une valeur qui déroge à toute fonction; la fonction vaut pour toutes les variables, sauf pour celle-là; en physique, une singularité est une situation hautement improbable, telle celle qui a présidé au *Big-Bang* et de conséquences en conséquences à l'apparition de la vie sur terre; au vue de la faible probabilité d'une réitération du *Big-Bang*, si l'humanité disparaît, il n'y en aura sans doute plus jamais d'autre pour la relayer.

Du point de vue de la science, le sujet est une telle singularité: une valeur qui défait le discours scientifique. La psychanalyse de Freud est venue rendre raison de ce fait: le sujet est ce qui parle dans l'humain – même si «pas tout» du sujet ne parle. Et celui qui parle est obligé de se demander ce qu'il est: il ne peut répondre qu'avec des mots qui le représentent et rien d'autre. De sorte qu'il se trouve aux prises avec l'énigme de ce qu'il est réellement, en dehors des mots. Ce réel lui échappe. De sorte que chacun essaye de forger une réponse. Et Onfray a fort bien vu que Freud, en inventant la psychanalyse, tente de répondre pour lui.

Autrement dit, le sujet, tout sujet, reçoit sa structure du langage: en ce sens la structure est universelle – pour tous. Mais la façon

dont un sujet l'habite, s'en sert, est singulière. Si nous apprenons d'un seul sujet comment il se loge dans la structure du langage dont personne ne contestera qu'elle est le lot de tous, alors nous pouvons bien en déduire les éléments de la structure universelle nécessaire à chacun. Pourtant des autistes, certains déments, les muets, les mutiques, certains traumatisés – tous ceux qui, pour une raison ou une autre, s'arrêtent ou reviennent aux frontières du langage (Rey-Flaud, 2010) – nous montrent à l'envie que la généralisation n'est pas au rendez-vous: la généralisation n'est certes pas au rendez-vous, mais la structure du langage est là qui nous permet de spécifier chacune de ces positions (et chaque sujet dans sa singularité) se situe bien par rapport à la structure universelle du langage – fût-ce pour en refuser l'usage.

Est-ce que Descartes n'a pas pris acte d'une certaine façon de la fin des ontologies – des pensées qui prétendaient saisir le réel du sujet? Est-ce que son *Cogito* ne peut-être lu comme le fait de prendre acte que le sujet n'est pas à chercher ailleurs que dans l'acte d'énonciation? Une dernière remarque. Elle porte sur le fait qu'Onfray reproche à Freud d'extrapoler du sujet à la civilisation. N'est-il pas pourtant légitime de se demander comment des sujets parlants tiennent ensemble? Onfray récuse le fait que l'humain soit une espèce fictionnelle (2008): qui ne peut pas faire autrement que mettre sa vie en récit. C'est étonnant de la part de quelqu'un qui rédige un véritable roman freudien pour disqualifier les cas de Freud écrits justement comme des fictions. Onfray ne connaît que la vérité scientifique: c'est juste ou c'est faux, ne souffrant d'aucune équivoque, contrairement au langage habituel. A ce point, la volonté d'Onfray de nous livrer un portrait vrai de Freud prend des allures paranoïaques.

La vérité, dans le langage, est le résultat précisément du fait que le langage ne fait que représenter: le langage est menteur, à la différence des mathématiques. Freud attribue l'hystérie foncière de l'humain au fait que consentir à parler revient à consentir au mensonge, et le premier mensonge, le *proton* pseudos sur le rapport au sexuel est une prise de position subjective. Quand un enfant ment, la question clinique n'est pas de le sanctionner pour lui faire dire une réalité que

tout le monde connaît, mais d'essayer d'approcher ce qu'il ne peut dire qu'en mentant: la vérité se mi-dit. Du coup, une communauté humaine est obligée de chercher un principe extérieur, transcendant (sans que cela n'implique aucune religiosité) pour régler le rapport de chacun avec chacun, avec la jouissance, avec le savoir. C'est ce principe que Freud a approché avec la fonction paternelle. Onfray voudrait que les rapports de chacun avec chacun soient réglés (et non règlementés) par une vérité univoque, laquelle obéirait à un calcul du juste et du faux. Ainsi participe-t-il de cette modernité qui entend substituer à la métaphore civilisationnelle du Droit à la place de la force brute, la métaphore du scientisme qui substitue le calcul au droit: ainsi contribue-t-il à défaire la civilisation en tant que processus inventé par les humains pour pérenniser leur condition. Nous sommes d'une époque où le Discours Capitaliste, ce discours de l'évaluation généralisée, entend retourner la civilisation contre elle-même, imposant une précarité sociale à la place des moyens mis en place par l'humanité pour traiter sa précarité ontologique. C'est à ce travail de sape que contribue Michel Onfray, de bonne ou de mauvaise foi. La bonne foi, ici, est de toute, ainsi que l'a rappelé Jacques Lacan, la plus impardonnable: puisqu'incorrigible.

L'idéologie scientiste à l'œuvre chez Onfray et le *Livre noir de la psychanalyse*, réquisitionné par le rapport de l'Inserm, sous-tend bien des débats politiques en France touchant à l'enseignement (de la psychologie clinique, voire de la philosophie et de la littérature), aux dispositifs d'aide (au sein de l'Éducation Nationale, à l'hôpital psychiatrique), et jusque dans la polémique autour des pressions sur la Haute autorité de Santé pour qu'elle interdise aux psychanalystes d'accueillir des autistes⁶. On mesure donc l'importance de cette question de la singularité et de son traitement philosophique... pas sans la psychanalyse.

⁶ - Nous avons consacré plusieurs articles à ces problèmes: Sauret (2016), Sauret, Germanos Besson (2017), Sauret, Zapata Ramos (2016), Sauret, Askofaré et Macary Garipuy (2013), Sauret, Askofaré (2011), Abelhauser, Gori et Sauret (2011), Sauret (2009).

Une éthique pour notre temps: sans la psychanalyse?

Onfray, symptôme du scientisme qui domine le lien social contemporain, suggère d'interroger celui-ci. De nombreux philosophes nous devançant ici, dont les contributions comptent. Franck Fischbach, par exemple, développe une *philosophie sociale* qui, dans la foulée d'Axel Honneth, prend pour point de départ les «rapports sociaux» ou les «formes sociales de vie» (par opposition aux abstractions que sont l'individu, l'État ou l'Esprit. Cette philosophie sociale intègre la dimension politique dans la vie sociale loin de l'y soustraire. Elle se sait être elle-même une pratique sociale, susceptible d'effets sur la vie sociale; elle est enfin une démarche philosophique qui ne sépare pas la question de la vie bonne de celle de la justice et qui tente de les articuler l'une à l'autre. Dans la même veine, Jean-Pierre Dupuy a proposé une critique de «l'économisation» du monde qu'il va jusqu'à qualifier «d'écomystification». C'est encore le cas de Guillaume Leblanc, qui travaille sur la question de la «critique sociale» elle-même, et plus particulièrement les limites complexes qui distinguent précarité, exclusion, vie décente et normalité. Citons encore la dénonciation de la logique délétère du néolibéralisme (qu'il ne distingue pas de celle qui a présidé à l'instauration du libéralisme) conduite par Jean-Claude Michéa. Sans doute faudrait-il citer ici Dany-Robert Dufour qui mène depuis de nombreuses années une analyse critique du monde capitaliste globalisé, et pour lequel la référence à la psychanalyse est fondamentale.

En contre point, nous pourrions convoquer les tenants du libéralisme tel le très médiatique Alain Finkelkraut ainsi que quelques-uns de ceux qui, ayant pris leurs distances avec la gauche maoïste, ou venant d'ailleurs, ont compté parmi les «nouveaux philosophes» dans les années 70: André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Guy Lardreau, Jean-Paul Dollé, Christian Jambet, Gilles Susong, Jean-Marie Benoist et Maurice Clav, etc. Bien sûr, il faudrait ici une histoire du libéralisme qui permettrait de distinguer entre libéralisme philosophique, politique et économique. Et encore entre les deux types souvent confondus dans les discussions: d'une part le libéralisme classique qui affirme que la vraie liberté suppose l'absence

de coercition de l'Etat, et qui favorise le laisser-faire économique en s'oppose à l'Etat-Providence; d'autre part, le libéralisme social qui reconnaît que l'Etat joue un rôle actif dans la promotion de la liberté des citoyens – en s'assurant qu'ils soient en bonne santé (système de santé), instruits (école publique) et dotés des moyens matériels nécessaires (minima sociaux). Jimmy Wales, le fondateur de Wikipédia, assure avoir fondé son entreprise sur les idées de deux philosophes chantres du libéralisme, Friedrich Hayek et Ayn Rand.

Là encore, il ne s'agit pas pour nous de rentrer dans une analyse détaillée des positions, mais de retenir l'axe d'un débat qui pour le coup ne se développe pas, masquant sous des oripeaux humanitaires une défense et illustration du capitalisme, des politiques européennes relatives à l'austérité et des opérations servant les intérêts des pays impérialistes. Chacun se souvient de Bernard Kouchner, ministre de la santé du gouvernement Bérégovoy, filmé en 1992 un sac de riz sur l'épaule, en Somalie, tandis que l'armée française intervenait, ou encore de l'expédition menée en Lybie par un Sarkozy coaché par le philosophe Bernard-Henri Lévy en 2011, qui abandonnent le pays au chaos actuel (dont résultent des milliers de morts en Méditerranée) après la chute de Khadafi (qui a pourtant financé la campagne de l'ex-président).

Il existe des milliers de critiques philosophiques de la logique néolibérale, et d'ailleurs des critiques économiques, sociales, politiques. Comment se fait-il d'une part qu'elles ne convergent pas jusqu'à créer une sorte de collectif de résistance et, d'autre part, qu'elles paraissent moins compter que les quelques-uns qui crient avec les loups du capitalisme? Comment se fait-il que la critique ait si peu l'oreille du «peuple» que l'on se plait plutôt à souligner sans l'expliquer sa «soumission volontaire»? Sur ce point, il nous semble que la psychanalyse peut apporter sa contribution – qui par contrecoup éclaire la domination scientiste.

Il convient de rappeler ce qui fait l'humanité de l'humain: il parle, et de parler il est séparé du réel qu'il est. Impossible d'attraper par les moyens du langage le réel de ce que je suis: l'énigme de l'identité

de chacun est de structure du fait de cet «impensable». L'humanité est confrontée à l'insaisissable «réel de l'être»: de parler, le sujet manque, de manquer il désire – telle est la structure qu'il doit à celle du langage.

La substance de son être, inaccessible, Lacan lui a donné le nom de «jouissance»: c'est son divorce d'avec le langage qui donne la raison du désir: «être de jouissance», écrivait Lacan. Le sujet substitue donc, à cet «être de jouissance», un «être de mots», une identité insatisfaisante par définition (nom, prénom, origine, etc.) – cela ne date donc pas d'aujourd'hui! Et cet «être de mots», elle l'a adossé à un «être de filiation» qui permet à chacun, à défaut de répondre de ce qu'il est, de se loger dans une généalogie (il faudrait convoquer ici Claude Lévi-Strauss, Maurice Godelier, René Girard, Jean-Michel Oughourlian – plus anthropologues que philosophes, il est vrai). La filiation (être fille ou fils de) suppose la première version de ce que les analystes qualifieront de fonction paternelle, remplie par le père symbolique. Celui-ci pose aussitôt la question de ce qu'est un père et tourne l'attention vers le père du père, le père du père du père, etc., jusqu'au premier de la série, celui qui n'a pas de père pour le nommer tel. S'exceptant ainsi de la série de ceux qui ont une ascendance et une descendance, il est hors symbolique et en quelque sorte réel: c'est de lui dont s'emparent mythes et religions pour en faire Dieu de quelque nom qu'on le désigne. Le réel de Dieu est fabriqué avec le réel impensable du sujet, qu'il délivre de l'énigme. Ainsi le sujet peut-il loger son «historiole» dans le mythe qui donne forme épique à la structure, et mythes et religions fournissent ainsi la première mouture de social à ceux qui la partagent – sans qu'il soit nécessaire d'y croire (Paul Veyne).

Quoi qu'elle subordonne l'autorité sociale aux dieux, l'humanité ne renonce pas à exercer le pouvoir de symbolisation dans tous les registres possibles de la technique aux ontologies en passant par la science – soit à exercer le travail de culture qui fait une civilisation. Et ce jusqu'à l'invention de la science moderne: or celle-ci consiste en l'avènement d'un mode de production certain d'un savoir réfutable en langage mathématique. Cet avènement accouche d'une part du

sujet de la raison, dont Kant enregistre la survenue: ce qui ne signifie pas que la raison n'existait pas, mais que désormais le sujet cherche une raison en toute chose et que la science moderne en fournit le paradigme. Et d'autre part, cet avènement divise le savoir entre le savoir de la science physique (analyse, description, démonstration, explication) et le savoir existentiel («Pourquoi y a-t-il un monde plutôt que rien?») incapable de rivaliser en certitude avec le premier. La solution inventée avec la religion et le mythe pour répondre de ce qu'est l'homme et soutenir la vie collective est disqualifiée. C'est pourtant ce que l'on qualifie de *Lumières* en Europe, qui promet la fin de l'obscurantisme du fait des progrès de la science, et le développement d'un monde forcément meilleur puisqu'éclairé (le travail de philosophes comme Rancière est précieux).

Disons, caricaturalement, que pour pallier le déficit de sens, le libéralisme prend un essor inespéré: philosophique (à chacun sa vérité... privée), politique (méfiance envers tous les autoritarismes), et économique (rabattement des relations interindividuelles sur leur valeur marchande). Le mariage de la technoscience et du marché perfectionne le capitalisme. L'humain, habitant le langage et non un système économique, «invente» le discours qui lui permet de vivre avec son temps: demain on explique tout, on comprend tout, on fabrique tout, on jouit de tout – on ne manque de rien. C'est la fin annoncée du désir. La promesse d'une explication généralisée – des problèmes scientifiques comme des interrogations existentielles – est justement ce que nous connaissons sous le nom de scientisme. La psychanalyse naît à ce moment-là: elle récupère tout ce que le discours capitaliste met de côté – le manque, le désir, la singularité, la parole.

La psychanalyse permet de poser la question de ce qu'est un lien social constitué de sujets ainsi fabriqués: si les sujets tiennent ensemble, c'est que les signifiants avec lesquels ils s'identifient, s'articulent. Pourquoi la théorie des discours n'arrive pas à intéresser la philosophie? D'autres questions seraient à reprendre ici. Ainsi, le sujet qui cherche à répondre à la question de ce qu'il est se heurte au fait que ce qu'il est de réel ne se laisse pas attraper par le langage: il est un trou dans le savoir, et ce savoir indisponible est l'inconscient

freudien. Du coup, le sujet a deux entrées: soit côté langage, lui faisant crédit pour rejoindre un bout de cette jouissance qui lui échappe, et c'est la position dite masculine. Soit il s'efforce de se situer du côté de ce qui échappe, attendant du partenaire qu'il contribue à la réponse (par l'amour) et c'est la position dite féminine. C'est comme homme que le sujet désire, et comme femme qu'il aime. On devine que l'actuelle théorie des genres ne fait que prendre acte de l'impossibilité d'une réponse définitive et de la multiplicité des positions au regard de la jouissance: quasiment autant que de sujets (voir sur ce point la contribution de la philosophe Clotilde Leguil).

Un des problèmes majeurs à l'horizon de notre époque, est lié à l'anthropologie nouvelle que suscite le néolibéralisme. Promettant de guérir l'humain du manque et du désir, il trouve dans le modèle de l'ordinateur digital (et pourquoi pas quantique) un mode de fonctionnement débarrassé des accidents biologiques – et au premier chef de la vie. Le transhumanisme propose alors de contribuer à la nouvelle étape de l'évolution de l'espèce celle où, grâce à la convergence permise par la cybernétique entre Neurosciences, Biologie, Physique atomique, la mort serait rayée de la carte. Il faut bien dire que les questions de genres paraîtraient alors bien moins que les discussions éthiques autour de la reproduction seraient désormais inutiles, que la médecine s'éteindrait d'elle-même – puisque la vie aurait disparu au profit du fonctionnement machinique. Ne serait-ce pas là le triomphe de la pulsion de mort? Jean-Michel Besnier est le philosophe à convoquer ici, mais encore Pascal Pick (anthropologue) et quelques autres. Et pourquoi pas des écrivains comme Michel Houellebecq.

Ce n'est pas là le dernier constat que nous pourrions faire. Par exemple, observons comment les psychologies sont réquisitionnées et formatées pour s'adapter à la nouvelle anthropologie: plus de symptômes, mais des accidents, des pannes, des baisses de régime, des suppressions, des dysfonctionnements, des bugs, etc. – soit la panoplie des avatars d'un moteur ou d'un ordinateur. Est-ce que le même phénomène ne s'observerait pas dans les différentes philosophies? Sommes-nous tous en train d'être formatés? N'est-ce

pas là l'explication la plus sûre, hélas, à ce que nous avons qualifié, après La Boétie, de «servitude volontaire»?

Pour conclure

En se détournant de la philosophie, la posture antiphilosophique – qui est aussi celle de Lacan – vise à se démarquer de tout discours qui fait fi du réel. Elle invite à s'amarrer à la rhétorique de l'insu, celle de l'indicible inhérente au langage, du hasard, du *coup de Dè*s, écart esthétique, *déjouant* le sens commun des mots pour les faire *sonner* dans une histoire singulière. L'éthique du réel, condition nécessaire pour se soustraire de la servitude en promouvant l'acte, ce véritable art de la singularité radicale, désigne alors ce qui est éminemment étranger à l'entendement, au sens ainsi qu'à à tout discours qui y fait forçage. Ce «fantasme de la totalité» (Badiou, 2013) est ce qui caractérise le discours philosophique. Seulement, là où il n'était que promesse, ratant son objet (conférant ainsi, grâce à ce ratage, son statut de discipline), le discours philosophique qui relève du scientisme vise à le recouvrir entièrement, sans reste. Est ainsi devenu *vrai* ce qui est efficace, ce qui est médiatiquement audible, vendable. Ce qui est alors visé n'est plus la catégorie de la vérité, mais la transformation du réel, l'assimilant, l'adaptant. Le danger devient le totalitarisme pragmatique, celui qui prétend rendre rationnellement compte de tout, contaminant par conséquent la langue, l'appauvrissant, ce qui n'est pas sans rappeler une parenté avec le néolibéralisme, celui qui dissout le sujet dans l'agrégat humain des consommateurs. En définitive, la rhétorique de l'ineffable invite à éclore la langue de sa propre locution. S'affranchir de la servitude suppose de se rebeller contre la langue préfabriquée en lui faisant offense, la *décoïncider* avec elle-même (pour reprendre une expression de F. Jullien). Dès lors, il faut promouvoir la poétique de la contingence, celle de la soustraction, celle de l'*écart* aussi bien, c'est-à-dire cet irréductible nécessaire, un espace blanc ouvrant la faille où surgissent les inventions.

References

- Abelhauser, A., Gori, R. et Sauret, M. J. (2011). *La Folie Evaluation: Les nouvelles fabriques de la servitude*. Paris: Mille et une nuits.
- Badiou, A. (2013). *Lacan: L'antiphilosophie 3, 1994-1995*. Paris: Fayard.
- Benesteau, J. (2002) *Mensonges freudiens: histoire d'une désinformation séculaire*. Bruxelles: Mardaga.
- Chapoutot J. (6/08/2018). «Onfray, Hitler et le christianisme», Recueilli par E. Maurot, *La Croix*.
- Gayon, J., Jacobi, D. (Dir.) (2006). *L'éternel retour de l'eugénisme*. Paris: PUF.
- Houston, N. (2008). *L'Espèce fabulatrice*. Paris: Actes Sud.
- Inserm (dir.). *Psychothérapie : Trois approches évaluées*. Rapport. Paris : Les éditions Inserm, 2004, XII- p. 553 - (Expertise collective). - <http://hdl.handle.net/10608/146>.
- Mayné, G. (2018). *En finir avec Onfray, Du déni à la boboisation ambiante*. Paris: Champ Vallon.
- Onfray, M. (2010). *Le Crépuscule d'une idole: L'Affabulation freudienne*. Paris: Grasset.
- Onfray, M. (2010). *Apostille au Crépuscule: pour une psychanalyse non freudienne*. Paris: Grasset.
- Portelli, S. (2011). *Juger*. Paris: Editions de l'Atelier.
- Rey-Flaud, H. (2010). *L'enfant qui s'est arrêté au seuil du langage: comprendre l'autisme*. Paris: Flammarion.
- Sauret, M. J. (2009). *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: PUM.
- Sauret, M. J., Askofaré, S. (2011). The Effect of liberalism on the Development of Clinical Professions. *Research in Psychoanalysis*, 12, 115-123.
- Sauret, M. J., Askofaré, S. et Macary Garipuy, P. (2012). Current Controversies in The Treatment of Autism In France. What is at Stake for Psychoanalysis. *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for lacanian Ideology Critique*, 5, 112-129.
- Sauret, M. J., Zapata Ramos, C. (2016). Entre science et psychanalyse: clinique, éthique, politique. *Cliniques méditerranéennes*. 93, 263-276.
- Sauret, M. J. (2016). Peut-on penser une science clinique qui serait construite autour de la singularité du cas. Pour une théorie du singulier. In Ablet Guillen (dir.), *Dysharmonie*. Toulouse: Erès.

Sauret, M. J., Germanos Besson D. (2018). De l'épistémologie à l'éthique.
A propos de *Un cerveau pensant: entre plasticité et stabilité.*
Psychanalyse et neuroscience de Marc Crommelinck et Jean-Pierre
Lebrun (Toulouse, Erès, 2017). *L'Evolution psychiatrique* (sous presse).

Entre el ídolo y el ícono. O sobre el buen uso de la filosofía francesa contemporánea

Juan Carlos Moreno-Romo
Universidad Autónoma de Querétaro

Introducción

Desarrollaremos aquí, desde esa perspectiva expresamente iberoamericana que suscita la “filosofía del arrabal”, una muy breve semblanza de la filosofía francesa contemporánea, y en especial de su peligro, su oportunidad o su importancia para nosotros.

Para ello nos vamos a apoyar en los conceptos de ídolo y de ícono tan oportunamente retomados de la tradición teológica cristiana por el filósofo francés contemporáneo Jean-Luc Marion, ante todo en una mínima contextualización histórica y geocultural, en cuyo eje plantaremos centralmente la pregunta por el sujeto colectivo –o institucional, e histórico– de la filosofía.

El pensamiento de los centros y el del arrabal

La experiencia del muy sensible desfase que existe entre la autoconsciencia filosófica de Occidente, en sus principales centros de poder y también, correlativamente, de “producción de pensamiento”, y las numerosas “periferias” que, sin poder nunca acabar de reconocerse en él, reciben ya prefabricado (o *prêt-à-porter*, si se nos permite decirlo en francés), un “pensamiento” que, por más esfuerzo que hacen para lucirlo, no les queda, es bastante añeja ya, y ha sido planteada y comentada, el último par de siglos, de muchas maneras,

aunque insuficientemente en mi opinión, y sobre todo sin calar en su verdadero fondo (y habría que ver incluso hasta qué punto eludiéndolo voluntariamente).

Se impone hacer, al respecto, una verdadera “filosofía del arrabal”. Una que por principio dé cuentas y no eluda plantear el problema de su implícita o explícita exclusión de “la filosofía” –¿y de la humanidad misma, y de la Historia?– en toda su radicalidad (Moreno-Romo, 2019a).

Si “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” –planteémoslo con el gran clásico de la “filosofía francesa” (Moreno-Romo, 2013)–, ¿por qué parece entonces que, filósofos, lo que se dice filósofos, solo los hay en el puñado de naciones que han protagonizado, en los últimos siglos, en eso que tan vaga o tan ambiguamente llamamos Occidente, la encarnizada lucha por el poder y por la hegemonía? O también: ¿Por qué después del propio Descartes –y con la significativa y acentuada deserción, digamos, de Heidegger–, ningún filósofo católico aparece en el canon de los principales representantes de la filosofía moderna, o de la “posmoderna”? (Moreno-Romo, 2015).

El “nosotros” y el “ahora” de las obras filosóficas que leemos, generalmente en traducción, lo que vengo advirtiendo por lo menos desde mi “Epílogo del traductor” a *El mito nazi* (2002), no se refiere ni a nosotros ni a nuestro propio tiempo, o a nuestra propia forma de ocupar y de aprehender el tiempo. Esa es, a mi entender, la principal fuente de los muchos equívocos que padecemos, especialmente en Iberoamérica –pero no solo aquí–, a la hora de posicionarnos, incluso frente a una filosofía que en apariencia debería sernos tan cercana como la francesa.

En mi opinión –lo reitero ahora–, esta es la mayor dificultad que enfrentamos los traductores de obras de filosofía “contemporánea”, y es ella la que nos impide el no estar ya comprometidos al traducir, por ejemplo, la expresión “*notre présent*” por “nuestro presente”, a través de un gesto filosófico, encima hecho por lo general de manera

inconsciente. Y es por ahí por donde principalmente se nos cuelan la inexactitud y los equívocos (Moreno-Romo, 2002, p. 57).

Sin la “traducción cultural” que hay que agregarle a la traducción lingüística, he venido insistiendo desde entonces, no nos enteramos de lo que estamos leyendo o “consumiendo”, y desde luego también fomentando (Moreno-Romo, 2019b). Sin la debida contextualización “civilizacional”, cabe agregar ahora, y sin los pies bien puestos en nuestra propia tierra y nuestro propio tiempo (como muy recientemente he intentado hacer en “Occidente y nosotros”, que es mi prólogo a *Occidentes del Sentido / Sentidos de Occidente* (Nancy y Moreno-Romo, 2019), ni siquiera podemos aprovecharnos de lo que de verdad vale la pena “importar”, o retomar de esas filosofías extranjeras con las que decididamente no tenemos, como diría acaso el propio Jean-Luc Nancy, una “buena distancia en la relación” (Nancy y Moreno-Romo, 2012, p. 202).

Y si, en cambio, en un ejercicio coherente del mandato delfico aquel, tan caro a Sócrates y tan fundamental para la propia filosofía, realmente hacemos ese esfuerzo por saber, digamos, quiénes somos y qué estamos haciendo, terminaremos incluso con una muy importante ventaja. Si lo mismo piensa el centro que la periferia –he escrito en otra parte–, quizás el centro mismo sea mejor conocido desde el arrabal –que va hasta él y vuelve a sí mismo, y los conoce a ambos– que la periferia desde esos grandes centros cada vez más provincianos, que de ella –que desde un punto de vista superior también es centro, pues el centro está en ninguna, y en todas partes– no ven ya sino sus propias, y las más de las veces no poco narcisistas construcciones. Y es que el centro no alcanza su más profunda y auténtica centralidad sino cuando cobra consciencia de su condición periférica, lo mismo que la periferia no se alcanza a sí misma sino en la medida en la que se sabe, a pesar de su condición de periferia, un verdadero centro.

Unos y otros, aquí y allá, debemos aprender a ver en el otro a nuestro semejante, de verdad, y en este a un ser cuya mirada es capaz de encontrarse en la nuestra, y no a ese espejo duro e impenetrable

que no hace más que devolvemos el complejo —de superioridad o de inferioridad, lo mismo da— que acaso tengamos con respecto a nosotros mismos (Moreno-Romo, 2013). Mientras esto ocurre, empero, y adentrándonos ya en el tema de este libro, ¿qué es lo que significa, y qué implica, sobre todo, para nosotros, la “filosofía contemporánea”, ya sea en su versión francesa o en cualquiera de las dos o tres (la alemana y la anglosajona, sobre todo, y aunque en otro nivel quizás también la italiana) que se asume que además existen?

No todo lo que brilla es oro

No cabe duda de que mucha de la filosofía que se ha hecho, y que se hace aún en Francia, está a la altura de la de los mejores momentos de la historia de la filosofía y que, por ende, digámoslo así, se inscribe en esta con pleno derecho, y hasta la representa, la prolonga o la proyecta hacia el futuro. Basta con que recordemos que la célebre Universidad de París fue el lugar de encuentro, en su glorioso siglo XIII, de figuras tan relevantes —y tan vigentes, pese a todo— como San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino o San Buenaventura. San Ignacio y los primeros miembros de la Compañía de Jesús se encontraron también ahí, en París, en el siglo XVI, y no fue en Francia en donde rindió sus menores frutos intelectuales la vigorosísima empresa espiritual que el Espíritu Santo les inspiró. René Descartes, el célebre discípulo de los jesuitas de La Flèche, es para muchos nada menos que el nuevo Parménides, y por lo mismo el padre o el provocador de toda la filosofía moderna. Pascal —el gran pensador religioso, sobre todo, que en Port-Royal recibió, también con Pierre de Bérulle de por medio, el influjo indirecto de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz— le hace encima un muy equilibrado contrapeso, si no, en todo rigor, al propio Descartes, sí desde luego a cierto “cartesianismo” que muy pronto derivó, efectivamente, en mero racionalismo. Jean-Luc Marion, en fin, el filósofo francés contemporáneo en quien se inspira en parte este trabajo, figura muy gallardamente entre los más claros y fecundos herederos de esa gran tradición de búsqueda de una filosofía primera —o de una filosofía, para decirlo con el también muy cartesiano Edmund Husserl,

“como ciencia rigurosa” (Marion, 2001)–; y a Marion tampoco le faltan, subrayémoslo, algunos realmente agudos contrapuntos o contrapesos.

Y sin embargo, tampoco podemos negar que es especialmente desde Francia desde donde se exporta últimamente –en una muy fuerte y significativa continuidad, incluso más que en una real competencia con la también harto avasalladora Alemania del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX– toda esa *french philosophy* que lleva a pensar más bien en los averroístas de otrora, en los *philosophes* del siglo XVIII o en Augusto Comte, y hasta en Sartre o en Camus, y que en los propios Estados Unidos dio pie, hace algunos años, al muy sonado en su momento *affaire Sokal* que, empero, en nuestro propio horizonte lingüístico, harto afecto él mismo al consumo de todas esas imposturas intelectuales, no tuvo ni lejanamente el eco o el efecto debido.

Doy un par de ejemplos que entresaco del muy cómodo libro de bolsillo que me acompañó, alguna vez, al dentista, y que resulta ser de uno de los autores que en su momento fueron exhibidos por el físico estadounidense Alan Sokal. Leo, a la entrada de *Les Stratégies fatales*, de Jean Baudrillard –que comienza dando un desmentido a la imposible síntesis final de la dialéctica hegeliana (Baudrillard, 1983, p. 7)–, frases tan bien elaboradas como la siguiente: “Imaginen algo bello que hubiese absorbido toda la energía de lo feo: ahí tienen la moda... Imaginen lo verdadero que hubiese absorbido toda la energía de lo falso: ahí tienen la simulación...” (p. 9). Nada mal, si de lo que se trata es de entretenerse mientras lo llaman a uno para uno de esos asuntos en los que se prefiere no ponerse a pensar. Pero si de pensar se tratara... , la primera frase es ciertamente interesante (y es palmario, incluso, que la moda ahora explota hasta lo feo), pero la segunda es una muy evidente estafa: es más bien lo falso lo que, para simular, toma toda la “energía” que puede, o toda la “apariencia” de lo verdadero. El autor de estas líneas, un pensador francés reputadísimo, muy citado y muy admirado –todo un “ídolo” del pensamiento contemporáneo, por lo pronto, a la manera de los ídolos del cine o de la música pop–, ¿qué criterios sigue a la hora

de afirmar una cosa más bien que otra? Y, peor todavía, eso que dice, ¿realmente qué significa?

La cosa empeora en la página siguiente: “Imaginen –dice– un bien que resplandeciese con toda la potencia del Mal: es Dios, un dios perverso creando el mundo por desafío y conminándolo a que se destruya a sí mismo...” (Baudrillard, 1983, p. 10). A la harto efectiva o efectista ininteligibilidad, y a su muy inventiva o caprichosa “ontología”, se le suma ahora la evidente irrupción de la herejía gnóstica, que habría que ver qué es lo que realmente viene a hacer ahí. Pero por lo pronto, en una página más adelante hay otra frase, también ella harto digna de su inclusión entre las “citas citables”: “Lo real –dice– no se opaca en favor de lo imaginario, se opaca en favor de lo más real que lo real: lo hiperreal. Más verdadero que lo verdadero: eso es la simulación” (p. 11). Y hasta se diría que sí, que esa es la “ontología” ideal de un autor de su prestigio y su talento, que lo menos que hacen recordar es al bueno de Protágoras, o a Gorgias, o a los émulos de ambos. Y agradezca el lector que no tuviese yo a la mano, en una cómoda e invitante edición de bolsillo –y entre los libros que tengo la intención de leer–, ningún texto del imponderable Jacques Lacan.

Se entiende entonces que, cansado de escuchar a esos actualizadísimos alumnos suyos que le citaban, tratando incluso de encandilarlo con todo su brillo, a él también, las más osadas aseveraciones de la novísima, y por entonces nada más y nada menos que “posmoderna” filosofía francesa, al físico estadounidense Alan Sokal le haya dado por confeccionar él mismo un “artículo posmoderno”, en calidad de “nuevo traje del emperador”, y por mandarlo a una de esas prestigiosas revistas “a la moda” que contaminaban su ambiente, tan solo para desenmascararlo, una vez “dictaminado” y publicado, como la cosa más seria y más aguda y más “hiperreal” del mundo. Tras su hazaña de 1996 en la revista *Social Text* –simultáneamente revelada en la revista *Lingua Franca*–, en 1997 publicó, con su colega el físico belga Jean Bricmont, de la Universidad Católica de Lovaina, el libro *Impostures Intellectuelles* en el que se hace una detallada crítica, en especial de los abusos que, en el terreno de su muy

supuesta cultura científica, cometen de ordinario toda una serie de intelectuales franceses de cierto prestigio: el ya citado Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Bruno Latour, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Paul Virilio y, con ellos, el propio Jean Baudrillard.

En materia de cultura científica, aseguran ese par de físicos, los intelectuales citados tienen efectivamente unas ideas muy aventuradas o muy vagas; pero por encima de sus muy notorios defectos de conocimiento y de argumentación, es importante destacar que lo que sobre todo hacen, eso sí harto “sistemáticamente”, todos esos “filósofos franceses”, es “arrojar tierra a los ojos de sus lectores” (Sokal y Bricmont, 1997, p. 51).

Los textos de esos harto célebres autores que recurren a la incontestable “ciencia”, reconocen Sokal y Bricmont (1997), por lo general no merecen ser siquiera refutados. “Pero como son tomados en serio por un gran número de personas –se justifican–, pensamos que se impone analizarlos con el mayor rigor” (p. 53). Anota también: “Charlatanes, sacerdotes y chamanes –hacen notar ya desde la entrada de su libro– han utilizado durante siglos fórmulas mágicas, lenguajes desconocidos y signos cabalísticos con el fin de intimidar a sus auditorios y ocultar la irracionalidad de sus discursos” (p. 13). Y se preguntan entonces, harto retórica o pedagógicamente, si “fenómenos parecidos pueden producirse, en nuestros días, en los medios intelectuales” (p. 13); y en su libro nos van a demostrar que en efecto es así.

A lo anterior debemos agregar que, semejantes imposturas, no son solo, ni en primer lugar unas imposturas “científicas”. Paradójicamente, esos reputados “filósofos” –o cuasifilósofos, si se quiere, o “intelectuales”– tendrán tanto mayor éxito cuanta menor cultura filosófica tengan sus lectores (y sus auditores en general pues todos ellos son harto mediáticos). Y ese ya era el caso, por cierto, de aquellos frívolos y osados *philosophes* del siglo XVIII francés de los que ellos son, *grosso modo*, los actuales herederos.

Nuestro ambiente “cultural” y mediático está cada vez más saturado –recuerdo ahora mismo que le dije, hará unos tres años, a un

periodista universitario, en el curso de una entrevista que nunca supe en qué desembocó— de pseudofilosofía, y como consecuencia de ello la verdadera filosofía no solo no es inútil, como tanto se insiste sospechosamente en hacernos creer, sino que encima se vuelve cada vez más un artículo “de primera necesidad”. Sokal y Bricmont (1997) cuentan, por ejemplo (y yo recuerdo haber leído en Popper algo similar), el testimonio de Bertrand Russell quien, tras haber quedado atrapado en las redes de Hegel, se liberó de ellas al estudiar, en la *Ciencia de la lógica*, sus afirmaciones relativas al perfectamente controlable cálculo infinitesimal:

Cuando tenemos que vérnoslas con textos como los de Hegel o Lacan, cuyo sentido no es, por lo menos, evidente no deja de ser interesante evaluar lo que dicen esos autores cuando abordan dominios (como las matemáticas) en los que los conceptos tienen un sentido preciso y los enunciados son rigurosamente verificables. (p. 41)

En Iberoamérica tendríamos que estar todos al corriente, con respecto a Hegel (y no solo con respecto a él), de lo que tan reputado filósofo creía saber, por ejemplo, sobre nuestro continente, su geología, su flora y su fauna, y también sobre nosotros mismos. Si revisamos su último curso, titulado *La Razón en la Historia* (del que Ortega nos ofrece un muy notable comentario en su artículo “Hegel y América”), es seguro que lo reprobaríamos, además de en matemáticas, también en geografía e historia, y desde luego en antropología y en teología.

Fuera de Deleuze, se me dirá, en la lista de intelectuales desenmascarados u hostigados por Alan Sokal y por Jean Bricmont no están del todo bien representados los filósofos franceses de mayor reconocimiento entre los académicos o universitarios. Falta, sobre todo, Foucault, a juzgar por lo que en nuestra América se sigue consumiendo todavía (con más de cuarenta años de retraso) en calidad de “filosofía francesa contemporánea”. Al respecto es muy interesante lo que escribe Rémi Brague (2013) en *Le propre de l’homme*, en discusión con su respectiva frase o afirmación seductora (que por su parte data de 1966, el año de publicación de *Les mots et les choses*).

En la estela de Nietzsche, quien, como es sabido, se ha hecho especialmente famoso por el más o menos estruendoso anuncio (luterano y hegeliano, antes) de la “muerte de Dios”, Michel Foucault ha cosechado su palmo de gloria o de celebridad proclamando, se diría que por estar el tema disponible todavía, la consecuente o subsecuente “muerte del hombre”.

Y aquí debo hacer un alto para decir que, en nuestros propios medios universitarios, si desde mis propios tiempos de estudiante esta famosa tesis ya se hacía presente, y hasta era hartamente enarbolada y repetida (a unos veinte años, digamos, de su “lanzamiento”), como en muchos otros casos parecidos quedaba siempre la impresión de que sus repetidores (o sus “detallistas” o “revendedores al menudeo”, a quienes por cierto siempre es curiosamente muy difícil poderlos interrogar) no sabían realmente de qué estaban hablando.

Ahora, bien vistas las cosas, eso en realidad no debería extrañarnos tanto. Rémi Brague (2013) subraya de entrada una especial ausencia, en la obra del propio Michel Foucault, de las precisiones conceptuales respectivas. Los términos “hombre”, “humanismo” y “antropología”, nos dice, ni siquiera figuran en los índices elaborados por diversos especialistas en Foucault, tanto en Francia como en Alemania. Y resulta que el tema central de su filosofía, o la fuente de su “santo y seña” o su “marca registrada” no solo no está correctamente formulado, sino que no es enfrentado por él, encima, sino muy incidental y tangencialmente.

Por ejemplo, en el curso de una sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía, cuando Lucien Goldmann lo interroga al respecto y Foucault se ve obligado a reconocer, más o menos vagamente, que no habla del hombre como tal, sino de su concepto.

La muerte del hombre –dice– es un tema que permite aclarar la manera en la que el concepto de hombre ha funcionado en el saber. [...] No se trata de afirmar que el hombre está muerto, se trata, a partir del tema –que no es mío y que no ha dejado de ser repetido desde finales del siglo XIX– que el hombre está muerto (o que va a

desaparecer, o que será reemplazado por el superhombre), de ver de qué manera, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre. (Brague, 2013, p. 135; Foucault, 2001, p. 845)

No se refería entonces Foucault, como por ejemplo Günther Anders y como cierto ecologismo radical contemporáneo, a la extinción del ser humano como tal, sino al agotamiento de determinada forma de conceptualizarlo.

No hay qué conmoverse particularmente con el fin del hombre –afirma en otra parte–: no es este más que el caso particular, o si ustedes quieren una de las formas visibles de un deceso mucho más general. No me refiero a la muerte de Dios, sino a la del sujeto, del Sujeto mayúsculo, del sujeto como origen y fundamento del Saber, de la Libertad, del Lenguaje y de la Historia. (Brague, 2013, p. 135; Foucault, 2001, p. 816)

Empero, como en muchos otros casos parecidos, subraya Rémi Brague (2013) que: “esa precisión no deja de quitarle buena parte de su aguijón a la fórmula, [que se ve reducida] a una manera de hablar más o menos grandilocuente” (p. 137). Y en seguida nos explica que en la generación de Foucault existía, dentro de la filosofía francesa, la muy clara necesidad de desmarcarse de Sartre y de aquella frase tan famosa en la que se afirmaba, a contracorriente de la filosofía clásica, y de la escolástica (y en la estela de Fichte y, con él, de cierta lectura o cierta herencia de Descartes), que “la existencia precede a la esencia”. Y frente a esa moda y frente a su “humanismo”, Foucault encontró –y no se preocupó demasiado por definirlo ni muy clara ni muy distintamente– su propio o personal “antihumanismo”. Y también subraya Rémi Brague (2013) la usencia en la obra de Foucault de una “explicación” en lo que se refiere a la conferencia *El existencialismo es un humanismo*, de Sartre, y la subsecuente *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger. No tenía en ello, en realidad, ningún interés. “Ese humanismo denostado es raro que Foucault lo defina” (Brague, 2013, p. 139).

Westfalia y sus consecuencias filosóficas

Sabemos que Descartes –el “harto racional” filósofo de la Francia de la “época clásica” (que en una línea de sus *Meditaciones* se permite, en su reparadora o justiciera opinión, “rechazar a los locos” (Descartes, 1996, AT, IX, 14)– a Foucault no le era demasiado simpático. Y no nos sorprende que en su trabajo intelectual no respetara, ni se empeñara demasiado en respetar, él que tanto empeño ponía en la defensa de todo lo excluido –y que desconfiaba incluso, harto nietzscheanamente, de la “voluntad de verdad”–, el ciertamente hartamente “excluyente” rigor intelectual cartesiano (que por principio de cuentas excluye cosas tan defendibles, y tan “útiles” como el engaño, el error y la confusión).

No es Foucault, empero, el único en pasar por alto las más elementales exigencias de aquella legendaria “luz natural de la razón”, tan cara al gran filósofo de la gran época clásica francesa. Aquí nos sale al paso, entonces, la necesidad de una explicación más esencial, incluso que las antes aludidas. ¿Cómo es que la filosofía francesa en general, que se tiene a sí misma por muy “cartesiana” –y cómo es que el grueso de la filosofía occidental moderna, que pretende ser su heredera– no tiene en cuenta ni siquiera los más elementales preceptos del famoso método cartesiano?

El primero era –recordémoslo– no recibir nunca ninguna cosa por verdadera, mientras yo no la conociese evidentemente como tal: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación, y la prevención; y no incluir en mis juicios nada más que aquello que se presentase tan clara y tan distintamente a mi espíritu, que no tuviese yo ocasión ninguna de ponerlo en duda. (Descartes, 1996, AT, VI, 18)

Si tan solo aplicásemos esto, ¿qué quedaría, efectivamente, de toda esa proliferación de (muchos de ellos realmente delirantes) discursos y de filosofías (descabelladas algunas, o las más de ellas, y unas cuantas realmente “locas de atar”) que pueblan, del siglo XVII para acá, tan pletórica escena como es la de la filosofía francesa, europea y occidental en general?

Descartes, decíamos, el reputado padre de la modernidad, es el último filósofo católico que encontramos en el gran canon de la filosofía de los últimos siglos (el último, digámoslo así, que tiene un capítulo propio en las historias de la filosofía). Y contra lo que el liberalismo ambiente pretende hacernos creer, ese no es ningún detalle secundario (Moreno-Romo, 2015). Descartes filosofaba *católicamente*, esto es, *universalmente* o, como él decía, “lo mismo para turcos que para cristianos” (Descartes, 1996, AT V, 159); y ello implicaba un absoluto compromiso —hermano del de San Justino mártir— con la verdad. Y aunque es cierto que su obra fue decisiva para todo lo que vino después, lo mismo en las islas británicas que en el continente europeo, de todos modos, lo mismo que una golondrina no hace verano, tampoco la obra y el ejemplo de un solo filósofo católico transmiten lo que pertenece a otro plano de la existencia, que ciertamente no es el filosófico.

De hecho, en vida de Descartes —y esto desde luego es algo que por lo general se ignora—, la filosofía que dominaba en Europa, y que en su articulación con el todo de la civilización cristiana le alimentaba a él mismo su talante católico, no era la que cualquier estudiante, y cualquier profesional de la filosofía de nuestros días se imaginaría, muy natural o muy espontáneamente, sino, contra toda sospecha, nada menos que la nuestra: la de nuestros jesuitas, entre los que destacaba incluso, al lado de Francisco Suárez, el profesor de la Real y Pontificia Universidad de México, Antonio Rubio.

Y sucedió, al vaivén de la guerra de los Treinta Años —de la que Descartes es, en su vida adulta, el casi exacto contemporáneo—, que las circunstancias geopolíticas dieron un gran vuelco y que, de ser España la gran potencia europea, pasó a serlo la maquiavélica Francia de Richelieu y de Mazarino, esos dos cardenales que, en las aras del naciente Estado francés, acabaron destruyendo o sacrificando, en complicidad con las potencias protestantes, la cristiandad política.

Iniciada como una “guerra de religión” (o como una lucha entre protestantes y católicos, a cuya primera gran batalla Descartes asistió, por cierto, en Montaña Blanca, mientras en su espíritu se gestaba

ya la gran reforma de la filosofía), esa confrontación terminó al final desarrollándose como una guerra de potencias en la que los ideales tuvieron que ceder el paso a los intereses, o a la desde la entonces famosa “razón de Estado”.

Las potencias vencedoras impusieron, en las prolongadísimas negociaciones de paz que se llevaron a cabo en las ciudades de Münster y Osnabrück, amén de la separación (y por ende el debilitamiento) de las dos ramas de la casa de Habsburgo, la muy drástica relegación del rol de la Iglesia en el restablecimiento del orden perturbado, que a partir de entonces comenzó a convertirse —el orden de la Cristianidad asegurado hasta entonces por “el sol del Papado y la luna del Imperio (Ayuso, 2018, p. 19)— en el “antiguo orden”. ¿Qué tiene qué ver todo esto con la filosofía? Pues resulta que bastante más que lo que cabe sospechar, ya que esas pocas líneas contextuales con las que arranca la segunda parte del *Discurso del método* son hartó más que anecdóticas:

Yo estaba entonces en Alemania, a donde la ocasión de las guerras que todavía no han terminado me llamó; y como volvía de la coronación del emperador hacia el ejército, el comienzo del invierno me detuvo en un cuartel, en donde no encontrando ninguna conversación que me divirtiera, y no teniendo por lo demás, afortunadamente, ninguna preocupación ni pasión que me turbasen, pasaba todo el día en una [habitación caldeada por una] estufa [o chimenea exterior], en la que disponía de todo el tiempo para ocuparme en mis pensamientos. (Descartes, 1996, AT, VI, 11)

Todo esto tiene realmente mucho que ver con la filosofía, mucho más de lo que puede uno imaginar cuando, estudiante de filosofía, se lo encuentra en sus primeras lecturas de ese gran clásico de la filosofía francesa, y moderna en general, y universal. Y la decisiva pista a seguir aquí nos la da, en su libro *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, de 1996, un sacerdote jesuita:

En la paz de Westfalia fracasó definitivamente el proyecto español y triunfó el proyecto francés. Se acabó para siempre la idea del

Imperio cristiano. Tuvo que ceder el sitio a la nueva situación plural, religiosa y política, constituida por el equilibrio de los Estados y las religiones que, solo en la segunda mitad del siglo XX, parece haberse logrado en un relativo clima de paz y, hay que decirlo, de escepticismo filosófico, religioso y moral. Europa quedaba entonces dividida en Estados y en religiones diversas, lo que lleva consigo el desprestigio de todas. (Valverde, 1996, p. 133)

Carlos Valverde es especialmente crítico con Descartes, a quien, con la gran mayoría de los intérpretes de la modernidad, lo considera el responsable de todo lo que vino después. Pero, aunque es cierto que la posteridad cartesiana abreva, en la obra del mayor de los filósofos de Francia, si no los claros y distintos preceptos a los que nos asomábamos, sí una gran cantidad de recursos conceptuales, retóricos y de todo tipo, ¿estamos seguros de que su propia labor intelectual hay que ubicarla del lado del “proyecto francés” más bien que del lado del español? De hecho, hay un enorme contrasentido en atribuirle a Descartes, que combatió el escepticismo como ninguno, la paternidad de esa situación fundamentalmente escéptica y superficial descrita y denunciada por Valverde.

Se pierde demasiado de vista, y Carlos Valverde es uno de los que más nos han ayudado a tratar de no hacerlo, el tremendo cambio que, en el ámbito civilizacional, ocurre en vida de Descartes en lo que se refiere, digámoslo así, al “sujeto institucional de la filosofía”. Se asume, y Descartes mismo le sirve de máscara a esta situación, que, si en la llamada Edad Media era la Iglesia la que filosofaba, en la modernidad los que pasan a hacerlo, “libres al fin de las cadenas del obscurantismo y de la intolerancia”, son esos individuos que irán, fuera de la Iglesia, conformando el canon de la filosofía del último medio milenio. Ciertamente esto no es verdad, y es elemental el que nos preguntemos, en lo colectivo o institucional, insistimos, quién releva a la Iglesia, ahora, en el ejercicio de esa actividad tan engañosamente solitaria y desinteresada que es la filosofía.

Por su parte, a esto responde Ortega y Gasset meridianamente en diversos lugares: el que filosofa, en la modernidad, y en la

posmodernidad también, es el Estado a través de todo un cuerpo de funcionarios (como los de la Institución Libre de Enseñanza, y como los de la Universidad Central) a su servicio (Moreno-Romo, 2019b). Precisamente, es la entidad política la que se perfila, y que irá adquiriendo cada vez más consistencia, hasta el presente, a partir del desenlace de la guerra de los Treinta Años. Y entonces cabe, o tendría que haber, el preguntarse cómo y con qué fin filosofa el Estado. Y la primerísima pregunta que surge, sobre todo a la luz de la Paz de Westfalia, es la de si al Estado realmente le preocupa aquello de la rigurosa búsqueda de la verdad.

Sobre esto, el experto y consejero estadounidense (de origen judío-alemán) Henry Kissinger opina (2016):

La Paz de Westfalia reflejó una adaptación práctica a la realidad, no una visión moral única. Se basaba en un sistema de Estados independientes que se abstuvieran de interferir en los asuntos internos ajenos y controlaran mutuamente sus ambiciones a través de un equilibrio general de poder. Ninguna verdad o regla general prevaleció en las disputas europeas. En cambio, a cada Estado se le asignó el atributo de poder soberano sobre su territorio. (p. 15)

Juzgue el lector, entonces, si al Sujeto de la filosofía moderna realmente le importa, como tal, eso que otrora había merecido, en otras condiciones, el nombre de filosofía.

Se asombra, Carlos Valverde (1996), de que un filósofo tan mediocre como Locke haya podido ser, para el siglo XVIII, lo que Suárez o Descartes representaron para el siglo XVII, y eso no se explica si no caemos en la cuenta del cambio del Sujeto de la filosofía, y del desplazamiento, asimismo, del real interés por la rigurosa búsqueda de la verdad.

Descartes es un muy eminentemente, volvamos a ello, filósofo católico, y esto es preciso que evitemos comprenderlo a la manera del liberalismo lockeano, para el que la fe religiosa es una opinión privada e irrelevante. Hay, en esa tesis filosófica (que en realidad es

un dogma que de filosófico no tiene nada), una renuncia de carácter religioso cuyas consecuencias filosóficas son también muy radicales. En nuestros países periféricos, y de cultura católica, es raro que se toquen o expliciten estos temas; pero en los países “centrales” y de cultura protestante o liberal parecieran ser incluso de dominio público. En su poco conocido, pero muy interesante o sintomático libro *La Gran Ruptura*, el politólogo estadounidense Francis Fukuyama (2000) nos ofrece al respecto un apretado, pero muy ilustrativo resumen de cómo han venido funcionando las cosas, más o menos a partir de ese momento en el que, del centro, nuestra propia cultura pasó a la periferia:

El Estado liberal moderno se basaba en la premisa de que, a fin de lograr la paz política, el Gobierno no tomaría partido entre las distintas reivindicaciones de la religión y la cultura tradicional. La Iglesia y el Estado se mantendrían separados; habría pluralismo en las opiniones sobre las cuestiones morales y éticas más importantes en cuanto a los fines primordiales o la naturaleza del bien. La tolerancia se convertiría en una virtud cardinal. En lugar del consenso moral, habría un marco transparente de leyes e instituciones que producirían el orden político. Este sistema político no precisaba que la gente fuera demasiado virtuosa, sino sólo que fuera racional y cumpliera la ley por su propio interés. De modo parecido, el sistema económico capitalista basado en el mercado que acompaña al liberalismo político sólo exigía que la gente tuviera en cuenta su propio interés a largo plazo para lograr una producción y distribución de los bienes socialmente óptimas. (p. 23)

Ese orden liberal y capitalista, que en lo interno es el correlativo del orden internacional westfaliano, y que entre muchas otras tiene sus dimensiones cultural, científica y filosófica, está claro que, pese a su creciente hegemonía en este último par de siglos, y pese a la complicidad, en él, de nuestras élites económicas, intelectuales y políticas, definitivamente no es el nuestro. Hegel lo advertía, profético, en su ya citado curso *La Razón en la Historia*, y Fukuyama (2000) lo confirma:

Aunque las leyes formales y las instituciones políticas y económicas fuertes son fundamentales, no bastan para garantizar el éxito de una sociedad moderna. La democracia liberal siempre ha dependido de ciertos valores culturales compartidos para funcionar bien. Eso se observa con claridad al comparar Estados Unidos con los países de Latinoamérica. Cuando México, Argentina, Brasil, Chile y otros países latinoamericanos obtuvieron la independencia en el siglo XIX, muchos de ellos establecieron sistemas legales y constituciones democráticas formales que tomaban como modelo el sistema presidencial de Estados Unidos. Desde entonces, ningún país latinoamericano ha conseguido la estabilidad política, el crecimiento económico o el buen funcionamiento de las instituciones democráticas de que goza Estados Unidos, aunque por fortuna la mayoría había regresado a un gobierno democrático hacia finales de los ochenta. (p. 23)

El paraíso liberal y capitalista, en eso Fukuyama está de acuerdo con Samuel Huntington y con Max Weber, es para los protestantes.

Y en esto acaso se pueda invocar también la famosa “excepción francesa” pues Francia es, ciertamente, entre los países de cultura católica, el que mejor, o el que más amplia y más profundamente se ha adaptado a esa cultura liberal de la que su Ilustración y su Revolución fueron incluso el detonador, por lo menos en lo que se refiere a nuestro propio mundo hispánico, y al resto de la Europa católica.

Para Pierre Manent (1987) todo esto está claro, también, en lo fundamental. Al radical cambio de orden que, en el norte de Europa, en el siglo XVII, significó la Paz de Westfalia, le sucedió, en el siglo XVIII, en la propia Francia, “la guerra de la Ilustración contra el cristianismo” (p. 13). Una guerra que, al menos en su primera fase (y en el primer plano, cabría agregar en la Iberoamérica de ahora mismo, o en el *plano explícito* más bien), “no era contra el cristianismo en cuanto tal” sino “contra la opinión cristiana”, es decir, “contra el poder político de la religión” (p. 13). Y eso, cabe decir, porque el liberalismo es más que una filosofía, y más que una política... ¿No es verdad que, al fuego, se lo combate con fuego?

El liberalismo instaura, en el Occidente poscristiano, un ambiente anticristiano y antirreligioso. El liberalismo, en sí mismo, es cuasireligioso o religioso en negativo, es todo lo desfavorable a la rigurosa búsqueda de la verdad y a su respeto.

Empero —escribe Pierre Manent—, esta disyunción entre el poder y la opinión, que nosotros juzgamos ‘de derecho’ y que por esta razón nuestros regímenes inscriben en los hechos, es decir en las instituciones, nada nos garantiza que esté fundada en la naturaleza, y que no sea el prejuicio fundador o, precisamente, la opinión particular [o la anti-creencia, digamos] de nuestros regímenes. (Manent, 1987, pp. 13-14)

Esa muy peculiar, y en realidad inédita y absurda, y también anticientífica y antifilosófica característica de los regímenes liberales (y en el fondo fideístas, y gnósticos), es fundamentalmente anticristiana: “Es con ocasión del problema planteado o del desafío presentado por una opinión particular, el cristianismo, que la disyunción liberal entre el poder en general y la opinión en general ha sido operada” (Manent, 1987, p. 14). Y aquí aplica, de nuevo, aquello que decíamos al principio sobre el problema de traducir, nosotros mismos, ese “nosotros”. El caso es que Descartes, en quien los franceses de hoy proyectan, en clave nacional, el origen de su muy particular tradición de pensamiento, es, a poco que lo analicemos, más bien, él sí, uno de los nuestros.

Recordemos cómo en el *Discurso del método*, al trazar el cuadro o el relato de su vida y de su vocación, Descartes declara que, en el centro de la misma, y en prolongación expresa de lo aprendido en el terreno espiritual con sus maestros jesuitas (AT VI, 4), lo guiaba siempre “un extremo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en sus acciones, y avanzar con seguridad por esta vida” (Descartes, 1996, AT VI, 10).

Así las cosas, el primer filósofo realmente “moderno”, si por tal entendemos a ese nuevo modo de relacionarse el poder con la verdad

y con la fabricación, más bien que con la búsqueda de la misma, no puede ser Descartes (quien por cierto murió, según se sospecha envenenado, en la corte de la ambiguamente triunfadora reina Cristina de Suecia, por cuya invitación participó en la celebración del primer aniversario de la firma de la Paz de Westfalia).

Para Henry Kissinger, el primer filósofo realmente moderno o westfaliano es Thomas Hobbes, autor –al año siguiente de la muerte de Descartes– de esa suerte de para-teología del Estado moderno que es el *Leviatán*. De hecho, reconoce Kissinger (2016) que “la paz de Westfalia impuso [en su comienzo al menos, y en su oscuro fondo, o en su base] un mundo hobbesiano” (p. 43).

Por otro lado, el propio Pierre Manent (1987) es claro al afirmar que:

Hobbes puede ser considerado el fundador del liberalismo porque él ha elaborado la interpretación liberal de la ley: puro artificio humano, rigurosamente exterior a cada quien –explica–, ella no transforma, no informa los átomos individuales de los que se limita a garantizar la coexistencia pacífica. (p. 77)

Entonces, aquel astuto trabajo de Richard Kennington, el discípulo de Leo Strauss que tan extraña y tan porfiadamente se empeñaba en hacer de Descartes un “oculto hobbesiano” en el hartado decisivo terreno de la filosofía moral y política, no era pues un trabajo ideológicamente neutro o inocente.

Además, en “Moral e historia en Descartes”, en *Descartes vivo* (Moreno-Romo, 2007), he mostrado ya cómo, tras su realmente impresionante apariencia de trabajo agudo, serio y erudito, abusa muy groseramente de la presumible ignorancia de la gran mayoría de sus lectores “cultos”, que apuesta a que no harán desde luego el esfuerzo de ir a ver cuál es el contexto exacto de los “ocultos” textos que él “revela” o “recupera” y cita en apoyo de su muy desmesurada tesis.

La “europeización” de Francia

El joven Ortega y Gasset predicaba fervorosamente, hace poco más de un siglo, en la estela de los krausistas y del regeneracionista Joaquín Costa –y en otro plano en la de Ernest Renan–, una “europeización de España” que precisamente corresponde a lo que se podría denominar su plena westfalianización, o su cabal subordinación al orden civilizacional liberal y fideísta o antifilosófico al que nos hemos asomado en el apartado anterior. El propio Unamuno, antes, y Ganivet con él, mordían por su parte el anzuelo de la búsqueda de una *filosofía propia de nuestra nación* –como en realidad hace medio mundo, inconscientemente, en ese repliegue moderno que, de espaldas a la verdad universal, y a su tradición católica, se afana en volver a las meras creencias u opiniones privadas–, y se podría decir, hasta cierto punto, que en parte eso es lo que, reactivamente, hacía el mismísimo don Marcelino Menéndez Pelayo de *La ciencia española* (Moreno-Romo, 2019b). Y, sin embargo, si la filosofía es tal filosofía, si es de veras búsqueda de la sabiduría y en consecuencia de la verdad (Descartes, 1996), lo ha de ser para todos, sin distinción de nacionalidad o de origen. “Cuanto de verdad se ha dicho –escribía San Justino mártir en los albores de la Cristiandad– nos pertenece”.

Y es cierto, además, a propósito de lo que hemos denunciado, con Sokal y con Bricmont (1997), al inicio de este trabajo, que una verdadera filosofía, realmente comprometida en el sincero esfuerzo por alcanzar, entre todos, la verdad, también tiene que ser inteligible, en principio –mediante el respectivo esfuerzo, desde luego– para todos. Nada de que la filosofía alemana es solamente para alemanes, o para arios, o para franceses de los más agudos y geniales, o para iberoamericanos realmente excepcionales, y hasta egregios (Moreno-Romo, 2013). Si por filosofía entendemos, en cambio, la fuente de nuestra propia identidad... Estamos ya de vuelta en el mito, e incluso en el mito nazi que, como se ve, no anda tan lejos del suelo liberal (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002).

Hay pues, sorprendentemente –o no–, un indigenismo europeo; y este es de la misma estirpe que el indigenismo latinoamericano: de

la estirpe liberal y westfaliana, contraria a la vocación universalista de la Cristiandad. Y es en la ruptura con el ideal universal cristiano y filosófico que la filosofía, de la que ahora son sujetos sobre todo los Estados, a través de sus *clercs* o funcionarios, se vuelve una filosofía del Sujeto.

Lo que los franceses llevaron a cabo con las plumas, con las conspiraciones y con las armas, en su celebérrima Revolución –explicaba, en su momento y a su manera, el antes citado Lucien Goldmann (1967)–, los alemanes lo proyectaron, ante todo, harto impacientes, en la especulación filosófica. Esta observación nos la volvemos a encontrar, ahora mismo, en boca de Jean-Luc Nancy:

Podemos agregar que, del idealismo alemán, del gran idealismo alemán, y por lo demás también del romanticismo, del primer romanticismo alemán, se ha dicho con frecuencia que contrastaba con Francia, porque en Francia se hacía la revolución y, en Alemania, no se la hacía, no había lugar para hacerla –justamente porque Alemania no era todavía Alemania–. Pero los filósofos a partir de Kant, hasta Hegel al menos, pasando por Hölderlin, de manera muy impresionante, se pensaron –de diferentes maneras– como carentes de revolución, o a la espera de otra revolución, o como ocupados en hacer la revolución de un modo no político sino especulativo. (Badiou y Nancy, 2018, p. 13)

De hecho, Heine auguraba que, cuando por fin llegara, la Revolución alemana opacaría a la francesa. Y así fue, más o menos. La Alemania nacional sí que intentó romper de verdad, de una buena vez, con el pasado cristiano, y se entregó seriamente a la tarea de recuperar todo el vigor de los mitos enterrados, volviendo a ser así el Sujeto, tanto en sus harto “morales” ciudadanos como en esas fieras “bestias rubias” alabadas por Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, de toda su potencia.

Y entre Bismark y Hitler, o entre Kant y Heidegger, esa Alemania otrora discípula y vencida, se volvió la maestra y la vencedora de Francia y de Europa, por lo menos hasta su tan tremendo

descalabro de la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, propone Finkielkraut en *La défaite de la pensée*, el espíritu de la filosofía clásica alemana pasó a Francia, mientras que el liberalismo ilustrado se prolongó, con Habermas como su principal representante, en la Alemania de las últimas décadas. Alain Badiou (2018) no anda muy lejos de esa apreciación:

Yo pienso que la filosofía existe de manera discontinua. Hay, creo yo, momentos filosóficos. La idea de una continuidad, de una tradición, es de cualquier modo una idea académica. En cuanto a la idea de que hay filosofía por doquiera y en cualquier época, de que el hombre es un animal filosofante, es una convicción del periodismo contemporáneo. Hay momentos filosóficos, discontinuos, y podemos identificarlos en la historia. Hubo naturalmente el gran momento griego de la filosofía. Hubo un gran momento árabe, injertado en el momento griego. Yo pienso que hubo en el siglo XVII un momento francés a partir de Descartes y con Malebranche, Spinoza y Leibniz –incluso si Leibniz era alemán y Spinoza un judío flamenco–. A finales del XVII y principios del XVIII hubo un momento inglés con Locke, Hobbes, Hume. Y después hubo un momento alemán, conocido con el nombre de idealismo alemán, con Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Me parece que, en el siglo XX, ha habido algo así como un momento franco-alemán. Y ese momento franco-alemán ha gravitado alrededor de la fenomenología. Comenzó muy pronto, con Husserl, luego Heidegger y, en Francia, tuvimos a Sartre, quien fue a Berlín justo antes de la guerra, y Merleau-Ponty. La situación el día de hoy, es quizás la de –me arriesgo– el final de un momento francés. ‘The french touche’, como dicen los americanos, que han contribuido ampliamente a la popularidad académica de ese momento francés –el cual, por lo demás, es quizás franco-esloveno, bien vistas las cosas: no olvidemos a Slavoj Žižek y su descendencia. Ese momento comenzó, lo he dicho ya, en la fenomenología y más aún en una relación compleja con Heidegger, con Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Ricoeur. Se continuó atravesando el estructuralismo francés, puntuado especialmente por Lacan y Foucault... Y aquí tienen ustedes a dos representantes tardíos, dos sobrevivientes, de esa tentativa. (p. 9)

Nótese cómo, en buena tradición protestante y hegeliana, toda la tradición filosófica específicamente católica está totalmente ausente de este panorama, que es precisamente un panorama westfaliano. La Iglesia, para Alain Badiou, no filosofa. Los que filosofan, por momentos (y según sus hartos propios, y soberanos intereses, le faltó decir), son los Estados. Y a Descartes como de costumbre lo da por uno de los suyos.

Ortega, decíamos, ante un panorama que *grosso modo* ya era este, se dio como programa, para sacar a su “nación” de su “infidelidad”, la “europeización de España”, lo que significaba justamente su nacionalización, y su germanización por lo pronto, y, sobre todo, su plena subordinación al orden internacional westfaliano. Y en eso ciertamente imitaba a Renan, quien llegó a desear que a Francia la venciera Alemania (como ahora mismo Alain Badiou), para que operara en ella las transformaciones que él deseaba. Y ese deseo suyo, como sabemos nosotros, efectivamente se cumplió.

Vincent Descombes (1979) da cuenta, en su libro *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, escrito en primer lugar para los ingleses, de la forma en la que la Francia de principios del siglo XX se puso, en la persona del exiliado ruso Alexandre Kojève, experto en Hegel, a la escuela de la filosofía alemana. Una escuela de la que cabe decir que realmente es, ante todo —y así anudamos con lo que exponíamos al principio de este trabajo—, una muy poco cartesiana escuela de confusión y de obscuridad. Recordemos que, una vez transmutado, de la Iglesia al Estado moderno, para el sujeto de la filosofía —y una vez ejercida por meros profesores a sueldo, subrayaría Schopenhauer— la búsqueda de la verdad ya no es lo que realmente importa.

Descombes (1979) reconoce, por ejemplo, que a la hora de hacer él mismo un balance de la filosofía francesa del estricto periodo que indica el subtítulo de su trabajo, no se ocupará necesariamente de los mejores textos, sino de los que han logrado alcanzar un amplio o significativo éxito, o de los más citados y más comentados: «El criterio retórico en filosofía es, no hay que disimularlo —escribe—, el alboroto» (p. 13).

Y eso es algo que por cierto reconoció, en noviembre de 2010, en el marco de nuestro IV Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la modernidad, titulado *Jean-Luc Marion, el don de una tradición y de un futuro para el pensamiento*, el propio Jean-Luc Marion, en el curso de la videoconferencia que nos dio, entre Chicago y Querétaro, cuando, interrogado por uno de nuestros colegas sobre su forma, un tanto sorprendente, de expresar algunas de sus tesis, nos dijo –lo estoy citando de memoria– “que en filosofía se tiene a veces que exagerar”.

El caso es que a veces se exagera demasiado, y se obtienen a su vez, con ello, unos efectos realmente desmesurados, como precisamente veremos apoyándonos en las tesis de Marion. Uno de los maestros de Jean-Luc Marion (que también lo fue en parte, como ayudante de Ricœur, de Jean-Luc Nancy), Jacques Derrida –sobre quien volveremos enseguida– nos cuenta, en *Sur Parole* (1999), la extraña confianza que le solían hacer sus traductores, quienes lejos de quejarse de ella, le aseguraban que apreciaban muy en especial la parte más idiomática, y por ende más intraducible de su obra. Y en la conversación *Proprement dit*, de 2015, Jean-Luc Nancy le hacía a Mathilde Girard, a propósito de una de sus mejores frases (del orden, digamos, de las de Foucault o de Sartre a las que ya hemos hecho alusión), la siguiente confianza: “La expresión de ‘mito interrumpido’ que empleé en *La communauté desoeuvré* no fue rechazada por Philippe [Lacoue-Labarthe], al contrario me parece, pero ni él ni yo sabíamos exactamente cómo comprenderla. Y yo sigo –agrega– sin saberlo” (Nancy, 2015, p. 53).

Decíamos que Vincen Descombes afirma que, a raíz del curso de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la filosofía francesa se entregó casi por entero a la alemana, especialmente debido a su obscuridad o a su intraducibilidad –e incluso a lo inaccesible en francés, por entonces, de buena parte de sus fuentes–, en la medida en la que todo ello resultaba especialmente favorable para la reconstitución, en tan cartesianas tierras, de un efectivo principio de autoridad, y hasta de seducción.

La forma, en este caso, también estaba ya determinada por el contenido. La pretensión voteriana de superar, mediante la razón y la ciencia, al cristianismo, se suponía que estaba consumada en el sistema hegeliano, esa «cúspide de la filosofía» después de la cual ya no quedaba nada más que hacer.

La deconstrucción heideggeriana, retomada por Jacques Derrida –el mismo que en *Cogito e historia de la locura* corrigió magistralmente a su maestro Michel Foucault–, es una muy sofisticada estrategia para seguir “pensando”, luego del “final de la filosofía” debido a su consumación pretendida, y sobre todo a su fracaso.

El mundo feliz al que se supone que nos iba a llevar, tras las “tinieblas cristianas”, la fabulosa Ilustración –esto fue especialmente Jean-François Lyotard quien se encargó de subrayarlo–, conducía, en atestados vagones de carga, o en inaccesibles bombarderos, nada menos que a Auschwitz, o a Hiroshima y Nagasaki, o al Gulag.

La historia ha desmentido, en sus resultados, a ese sustituto de la religión y del mito que fue la filosofía de la historia. Ahí, donde para Lyotard –como para Ortega, mucho antes, y para Husserl– se debía hablar de posmodernidad, para Jean-Luc Nancy, en especial después de la caída de la URSS, se debía hablar, más radicalmente incluso, del final del sentido.

Jean-Luc Nancy es, en la estela de Hegel, de Heidegger y de Derrida, un pensador realmente central y representativo en la filosofía francesa contemporánea. De origen católico, como muchos –o como los más de los que ahora mismo ocupan en Francia *le devant de la scène*–, y con un vivo interés incluso, en su juventud, por la teología, el estudio de Hegel primero, y después la lectura de Derrida, y con ellos, precisamente el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*, lo atrajeron al campo o al terreno de la filosofía contemporánea. Y esa filosofía contemporánea, su contemporaneidad –*que no es la nuestra*–, es la del tiempo, ese sí, del “final de la filosofía” como proyecto humanista (*id est*, como religión secular).

En mi tesis de doctorado intenté hacer un balance de esa misma, para mí hartamente enigmática filosofía contemporánea, y en diálogo estrecho, entre otros, con los trabajos de Jean-Luc Nancy (y los de Derrida, André Neher, Paul Zumthor, etc.). El diagnóstico que realmente me convenció al final fue el de esa brevísima digresión del *Génesis* que nos habla de lo que pasó con la torre de Babel.

La modernidad es una torre más de esas que levanta el orgullo humano, y un formidable intento de imponer “un solo labio” u “horizonte” que, gracias a Dios –o al “nombre de Dios”, como sugiere Derrida (1987, p. 203)–, también ha terminado fracasando, y arrojando al grueso de sus constructores a una gran confusión. Y ese es, por cierto también desde dentro, o desde lo que Unamuno llamaba “la corriente central del pensamiento europeo”, el diagnóstico de Jean-Luc Nancy: “¿No ha sido el siglo que termina –se pregunta él en 1990– el siglo de varios naufragios del sentido, de su deriva, de su abandono, de su inanición, en pocas palabras, de su fin?” (Nancy, 2002, p. 3).

Y a Nancy hay que reconocerle, a este respecto –al mismo Jean-Luc Nancy que, en *El espíritu existe de manera plural* me pondera, frente a ese “espíritu” especialmente consagrado a la ficción, de nuestra cultura mediterránea, el prurito del dominio y del rigor conceptual de la Europa nórdica–, el que no haya dejado de hacer el esfuerzo, incluso en la confianza que acabamos de citar, de alcanzar la lucidez de su propia forma de experimentar –tratando entonces siempre de llevarla, o de afrontarla en sus límites– esa confusión. En *Un pensamiento finito* hace una observación, sobre el destino de la filosofía contemporánea –o del pensamiento, más bien–, que viene muy a cuento ahora:

No es por azar –escribe Jean-Luc Nancy– si la filosofía contemporánea –y en primer lugar, en su singularidad francesa– ha pensado en un formidable levantamiento de lengua, un forcejeo de escrituras (bautizadas «retórica» o «preciosidad» por aquellos que no discernen la época, ni sienten la dureza del pensamiento). Una vez más, como ha sucedido a cada gran ruptura del sentido, la filosofía

no se volverá ya a escribir de la misma manera. Ni la poesía. No serán más, acaso, ni «filosofía» ni «poesía». (Nancy, 2002, p. 35)

El tema volvió a hacerse presente en esa conversación nuestra que acabo de citar, y que como ya dije ahora recogemos en el libro *Ocidentes del sentido / Sentidos de Occidente*. Le hablé ahí de las dificultades que encontramos, los traductores hispanos de la filosofía francesa contemporánea, a pesar de la muy grande cercanía lingüística que hay entre el francés y el español, a causa de esa otra, a veces realmente insalvable distancia que de repente aflora, y le di incluso un par de ejemplos relativos a las más o menos fallidas traducciones de un par de títulos de su propia obra: *La comunidad desobrada* y *La declusión*.

Lo que me respondió creo que es oro puro en relación, también, al problema que aquí venimos planteando:

Te creo en seguida –me dijo–, tanto más cuanto las dos palabras que das como ejemplo (como otras que se podrían buscar en otros textos, míos y de otros franceses) han salido ellas mismas ya de operaciones ejecutadas al interior de la lengua francesa por necesidades particulares. ‘*Désœuvrement*’ es una palabra francesa ordinaria, pero retrabajada y reconceptualizada por Blanchot en una relación determinada con una idea de la ‘obra’. ‘*Déclusion*’ en cambio es una palabra que no está en el diccionario (en donde no se encuentra sino el verbo ‘*déclorer*’, él mismo muy poco usado) y que yo soy sin duda casi el único en emplearla, o más bien en haberla empleado pues no tengo ninguna intención de conservarla: ha marcado un tiempo de análisis, le he hecho suceder ‘la adoración’...

¿A qué han respondido esas operaciones (entre otras)? A una suerte de agotamiento y de inquietud de la lengua filosófica. Eso se había producido primero en el alemán filosófico (habría muchísimo que decir sobre los idiomas filosóficos alemanes de Kant a Adorno –lo mismo que, de manera lateral en cierto modo, en Kierkegaard, en danés–) y los franceses tuvieron que confrontarse en primer lugar con la traducción imposible o el reemplazo de términos alemanes

(*Aufheben*, *Wink*, *Leib*, etc.). Después trataron de crear en su lengua, de diferentes maneras (se pueden contrastar Deleuze y Derrida a este respecto, pero se podría también mirar de cerca lo que ocurre en Foucault, Lévinas y Blanchot). Un índice remarcable nos lo proporciona el destino del *Ur-* de Husserl, ese prefijo alemán que designa lo originario (*Ur-sprung*), que Husserl compone con numerosos términos y que se traducía primero en francés por *proto-* y que luego se tradujo más bien por *archi-* que se autonomizó progresivamente de su proveniencia husserliana en Granel, Derrida, Lacoue-Labarthe y otros. Es por ello que los traductores de esos textos deben en cierto modo volver a recorrer la historia que evoco.

Yo pienso –concluye– que salimos ya de esa etapa, que era necesaria. Pero eso significa también que abordamos otra necesidad en lo que se refiere a la filosofía. Sin duda nos vemos confrontados de nuevo a una cuestión seria sobre la relación –y en consecuencia el alejamiento y la correspondencia– entre lo “lógico” y lo “ficcional”. (Nancy y Moreno-Romo, 2019)

Jean-Luc Nancy es, sin lugar a dudas, un pensador realmente genuino, y si me apuran, hasta un gran pensador. Yo diría incluso que, en la escena filosófica francesa de estos años, es el contrapunto principal de Jean-Luc Marion. Solo que Nancy piensa, ya lo decíamos, *desde dentro* de eso que llamamos Occidente y que, por cierto, en su opinión, en nuestros propios días ha alcanzado ya su límite, o su punto, incluso, de extinción (Nancy y Moreno-Romo, 2019). Y es por eso que, en su itinerario, como él mismo recuerda en el texto que acabamos de citar, la deconstrucción, y hasta la posdeconstrucción que Derrida le atribuye, necesitan todavía pasar por un proceso de *déclousion* –o de “rebasamiento del cerco”, o del “encierro”– para abrirse por fin a la “adoración”.

Por lo pronto insistamos en que, sin “volver a recorrer” o sin comprender la historia de la Europa reciente, como él mismo nos lo indica, sin hacer esa “traducción cultural”, y que pasa por la previa comprensión de esa tremenda bifurcación que separa, o que

desgarra incluso nuestras respectivas historias (incluida la del joven Jean-Luc Nancy), realmente no entendemos nada, por más que hagamos de ella el consabido “consumo”, y las interminables glosas, de la “filosofía (francesa o no) contemporánea”.

La filosofía de Francia y la filosofía “francesa”

Nuestra historia bifurca, y mientras la hispanidad preserva su *ethos* cristiano, hasta el presente, de un modo tal que, al ver que las estructuras modernas son, en nuestros países, aunque realmente pesadas e invadientes, de cualquier modo, esencialmente extrañas, y por lo mismo relativamente superficiales, tendemos a creer que en Occidente sucede aproximadamente lo mismo, y no es así. Con todo, también en Europa pervive, aunque en situación de harto más franca minoría, el de todos modos muy arraigado *ethos* de la civilización cristiana. De tal modo que podemos hablar, en Francia también, por lo menos de dos filosofías.

Una, la filosofía propiamente dicha, la de la “tarea infinita de la verdad” que diría Husserl, que más o menos sobrevive en la excepcional medida en la que logra abrirse un espacio social e institucional, en un medio que le es profundamente hostil y al mismo tiempo le permite heredar, con el riquísimo acervo de nuestra bimilenaria tradición intelectual cristiana, en unas condiciones que, al menos material y técnicamente hablando, siguen siendo muchísimo mejores que las nuestras. Y otra, que es la oficial, la del “nosotros” liberal o westfaliano, que proyecta en las harto oscuras (y en el fondo fideístas y reaccionarias) *Lumières* su mito fundador, y que no es precisamente filosofía.

En la generación de los filósofos franceses que ahora tienen setenta o ochenta años –la última, al parecer, en la que habrá dado sus frutos la fecundísima meritocracia francesa–, es muy común escuchar, cuando por alguna razón se llega a hablar de religión, que sus padres son creyentes todavía pero que ellos, desde luego, no.

Después se puede decir, con el Unamuno que llamaba nuestra atención respecto a la existencia de un “parasitismo espiritual”, o con el Finkielkraut que constantemente recuerda que, en la Segunda Guerra Mundial, las democracias ganaron sobre todo gracias a las virtudes aristocráticas de algunos de sus líderes, que la “filosofía francesa contemporánea” vive o ha vivido gracias a unas condiciones espirituales que ella no ha generado, y que están a punto de agotarse. Todo ello responde a una historia muy compleja de la que, en nuestro horizonte cultural, lo más común es que no tengamos ni la más remota idea, y respecto de la que nuestra mayor confusión consiste en creer que sí la tenemos.

Por ejemplo, cuando erróneamente suponemos, sin más, que la historia de Occidente es nuestra historia, y que sus productos culturales, y también su filosofía, son realmente nuestros, y que realmente los entendemos, o los tendríamos, al menos, que entender. Y, sin embargo, ahí están esos discursos filosóficos realmente oscuros y confusos, como las frases de Baudrillard que analizábamos al principio, o como el santo y seña de Foucault, sobre la “muerte del hombre”, o en fin como esa tan famosa y ininteligible “muerte de Dios” que, como también observa Nancy (1987), en Occidente se presenta incluso como “el pensamiento final de la filosofía” (p. 23), y hasta como “nuestra religión de la muerte de Dios”.

Jean-Luc Marion, quien de pronto aparece —él sí como heredero de toda una cultura religiosa de la que carece el grueso de sus colegas— como uno de los nuestros, él mismo sostiene en la Francia contemporánea, en cambio, que esa frase, aunque interesante desde un punto de vista histórico o erudito, desde un punto de vista estrictamente filosófico, simplemente no tiene sentido. Y es el propio Jean-Luc Marion, decíamos, el que reintroduce, en la mejor filosofía de la Francia contemporánea, los oportunistísimos conceptos de ídolo y de ícono, con cuya rápida revista es hora ya de que vayamos cerrando estos tan apretados apuntes.

Descartes presume, hacia el final de la *Carta a Picot*, que el aprendizaje de su filosofía puede ayudar, incluso, al descubrimiento de otras verdades (Descartes, 1996, AT IX-2, 18); y ello es un indicio, ¡y su

esencial claridad; de que la filosofía de ese gran filósofo católico y francés es una filosofía más bien icónica. En ese sentido, un ícono es aquello que, de manera análoga a la persona misma de Jesús, o a su memoria o sus representaciones, nos ayuda a ver más allá de lo que se nos muestra: “El que me ha visto a mí –leemos en Juan 14, 9–, ha visto al Padre”.

Y en el terreno estrictamente humano, una filosofía o una obra de arte icónicas son las que nos ayudan a ver, como a través de una ventana abierta más allá de ellas. Como afirma Marion (1991), “el ícono convoca la mirada a rebasarse no quedándose fijada nunca en nada visible, ya que lo visible no se presenta aquí sino en función de lo invisible” (p. 29).

No es para seducir, traduzcamos, que el verdadero filósofo escribe, sino para compartir con su lector su abierta e infinita labor de buscador de la verdad, y para invitarlo a sumarse a ella, así sea corrigiéndole la plana.

Una figura de esas “consensuales” y “destacadísimas”, respecto de las que se supone que uno debería avergonzarse por no conocerlas aún, o una doctrina pseudofilosófica o pseudocientífica de esas con las que por lo general ocurre lo mismo, son las que nos atrapan, nos enredan y nos anonadan en una interminable admiración –como la que el propio Philippe Lacoue-Labarthe confiesa, por ejemplo, y que lo ató de por vida, incluso dolorosamente, a la obra de Heidegger (1988)–. Y esa admiración, no hay que dejar de subrayarlo (pese a las relativas excepciones de las que acabamos de dar un harto singular ejemplo), esa esclavitud es por lo general estéril.

En *De surcroît*, Jean-Luc Marion (2001) nos ofrece una muy elocuente caracterización de lo que, cual una ventana sucia, una frase ininteligible o una doctrina oscura, nos genera exactamente lo contrario que el ícono:

Así se cumple –escribe– el ídolo: el primer visible que la vista no puede atravesar y abandonar, porque él la satura por primera vez y acapara toda su admiración. Primer visible infranqueable, el ídolo

le dice a la mirada qué capacidad recelaba desde siempre, porque él le da por la primera vez demasiado que ver entonces justo lo suficiente. Se sigue de ello que el ídolo, desde su semejanza por excelencia y por exceso, remite también la mirada a su propia medida, que ella ignoraba hasta entonces por no haber poseído antes un visible suficiente. Le muestra no tan sólo ni en primer lugar lo que da a mirar, sino sobre todo la medida de ese mirar mismo. Di cuál es tu ídolo, y sabrás quién eres. El primer visible de una mirada equivale entonces también a su espejo invisible. (p. 73)

Conclusión

Es evidente que, mal traducida y harto escasamente comprendida al mismo tiempo que ampliamente consumida, celebrada, y glosada más que comentada, la filosofía francesa contemporánea es entre nosotros, por lo general, más bien del orden del ídolo que del ícono. Y es evidente asimismo que nos conviene hacer cuanto esté en nuestras manos por superar esa situación.

Para ello es necesario hacer, como ya dijimos (amén, digamos, del ineludible examen de conciencia personal), esa filosofía del arrabal, que nos ayudará a ser conscientes de nuestra propia situación filosófica colectiva, y de la muy equívoca filosofía Occidental que, desde su ruptura con la Cristiandad, que nos incluía, genera, reproduce o perpetúa nuestra exclusión.

Referencias

- Ayuso, M. (2018). *La Hispanidad como problema. Historia, cultura y política*. Madrid: Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II.
- Badiou, A. y Nancy, J. L. (2017). *La tradition allemande dans la philosophie*. París: Lignes.
- Baudrillard, J. (1983). *Les Stratégies fatales*. París: Grasset.
- Brague, R. (2013) *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. París: Flammarion.

- Derrida, J. (1999). *Sur parole: instantanés philosophiques*. París: Éditions de l'Aube.
- Descartes, R. (1996). *Oevres*. París: Vrin.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. París: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1987). *Psyché: Invention de l'autre*. París: Galilée.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits I*. París: Gallimard.
- Fukuyama, F. (2000). *La Gran Ruptura*. Barcelona: Ediciones B.
- Girard, M. y Nancy, J. L. (2015). *Proprement dit*. París: Lignes.
- Goldmann, L. (1967). *Introduction à la philosophie de Kant*. París: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (1965). *La Raison dans l'Histoire*. Trad. K. Papaioannou. París: Plon.
- Finkielkraut, A. (1989). *La défaite de la pensée*. París: Gallimard.
- Kissinger, H. (2016). *Orden mundial. Reflexiones sobre el carácter de los países y el curso de la historia*. México: Debate.
- Lacoue-Labarthe, P. (1988). *La fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)*. París: Christian Bourgeois.
- Lacoue-Labarthe, P y Nancy, J. L. (2002). *El mito nazi*. Barcelona: Anthropos.
- Manent, P. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París: Calmann-Lévy.
- Marion, J. L. (1991). *Dieu sans l'être*. París: PUF.
- Marion, J. L. (2001). *De surcroît*. París: PUF.
- Moreno-Romo, J. C. (2002). Epílogo del traductor. En Ph. Lacoue-Labarthe y Nancy J. L., *El mito nazi* (pp. 55-91). Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2007). Moral e historia en Descartes. En Lacoue-Labarthe y Nancy J. L., *Descartes vivo* (pp. 249-277). Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2010). *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2013). *Filosofía del arrabal*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2015). *La religión de Descartes*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno-Romo, J. C. (2019a). ¿Que nosotros no tenemos ni historia ni filosofía? Barcelona: Anthropos.

- Moreno-Romo, J. C. (2019b). *Ortega y la filosofía del arrabal*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. (1997). *Des lieux divins suivi de Calcul de poète*. Toulouse: TER.
- Nancy, J. L. (2002). *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. y Moreno-Romo, J. C. (2013). El sentido y la distancia. *Open Insight*, 4(5), 183-211.
- Nancy, J. L. y Moreno-Romo, J. C. (2013). *El espíritu existe de manera plural*. *Escritos*, 21(47), 395-418.
- Nancy, J. L. y Moreno-Romo, J. C. (2019). Occidentes del Sentido / Sentidos de Occidente. Barcelona: Anthropos.
- Sokal A. y Bricmont J. (1997). *Impostures Intellectuelles*. París: Odile Jacob.
- Valverde, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC.

Sobre los autores

Enán Arrieta Burgos

Abogado, especialista en Derecho procesal y doctor *summa cum laude* en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Cuenta con una estancia de investigación posdoctoral en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, en donde ha sido, además, profesor visitante. Actualmente se desempeña como profesor asociado e investigador del Grupo de Investigaciones en Sistema y Control Penal de la Universidad Pontificia Bolivariana.

Correo electrónico: enan.arrieta@upb.edu.co.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7877-7715>.

César Augusto Ramírez Giraldo

Filósofo y doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor titular de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de esta institución. Director y presentador del programa “En rojo y negro televisión”. Miembro del Grupo de Investigación Epimeleia. Entre sus líneas de investigación se destacan la antropología filosófica, la metafísica y el pensamiento contemporáneo. Además de numerosos artículos académicos, entre sus libros más recientes se destacan: *El pensamiento existencial al servicio de la experiencia vital* (2017) y *El retorno al ser. Una propuesta frente al sinsentido* (2014), ambos editados por la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Correo electrónico: cesar.ramirez@upb.edu.co.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8093-1080>.

Julia Urabayen

Profesora titular de Filosofía. Imparte diversas asignaturas en la Universidad de Navarra y ha colaborado en universidades europeas, americanas y africanas. Ha publicado 6 libros, así como un gran número de capítulos y artículos en revistas nacionales e internacionales. Ha participado en numerosos congresos y ha realizado estancias de investigación en universidades de Francia, Italia y Estados Unidos. Sus áreas de investigación son: Filosofía contemporánea, Corrientes actuales de la filosofía y Filosofía política contemporánea. Ha formado parte de diferentes proyectos de investigación obtenidos en convocatorias públicas y privadas. Además, ha sido directora del Consejo de Dirección de Humanidades, y actualmente es coordinadora del grado en Filosofía de la Universidad de Navarra. Correo electrónico: jurabayen@unav.es.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0409-6279>

Jorge León Casero

Arquitecto (2007), licenciado en Filosofía (2008), doctor en Historia (2011), graduado en Derecho (2016) por la Universidad de Navarra; además, cuenta con un diploma en Estudios Artísticos (2012). Premio Ángela López Jiménez 2013. Es autor del libro en 3 volúmenes *Trilogía Metrópoli* (2018) y coeditor de los libros *Disciplines of the City* (2018) y *Open Sourcing* (2016). Investigador invitado en el Istituto Universitario dell'Architettura di Venezia, el Laboratoire de recherche de la Université de Lille 3 y la Faculty of Arts and Sciences de Fordham University, entre otras instituciones. Ha sido vicedecano de Investigación de la Escuela de Arquitectura de la Universidad San Jorge. En la actualidad trabaja como profesor asociado en la Universidad de Zaragoza y es socio del despacho de arquitectura y urbanismo Mylarquitectos.
Correo electrónico: jleon@unizar.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3723-1123>

Wilfer Alexis Yepes Muñoz

Doctor y magíster en Filosofía, filósofo y licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia Bolivariana. Se ha desempeñado como docente de cátedra en la Facultad de Filosofía de la universidad en mención. Allí mismo colabora con la asesoría de trabajos de investigación de maestría y doctorado. Su investigación se centra en la filosofía francesa del siglo XX, la hermenéutica, la filosofía del arte, la teoría literaria y la relación filosofía-literatura.

Correo electrónico: waymes4@hotmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5782-2732>.

Francisco Martín Díez Fischer

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario posdoctoral del CONICET y ejerce la docencia en la Universidad Católica Argentina y en la cátedra de Fenomenología y Hermenéutica de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Se desempeña como representante del Fonds Ricœur para América Latina y es miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Estudios Ricœurianos.

Correo electrónico: franciscodiezfischer@gmail.com, franciscodiez@uca.edu.ar.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2633-0054>.

Fabio Caprio Leite de Castro

Doctor en Filosofía de la Universidad de Liège (Bélgica). Es miembro de la Société Belge de Philosophie, da Unité de Recherches Phénoménologies e do Groupe d'Études Sartriennes (GES-Paris). Actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur.

Correo electrónico: facaprio@hotmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5156-0492>.

Luis Felipe Vivares Porras

Abogado de la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Derecho Procesal de la Universidad Medellín y doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia Bolivariana.

Correo electrónico: luis.vivares@upb.edu.co.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2954-5613>.

Marie-Jean Sauret

Psicoanalista, profesor emérito, miembro del Equipo Clínica Psicoanalítica del Sujeto y del Lazo Social, Laboratorio de Clínicas Patológica e Intercultural, Universidad de Toulouse - Jean Jaurès, Francia.

Correo electrónico: sauret@univ-tlse2.fr.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5613-3660>.

Dina Germanos Besson

Psicoanalista, doctora en Psicología, miembro del Equipo Clínica Psicoanalítica del Sujeto y del Lazo Social, Laboratorio de Clínicas Patológica e Intercultural, Universidad de Toulouse - Jean Jaurès, Francia.

Correo electrónico: dina.besson@gmail.com.



Juan Carlos Moreno Romo

Doctor en Filosofía por la Universidad de Estrasburgo y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de su país y profesor invitado de prestigiosas universidades entre las que destaca la Universidad Pontificia Bolivariana. Es autor de los libros *Vindicación del cartesianismo radical* (2010), *Hambre de Dios. Entre la filosofía,*

el cristianismo, y nuestra difícil y frágil laicidad (2013), *Filosofía del arrabal* (2013), *¿Doscientos años de qué? O sobre nuestra ambigua relación con la modernidad, con la filosofía y con las humanidades* (2014), *La religión de Descartes* (2015), *El fin de la ciudad* (2016), *Nos roban la universidad y otros ensayos de filosofía de la educación y hasta de “gestión del conocimiento”* (2017); y coautor con Jean-Luc Nancy de *Occidentales del sentido / Sentidos de Occidente* (2019).

Correo electrónico: juan.carlos.moreno@uaq.mx.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7468-0710>.

 <p>Universidad Pontificia Bolivariana</p>	<p>SU OPINIÓN</p>	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.</p> <p>Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 415 9012 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co</p> <p>Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.</p>		

Esta obra se publicó en archivo digital
en el mes de septiembre de 2021.

El libro se compone de una miríada de perspectivas que buscan revitalizar los principales problemas filosóficos que ocuparon el quehacer intelectual de diferentes pensadores franceses que, centrados en su época, advirtieron las coordenadas por las que transita el mundo de hoy. Como sabemos, en palabras de Alain Badiou, el mérito y a la vez la paradoja de la filosofía francesa contemporánea se relaciona con la capacidad que tuvieron pensadores, bien heterogéneos, de producir reflexiones particulares con vocación de universalidad. Por esta razón, en este libro se analiza el pensamiento de algunos de los principales referentes de la filosofía francesa, a saber: Bergson, Sartre, Ricœur, Janicaud, Nancy, Lacan, Foucault, Deleuze, entre otros. En este sentido, la pluralidad de miradas debe valorarse como un esfuerzo, genuino, por aproximarse, desde distintos ángulos, al momento filosófico que marcó una ruptura en la comprensión de la figura del intelectual en Occidente.

