

TEXTOS CENTRALES

# ¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

PACO FERNÁNDEZ MENGUAL

MURCIA  
EDITORA REGIONAL  
ENSAYO

# Paco Fernández Mengual



Paco Fernández Mengual nace en Javalí Nuevo (Murcia) en 1963. Es licenciado en Filosofía y profesor en el I.E.S. de Ceutí de Murcia. Ha sido miembro del Consejo de Redacción de la Revista de Filosofía *Espinosa* y co-director, junto a Manuel González, de la Revista de Filosofía *Malleus*. En la Segunda Época de *Malleus*, ahora ya como Revista de Estudios Culturales, desarrolla la función de Secretario. Fue socio fundador de la AMIRC (Asociación Murcia-Israel de Relaciones Culturales). Ha traducido el libro *Le Cardinal Mercier et l'Affaire Ferrer* (de próxima aparición en *Malleus*) y prepara la traducción de algunos textos de Émile Pouget.

This One



7AB2-XFZ-QFJN

Copyrighted material



¿PARA QUÉ SIRVE LA  
FILOSOFÍA?



PACO FERNÁNDEZ MENGUAL

¿PARA QUÉ  
SIRVE LA  
FILOSOFÍA?

EDITORIA REGIONAL

1.ª edición mayo de 2005

© Editora Regional de Murcia

Consejería de Educación y Cultura

© Paco Fernández Mengual, 2005

© de la ilustración de cubierta e interiores, Juan José Molina  
Gallardo, 2005

Diseño de colección: NAUSÍCAÄ EDICIÓN ELECTRÓNICA

Reservados todos los derechos. De acuerdo con la legislación vigente, y bajo las sanciones en ella previstas, queda totalmente prohibida la reproducción o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos, incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos que la técnica permita o pueda permitir en el futuro, sin la expresa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

ISBN: 84-7564-300-0

DEPÓSITO LEGAL: MU-563-2005

*Impreso en España - Printed in Spain*

Edita: Servicio de Publicaciones y Estadística

Imprime:

NAUSÍCAÄ EDICIÓN ELECTRÓNICA, S.L.

Azarbe del Papel, 16 bajo

30007 Murcia

*info@nausicaaedicion.com*



*A mi "tía Pepa", que me enseñó a leer.*

*A mi Familia  
y a mis Amigos,  
que son casi todo.*

*A Manolo González.*

*A mi papedro.*



## ÍNDICE

<u>Prólogo</u> . . . . .	II
<u>Introducción</u> . . . . .	15
<u>¿Para qué sirve la filosofía? Una incursión en el “acontecimiento Foucault”</u> . . . . .	25
<u>El cuerpo da que pensar</u> . . . . .	35
<u>En las fronteras del silencio</u> . . . . .	69
<u>Responsabilidad y peligrosidad: algunas conside- raciones generales a partir de la excarcelación de un “violador patológico”</u> . . . . .	81
<u>Un dios inquieto. (En cinco movimientos)</u> . . . . .	93
<u>Historia e historias</u> . . . . .	97
<u>Eros y filosofía</u> . . . . .	101
<u>Estupidia</u> . . . . .	109
<u>¿Marx antisemita? Unas notas sobre Marx y la cuestión judía</u> . . . . .	123
<u>Una cita y tres fragmentos sobre Israel y la diáspora</u>	137
<u>Blues fiction o la identidad poliédrica</u> . . . . .	153
<u>Nota sobre el relativismo</u> . . . . .	163
<u>Leemos como respiramos, como vivimos, al mismo ritmo</u> . . . . .	173
<u>Camus, Sartre y Les Temps modernes</u> . . . . .	191



Si más tarde llegó a conocerme habrá comprendido que para todos los que sienten profundamente y tienen una aguda conciencia del inextricable laberinto del pensamiento humano, sólo hay una respuesta posible: la ternura irónica, el silencio.

(...) hay que tratar de reconciliar dos polos opuestos en materia de costumbres y de conducta, que no se deben a las tendencias intelectuales de los habitantes sino al suelo, al aire, al paisaje en que viven: me refiero a la sensualidad y al ascetismo intelectual.

(...) Pronto será de noche y el cielo transparente se cubrirá de un denso polvo de estrellas estivales. Estaré aquí, como siempre, fumando junto al agua. He decidido no contestar la última carta de Clea. No quiero seguir forzando a nadie, no quiero hacer promesas, pensar la vida en términos de pactos, resoluciones, compromisos. Clea interpretará mi silencio según sus propias necesidades y deseos, y vendrá o no vendrá; ella es quien debe decidirlo. *¿Acaso no depende todo de nuestra manera de interpretar el silencio que nos rodea?*

LAWRENCE DURRELL, *Justine*.



## PRÓLOGO

Los doce compases del Blues marcan el ritmo del bajo de Willie Dixon al igual que la filosofía de Paco Fernández acompañada por el Rhythm and Blues de Chicago o de New Orleans marca el tono y el estilo de un discurso de extra-radio, un discurso del límite o de la frontera, un discurso que fluctúa según la imaginaria línea de los sueños o de la cruda realidad marcada estos días por los efectos devastadores del maremoto en el sudeste asiático. Con Paco Fernández nos asomamos continuamente a ese acantilado en el que se convierte la vida, en el cual el vértigo se apodera y la sensación inquietante de desmayo se hace inminente como un solo de John Coltrane precipitándose al vacío. El mapa que dibuja su filosofía es el del París oculto y tectónico del lecho del Sena, el París de los traperos de Baudelaire y de sus putas en las Tullerías, del opio de Rimbaud, del Londres plomizo de Jack «el destripador» o del sueño pesado por los años del foro de Catulo. Pero todo mapa es una convención. La relación que existe entre significante y significado es arbitraria. Saussure declaró que las palabras «amor», «amistad», «odio», «venganza» son sólo la suma de unas extrañas grafías manchando el papel, azules, negras, rojas como las banderas de Trotsky al viento, grises como la suela de mis botas. El Teorema de Euler prescribe la imposibilidad de cualquier representación, pues toda realidad está sujeta a dis-

torsión. El Principio de Isomorfía es un engaño para bobos. El color ámbar de la noche y de los semáforos gravita en cada palabra de Paco, suspende cada renglón. Como el ave de Minerva en el ocaso, se atreve a pintar con tonos violetas una parte de la realidad que ya ha envejecido pero que su intención pretende rejuvenecer para nosotros. Su palpitación es como la cadencia de *Summertime*, a veces, lenta, desinhibida por el bourbon, otras rápida, a ritmo de Rock and Roll. Dardo incendiario, su palabra rompe los tímpanos más resistentes, dispuesto a resolver los misterios de la casa Usher. La trompeta de Miles alrededor de la Medianoche anuncia un tiempo suspendido en el jardín más allá del bien y del mal que no sabe que dirección tomar. Sus pasos erráticos, como los de Simbad sin Basora y su voz seducen a todo aquel que le rodea. Flâneur policromado, a Sherezade le hubiera bastado un instante fugitivo para rendir mil y una noches a sus pies. Pero ni siquiera una rayuela dibujada en el suelo representa un paso, acaso un tesoro perdido en la Isla de Las Cabezas Cortadas, o un mapa de las pasiones que conducen directamente al corazón. Pues es en la piel donde reside el sentido. Es en el hígado donde está la razón, bilis retorcida y amarga. Julio Verne supo dar la vuelta al mundo en ochenta días, Paco nos convence de que puede lograrse la vuelta al día en ochenta mundos. Uno por cada sujeto, por cada charla, por cada whisky. Cada día es un nuevo comienzo, un nuevo nacimiento, una nueva radicalidad. Un viaje sin inicio, sin metas. La provisionalidad es la categoría ontológica por excelencia. La risa, la primera actitud filosófica. ¿Quién



puede perdurar? Heráclito enseñaba que nadie baja dos veces a bañarse al mismo río, del mismo modo, nadie es quien cree ser. La mentira es la trastienda de la moral. ¿Qué dicen los *Principia* de Newton de la felicidad? ¿Es la luz la suma de todos sus colores? Todos los hombres somos o Aristotélicos o platónicos. Todos mentimos. Lo demás es una maldita patraña. El verdadero viaje cancela la partida, desafía el final. La verdadera experiencia es el viaje. Con Paco, Lord Jim habría encontrado al mejor de los amigos. Pero esto no es un retrato sino una invitación. Una invitación a realizar un recorrido por la periferia. A recorrer el círculo desde dentro. A navegar por el Danubio y llegar a Estambul. Una invitación a llevar al límite la lectura y la escritura. Una invitación a la trasgresión. Un paseo por los márgenes, pero no por los de Platón sino por los de Antístenes. Una invitación a mirar de otro modo, a forzar la sintaxis, a romper la gramática. Su filosofía es un caleidoscopio dotado de conciencia, un caleidoscopio que nos obliga a reinterpretar la realidad en cada momento, a reinventar el presente, a soñar con molinos de viento convertidos en gigantes y a no morir de tristeza.

S. Bo.

En Alcantarilla, a 6 de Enero de 2004



## INTRODUCCIÓN

“Ethos filosófico”, ésta es la expresión que utiliza Michel Foucault para caracterizar a la modernidad en un texto de 1984 titulado *¿Qué es la Ilustración?*. Este “ethos filosófico” es una actitud cuyo rasgo definitorio consistiría en orientar la reflexión filosófica hacia un trabajo constante de cuestionamiento y franqueamiento de los límites en los que se encierra “lo humano”, dado que éstos son históricamente variables y por tanto contingentes.

“Este ethos filosófico puede caracterizarse como una situación límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Se debe escapar a la alternativa del afuera y del adentro; hay que estar en las fronteras. La crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe ser convertida en cuestión positiva: lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es singular, contingente y debido a construcciones arbitrarias? En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma del franqueamiento posible.

Lo cual, obviamente, tiene como consecuencia que la crítica va a ejercerse no ya en la búsqueda de las estructuras formales que tienen valor universal, sino

como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En ese sentido, esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica –y no trascendental– en el sentido de que no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser ya, o no hacer, o no pensar lo que somos, hacemos o pensamos”.

No sé si las páginas que siguen han conseguido impregnarse de este ethos filosófico del que habla el filósofo francés, en todo caso, al lector le corresponderá juzgarlo. Aquí se ha producido un libro, o al menos, se ha intentado ejercer la crítica de lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos. Se ha intentando crear un lugar de encuentro entre el silencio del escritor y el sonido hermenéutico del lector, un cruce de miradas que suscite aprobación o reprobación, complicidad o desacuerdo. “Se produce un libro: acontecimiento minúsculo, pequeño objeto manuable”, dice Michel Foucault.

Todo comenzó por un cierto interés por la verdad, por todo aquello que se construye o se inventa en

torno a ella. Y un buen día se descubre que la verdad no es aséptica ni neutral, uno se encuentra que la verdad es una ficción, y es precisamente esto lo que acrecienta el interés, lo que inicia una investigación. Porque ficción viene de “fingere”: formar o figurar, modelar o componer, es decir, dar forma. En este sentido, yo también soy un fingidor que intento fijar en el papel ciertas ideas –tan esquivas ellas, tan resistentes a la quietud– a través de estos textos. Evidentemente, yo también aspiro a la verdad, a la ficción de la verdad. Hacia ella se orientan estos textos, estas páginas, todas y cada una de las palabras que componen este libro. Su objetivo es claro: mostrar que la verdad es móvil, variable, polimórfica, histórica y contingente. Y en este contexto teórico, este libro tiene pretensiones de verdad y quiere contribuir a hacer estallar la Verdad, la omnipotencia de la evidencia y la tiranía de la normalidad. Me gustaría, pero soy consciente de sus limitaciones, que este libro hiciese ruido, aunque fuese, simplemente, el que produce el crepitar de las llamas que lo devoraran tras haber sido arrojado al fuego por un lector decepcionado.

“Hay libros que hacen ruido y otros que imponen el silencio.

Hablar, decía, es sacrificar a lo comunicable. Escribir también, pero torturado por lo incomunicable.

Y decía aún: Pensar es errar con el Pensamiento.

El pensador sabe que tiene, por todo bien, el camino y lo desconocido como futuro.

Si me preguntase cuál, entre todos los misterios, es,

para siempre, impenetrable, respondería sin vacilar: la evidencia..." (Edmond Jabès)

Este libro trata sobre la verdad y la mentira. Y recuerdo una conversación con mi amigo Samuel Bo acerca de ellas, en sentido no sé si extra-moral. Sostenía mi colega que, en principio, no parece un despropósito pensar que la verdad es frágil y la mentira útil. Sin embargo, añadía, este amante de la paradoja y de la aporía convencido de la confusión que reina entre las cosas y no menos persuadido de la opacidad de los asuntos humanos, que la inversa de la proposición antes mencionada podría ser más verosímil, a saber: la verdad es útil y la mentira frágil. Y en el conjunto de posibilidades que admitía la conjugación de ambos términos llegaba a sostener que la utilidad es mentirosa y la fragilidad verdadera, para finalizar sentenciando que las verdades son mentiras que en su fragilidad encuentran su más efectiva utilidad. Hay profesionales de la palabra que predicán verdades útiles que no son sino frágiles mentiras, engañan con verdades frágiles que con el tiempo se convierten en mentiras útiles y transforman la utilidad en verdad y la proponen como axioma indiscutible.

Yo, por mi parte, inspirado siempre por estos comentarios de mi viejo amigo, pienso en seguir combatiendo la utilidad de la mentira con la fortaleza y la solidez de la frágil verdad, de las verdades que inventamos y construimos, las que fingimos.

Estos textos representan mi modo particular de relacionarme con esa dimensión del mundo susceptible de ser objeto de reflexión filosófica a través de la

escritura: actividad que me sirve no tanto para descubrir y manifestar mi verdad como para emerger y encontrarme con los otros. La escritura es un movimiento centrípeto y emergente con respecto a eso que se ha dado en llamar interioridad humana, un gesto por el que franqueamos los límites del yo y salimos de nosotros mismos para encontrar(nos) a(con) otros.

La mayoría de los textos (¿ensayos?) aquí reunidos han sido publicados en revistas de filosofía, concretamente en *Malleus* y en *Espinosa*. Han sufrido algunas leves modificaciones, con respecto a su primera publicación, que no afectan a las ideas que contienen. En algunos de ellos hoy me cuesta reconocerme, la mano que escribió aquellas palabras ya no es la misma mano. Son textos (¿ensayos?) sobre temas diversos, sobre cuestiones que un día me interesaron (algunas de ellas aún me interesan) y consideré que eran susceptibles de ser abordadas desde la reflexión filosófica, si es que tal reflexión existe como algo diferente a otros modos de pensar “lo que acontece”.

La influencia de la filosofía francesa contemporánea, en general, y de Michel Foucault, en particular, es evidente en los ocho primeros artículos que componen esta colección. Es incuestionable la presencia en sus páginas de los filósofos franceses con más vocación “periodística”: Bernard Henry-Lévy y Alain Finkielkraut. Michel Foucault merece un comentario aparte, pues, es evidente, y ello podrá ser constatado por el lector que decida aventurarse por los laberintos de este libro, que la lectura de su obra marca tanto la forma como el contenido de los textos.

“¿Para qué sirve la filosofía?”, el texto que da título a este libro, más que un ensayo-respuesta a dicha cuestión, es una reflexión sobre la pregunta misma a partir de lo que denomino “el acontecimiento Foucault”.

En “El cuerpo da que pensar” se pretende pensar el problema del cuerpo en la sociedad contemporánea a la luz del enfoque fenomenológico de Emmanuel Lévinas.

“En las fronteras del silencio” es un texto en el que es evidente la influencia de Foucault, sobre todo de su conocida obra *La historia de la locura en la época clásica*.

“Responsabilidad y peligrosidad” nace a partir de cierta alarma social que generó la excarcelación de Francisco López Maíllo, conocido como “el violador del ensanche”.

“Un Dios inquieto” es una breve reflexión sobre el deseo y la filosofía tomando como referencia algunos mitos de la tradición judeocristiana.

En “Historia e historias”, intento plasmar dos modelos diferentes de entender y de caracterizar la Historia. También se inspira en una frase de Friedrich Nietzsche que aparece en la *Gaya ciencia*: “Hasta ahora todo cuanto ha dado color a la vida carece de historia: ¿dónde está la historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la crueldad, de la compasión?”. La conclusión es la siguiente: tener historias contra la Historia oficial, también es una forma de rebelión.

“Eros y filosofía” quiere ser una reflexión sobre el amor institucionalizado a partir de unas ideas de



Agustín García Calvo. Una segunda parte aporta unas notas sobre el final del *Banquete* de Platón, concretamente de la conversación que cierra el diálogo entre Sócrates y Alcibíades.

“Estupidia” es un texto sobre la estupidez que, de algún modo, podría ser la segunda parte de “¿para qué sirve la filosofía?”. Un libro de André Glucksmann me sirvió como base del artículo.

Esta colección de ensayos incluye dos sobre el judaísmo. En “¿Marx antisemita?”, unas notas sobre Marx y la cuestión judía” traté de señalar aquellos elementos que permiten situar a Marx en la tradición del antisemitismo judío. Por otra parte, en “Una cita y tres fragmentos sobre Israel y la diáspora” no quise sino contrastar los argumentos sionistas y los de la diáspora acerca de la identidad judía.

“Blues fiction o identidad poliédrica” plantea de un modo poco ortodoxo la cuestión de la identidad y su carácter polimórfico. No es un ensayo propiamente dicho, su inclusión en cualquiera de la taxonomías existentes es algo que, en todo caso, y si así lo estima oportuno, puede hacer el lector.

“Nota sobre el relativismo” es un texto que apareció como reseña al libro de Joaquín Jareño *Religión y relativismo en Ludwig Wittgenstein*. Ha sido sensiblemente modificado y lo incluyo aquí como homenaje al autor.

“Leemos como respiramos, al mismo ritmo” se presenta como una serie de reflexiones sobre los actos de leer y escribir y su relación con la filosofía y con la vida, que nacieron de la lectura de unos versos de Edmond Jabès que transcribo aquí junto a la traduc-

ción que José Ángel Valente hace en *Cuaderno de versiones*:

Produire le Rien./Faire luire./Et si, derrière le Rien, se cachait un texte?/Texte de rien./Tous nos livres?/Nous respirons, comme nous lisons./Au même rythme. (Producir la Nada./Hacer lucir./¿Y si, detrás de la Nada, se escondiese un texto?/Texto de nada./¿Todos nuestros libros?/Respiramos como leemos. Al mismo ritmo).

“Camus, Sartre y Les Temps modernes” es mi homenaje particular a Albert Camus. Con este ensayo intenté destacar los elementos esenciales de la polémica que mantuvieron Albert Camus y Jean Paul Sartre con motivo de la publicación de *El hombre rebelde*.





¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?  
UNA INCURSIÓN EN EL  
“ACONTECIMIENTO FOUCAULT”

¿Para qué sirve la filosofía? Es ésta una pregunta para la cual, cuando es propuesta por una persona “culto”, sólo cabe una respuesta que debe ser irónica y punzante, provocadora e incisiva hasta llegar a provocar cierto malestar en quien la formula. ¿Para qué sirve la filosofía?: Una pregunta-síntoma que sitúa ya al interrogador en su justo lugar. Una pregunta-signo o una pregunta-huella que revela la idiosincrasia del que fingiéndose ignorante aprovecha el momento para formular la cuestión y desequilibrar a su interlocutor. Una pregunta que se lanza como una flecha hacia el corazón, creyendo el arquero que ha descubierto un punto débil en su oponente, un talón de Aquiles, un blanco fácil. Ataque que se funda en el enmascaramiento y en la impotencia, en cierto resentimiento que provoca la malicia o la envidia. Es, en definitiva, la pregunta tras la que se esconde la estupidez una vez ha logrado imponerse al pensamiento. Estupidez que genera el miedo del interrogador intimidado al sentirse demasiado limitado para participar en la discusión, al sentirse demasiado incompetente para ejercer el pensamiento<sup>1</sup>.

---

1 Alain Finkielkraut, en *La sabiduría del amor* (Gedisa, Barcelona, 1999), lo señala del siguiente modo:

“En efecto, la filosofía provoca una reacción doble de fuga

La filosofía, como acertadamente ha señalado Deleuze, es una empresa de desmixtificación. De ahí que la cuestión no sea: ¿cuánto nos queda por aprender aún de los acontecimientos en los que la filosofía ha dejado impresa su huella? Sino más bien: ¿cuánto podemos hacer para no seguir desenterrando momias petrificadas y hacer del pensamiento algo vivo, esto es un pensamiento que se la juega en cada ocasión en que pone en funcionamiento su aparato crítico? Y es que la filosofía entendida como empresa de desmixtificación cae, sería una estupidez obviarlo, ella misma en las seductoras redes mixti-

---

en lector cultivado... Como es escéptico, sólo tiene una confianza limitada en esas construcciones nebulosas que no dejan subsistir nada del mundo exterior, en esos sistemas que disecan la vida en el momento mismo en que pretenden tratarla. Ese lector se irrita al ver la experiencia humana encerrada en textos abstrusos y convertida -¡colmo de desvergüenza!- en un conocimiento esotérico, en una ocupación de especialistas seleccionados con cuidado. Lo que el profano no perdona a los filósofos es el hecho de que éstos se adueñen de los problemas de todo el mundo, de que los profesionalicen, de que los oscurezcan y de que por fin los restituyan pero en un lenguaje del que queda excluido todo el mundo.

Pero ese lector burlón es también un lector intimidado: lo que en él desaprueba la abstracción especulativa es el sentido común, aunque al mismo tiempo se siente demasiado limitado, demasiado irremediabilmente ramplón para ser admitido en esas discusiones de iniciados. Al comprobar con resignada tristeza que la reflexión tiene sus principios y que él no está preparado para ejercer el pensamiento puro, renuncia a él por incompetencia. Si evita la filosofía con rodeos lo hace de algún modo con cierto respeto, con un espíritu melancólico de referencia y de abdicación porque está persuadido de que no se encuentra a la altura de las circunstancias."

ficadoras y entonces se reifica, quedando fascinada por lo eterno e inmutable: la Idea, Dios, el Progreso, la Libertad, etc. Sin rubor construye quimeras fruto de la esterilidad que genera su divina quietud. Cosificada, pétrea, dura e inflexible, invita sin sonrojarse a la perpetua repetición/reproducción de lo dicho, negándose a sí misma y certificando así su ausencia: el filósofo deja de filosofar y pontifica, organiza su secta, selecciona a sus acólitos, se convierte en sacerdote, en Mesías. Olvida que filosofar es desear el saber, desear el deseo de saber para evitar el anquilosamiento y la muerte intelectual, para no sucumbir a la inercia del pensamiento. Que filosofar es evitar la degeneración hacia el abismo de la simpleza y de la tontería, es decir, aquella situación en la que se encuentra el que no sabe que no sabe. Que filosofar es evitar la memez mística, la atracción de la divinidad; es reconocerse instalados en el trágico devenir de lo cotidiano en tanto seres que no sabemos, o más bien, que sabemos que no sabemos.

Crítica y Voluntad de Verdad, eso ha sido la filosofía. Verdad imposible, ideal esquivo, etéreo, transfigurado en la multiplicidad del juicio que se pretende verdadero. Filosofía y Verdad, un binomio operativo también para los que aspiramos a perseverar en un sano y metodológico escepticismo nominalista nunca identificado con el relativismo ni sus derivados. Sí, filosofía y verdad, esta vez con minúsculas, frente al nuevo ídolo: el nihilismo y su correlato sociológico: el relativismo del "todo vale". Esto es, la suspensión del juicio, lo pusilánime de la indiferencia, el anquilosamiento filosófico que inmoviliza el pensamiento.

El nihilismo no es un final, ni siquiera el principio del final ya que el pensamiento resiste negándose a aceptar su derrota. Demasiados años sufriendo pacientemente la acusación: la inutilidad de la filosofía se acentúa por su empeño en pensar lo impensable. Pero ¿quién, desde dónde, cómo se decreta el campo de lo que puede/debe ser pensado? La filosofía se instala en la frontera, en el límite, para otear a ambos lados del campo de lo pensable. Y desde aquí la acusación puede ser problematizada. La tarea se reinicia con la eterna pregunta sobre sí misma. Más de dos mil años navegando a la deriva, cierto, pero ¿acaso se pueden transitar las agitadas aguas de la experiencia, si uno quiere hacerlo honestamente, de otro modo? ¿Acaso el naufragio<sup>2</sup> no es la metáfora de la existencia? El nihilismo no agota el proceso a través del cual los hombres se piensan. Esta historia no tiene final feliz, cierto, ni siquiera tiene final. Todos los finales son un mito, pues dependen del tiempo, cuyo carácter mítico ya fue forjado por los mismos filósofos. Ni fatalismo ni memez mística, sino asunción de lo trágico como lugar 'natural' donde se libran las batallas en que se resuelve nuestra existencia.

Michel Foucault nos ha mostrado un modo de hacer filosofía. Esto es lo que se puede aprender de un pensador que entendía que sus ideas no son sino "...pistas de investigación (...) líneas de trabajo (...) instru-

---

2 Hans Blumenberg ha estudiado esta metáfora náutica en *Naufragio con espectador* (La balsa de la medusa, Madrid, 1995). Su punto de partida es la constatación de la paradoja existencial del hombre: "...un ser que vive en tierra firme, gusta de representarse empero la totalidad de su situación en el mundo con las imágenes de la navegación."



mentos”<sup>3</sup>. Concretamente Foucault no ha enseñado a pensar de otro modo a fin de ensayar la pluralidad de formas en las que puede ser pensado el presente, éste es el leitmotiv de una incursión en el acontecimiento Foucault, a fin de utilizar sus estrategias, sus luchas y sus resistencias en el análisis de un fenómeno que cada vez adquiere más relevancia en nuestra sociedad en general y en el ámbito educativo en particular: la emergencia, casi imparable ya, de nuevas formas de normalización, nuevos integradores de pautas de control que tienen como fin constituir individuos normales, normalizados: una pretensión de absolutizar la subjetividad, de darle contornos definidos, identificables y por ello clasificables; contribuyendo a crear, por tanto, el espacio donde se constituye el individuo aparentemente responsable y libre bajo la égida de las diferentes instancias de poder y de sus instituciones. Apoyadas éstas por un nutrido elenco de saberes que van desde la medicina hasta la pedagogía, más allá o más acá, más abajo o más arriba de cuyas fronteras científico morales ya no hay sino irracionalidad o desviación, cuando no nihilismo o locura.

Desde esta perspectiva filosofar sería problematizar la norma a partir de la estrategia que los textos-acontecimientos de Foucault van revelando en cada una de sus luchas, en cada una de sus resistencias, en cada una de sus prácticas; a partir de lo que su discurso crítico pone fuera de juego y de aquellos objetos-acontecimientos que hace aparecer: locura, sexualidad, prisión...

---

3 Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992.

La filosofía aparece como una ontología del presente, “una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”<sup>4</sup>. Un análisis crítico en el que “pensar de otro modo” se revela/rebela como estrategia frente a, por un lado, los poderes de normalización que constituyen al individuo de un modo absoluto en el falso marco del respeto a la pluralidad y a la diferencia, y por otro, a su justificación racional basada en la norma científica. La reflexión filosófica adopta la forma de una investigación articulada en torno a la cuestión de la subjetividad y de la constitución de una forma normalizada de individuo en unos ámbitos concretos, ligada a un determinado contexto sociocultural y a una específica práctica política. También, como una investigación constructiva sobre la emergencia de formas de subjetividad no normalizadas, donde “la muerte del hombre”<sup>5</sup> apuntada por Foucault y el final del “sueño

4 Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, En *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 7, 1993.

5 “...¿qué significado tiene la muerte del hombre?...La postulación del hombre como lugar último de racionalidad es la remisión al Yo Mismo como fundamento, y en el doble aspecto de YO = autoconciencia, racionalidad rectora, y Mismo = asentamiento de la identidad. Yo Mismo que así perpetúa lo sustancial, el requerimiento de lo idéntico, la razón suficiente, el fundamentum inconcusum veritatis. Mantenimiento del sujeto dentro de la tradición cristiana de la unidad personal –unidad que recuerda a la divina y fundamenta al hombre como panóptico humano para el ojo legalizador de Dios...Muerte del hombre pues como denuncia de todas esas filosofías del hombre que han justificado en la ingenua óptica de un liberalismo bienintencionado la dictadura de lo idéntico, la necesidad de la historia, la sacrosanta institu-

antropológico” ilustrado no signifique la disolución de toda forma de subjetividad. Una Investigación basada en una reelaboración de la teoría foucaultiana del poder que posibilite la postulación de formas de subjetividad construidas sobre el concepto de “resistencia a la normalización”.

En el número de mayo de 1968 de la revista *Esprit*, Foucault apunta, como conclusión de unos párrafos dedicados a la crítica de la noción de autor en tanto sujeto fundador del discurso, lo siguiente:

“...es muy posible que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho, pero no penséis que hacéis, con todo lo que decís, un hombre que vivirá más que él...”<sup>6</sup>

Un par de años antes afirmaba en su libro *Las palabras y las cosas* que

“...reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.”<sup>7</sup>

Textos como estos han despertado recelos, polémicas y acusaciones que presentan a Foucault como nihilista recalcitrante o joven conservador irracionalista (Habermas). ¿Nihilismo? ¿irracionalismo?

---

ción del Tiempo, del Deber, la Moral y la Renuncia.” (Rosa María Rodríguez, *Discurso/Poder*, EDE, Madrid, 1984).

6 Michel Foucault, “La función política del intelectual”, en *Saber y verdad*, Ediciones La Piqueta. Madrid, 1991.

7 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Planeta De-Agostini, Barcelona, 1985.

Parecería que estamos, *mutatis mutandis*, ante un nuevo “caso Nietzsche”. Y entonces, cabe preguntarse: ¿Qué opone Foucault a los discursos contruidos sobre la base del “sueño antropológico de la razón”? ¿Qué forma de subjetividad-individualidad oponer al individuo normalizado de nuestra época? ¿Cuál es la estrategia foucaultiana, qué tipo de resistencia, dónde reside, en suma, el poder del discurso foucaultiano?

Foucault comienza por oponer, como ya Nietzsche lo hiciese, una risa filosófica, silenciosa. ¿Nada más, o deberíamos decir, y nada menos que una risa filosófica y silenciosa ante el carácter ficticio de la identidad consciente de un “yo” seguro: subjetividad fundadora, metafísica y trascendental, punto de origen del sentido del discurso, del mundo y de la historia? Y cuando la risa se acaba, ¿qué?: liberación del discurso resuelta en el indiferente: ¿qué importa quién habla? o ¿todo vale?. No. Importa quien habla y no todo vale. Foucault firma sus discursos, se compromete con ellos y los defiende. Critica las formas de encierro, las dicotomías establecidas históricamente: locura/cordura, sujeto/objeto, el modelo de sujeto ‘sujeto’ a los esquemas e imperativos del estado benefactor. Su batalla se centra en torno a las tácticas de resistencia contra las formas de poder allí donde éste se manifiesta: la prisión, la escuela, la fábrica, el hospital. En este sentido Foucault nos diría que se trata de multiplicar los puntos de resistencia por la superficie del tejido social. Que no hay lugar para la gran revolución ni para el gran rechazo. Como consecuencia, esta lucha tiene un objetivo político que se condensaría en la fórmula: “un poder

no disciplinario”. Esto nos lleva a entender que la constitución de la subjetividad se produce en este mismo proceso de resistencia entendida como fuerza activa. Resistencia que pretende la separación de la verdad de las formas de hegemonía en el interior de las cuales funciona en la actualidad; y por tanto, la constitución de una nueva política de la verdad que desenmascare a qué tipos de dominación se encuentran asociadas ciertas tecnologías que tienen como objetivo diseñar y generar, hoy ya diríamos “clonar” individuos en serie. En este sentido, estoy convencido de que la tarea filosófica de Foucault ha sido una empresa de desmixtificación. Y actualmente, quizás más que nunca, puede seguir siéndolo.



## EL CUERPO DA QUE PENSAR

## I. EL CUERPO ME DA QUE PENSAR

El cuerpo da que pensar, o al menos, a mí me da que pensar. Sin embargo, me pregunto si acaso no hay cosas más importantes en las que ocupar nuestro tiempo, cuestiones más urgentes que resolver: conseguir llegar a fin de mes, los problemas con los hijos, o con los padres, el trabajo, etc. Pero, he aquí que hay un objeto, quizás tan necesario como abominable, el espejo<sup>1</sup>, que me recuerda constantemente que tengo un cuerpo, pero también que este

---

1 Digo necesario basándome exclusivamente en la estadística: ¿en qué casa no hay al menos un espejo? El adjetivo abominable quizás sea excesivo. De Fernando Pessoa aprendí que quien inventó los espejos envenenó el alma; y en un poema llamado *Al espejo*, Jorge Luis Borges escribe:

¿Por qué persistes, incesante espejo?  
 ¿Por qué duplicas, misterioso hermano,  
 El menor movimiento de mis mano?  
 ¿Por qué en la sombra el súbito reflejo?  
 Eres el otro yo de que habla el griego  
 Y acechas desde siempre. En la tersura  
 Del agua incierta o del cristal que dura  
 Me buscas y es inútil estar ciego.  
 El hecho de no verte y de saberte  
 Te agrega horror, cosa de magia que osas  
 Multiplicar la cifra de las cosas  
 Que somos y que abarcan nuestra suerte.  
 Cuando esté muerto, copiarás a otro  
 Y luego a otro, a otro, a otro, a otro...

cuerpo me tiene, que soy un cuerpo que me hace ser, y por supuesto, aparecer, ante mí mismo y ante los demás, que me hace, a veces muy a mi pesar, envejecer. Mi cuerpo es carne, y aunque comemos cuerpos, mi carne no puedo concebirla como algo para ser comido. El que existan o hayan existido culturas antropófagas no es una objeción a esta afirmación. El cuerpo, pues, me da que pensar. Yo tengo un cuerpo, pero también soy un cuerpo: me obedece, sólo tengo que querer alcanzar algo y mi brazo obediente ejecuta la orden. Por contra, me subyuga: unas décimas de fiebre y mi universo cotidiano se trastorna. Mi cuerpo marca el ritmo de mi historia, su fin es mi fin. Mas también continuamente estoy produciendo un cuerpo: tengo la posibilidad de modificarlo mediante una dieta o la realización de un sistemático y constante trabajo muscular. El cuerpo me da que pensar.

## 2. EL CUERPO, EL ROSTRO, LA ÉTICA

Y es que estoy convencido de que en todos nosotros hay, en cierto modo, algo de artistas. Impo-  
nemos a las cosas una fachada, una exterioridad en la que nos gusta ver ciertos aspectos en los que se proyecta la inefable interioridad de las cosas, de las personas. En la disposición perceptible del conjunto, en esos cuadros que nos hacemos de la realidad, queremos, siempre, ver algo más: un suplemento de sentido que rebasa lo percibido sensorialmente. Es por esto, quizás, por lo que los objetos no se nos



muestran como simplemente vistos, sino que son objetos que se exhiben. Y esto, aunque vale también para el cuerpo, es paradójicamente lo que lo aleja de ser mero objeto; pues en la resistencia que opone a ser percibido como tal, es donde inicia su imposible reducción a la percepción que de él tenemos; en cuanto exhibido, el cuerpo es manifestación física y simbólica de una interioridad, de una vida. En este caso pues, podemos aseverar que ser percibido, significa, no ser algo, sino ser alguien.

Más que signo de identidad, el cuerpo nos brinda la posibilidad de hacernos nuestra propia identidad resistiéndonos a la imagen que los otros se hacen de nosotros mismos. Indefensión que presentan los muertos, que aun conservando la identidad en la memoria de los vivos, no pueden oponerse a los vaivenes a los que la historia y los hombres les someten. Quiero entender el cuerpo como lugar no fijado, como condición transcendental de la identidad personal; como perpetuo movimiento en el que se resuelve una identidad en continua revisión.

El cuerpo es, pues, aquello no asimilable a lo que entendemos por objeto, aquello de lo que no puede dar cuenta la tradicional dicotomía entre sujeto y objeto. Sin embargo, es fácilmente constatable que en el lenguaje cotidiano empleamos la expresión "Mi cuerpo" con la confianza y seguridad suficientes para no dudar de que tanto nosotros mismos como los demás entendemos perfectamente lo que enuncia.

"Mi cuerpo", detengámonos por un momento en esta singular expresión. Pensémosla, impongamos una tregua a la marcha habitual de nuestras naturales

creencias y percepciones, fijemos esa región de nuestra vida cotidiana, detengamos su espontáneo circular en el entramado de expresiones que diariamente manejamos y pongamos entre paréntesis su evidencia. Examinemos si entra dentro del campo semántico de objetos poseídos, tal y como, en otras ocasiones decimos mi bolígrafo, mi coche, etc. Pues, ante todo, quisiera señalar que entender la expresión “mi cuerpo” como una más del conjunto de expresiones que implican posesión, deriva en una instrumentalización y cosificación de la persona misma. Decía T. H. Adorno que “toda reificación es una forma de olvido”. Quisiera yo tomar como punto de partida esta afirmación del filósofo de la Escuela de Francfort, y señalar qué es lo que olvidamos al reificar el cuerpo.

Cuando empleamos el posesivo “Mi” para señalar la posesión o pertenencia de un objeto cualquiera, se genera una situación en la que hay alguien, un sujeto que posee, y algo, un objeto poseído. Ambos polos de la relación son empíricamente verificables; es posible señalar la referencia de los términos que constituyen la expresión, y sin mayor problema, identificarlos. La distancia entre el poseedor y lo poseído es suficiente para que la expresión cumpla las condiciones de denotar y connotar, es decir, de tener un sentido y una referencia, tanto para el que emite dicha expresión como para el que actúa como receptor. El que habla podría enumerar algunas de las características del objeto, podría describirlo, y la situación reuniría las condiciones necesarias y suficientes para que el receptor pudiese constatar este hecho. Éste podría discrepar o disentir acerca de alguna de las propieda-

des atribuidas al objeto, pero, en definitiva, con esto, estaría suponiendo que la relación poseedor-poseído no admite dudas. Aquí el lenguaje estaría cumpliendo con una de sus funciones propias y específicas: Nombrar. Es decir, posibilitar esa articulación entre las palabras y los hechos, entre el lenguaje y el mundo, como fundamento de cualquier acto comunicativo.

Ahora, pensemos el caso de la expresión “mi cuerpo” tomando como punto de partida lo anteriormente dicho. La polaridad sujeto-objeto se diluye en el mismo momento en que se enuncia, tanto si atendemos al posesivo como si nos fijamos en el nombre.

El análisis del posesivo remite directamente a la siguiente cuestión: ¿Cuál es la referencia empírica a la que apunta el posesivo que permite en los casos anteriormente mencionados marcar la distancia entre el sujeto y el objeto? Si digo: “mi cuerpo”, ¿quién habla en mí? Pero no pensemos que es un problema, simplemente, de localización espacial. Es más bien, una cuestión ontológica. Pues si no encuentro modo alguno de designar la estructura sobre la que se funda el sentido de la expresión “mi cuerpo”, la continuidad realidad-lenguaje, tan evidente en los casos de posesión de objetos materiales, se quiebra. Pues, ¿Qué nombra el posesivo, cuál es su referencia? Postular la existencia de una entidad diferente al cuerpo e inmanente al individuo, como el alma, tampoco soluciona la cuestión. En este caso, la expresión: “mi alma” vuelve a suscitar todas las cuestiones que suscitaba la expresión “mi cuerpo”, y algunas más.

Pasemos al segundo de los elementos: el sustantivo “cuerpo”. Desde el punto de vista de la lingüísti-

ca es un nombre común. Es decir, un universal, un término que designa un conjunto de individuos por sus características comunes, como el término “bolígrafo” o “coche”. Así, hablamos del cuerpo humano como objeto de estudio de la Anatomía, o del corazón como una de las partes del cuerpo. Hablamos del cuerpo como objeto, y entonces reificamos y según Adorno, olvidamos. ¿Qué es lo que olvidamos? Olvidamos que usamos el término cuerpo en la expresión “mi cuerpo” para singularizar, para iniciar el movimiento por el cual emerge nuestra identidad, con el objetivo de diferenciarnos de los demás. Y nos remitimos a un lugar donde el cuerpo es ya el de una persona concreta, determinada, con nombre propio. Y por el hecho de vivir estamos asumiendo el compromiso con nuestra singularidad y diferencia. Rebasamos la relación puramente posesiva para entrar en una dimensión moral. El cuerpo se presenta como marca de mi personalidad que es a la vez elemento que posibilita la relación con los demás y resultado de la experiencia del mundo. Entonces podríamos decir que el cuerpo no es simple instrumento, sino que se presenta como lo más natural, el cuerpo biológico, y lo más convencional, el cuerpo modelado y construido socialmente, de la experiencia humana. Lo más duradero en tanto define mi existencia, y por ello lo más perecedero, lo dado en tanto presencia física y espacio que ocupo en el mundo, mas también lo nunca fijado, lo no instituido, ya que la percepción que tengo y tienen los demás de mi cuerpo nunca es la misma.

Los objetos aparecen o desaparecen según la pers-

pectiva que adoptemos, me puedo olvidar de ellos. Sin embargo, el cuerpo no me lo puedo quitar. Ni siquiera cuando muestra su precariedad mediante el dolor puedo hacer un alto en el camino y evadirme de su presencia. Si mi relación con los objetos requiere una perspectiva, el cuerpo se presenta como la condición trascendental de su existencia, el fondo de donde emerge la perspectiva, sin la cual los objetos no existen. Mi cuerpo, es pues, aquello de lo que no puedo escapar. Una evidencia se impone: no puedo vivir sino como cuerpo. Y esto a pesar de que haya objetos que se hayan enquistado en la memoria de tal manera que parecen ser ya parte de nosotros mismos. Pero, aun así, pertenecen al pasado mientras que mi cuerpo lo vivo en presente.

El cuerpo no es un objeto. Obliga, en un compromiso ineludible, a su conservación, o a su destrucción. Me define, me identifica, es la marca de mi existencia sobre la que se fijan otras marcas, las del tiempo, las del sufrimiento, las del placer o las del dolor. La continuidad física de la presencia del cuerpo no es criterio que permita hablar de identidad, de singularidad, pues sabemos que la identidad no está dada de una vez por todas. Mi cuerpo físico no es el cuerpo que aparece en la problemática expresión que nos ocupa. Aquí la aritmética no funciona. No es la mera suma de todo lo que me ha acontecido proyectada en la apariencia corpórea. No es la actual presencia, ni los rasgos anatómicos que actualmente poseo. Ciertamente, el cuerpo es expresión, pero de la relación del individuo consigo mismo. En este momento, la biología es insuficien-

te, la anatomía precaria. El componente ético insoslayable. El cuerpo se presenta a la vez como efecto empírico y condición de toda relación moral. Nos hace visibles, desvela nuestra verdad ante los demás, no hace objeto de la mirada del otro, de su poder de instrumentalizarnos, de reducirnos a meras cosas, de dominarnos. Y sin embargo, al singularizarnos, nos hace únicos, irreductibles, y en virtud de esa alteridad, posibilita la resistencia a la cosificación, al anonimato de la confusión con la masa. Martin Buber lo ha expresado del siguiente modo:

“Cuando se dice Tú, quien lo dice no tiene ninguna cosa como objeto...Cuando colocado en presencia de un hombre que es mi Tú, le digo la palabra fundamental Yo-Tu, él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas”<sup>2</sup>.

El cuerpo es el lugar indefinido donde la escritura de la existencia deja su marca. Estamos condenados

---

2 Martín Buber, *Yo y tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

En el *Evangelio de San Juan* I, 1, podemos leer que “En el principio era ya el Verbo...”; en el *Fausto* de Goethe “En el principio fue la acción”; Martín Buber afirma: “En el comienzo es la relación.” A partir de aquí distingue tres modos o esferas en las que se concreta este principio:

La primera es la de la vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra...

La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el Tú.

La tercera esfera es la comunicación con las formas inteligibles.

a existir como cuerpo. Como ha dicho alguien es ~~mi verdadera patria~~, aquella de la cual nadie puede desenraizarme, excepto con el acto de acabar con mi vida. Se encuentra ahí con toda la inexorable facticidad de su presencia. Me ata a mí mismo y a la vez actúa como fuerza centrípeta que permite romper las cadenas. Paradójicamente, es cadena y libertad. El cuerpo me libera de mí, me pone en relación con los otros, me impide consumirme en el fastidio de soportarme. Johnny, el protagonista de la famosa película, *Johnny cogió su fusil*, reducido a una masa informe, vive su inefable soledad como una condena, y su deseo no es otro que morir. Sin cuerpo, elijo que me liberen de mí mismo.

Y es que el otro se me presenta como cuerpo, ante mí exhibe su rostro. ¿Mera figura plástica sometida al disgusto o a la aprobación? No, el rostro es esa parte del cuerpo en la que se inscriben los movimientos de la historia individual y se exponen al desciframiento. Borges acierta de lleno en su poema *La suma*

“Ante la cal de una pared que nada  
nos veda imaginar como infinita  
un hombre se ha sentado y premedita  
trazar con rigurosa pincelada  
en la blanca pared el mundo entero  
(...)  
En el preciso instante de su muerte  
descubre que esa vasta algarabía  
de líneas es la imagen de su cara”.

El cuerpo, el rostro, se presenta como enigma,

como misterio que me exige el constante trabajo de descifrar los signos que manifiesta. Como una obra de arte, los rostros captan nuestra atención porque exigen que veamos en ellos lo que nunca hemos visto. Un rostro no se reduce a una cara, como el cuerpo no se resuelve en un mecanismo en el que se articulan órganos y conjugan funciones. El rostro no coincide nunca con la imagen que de él nos hacemos, la perspectiva es infinita, los gestos inabarcables, indefinibles, escapan a la representación de la mirada. Desalman al ojo escrutador, condenan al fracaso cualquier intento de fijar sus cualidades. El rostro impugna la reducción que sobre la realidad ejerce la mirada. Y esto posibilita el que pueda salvarme de ser considerado como mero objeto, como instrumento. Soy cuerpo, el rostro me humaniza, es el lugar donde me convierto en persona. Y el otro lo sabe. ¿Qué siente el asesino cuando la víctima le mira a los ojos en el momento del crimen? ¿Por qué se les tapan los ojos o se les pone una capucha a los condenados a muerte? No para que ellos no vean, sino para que los ejecutores no sean vistos, para que no les sea reclamada la condición de persona y la dignidad que ello conlleva. También el rostro del verdugo es invisible. Quizás, porque la percepción del rostro humillado, condenado, podría inutilizar el dedo que va a apretar el gatillo. El hecho de que el que recibe el tiro en la nuca esté de espaldas, no es solamente una cuestión técnica. Y es que el rostro del otro destruye la idea que me hago de él. La anula, me obliga a considerarla en un proceso sin fin. Esto hace que el asesino no pueda mirar a los ojos



de su víctima: La mirada me devuelve un rostro, me vomita su dignidad, bloquea la imagen y la representación que de él me hago: antes de ser enemigo, traidor, o cualquier cosa, es persona. La ejecución no se detendrá, es más, se intentará hacer lo más rápido posible; para el ejecutor, la violencia que origina la mirada del otro se hace insoportable.

Todo intento de posesión está condenado al fracaso. El rostro del otro confirma mi derrota. La imposibilidad de representarlo, de hacerlo objeto impide ejercer el poder que somete y anula. Omnipotencia del rostro, y sin embargo, qué vulnerable. Desnudo se ofrece a la mirada, se exhibe desvelado porque él mismo es un jeroglífico; no necesita velos lo que en sí se encuentra velado. Rostro bello, complejo, simple, repugnante o seductor, no se esconde. Lugar sin barreras, sin muros, se ofrece. Y en este ofrecimiento, lo estético es secundario, y lo ético viene primero. Antes de ser odiado, amado, querido o despreciado, es rostro, y me prohíbe la indiferencia al sacarme de mí mismo. Tal y como ha dicho Lévinas en *El humanismo del otro hombre*:

“El rostro se me impone sin que yo pueda permanecer sordo a su llamado u olvidarlo, quiero decir, sin que yo pueda dejar de ser responsable de su miseria”.<sup>3</sup>

---

3 Enmanuel Lévinas, *Humanismo de otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993.

### 3. EL CUERPO POLÍTICAMENTE CORRECTO: EL CUERPO-MÁQUINA

La imagen que me devuelve el espejo configurado según las coordenadas de la modernidad contemporánea es la de un cuerpo instrumento, accesorio que actúa como intermediario entre una esencia abstracta que presuntamente me define y que se me impone y la realidad que me rodea. En la era de la manipulación industrial de las conciencias, en un momento en el que los medios de comunicación de masas se presentan como una potente máquina de producción de significados, de juicios y prejuicios, el cuerpo-objeto, el cuerpo máquina se ha entronizado. Sometidos a esa fábrica de inmaterialidad, fascinados por la gratuidad de sus productos, nos disfrazamos de publicidad, nos sometemos a la tiranía de los mecánicos de la anatomía y la tecnología nos subyuga, nos regimos por los dictámenes de los expertos -abogados, jueces, médicos, psicólogos, pedagogos, profesores..., en una sociedad normalizada que marca la frontera, no ya entre lo permitido y lo prohibido, sino entre lo normal y lo patológico. En este contexto, el pantalón vaquero se nos ha pegado a la piel, el michelín es un defecto a corregir, el órgano enfermo, la disfunción fisiológica, una avería. El cuerpo ya no es el lugar maldito de la carne marcada por el pecado postulado por el Cristianismo. Fieles discípulos de Descartes y La Mettrie, la carne ha dejado paso al cuerpo-máquina.

Eso sí, máquina imperfecta, sometida a la degeneración, y que los expertos han de corregir, arre-

glar constantemente, para intentar sacar, en todo momento, el máximo rendimiento. Si el cuerpo es una máquina defectuosa, el médico es un experto en averías. En la mesa de operaciones el individuo desaparece, sólo queda el cuerpo, conjunto de órganos y de engranajes potencialmente sustituibles. El cirujano no atiende a la llamada del individuo que reclama su humanidad: ha dejado de ser hijo, padre, amigo, para transformarse en mecanismo que ha dejado de funcionar. En la mente del técnico un noble ideal: liberar al sujeto de la precariedad de la existencia. ¿Cuál es el precio? La deshumanización, el cuerpo desencarnado, reducido a sus componentes. El individuo, sometido a la paternal mirada del médico se recrea en su simplicidad, despojado de la responsabilidad de sí mismo, se deja embaucar por la corte de expertos que toman decisiones y fijan terapias. Se convierte en cómplice de la deshumanización. La prescripción no se discute, se sigue. El individuo es un residuo, una abstracción, pues no se cura al enfermo, se trata la enfermedad. Yo no soy un sujeto enfermo, para el experto sólo existe la enfermedad, él me duplica, me desdobra: para el médico no soy un individuo afectado, no, yo desaparezco de su óptica, mi humanidad queda reducida a un forúnculo que hay que extirpar, un órgano que sustituir o un hueso que restaurar. Enfrentado a mi propio cuerpo, me convierto en un ser anónimo que deambula por las consultas. Dejo de ser persona y me convierto en paciente. En cuanto tal, quedo reducido a mera disfunción o deterioro orgánico.

El mundo físico es una máquina, también el cuer-

po. El Dios relojero cartesiano, artífice del mecanismo, ha cedido su lugar. ¿Qué hay de la percepción que el individuo tiene de su enfermedad?, ¿Y del significado personal que ésta posee para él? Nada. La terapia médica actúa como mecanismo de homogeneización donde el hombre enfermo es despojado de su singularidad e inscrito en un conjunto uniforme y etiquetado: diabético, tuberculoso, sifilítico, etc. La medicina ha apostado por el cuerpo-máquina e ignora al hombre en él encarnado. Este reduccionismo equivale a la puesta entre paréntesis del hombre enfermo para fijar sus trozos, sus partes, como campo de operaciones. El cuerpo aparece como lo infinitamente manipulable, donde la persona queda fuera de lugar ante el valor que adquieren sus órganos o sus funciones. La persona hospitalizada queda reducido “al menisco de la 36” o “la hernia de la 27”. Despersonalización, pues, donde la enfermedad se torna sujeto, protagonista, y el enfermo aparece como mero actor secundario, o como extra, que reduce al enfermo a paciente anónimo. Su cuerpo ya no es suyo. El sometimiento pleno al experto excluye al sujeto como agente activo de su proceso de curación. No digamos nada de la comprensión de la patología o de sus causas. ¿Han leído y comprendido el prospecto de cualquier fármaco? ¿Llegaremos algún día a descifrarlos?

Cuerpo-máquina en el que el historial se reduce a la información tecnológica de otras máquinas que excluyen la voz del enfermo, y que sólo es restituida como queja por el dolor y el sufrimiento. La palabra del enfermo es de escasa fiabilidad ante el potencial de verdad que encierra el escáner o los rayos X.

El mejor enfermo es el paciente mudo. El circuito enfermo-médico se ve mediatizado por el uso de la tecnología hasta el punto de que ésta sustituye la verdad del que sufre la enfermedad. El cuerpo-máquina es aquel sobre el que mejor actúa la tecnología. El médico-máquina, mero interprete, cierra el círculo. La humanidad ha desaparecido por completo. Entre máquinas se dirime la cuestión. En este contexto, el dislate “la operación ha sido un éxito, aunque el paciente ha muerto” encuentra todo su terrible y tétrico sentido. En las salas de nuestros ambulatorios y hospitales, el cuerpo del enfermo aparcado en uno de los pasillos, anclado a la cama y disfrazado de androide por los tubos, sueros y demás artefactos de la tecnología, expuesto a todo tipo de miradas es, sin duda, un cuerpo humillado al que se le ha secuestrado su humanidad. La sábana que le cubre deja al descubierto su rostro, pero éste no es sino rostro humillado.

Y no quisiera, en este momento ser malinterpretado. No abogo, como Ivan Illich, en su obra *Némesis médica*, por una, permítaseme el palabro, des-medicalización radical de la sociedad, aunque sí lo hago por una mayor autonomía del individuo que evite esa dependencia neurótica con respecto al sistema médico, por una redefinición de ciertos procesos vitales, tales como el nacimiento, la muerte y el sufrimiento, para que no sigan siendo un buen negocio, para que se evite el paternalismo<sup>4</sup> y el enfermo se

---

4 Paternalismo: el principio moral que ordena a una persona darle a otra todo menos respeto. La doctrina según la cual nadie está aún preparado para la libertad y la autodeterminación excepto la persona que habla y el grupo al cual per-

convierta en agente de su propio proceso curativo, informado de lo que le acontece y consciente de su situación. No pido la supresión del sistema médico, eso sería, evidentemente, una barbaridad, pero sí estoy contra cualquier forma de poder, y el sistema médico es uno de ellos, que secuestre la responsabilidad de los individuos sobre su vida y sobre su muerte.

En las sociedades democráticas y desarrolladas, donde la solidaridad es un valor en alza, al menos eso es lo que se dice y se vende, sigue vigente la ley del inversamente proporcional: cuanto más necesidad de atención sanitaria tiene un individuo, o un grupo social, menor es su acceso real a una atención sanitaria de calidad.

Quisiera, en definitiva, que las palabras de Paracelso, famoso médico y alquimista del Renacimiento, también nos dieran qué pensar. En el primer párrafo de su libro *De la epilepsia*, dice: "...cuanto más miro a derecha e izquierda, más observo en los médicos la ausencia de misericordia, demostración de la ausencia del amor hacia los enfermos. Sin amor no hay arte".

#### 4. EL CUERPO, EL DOLOR

El cuerpo no es una máquina, no es un objeto. La experiencia del dolor nos permite escapar a toda definición que implique la idea de mero mecanis-

---

tenece. El fundamento del profesionalismo (Tomas Szasz, *El segundo pecado*, Alcor, Barcelona, 1992).

mo. Experiencia subjetiva, privada, absolutamente íntima, quizás hasta incomunicable, se impone a la conciencia de un modo absoluto, detiene la secuencia de nuestros contenidos mentales y se instala en nuestro ser reclamando toda nuestra atención. Mi dolor es solamente mío.

El dolor perturba el discurrir de mi existencia, pero, paradójicamente, se convierte en condición sine qua non de la misma. Me hunde en la desesperación como un intruso que transforma, en el momento de su manifestación, mi percepción del mundo, actuando como filtro de todas mis sensaciones. Y sin embargo su carácter necesario se impone. La memoria del dolor me permite anticipar la presencia del peligro, me permite sobrevivir. En un mundo sin dolor, la condena que pesa sobre cada uno de nosotros, la muerte, no se haría esperar.

Extraña paradoja la que genera la comunicabilidad del dolor. Digo: "Me duelen las muelas", y todo el mundo me entiende, y sin embargo cómo pueden saber ellos de mi dolor. ¿Mediante qué mecanismo se convierten en partícipes del mismo? ¿Empatía?, ¿Compasión? Quizás.

Y sin embargo, ¿qué hay del dolor ajeno, del sufrimiento de los otros? ¿Qué nos dicen las piernas mutiladas, los brazos amputados, esos rostros anónimos que deambulan por el mundo, por la pantalla del televisor? Cuerpos-máquina que reclaman humanidad y cuyos gritos son apagados por la omnipotencia del mando a distancia. Curioso mecanismo el que utilizamos para callar sus voces: cuando su imagen desaparece de nuestros televisores, queremos creer

que también desaparece su dolor. Es sencillo, fácil, un simple movimiento del dedo, una leve pulsación, y todo el dolor de esos cuerpos, a los que se les ha quitado hasta el alma, se transforma en la sonora carcajada que arranca de nosotros cualquier cómico televisivo. No hay nada como cambiar de canal. Hemos reducido el cuerpo a la imagen en una apoteosis visual que los identifica. El cuerpo desgarrado por las balas en cualquier lugar del mundo no es más que eso: imagen provisional que se ha instalado en nuestras retinas, y que desaparecerá tan pronto el presentador de paso a un nuevo tema. El dolor ajeno no duele. Produce, eso sí, vergüenza o indignación ante los crímenes masivos, las persecuciones o los encierros. Pero me temo que esta vergüenza y esta indignación nos dura poco.

## 5. EL CUERPO HIPER-CORPOREIZADO

Cierto que no somos máquinas. Las máquinas no sienten dolor, ni angustia. El dolor del otro abre la puerta de mi humanidad. El cuerpo, símbolo de éxito o fracaso, vehículo mediático de la publicidad es cuerpo objeto que anula el cuerpo vivido, sentido, experimentado. donde lo importante no es ya la satisfacción de sí, el estar a gusto con uno mismo, sino el grado de semejanza con respecto al ideal estético imperante. En la cultura de la esbeltez, el imperativo de la moda adopta la forma de la violencia en una ascética agresiva contra el propio cuerpo. Cuerpo-obstáculo en la consecución del ideal, el propio



cuerpo se nos muestra como un objeto amenazador del que debo liberarme para ajustarme a las medidas, al que debo mortificar en el horizonte de la normalización estética, en el marco de una mística de la línea que se revela como violencia. Dietas aberrantes y cultivo del músculo geométrico, son los efectos de la presión de un ideal estético inalcanzable. Ante la arquitectura del 'cuerpo perfecto', la gordura es inmoral, y el cuerpo es declarado no grato.

En este espacio de hipercorporeización, las categorías humanas en exceso encarnadas generan lugares de marginación, de explotación y opresión. Con este procedimiento se trata de destacar una de las características físicas o biológicas de un individuo o colectivo, para con ello estigmatizar a la persona y rebajar su grado de humanidad. Así, la mujer queda reducida a cuerpo que procrea. Cuerpo sin cabeza, mágico mecanismo de alquimia anatómica que convierte al varón en cabeza...de familia. hipercorporeización manifiesta en la maternidad como horizonte de realización. O en el cuerpo negociable de la prostituta reducida a vagina de alquiler. O en la nariz étnica del judío, estudiada, analizada, comparada, por el nazi de turno. O en el color de la piel del negro, o en los rasgos fisonómicos del criminal, o para terminar de algún modo esta relación, en la estructura genética del homosexual. En este proceso de hipercorporeización intervienen, al menos, dos tipos de mecanismos:

1. Por una parte, se entiende que si se etiqueta algo como enfermedad es que se cree que puede ser curado. Tomemos como ejemplo la homosexualidad.

Hasta finales de los años setenta el homosexual aun era considerado un enfermo. Se pensaba, por tanto, que la intervención de los expertos médicos era suficiente para hacer desaparecer este problema. Sin embargo, esta situación no tiene cura, ya que no es un problema médico, sino una situación social que se ha medicalizado para hacer intervenir expertos que aseguren su control.

2. La estigmatización que implica la hipercorpo-reización legitima un juicio moral sobre determinado tipos de individuos. Y es que el color de la piel, la forma de la nariz, o el género al que se pertenece, codifica conductas a las cuales cualquier individuo portador de las mismas no se puede sustraer. Se desestiman los factores sociales y la influencia del medio. El acto antisocial sólo puede provenir de un individuo ya antisocial. Al individuo no se valora por lo que hace sino por lo que es, y en función de su ser se explica su forma de actuar. Es gitano luego...Es mujer luego...Es judío luego...

El monstruo de Frankenstein declara "si soy malo es porque soy desgraciado". Muchos de nuestros técnicos expertos invierten la expresión y le responden: "tu desgracia proviene de tu maldad" y añaden "tu maldad natural". Y cuanto más declare su desdicha contra el orden establecido mayor será la condena. La víctima se convierte en culpable a los ojos del sistema que contribuye decisivamente a su desgracia.

## 6. EL CUERPO INTERMEDIARIO

El cuerpo como intermediario aparece en la lógica que rige la intervención sobre las personas consideradas delincuentes. El cuerpo se convierte en mero receptáculo del alma, sobre la cual incide el castigo. La economía de las penas se centra, sobre todo, más en la supresión de derechos fundamentales, como la libertad, que el sufrimiento físico del individuo, tal y como ocurría en los suplicios de siglos anteriores. El cuerpo torturado, violado, descuartizado, deja paso a una mecánica que obedece a la máxima de no tocar ya el cuerpo, o en tocarlo lo menos posible. En las sociedades modernas, la economía de los derechos suspendidos sustituye al arte de los anatomistas del sufrimiento. Derechos suspendidos, bien temporalmente, bien a perpetuidad. En el esquema de la moderna penalidad incorporal, no es el cuerpo castigado, sino el sujeto jurídico, poseedor de derechos, el que sufre el castigo. La cárcel, el encierro se convierte en el mecanismo punitivo acorde con esta concepción. El cuerpo queda instrumentalizado, pues, la acción sobre el alma, sobre la voluntad, tiene, como uno de sus objetivos hacer del cuerpo algo útil, dócil, sumiso y perfectamente encajado en el orden social vigente. Y es aquí donde el paralelismo entre la cárcel y la sociedad normalizadora en la que nos encontramos se hace más patente. Ambas se encuentran ligadas en la consecución de un objetivo común: hacer que el cuerpo se convierta en fuerza útil, que sea a la vez, cuerpo productivo y cuerpo sometido. Individuo que produce e indivi-

duo sujeto al sistema. Y todo esto bajo la égida del Estado Clínico y a través de lo que se ha dado en llamar salud pública. Un estado cuyo fin es, no ya garantizar, sino imponer un modelo de salud cuyo objetivo es evitar los gastos de reparación superfluos, es decir, aquellos no ligados directamente a la estructura productiva. El uso del tabaco es un vicio a erradicar porque mata, sin embargo, los automóviles o las armas militares no. El viejo ideal griego de la soberanía del sujeto sobre su propio cuerpo ha cedido el lugar a un paternalismo que desconfía del poder del individuo para gestionar y administrar su vida. Toda una corte de papás expertos deciden diariamente lo que es mejor para los individuos infantilizados, desde las dietas bajas en calorías hasta la frecuencia idónea de un comportamiento sexual no patológico. Comportamiento que identifica salud sexual con capacidad orgásmica, medida según el patrón y el modelo normativo definido por los sexólogos. El orgasmo se presenta como un deber y como indicador del índice de felicidad de los individuos, el experto como pedagogo, como director de los comportamientos sexuales más idóneos. Definido el fin, el orgasmo, propuestos los medios legítimos para alcanzarlo, aquello que se aparte de la norma establecida será considerado una disfunción que habrá que tratar, controlar, corregir, en bien del individuo. El azar, lo imprevisto desaparece de la escena de lo humano gracias a la tecnocracia sexológica, y con ello la tolerancia a las disfunciones, y el aumento de los sentimientos de culpabilidad de aquellos que no pueden ajustarse al programa es-

tablecido. El cuerpo se encuentra inserto en una red de relaciones paradójicas: se pide al individuo que articule el cálculo racional, la estimación de ventajas y costos con la mayor libertad posible en el ejercicio de la práctica sexual, el control de sus comportamientos con la sumisión a las inclinaciones instintivas, el alejamiento de su cuerpo con el objetivo de conseguir la máxima satisfacción tanto de sí mismo como de su partenaire con la identificación total con el cuerpo para eludir las inhibiciones de la conciencia. El experto se convierte en el asesor ideal para conjugar la espontaneidad programada, el hedonismo ascético, la sensualidad intelectualizada, la independiente subordinación en que se resuelven las prácticas sexuales. La conclusión se hace evidente. La liberación del cuerpo en la sexualidad precisa de la tutela de los sexólogos y de la mirada vigilante de los especialistas. Se nos dice: no te reprimas, libérate, pero se delgado, bello, estilizado, y sobre todo, eficiente.

Salud pública, salud mental y salud sexual son dispositivos institucionales de control y normalización que nos obligan a pensar en la amenaza de nuevos totalitarismos que se introducen en los intersticios de las actuales democracias que pretenden la colonización de ciertas parcelas de la subjetividad mediante los dispositivos anteriormente mencionados.

Y como individuo, fascinado por la sabiduría de los expertos y la tecnología, confiado e ingenuo, sometido al imperativo institucional que adopta la forma de "Haz lo que quieras", no puedo, sin embargo, asentir y dejarme llevar. Hay algo en mí que

se rebela, que me obligar a dudar de las apariencias y de la presunta bondad y altruismo de los poderes establecidos. Por ello, no puedo resistir la tentación de proponer a niños, jóvenes y adultos la siguiente recomendación: "Atención, el cuerpo advierte que el poder institucionalizado puede ser perjudicial para la salud".

## 7. CUERPOS ROBOCOP Y CUERPOS REPLICANTES

No es necesario ser originales, las preguntas ya han sido formuladas: ¿de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual? ¿De qué modo se consigue que los cuerpos estén donde deben estar y hagan lo que tienen que hacer? Es cierto, los cuerpos han obedecido, se han sometido, han observado las prescripciones, pero también lo es que han transgredido e infringido las normas, han establecido líneas de fuga que cuestionan las órdenes y las reglas.

Es algo ya sabido que todo poder intenta disciplinar el cuerpo y controlar sus funciones. Las redes del poder y los espacios del saber trazan, en sus complejas y múltiples relaciones, las estrategias y modos que construyen socialmente el cuerpo, nuestros cuerpos. Y sin embargo, de esta malla que conforma estructuras, dispone hábitos y distribuye funciones, emergen, frente al poder que nos constituye como individuos, las condiciones a partir de las cuales el cuerpo aparece como lugar de resistencia frente a los poderes que lo normalizan. Es decir, el cuerpo es un espa-

cio privilegiado a partir del cual constituirnos como sujetos libres. No tenemos la menor duda: somos sujetos, estamos sujetos a nuestra época, a nuestras condiciones de existencia, y por ello, precisamente, tenemos la posibilidad de resistirnos a aquello que somos, de transformar nuestras condiciones de vida al mismo tiempo que nos transformamos a nosotros mismos. Esto es, el poder no puede evitar que de sus efectos, y el individuo es uno de ellos, surja aquello que se le opone: la libertad o la posibilidad de desarticular el entramado calculado del poder. Así pues, el poder se ejerce sobre sujetos libres en una relación agónica que se traduce en incitación recíproca a la lucha. El cuerpo no es, el cuerpo se construye desde los conceptos, las imágenes, los modelos y las pautas que nos imponen los expertos, las instituciones o las prácticas sociales, a través de las escuelas, las iglesias, los mass-media y demás aparatos de normalización. El cuerpo, pues, se construye en un doble ámbito: como lugar de marca social y como deseo de libertad, pues donde hay control y vigilancia también hay puntos de fuga, deseos que escapan al espacio cuadrículado del poder.

Así pues, en el espacio de la modernidad reflexiva o de la post-modernidad, nuestras coordenadas culturales, nuestros ínclitos expertos investidos de aquellas características que antaño poseyeron los dioses, nuestras democráticas instituciones socializadoras de las pérdidas y capitalizadoras de las ganancias, trazan, al menos, una doble imagen del cuerpo humano -y de sus afecciones- cuyo perfil trataremos, al menos, de bosquejar. Para ello, tomaremos como

excusa dos películas: *Robocop* y *Blade Runner*<sup>5</sup>. Los cuerpos-robocop y los cuerpos-replicantes<sup>6</sup> aportan elementos para entender como se estructura el ideal que postula la sociedad actual: un cuerpo dócil, útil y productivo. Sin embargo, como donde hay poder hay resistencia, el cyborg y el replicante escapan a las redes que sobre ellos tejen los poderes y saberes que los constituyen.

Robocop es el paradigma del hombre-máquina, del hombre-prótesis. La simbiosis hombre-máquina puede tener, a juicio de E. Birne y P. T. Durbin<sup>7</sup>, dos sentidos diferentes. Si el ser humano es considerado como un elemento del sistema mecánico hablamos de Cyborg, mientras que si la máquina es considerada como un componente del ser humano, entonces debemos hablar de prótesis. El Cyborg tiene un componente deshumanizante, la prótesis humaniza. La visión anterior no muestra diferencias en el objeto, pues, en definitiva, ambas construcciones se componen de los mismos elementos, sino más bien en cuanto a las actitudes que se adopten ante

---

5 *Blade Runner* es el apodo dado a aquellos detectives de policía cuya función es eliminar Replicantes. Están especialmente entrenados en el uso de la máquina Voight-Kampff, utilizada para determinar si un individuo es verdaderamente humano. Mide el grado de empatía del individuo a partir de un test.

6 Un replicante es un ser genéticamente diseñado. El Nexus 6 constituye la fase más avanzada: replicantes exactamente iguales a los seres humanos, pero incapaces, en principio, de desarrollar emociones o sentimientos. No son considerados seres humanos por la ley.

7 Citado por Gilbert Hottois en *El paradigma bioético, una ética para la tecnociencia*. Anthropos, Barcelona, 1991. Pág. 63.



ella. La diferencia no es técnica sino ética. Por tanto, utilizaremos el término Cyborg, no en el sentido en que lo hacen Birne y Durbin, sino tal y como lo hace Donna J. Haraway<sup>8</sup>: un Cyborg es una criatura híbrida, compuesta de organismo y de máquina.

Fieles discípulos de Descartes y La Mettrie, la máquina se presenta como modelo funcional del cuerpo, cuerpo-mecanismo singularizado únicamente por sus engranajes específicos. No olvidemos que Robocop es prótesis en un 90% de su ¿cuerpo?. Y nuestra vocación cartesiana nos emparenta con aquel Supremo Artesano que diseñó el mundo, pues nuestras Máquinas Humanas, aún susceptibles de mejoras, sólo se diferencian de las fabricadas por Dios en su menor grado de complejidad.

Los hombres fabrican máquinas que parecen hombres y la sociedad exige hombres que funcionen como máquinas. ¿Esas máquinas hechas por hombres, son, podrán ser, llamadas hombres? Hoy, con una alma invisible, intocable, imperceptible, imposible, la pregunta ¿qué, quién soy? ha abandonado el espacio de la antropología y ha sido confiscada por la tecnología. La anatomía es irrelevante, la antropología hueca. La máquina que ya no aliena y el gólem mecánico o el diseñado genéticamente forman parte y condicionan las claves para desentrañar los elementos que configuran ese circuito integrado llamado "hombre".

El ideal va tomando forma, el nuevo cuerpo es el del Cyborg o el del androide, los nuevos cuerpos son Robocop o los Replicantes. En el primero, se llega a

---

8 Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Madrid, 1991.

lo humano por un exceso mecánico, en el segundo, por una anomalía en la configuración del programa de la máquina. Dos modelos, dos metáforas: el modelo protésico y el modelo orgánico. Dos cuerpos que constituyen el arquetipo del nuevo paradigma somático. En ellos el sujeto queda abolido y sólo queda la estructura aprovechable.

Desde el punto de vista de la anatomía-política, Robocop es un cuerpo disciplinado, es decir, dócil, pues está programado para obedecer. Útil, es diseñado y reconstruido para luchar contra el "mal". Y productivo: su única tarea, su vida, consiste precisamente en estar a la altura de las exigencias.

Por otra parte, encarna el ideal médico del cuerpo-máquina: sus enfermedades son ya averías, piezas sustituibles donde el sujeto queda reducido a la mínima expresión.

Desde el punto de vista bio-político, son cuerpos no aptos para la reproducción. Así se evitan problemas demográficos, su número está perfectamente controlado. Ya no más estrategias de control demográfico, ya no más técnicas de regulación de la sexualidad: las máquinas no tienen sexo.

En la era de la manipulación industrial de las conciencias por parte de los expertos, en un momento en el que los medios de comunicación de masas se presentan como una potente máquina de producción de significados y metáforas, de juicios y prejuicios, el cuerpo-objeto, el cuerpo-máquina, se ha convertido en la imagen más sólida que los seres humanos se hacen de sí mismos. La metáfora cibernética del cuerpo humano lo concibe como un cuerpo-instru-

mento, un accesorio que actúa como intermediario entre una esencia inefable y una realidad evaluada casi exclusivamente en términos económicos. Así, la carne ha dejado paso al mecanismo y el pecado se ha transformado en “atentado contra la salud”, es decir, contra el buen y correcto funcionamiento de las piezas que componen nuestro cuerpo.

El cuerpo es una máquina pero imperfecta, sometida a la degeneración requiere la intervención de los expertos, los cuales han de corregir, arreglar constantemente, para intentar sacar, en todo momento, el máximo rendimiento. Si el cuerpo es una máquina defectuosa, el experto es un técnico que se ocupa de las averías. En su mente se dibuja el ideal: liberar al sujeto de la precariedad material de su existencia. ¿Cuál es el precio? La deshumanización, el cuerpo desencarnado, reducido a sus componentes, pues el cuerpo-máquina es aquel sobre el que mejor actúa la tecnología.

La voluntad de pureza o higiene que nos ahoga, en nombre de la nueva diosa Salud, continua tejiendo su tela. Un nuevo integrismo se impone: el del cuerpo perfecto capaz de las más increíbles proezas (el cuerpo del atleta o el de Robocop o el de los Replicantes) o capaz de la más sutil geometría resuelta en la mística de la línea y sometida al álgebra de la perfecta proporción cuantificada (el cuerpo-modelo).

O sea, que la carne sigue siendo la parte maldita, antes por el poder de la tentación, ahora por las miserias de la imperfección. La meta, el objetivo, viene dado por la vía de la liberación: antes en beneficio del alma, ahora por la consecución de un

ideal imposible y ni siquiera deseable. Los enemigos del hombre: el demonio, el mundo y la carne, han cambiado de máscara pero su esencia sigue operativa. Ya no hay demonios sino imposturas: drogas, sedentarismo, ludopatía, etc. El mundo se ha impregnado de virtualidad y la carne no es más que la sintaxis errónea de un cuerpo imperfecto. El dolor, el sufrimiento, la muerte, dejan de ser síntomas de humanidad para convertirse en objeciones. Robocop encarna así el ideal de salvación: el acceso a un cuerpo glorioso a través de la tecnociencia. Su valor moral disminuye mientras aumenta el valor técnico e instrumental, es decir, mercantil. El Cyborg es material disponible, desmontable y manipulable. Y sobre esta base surge, frente al cuerpo, esa, en palabras de David Le Breton:

“Tentación demiúrgica de corregirle, de modificarle a falta de hacer de él una máquina realmente impecable. En el marco del pensamiento laico subyace un fantasma implícito, in formulable: abolir el cuerpo, eclipsarle pura y simplemente sustituyéndolo por una máquina de mayor perfección”<sup>9</sup>.

Del mismo modo, los replicantes están diseñados y contruidos genéticamente para una tarea ineludible: colonizar nuevos mundos o servir de recreo a los seres humanos. La generación Nexus 6, la más avanzada, tiene prohibida su entrada en la Tierra y su tiempo de “vida” está predeterminado: seguirán vivos mientras

9 David Le Breton, “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”. En *REIS* (Revista Española de Investigaciones Sociológicas), nº 68. Octubre-Diciembre de 1994.

sigan obedeciendo, mientras continúen siendo útiles y ante el menor signo de rebelión serán “retirados”.

Cyborg y Replicantes son pues cuerpos dóciles, útiles y productivos, en definitiva cuerpos sometidos. Y sin embargo, aunque parezca paradójico, a fortiori, cuerpos-lugares de resistencia frente a los poderes que los traspasan.

Y es que, como sabemos, no todas las consecuencias de una acción o del funcionamiento de un artefacto pueden estar previstas. Robocop afirma su libertad frente a los expertos indirectamente, a través del espectador<sup>10</sup>. Él es el que dota de humanidad al cyborg. A través de la mirada de los asistentes, Robocop puede rebelarse contra los fines para los cuales ha sido creado y seguir siendo Murphy, esto es, un ser humano. El espectador comienza a dotar de humanidad al cyborg ya desde aquellas primeras escenas en las que los ojos del policía Murphy serán sustituidos por unas imágenes electrónicas. Nuestra interpretación de la mirada de Robocop pasa por la utilización de la cámara subjetiva. Ella se convierte en el mecanismo que hace posible que sigamos pensando que Robocop es Murphy. Pues la cámara subjetiva hace posible que nos pongamos en lugar de Robocop, y ciertamente, no nos ponemos en lugar de algo sino en lugar de alguien. Además, deseamos que Murphy viva, y el que lo haga como un Cyborg es un mal menor. Y es que aunque en Robocop casi todo es prótesis, persiste el esquema corporal inter-

---

10 Una interpretación más amplia se encuentra en *El encuentro del sentido en el cuerpo audiovisual*. Un texto de Inmaculada R. Cunill.

pretado desde el paradigma encefalocéntrico. En el Cyborg el encéfalo, órgano fundamental para dotarnos de la condición de seres humanos, sigue intacto. Él es el único que no se puede trasplantar. Cuando él deja de funcionar, entonces se certifica la muerte del individuo. El cuerpo de Robocop es entonces visto más allá de su utilidad, de su docilidad, de los beneficios que reporta a la sociedad, es percibido desde el destinatario de las imágenes, desde el otro, emergiendo entonces la mirada ética, la cual impone sobre el Cyborg el sesgo de humanidad que se le había negado, porque, en definitiva, el espectador desea que Robocop sea Murphy, es decir, un ser humano.

Los replicantes, por su parte, comienzan a desarrollar emociones y sentimientos contraviniendo las reglas que formaban parte del diseño genético al que responden. Buscan su humanidad tras la constatación de la caducidad de su cuerpo. Una caducidad programada, implícita en el programa diseñado por sus creadores. Los Replicantes se rebelan, y lo hacen contra su creador (La Corporación Tyrell) en nombre de la transcendencia, de una voluntad que se niega a asumir su caducidad. Renuevan así la rebelión del hombre contra los dioses, precisamente aquel primer estallido en el que comenzó a forjarse el ser humano. Por otra parte, la corriente de empatía que se establece entre Deckard (Blade Runner) y el replicante Roy Batty<sup>II</sup> en el enfrentamiento final, muestra que ha concluido la búsqueda, que precisamente “ser humano” significa ser consciente

---

II Es el líder de los Replicantes. El modelo (Nexus 6) más avanzado en inteligencia, fuerza y agilidad.

de nuestra derrota ante la inminencia de la muerte. Se produce entonces el acto del replicante que hace dudar al Blade Runner. Roy Batty salva a Deckard cuando está a punto de caer de un edificio y el cruce de miradas es sintomático de que ambos comprenden por qué están allí.

Los Replicantes muestran pues, de modo patente, cómo el cuerpo transgrede por una especie de inercia existencial los límites impuestos por cualquier sistema represivo de autoridad. Un cuerpo diseñado genéticamente y exento de emociones es capaz de generarlas hasta el punto de convertirlas en el eje sobre el cual gira el sentido de la "vida" de los Replicantes. Y es que el comportamiento de los Replicantes expresa una tensión entre la inminencia de lo dado como presente y el deseo que abre una grieta hacia el futuro. Tanto la película como la novela de Philip K. Dick sostienen que la humanidad se define por la empatía, es decir por la capacidad de preocuparnos por otras manifestaciones vitales. Los Replicantes dan pruebas manifiestas de dicha capacidad: no solamente por el afán en protegerse unos a otros sino también con la conciencia de su caducidad. Buena prueba de ello tenemos en las palabras finales de Roy Batty antes de morir:

"Todos estos momentos se perderán como llanto en la lluvia".

Y también las del Blade Runner Deckard ante la agonía del Replicante:

“No sé por qué salvo mi vida. Quizás en sus últimos momentos amó la vida más que nunca. No sólo su vida. La vida de todos. Mi vida. Buscaba las mismas preguntas que nosotros. ¿De dónde vengo? ¿Hacia donde voy? ¿Cuánto tiempo tengo? Todo lo que pude hacer fue quedarme allí y verlo morir.”



## EN LAS FRONTERAS DEL SILENCIO

*“Si intentásemos crear una arquitectura según el modo de nuestra alma...el laberinto debería ser nuestro prototipo”*

*Friedrich Nietzsche*

La locura, la sin-razón, es una de las coordenadas en las que se inscribe la cultura, esto es, la cordura, la razón, pues todo aquello que se impone, en nuestro caso la “racionalidad a toda costa”, lo hace con respecto a lo que excluye. Y si no existe una definición de locura que valga para cualquier tiempo o espacio, y si no hay algo así como una Idea universal o concepto de locura más allá de las experiencias de la misma en cada época histórica en la que se dibujan sus contornos, entonces la tarea consiste en el estudio del espacio en el que se diseñan las fronteras que la separan o la asemejan a otras formas de la sinrazón, la investigación de los puntos de contacto que establece con otras experiencias afines, el bosquejo de las coordenadas socioculturales que la hacen identificable y que trazan los perfiles de sus concreciones humanas, del personaje tipo que la lleva como una marca y que lo hace aparecer con un rostro diferente.

## I. LA EXCLUSIÓN DE LOS POETAS DE LA CIUDAD IDEAL

Platón contempla desde la privilegiada atalaya de la racionalidad inteligible el rostro "sensible" del poeta. Sus facciones representan el delirio irracional, la ausencia de sí, el entusiasmo, la palabra huérfana encerrada en las falsas representaciones del mundo fenoménico.

El diálogo platónico armado con todo el potencial teórico de la Dialéctica se presenta como una poderosa máquina de producir definiciones, no tanto para instaurar la ley del concepto, configurando una nueva dimensión del saber frente a los míticos relatos de los poetas, los mortales enigmas de los oráculos y los vaticinios de los profetas, como por generar un nuevo espacio discursivo: el del sujeto soberano de un discurso que es a la vez fundamento de un modo de saber y de un sistema de dominación.

Justo en ese momento en que lo conceptual usurpa el puesto de lo poético y la dialéctica se hace literatura, es decir, filosofía, diálogo escrito, inscrito, grabado y gravado con el oneroso estigma de no ser más que un sustituto de la memoria, se produce un fenómeno en el que el acto de la legitimación del saber coincide con el acto de la legitimación del poder. Suceso éste que se manifiesta en la histórica cuestión que estructura toda la filosofía platónica, y que podría formularse del modo siguiente: cuál debe ser la ley idónea para un Estado y quiénes los encargados de administrarla. En este nuevo espacio de voluntad de verdad y de voluntad de poder, se conecta de un

modo indisoluble la cuestión del saber y de la política, la cuestión de la norma y de la ley, ya que el discurso filosófico surge tanto como efecto de un proyecto que tiene como fin ordenar el marco constitucional de la polis, como un instrumento que legitima el poder del gobernante, pues tan plausible es que los reyes sean filósofos como que los filósofos sean reyes. En ese momento, en el que la caverna platónica es el límite de lo pensable que debe ser sobrepasado hasta alcanzar noéticamente el mundo de las Ideas para posteriormente volver a él y organizarlo políticamente, el discurso platónico no hace sino territorializar el racional intento de conjurar todo aquello que escape a los nuevos parámetros que definen el saber y que no se somete a las condiciones que definen la Ciudad Ideal, esto es, el peligroso entusiasmo que genera el “estar fuera de sí” -fuera de las redes del saber y de los imperativos del poder-, mediante la exclusión de los poetas de su proyectada República: ciudad ideal-racional, lugar de la verdad, la justicia y la belleza.

El poeta, poseído por el dios, entusiasmado, enajenado, es expulsado más allá de los límites de la polis donde el dominio de sí que caracteriza al filósofo es ley y norma. Platón funda esta exclusión en un doble movimiento de caracterización de la locura que se encuentra ya situada en un espacio de ambigüedad en el que razón y delirio se excluyen tanto como se reclaman.

En un primer momento, Sócrates responde así a una afirmación de su interlocutor:

“...hay dos formas de locura: la una, que se debe a

enfermedades humanas; la otra, debido a un trastorno divino de las reglas acostumbradas"<sup>1</sup>

Más adelante distingue entre cuatro especies de locura divina: profética, misteriosa, poética y erótico-filosófica. Así, en esta clasificación platónica tanto el poeta como el filósofo encuentran una matriz común: la manía. Sin embargo, esta comunidad de origen será pronto contestada en otros textos platónicos con el objetivo de singularizar el saber filosófico y presentarlo como único discurso capaz de llegar a la Verdad.

El poeta no es filósofo. La locura poética es el fruto de la posesión divina e implica una ruptura con la continuidad de la conciencia que se resuelve en delirio y olvido de sí, cuestionando la soberanía sobre el decir y el hablar propia de la filosofía. En el filósofo sí que hay un olvido, mas no de sí mismo sino del mundo circundante, sensible, aparente, un olvido dialéctico que se transforma en anámnesis, en recuerdo de todo aquello que el alma ya conoció en el mundo Inteligible. El proceso dialéctico descrito por platón en el *Símil de la Línea* no solamente tiene una dimensión ontológica y epistemológica sino, en lo que aquí interesa destacar, antropológica, en tanto se presenta como proceso de configuración de la identidad del filósofo que frente al poeta no se limita a reflejar pasivamente lo divino sino que, por una parte, lo capta intuitivamente mediante la contemplación de las Ideas, y por otra, lo utiliza como modelo para la organización de la Ciudad Ideal.

El poeta no es dueño de su discurso, su compro-

---

1 *Fedro*, 263d/265b.

misó con la verdad se disuelve en su delirio, su obra no es su creación:

“...así tampoco los poetas líricos son dueños de su razón cuando componen esos bellos versos...”<sup>2</sup>

Así pues, Platón ha encontrado el delirio en el rostro del poeta, se ha distanciado de él para así objetivarlo e imponerle una marca: ‘tú que deliras no eres dueño de tu discurso’, éste obedece a la divinidad de la cuál el poeta no es sino un instrumento que atenta contra la máxima socrática: conócete a ti mismo. Así el discurso platónico comienza apagando la voz de los delirantes poetas,

“...recomendaría que se les silenciase y que, si necesariamente habían de leerse, se hiciese esto cuando solo pudiese escucharlo secretamente el menor número de personas...”<sup>3</sup>

Ahora bien, ese “necesariamente” le obliga a establecer una censura y un control específico sobre ellos:

“Pediremos a Homero y a los demás poetas que no lleven a mal el que borremos de sus obras estos o parecidos versos...por cuanto al ser más poéticos tanto menos podrán escucharlos los niños y los hombres que deban disfrutar de su libertad y temer más la esclavitud que la muerte”<sup>4</sup>

---

2 *República*, 533c/534c.

3 *República*, 377a/379b.

4 *República* 386a/387c.

Y como si esto no fuera suficiente aconseja distanciarse ellos:

“Adimanto, ni tu ni yo somos poetas, sino sólo fundadores de una ciudad, y como tales fundadores no nos corresponde inventar fábulas”<sup>5</sup>,

para acabar expulsándolos:

“Así, pues, hay que desterrar por completo esas fábulas, no vaya a ser que hagan nacer en nuestros jóvenes una irresistible inclinación al mal”<sup>6</sup>

Delirio, poesía y mal se sitúan pues más allá de los límites impuestos por la razón soberana legisladora a los cuales Platón opone Racionalidad, Filosofía y Bien como coordenadas estructurales del Saber y de la Ciudad. El decir es cosa del filósofo, la voz del poeta no debe traspasar los muros de la Ciudad Ideal; su discurso es palabra alucinada que debe ser expulsada. El poeta no tiene obra; como el loco es condenado al silencio por la ley de la Ciudad:

“...si llegase a nuestra ciudad un hombre capaz por su sabiduría de adoptar mil formas y de imitar todas las cosas y que quisiese darnos a conocer sus poemas, nos inclinaríamos ante él como si fuese un ser divino, admirable y arrebatador, pero le diríamos que nuestra ciudad no dispone de un hombre que se semeje ni es justo que llegue a tenerlo y que, por consiguiente, hemos de devolverle a otra ciudad una vez derramada mirra sobre su cabeza y adornada con cintas de lana.”<sup>7</sup>

---

5 *República*, 377e/379b.

6 *República*, 390d/392a.

7 *República*, 396d/398b.

La opción platónica establece una dicotomía sapiens-demens que aparece históricamente como un efecto de superficie resultado de una articulada sistematización de los presupuestos de los saberes -racionales, conscientes, humanos- que disimula el fondo en que se articulan las prácticas sociales y las experiencia postreras de la locura. Un fondo ambiguo que posibilita el que el discurso del loco no circule como el de los otros. La ambivalencia del discurso del loco presenta una doble cara; por una parte, es palabra devaluada, por otra, el loco se presenta como vehículo de los misterios divinos:

“...su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia, no pudiendo testimoniar ante la justicia...en cambio suele ocurrir también que se le confiere...extraños poderes, como el de enunciar una verdad oculta...Resulta curioso constatar que en Europa, durante siglos, la palabra del loco o bien no era escuchada o bien si lo era, recogía la acogida de una palabra de verdad...”<sup>8</sup>

## 2. RAZÓN Y LOCURA

Una experiencia crítica de exclusión de la locura queda plasmada en los textos de Descartes. Las fronteras de la caverna platónica, para el cartesianismo transformadas en “mathesis universalis”, dibujan un contorno aparentemente definido. Pensamiento y

---

8 Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1975.

locura se excluyen, hablar de un discurso del loco no es más que una contradicción. Lo irracional no resiste ante la certeza de que el mundo es un todo ordenado y la razón es suficientemente competente para desvelar sus misterios. Sin embargo, será Diderot el encargado de desmontar la certeza cartesiana mostrando el carácter no excluyente de razón y locura.

He aquí que Diderot, el filósofo de las Luces, en su diálogo con el sobrino de Rameau -chiflado, enajenado, extravagante- lo presiente: razón y locura se implican indefinidamente. Diderot escribe un diálogo entre la razón y la sinrazón, entre racionalidad y locura en el que se constata la permeabilidad de la estructura racional de la subjetividad, pues el 'loco Rameau', no sólo dialoga, sino que razona. El personaje Rameau es un ejemplo en que encontramos a la sin-razón razonando. No es contradictorio, ni siquiera paradójico. Representa, a juicio de Foucault, el comienzo de la ruptura con el cartesianismo, pues sin el loco, la razón se vería privada de su realidad: el acto de exclusión de la locura es al mismo tiempo el acto de su aprehensión, la sin razón se constituye como aquello fundamental a partir de lo cual la razón se define. Pues, como acertadamente ha señalado Deleuze:

“Toda elección siempre se define en función de lo que excluye...”<sup>9</sup>

Rameau muestra el carácter híbrido de la experiencia de la locura, y por tanto, de la cordura: una razón delirante, un delirio racional.

---

9 Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Granica, Barcelona, 1977.



### 3. TRANSGRESIÓN

Strindber, Nietzsche, Artaud, son acusados de locos al aplicárseles la ecuación transgresión=enfermedad mental. Y esto en nombre de un ideal de higiene mental para el que el alma tiene estructura de archivo informático donde no hay lugar para los fantasmas ni para el dolor. Donde no hay espacio para el Nietzsche de la soledad y el sufrimiento, aquél que decía que quería ser una mezcla de loco y de sabio porque a veces la locura misma es una máscara que oculta un saber fatal y demasiado seguro. Los diseñadores de la mente políticamente correcta y los terapeutas de la inmoralidad cierran los ojos y se tapan los oídos, para no ver, para no oír el sonido del Martillo al golpear a los Ideales: Nietzsche convirtió sus dolencias cerebrales en voluntad de vida, o mejor, vivir y filosofar eran una y la misma cosa:

“...vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas -búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral.”<sup>10</sup>

Y en él, el discurso de la sinrazón armado de todas las tácticas y estrategias de la racionalidad, encontró el compromiso entre su obra y su existencia.

Aún así, la palabra del loco no comenzará a tener importancia hasta que los médicos decidan que ya es hora de medicalizar la locura, para, así, en el lenguaje, en el discurso del loco ‘descubrir’ sus signos y

---

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza editorial, Madrid, 1982.

proceder a excluirlos de nuevo, emulando a Platón, de la sociedad. El hospital aparece como la institución que encierra la voz del loco, y que la silencia y la excluye en el interior de las fronteras de las ciudades contemporáneas.

Strindberg, Nietzsche, Artaud, son ejemplos de una nueva escritura, de una nueva voz que surge justo en el centro de la racionalidad, un acontecimiento en el que el lenguaje desdice los intentos de fundar la oposición clásica entre razón y locura. Su lenguaje, en el límite de la complicidad con la transgresión de la norma establecida, nos dice que la locura o la cordura no son más que hipóstasis ficticias, postulados extremos en los que se disuelve la subjetividad, hundiéndose en el caos o difuminándose en la normalidad. Su escritura es una herramienta que invita a la resistencia a los poderes establecidos como una forma de no claudicar ante los intentos de control y clasificación de las instituciones, sus tácticas, sus legales ilegalidades, su falsa utópica voluntad mesiánica de procurar nuestro bienestar a fuerza de inyectarnos, por todos los medios a su alcance, grandes dosis de memez mística, sobre todo, mediante lo que llaman 'cultura' de masas, de cuerpos maleables subyugados al poder de la norma médico-higiénica y de sus hieráticos ejecutores, que controlan, clasifican, ordenan, regulan los cuerpos y los marcan con el estigma condenatorio de lo normal o lo patológico. Y todo esto en el interior de una práctica 'científica' que se arroga el poder de despersonalizar al individuo mediante un discurso humanista que no es sino un doble del poder que emula en el

acto de multiplicar los nombres e imponer definiciones y en el cual el 'enfermo mental' queda inscrito como Otro en la Institución que traza el límite, la frontera espacial entre cordura y lucidez. Ambas caracterizadas, reflejadas en el espejo de la realidad que pretende ser el saber que explica y describe, que circunscribe, delimita y violenta la subjetividad con una táctica de medicalización de la transgresión heredera de la tradición bárbara del chivo expiatorio, sólo que ahora ya no se quema a los desviados, ahora se les "trata" en el contexto de un Estado paternalista y clínico que tiene como obligación no tanto garantizar como imponer la Salud Pública. Un Estado preocupado porque sus ciudadanos funcionen y no experimenten.



RESPONSABILIDAD Y PELIGROSIDAD:  
ALGUNAS CONSIDERACIONES  
GENERALES A PARTIR DE  
LA EXCARCELACIÓN DE UN  
“VIOLADOR PATOLÓGICO”<sup>1</sup>

*“¿En qué consiste ese extraño postulado según el cual, desde el momento en que alguien ha cometido un crimen, significa que está enfermo?”*

*Michel Foucault*

I. LOS PERSONAJES Y SUS VOCES: EL  
QUE NO HABLA, QUIENES HABLAN Y  
AQUELLOS CUYA VOZ NO ES ESCUCHADA

El excarcelado: Francisco López Maíllo, conocido como “violador del Ensanche” y considerado “el primer violador en serie del país”, condenado a 592 años de cárcel por 29 violaciones, fue puesto en libertad el día 14 de octubre de 1998, tras cumplir 14 años y 8 meses de prisión efectiva. Los expertos: el médico que diagnostica, prescribe y alerta<sup>2</sup>, los jueces y magistra-

---

1 “Violador patológico”. Así titula EL PAÍS uno de los editoriales de la edición del 14 de octubre de 1998.

2 A juicio de Leopoldo Ortega Monasterio (Profesor de universidad, especialista en psiquiatría, medicina legal y forense), Francisco López Maíllo es un enfermo mental que no está rehabilitado, es un individuo peligroso para cuya patología no existen tratamientos eficaces. No está rehabilitado, es inteligente aunque no tiene estudios, y manifiesta una gran capacidad de seducción, típica en muchos psicópatas.

dos que evalúan<sup>3</sup>, los políticos que median y calman a la ciudadanía<sup>4</sup>, y por supuesto, los mass media en sus tareas informativas desde la más estricta objetividad<sup>5</sup>. ¿Las víctimas? No, la voz de las víctimas quedó apagada por el estruendo de las otras voces.

Magistrados, jueces, políticos, psiquiatras e incluso periodistas, todos quieren que su voz sea escuchada a propósito de la excarcelación de Francisco López Maílo. Todos se sienten llamados a aportar algún dato respecto a las condiciones en que ha sido puesto en libertad, a su estado mental o a lo que significará su presencia en la sociedad para el resto de los ciudadanos. El psiquiatra Leopoldo Ortega Monasterio<sup>6</sup> afirma que dicho individuo tiene “capaci-

---

3 El magistrado Santiago Vidal, portavoz en Cataluña de la asociación progresista Jueces por la Democracia, opina que la fiscalía aún está a tiempo de instar un proceso civil para lograr la declaración de incapacitación de López Maílo y su internamiento en un psiquiátrico. Esta iniciativa se puede apoyar en los informes que subrayan que el acusado no se ha rehabilitado por su negativa a participar en programas terapéuticos.

4 La consellera de Justicia, Núria de Gispert, pide que se le conceda, al menos, el beneficio de la duda. Ignasi García Clavel, director de Serveis Penitenciaris de la Generalitat, recalca que no se le debe estigmatizar.

5 Consuelo Sánchez Vicente en un artículo titulado “Violadores” (La Vanguardia, 15/10/98) afirma que “...un violador no es exactamente un delincuente sino un enfermo mental. Su patología se manifiesta, sólo, cuando avistan una posible víctima. Mujeres y niñas...Nadie merece la cárcel de por vida. Los violadores, menos; su lugar, como el de cualquier enfermo, debería ser el hospital.” Y concluye dicho artículo formulando la siguiente cuestión: “¿de quién será la culpa si Francisco López Maílo vuelve a las andadas?”

6 Las afirmaciones de Leopoldo Ortega han sido extraídas

dad para conocer sus propios actos” pero que existe “un determinismo en su voluntad” que le impele a reincidir en sus conductas agresoras. Es, paradójicamente, al mismo tiempo, un sujeto responsable de sus actos pero determinado a delinquir. Y de ello se deriva, concluye Ortega Monasterio, su “relevante peligrosidad social”. Peligrosidad que se fundamenta no sólo en los actos delictivos probados sino en ciertos elementos de su pasado vinculados al ejercicio de la prostitución o la descripción que hacía de sus sensaciones más íntimas cuando hablaba del placer que obtenía al infligir daño a sus víctimas y el acoso telefónico al que las sometía tras las violaciones.

De todo ello se pueden extraer, al menos, dos conclusiones, las cuales constituyen el núcleo de las consideraciones que pretendo llevar a cabo, a saber:

a. López Maíllo es un enfermo mental, diagnosticado como un “violador patológico” que, sin embargo, es responsable de sus actos. Su enfermedad, sin síntomas visibles en la vida cotidiana, se manifiesta ante la presencia de una posible víctima.

b. No está rehabilitado, por lo que constituye un peligro para la sociedad, lo cual aconseja su internamiento en un hospital psiquiátrico. Sin embargo, su excarcelación se ajusta a la ley debido a que ha cumplido la pena que le fue impuesta.

---

de “Delincuentes con un motor muy acelerado y sin frenos” (OPINION, La Vanguardia, 15 de octubre de 1998).

## 2. LO NORMAL Y LO PATOLÓGICO

En primer lugar, un comentario acerca de una dicotomía que sólo lo es en apariencia, la que se establece entre el par de conceptos: normal y patológico. Conceptos que mantienen una relación no tanto de oposición, contrariedad o antagonismo, como de convergencia y dependencia mutua. Esta aparente dicotomía se presenta como basamento de una arquitectura social que distribuye individuos a uno u otro lado del trazo que separa lo unificado y uniformizado –normalizado– de lo que se resiste a ello.

Lo normal, en su polémica dinámica no puede obviar lo otro: porque lo otro no es sino su condición de posibilidad, porque lo otro debe ser reconducido hasta ser ajustado y despojado de su alteridad. Lo anormal pasa así a ser lo remediable a fin de ser regulado. Desde la desviación social hasta la infracción y el delito se dibuja un amplio espacio donde urge la corrección y la enmienda. Lo aceptable socialmente viene a ser la expresión de un valor integrado en

“una curva de cálculo que encierra numéricamente la normalidad y retiene en sus extremos las variaciones posibles”<sup>7</sup>.

En el otro polo, lo patológico, es decir, lo contrario al término medio de la especie, lo que escapa a la función de normalidad. Así pues, lo extraño, lo anormal, en definitiva, lo patológico queda, por una

---

7 José Lorite, “Antropología y alteridad. De la naturaleza humana a la normalidad social.” En *DAIMON*, Revista de Filosofía, Número 12, Enero-Junio 1996. Pág. 83.



parte, excluido y estigmatizado en la normalizada sociedad, y por otra, queda incluido en ella en la forma de objeto que requiere ser explicado y sujeto susceptible de reeducación:

“la conciencia moderna tiende a otorgar a la distinción entre lo normal y lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo poco razonable, lo ilícito y también lo criminal”<sup>8</sup>.

### 3. RESPONSABILIDAD Y PELIGROSIDAD

Quisiera yo, pues, centrar mi atención en la articulación de los siguientes pares de conceptos: responsabilidad - determinación de la voluntad y peligrosidad -rehabilitación.

Y es que el caso del violador del ensanche muestra que el punto de intersección del sistema penal y el discurso psiquiátrico desde el cual se estructura en la actualidad tanto el juicio al delincuente como la evaluación del cumplimiento de la pena se encuentra en un callejón sin salida cuando se enfrenta a casos-límite.

Podría decirse que casos como el de López Maíllo sacan a la luz todo el conjunto de inconsistencias que marcan esta alianza entre los diferentes sistemas desde los que se afronta la cuestión de la delincuencia o de la criminalidad. Inconsistencia del sistema penal-carcelario con su finalidad protectora-rehabilitadora e inconsistencia del discurso médico

---

8 Michel Foucault, “La evolución de individuo peligroso en la psiquiatría legal”, En *La vida de los hombres infames*, La piqueta, Madrid, 1990.

y su eficacia terapéutica. Esta alianza produce paradojas que permiten hablar de una crisis de la misma, lo cual conduce a la interrogación por la génesis de esos lazos que la justicia penal ha establecido con la psiquiatría. Habría que cuestionar también cómo ha evolucionado la noción de responsabilidad tras la irrupción del discurso y las prácticas médicas en el ámbito penal. Habría que analizar, por último, una noción tan ambigua como es la de peligrosidad.

Los casos de los violadores patológicos presentan ciertas semejanzas con aquellos que, a comienzos del siglo XIX, sirvieron de base para la irrupción de la psiquiatría en el terreno penal. Hasta finales del siglo XVIII, el derecho penal se planteaba la locura bajo la forma de furor, demencia o imbecilidad. En estos casos la locura era fácilmente reconocible y el médico podía ser necesario únicamente para confirmarla. Una serie de crímenes monstruosos sirvieron de salvoconducto para que los médicos comenzasen a introducirse en el ámbito de la penalidad<sup>9</sup>. Se caracterizaron por no estar precedidos de ninguno de los síntomas visibles de la locura, fueron crímenes sin ninguna razón, sin ningún interés, sin pasión. Sin embargo, su monstruosidad remitía directamente a alguna forma de locura criminal o crimen patológico que los médicos llamaron monomanía homicida, es decir,

---

9 Ante dichos crímenes y las dificultades que generaba la fundamentación del castigo, el sistema judicial, reacio en un principio a la intervención médica, terminó por aceptarla. Posteriormente, la psiquiatría amplió su campo de acción hasta llegar a justificar su intervención en todo el espacio de las infracciones.

“...un crimen que es todo él locura, de una locura que no es otra cosa que crimen...”<sup>10</sup>

Una estructura que *mutatis mutandis* se reproduce en el caso de los violadores patológicos. Parece ser que la “enfermedad mental” de López Maíllo, la que le convierte en un “violador patológico”, es un tipo de patología que sólo se manifiesta en momentos concretos, es decir, durante el tiempo que dura la acción criminal. El delito de violación, señala Ortega Monasterio, “lo cometen habitualmente sujetos mentalmente normales...” cuyos actos criminales, podríamos añadir, no tienen porque estar precedidos de los síntomas visibles de su patología. La enfermedad coincide con la violación, solamente se manifiesta en ella. Si esto es cierto, entonces no hay motivo, no hay razón que otorgue inteligibilidad al delito. El violador queda convertido en un enfermo cuya patología consiste en violar, enfermedad que se proyecta únicamente en el acto criminal, pero que al permanecer oculta hasta el momento en que se hace visible en la forma de agresión sexual, nadie puede preverla excepto el experto. Él es el único capaz de decodificar la personalidad del enfermo para así prever su conducta y evitar riesgos. La intervención

---

10 El modo como la psiquiatría se introdujo en el interior de los mecanismo penales fue afirmando que había locuras que se manifestaban exclusivamente en crímenes monstruosos. Así dice Foucault: “Lo que la psiquiatría del siglo XIX inventó es esa identidad absolutamente ficticia de un crimen-locura...Tal es en suma lo que durante más de un siglo ha sido denominado monomanía homicida”. “La evolución de individuo peligroso en la psiquiatría legal”, Pág. 239, en *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990.

médica<sup>11</sup> queda pues asegurada, tal y como ocurrió en el caso de la monomanía homicida.

El viejo principio que afirmaba la incompatibilidad de alienación y responsabilidad queda trastocado con la irrupción de la psiquiatría en el ámbito penal. Hasta el punto de que Ortega Monasterio no muestra ningún pudor en afirmar con respecto a los agresores sexuales –o de “personalidad psicopática”– que “se trata de sujetos que conocen la naturaleza de sus actos y el alcance de los mismos, aunque no los sientan emocionalmente. Esta capacidad para conocer sus propios actos los hace en principio responsables de ellos, aunque exista un determinismo en su voluntad que les impele a reincidir en sus conductas agresoras”.

De esta, al menos en principio, paradójica conjunción de responsabilidad y determinismo deduce Ortega Monasterio la idea de que la peligrosidad forma parte de la patología. Analicemos, en primer lugar, la cuestión de la responsabilidad.

A partir del siglo XIX, la intervención de la psiquiatría invirtió el planteamiento acerca de la responsabilidad. Esta inversión tuvo como elemento principal la

---

11 Foucault ha mostrado cómo la psiquiatría se convirtió en algo tan importante en el siglo XIX. La razón es que podía funcionar como un nuevo poder al que había que justificar y garantizar. Este nuevo poder funciona en el contexto de los programas de higiene aplicables al cuerpo social, el cual ya no se define desde los planteamientos hobbesianos sino como una realidad biológica susceptible de intervención médica (biopolítica). Apunta Foucault que “El médico debía ser pues el técnico de ese cuerpo social, y la medicina la higiene pública.” (M. Foucault, “La evolución de individuo peligroso en la psiquiatría legal”, En *La vida de los hombres infames*, La piqueta, Madrid, 1990).

noción de castigo. En los antiguos sistemas el castigo debía adecuarse al crimen; desde el pasado siglo podemos afirmar que las modalidades de punición se adaptan a la naturaleza del criminal. A ello contribuyó, por otra parte y decisivamente, la doctrina de la escuela de criminología italiana, la cual defendía una despenalización del crimen basada en la idea de que los hombres ya no pueden caracterizarse sobre la base de sus actos, pues el acto criminal se encuentra más ligado a naturaleza del individuo que a libre decisión de cometerlo. Lo que debe juzgarse no es tanto el acto como el alma del criminal.

Ahora bien, cuando el crimen o el delito es ininteligible a partir de sus motivos, cuando no cabe establecer la relación entre la personalidad del criminal y el acto -tal y como ocurría con la monomanía homicida y como ocurre con los violadores patológicos-, cuando no se encuentra sentido al acto delictivo, dado que no cabe establecer el conjunto de relaciones que lo ligan con los diferentes aspectos de la naturaleza del individuo: sus intereses, el carácter, las inclinaciones y los hábitos, entonces, la figura del psiquiatra aparece como especialista del móvil en tanto la nueva práctica penal exige la integración del acto en la conducta global del sujeto. Y así

“Cuanto más diáfana sea esta integración, más fácilmente el sujeto aparecerá como punible. Y, en contrapartida, cuanto menos...la justicia aceptará entonces desasirse de él considerándolo un loco y confiándolo al encierro psiquiátrico”<sup>12</sup>.

---

12 M. Foucault, “La evolución de individuo peligroso en la

Curiosamente, pues, el individuo aparece más responsable del acto cuanto más ligado esté a él por una determinación psicológica. Y quizás en este contexto la conjunción de responsabilidad y determinación que establecía Ortega Monasterio ya no sea tan paradójica, pues precisamente lo que cabe deducir de lo dicho es que la libertad jurídica del sujeto se prueba por el carácter determinado del acto. El psiquiatra es pues un especialista en conexiones que reconstruye la trama personal y psicológica en la que el acto criminal encuentra sentido.

Los mecanismos punitivos desde el siglo XIX tienen una función esencialmente vinculada a la necesidad de proteger a la sociedad. Así lo apuntaba ya Ferri, discípulo de Lombroso, al comienzo del presente siglo cuando señalaba que la pena no debería ser un castigo retributivo del crimen sino una defensa de la sociedad, ajustada al peligro que representa el criminal.

Luego, la pena debe ser calculada del modo que mejor cumpla esta función y su papel debe ser impedir que el crimen se repita. Hablamos entonces de readaptar al criminal, de reorganizar su personalidad, de rehabilitarle para la reinserción.

Pues bien, en este contexto se inserta la noción de peligrosidad. Y la tarea consiste en plantear una economía del riesgo que convierte la virtualidad de los actos en el objetivo principal de la intervención punitiva. Pues precisamente de ello se habla tras la excarcelación de López Maíllo, de su peligrosidad.

---

psiquiatría legal", En *La vida de los hombres infames*, La piqueta, Madrid, 1990.

Foucault ha mostrado como se produce un trasvase del derecho civil al derecho penal. A partir de las soluciones planteadas en el ámbito del derecho civil al problema de fundamentar jurídicamente una responsabilidad sin culpa, el derecho penal sostendrá que se puede hacer responsable a un individuo sin tener que determinar si es libre y si hay culpa, ligando, apunta Foucault, el acto criminal cometido al riesgo de criminalidad constituido por su propia personalidad. Así pues, la función del castigo será disminuir en la medida de lo posible el riesgo de criminalidad representado por el individuo en cuestión. Esta sería la base teórica que permite actualmente sostener al magistrado Santiago Vidal que la fiscalía aún está a tiempo de instar un proceso civil para lograr la declaración de incapacitación de López Maíllo y su internamiento en un psiquiátrico. Con lo cual nos encontramos instalados en una nueva paradoja: porque si bien es cierto que desde Beccaria se concede a la sociedad el derecho de defenderse del individuo delincuente, este derecho no se configura a partir de lo que dicho individuo es, sino de lo que hace. Sin embargo, cuando se habla de un sujeto peligroso quiere decir que se ha producido un desplazamiento que centra la atención sobre la virtualidad de los actos contenidos en el individuo, es decir, en lo que es en función de su naturaleza, su constitución psíquica, su carácter o su pasado, aun cuando haya cumplido la pena que la ley estableció. Y curiosamente, este es el caso de López Maíllo.

El caso del violador del ensanche, su situación de no-rehabilitado en libertad, la alarma social que ha

despertado su excarcelación, los juicios de los psiquiatras, ponen en evidencia la noción de responsabilidad al plantear como cuestión fundamental el peligro que constituye para la sociedad, pues ya no se diferencia tanto entre sujetos responsables o no responsables de sus actos como entre sujetos peligrosos imposibles de reeducar y peligrosos con posibilidades de rehabilitación. En el caso que nos ocupa, un individuo que está en libertad y no solamente no rehabilitado sino tal y como se señala desde la psiquiatría sin tratamientos eficaces para ello. Ello nos lleva a afirmar que la superposición del sistema penal y médico entra en crisis cuando se presentan casos para los cuales el internamiento con función mixta: terapéutica y de preservación social no funciona. Y si como señala Foucault: "La psiquiatría es incapaz de saber si un crimen es una enfermedad o de transformar a un delincuente en un no delincuente"<sup>13</sup>, entonces la reflexión se impone y el debate queda abierto.

---

13 Michel Foucault, "La angustia de juzgar", en *Saber y Verdad*, La piqueta, Madrid, 1991.



UN DIOS INQUIETO.  
(EN CINCO MOVIMIENTOS)

*Las querellas humanas nunca inquietaron  
a los dioses*

*Claudio*

1. Una elección arbitraria nos lleva a un tiempo primordial en el que Cronos aún no ha empezado a reinar. Allí, el hombre no es ni Dios ni animal, es pura negatividad, frontera entre negaciones.

“Dijo Dios: “Hagamos el hombre a nuestra imagen, y a nuestra semejanza, y que reine sobre los peces del mar, los pájaros del cielo, los ganados, todos los animales salvajes y todas las bestias reptantes.”<sup>1</sup>

El hombre es similar a Dios, parecido a Dios, pero NO es Dios. Suyos no son los problemas de un Dios, tampoco los de un animal, su problema, la pregunta inefable es ¿qué soy? El hombre es para sí mismo un interrogante, una cuestión abierta, sin esencia se presenta diferente de Dios y de los animales.

2. Quizás la falta haya que atribuirle al sabor a trasgresión que tenía aquel trozo de manzana. El Árbol del Bien y del Mal, el Árbol del Conocimiento, de la Sabiduría, queda prohibido, y por esto, deseado. El deseo adoptará la forma de acto trasgresor, el acto será catalogado como pecado que anidará en

---

1 *Genesis, I, 26-29.*

la memoria de los tiempos transmitiéndose de generación en generación; la Caída pervivirá en el alma humana como Culpa.

3. Con el hombre la negatividad ontológica y moral se aloja en el seno de la creación. La deuda es la ley que rige la relación con la divinidad. Deuda asimétrica o fundamento del dominio, legitimación del poder supremo. Dios no expulsó al hombre del Paraíso por un acto de divina justicia, fue la envidia divina la que lo empujó hacia el Tiempo. Celos de un Dios que no puede violar su perfección, envidia, quizás, anhelo por el desear humano, prurito de pecado. Por otra parte, Dios debe sufrir la condena de ser fin y meta, objeto de suprema admiración y, sin embargo, condenado, también, a no poder admirar.

A partir de ahora, ya no aparecerá más, será presencia ausente, ni siquiera su nombre podrá ser pronunciado, se hablará de El, El-hoim. Se identificará en la enigmática respuesta que recibe Moisés desde la zarza en llamas del Sinaí: "ehjeh aser ehjeh", "Yo soy el que soy". Ya el hombre ha sido desterrado por el deseo. Ha operado la voluntad divina imprimiendo en el corazón del ser humano el sello de la insatisfacción, haciéndole entrar en la finitud y la temporalidad, en un inhóspito mundo fruto de la sentencia divina.

Resultado: Dios trata al hombre como un igual: "Y dijo (Dios): Ved ahí Adán que se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora pues, echémosle de aquí, no sea que alargue su mano, y tome también el fruto del árbol de conservar la vida, y coma de él, y viva para siempre"<sup>2</sup> El hombre

<sup>2</sup> *Genesis, IV, 22.*

ha probado el fruto del Árbol y jamás podrá olvidar su sabor, pues ha descubierto el gran secreto de Dios: el conocimiento. A partir de ese momento el deseo de ser Dios se convertirá en el pathos de lo humano, en la búsqueda no del paraíso sino del Árbol mismo. Propósito infundado pues no hay camino ya hecho que emprender, al igual que no hay fuego prometeico que robar. Aún así, se sigue oyendo a la serpiente: “y se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal”<sup>3</sup>. Y aún cuando Adán no hubiese mordido la manzana, la serpiente hubiese permanecido en él para toda la eternidad. Y todavía hoy, el hombre seguiría pensando: ‘Todo cuanto necesito es comer de este árbol y seré como Dios; todo lo que necesito es comer de este árbol y seré como Dios...Y así por los siglos de los siglos.

4. El hombre ha empezado a pensar, ha dejado de venerar, se ha rebelado contra el misterio. Nace el deseo humano de alcanzar la sabiduría que sólo Dios posee. Deseo humano que lleva en sí el estigma de su fracaso pues en el enfrentamiento con Dios, el hombre siempre saldrá derrotado y, por ello, castigado. Y ya que no puede alcanzar la sabiduría, le queda aún la persistencia, no ya la sophia sino la philo-sophia. Si no se está con Dios, si no se puede aspirar a ser Dios, sí que aún podemos estar contra Dios.

El hombre se convierte en objeto de la envidia divina. Dios no desea, en su infinitud reúne todas las perfecciones. Pero he aquí que Dios desea el deseo humano: la insatisfacción producto de la Caída se ha divinizado.

---

3 *Génesis, III, 5.*

5. Comienzo y fin de la aventura, el deseo comienza a ser regulado, controlado, regularizado, normalizado. El deseo es fuente de pecado, consecuencia de uno primero, tan primordial y original que se inserta en la Naturaleza humana. No hay significado independiente de la institución. El Pecado Original otorga sentido al mundo, éste no es sino el escenario sobre el que se representa el gran drama de la salvación humana. Y la Iglesia se presenta como la depositaria del plan cristiano de amparo y protección de la humanidad. Caída y sufrimiento son esenciales a la naturaleza humana. Cualquier intento de asalto a esta doctrina será considerado por las autoridades teológicas como un intento de subvertir el poder de la Iglesia. Así pues, la existencia, prosperidad y pervivencia de la Iglesia dependerá de la idea de que el hombre es pecador por naturaleza: éxito del confesionario, "ego te absolvo", catarsis celestial, escándalo de la institución que grita de júbilo: ¡esto perpetua!. En el *Cándido*, Voltaire pone en boca del protagonista de su obra la siguiente pregunta: Pero, ¿con qué fin ha sido, pues, creado este mundo? A lo que responde Martín: Con el fin de hacernos sufrir.

## HISTORIA E HISTORIAS

Si todo concepto funciona por oposición, si su inscripción histórica revela un grado de inteligibilidad determinado por su antagonismo y competencia, por su pugna, con otro u otros conceptos, si existe una relación binaria a la que podríamos otorgar el calificativo de fundamental —entendiendo este concepto desde un punto de vista histórico, nunca ontológico, y vinculado a un cierto nominalismo metodológico—, por ejemplo, ser/no ser, guerra/paz, etc., entonces, la “Historia” es el relato de los vencedores, es el acontecimiento elevado a la categoría de elemento legitimador del poder, y la “historia” es el relato silenciado, aquel que quedó preso en la garganta mutilada del disidente, del heterodoxo, del rebelde, del paria, o simplemente del étnicamente deficitario. La historia es, sin duda, la palabra aún no liberada, sometida por una Historia que satura el espacio de lo narrable, que moldea y diseña el acontecimiento para que no fracture la continuidad, para que el discurso fundante o legitimador aparezca llano, liso y parejo. La Historia ha estudiado y analizado la guerra, la ha justificado. Pero el saber de la guerra remite al hecho de la guerra y ninguna definición puede significar todas las tragedias que encierra.

No existen conceptos neutrales, todo concepto es adversario de algo. Toda palabra es un acto de poder

o un gesto de resistencia. Y toda intento de definir la realidad forma parte del propósito (consciente o no) de controlarla. La realidad es Estado, y el paso siguiente es definir el Estado utilizando como categoría la guerra. A partir de aquí el sustantivo deviene en verbo y se impone la tarea de estatalizar el discurso sobre la guerra y el discurso sobre el mismo Estado. En definitiva, el mismo discurso: la Historia.

Guerra, Estado e Historia, tres elementos, tres dispositivos estrechamente vinculados entre sí, entre ellos se juegan las grandezas y las miserias, los éxitos y los fracasos de nuestra actualidad.

El orden de los conceptos, de las palabras, no solamente altera el significado, sino que, y sobre todo, revela perspectivas, modelos de análisis, ontologías históricas, paradigmas o estrategias completamente diferentes: De "la guerra es la política continuada por otros medios" a "la política es la guerra continuada por otros medios", se produce, por decirlo sin pudor, un salto ontológico. En la primera afirmación, la guerra marca el momento en el cual la ley se suspende, en la segunda pasa a ser fundamento histórico de esa misma ley. En la primera afirmación, la guerra es el vacío normativo, la inoperatividad del Derecho, en la segunda, la política no es sino la sanción y el mantenimiento del desequilibrio de fuerzas que se manifestaron en la guerra. Dos modelos, pues, dos perspectivas. Una jurídica que postula un sujeto universal -sujeto de derechos-, una verdad de la ley y una ley de la verdad. Otra bélica, en la que no hay sujeto neutral, en la que todo discurso se

despliega a partir de una posición de lucha, donde la neutralidad queda disuelta y la verdad es un arma, un instrumento dentro de una relación de fuerza. En el primer modelo, la paz es, por fin, el triunfo de una racionalidad neutral, el éxito de la verdad frente a la irracionalidad de los que ejercen el poder. En el segundo, la paz es un dispositivo de una racionalidad calculadora, estratégica que enmascara la pugna y la lucha, la guerra permanente sobre la que discurre la historia.

El Estado no tiene intestinos, en él todo es superficie, epidermis vacía. El Estado es ingrávido, etéreo, no tiene esencia. El Estado es un efecto en perpetuo devenir, indeterminado en sentido cuántico: si intentamos determinar su centro entonces se nos escapan sus acciones, si determinamos sus acciones no podemos localizar su núcleo. Así, pues no debemos preguntarnos por la naturaleza del Estado, sino por sus acciones y por sus efectos. No por su legitimidad, cuestión que forma parte de su modo de ejercer el poder, sino por sus prácticas, no por el modo en el que legitima sus actos y disposiciones sino por el modo en que éstos responden a estrategias y técnicas de dominación de unos hombres sobre otros. Y toda guerra forma parte de este conjunto de estrategias de poder. Y toda Historia es un dispositivo que simula un hecho continuo y progresivo, que sirve para encubrir una forma de dominación. Frente a ella, tejer "historias" puede comenzar a ser una forma de rebelión.





## EROS Y FILOSOFÍA

### EROS, UN DESESPERADO SUSTITUTO

Se puede hablar del amor en el mundo *de* que se habla o en el mundo *en* que se habla. Evidentemente no soy yo el padre de tal distinción, se la debo a García Calvo que en su *De la Felicidad* nos recomienda “*separar cuidadosamente el significado o significados de la palabra (en el MUNDO DE QUE SE HABLA) y los impulsos o motivos que les puedan mover a usarla en una situación empráctica determinada (en el MUNDO EN QUE SE HABLA).*”

Quisiera yo -que no soy más que un mediocre interprete de signos incapaz de averiguar si los hombres utilizamos el lenguaje o si es el signo el que se sirve de nosotros para transcender su infinitud e inscribirse en lo temporal como secuencia de marcas legibles, comprensibles e interpretables- decir algo sobre el amor. Sea como sea, señores o siervos del universo simbólico que manejamos y en el que nos encontramos, comencemos por dejar hablar al mito, prestemos oídos a la palabra no escrita y por ello seamos nosotros mismos narradores. Dejemos que el signo nos utilice para hacerse continuo, traicionado únicamente por el espacio en blanco, infinito lugar ocupado por lo que pudo ser dicho y no lo fue.

Psique, la menor y la más hermosa de las tres hijas de un rey de Asia, traspasó los límites de lo mortal

y encendió los celos de la misma Afrodita, la cual tejió un complot con su hijo Eros para buscar su ruina. Éste recibió de la diosa la orden de enamorar a Psique de un ser monstruoso pero sucumbió a su encanto y cayó rendido a sus pies. El Rey abandonó a Psique en una montaña, siguiendo las instrucciones de un oráculo. Cuando se encontraba realmente angustiada fue trasladada a un palacio donde se produjo el encuentro con Eros.

Juntos vivieron momentos de placer y dicha. Sólo una condición regía sus encuentros: Psique no podía ver el rostro del amado. Entonces, surgió en ella el deseo de lo prohibido, la codicia de lo negado. Aconsejada por sus hermanas, una noche se acercó a su amante-amado que descansaba tras una noche de placer, encendió una vela e iluminó su rostro, con tan mala suerte que una gota de cera cayó sobre el hermoso durmiente que despertó sobresaltado y exclamó: ¡Desagradecida, tu felicidad dependía de tu ignorancia! Eros huyó y desapareció para no volver jamás. Afrodita le impuso todo tipo de castigos y penitencias. Pero, como la compasión de los dioses es infinita, acabó por perdonarlo y todo acabó felizmente.

El mito nos enseña que el amor experimentado y gozado no basta, que no nos contentamos con vivir amando. Necesitamos sabernos amados, hacernos una idea de nuestro amor: transformar el sentimiento y su goce en una representación, en una idea, en un concepto. Significa el intento de situar el Amor en el Tiempo. Relación paradójica y sutil que hace entrar el fruto de un instante vivido como eterno: el

enamoramiento, en la dinámica de lo computable. Se produce, entonces, la eclosión de una peregrinación a través del árido desierto, por otra parte, no exento de oasis, de lo normalizado y regularizado. Se impone, entonces, la previsión y el proyecto frente al instante que suponía el olvido instintivo de uno mismo. Y sobreviene la metamorfosis ritual de las esperanzas y las expectativas en un gesto hipócrita que se resuelve en la obligada pretensión de eternidad del "Te querré siempre". El ser, la persona, el otro, es ya mercancía, objeto manipulable y manipulado, es decir, posesivo y poseído. Inserto en la red que estructura y organiza la relación amorosa de forma estratégica, los amantes devienen rol: novio o novia, marido o esposa, compañero o compañera, mujeriego, puta, cabrón, adúltero o adúltera. Papeles estos que no hacen sino disimular el sometimiento del sentimiento a la Institución. En su red de deberes y obligaciones, quien ama y desea aquello que ama se convierte en un equilibrista obligado a la pirueta cotidiana de amar conforme a lo institucionalizado, ordenándose a sus imperativos, pues la parafernalia institucional se impone sobre el deseo arrebatador y espontáneo que se encontraba en cada caricia, en cada beso, en cada gesto. Todas las caricias, todos los besos están ya dados pues entran en el cómputo cronológico, tanto el beso obligado al entrar a casa como el sexo repartido a lo largo de la semana.

Y es cierto, a eso se le llama Amor adulto. Amor o de lo que de él va quedando. Evaluado en cada situación del mundo *en* que se habla para conjurar, día a día, el advenimiento de su ocaso.

Queda pues, en palabras de García Calvo, como “un desesperado sustituto de aquel encuentro, de placer y entendimiento confundidos, que en el enamoramiento se prometía y que la institución del Amor ha hecho imposible para siempre”.

## FILOSOFÍA, EL MOVIMIENTO DEL DESEO

El escenario se encuentra muy bien iluminado, se advierte que se celebra un banquete en honor de Agatón. Entre copas de vino y manjares se habla del Amor. Sócrates, el protagonista de la escena, indagará acerca de Eros y del saber. Sócrates es un seductor, su imagen trazada sobre un liso espejo refleja autocontrol, sabiduría y moralidad. Sócrates es el maestro de jóvenes muchachos en los que siembra la semilla de la duda. Sócrates es un partero armado con las sutiles flechas de la ironía y la mayéutica. Su intervención será la que clausurará el banquete. Antes, los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón, servirán de introducción para situar el diálogo. Estos se interrogan acerca de cuál debe ser el comportamiento del amante y del amado cuando se encuentran poseídos por Eros. Sin embargo, Platón que habla por boca de Sócrates del amor en el mundo de que se habla, lleva a cabo un desplazamiento de la cuestión para pasar a preguntarse no sobre el comportamiento de los protagonistas del cortejo, sino por la Idea, por la naturaleza del amor verdadero.

En un primer momento, Eros se define por el

deseo de poseer las cosas bellas, las más inmediatamente cercanas, tangibles, visibles, perceptibles, y por tanto, sensibles. Ahora bien, la Belleza no se resuelve en la multiplicidad de objetos perceptibles, pues el fin, aquello hacia lo que apunta el deseo no es, no debe ser, el goce individual e inmediato de la misma en su dimensión sensible, sino satisfacer el deseo de inmortalidad.

Eros se constituye como espacio de nuestra lucha contra lo temporal, de nuestra apuesta por la eternidad dentro de los límites de nuestro ser-en-el-tiempo. Esta agonía se resuelve a través de los hijos, de la fama y del pensamiento. Descendencia y gloria procuran la inmortalidad, sí, pero en la región del tiempo. El pensamiento trasciende lo temporal, todo cambio y todo devenir, para adentrarse en las regiones de lo eterno, donde reinan la Verdad, la Belleza y el Bien.

El amor, el deseo, es inscrito por Platón en el espacio de la verdad bajo la forma de un interrogante acerca de lo que debe ser el verdadero amor. Este interrogante vincula una hermenéutica del deseo a una moral de la renuncia a lo sensible, a lo inmediato. Moral asumida y teologizada por el Cristianismo bajo el axioma: el deseo debe saber esperar hasta el fin de los tiempos. El mundo sensible, temporal y sometido a un devenir constante es el medio que permite el tránsito del amante desde la multiplicidad de cosas bellas hasta la Belleza en sí misma. La erótica platónica gira alrededor de la ascesis del sujeto a la Idea.

Se entiende el amor como camino para la contemplación idílica de lo Bello en sí, es decir, como

instrumento para la consecución de algo superior y más digno que lo meramente sensible. Amar es un proceso, es decir, algo provisional e imperfecto que debe ser superado hasta alcanzar un estado más elevado donde no hay propiamente amor, pues la contemplatio anula todo deseo, toda pasión. La erótica del *Banquete* platónico se apoya en la idea de que el amor se resuelve en la pasión por la transcendencia, es decir, ese “querer ir más allá” que se instala de un modo sagital en la existencia y apunta hacia la inmortalidad.

Hasta aquí el amor tal como lo entiende Platón en el mundo de que se habla. ¿Qué decir del amor en el mundo en que se habla? Con el diálogo entre dos comensales termina el banquete. Sócrates permanece sobrio a diferencia de Alcibíades. Entre los dos se inicia el juego de la seducción. Ese juego en el que nunca se sabe quién es el seductor y quién es el seducido.

Alcibíades comienza siendo el objeto de la seducción. Sócrates es el gran seductor, el gran estratega. En las últimas páginas del *Banquete*, sin embargo, se invierten los papeles. Alcibíades le propone un intercambio, le ofrece sus favores a cambio de su sabiduría, su belleza visible por algo espiritual e intangible. Sócrates no acepta. Es cierto que en ningún momento niega su amor por Alcibíades, no obstante no acepta quedar reducido al papel de objeto de seducción. Para ello convence al aprendiz de seductor de que él no tiene nada que ofrecerle, pues la sabiduría no es sino saber que no se sabe. Mal negocio llevaría a cabo Alcibíades si se reali-

zase el intercambio que propone. Alcibíades queda convencido de que la sabiduría no es cosa con la que se pueda negociar, el intercambio es imposible. El saber no es mercancía. El que filosofa, el que desea saber, sabe que no poseerá nada pues no hay nada que poseer, a no ser que sea el propio deseo, es decir la pasión por desear. Filosofar, dice Lyotard, no es desear la sabiduría, es desear el deseo. Filosofar es obedecer plenamente el movimiento del deseo.

## FACETI APHORISMI

Se ama porque se desea. No es la carencia la causa de que se ame y por tanto no es el caso de que el objeto amado venga a suplir cualquier tipo de déficit existencial. El deseo no es la expresión de una carencia, no es la constatación de un vacío, de algo que no está ahí y que se pretende poseer. El deseo es una relación en la cual los límites entre Dos se difuminan, ya que lo que se desea no puede ser totalmente lo Otro, sino que se encuentra ya en el sujeto en forma de presencia ausente, pues quien desea ya tiene, de algún modo, lo que presuntamente le falta. Allí donde algo se presenta como deseado también está, al mismo tiempo como poseído.

Amor se desencantó de los hombres y sus normas y se exiló voluntariamente al Reino de Nadie, a los márgenes de la vida. Vagando por las aristas de la existencia pasa los años escuchando la llamada de los que se atreven a caminar por las Sendas Perdidas y laberínticas que llevan hasta él. Y como el

minotauro de Borges espera rendirse ante cualquier Teseo, cansado ya de exilios y laberintos.

A veces hay que elegir entre el amor y la vida. Renunciar, quizás, al sueño que nos lanzó tras las huellas de una mujer. El sueño quedará grabado en algún rincón secreto de nuestra memoria junto al gesto que delató un instante. Se amará siempre, pero será condición de nuestro amor la renuncia, el obligado letargo de aquello que nos entusiasmó y que despertó nuestro querer.

El amor, como el ser, se dice de muchas maneras, tantas como poetas la han cantado. Sólo en la poesía puede ser tejido, pues sólo su magia descubre la belleza. “Estar loco de amor”, entusiasmado, poseído por la locura poética de Apolo y la erótica de Dionisos para decir, con las palabras de Hölderlin, lo eterno: “¿Brillas para los muertos, dorada luz del amor?”

El amor se manifiesta en la relación amorosa como el espacio en blanco en un texto escrito. Los actos, las palabras, se pliegan en su sentido ante lo no dicho, ante lo no expresado. En el amor como en el discurso tan importante es el acto sincero como la comedia, el signo como su ausencia, lo que se manifiesta como lo que se oculta.



## ESTUPIDIA

*“A la necesidad no le es ajeno nada de lo humano, lo cual constituye, más allá de su ridículo, su fuerza inquebrantable y su posible ferocidad”*

*Alain Finkielkraut*

Vivo en un lugar sin fronteras definidas que se llama Estupidia: el reino de la estupidez. Estupidia bascula entre ser un estado de ánimo y un proceso recurrente que se encuentra en todos los lugares y en todos los tiempos: incrustada, velada, y por supuesto, siempre al acecho.

En Estupidia, el rasgo que nos define es la estupidez, es decir, la torpeza notable en comprender las cosas: simpleza, tontería y debilidad mental. También, y siguiendo a Montaigne, es nota relevante de tal estado la obstinación y el ardor en la expresión de las opiniones.

Por otra parte, no podría obviar que en Estupidia tiene mucho éxito todo aquello que remita a los simulacros: del discurso o del vivir. Los que habitamos Estupidia somos estúpidos: rudos, torpes, necios, besugos, pesados, insensatos, negados, o necios: ignorantes y que no sabemos lo que podíamos o debíamos saber, imprudentes, tercos y porfiados en lo que hacemos o decimos.

Antes de entrar en detalles quisiera decir unas pa-

labras -extrañas para los habitantes de Estupidia- y formular una cuestión. Comencemos ad verecundiam. Lo ha dicho Lyotard: "la filosofía comienza cuando los dioses enmudecen"<sup>1</sup>. La filosofía surge en el espacio que abre el silencio divino, el cual ya no fundamenta la unidad del hombre y el mundo, del ciudadano y sus instituciones. El hombre pregunta: ¿Por qué? ¿Para qué? Y los dioses callan. Y ese silencio es pérdida de un sentido que hay que inventar: algunos recurrirán a nuevos dioses que sustituirán a los anteriores; otros, se ampararán en la madre naturaleza, en la racionalidad humana o en cualquier otro principio legitimador de los grandiosos ideales y las no menos enormes frustraciones. Recrear, restaurar, reconstruir, se constituyen como históricas y heroicas tareas de la filosofía; aunque, también, la actividad de desconstruir la pluralidad de sentidos erigidos como absolutos -ídolos huecos<sup>2</sup>, diría Nietzsche- conforma el trabajo del filósofo.

1 Jean François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989.

2 "Yo no establezco nuevos ídolos; los antiguos van a aprender lo que significa tener pies de barro. Derribar ídolos (tal es mi palabra para decir 'ideales') -eso sí forma parte de mi oficio. A la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal...El 'mundo verdadero' y el 'mundo aparente- dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad...Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos -hasta llegar a adorar los valores inversos de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado derecho al futuro." (Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1982.)

Ahora, la cuestión: ¿Cómo es posible la palabra sensata, o como diría mi volteriano amigo Samuel Bo, cómo es posible el sentido común en el espacio del silencio de los dioses y del escándalo de la estupidez humana -quiero también decir, de la humana estupidez-? ¿Por qué filosofar, o más bien, cómo no filosofar? Pregunto si existen motivos, actualmente, para filosofar, o si existe un lugar donde el filósofo no sea ni un bufón ni un extraño. En la indiferencia del silencio ante la mentira institucional, la memez mística y la pluralidad de discursos legitimadores del todo vale, ¿Qué cosa puede decir el filósofo que no sea simplemente ruido o parloteo vano y estéril? ¿Acaso es el filósofo un estúpido más entre el elenco de mesías, nigromantes, gurús o futurólogos de nuestras sociedades post-industriales o postmodernas? Y en este contexto, ¿cómo evitar la risa que sobreviene cuando uno comprende que la estupidez es una condición transcendental de la experiencia humana?, ¿cómo resistirse a una fenomenología crítica de la estupidez?.

De la estupidez podría decirse lo que con respecto al poder señala Foucault:

a. La estupidez como el poder no es un ente, se ejerce sin elegirla en el entramado de circulación de signos que es la vida. No es algo que se posea ahora y no en otro momento. La estupidez sólo existe actualizada.

b. La estupidez es inmanente al ser humano.

c. No tiene porque ser negativa; la estupidez es productora de discursos y acontecimientos. La estupidez es microscópica, no existe un lugar propio de la misma, ni un grupo identificable que la mo-

nopolice. Todos tenemos algo de estúpidos, aunque es sólito pensar que el estúpido siempre es el otro, infravalorando, así, nuestra carga de estupidez. Por esto, no podríamos constituir nuestro universo de discurso estableciendo la dicotomía estúpido-no estúpido, pues la necedad -sinónimo de estupidez- penetra la materia corporal, se inserta en las relaciones, impregna los hechos, se distribuye en los diferentes niveles de lo real, unas veces subrepticamente, otras veces descaradamente. Estupidez del revolucionario profesional o del inmovilista pamenideano, hipotecando su vida y sacrificando la ajena por una idea o una creencia, por un producto de la historia. Estupidez del político -de derechas, de izquierdas o de ese híbrido policéfalo llamado centro- que tras su ritualización del gesto en el debate televisado esconde su signo distintivo: miento, luego existo. Estupidez del pueblo, de la masa indiferenciada: creo, luego existo. Estupidez del antisemita: odio, luego existo. Estupidez del nihilista: Nada creo, luego existo. Estupidez del estúpido: Todo vale.

De los principios de la estupidez elaborados desde una perspectiva nominalista podríamos señalar a modo de ensayo los siguientes:

a. Primer principio o postulado pascaliano. La estupidez se encuentra en todo lugar y en todo ente, proyectándose con igual intensidad y en todas direcciones.

b. Segundo principio o postulado de conservación de la estupidez. El nivel de estupidez en el mundo se mantiene constante. La estupidez ni se crea ni se destruye, se desplaza.

c. Principio antropológico o postulado de razón suficiente: Siempre se encuentran razones suficientes para no considerarse uno a sí mismo estúpido.

d. El principio socrático “conócete a ti mismo” equivale a conoce el grado de estupidez que puedes soportar. No es un postulado teórico, sino más bien práctico: cuídate de tu propia estupidez y de la ajena. De él se desprende que la sentencia “sólo sé que no se nada” será efectiva mientras realice la tarea de resistirme a mis estupideces. Interpretado desde el punto de vista de nuestra tradición judeo-cristiana: bienaventurados los que alardean de su sabiduría porque de ellos será el reino de la necedad y serán considerados estúpidos.

e. Principio de acción y reacción: Donde hay estupidez, hay resistencia a la misma. Filosofar, i.e., pensar, es un modo de desarrollar estrategias de resistencia contra la estupidez. A toda fuerza estúpida hay que oponerse con la misma intensidad y en la misma dirección, aunque con sentido contrario.

f. Principio de Inercia o constancia: La estupidez se mantiene constante en un individuo o grupo, e incluso se incrementa, si no existe ninguna fuerza que la desplace.

g. Principio de proporcionalidad: La energía con que se manifiesta la estupidez es proporcional al éxito profesional y al lugar que se ocupa en la jerarquía socio-laboral. Parece ser que está cerca el día en que se demuestre la verdad de la tesis siguiente: mientras la escalada trepadora de algunos individuos crece en progresión aritmética, la manifestación de su estupidez lo hace en progresión geométrica.

La exactitud del método seguido hasta ahora permite deducir de los principios expuestos una conclusión empíricamente verificable: La estupidez existe. Y nos faculta para proponer a modo de hipótesis o ideal regulativo de la razón el siguiente enunciado: Hay verdad.

Es cierto, Estupidia es morada de estúpidos. ¿Qué se pretende? Convertir el mundo en Estupidia, ahora ya desvelada, explícita y tangible. Hacer de ella la morada del ser humano es la tarea de los Directores de Conciencia, de los mercaderes de sueños en el actual estado del bienestar. Tratan, ellos y sus fieles aliados de conseguir el tránsito definitivo de la ideocracia a la idiocracia: de la estupidez implantada mediante la propaganda y la fanatización a la estupidez que engendra la mentira institucionalizada promoviendo la inmovilización de los cerebros. Esto quiere decir que el individuo ya no está obligado a creer en la mentira, solamente debe comportarse como si creyera en ella o, al menos, tolerar el engaño en silencio. Así, confirma la estructura y completa el círculo en cuyo centro el profesional de la política declara sin pudor: no es que incumplamos lo prometido, precisamente lo prometimos porque sabíamos que no lo íbamos a cumplir.

En Estupidia se vindica la incompetencia, el derecho a la ineptitud. En Estupidia ni se interroga ni se cuestiona. Se instaura el reino de los estereotipos y de los tópicos. Se genera la ideología de la lasitud y la desidia por la experimentación. Para qué vivir la vida si podemos vivir las vidas de otros sin movernos de casa. Todo está controlado.

En el reino de Estupidia la ideología se ha transformado en idiología y en imagología. Ya no hay ideas, ahora son imágenes, instantáneas que simplifican los actos, las ideas y al hombre mismo. Los imagólogos están repartidos en todos los niveles de la sociedad: agentes publicitarios, asesores de imagen, diseñadores, peluqueros etc., es decir, todos aquellos que dictan la norma de belleza. Por otro lado, los expertos dictando la norma de verdad y de justicia. Así dice Kundera, en su novela *La inmortalidad*, que “los imagólogos crean sistemas de ideales y anti-ideales, sistemas que tienen corta duración y cada uno de los cuales es reemplazado por otro sistema, pero que influyen en nuestro comportamiento, nuestras opiniones políticas y preferencias estéticas...”.

El imagólogo funciona con el slogan dirigido a la masa de “haz lo que quieras”. Y entonces la masa grita alborozada: ¡Libertad! Mas el imagólogo calla la segunda parte de la frase: “yo se lo que has de querer, y lo querrás”. La imagología se presenta como el vehículo de las gentes hacia la idioticia y la idiocracia: la estupidez se erige, entonces, sobre el imperativo que guía a las Autoridades: ‘vacía la cabezas y llena los ojos’.

Dicho lo anterior, una fenomenología del estúpido permite inferir los siguientes rasgos:

a. El individuo estúpido, usted, yo o cualquiera, se excusa mediante el sometimiento a las fuerzas del destino, ante las imposiciones de lo exterior: la sociedad o Dios, o del interior: el carácter o el ADN.

b. Vive en el centro de la mentira institucionalizada, aquella que fomenta la queja y anula la protesta.

c. La vida normalizada es su valor supremo. En sentido despectivo oímos: “ése no es normal”, y asentimos.

d. Para el estúpido, el presente es también futuro, el pasado no existe.

e. Tolera la estupidez ajena a condición de que nadie desvele la suya propia.

f. Para el estúpido todo puede ser nombrado, no hay signo sin objeto, excluye la ambigüedad y el equívoco. Lo equívoco no existe, y si existe cae fuera de la tópica que constituye el criterio para diferenciar entre lo real y lo no real. De ahí se sigue que no hay vida si no hay baremo, que no hay individuo que no sea clasificable. Esto significa evacuar la incertidumbre, universalizar lo particular y generalizar indebidamente.

g. El individuo estúpido es un sujeto domado al que se le ha vaciado el cerebro para rellenárselo después con una identidad prestada: elenco de ideales, mitos, necesidades y falsas promesas de felicidad, placer y diversión.

En Estupidia se reflejan modos de ser estúpido que ya Quevedo caracterizó. Dice nuestro literato que la estupidez o necedad procede de la confianza del individuo en sí mismo unida a la porfía. Dado que la estupidez se manifiesta empíricamente a través de los actos de los hombres, nuestro poeta establece una tipología que intentaré adaptar a los tiempos que corren y que tomando buena nota puede servir para seguir el consejo del autor: huir de la necedad como “el navegante del peñasco”, a lo



que añado que tras haber establecido una distancia prudente no nos queda otro remedio que resistirnos a ella: a la propia y a la ajena.

De los diferentes modos de ejercer la estupidez fijémonos en dos, los cuales son muy frecuentes en Estupidia, a saber:

a. Necedad a perfil: ocupar uno lugar donde le pueden decir que se quite. Estupidez ideológico-espacial que pueden adoptar algunos de los partidos políticos más relevantes empeñados en desplazamientos hacia lugares donde ni su tradición ni su nombre, ni las ideas en que se sustentan y que sostienen aquellos que les votan, les permiten.

b. Necedad a prueba de mosquete: el competir con persona poderosa quien no lo es. Estupidez desafortunada, memez mística, del que cree que un gesto puede abolir el mal que hay a nuestro alrededor. ¿Acaso somos tan estúpidos como para creer que las manos entrelazadas y las bocas unidas en un mismo canto pueden transformar los ordenes impuestos? ¿Acaso creemos todavía en la imparcialidad del diálogo, la comunidad ideal de comunicación entre las partes, o en el respeto de las Autoridades por el disenso? ¿Acaso no seguimos teniendo aun noticias de disidentes encerrados en hospitales psiquiátricos, escritores condenados a muerte por presuntas blasfemias, cientos de millares de personas compartiendo fosa y tierra, bombas en colas de panaderías o supermercados? Se me dirá: esto no ocurre, salvo casos excepcionales, en las democracias occidentales. Ciertamente. Aquí el control y clasificación del individuo es más sofisticado, más capilar, más im-

perceptible. Aquí, digo, no reina el terror, no es necesario, aquí reina, se fomenta la quietud neuronal, la parálisis cerebral, en suma, la estupidez. Aquí no es necesaria la fuerza bruta, aquí, digo, la Autoridad: Capital y Estado, dispone de la Televisión, la Crisis, el Trabajo, el Éxito Profesional. Las Autoridades no ejercen el Derecho de muerte sino el del Poder sobre la vida mediante la regulación bio-política de las poblaciones y que tiene como fin la administración de la vida por los expertos, los cuales ejercen su poder a través de la competencia científica mediante la verdad inapelable de la norma. Normalidad que es consecuencia de la tentativa de las Autoridades de mantener el poder y los privilegios mediante una normalización social. El modelo de normalidad se reduce a una invitación a la obediencia y a la mediocridad. Aquí ya no se castiga tanto como se corrigen conductas mediante la administración de terapias. Quizás, por eso es por lo que ya casi no quedan culpables, ahora son enfermos, cleptómanos, ludópatas, abúlicos, esquizofrénicos o paranoicos. El asesinato vil no es más que una patología y los asesinos unos enfermos.

Ante esto, pregunto: ¿Qué espacio queda para la libertad del sujeto, qué es este individuo para que resulte tan fácilmente clasificable? Ecos nietzscheanos se rebelan con una consigna extraña a las gentes de Estupidia: “¿qué es la libertad? Tener voluntad de auto responsabilidad”.

Hablemos ahora de la estupidez del estúpido resuelta en el axioma: “Todo vale”. El relativismo se

ha hecho normativo, todo es equiparable, todo es cultura, todo es arte. Por otra parte, respeto a la diferencia, a los otros, sin distinción de sexo, raza o religión. También, por qué no, respeto a la estupidéz, tolerancia para los intolerantes. Ese es el rasgo de la actualidad: la inconmensurabilidad de los paradigmas culturales. El tiempo de las cruzadas civilizatorias ha pasado. Conclusión: cada elemento, conducta o gesto cultural hay que entenderlo y valorarlo en relación con el todo cultural en el que se inserta. Esta pedagogía de la relatividad suspende el juicio y autoriza o tolera desde la comprensión del particularismo todo aquello que por ser ancestral atenta contra los derechos y libertades de los individuos: desde la vejación a la que se ve sometida la mujer en la cultura musulmana hasta las estúpidas reivindicaciones nacionalistas tan en boga en los últimos tiempos. El lema es: todo lo cultural es legítimo y todo es cultural. La "necedad azafranada" que nuestro literato caracteriza como: "Sacar el lienzo y sonarse las narices habiendo comenzado algún discurso o plática", o "El deshollinarse y escombrarse uno con los dedos hasta las narices estando en conversación, o en vista, necedad lambreada", también tiene su valor estético. Por ello, no hay más remedio que asumir las palabras del poeta: "Declárese por necio, bruñido y grosero en jerga al que en conversación, y más de damas, ampara las manos en el sótano de las calzas, juega del uso de sus maneras y ocultos escondrijos, haciendo al ferreruelo antipara de su grosería, de donde no se espera suceso mejor que rascadura, fomentación y diligencia ilícita, pro-

vocativa y escandalosa; condénese al tal a que en reincidencia le echen maniotas”.

Así pues, del yugo de la tradición hemos pasado al yugo de la cultura multi-particular, a la multiplicación infinita de referencias que todo lo nivelan e igualan; y la cultura ya no es instrumento de emancipación sino tutela del ocio, guardián del entretenimiento, fuente de confusión entre placer y diversión.

En Estupidia se han borrado las fronteras, ya no existe diferencia entre verdad y mentira, entre belleza y fealdad, entre imitadores y creadores. La estupidez ha encontrado el instrumento que la consolide: el mando a distancia. La vida es como una aparato de televisión. No se trata de pensar, reflexionar y elegir, sino de cambiar incesantemente de canal, no se trata de criticar la Autoridad y sus Programas, sino de pasar continuamente de uno a otro hasta caer extenuados ante la sonrisa burlona del Capital y del Estado. El baile de los poetas malditos se detiene bruscamente y Baudelaire aparece de presentador en un programa concurso en el que los participantes tienen que adivinar si Artaud es una marca de zapatillas, una ciudad oriental o el nombre de los últimos condones musicales lanzados al mercado. El placer se ha capitalizado: ¡divertios!, grita el big brother, ¡consumid!, susurra a cada uno de nuestros oídos: Sexo, música o vida enlatada. Mirad, observad, masturbaos, pero no experimentéis -a no ser frente a la pantalla de una máquina de video juegos-, ¿no sois conscientes de la amenaza?, El SIDA acecha escondido en la vagina que no te pertenece por derecho de matrimonio o cohabitación estable, la

locura se esconde en el riesgo de sobrepasar el límite de la normalidad psicológica. Y a ese Gran Hermano es al que se alaba en un alarde de estupidez que confunde al amo que domina con el maestro que instruye.

Acabemos pues con una breve nota. ¿Para qué sirve la filosofía? Ya lo he dicho: para resistirse a la estupidez. Para desenmascararla y denunciarla allí donde se encuentre. Es cierto que nunca se acabará con ella pues como el ave Fénix resurge de sus cenizas, se multiplica y filtra por los poros de los hombres, cada vez más potente y agresiva, generando individuos que no son más que zombis o fanáticos.

Vivo en Estupidia e intento resistirme a la estupidez. Me ayudan, sin saberlo, mis buenos amigos, mi familia, la gente a la que quiero y la que me quiere, el tabaco, mi nocturno colega Johnny Walker, los libros, el Jazz y el Blues, el deseo y la inquietud paradójicos, una cierta tendencia a lo prohibido, y cómo no la certeza de que puedo ser tan estúpido como cualquier otro: ¡Por algo vivo en Estupidia!



## ¿MARX ANTISEMITA? UNAS NOTAS SOBRE MARX Y LA CUESTIÓN JUDÍA

¿Un texto, *Sobre la cuestión judía*, y diferentes comentarios del autor en su correspondencia particular, contienen elementos suficientes para justificar la acusación de antisemitismo<sup>1</sup> que pesa sobre Marx? La respuesta no puede ser sino paradójica, tanto como el texto que va a ser objeto de reflexión y comentario.

*Sobre la cuestión judía*, texto redactado en el invierno de 1843-1844, es un comentario crítico al texto de Bruno Bauer *La cuestión judía*<sup>2</sup>. Es el de Marx un escrito de juventud, donde ni la categorías de análisis ni el objetivo están claramente definidos,

- 
- 1 El antisemitismo aparece en Europa, a mediados del siglo XIX, como una mezcla de elementos políticos y sociales. Aunque es un fenómeno ligado íntimamente a los sentimientos antijudíos multiseculares que han caracterizado a las sociedades occidentales, presenta una serie de aspectos, tanto en su configuración como en su génesis, que permiten analizarlo como un fenómeno irreductible a ellos. El antisemitismo moderno en cuanto ideología ha de conectarse con dos fenómenos: el proceso de asimilación de los judíos nacido con los programas de emancipación y el nacimiento y declive de los Estado-Nación preimperialistas.
  - 2 Bruno Bauer (1809-1882), teólogo protestante que se convirtió al hegelianismo abandonando la fe. Su sistema de pensamiento estaba basado en la combinación de elementos de Hegel y Fichte. Junto a Marx proyectó la publicación de una revista titulada *Archivos del Ateísmo*. El enfrentamiento entre ambos plasmado en la publicación de la *Sagrada Familia* terminó con las relaciones de amistad que los unían.

un texto, en ocasiones, farragoso, y que carece de la profundidad de otros textos posteriores. Una obra donde se percibe claramente que Marx pretende, en primer lugar, medirse intelectualmente con Bauer, y en segundo lugar, la búsqueda de soluciones o la propuesta de un programa.

En la primera parte de este texto, encontramos un Marx sereno, discursivo, incluso desapasionado, que analiza el problema de un modo sosegado y provisto de un incipiente aparato conceptual y crítico específico. No es un discurso antisemita si atendemos a la idea en torno a la cual se articula la argumentación marxiana: mostrar el carácter de una sociedad, burguesa y capitalista, que debido a su insuficiencia emancipadora permite la emancipación de grupos religiosos sin emancipar al hombre de la religión. Podríamos decir que a Marx no le interesa tanto la crítica de las aspiraciones judías a la ciudadanía como el análisis de la estructura de una sociedad que, a su juicio, se encuentra emancipada políticamente, es decir, no plenamente, y a medio camino de la emancipación humana, la cual implica la liberación de cualquier religión por parte del hombre.

Después, en una segunda parte, más breve que la anterior, aparece un Marx que nos sorprende por su ferocidad y resentimiento hacia el judaísmo -¿hacia su judaísmo?-. El lenguaje cambia, llega hasta ser ofensivo. Se transforma la lógica argumentativa hasta el punto de que el texto se convierte en un panfleto carente de profundidad y rigor analítico. Es aquí donde Marx ofrece cobijo al prejuicio antisemita, el cual se proyecta a lo largo de todo el



discurso dando lugar al siguiente razonamiento: el judaísmo se identifica con la usura y el culto al dios dinero. La sociedad burguesa venera a esta misma divinidad. Luego la sociedad burguesa se ha ajudiado. Ese es su mal, su lacra. Lejos del pensamiento de Marx quedan las masas de judíos, parias de una sociedad que les ha sido hostil sistemáticamente. Él se arroga el privilegio de decir quién es el judío y qué es el judaísmo, de universalizar e hipostasiar una característica que puede darse en cualquiera y que, evidentemente, no puede ser adjudicada a los judíos, a todos los judíos. De ahí que concluya con la siguiente frase: “Emancipar socialmente al judío equivale a emancipar del judaísmo a la sociedad”.

## I. MARX FRENTE AL JUDAÍSMO. UNAS NOTAS SOBRE “BRUNO BAUER, DIE JUDENFRAGE. BRAUNSCHWEIG, 1843”

Según Bauer, la cuestión judía es la cuestión de los judíos tras la emancipación, es decir, la aspiración de los judíos alemanes a la consecución de la igualdad de derechos jurídicos y políticos<sup>3</sup>. A juicio de Bauer es ésta una aspiración egoísta. Arremetió con-

---

3 Francia fue la primera nación que otorgó la emancipación a los judíos. Esto ocurría en la sesión de la Constituyente del 17 de septiembre de 1791. En Alemania, habría que esperar hasta el Edicto de Emancipación de 1812, promulgado por el príncipe Karl August Hardenberg. Éste preveía una emancipación bastante amplia, pero no encontró aplicación práctica. En 1849, la Constitución de Prusia otorgó la igualdad de derechos políticos sin distinción alguna de confesión religiosa.

tra ellos exhortándoles a que aceptasen que el judío alemán debería considerarse antes que nada como hombre y como alemán. Su judaísmo es una cualidad accesoria de la cual debería desprenderse para entrar en el devenir de la historia y participar en su realización. Como alemán, el judío, debería luchar por la emancipación política de Alemania, como hombre debería aspirar a la emancipación humana en general. Esta doble tarea lleva implícita, pues, la previa emancipación del judío con respecto a la religión judía, unida a la del Estado con respecto a sus fundamentos cristianos. La aspiración de los judíos en el seno de un Estado cristiano implica contradicciones<sup>4</sup> irresolubles que llevan a Bauer a abolir la religión. Solamente cuando el hombre abandone la religión se le podrá emancipar como ciudadano, y solamente cuando el Estado deje de presuponer la religión será un verdadero Estado, un Estado real. La religión quedaría relegada al ámbito puramente

---

4 El razonamiento de Marx comentando a Bauer podría resumirse el modo siguiente: los judíos al pretender su emancipación en un Estado cristiano están reconociendo la legitimidad del mismo y por tanto justifican el yugo general. ¿Por qué protestan entonces contra el yugo particular al que se encuentran sometidos? Al pretender que se le emancipe del Estado cristiano, el judío exige que se despoje de sus propios prejuicios religiosos, ¿renuncia el judío a los suyos? Por tanto, "El Estado cristiano no puede, por su propia esencia, emancipar a los judíos...el judío por su esencia propia, no puede tampoco emanciparse". La concesión de privilegios como esencia del Estado cristiano y la "quimérica nacionalidad" -término usado por Marx en este texto- del judío son los elementos que determinan la contradicción que lleva implícita la tentativa judía en pos de la emancipación.

“Por eso nosotros no decimos a los judíos, como les dice Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la emancipación política no es la emancipación humana. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, caéis en un solución a medias y en una contradicción que no radica en vosotros, sino en la esencia y en la categoría de la emancipación política misma.”

## 2. MARX FRENTE AL JUDÍO. UNAS NOTAS SOBRE “LA CAPACIDAD DE LOS JUDÍOS Y CRISTIANOS DE HOY PARA LLEGAR A SER LIBRES”

Marx nos introduce en el texto con esta aclaración:

“Fijémonos en el judío real que anda por el mundo... en el judío de todos los días”.

¿Y que encuentra Marx en este judío en el que ha fijado su atención? Descubre la necesidad práctica y el interés egoísta como fundamento de su ser judío, la usura como culto y al dinero como la más venerada divinidad, como el signo más palpable de su monoteísmo:

“El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legitimarse ningún otro”.

Frente a la formulación teológica de Bauer, ¿qué opone Marx? No el discurso argumentado cuyas ideas fundamentales han sido expuestas anteriormente, sino el simulacro de discurso en el que la fe en el prejuicio y su elevación a dogma presenta la misma fuerza que la fe religiosa de la cual pretende emancipar al hombre.

Como ejemplo de esta actitud valgan las expresiones de las que se vale para caracterizar al judaísmo y a los judíos:

“Una organización de la sociedad que acabase con la premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible al judío”.

“Así pues, nosotros reconocemos en el judaísmo un elemento antisocial...”

“El monoteísmo judaico equivale, en realidad, el politeísmo de las múltiples necesidades, un politeísmo que convierte incluso al retrete en objeto de ley divina.”

“La letra de cambio: he ahí el Dios real y verdadero del judaísmo. Su Dios es, sencillamente, la letra de cambio ilusoria.”

“Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio por la teoría, por el arte, por la historia y por el hombre como fin en sí. es lo que de un modo consciente y real profesa como virtud el hombre del dinero. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten aquí en objeto comercial. La mujer es un objeto negociable.”

La quimérica nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre del dinero en general”.

El judío es el hijo predilecto de la sociedad burguesa, conoce su apogeo con la coronación de ésta, y esto ha supuesto la judaización de la misma, en la que “...se ha realizado de un modo general la esencia real del judío.”

¿Quién pondría en entredicho el carácter antisemita de estas expresiones? Antisemita y no antijudío, pues en Marx ya observamos el mecanismo -relacionado íntimamente con el fenómeno de la asimilación- que permite hablar de antisemitismo y no de antijudaísmo, el paso de la hostilidad al judaísmo a la hostilidad a la judeidad, es decir, al judío que ya no se define tanto por su especificidad religiosa o por su concepto de nacionalidad, como por una cualidad psicológica, innata, no empíricamente observable, pero sí definitoria de su carácter. Es este uno de los elementos que nos permiten caracterizar el antisemitismo de Marx como moderno. Por otra parte, ya no acusa al judío de permanecer al margen de la historia, enclaustrado en su ‘Ley’ y en su ‘nacionalidad’, inmóvil frente al devenir sociopolítico, instalado en su particularismo, ya no se le acusa de resistirse al movimiento de la historia; se le acusa de todo lo contrario. Marx convierte al judío en el motor de la historia, en el sujeto de la misma, le reprocha que haga la historia y haya alcanzado su apogeo con la perfección del capitalismo. El judío está detrás de la maquinaria burguesa y capitalista.

El antisemitismo de Marx obedece a la idea de que poder y capital se identifican. Cuando Marx

perciba que la relación entre ambos términos no es de identidad sino de íntima relación, se producirá su alejamiento de cualquier forma de antisemitismo. El judío dejará paso a otras categorías que pasarán a formar parte de su aparato conceptual y crítico del capitalismo: la plusvalía, las relaciones de producción, la explotación, la concentración de capital, etc.

El marxismo tomará nota de este cambio en la interpretación del fenómeno. La idea expresada en la primera parte de este texto será la que encuentre mejor recepción entre el 'socialismo científico'. Para un marxista fiel al dogma, la hostilidad hacia los judíos o su defensa, son dos actitudes que participan del mismo fetichismo. Aceptar que los judíos puedan ser tratados como un enemigo importante sería una herejía, un desafío al dogma de la lucha de clases. Las cuestiones referentes a la emancipación de los judíos se diluirán frente a la emancipación del proletariado<sup>7</sup>.

En su correspondencia posterior a la publicación de esta obra, las alusiones a los judíos pierden el componente antisemita y adoptan tintes de un resentimiento personal. Marx se refiere a

“...esa sonrisa melosa del judío Steinthal” (1857), o a “el maldito judío de Viena” (1859), o “El autor, ese cerdo del periodismo berlinés, es un judío llamado Meir” (1860)<sup>8</sup>.

¿Marx antisemita? Como hemos visto, el análisis

7 Otra historia es la actitud de la izquierda marxista europea, en general, y la española, en particular, hacia el Estado de Israel. Pero como es otra historia, espero poder contarla en otro lugar.

8 Citado por León Poliakov, *La Emancipación y la reacción racista*. Muchnik Editores, Barcelona, 1985.

privado y los diferentes grupos podrían coexistir en un Estado liberado ya de la tiranía religiosa.

Hasta aquí los elementos esenciales de la exposición de Bauer, a la que Marx acusa de unilateral a la hora de formular la cuestión judía.

Marx responde con una crítica basada en los siguientes puntos:

a. Bauer no ha distinguido entre emancipación política y emancipación humana. La emancipación del judaísmo es un caso particular de un problema más general: la emancipación humana. La emancipación política, signo distintivo de la sociedad burguesa, no es suficiente, pues el sujeto sigue desdoblado en ciudadano -sujeto público- e individuo -sujeto privado-.

b. La religión es la expresión de una emancipación parcial, política, en un Estado cristiano. Bauer ha convertido el problema de la emancipación de los judíos en un problema puramente religioso. Suprimir la religión sin atacar las bases de la sociedad y el Estado es una tarea vana. El programa de Bauer no es sino una tarea inútil.

Bauer, según Marx, ha situado la reflexión en torno a la cuestión judía en el marco generado por la pregunta acerca del sujeto y del objeto de la emancipación del siguiente modo: quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. Pero éstas preguntas son algo secundario, hay que afrontar el problema con una cuestión más radical que vaya más allá del planteamiento meramente reformista y se instale en el revolucionario. La pregunta debe ser formulada en los siguientes términos: ¿De qué clase de emancipación

se trata? Es en la esencia de la emancipación donde Marx sitúa la reflexión. Si Bauer ha errado en el planteamiento, no pudiendo llegar hasta la formulación de esta cuestión central, ha sido porque, por una parte, somete a crítica solamente al Estado cristiano y no al Estado en general, y no profundiza en la distinción entre los diferentes tipos de emancipación. Es más, Bauer sigue, según Marx, presa del enfoque teológico, al cual hay que oponer el enfoque político-revolucionario. Mientras Bauer ha afrontado el problema en los términos de una relación entre la emancipación política y la religión, Marx lo hace desde la relación entre emancipación política y emancipación humana. Y a diferencia de Bauer, en vez de preguntarse por si los judíos tienen derecho a aspirar a la emancipación política, se pregunta si la emancipación política tiene derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo, y del hombre en general la abolición de la religión. Bauer no pasó de postular la emancipación política al pretender la abolición de la religión por parte del Estado. Marx piensa que hay que ir más allá, pues el que el Estado se libere de la religión no lleva consigo la liberación del hombre<sup>5</sup>. Esto constituye el límite de la emancipación política<sup>6</sup>, y la necesidad de superarla

---

5 “El Estado puede haberse emancipado de la religión aun cuando la *gran mayoría* siga siendo religiosa. Y no dejará de serlo por el hecho de que su religiosidad se considera algo puramente *privado*”

6 A propósito de esta cuestión señala Marx que “es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual”.



implica plantear una emancipación humana donde se resuelva la contradicción entre lo público y lo privado, entre el hombre religioso y el hombre político, entre el burgués y el ciudadano. Pues, allí donde el Estado político ha logrado su mayor desarrollo, donde la emancipación política es un hecho, surge con más fuerza la necesidad de emancipar al hombre mismo de cualquier religión fundamentadora de falsas dicotomías onto-teológicas que proyectándose socialmente desdoblan al sujeto como ser colectivo y como ser particular, es decir, como ser perteneciente a la comunidad política y como ser adscrito a la sociedad civil.

Con este planteamiento, Marx, lo que hace es situar el problema de la cuestión judía en un marco más general: el del conflicto entre Estado y sociedad. Pues,

“El conflicto en que vive el hombre como adepto a una religión especial frente a su ciudadanía y a los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad se reduce al divorcio secular entre el Estado político y la sociedad civil.”

Y es ahí donde hay que profundizar superando el enfoque teológico de Bauer que se limitaba a *“polemizar -dice Marx- con su expresión religiosa”*. Lo cual quiere decir que allí donde Bauer aspiraba a reformar la sociedad y el Estado, Marx apuesta por un proyecto más radical.

La cuestión judía se relaciona pues con la cuestión de la emancipación política -en el sentido de emancipación ‘no completa’ que le da Marx- y la sociedad burguesa de la época. Una sociedad emancipada políticamente ya que ha logrado desterrar a la religión

del ámbito público al ámbito privado. Esto quiere decir que aunque la religión ha dejado de ser el nervio del Estado políticamente emancipado, aun sigue siendo operativa en la sociedad civil, en tanto síntoma de la escisión del hombre en dos: el hombre público y el hombre privado. La insuficiencia de la emancipación política reside en que no suprime ni pretende suprimir la religiosidad real del hombre. Y la escisión entre el hombre ciudadano y hombre judío no es más que una ejemplificación, un caso entre otros muchos de la escisión más general que se genera con la insuficiente emancipación política que ha nacido con la sociedad burguesa. De ahí que la contradicción entre el judío y la aspiración a la ciudadanía, no sea, según Marx, más que un caso particular de la contradicción general entre el Estado y la sociedad civil, entre el Estado político y la sociedad burguesa.

¿A qué emancipación aspira pues el judío, a qué emancipación debe aspirar? Como hemos visto, Marx desestima el programa de Bauer que consistía en la emancipación del judío a través de su emancipación del judaísmo, y aboga por una emancipación más profunda, humana, tal como la llama él, mucho más universal, pues no tiene que ver con grupos particulares sino con el hombre genérico y universal. La cuestión de la emancipación de los judíos sería una pseudo-cuestión, pues la contradicción en que caen no tiene que ver con los aspectos concretos del judaísmo y su situación en el contexto sociopolítico de la sociedad de mediados del siglo XIX, sino con las contradicciones de la sociedad burguesa en general. Marx lo expresa del siguiente modo:

Transformaciones que desplazan la cuestión desde el qué de la judeidad hacia el quién es judío, o como se verá más adelante hacia el quién es más judío.

*Segundo fragmento. La mirada de Israel hacia la diáspora.* Situar la cuestión de la judeidad en el con-

---

(documento de Ole). b) Las excepciones del artículo 2(b) son aplicables también al otorgamiento de la Teudat Ole, pero una persona no será considerado un peligro a la salud pública en base a una enfermedad que contrajo luego de su llegada a Israel.

4. Todo judío que hizo Aliá antes del comienzo de la vigencia de esta ley, y todo judío que nazca en Israel ya sea antes del comienzo de la vigencia de esta ley o después del mismo, será considerado como quien hizo Aliá según esta ley.

A)

a) Los derechos de un judío según esta ley y los derechos del Ole según la Ley de Ciudadanía (1952), así como los derechos del Ole según cualquier otra legislación, serán otorgados también al hijo y al nieto de un judío, a la pareja de un judío, y a la pareja del hijo y nieto de un judío, exceptuando a quien era judío y cambió de religión por voluntad propia.

b) No se hará diferencia si el judío del cual se desprende los derechos del artículo 4a (a) esta con vida o no, o si hizo Aliá o no.

c) Las excepciones y condiciones que rigen para un judío o Ole según esta ley o cualquier otra según el artículo 4a (a), rigen también para quien solicita su derecho en base al artículo 4a (a).

B)

A los fines de esta ley, "judío" es todo aquel nacido de madre judía o convertido al Judaísmo y no es miembro de otra religión.

5. El Ministro del Interior es el encargado de la ejecución de esta ley, y esta autorizado a reglamentar en todo lo referente a la ejecución de la misma, así como a otorgar visas de ole y teudat ole a menores de hasta 18 años. Los reglamentos concernientes a los artículos 4a y 4b tienen la aprobación de la Comisión Constitutiva, Legislativa y Judicial de la Kneset.

texto generado por la eclosión del Estado de Israel significa afirmar que se han resuelto ciertos problemas y que otros han ocupado su lugar. Entre estos últimos cabe destacar el de la interpretación de la judeidad desde dos ópticas diferentes: Israel y la diáspora.

Pero antes quisiera prevenir al lector contra cierta tendencia que apunta hacia la unificación del significado de términos como israelí, judío, hebreo, sionista, israelita, etc. No sé si esta tendencia obedece a motivos conscientes o inconscientes, a un imperativo procedente de la economía de la lengua o a estrategias de carácter ideológico. El caso es que ante tal fenómeno, uno debe recomenzar cada día la tarea de definir -o redefinir- conceptos a fin de evitar confusiones y anticipar malentendidos. Así lo hace Abraham B. Iehoshúa en un texto titulado *Judío, israelí, sionista: redefinición de conceptos*<sup>13</sup>, como preámbulo a lo que, a mi juicio, constituye una de las ideas centrales de su trabajo: un análisis crítico del significado y papel de la diáspora judía en un contexto que tiene como referencia ineludible el Estado de Israel y el modo como ha condicionado la cuestión de la judeidad desde su creación, emergencia o restauración.

Para Iehoshúa, a la situación existencial del judío de la diáspora sólo le corresponde un concepto de judaísmo parcial. El concepto israelí, sin embargo, revela la dimensión judía total. Judaísmo parcial significa aquí no llevar una vida judía completa,

13 A.B. Iehoshúa, "Judío, israelí, sionista: redefinición de conceptos", en *RUMBOS*. N° 15, Marzo 1986. Jerusalem.

cosa que según nuestro autor es imposible en un país que no sea Israel. Hay que entender por vida judía completa aquella en la que hay un compromiso firme con la nación judía, por supuesto, dentro de los límites territoriales del Estado de Israel, con una lengua que es el hebreo y con un modo de vida que evite la esquizofrenia provocada por la escisión entre lo privado y lo público que caracteriza al judío de la diáspora; esto es, un modelo de judío dividido entre una vida social no judía y una vida privada en la que manifiesta su identidad judía. El único modo de evitar esta escisión, que Iehoshúa caracteriza como neurosis o esquizofrenia, la única manera de encontrar una solución a esta paranoia es que cada judío concrete su aliá<sup>14</sup>. Es en Israel, un Estado definido por un territorio, una lengua y un modo de vida eminentemente judío, donde la judeidad cuenta con todo a su favor para desarrollarse e implementarse.

“La sensación y conciencia del judío en la diáspora es sin duda integra completa, como judío, pero en su realidad de judío está limitado, es defectuoso y se ve bloqueado. La diáspora implica una situación parcial, irregular y defectuosa según como el judaísmo se comprende a sí mismo.”<sup>15</sup>

La existencia actual de la diáspora es un fracaso y

---

14 Aliá o reunión de los exiliados es una aspiración fundamental del Estado de Israel y del Sionismo. La Ley del Retorno otorga a todo judío el derecho a volver a Israel y convertirse en ciudadano.

15 A.B. Iehoshúa, op. cit.

un peligro para el pueblo judío. Un fracaso porque significa la constatación permanente de una fractura entre la conciencia y la realidad, entre la conciencia de sentirse judío y la posibilidad real y efectiva de realizar la judeidad. Un fracaso porque es una manifestación del no compromiso - el judío diaspórico no se compromete con el país en que vive y no se compromete con Israel- que conduce a la neurosis y a la esquizofrenia. Un peligro para Israel porque significa afirmar la opción de la diáspora como experimento judío válido. Y esto, argumenta, porque ya se está produciendo un trasvase de la neurosis y esquizofrenia diaspórica hacia la sociedad israelí. La diáspora exporta a Israel la crisis de identidad que la caracteriza. Una identidad que si no es una ficción no pasa, por lo menos, de ser un estado de conciencia que se quiebra cuando se acerca a la realidad.

¿Cómo se comprende el judaísmo a sí mismo? Es aquí donde el Estado de Israel se presenta como referencia ineludible para entender hoy la judeidad. Vayamos por partes. ¿Quién es judío?, cabría preguntar. Judío es, según lo expuesto en el punto 4b de la Ley del Retorno (1950) "Todo aquel nacido de madre judía o convertido al Judaísmo y no es miembro de otra religión". Iehoshúa propone otra definición que se encuentra implícita en la anterior "Judío es quien se autoidentifica como judío."<sup>16</sup> Esto es, ser judío implica una elección, y por ello, asumir la responsabilidad derivada de un acto libre. Ser ju-

---

16 A.B. Iehoshúa, op. cit.

del texto marxiano da motivos para una respuesta paradójica. Por otra parte, el análisis de dos fenómenos relacionados con la actitud de los judíos en el ámbito social, el antisemitismo judío y el conflicto entre intelectuales y financieros judíos podría aportarnos elementos para un juicio más sólido.

El primero de ellos es la corriente de antisemitismo judío que nació tras los edictos de emancipación y de la cual Marx forma parte. Quizás, Marx, al identificar la sociedad burguesa con el judaísmo no está sino procurando un mecanismo que le permita completar su emancipación del judaísmo con la asimilación de las normas de vida de la sociedad no judía. Este deseo de no ser identificados como judíos, llevó a toda un elenco de intelectuales a un antisemitismo más radical que el expresado por los no judíos. Cada uno empleó su propia estrategia. La de Marx consistiría, entonces, en la transformación de todos los judíos en hombres adinerados, en burgueses capitalistas. Esto le aportaba una doble ganancia. Al mismo tiempo que criticaba los fundamentos del sistema obtenía el certificado de no judeidad, reafirmando ante los demás y ante sí mismo su distancia con respecto al pueblo judío en tanto figura visible y palpable del apogeo del capitalismo. Mientras Marx identificase al tipo humano judío con el sistema social al que combatía, podía encontrar una coartada para su no-querer-ser-judío.

Hanna Arendt sitúa el antisemitismo marxiano en el marco de las diferentes relaciones que mantenían dos de los grupos de judíos que participaban plenamente en el proceso de asimilación: los judíos

ricos y los intelectuales. En definitiva, señala que tanto el banquero como el intelectual judío constituyen excepciones dentro del judaísmo, y coinciden con el entorno no judío en la percepción que tienen de sí mismos. Las masas judías, el tercero de los grupos, son los parias del Estado. No son útiles. Los efectos de la emancipación sobre ellas fue mínimo. Sin embargo, los financieros judíos eran útiles a los Gobiernos, al igual que los intelectuales lo eran a la sociedad. Si bien es cierto que Marx fue un intelectual deseoso de perder su identidad judía, también fue extremadamente crítico con un Estado que otorgaba a los judíos ricos privilegios que negaba a los pobres. Esto le llevó a una oposición radical tanto al Estado como a aquellos que le servían de soporte financiero, esto es, los judíos banqueros. Los intelectuales judíos, entre ellos Marx,

“...se convirtieron en rebeldes, y como los Gobiernos más reaccionarios del período eran apoyados y financiados por banqueros judíos, su rebelión fue especialmente violenta contra los representantes oficiales de su propio pueblo. Las denuncias antijudías de Marx y de Boerne no pueden ser comprendidas adecuadamente si no es a la luz de este conflicto entre los judíos ricos y los intelectuales judíos”.<sup>9</sup>

---

9 Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1, Planeta Agostini, Barcelona 1994, p. 116. A propósito de esta cita hay que señalar que entre los que financiaban había tanto banqueros judíos como no judíos.



## UNA CITA Y TRES FRAGMENTOS SOBRE ISRAEL Y LA DIÁSPORA

*La cita:* "El pueblo judío no sabe lo que es, sabe únicamente que existe..."<sup>10</sup>

Quisiera yo hablar de una mirada que a veces adopta la forma de acusación. Es la mirada que va de Israel hacia la diáspora. Y quisiera yo hablar de la respuesta a esa mirada acusatoria, de aquella que va de la diáspora hacia Israel. Al lector que haya cometido la imprudencia de aventurarse por estas líneas le prevengo: en este cruce de miradas mi simpatía se decanta por el lado de la diáspora. Me atrae más lo que deviene que lo ya instituido, me he acostumbrado demasiado a imaginar horizontes inciertos como para detenerme ahora en la esperanza que suscita cualquier tipo de promesa mesiánica.

*Primer fragmento.* 'Israel' es antes de nada una marca, un signo, escritura, concretamente un nombre propio, una expresión caracterizada fundamentalmente por su singularidad y su iterabilidad. Singularidad por la que apunta a una realidad concreta, histórica, geográfica o ideológica; iterabilidad que la hace susceptible de ser usada en diferentes prácticas discursivas o en juegos lingüísticos diversos. Y esto no constituye una anomalía sino más bien tal y como señala Derrida: "(...) eso sin lo cual una

---

<sup>10</sup> Alain Finkielkraut: *El judío imaginario*, Anagrama, Barcelona, 1982.

marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado normal<sup>11</sup>.

De esta iterabilidad, es decir, de la posibilidad de citar o usar tal expresión (citabilidad) cabe inferir que no todos la interpretan del mismo modo y con la misma referencia. De los diferentes usos de la expresión "Estado de Israel" y de su relación con ciertos aspectos del modo en que se plantea la cuestión de la judeidad es de lo que quisiera hablar aquí. Desde 1948, la restauración, creación, nacimiento, emergencia...del 'Estado de Israel' hace de esta expresión un nombre propio, y su carácter no unívoco fundamenta la imposibilidad de alcanzar una definición exhaustiva del mismo. De ahí, la dificultad de establecer la esencia de la judeidad, ni siquiera desde las transformaciones que en dicho concepto se producen a partir de la constitución del Estado de Israel y posteriormente la Ley del Retorno<sup>12</sup>.

11 Jacques Derrida: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.

12 *LEY DEL RETORNO (1950)*. David Ben Gurión, Primer Ministro; Moshe Shapira, Ministro del Interior; Iosef Sprinztzak, Secretario de la Kneset

Artículo 1. Todo judío tiene derecho a hacer Aliá (inmigrar) a Israel.

Artículo 2. a) La inmigración será bajo la visa de Ole (inmigrante). b) La visa de Ole será otorgada a todo judío que exprese su deseo de asentarse en Israel, siempre que el Ministro del Interior no demuestre que el solicitante: 1) Activa en contra del Pueblo Judío. 2) Puede poner en peligro la salud pública o la seguridad del estado. 3) Tiene un pasado criminal que pueda poner en peligro la paz pública.

3. a) Todo judío que venga a Israel, y luego de su venida exprese su deseo de asentarse en el estado, tiene derecho, mientras permanezca en Israel, a recibir una Teudat Ole

dío significa pertenecer a un grupo nacional, al que se puede abandonar o al que uno puede adherirse. ¿Pero en qué medida, de qué manera se hace manifiesta esa pertenencia a un grupo nacional? Aquí es donde entra en juego el concepto 'israelí':

“El término israelí...distingue al judío que lleva una vida judía en su totalidad, cuyos signos distintivos son el país, la lengua y el contexto social”<sup>17</sup>.

Desligando tal concepto de cualquiera elementos religiosos, una vida “judía íntegra y sublime” sólo se hace efectiva en un territorio definido (Estado de Israel), una lengua (el hebreo) y un estilo de vida en el que no es necesaria la etiqueta de “actividad judía” para definir lo que un judío hace. La acusación a la diáspora es pues explícita y manifiesta: a la fragmentaria identidad judía de la diáspora, Iehoshua, opone la identidad totalista judía, sólo posible en un espacio cuyas coordenadas son el Estado de Israel, el hebreo y un estilo de vida impregnado de judeidad. Y es que la definición de judío implica un vacío que sólo puede ser llenado en Israel. Israel vendría a ser, desde un punto de vista hilemórfico, la materia que unida indisolublemente a la forma-judeidad, daría lugar al ser concreto judío. El judío de la diáspora lo es en la forma, pero no en el contenido, su situación es la de un vacío de identidad imposible de llenar fuera de las fronteras de Israel. Le falta la referencia, el espacio donde desarrollar su judeidad:

---

17 A.B. Iehoshúa, op. cit., p. 77.

“Por ello, cuando yo hablo de israelí estoy hablando de un judío total. Todo lo que yo hago en tanto israelí es judío, el judaísmo no es sólo parte de mi identidad sino la totalidad de mi conducta...”<sup>18</sup>

*Tercer fragmento: la mirada de la diáspora hacia Israel.* Neurosis, fragmentación, escisión, esquizofrenia, parcialidad, no compromiso, son las acusaciones que se lanzan sobre la diáspora. ¿Qué se responde desde más allá de las fronteras de Israel? ¿Cómo continúa este debate que el propio Iehoshúa, ha calificado como una ‘discusión en familia’? ¿Cuál es el significado de la diáspora tras la creación del Estado de Israel y la posibilidad de todo judío de concretar su aliá? Es innegable que la eclosión del Estado de Israel ha supuesto que la diáspora pierda su carácter de fatalidad histórica, de destino inexorable del pueblo judío. El exilio milenario ya no es una condena que exija resignación. Israel es, en nuestro siglo, junto al Holocausto, referencia constante para ejercer la condición judía. Pero que sea una referencia no quiere decir que sea la única. El estado de Israel, al despojar a la diáspora de su carácter irreversible, posibilita a cada judío decidir si concreta su aliá o no. Y esto es lo realmente importante. Que no es dónde sino cómo cada judío afronte la tarea de construir su modo de ser propio en tanto que judío. No emigrar a Israel no supone ningún tipo de déficit en la identidad judía, elegir el país de nacimiento como lugar donde vivir significa

---

18 A.B. Iehoshúa, “Discusión en Familia”, en *NOA*, Revista Literaria, nº 3-4, mayo de 1989.

escoger un modo diferente de ser judío, no significa optar por una condición fragmentaria ni neurótica:

“Los judíos que no se encuentran en Israel, se encuentran (...) donde lo han decidido y no donde se los obliga a permanecer”<sup>19</sup>.

Desde esta posición el Estado de Israel sería un momento importante, cierto, pero sólo un momento más del devenir del pueblo judío, no la meta ni la realización de la esperanza mesiánica cuyo advenimiento había sido tantas veces vindicado. En realidad, se ha producido un cambio de paradigma desde el que evaluar la judeidad, pues, como ha señalado Arnoldo Liberman:

“Con el nacimiento del Estado Judío nuestra historia religiosa queda absorbida por nuestro emerger político y por las condiciones mismas de su nacimiento”<sup>20</sup>.

Pero, como también señala este mismo autor, a todos aquellos que arremeten contra la diáspora habría que recordarles que el significado de ésta es demasiado complejo como para reducirlo a simple judaísmo deficitario o una falta de voluntad migratoria; que no debe instrumentalizarse la diáspora tal y como, por ejemplo, en su momento el Cristianismo instrumentalizó al Judaísmo.

---

19 Santiago Kovadloff, “El desafío de la madurez: Israel a los 40 años”, en *NOAJ*, op. cit.

20 Arnoldo Liberman, “¿Una ética sin estado o un estado sin ética?”, en *NOAJ*, op. cit.

Decíamos que el Estado de Israel había liberado a la diáspora de su condena multiseccular, de su exilio. Pero también ha generado problemas de identidad. Ethel Kreuze llama adversariedad culpígena al fenómeno que se deriva de la percepción que el judío israelí tiene de la diáspora:

“(...) el israelí (...) ve con desdén a esos judíos dispersos que ni siquiera hablan hebreo, usan el nombre de Israel como hipotético refugio en el peor de los casos y no arriesgan ni la nariz (...)”<sup>21</sup>.

Sin embargo, a juicio de la escritora, esto constituye una de las deformaciones más grandes en la historia moderna. Un síndrome que encuentra su mejor formulación en la sensación de “no pertenecer” ni al país donde vive ni a Israel, que afecta al judío de la diáspora. Paradoja inverosímil, subraya Kreuze, cuando lo que ha caracterizado al judaísmo, precisamente, ha sido la pertenencia a una nación. La emergencia del Estado de Israel ha convertido, continúa Kreuze, la patria metafísica judía en física israelí, la ontología en geografía, reduciendo consecuentemente la riqueza histórica del judaísmo. Frente a esta situación, la escritora apuesta por intentar “recapturar el concepto de judaísmo anterior al Estado de Israel y enriquecerlo distinguiendo muy bien entre mística y nacionalidad. Vivir la judeidad no podrá nunca significar reducirse a un territorio en el medio Oriente con intereses políticos circunstanciales. Y como respuesta a la acusación de neurosis apunta que la mentalidad

21 Ethel Kreuze, *Los escritores mexicanos judíos*, en NOAJ, op. cit.

neurótica o paranoide no viene dada por la mirada de la diáspora hacia Israel, sino más bien por todo lo contrario, por la que va desde Israel a la diáspora.

Y aquí es oportuno rescatar unas palabras de Fernando Savater, que servirán para situar nuestra posición con respecto al problema que estamos tratando, dado que las asumimos en su totalidad no podemos dejar de transcribirlas:

“Reivindicar el derecho de los hablantes a su lengua es una cosa; reivindicar el derecho de una lengua a crearse hablantes obligatorios es otra diferente. Defender formas de vida o tradiciones que a muchos agradan y a nadie esclavizan es cosa muy legítima: convertirlas en unidad de destino en lo universal es tiranía”<sup>22</sup>.

No se puede simplificar la realidad, ni la de Israel como Estado, ni la de la diáspora como lugar desde el cual realizar la judeidad. Un buen ejemplo de ello lo constituye la reflexión que a lo largo de sus obras lleva a cabo Arnoldo Liberman. Este autor ha acuñado la expresión “el síndrome de Walter Benjamin” en un intento de caracterizar el dilema existencial del judío de la diáspora. Afirma Liberman que

“No se trata de una idea teórica sino de los rasgos específicos de una conducta. Un “sí es no” que aparece dibujado en la percepción de palestina que tenía W. Benjamin. Aun cuando Palestina fuera para él una cuestión de supervivencia, en tanto intelectual su iden-

---

22 Fernando Savater: “Falacias de la legitimación histórica”, en *CLAVES DE LA RAZÓN PRÁCTICA*.

tividad desdoblada apuntaba a su ser judío y a su ser universal como hombre. Este desdoblamiento escinde una identidad que genera la actitud ambigua de Benjamin ante la opción última: emigrar o no a Palestina, aun cuando de salvar la propia vida se tratase. Esta metáfora de la indecisión afecta al intelectual diaspórico del mismo modo. Israel está ahí generando, exigiendo una decisión que siempre se difiere mientras el sujeto se encuentre instalado en la tensión que genera su particularidad y su afán de universalidad" (...) Toda diáspora, por su sola existencia, es reivindicación de lo universal y reivindicación de lo excepcional"<sup>23</sup>.

Liberman asume la neurosis, pero no ya la que procede de la parcialidad o déficit de judeidad, pues más que una cuestión existencial, lo es ontológica: expresa la universalidad de la inquietud diaspórica cuando manifiesta la tensión entre lo singular del judaísmo y lo universal de la humanidad. Inquietud o fragmentación, esto es, herida ontológica cuyo bálsamo es el lenguaje, quizás, la única y verdadera patria. En este sentido, es relevante su testimonio:

"Cuando me preguntan porque no elegí Israel, la respuesta más inmediata es que yo hablo español".

Interpretar la judeidad exclusivamente desde un acontecimiento político, como es el Estado de Israel, significa, tal y como apunta Alain Finkielkraut, juzgar que un pueblo que ha sobrevivido durante

---

23 A. Liberman, "El síndrome de Walter Benjamin", en *Las inquisiciones de la nostalgia*, Altalena, Madrid.



dos milenios sin protección temporal deba extraer toda su sustancia y su verdad de una experiencia estatal que no tiene ni cincuenta años de edad. El filósofo francés estima que la judeidad del judío del postgenocidio es deficitaria e imaginaria. Y propone nuevas categorías para interpretarla. El nuevo judaísmo ha de constituirse como un intento de sustituir el antagonismo judeidad-asimilación por el del olvido y la memoria, ha de ocuparse de guardar la memoria de una "cualidad de ser" exterminada con el holocausto. No se trata de negar el peso específico del Estado de Israel, sino de más bien negar su carácter exclusivo como elemento a partir del cual interpretar la judeidad. Pues Israel, significa, entre otras cosas, el sentimiento de que el genocidio no volverá a producirse, significa la dignidad devuelta. Pero, no es la encarnación de un destino milenario, ni la meta en la cual se resuelve por fin el transitar del judío a través de la historia.

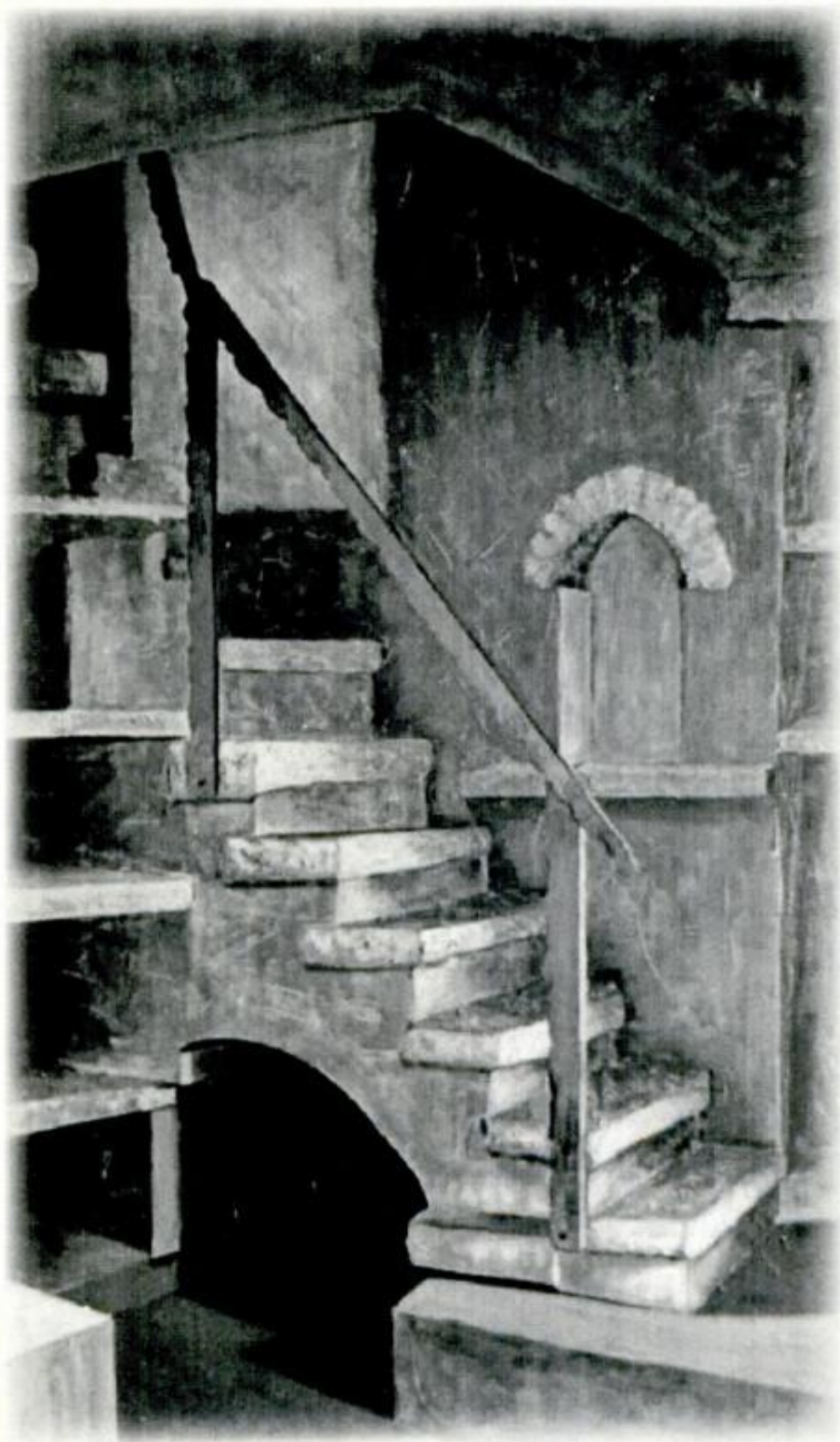
Acabaremos estas breves reflexiones tal y como comenzamos, con una cita:

"Judío designa el lugar vacante de un pasado del que hemos tabla rasa. He ahí porque tenemos que destituir a Israel. No, claro está, negar su legitimidad, ni renunciar a defender su existencia, pero sí negarle su posición de monopolio. Somos tan débilmente judíos, que la obsesión de Israel nos convierte en sus prisioneros: Israel ha tenido efectos benéficos y liberadores. Pero si no vigilamos sus efectos perversos, poco a poco quedaremos desposeídos de nuestra propia historia. Entre nuestros

problemas individuales y el imperialismo retrospectivo del Estado, ya no quedará lugar en nosotros para una memoria colectiva. Y la palabra judío, de Abraham a Dayan, acabará por definir únicamente una ciudadanía más entre otras (...) En suma, al concretarse, el sionismo no ha hecho más que añadir la dimensión del Estado a la experiencia judía, pero sin suprimir, por ello, las restantes componentes. La judeidad ya no está más fijada en su definición nacional que en los lugares de culto o los gestos de la liturgia<sup>24</sup>.

---

24 Alain Finkielkraut: *El judío imaginario*, Anagrama, Barcelona, 1982.



## BLUES FICTION O LA IDENTIDAD POLIÉDRICA

Me siento habitado por múltiples formas de mí mismo, no todas ellas compatibles entre sí. Una de estas formas me compromete con el acto de escribir. Al principio, nunca hay nada salvo el fondo blanco. Sólo una ausencia transparente y un vacío que me interpela. Miento. Al principio, siempre está ella: la incesante pugna entre las formas que me habitan. La lucha por imponer una forma de vida condenada a ser cuestionada. Y, al final, callo ante ellas, mis voces, más por agotamiento y extenuación que por acuerdo o consenso.

Atiendo entonces a las palabras de mi alter ego Luigi Cesare, un gran amante de las palabras y devoto de la mujer y de sus misterios, un ser errático en este laberíntico mundo. En unos textos que llegaron a mis manos en una edición no venal hace ya algunos años y que aparecieron recogidos en un solo volumen con el título de *Identidades yuxtapuestas*, concretamente, en el capítulo epigrafiado como "Collages", anoto un apunte, que por más que lo releo, nunca deja de sorprenderme:

"Pienso que la continuidad que el tiempo impone a la vida es más bien una ficción que una realidad. La vida me parece un collage en el que los elementos se disponen según una lógica de la yuxtaposición, esto es, sin ninguna lógica. Pienso que las relaciones que

la memoria impone a los hechos no es más que hermenéutica o apologética. Con ello trato de salvar mi identidad y trazar un perfil reconocible por los demás y grato para la imagen que quiero tener de mí mismo.”

Es este un fragmento que se ha convertido en el espejo en el que se miran mis palabras. Y por tanto, lo que sigue cuento no puede, no desea, no tiene aspiraciones lógicas y no pretende, no podría pretender jamás, ser un ensayo de mi mismo, ni siquiera un relato. Dispongo los signos, las palabras, para la consecución de un objetivo que se revela imposible: narrar un “collage”. Y todo porque mi orgullo y mi vanidad siempre son más fuertes que el pudor y la modestia.

Sin la grandilocuencia que caracteriza a la pedantería, mi amigo Paco Alcolea, tiene la virtud de decir ciertas cosas, en los momentos más cotidianos, que me hacen pensar. Son esas frases que destacan entre los tópicos oficiales de las conversaciones de café. Por ejemplo: “Somos aprendices de la vida que actúan por ensayo y error, sin...”. En ocasiones, deja las frases sin terminar y yo me impongo, no sé por qué, la tarea de completarlas, bien para refutarlas o bien para corroborarlas. Así, llego a casa y la noche y la soledad hacen que la frase aparezca en toda su desnudez exigiendo ser arropada. Como atisbo que mi vida es un poliedro de infinitos vértices de ficción, irreductibles entre sí pero íntimamente conectados, me lanzo a la tarea interminable de visualizarlos y reflexionar sobre ellos. En uno de los vértices aparece la primera de las grandes quimeras: el yo, la identidad. Inicio el trayecto de la introspección y vislumbro una idea con pretensiones de certeza:

*Vivimos juntos desde que tengo conciencia de que soy alguien y, sin embargo, qué extraña convivencia.*

La idea se extiende, se estira, se despliega como una alfombra:

Nos parecemos, es cierto. Hemos recorrido, sin separarnos ni un solo instante, el laberinto de una existencia única e irrepetible, cantado las mismas canciones y amado a las mismas mujeres, bebido los mismos vinos y jugado las mismas partidas con las mismas cartas. Y sin embargo, él va y viene como un relámpago entre los azares que lo impulsan y las necesidades contra las que se afirma. Yo voy con él, en ocasiones dejándome llevar, otras zozobrando inquieto en el proceloso mar de sus aciertos y errores. Él ama el movimiento, los horizontes imposibles y las metas inalcanzables. Desde hace mucho tiempo me impuse la tarea de fijar metas menos imposibles y horizontes más definidos, de invitarle a descansar si se encontraba fatigado y trazar los signos que su mano no concibe porque su escritura no se plasma sino en las huellas que su paso por la vida va dejando en cada lugar que frecuenta o sueña. Él afirma que somos islas en la imaginación de los otros, que la soledad constituye nuestra esencia más íntima y que los demás no son más que extraños archipiélagos que forja nuestra imaginación. Piensa que sólo es admirable moralmente aquel que asume su radical alteridad y su incapacidad para decir-se a los demás. Él sabe que sólo la propia piel conoce aquello que le acontece. Prisionero de un solipsismo que no transige con las ficciones de la vida cotidiana vive encerrado en su círculo de certezas, el cual no

precisa de ningún dios que lo libere de sí mismo. Él es pura naturaleza y yo intento frenar sus ímpetus con ciertas dosis de sentido común, alguna llamada a la moral del equilibrio y de la moderación y, sin asustarlo demasiado, con detalladas descripciones de los peligros que conlleva su innato instinto de trasgresión. En ocasiones, puedo resultar tan radical como él y afirmar cosas tales como “la soledad es un mito”. Sin embargo, cuando intento armar de razones mi tajante aseveración, no puedo evitar ser presa de ciertas dudas y reticencias que, algunas veces, terminan por volverse paradójicas o, aún peor, contradictorias. ¿Sentirse sólo es lo mismo que estar solo?, me preguntaba ayer tarde, mientras sostenía una conversación sobre asuntos triviales con mi amiga Laura. ¿No hacemos entrar la soledad en el mundo una vez que decimos que nos sentimos solos? ¿O el que se siente solo, no comete más bien un error de apreciación, si asumimos que la soledad es poco más que una ficción? ¿O quizás yo también soy él, y esta distancia que reflejan mis palabras no es sino una más de las fábulas con las que disfrazo la precariedad de mi existencia? Yo también soy él, no hay duda. La distancia se acorta cada vez que intento representármelo, salvando ese primer momento en el que logro objetivarlo, situarlo frente a mí para poder hablar de la relación que nos une.

En estos momentos, detengo mi pluma, que adoptó, hace ya mucho tiempo, la forma de un teclado, y releo lo escrito. Estaba en lo cierto, soy incapaz de contar, me limito a saltar sobre mis ideas y fijarlas sin lógica alguna sobre este folio desafiante.

Reanudo la tarea y pienso en los cuentos y narraciones que he leído. Y continúo. Me centro en otro de los vértices. Éste definido por un pronombre y una expresión: Ella, tiempo denso. Intento contar y me sale un trasunto de poema:

*La noche se desploma brutal sobre mi cuerpo  
Impregnando el aire con el olor de tu piel ,  
Y mi deseo grita una blasfemia  
Contra todo tiempo que no es tiempo denso*

Intento un nuevo verso y tropiezo con el recuerdo de un beso. He aquí las imágenes que ha reconstruido mi memoria.

Al ritmo de la música nos desnudamos y nos acariciamos como si la piel fuese una extraña canción parecida a un viejo blues. En la comisura de sus labios unas gotitas de saliva se agitaban nerviosas. Los acordes del bluesman se confundían con nuestros gemidos. Las gotas de saliva comenzaron a deslizarse lentamente hasta su barbilla evitando mi lengua que lamía ávidamente su piel. Así, evitando mis dientes, llegaron hasta el pecho donde se unieron a la saliva que escapaba de mi boca mientras dibujaba en sus pezones erectos y duros, con la tinta de mis besos, ciudades sin nombre y caminos sin retorno. La humedad de su piel me recuerda que debí escribir hace ya tiempo una canción titulada el blues del deseo. Pero hace años yo no conocía su cuerpo. Inspiró profundamente, levantó su pecho y sus caderas impulsieron al mundo una nueva clase de movimiento. Entonces, las gotitas de saliva cayeron sobre su vien-



tre que subía y bajaba asintiendo al movimiento de mis dedos que escribían sobre su sexo palabras y frases sin gramática ni grafía. Elevó la pelvis buscando mi sexo y la saliva se confundió con los jugos, los flujos y el sudor. La encontré justo en el lugar donde acaba el monte de Venus. Recorrí el camino que insinuaban sus huellas y enfrenté las sonrisas. Aspiré profundamente y rocé levemente su clítoris con la punta de mi lengua. El estremecimiento de su cuerpo me lanzó a recorrer ese mágico lugar horizontal en toda su extensión. Acaricié sus labios al ritmo que marcaba su agitación nutriéndome del mutuo placer que surgía de la sonrisa compartida. Su alegría estalló en una carcajada púbrica que estalló en mi rostro al tiempo que apretaba su sexo, sus muslos, su cuerpo contra mí. Yo también reí, poco después, dentro de ella. Supe, entonces, que dentro de ella no hay más tiempo, que allí el tiempo es denso. La miré y descubrí unas gotitas de saliva en la comisura de sus labios. En ellas flotaban estos versos:

*El deseo navega por las huidizas notas azules que fluyen  
[indiferentes*

*Al acto de amor que mis labios dibujan en tus labios*

*Mi boca habla a tu boca con el lenguaje que inventa*

*Palabras que surgen del roce de mis dedos con tu sexo*

*Versos enredados en tu vello púbrico*

*Mi lengua es un mariposa que aletea sobre Venus*

*Tu rostro se inunda de tiempo denso.*

Inmune al desaliento, sabedor de mis limitaciones y mis incompetencias, apelo al orgullo y continuo con mi cada vez más quimérica tarea.

El poliedro se revela infinito y ahora me encuentro con los otros y con el mundo. A propósito de las relaciones humanas y del conocimiento que podemos llegar a tener de los demás, ya no me sorprenden las agudas afirmaciones de Paco Alcolea. Por ejemplo, suele decir que “sólo la propia piel sabe lo que la piel cuenta que siente a otra piel que se le acerca.” O que “el equívoco y el malentendido está en la base de cualquier tipo de relación.”

¿Pero acaso, me pregunto, existe un conocimiento exacto de cualquier objeto o evento del universo? ¿Debemos por tanto resignarnos al silencio o más bien prolongar el hecho de que vivir es mantenerse en el malentendido?

Me dispuse a afrontar estas cuestiones con la complicidad nocturna de mi viejo amigo el insomnio. Fracasé en mi intento. Pensé que la soledad se alimenta de todo lo que se pierde en el interior de uno mismo nutriéndose de palabras-silencio, pero también que no podemos vestir a los otros con nuestra propia piel. Y poco más. Me abandonó el insomnio cuando más lo necesitaba. Me dormí.

Soñé que sonaba el teléfono. Estoy despierto, ¿diga?, Buenos días, soy la parte de soledad que te toca, la lechuza que te habita. Sí, soy lo que queda de esos sueños que no son más que humo en tu imaginación. El sueño del amor, de la amistad, de la felicidad, de la vida. Sueños que enmascaran todas esas noches en las que exclamas: ¡una nueva noche, siempre la misma vieja derrota!

Me despierto, soñaba. Es domingo, miro el reloj, son las seis y cuarto. Me levanto y mecánicamente

preparo el café. Me siento y enciendo el primer cigarrillo del día. Pienso en lo que se parecen el sexo y el sueño. En ellos, uno se sumerge y olvida que ha de emerger a la vida cotidiana. Me pregunto qué extraña descompresión onírica o afectiva nos capacita para poder recomenzar la vida en la superficie. Enciendo el segundo cigarrillo y me olvido del mundo y de los otros, que esos ya tendrán su lugar en una próxima tentativa de relato o de ensayo. La primera calada, la presencia del humo en mis pulmones me arrastra de nuevo hacia la idea de la relación entre el sueño y el sexo. Pienso en el coño como la manifestación palpable de un misterio imposible pero inevitable. El coño es mi vocación: su arquitectura perfecta me subyuga. Su olor, su sabor, su tacto hacen de mí el devoto más entregado. Soy fiel a sus flujos y reflujos. El coño es como un instrumento musical. Finito y limitado en su estructura, ofrece la posibilidad de un infinito de variaciones. Las combinaciones de un número definido de notas musicales son potencialmente innumerables. El coño es lugar de la improvisación creativa. Podemos transitarlo, dedicar nuestra vida a ello, pero jamás llegaremos a encontrar sus límites pues su verticalidad es infinita.

“Cada coño tiene sus reglas, pero el coño que yo amo no se somete a regla alguna, salvo las dictadas por su propia naturaleza.”, reza en el primer capítulo de un antiguo libro olvidado de Luigi Cesare. Y continua, “...hay coños generosos, que se ofrecen sin máscaras ni protocolos. Hay coños avaros, que gastan lo justo y guardan casi todo. Hay coños de fuego y coños de hie-

lo. Hay coños de dirección única y coños que apuntan a todas las direcciones. Hay coños que cobijan sueños y otros que engendran pesadillas.”

Aquí detengo la lectura e improviso un verso:

*Es inmune a cualquier intento taxonómico*

*El coño que cobija el deseo que me habita*

Retomo la lectura de Luigi Cesare y anoto una frase que destaca sobre el resto: “Cada coño está ligado inexorablemente a un estilo musical”. Y mi mente imagina coños que serpentean con el swing de una big band, mientras que otros, menos populares y más conceptuales, tejen ritmos sin melodía en una interpretación cuyo objetivo más esencial es mostrar su intrínseco virtuosismo, su diferencia, su genialidad. Son, éstos, coños ególatras y auto-referenciales que se consumen y agotan en sus veleidades narcisistas. Están, por otra parte, los coños-cool, distantes y fríos, expuestos simplemente pero nunca entregados, casi ausentes, se dejan seducir lo justo mientras dura una canción. Luego, los coños-free, anatomías cuyos movimientos no se dejan atrapar por hábitos o convenciones. Recusan cualquier anticipación que los defina o los circunscriba, manejan el tiempo y el espacio e inventan, cada segundo, mundos eróticos sin principio ni final; sin límites, son el centro de donde emanan las sensaciones que alimentan el cuerpo y cubren la piel. Imagino a estos últimos como coños-libertad, dueños de su destino y amantes del amor.

Aquí me detengo, el poliedro también es infinito.  
El collage imposible. La identidad una ficción, una  
blues fiction.

NOTA SOBRE EL RELATIVISMO<sup>1</sup>

No es “otro” libro sobre Wittgenstein, no es “otra” lectura “más” de la obra del filósofo vienés. Al menos, esa es la conclusión a la que se llega tras recorrer sus páginas con la cautela que exige un estudio sobre un filósofo que tantos comentarios e interpretaciones ha suscitado a lo largo de la historia.

En *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Joaquín Jareño se plantea desde el inicio la tarea de desmontar la interpretación relativista del lenguaje religioso inspirada en una peculiar interpretación de los conceptos clave de las *Investigaciones filosóficas*. Para ello no va a utilizar instrumentos teóricos diferentes a los de sus hermenéuticos adversarios, más bien todo lo contrario. A la lectura rigurosa y sistemática de los textos -los mismos en los que se apoyan los defensores del relativismo- el autor añade un excelente análisis de la *actitud* de Wittgenstein hacia la religión.

Joaquín Jareño pone especial énfasis en mostrar el profundo respeto que Wittgenstein manifestó a lo largo de toda su vida por la religión: sentimiento derivado de su preocupación ética por el sentido de la vida y que permite caracterizar la actitud del autor del *Tractatus* como la un individuo “religioso no creyente”.

---

1 A propósito de *Religión y relativismo en L. Wittgenstein*, de Joaquín Jareño, Ariel Filosofía. Barcelona, 2001.

La apariencia paradójica de dicha expresión desaparece cuando nos acercamos a las obras más personales de Wittgenstein como por ejemplo, el *Diario filosófico* o los *Diarios secretos*. La lectura de pensadores tales como William James, Tolstoi, Kierkegaard y Schopenhauer, unida a la experiencia personal del filósofo vienés, fueron configurando una actitud mística derivada de sus constantes inquietudes acerca de la necesidad de otorgarle un sentido de la existencia:

“Pensar en el sentido de la vida es orar (...) Creer en un dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido (TB pp. 165,167)<sup>2</sup>.”

Esta actitud, a juicio de Joaquín Jareño, no sufrió cambios a lo largo de su vida, pues,

“Las modificaciones aparentes de sus comentarios tienen únicamente que ver con la vigencia del modelo de relación entre lenguaje y realidad que sostuvo en las diferentes etapas de su pensamiento filosófico<sup>3</sup>.”

Lo que si observa Jareño es que hay una evolución del anti-intelectualismo del *Tractatus* a la posibilidad de mostrar la relevancia y el valor del lenguaje religioso como práctica humana que se da en las *Investigaciones filosóficas*. La teoría representativa del

---

2 Gerd Brand, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.

3 Joaquín Jareño, op. cit. p. 27.

lenguaje situaba a los enunciados religiosos, junto con los filosóficos y los morales, fuera del ámbito del sentido, sin embargo, a partir de su segunda gran obra, Wittgenstein muestra la peculiar singularidad del lenguaje religioso dentro del conjunto, nunca saturado, de juegos de lenguaje, y expone el conjunto de relaciones que éste puede establecer con otros discursos y prácticas, por ejemplo, el científico.

Así, señala Jareño, refiriéndose a la ciencia y a la religión, que no se trata de racionalidades diferentes ni de juegos de lenguaje inconmensurables, sino más bien de dos perspectivas “que no suponen dos prácticas mutuamente ausentes o excluyentes.”<sup>4</sup>, es decir, que el lenguaje religioso y el lenguaje científico configuran juegos de lenguaje que remiten a una misma forma de vida humana, aunque multiforme y polimórfica.

En el Capítulo II, “El relativismo derivado de Wittgenstein: el fideísmo wittgensteniano (polémica de Kai Nielsen)”, Joaquín Jareño describe y analiza rigurosamente las posiciones de los fideístas wittgenstenianos (D. Z. Phillips, D. Hudson, P. Winch) y de su crítico más relevante, Kai Nielsen, a fin de situar las coordenadas que hagan posible una mejor definición y comprensión tanto de la propuesta relativista como de su singular caracterización del lenguaje religioso. La expresión “fideísmo wittgensteniano” fue acuñada por el propio Nielsen para identificar las interpretaciones relativistas de los textos de Wittgenstein. Dichas interpretaciones se caracterizan por entender que el lenguaje religio-

---

4 Joaquín Jareño, op. cit. p. 85.



so constituye un juego de lenguaje cerrado que sólo puede ser entendido desde dentro al establecer sus propios criterios de coherencia, inteligibilidad, referencialidad y racionalidad; criterios o conceptos generales cuyo significado exacto sólo puede ser determinado en el contexto de una determinada forma de vida, la cual constituye "lo dado" y, por tanto, lo inmune a consideraciones críticas. Así pues, cualquier crítica exterior a dicho lenguaje está condenada al fracaso por la inconmensurabilidad y la compartimentación a la que se ven sometidos los diferentes juegos de lenguaje o modos de discurso.

En un debate que se prolonga aún en la actualidad, Kai Nielsen ha intentado responder a las diferentes matizaciones que han ido introduciendo los defensores del fideísmo. En su opinión, las conclusiones fideístas son absurdas y obedecen a una interpretación arbitraria y sesgada de lo que Wittgenstein realmente dijo. Para Nielsen, La creencia religiosa es perfectamente criticable tanto desde dentro como desde fuera; es posible hablar de la coherencia y la racionalidad de las formas de vida que dan pie a la elaboración y justificación de la misma, pues en definitiva los distintos discursos o juegos de lenguaje son parte de la misma estructura conceptual global. Y en función de un modelo común de racionalidad concluye que el lenguaje religioso es singular y característico, pero su peculiaridad está íntimamente vinculada a lo paradójico y ambiguo de sus términos, cuyo potencial significativo sólo produce incoherencia, ilusión y ausencia de verdad. Sus enunciados no encuentran ningún tipo de jus-

tificación, y cualquier intento de hallarla no genera más que contradicciones.

Dicho lo anterior, queda claro que aquí de lo que se trata es, como señala Jareño, de desentrañar el nudo de relaciones que se establecen entre *forma de vida* y *juego de lenguaje*, o entre creencias y modo de vida, a fin de establecer -y aquí muestra el autor su acuerdo con ciertos rasgos de las afirmaciones fideístas- que “Lo que importa en el caso de la religión es ver cómo la creencia regula las vidas de las personas, de modo que no se trata, para el creyente, de una hipótesis contrastable.”<sup>5</sup>.

Pero, aquí se acaba la filiación fideísta de Jareño y comienza una investigación, que asume la crítica de Nielsen pero no sus conclusiones, acerca del carácter de los enunciados del lenguaje religioso. En su intento de desmontar el “exceso relativista” del fideísmo, emprenderá la tarea de revisar los textos de Wittgenstein para mostrar que:

a. Fideístas y antifideístas configuran perspectivas demasiado radicales como para encontrar justificación en la obra de Wittgenstein.

b. Las creencias religiosas no se encuentran absolutamente aisladas del exterior y la mejor manera de entenderlas es teniendo en cuenta los modos de vida con los que se relacionan.

c. Existe una cierta vinculación entre el discurso religioso y otros discursos derivada de la compleja y profusa interrelación de los diferentes juegos de lenguaje. Así pues, “la inteligibilidad...del juego de lenguaje religioso puede ser comprendida des-

---

5 Joaquín Jareño, op. cit. p. 116.

de fuera, pero no compartida su significación, y, en este sentido, no se jugaría a dicho juego; aunque sí muchos otros que tienen que ver con él<sup>6</sup>.

Jareño procede al análisis crítico de los conceptos fundamentales que impregnan la obra del Segundo Wittgenstein, con el objetivo de construir la base desde la cual superar los prejuicios relativistas derivados del fideísmo. El primer elemento, considerado fundamental por el autor para cualquier planteamiento que pretenda inspirarse en Wittgenstein, es el de *forma de vida*, y ello viene dado por el papel que juega dicho concepto en la consolidación del significado de los conceptos en relación con la acción. En ella se expresa la gramática profunda del lenguaje y las condiciones que hacen posible todo significado de cualquier enunciado, es decir, procura los criterios que nos permiten reconocernos como humanos a través de un conjunto de actividades que nos son propias y que configuran el carácter universal de la condición humana. Pero, para entender el significado de las acciones humanas en tanto expresión de las necesidades de los individuos es necesaria una reflexión sobre la formación y el uso de los conceptos. Jareño concluye afirmando que la pretensión de compartimentar el conocimiento y el significado de los diversos usos culturales de las palabras tiene un límite: la forma de vida humana o racional; fundamento y justificación de la comunicabilidad entre diferentes juegos de lenguaje con independencia de la variabilidad del uso de los conceptos. Aho-

---

6 Joaquín Jareño, op. cit. p. 129.

ra bien, una forma de vida viene determinada por un conjunto de certezas básicas no susceptibles de verificación ni de duda, las cuales configuran una imagen del mundo y se constituyen como principios regulativos de la acción, de toda acción, pues “Las proposiciones que podemos llamar fundamentales están implicadas en todo lo que decimos...”<sup>7</sup>

¿Sería este el lugar idóneo para justificar la hipótesis relativista basada en la inconmensurabilidad de las diferentes imágenes del mundo? Jareño apela aquí al hecho de una pragmática universal basada en la existencia de una “gramática esencial” que genera una forma de vida humana compartida por todos los individuos, y a la cual queda intrínsecamente ligado el significado, de tal modo que dicha gramática delimita las posibilidades de uso de los términos. Esta gramática común, esta “condición de lo humano”<sup>8</sup>, esta “identidad racional”<sup>9</sup>, este conjunto de certezas más básicas, establece los diferentes modos que puede adoptar una “descripción inteligible de la realidad” y permite la comunicación entre imágenes del mundo diferentes o entre juegos de lenguaje diferentes. Así lo señala Jareño cuando apunta: “...si hay algún punto común que recorra determinadas...imágenes del mundo, podemos encontrar la similitud que nos permita comprenderlas, aunque sea parcialmente....Tal similitud debe manifestarse en el funcionamiento de los juegos del lenguaje...Es decir, no existe distancia tal en la que de ninguna

---

7 Joaquín Jareño, *op. cit.* p. 172.

8 Joaquín Jareño, *op. cit.* p. 181.

9 Joaquín Jareño, *op. cit.* p. 183.

forma podamos reconocernos con otros individuos que compartan una imagen diferente...<sup>10</sup>. Y más adelante: "...entender un juego de lenguaje ajeno a nuestros usos habituales sólo es posible si hay algún parecido entre ambos, y esto se da en la medida en que compartimos alguna de las certezas citadas."<sup>11</sup> No es necesario pues compartir creencias para que el acto comunicativo sea efectivo, lo que realmente importa es que dichas creencias sean inteligibles, porque esto revelaría que se comparte algún tipo de supuesto: aquel del que emanan las acciones de los individuos que formarían parte de la *condición humana*.

Jareño apela a los "parecidos de familia" para justificar la diseminación de los conceptos en juegos de lenguaje diferentes e incluso aparentemente incompatibles, como sería el caso del lenguaje religioso y del lenguaje científico. Sin embargo, insiste en afirmar que no se trata de racionalidades diferentes, ni de realidades distintas aquellas a las que se refieren dichos juegos de lenguaje, porque "...no estamos hablando de mundos diferentes, sino de diferentes maneras de ver el mundo"<sup>12</sup>. La posibilidad de comunicación entre las perspectivas se sustenta sobre la base de un hecho empírico constatado: la multiplicidad e interrelación de los juegos de lenguaje, su carácter incompleto y su continua "fluidez significativa" que refleja el devenir continuo de la vida, de las formas de vida y de las imágenes del mundo.

---

10 Joaquín Jareño, op. cit. p. 184.

11 Joaquín Jareño, op. cit. p. 187.

12 Joaquín Jareño, op. cit. p. 193.

Las conclusiones del planteamiento de Joaquín Jareño podrían sintetizarse del siguiente modo:

1. La obra de Wittgenstein no puede justificar ningún tipo de relativismo;
2. La autonomía de los discursos en general, y del religioso en particular no implica inconmensurabilidad, pues los diferentes juegos de lenguaje comparten conceptos o usos de términos que presentan un cierto parecido o "aire de familia".
3. La religión no es una forma de vida sino que incluye formas de vida en el marco de una "forma de vida humana o racional" o en palabras de Wittgenstein "conducta común de la humanidad".
4. La forma de vida humana posee la polivalencia suficiente para admitir usos distintos de una misma racionalidad en función de los intereses humanos y de una determinada "actitud" ante la vida o el sentido de la misma.
5. Creyentes y no creyentes comparten ciertos elementos que transitan las diferentes imágenes del mundo.
6. El compromiso de la religión con la realidad es existencial, no revela ningún pronunciamiento sobre las verdades de hecho.

Así pues, *Religión y relativismo en Wittgenstein* muestra que la investigación filosófica es una sutil mezcla de razón y sentimiento, de hermenéutica y pasión, pues tras recorrer las páginas de este texto no se puede sino afirmar aquello que Balthazar dice al narrador del *Cuarteto de Alejandría* a propósito de Pussewarden: "Quizá no baste respetar el genio

de un hombre; hay que tenerle cierto afecto, ¿no le parece?”. Lo cual nos produce la indudable y grata impresión de que este libro es el fruto de la admiración y la devoción del autor por el célebre pensador vienés. Sentimientos que unidos a la honestidad intelectual y al rigor analítico de Joaquín Jareño constituyen una invitación a transitar sus páginas y a pensar críticamente sus propuestas. Con ello estaríamos manifestando la humana necesidad existencial de aclararnos u orientarnos tanto en la vida como en el pensamiento.

## LEEMOS COMO RESPIRAMOS, COMO VIVIMOS, AL MISMO RITMO

*“Todo laberinto encierra un laberinto coetáneo que es su contrapunto. La más reconocida idea es aquella inacabada, imperfecta, irrealizada, pero latente, viva, activa no sé muy bien si en el pecho o en la razón.”*

*Samuel Be, Slow Motion*

### I. VIVIR: EL SILENCIO Y LA FILOSOFÍA

Escribimos “vida” y la palabra permanece fija sobre el papel, extrañamente inamovible en el espacio que le ha robado al vacío. Decimos “vida” y la palabra se desvanece una vez pronunciada, desaparece para fundirse con todas las palabras que han sido dichas hasta este momento, se disipa mientras se aleja y se evapora tras el golpe de voz de quienes hasta hace un instante fueron sus dueños. Escribimos “vida” y el signo queda perfectamente instalado entre dos espacios en blanco. Gritamos “vida” y ya no queda nada más que el eco o el recuerdo de una voz o de una vida. Nos las vemos con la vida y el mundo se nos revela como “un estar y un no estar” en un tiempo, a la vez, reversible –y por efecto de la memoria maleable- e irreversible, cuyo presente



y futuro se encuentran envueltos en la evidencia de que todo lo que creemos y sentimos no es más que humo que asciende ingrávido hasta perderse en el cielo o en el infierno de la palabra. Puede ser que, en definitiva, todo nuestro ser, toda nuestra vida, no sean más que la memoria de unas cuantas palabras-humo, y que todo nuestros deseos no signifiquen más que el intento por evitar su inexorable desaparición en el silencio del olvido o de la muerte.

Tenemos un libro en las manos, podemos acariciarlo como si fuese la piel que deseamos o la carne que amamos, podemos deslizar suavemente las manos por el lomo que une sus páginas y sentir el tacto de un corazón que late en su interior, el fluir de la sangre que nos llama con una voz que no habla, el silencio de todos los signos que no quedaron atrapados en sus páginas pero que, de uno u otro modo, están contenidos en ella. Sabemos que el saber no ha hecho más transparente el mundo ni mejor al hombre. La realidad sigue mostrándose implacablemente indiferente a nuestras humanas, demasiado humanas, tentativas por desvelar sus misterios. Describir fielmente la realidad es una meta que ya no cuenta entre las prioridades de los hombres desde que se impuso la certeza de que no hay ninguna posibilidad de construir el espejo perfecto que refleje la naturaleza. Tenemos —o nos tiene— la palabra, vivimos en el lenguaje y no cejamos en nuestro empeño por orientar nuestro pensamiento y nuestra vida a partir de esta creencia. Y paradójicamente llegamos a la conclusión de que el lenguaje es el medio y el obstáculo, aquello con lo cual “tocamos” lo real, pero también la irre-

ductible palabra que siempre se interpone entre el mundo y el hombre. La música que las palabras ponen en el alma sigue latiendo al ritmo que marcan los signos que oscurecen el espacio claro de las páginas de los libros que nos ha sido dado leer. Cada una de ella revela un pluri-verso de signos imposible de reducir a una sola voz. Cada libro es un estar, de nuevo, en y frente a las palabras, como un modo de devenir en ellas, no tanto para comunicar o interiorizar significados y someterlos a la interminable tarea de la interpretación, como para hacer de la lectura y de la escritura una experiencia vital. Mientras tanto, la vida continua latiendo entre la improvisación de una pieza de Jazz o la gravedad de un acorde de Blues.

Filosofar es uno más de los muchos actos humanos relacionados con el leer y con el escribir, es decir, con las herramientas de las que disponemos para convertir el silencio en algo vivo, o lo que es lo mismo, para recrear el proceso por el cual el logos se hace materia o carne, o signo visible, en nosotros y nos constituye dotándonos de una identidad. Tenemos un nombre que remite a una vida que se expresa en todos y cada uno de los actos que realizamos. Y si se me permite parafrasear a Lawrence Durrell, diría que la filosofía es una de las maneras que tenemos de interpretar el silencio que nos rodea, o quizás uno de los modos de intentar conciliar sensualidad y ascetismo intelectual.

Aunque podría ser que la filosofía no fuese más que una llamada de atención sobre todos los silencios que habitan el mundo. El silencio de los que callan porque han llegado a la conclusión de la inutilidad de toda palabra y todo signo, o el silencio

de los que no hablan porque se les niega la palabra, la misma a la que renuncian los que sí podrían hablar y no lo hacen por desidia, por temor, o por cobardía. Silencios, digo, impuestos por la lógica de un dogma, por el estruendo de una bomba, o por la pesadez de la existencia. Silencios, repito, que pesan y nos agujonean justo en el lugar del que emerge la responsabilidad ante cualquier acto inhumano, que como ya se ha dicho, jamás puede sernos ajeno.

Silencios, también los hay, ingrátidos: el silencio que constituye el universo de soledad en el que se instala el acto de la lectura o de la escritura. Silencios que se impregnan de ruidos ligeros y voces amigas, como dice Edmond Jabès:

“El ruido del libro: la página que uno vuelve  
El silencio del libro: la página que uno lee”.

Y quisiera yo ver en la filosofía la expresión de un pensamiento que se extraña cuando se sitúa ante sí mismo. Un pensamiento extraño que se afirma en esa extrañeza porque sabe que es nuestro deber moral intentar, como hemos aprendido a partir de Michel Foucault, ‘pensar de otro modo’.

En los tiempos bélicos y maniqueístas que corren, quizás no muy distintos de otros tiempos, entre los de arriba y los de abajo, los de aquí y los de allá, todos más allá del bien y del mal, ruego se me permita a mí, que disfruto del privilegio de no pasar hambre, posicionarme donde no existen ni voceros del Bien, ni ejes del mal, ni salvíficas yijads, contra todos los ‘Bushsseim’ que pululan por este laberin-

to de incontinencias que llamamos mundo, y se me consienta proponer estos versos del poeta Che-Lan-Vien como aliento de mi impostura:

“No, no ha sido Edgard Poe el que nos ha empujado  
Hacia las frías alambradas.

Ni Lincoln ha dejado caer sobre los hombres las  
bombas incendiarias de mil kilos.

Ni ha hecho sonar Whitman durante tres mil noches  
El golpe del cañón.

Si vienes te recibiremos cantando.

Pues nadie ha confundido entre nosotros  
Los asesinos y la primavera.”

## 2. ESCRIBIR

Todo discurso, todo libro, es esférico. La mayúscula del comienzo es el límite inferior que acota el espacio físico del conjunto de signos que componen un texto. Luego, un punto y final como límite superior cierra el intervalo en el que los signos se ordenan según una sintaxis que pretende una verdad y un sentido. Todo discurso es limitado en el espacio e infinitamente repetible, interpretable, en el tiempo. Desde el relato mítico hasta el más riguroso de los escritos sobre mecánica cuántica, límite e infinito son las dos coordenadas en las cuales el discurso, el libro, la palabra, se presentan con pretensiones de verdad. Límite que el decir precisa para transmitir ideas, infinita tarea, por otro lado, la del lector o la del crítico, la de todos los lectores o todos los críticos,

que multiplican los significantes para aumentar, con ello, la densidad semántica del texto, reinventándolo en cada lectura y en cada palabra que se pronuncia en un intento inútil de explicarlo, de desvelar su 'verdadero' sentido, de captar una esencia que siempre se escapa porque quizás nunca existió. Todo texto adopta una 'forma' esferoidal en todos y cada uno de los intérpretes que lo violentan al pretender clausurar el espacio infinito del sentido que lo acoge y lo cobija. Y, sin embargo, esta violencia es necesaria, o por lo menos inevitable. Todo discurso, todo texto, es esférico, él también exige esa presencia que le hará decir cosas que incluso le revelarán sus paradojas y sus contradicciones, que le mostrarán el pacto que estableció, desde su origen, con la realidad, el compromiso tácito de que sus pretensiones no debían obviar la certeza de la imposibilidad de la Verdad.

Este texto es esférico, lugar limitado por un principio y un final, proyección en el tiempo de una idea que día tras día sucumbe a la necesidad de crear un soporte material en el que se instalan nuestros actos más honestos y nuestras ambiciones más calladas. Este texto es, quizás, una de las expresiones del compromiso con una Verdad imposible pero inevitable. Que queremos imposible por su escaso compromiso moral, por su vacuidad que se enmascara tras la normatividad de la fría racionalidad de los poderes públicos o privados para despojar de humanidad a los hombres y rellenar el hueco con mentiras y engaños, hablando de necesidad histórica o económica para disimular las estrategias y encubrir las mentiras. Inevitable porque siempre hay otra verdad que

no se jacta de ser verdad, donde la libertad puede manifestarse como un gran gesto de resistencia y un ejercicio de lucidez del intelecto. Un texto debería provocar un inquietante rumor de disidencia frente al vocerío institucionalizado de la verdad pública o privada: la verdad esférica frente a la lineal verdad.

### 3. EDMOND JABÈS O LA ESFERICIDAD DEL TEXTO

Los textos de Edmond Jabès son esféricos, son libros que no se terminan de comprender y, paradójicamente, de los cuales podemos aprender. Libros en los que, tal y como el autor ha afirmado en alguna ocasión, hay que elegir la entrada, sin saber durante la lectura si se podrá encontrar alguna salida. Y esa es precisamente la sensación que nos invade cuando leemos el último párrafo, la última palabra: seguimos atrapados dentro del texto, el final del libro no significa que hemos acabado de leerlo sino precisamente todo lo contrario, que aún no hemos comenzado la lectura. Aunque quizás esto no sea una peculiaridad de la obra de Jabès, sino una característica de cualquier texto una vez ha sido encerrado y clausurado físicamente entre la tapas que le nombran y le autorizan a circular como un objeto por el entramado lingüístico de la red discursiva.

*Del desierto al libro*<sup>1</sup> es un texto esférico que pre-

---

1 Edmond Jabès. *Del desierto al libro*. Entrevista con Marcel Cohen. Minima Trotta, Madrid, 2000. Traducción de Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sánchez.

senta la estructura de una entrevista, pero cuyo contenido va mucho más allá de la espontaneidad que implica este género, pues nos presenta una cartografía del pensamiento del autor que nos invita a la lectura de su obra. En él encontramos los conceptos o vocablos fundamentales que transitan los escritos del autor: el desierto, el libro, la ruptura, la pregunta, la lectura, el relato, la palabra, lo ilegible y el Extranjero. También podemos encontrar muchas de las referencias biográficas que fueron constituyendo el modo jablesiano de tratar las cuestiones: por ejemplo, la anécdota de su inscripción en el registro tras su nacimiento y su sensibilidad a lo aleatorio y al vacío; la muerte de su hermana, que le llevó, según él mismo confiesa, a comprender que hay un lenguaje para la muerte y un lenguaje para la vida; sin olvidar el hecho de ser un judío con ciudadanía italiana en un país árabe y haber sido educado en un colegio francés le genera el sentimiento de no pertenencia, de desarraigo. El libro está pues salpicado de aspectos biográficos de primera mano contados por el mismo Jabès en el curso de la entrevista.

¿Cuál es el lugar del pensamiento, de la obra, de Edmond Jabès? Una pregunta impertinente si tiene como objetivo situar la obra de alguien que precisamente pasa por ser un pensador del 'vacío' o del 'no-lugar' y que ha afirmado el carácter fragmentario de su producción literaria con las siguientes palabras

“...creo que ningún calificativo está más alejado de mi trabajo que el de obra”.

Sin embargo, insisto en ello. Edmond Jabès tiene

fama de inclasificable, pues de él se ha dicho, por ejemplo, que plantea una metafísica de la nada, pero también, que su pensamiento supone una renovación de la teología judía; y hay quien no duda en adscribirlo a las corrientes surrealistas o a la tradición mística. Sin embargo, no sería ningún disparate sugerir la hipótesis de que sus textos podrían figurar entre los del ‘pensamiento del afuera’, expresión que Foucault caracteriza como un pensamiento

“que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbre inmediatas, -este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra ‘el pensamiento del afuera’”.<sup>2</sup>

Podríamos, asumiendo, por una parte, la arbitrariedad que implica todo trazado histórico y, por otra, el riesgo de petrificar su escritura, situar a Edmond Jabès en una espiral cuyo devenir hace aparecer figuras como Nietzsche o el fetichismo del lenguaje, Mallarmé o la disolución del sujeto, Artaud o la

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pretextos, Valencia, 2002.



violencia de la palabra, Bataille o la transgresión de una subjetividad quebrantada, Klossowski o la exterioridad de los simulacros, y por supuesto, Blanchot o el “anonimato del lenguaje liberado y abierto hacia su propia ausencia”.<sup>3</sup>

Jabès nos ofrece en la espiral *Del desierto al libro*, un texto donde encontramos un mapa, una guía de lectura de su obra. El primer capítulo, “Del desierto”, va precedido de una breve introducción en la que los dramáticos aforismos del autor actúan como un dispositivo propedéutico para la lectura de un texto que hace de la pregunta sobre el vacío, la muerte, la nada y al azar, una tarea sin fin, un volver a empezar incesante, en el que ninguna respuesta “tendrá jamás fuerza suficiente para resistir indefinidamente a la pregunta que, tarde o temprano, le interpelará.”

El desierto adquiere para Jabès distintos significados: es la metáfora del vacío, silencio desde el cual emerge toda vida, pero, también, blanco de la página oscurecido por el ruido de la escritura. El desierto es el lugar, o el no lugar, pues allí el tiempo es un concepto artificial, donde la identidad es cuestionada -allí uno siempre es extranjero- o forjada en el transitar errante del pueblo judío.

Después del desierto, el libro o el lugar del fracaso de la palabra, la cual muestra constantemente la imposibilidad de apropiarse de las cosas, pues

“la escritura...no es nunca una victoria sobre la nada, sino, por el contrario, una exploración de la nada a través del vocablo.”

---

3 Ibidem.

La escritura impone la violencia del ruido de la palabra sobre el vacío de la nada, enmarca “lo que pasa” para que adquiriera el carácter de acontecimiento, textualiza lo real y conduce necesariamente a que todo hablar, que todo escribir, no sea más que un decir de la palabra sobre la palabra misma. Y esto implica la conciencia de que no hay límite que separe las palabras de las cosas, pues al no poder salir de la palabra, escribir se convierte no en el acto por el cual se intenta abolir la distancia entre la vida y el mundo, sino entre nuestra vida y lo que escribimos de ella, entre el texto de nuestra vida, sus huellas, y la escritura que la expresa, pues

“...el mundo existe dentro del libro...Nos convertimos en la palabra que da realidad a la cosa, al ser. Escribir es siempre medirse con esta realidad para asumirla. Todo es finalmente real, y es en esto en lo que nosotros mismos somos.”

El desierto, el libro, la palabra, y por supuesto, el judaísmo de Jabès o más bien lo que él llama “Judaísmo después de Dios”. Un judaísmo cuya praxis histórica resta importancia a la cuestión de la existencia de Dios y se expresa en la responsabilidad ante los valores que se ha comprometido en difundir. Por supuesto, el judío como extranjero del extranjero, como extranjero tipo, el judío como paradigma en el que se plantea la cuestión del “otro”, pero también la historia del pueblo judío como herida abierta que responde al nombre de Auschwitz y ante la cual Jabès tiene la certeza de que no solamente se puede escribir poesía

sino que además se debe. En definitiva, el “Judaísmo después de Dios” cuyos valores asume Jabès tienen que ver fundamentalmente con “...la libertad...para interrogar al judaísmo sin dejar de ser judío.”

Es inútil buscar en los textos de Jabès respuestas o certezas, el mismo autor no se cansa de repetirlo y así nos lo hace saber en las últimas páginas *Del desierto al libro*:

“Si tuviese que imaginar un lector ideal, sería aquel que, a través de mis libros, asumiese sus propias contradicciones, su propio vértigo y que aprendiese, poco a poco, a no estar asustado por ello.”

La obra de Jabès admite diferentes lecturas, diferentes enfoques, distintas entradas, las cuales no pueden dejar de convenir en que sus palabras nos incitan a formular las preguntas que la filosofía, tarde o temprano, tendrá que hacer al siglo XX, un siglo no clausurado pese a la cronología que nos sitúa ya en un nuevo milenio.

#### 4. LEER

Leer para deslizarse con las palabras y desenmascarar la retórica de los verbos y los sustantivos. Leer para dialogar, en ocasiones, con los muertos y sacarles de su silencio, invitarles a entrar en nuestra vida, en nuestras manos, en nuestros ojos, en nuestras vísceras. Leer para imaginar que la palabra nos necesita tanto como nosotros a ella, que la materia de la

que se nutre nuestra existencia es lenguaje, que el aire también es un nombre y que feliz es un adjetivo. Que vivir, como amar, es un verbo de conjugación extraña, personal, singular e inexorable. Leer para ser alguien en quien la palabra encuentra un lugar, un hogar, en el que instalarse. Leer para sentir el silencio, impregnarlo de metáforas e introducir en el mundo un nuevo cruce de caminos. Leer el sonido como se siente el tacto de una mirada o el olor de las palabras, y escuchar atentos los renglones de la piel, aquélla que revela las más hondas certezas. Leer el aire que delata la presencia del pensamiento, tocar el viento que produce una idea que choca violentamente contra nuestros juicios y prejuicios, sentir el vacío y retomar la tarea de dotar de sentido nuestra existencia. Leer con la intención de que las ideas no mueran de aburrimiento, satisfechas en su inmovilidad y amordazadas por la seguridad de un esquema hermético, pues, como decía Elias Canetti, «siempre se pierde algo cuando un sistema se cierra». La ausencia de movimiento aniquila el pensamiento y destruye el lenguaje, entonces las palabras «no respiran, no mueren, se quiebran». Leer... para no quedarse quietos. «Respiramos como leemos. Al mismo ritmo», se puede leer en una traducción de Edmond Jabès hecha por José Ángel Valente. Y mientras nuestros sentidos registran cada uno de los signos que llenan la página para ejercer sobre ellos la violencia que implica toda hermenéutica, algunos podemos oír nuestra respiración de fumadores implacables. Leemos como respiramos, al mismo ritmo, podemos repetirnos en voz baja, quizás para no

compartir la belleza de esta sentencia con las sombras que se dibujan en las paredes, o porque necesitamos construirla en su materialidad más inmediata para así hacer más evidente la emoción que despierta la perfecta melodía de su estructura. Respiramos como amamos. Al mismo ritmo. Podríamos pensar mientras imaginamos un Amor pausado en un respirar lento, amor insondable en un profundo respirar: «Respiramos como leemos, como amamos. Al mismo ritmo». Pasar la página y seguir respirando al ritmo que leemos, al ritmo que amamos.

#### 5. AL RITMO DE UNA LECTURA: FINGIR LO QUE EN REALIDAD SE SIENTE<sup>4</sup>

Quisiera yo ejercer de intérprete del hermeneuta para decir al hilo de lo dicho por el autor en una especie de prólogo titulado “Poética del quebranto” que él mismo propone a modo de introducción a su libro *Quebranto*, que por una parte está la vida, por otra la escritura, o el poema, y ambos en el improbable encuentro, o en el desencuentro, o en lo imposible de una frontera definida por la intersección de dos negaciones: la vida pensada, primera negación, la vida escrita, segunda negación. Quisiera yo, pues, escribir unas palabras sobre la escritura de Antonio Lorente y su quebranto.

Dos negaciones o dos traiciones: lo vivido está más allá o más acá del pensamiento y de la escri-

---

<sup>4</sup> A propósito de *Quebranto* de Antonio Lorente Solano, Aladeriva POESIA, Murcia, 2003.

tura. En *Quebranto*, la palabra no es solamente la constatación del fracaso que se experimenta ante la imposibilidad de apropiarse de las cosas mediante la escritura, no es solamente la expresión de la más trágica auto-referencialidad de los signos, no es únicamente el lugar de la distancia entre la vida y el texto que la representa: “es un delito de lesa traición, de traición a la traición”.

Es decir, dos negaciones, dos traiciones. Así las cosas, no nos sorprende que aunque hay quien piensa que escribe para encontrarse, también está quien lo hace para perderse o huir de sí mismo, y por supuesto, no puede faltar quien pretende escribir el poema que lo salve o lo condene. La escritura de Antonio Lorente se resiste a formar parte de esta improvisada y torpe taxonomía, pues el autor afirma que “Hay que dejar de escribir. El mejor poema es el que no se escribe. El mejor poema es no tener que escribir”.

Quisiera yo, pues, agradecer al autor, el que se sirva de la escritura o de la impostura para hacernos llegar estos retazos de simulaciones o ficciones, estas huellas inútiles que tanto nos sirven para vivir esta vida imposible de representar. Quisiera yo agradecerle que se haya desoído a sí mismo, que haya desconfiado de sus certezas y haya decidido continuar refutando, traicionando, tantas veces como sea necesario, a la vida con la vida en la palabra. Así pues, nos ha sido dada, por un acto de lesa traición del autor a sus propias advertencias, ¿quizás se advierte a sí mismo?, la oportunidad de tener en las manos *Quebranto*. Un libro de poesía, cierto, el relato, o me-

por dicho, el collage de una historia, o del final de una historia, de amor. Pero, también, una metafísica de la escritura, de la vida escrita que asume la imposibilidad de escribir la vida, y aún así, la escribe.

La estructura lineal que intenta definir el índice de *Quebranto* es solamente una ilusión. El autor habla de la escritura como impostura. Sin embargo, tras la lectura de *quebrando* uno no puede dejar de reparar en el isomorfismo existente entre la discontinuidad y fragmentación de la escritura de Antonio Lorente y el quebrantamiento de la vida. Pese a las advertencias del autor, uno constata que su propio texto, escrito con sus propias manos y en su vida, las desmiente (tercera negación, tercera traición).

*Quebranto*, en el juego repetido de las evocaciones y de las invocaciones, en el “Temblor de la memoria”, es una autoafirmación des-esperada del yo, o de lo que él queda, frente al otro, frente a ella, o de lo que ella nos queda. La escritura se pone al servicio de una tarea: la de reinventar el yo en un movimiento circular de afirmaciones y negaciones, de recuerdos y renunciaciones: “¿Cómo me llamaré ahora/que he visto temblar la dicha en mi mano?”, en el que la memoria y el olvido se convierten en las coordenadas que prefiguran el nuevo rostro, el que surge tras la ruptura para superarla:

“me voy y me llevo tus ojos...”,

“Sácame de tu memoria, si ahora puedes...”,

“Quede atrás el incendio que dejo/y delante el hom-  
[bre/que no seré.”,

“no soy un caído no soy/un caído”,

“No soy el padre que fundó/tu abismo”

“Déjame,/ensayar la derrota”.

Y la constatación de la distancia entre la vida y el yo que la vive sin sentir-se en ella: “En la foto de lo mío faltó yo”. Paradoja de la escritura, y de la vida, que el autor expresa y muestra: “Que no nos vele la palabra, que no reclame el temblor sus adjetivos”, y “...Si yo pudiera como ella Si yo fuera/Capaz de desvelarme.”

Así, la vida se presenta extraña al pensamiento, a la escritura, porque al pensar estamos ya modificando aquello -siempre un paso más allá- en lo que reparamos, aquello que dividimos, troceamos, fragmentamos, para poder aprehenderlo y deglutirlo con toda la violencia de nuestra voracidad racional. La vida no se escribe, se vive: “La palabra oculta todo el espacio/...Y en cada batalla la palabra triunfa y se ufana/y nos rinde y nos prende.” Y el amor, y la vida, y la escritura. Y la Incompatibilidad de la vida y la escritura, del amor y la vida: “Quererse es incompatible con vivir, parece ser”, del amor y la escritura.

Tres coordenadas que no definen ningún punto porque no hay vértice, origen desde el que trazar sus líneas, desde el que pueda surgir un centro común. Y sin embargo, vivimos, y en la vida amamos y, por supuesto, escribimos. Porque, en definitiva, ninguna experiencia puede modificar la certeza de que “Nadie se puede ir”

*Quebranto* es la vida misma, en sus páginas se dibuja una ruptura y una desesperada esperanza, el continuo devenir de una ficción, el yo, que se debate



en el juego interminable de la afirmación y negación, de la realidad y la simulación, de la verdad y de la mentira, de la fidelidad y la infidelidad, porque, ciertamente, como dice el poeta:

“(Cada uno busca su forma de infelicidad)” y “(Cada uno busca su forma de infidelidad)”

Y para terminar, lo que quisiera que fuese el comienzo, he aquí las palabras del poeta, las de su “Quebranto”

“Como escucho y como miento,/cómo me desdigo  
diciéndome/en esta escucha ya oída/de lo pensable.../  
Y me quebranto”

## CAMUS, SARTRE Y LES TEMPS MODERNES

### I. ¿UNA DISPUTA LITERARIA?

Sartre lo llamó en su *Réponse* una “disputa literaria”.

En realidad fue una polémica en torno a una diferencia ideológica vinculada a sus posicionamientos frente al comunismo y la historia, o sobre la praxis del intelectual vinculada o no, comprometida o no con tal o cual ideología. Una discusión entre la independencia, no neutralidad, de Camus -el literato, el pied noir, el moralista libertario- y los compromisos no exentos de ambigüedad de Sartre -el gran mandarín del ‘engagement’- con el comunismo.

Los actores de este ‘drama parisino’ desplegaron, sobre las páginas de *Temps modernes*, lo mejor y lo peor de sí mismos: referencias indirectas, retórica solemne, ofensas mutuas en un lenguaje no siempre correcto, alguna que otra puñalada trapera y, por supuesto, dos modos diferentes de entender su tiempo y el papel que, como intelectuales, debían adoptar ante los acontecimientos políticos que trajo la posguerra. El anticomunismo manifiesto, apoyado sobre una idea del hombre y una moral que trascienden la historia, de Camus, frente al realismo

---

1 Jean Paul Sartre, “Respuesta a Albert Camus”, en *Literatura y arte, Situations, IV*, Losada, Buenos Aires.

político de Sartre cimentado sobre una concepción absoluta de la historia y una moral práctica inmersa en ella. Así, para Sartre la historia ofrece dos alternativas: comunismo y capitalismo. Y hay que elegir. Para Camus, sin embargo, la historia no agota el campo de lo humano y frente a las dos alternativas uno siempre puede negarse a elegir, pues ambas son injustas y en el hombre hay un algo más ahistórico que nunca puede ser objeto de negociación. En resumen: Sartre o la política, Camus o la moral.

Bernard Henry Lévy habla de un choque de tradiciones en el cual Camus representaría el modelo griego y Sartre el paradigma judeocristiano. En su análisis de la polémica, el resultado es un empate técnico pues tanto uno como otro son vencedores y vencidos. El Sartre de la filosofía de la libertad y de la contingencia resulta vencedor frente al Camus del mito solar del Extranjero o de los "murmullos bendecidores del verano"<sup>2</sup>. Sin embargo, es el Camus crítico del historicismo y del mesianismo revolucionario quien gana la batalla al Sartre que rinde culto a la historia.

## 2. ¿UNA CULPABILIDAD RAZONABLE?

Seis años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, Miles Davis graba el disco *Blue Room* junto al saxofonista Sonny Rollins y Bud Powell registra ese mismo año *A Bit Crazy*. En algún lugar leí una

---

2 Bernard-Henry Lévy, *El siglo de Sartre*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001. p. 401.

vez una frase de Aldoux Huxley que más o menos venía a decir que 'después del silencio, lo que más se acerca a expresar lo inexpresable es la música'. ¿Intentaban estos músicos expresar lo inexpresable? ¿Y el silencio? ¿Había que callar ante el horror de la guerra, del Holocausto, de las 'depuraciones' en la Unión Soviética? No, indudablemente, aunque esto no fuese tan evidente para muchos. Para algunos, lo inexpresable debía ser expresado, analizado, explicado y comprendido, porque no se trataba de retroceder ante el horror sino de hacerle frente. Horror ante las atrocidades nazis y ante la barbarie soviética staliniana. Es lo que hizo Hanna Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, y por supuesto, es la tarea que Albert Camus se propuso en *El hombre rebelde*. Es el año 1951 y en su libro Camus establece un diagnóstico:

"Estamos en la época de la premeditación y del crimen perfecto."<sup>3</sup>

Y un objetivo:

"El propósito de este ensayo es, una vez más, aceptar la realidad del momento, que es el crimen lógico, y examinar precisamente sus justificaciones: esto es un esfuerzo para comprender mi tiempo."<sup>4</sup>

*El hombre rebelde*: un libro sobre la rebelión, la revolución, el absurdo y el asesinato. Un libro sobre la

3 Albert Camus, *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 9.

4 *Ibidem*, p. 10.

historia de los dos últimos siglos. Pero, sobre todo, un libro sobre el asesinato racional y lógico, un texto en el que se muestra que el crimen apela a la justicia y a la libertad, a la inocencia, para justificarse. La rebelión, gesto humano del oprimido contra el opresor, reivindicación del 'esclavo' frente a la situación injusta a la que le somete el 'amo', debe pues volver a ser pensada junto a las revoluciones como perversiones históricas de la misma al legitimar el crimen y el asesinato como medios para la consecución del ideal revolucionario. Un libro, por supuesto, sobre el nihilismo presente en las grandes revoluciones contemporáneas, sobre los regímenes totalitarios (Hanna Arendt), es decir, sobre el fascismo, el nazismo y el comunismo. Dice Camus:

"El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es. La cuestión está en saber si esa negación sólo puede llevarle a la destrucción de los otros y de sí mismo, si toda rebelión debe terminar en justificación del asesinato universal, o si, por el contrario, sin pretender una inocencia imposible, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable".<sup>5</sup>

Un libro polémico por el análisis que hace de la revolución rusa, por su espíritu y su letra, hay que decirlo, anticomunista. No olvidemos que estamos en el año 1951. Y aunque la comparación entre la Unión soviética y los regímenes fascistas se encuentra en el período entreguerras, Stalin y la unión soviética siguen siendo modelos revolucionarios en

---

5 *Ibíd.*, p. 17.

el imaginario colectivo de gran parte de la izquierda europea. Así pues, ¿de todo lo que dijo Camus, qué fue aquello que llegó realmente a inquietar a la "gauche" francesa, a Jean Paul Sartre y sus correligionarios de *Les Temps modernes*?

Veamos.

1. Que la rebelión es una dimensión esencial del ser humano y, al mismo tiempo, una realidad histórica. Que la rebelión metafísica es el movimiento por el cual el ser humano se enfrenta a su condición, al sufrimiento de vivir y de morir, a todo aquello que le niega su humanidad. Que las rebeliones históricas —revoluciones— son la consecuencia lógica de la rebelión metafísica:

"En 1793 terminan, de cierta manera los tiempos de la rebelión y comienzan, en un patíbulo, los tiempos revolucionarios."<sup>6</sup>

Las revoluciones, ajenas a valores trascendentes a la historia, olvidando el gesto primero del rebelde por el cual afirmaba su humanidad frente a quien se la negaba, han implantado, mediante la justificación del crimen y del asesinato, un orden que se pretende humano y que sacrifica el presente por un futuro, el cual apunta hacia el final de la historia, y donde se concretará el imperio de los hombres, el reino del hombre nuevo, puro e inmaculado, bien sea en su versión aria o proletaria, purgado de la astucia judía o de la infamia burguesa. De nuevo Camus:

---

6 Ibidem, p. 131.

“La mayoría de las revoluciones adquieren su forma y su originalidad en un asesinato. Todas o casi todas son homicidas.”<sup>7</sup>

2. Que el rebelde debe volver a sus orígenes y recusar la historia en nombre de la humanidad, es decir, del vínculo común que le une a todos los demás hombres.

3. Que el comunismo es una de las rebeliones históricas que inspirándose en la libertad como principio, la ha suspendido en nombre de una justicia universal de carácter mesiánico, para cuya realización ha utilizado como medio el terror, la violencia y el asesinato. Así pues, ha deifica la historia y en ella encuentra su objetivo y la justificación de sus actos.

### 3. RETROSPECTIVA

¿Cómo eran las relaciones entre Sartre y Camus antes de la publicación de *El hombre rebelde*? Camus y Sartre se encuentran en 1943 en el estreno de *Las moscas*. Se hacen amigos. Ambos combaten el colaboracionismo con los nazis, militan en la Resistencia, cada cual a su manera. Ambos preconizan, tras la liberación, la revolución social vinculada de un modo u otro al comunismo. Se respetaban, se admiraban mutuamente. Bernard-Henry Lévy habla de un ‘vínculo fuerte’, de ‘una fraternidad real, de ‘camaradería’. Sartre le ofreció el papel de Garcin

---

7 Albert Camus, *El hombre rebelde*, op. cit. p. 128.

en *Huis Clos*, también le propuso integrarse en el comité directivo de *Les Temps modernes*. Se elogian mutuamente *El extranjero* y *El muro*, salen de copas y bailan las canciones de Charles Trenet. Sí, una buena amistad. Sin embargo, en el plano filosófico, Camus nunca aceptó la etiqueta de existencialista y pronto comenzó a manifestar sus dudas acerca del comunismo. Aunque, en un principio, estas diferencias no afectaron a su amistad. Simone de Beauvoir lo ve del siguiente modo:

“La oposición ideológica y política que ya existía entre Sartre y Camus en 1945 se había hecho de año en año más acusada. Camus era idealista, moralista, anticomunista; obligado a ceder durante un momento a la historia, pretendió retirarse de ella lo más aprisa posible; sensible a la infelicidad de los hombres, se la imputaba a la Naturaleza; Sartre había trabajado desde 1940 en el repudio del idealismo, en zafarse de su individualismo originario, en vivir la Historia; cercano al marxismo, deseaba una alianza con los comunistas. Camus luchaba por grandes principios...en general, se negaba a participar en las acciones precisas en las que Sartre se comprometía. Mientras Sartre creía en la verdad del socialismo, Camus defendía cada vez más resueltamente los valores burgueses...”<sup>8</sup>

A finales de 1945, ciertas disensiones políticas entre ambos les separan hasta 1947. Se reconcilian cuando aparece *La peste* y juntos firman el “Premier

---

8 Francis Jeanson, *Jean Paul Sartre en su vida*, Barral, Barcelona, 1975, p. 207.



appel à la opinion internationale". Su común hostigamiento al gaullismo no mitigó la brecha que sus elecciones ideológicas y políticas comenzaron a abrir entre ambos.

Las relaciones entre Camus y Sartre se van modificando según la posición que el primero va adoptando frente al comunismo. En 1944, el Congreso de *Combat* asume que cualquier posición anticomunista conduce a posiciones totalitarias. Camus no es comunista ni anticomunista. Los tiempos que corren exigen aunar posiciones y así lo expresa en un artículo del 7 de octubre, en el cual se refiere, al final del mismo, a los comunistas como "camaradas":

"Los cristianos tampoco lo son y sin embargo, han aceptado la unidad de acción con los comunistas. Y nuestra posición, como la de los cristianos significa: si bien no estamos de acuerdo con la filosofía ni con la moral práctica del comunismo, rechazamos enérgicamente el anticomunismo político, porque conocemos su inspiración y sus fines ocultos."<sup>9</sup>

Junto a los comunistas, Camus defendió, por ejemplo, la pena de muerte para los colaboracionistas. Sin embargo, es a partir de una polémica con François Mauriac, a propósito de esta cuestión, cuando comienza a cambiar de posición. En el mes de noviembre aparece un artículo en *Combat* en el que critica una versión del socialismo que compara con la tiranía:

---

9 Albert Camus, "moral y política", en *Obras Completas*, Alianza Editorial, Vol. 2, Madrid, 1996, p. 643.

“...la que se apoya en el optimismo, la que se funda en el amor a la humanidad para eximirse de servir a los hombres, en el progreso inevitable para esquivar las cuestiones salariales, y en la paz universal para evitar los sacrificios necesarios. Ese socialismo se basa sobre todo en el sacrificio de los demás...tiene miedo de todo, incluso de la revolución.”<sup>10</sup>

Y ante la acusación de exhibir una ‘filosofía pesimista’ que se le hace al heterogéneo grupo de pensadores que se reúnen en torno al existencialismo, Camus responde, en un artículo de septiembre de 1945, acusándolos, a su vez, de falta de objetividad y de basar sus juicios, no en los hechos, sino al amparo de una determinada doctrina:

“Nuestros camaradas comunistas y nuestros camaradas cristianos nos hablan desde la altura de unas doctrinas que respetamos. No son las nuestras, pero jamás se nos ocurrió hablar de ellas con el tono con el que se dirigen a nosotros y con la seguridad con que lo hacen...Detengo aquí esta protesta...pero quisiera que se la sienta indignada.”<sup>11</sup>

En 1946, en *Ni víctimas ni verdugos*, la reacción de Camus contra la violencia apunta tanto al comunismo soviético como al liberalismo norteamericano, para adquirir más tarde un marcado carácter anticomunista. Comienza por mostrar que el siglo XX es el siglo del miedo, o mejor dicho, la época en que se ha hecho del miedo una técnica para silenciar las bocas

10 Ibidem, p. 653.

11 Ibidem, p. 685.

de los que han decidido no someter su libertar a ninguna ideología: miedo a criticar a la unión soviética para no hacerle el juego a las fuerzas reaccionarias, miedo a una nueva guerra, miedo a las ideologías asesinas. Las ideologías marxistas y capitalistas son las nuevas utopías y entre ellas se juegan el futuro político del mundo. Aquí comienzan ya a forjarse las ideas que desarrollará posteriormente en *El hombre rebelde*:

“...un mundo donde se legitima el homicidio y donde la vida humana se considera una futilidad. Este el primer problema político de hoy.”<sup>12</sup>

Así pues, Camus, en 1946, ya hablaba del comunismo como de una ideología y de una política que se ha apartado, en su fase revolucionaria, del socialismo, que legitima el terror, que establece la eficacia de una acción como un objetivo absoluto, que admite el principio de que el fin justifica los medios y que ha hecho de la historia un absoluto. En definitiva, el comunismo es una revolución desvirtuada cuyas mentiras y violencias se justifican, a diferencia de las mentiras y violencias del occidente liberal, en una filosofía de la historia. Precisamente, la concepción absoluta de la historia se convertirá en uno de los objetivos de Camus en *El hombre rebelde*, pues esa legitimación histórica hace que la violencia occidental y la violencia oriental tomen una significación diferente y que provoquen una reacción crítica distinta<sup>13</sup>.

---

12 *Ibidem*, p. 707.

13 Conor C. O'Brien, en su *Camus* (Grijalbo, Barcelona, 1982), llega a establecer una relación entre este anticomu-

En Otoño de 1951 se publica *El hombre rebelde*. En 1952, la 'amistad' entre Camus y Sartre se rompe definitivamente. Las divergencias ideológicas y filosóficas referentes al comunismo y a la historia adoptan en el texto de Camus la forma de una elección política. Camus defiende que los crímenes de Stalin son una consecuencia lógica de la revolución comunista y defender el comunismo es afirmar que estos crímenes están justificados. Sartre, por su parte, no duda de que los crímenes son condenables, pero se mantiene en la idea de que el comunismo es símbolo de progreso y de justicia frente al capitalismo y de que no hay una lógica que vincule necesariamente los crímenes a la revolución; es decir, se puede y se debe defender el comunismo y condenar el crimen.

¿Cómo se produjo la ruptura, qué ocurrió entre la fecha de publicación de *El hombre rebelde* y el homenaje póstumo de Sartre a Camus? Ese intervalo de tiempo que dura ocho años se divide en dos partes: El tiempo de la polémica que abarca desde la publicación del libro hasta el mes de agosto de año siguiente. Y el tiempo del silencio que se extiende hasta 1960.

---

nismo y "una predisposición, inherente a la época" fomentada por el Gobierno de los Estados Unidos que "...intentaba propagar la idea de que negarse a hacer el juego al anticomunismo era 'la traición de los ilustrados' de la que hablaba Benda...." p. 87.

#### 4. "USTED CAMUS, NO ESTÁ A LA DERECHA, ESTÁ EN LAS NUBES"

Sartre ya ha avisado a Camus que la crítica de *Les Temps modernes* será severa. Camus se indigna. El libro fue mal recibido por el comité de redacción de la revista, la misma que ha habia publica separadamente el capítulo dedicado a Nietzsche. El libro les parece muy bien escrito, es, dicen, la voz sincera del Camus que conocen. Sin embargo, la tesis central del texto les parece inadmisibile, también la argumentación en la que se apoya, y por supuesto, la posición política que el autor adopta. Sartre no quiere implicarse en el asunto por la amistad que le une a Camus y pide un voluntario para expresar lo que la revista piensa al respecto. Se nombra a Francis Jeanson: sartriano, revolucionario políticamente intachable, comprometido...

"Albert Camus ou l'âme révoltée" aparece en *Les Temps modernes* en mayo de 1952. La pluma ejecutora de Jeanson se ensaña con Camus, quizás más de lo que Sartre deseaba, hasta el punto de que este artículo se convierte, en palabras de Jeanson, en

"...la causa ocasional de la ruptura entre Sartre y Camus..."<sup>14</sup>

El artículo de Jeanson contra Camus podría resumirse según los siguientes puntos:

1. Es un libro que complace a demasiada gente, sobre todo a la derecha. Y Camus, ¿no se inquieta por ello?

---

14 Francis Jeanson, *Jean Paul Sartre en su vida*, op. cit., p. 207.

2. Es un libro demasiado bien escrito. Cada palabra se ordena según un orden estético impecable. Esto es, ¿no será que tanta preocupación por la forma encubre una ausencia total de contenidos? Un bello libro, en suma, plagado de pensamientos inconsistentes, esto es, una pseudo-filosofía de una pseudo-historia de las revoluciones.

3. La elección política que exhibe el texto conduce directamente a un inmovilismo ineficaz que evita el compromiso con la realidad política de la época. Jeanson lo señala más claramente en otro texto: "Ciertamente, no me gustaba la forma en que Camus rechazaba a priori todo compromiso revolucionario en nombre de una rebeldía personal que no podía ser preconizada colectivamente más que al precio de hundirse en el individualismo."<sup>15</sup>

4. La tesis que convierte a las revoluciones históricas en rebeliones pervertidas es inaceptable porque hace abstracción de los hechos y del papel de la historia y la economía en génesis de dichas revoluciones. Es inaceptable su interpretación de Marx y el marxismo, al destacar sobre cualquier otro elemento su carácter profético o mesiánico:

"Camus prétend établir que la doctrine de marx conduit logiquement au régime stalinien, mais doit finalement se satisfaire de nous révéler, sous des formes plus ou moins subtiles que Staline a fait du stalinisme."<sup>16</sup>. De lo cual no cabe sino concluir que "...cette

15 Ibidem, p. 208.

16 Francis Jeanson, "Albert Camus ou L'âme révoltée", en *Les Temps modernes*, mayo, 1952. p. 2078.

théorie n'évoque plus qu'assez lointainement la pensée même qu'on s'efforce de disqualifier à travers elle...".<sup>17</sup>

5. La propuesta de Camus es escapista y maniquea. Él escribe contra la historia, la cual ha engendrado el mal, mientras que el bien está fuera de ella. Al comprometerse en una acción histórica determinada, la rebelión de Sísifo ha perdido su pureza, se ha hecho real. Y Camus no puede soportar la contaminación histórica del rebelde. Dice Jeanson:

"...à mes yeux tout se passe comme si Camus était par lui-même en quête d'un refuge, et s'efforçait par avance de justifier ici un éventuel 'décrochage, une évasion vers quelque définitive retraite où se vouer enfin aux délices révoltées d'une existence sans histoire."<sup>18</sup> Y concluye: "Si la révolte de Camus se veut délibérément statique, elle ne peut plus concerner que Camus lui-même. Si peu qu'elle prétende, par contre, à influer sur le cours du monde, il lui faut entrer dans le jeu, s'insérer dans le contexte historique, y déterminer ses objectifs, y choisir ses adversaires..."<sup>19</sup>

## 5. USTED JEANSON-SARTRE, SE REBELA CONTRA TODO, SALVO CONTRA EL PARTIDO

Camus se sintió herido, daba por supuesto que el libro sería bien acogido por *Les Temps modernes*. Así lo apunta Simone de Beauvoir:

---

17 Ibidem, p. 2078.

18 Ibidem, p. 2086.

19 Ibidem, p. 2089.

“Vi a Camus por última vez en abril, con Sartre, en un pequeño café de la plaza Saint-Sulpice. Ridiculizó algunos de los reproches dirigido a su libro: daba por supuesto que a nosotros nos gustaba y Sartre experimentaba un gran apuro en darle réplica...”<sup>20</sup>

Así pues, Camus, indignado, furioso, decide contestar a *Les Temps modernes*. No a Jeanson directamente, tampoco a Sartre explícitamente. El nombre del autor del artículo que tanto molestó a Camus no es mencionado ni una sola vez en la carta, y cuando se refiere a él lo hace utilizando la expresión ‘su colaborador’ o “su artículo”, hasta que llega un momento en que el lector no sabe distinguir si el posesivo se refiere a Jeanson, a Sartre, o a *Les Temps modernes*. Pero, no hay duda de que Camus hablaba a Sartre. Camus sabía que las palabras de Jeanson eran también las palabras de Sartre; y no porque éste fuese el director de la revista sino porque Camus debía saber que Sartre había pedido que el artículo fuese escrito y porque éste debió ser supervisado por el autor de *El ser y la nada* antes de ver la luz. Por mucho que después Sartre apelase a la ausencia de censura en la revista o a Jeanson como único responsable del escrito, Sartre estaba ahí en cuerpo y alma.

Camus pasa directamente al ataque y ya en las primeras líneas hace un diagnóstico del texto de Jeanson:

“...su colaborador...practica la omisión, tergiversa las tesis del libro que se propone criticar y forja una biografía

---

<sup>20</sup> Francis Jeanson, *Jean Paul Sartre en su vida*, op. cit., p. 206.



imaginaria de su autor.<sup>21</sup> Seguidamente pasa a responder a cada una de las objeciones y a criticar “el método intelectual y la actitud que dicho artículo atestigua.”<sup>22</sup>

Evidentemente, señala Camus, la verdad o el acierto de un pensamiento no depende del uso que de él hagan la izquierda o la derecha. Ciertamente, uno no es responsable de lo que otros hagan con sus ideas, si es que al ser utilizadas siguen siendo aún sus ideas.

Pero esto quizás sea una cuestión secundaria si no revelase lo que constituye, a juicio de Camus, el primero de los supuestos de un método intelectual, el de Jeanson, el del marxismo dogmático, inaceptable: el que obliga a elegir entre marxismo y capitalismo como dos únicas alternativas reales. Así pues, si Camus ha elegido el anticomunismo entonces se encamina inexorablemente hacia la derecha, podría haber dicho Jeanson. Una maniobra que, según Camus, implica la desvalorización previa de las ideas expuestas en su libro, no por un análisis filosófico riguroso, sino como aplicación efectiva de dicho supuesto.

Y a este propósito, pronto encontramos un primer dardo dirigido a Sartre:

“Como resulta incómodo, y más en especial para los redactores de *Les Temps modernes*, decírmelo a la cara, se empieza por inquietarse por mis amistades, incluso involuntarias.”<sup>23</sup>

---

21 Albert Camus, “Rebelión y servidumbre”, en *Obras Completas*, Vol. 3, op. cit., p. 408.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 410.

En cuanto a la acusación referida a la relación entre la forma y contenido del texto, Camus apunta que no hay tanta humanidad como se supone, que no todo el mundo está de acuerdo, y cita las críticas de la revista *Sprit* a este respecto. ¿Pensamientos inconsistentes? Más vale, responde el autor, que si así lo son, cosa que habría que demostrar, es preferible “escribirlos correctamente para limitar sus estragos”<sup>24</sup>

¿Y en cuanto al fondo o al contenido del libro? Camus responde a Jeanson que éste no sólo no discute sus ideas centrales sino que además se empeña en criticar una tesis que no se encuentra en la obra, a saber, la de no otorgar a la historia y a la economía el papel que juegan en las génesis de las revoluciones. Camus se defiende: el propósito del libro era “un estudio ideológico de las revoluciones”<sup>25</sup>, por tanto, no hablar de la economía y de la historia no significa no darles importancia, significa que otros ya lo han hecho y por tanto sería redundante volver a hacerlo, y significa otorgar a la ideología la importancia que tiene en dicha génesis.

Segundo dardo dirigido a Sartre, en el que Camus sustituye al referirse al autor de la crítica la expresión “su colaborador” por “ustedes”:

“Por qué criticar, pues, un libro si uno está decidido a no tener en cuenta lo que lee en él. Este procedimiento, constante en el artículo, elimina toda posibilidad de discusión. Aunque yo afirme que el cielo es azul, si ustedes me hacen decir que lo creo negro, no tengo otra

---

24 *Ibidem*, p. 411.

25 *Ibidem*, p. 411.

salida que reconocer mi locura o declarar la sordera de mi interlocutor."<sup>26</sup>

Es cierto que hay en Camus, en todo Camus y en *El hombre rebelde*, referencias constantes a una cierta naturaleza humana transcendente a los vaivenes de la historia. Ahora bien, el análisis que hace de la revolución burguesa de 1789 y de la revolución del siglo XX, cuya conclusión es que la primera pone los valores por encima de la historia y la segunda los identifica totalmente con ella, nos impiden aceptar la crítica de Jeanson cuando afirma que para Camus el mal se encuentra en la historia y el bien fuera de ella. Es una concepción absoluta de la historia lo que se critica en *El hombre rebelde*. Es una concepción absoluta de la historia la que conduce al nihilismo. Esta es la tesis de Camus, y no la negación de la historia. En esto Jeanson se equivoca y Camus tiene razón. Y así lo señala el autor de *El extranjero*:

"Su colaborador prefirió suprimir la historia en mi razonamiento para acusarme mejor de suprimirla en su realidad...Su artículo...reemplaza historicismo por historia, lo cual, en efecto, basta para transformar al libro en su contrario y a su autor en idealista impenitente."<sup>27</sup>

Tercer dardo. Camus habla de deslealtad y de traición. Refiriéndose al artículo, no habla ya de "su colaborador" (Jeanson), ni de 'ustedes' (La revista), sino de "usted", e inequívocamente se refiere a Sar-

---

26 *Ibidem*, p. 415.

27 *Ibidem*, p. 418.

tre: "No he leído en él ni lealtad conmigo, sino sólo el rechazo de toda discusión a fondo y la vana voluntad de traicionar una postura..."<sup>28</sup>

La última parte de la carta está dedicada a criticar los motivos por los cuales Jeanson y la corte suprema de *Les Temps modernes* han supuesto que tenían derecho a tergiversar la tesis del libro, en vez de llevar a cabo un análisis riguroso del mismo. Camus señala que tal actitud se apoya filosóficamente en una contradicción.

La contradicción:

"...en su artículo todo se desarrolla como si ustedes defendieran el marxismo como dogma implícito sin ser capaces de afirmarlo como política abierta."<sup>29</sup>

Esto quiere decir que defender el marxismo como dogma implícito significa negar la evidencia de cualquier tradición revolucionaria que no sea la marxista, incluir en la derecha todo lo que sea crítica del marxismo y afirmar por el método de autoridad que el idealismo es una filosofía reaccionaria. Por otra parte, no ser capaz de afirmarlo como política abierta significa no ser capaz de discutir la tesis marxistas en sus diferentes manifestaciones: como método crítico y como profecía; y no dar cuenta de las implicaciones políticas del socialismo autoritario, concretamente, señala Camus, del terror y de los campos de concentración. Así pues,

---

28 *Ibidem*, p. 419.

29 *Ibidem*, p. 420.

“...su artículo semeja decir sí a una doctrina y silenciar la política que entraña.”<sup>30</sup>

Camus concluye afirmando que Jeanson, Sartre, o los comunistas, no pueden aspirar a ser marxistas críticos, sino solamente dogmáticos, pues para legitimar su posición deberían demostrar que la historia tiene un sentido necesario y un fin, y que progresa inevitablemente hacia la reconciliación definitiva. Y esto sólo lo puede hacer, no desde el marxismo crítico, sino desde el marxismo profético. Es más si consiguiesen demostrar la verdad del marxismo profético, entonces no solo estaría refutando las tesis de *El hombre rebelde*, sino, también, afirma Camus el programa teórico, no ideológico, de *Les Temps modernes*.

Las últimas páginas de la carta constituyen una crítica a los intentos de conciliar existencialismo y marxismo. Y aunque finja dirigirse al redactor del artículo, Sartre es el objetivo. Según Camus, Sartre no ha podido conciliar la noción existencialista de libertad con la idea de un fin previsible en la historia. El rebelde existencialista no puede legitimar su acto a partir de una naturaleza humana que niega, así tendrá que encontrar la justificación en la historia. La historia se convierte, entonces, en la única razón de la cual emana la legitimidad del acto revolucionario. Pero, entonces la libertad existencialista se vería encorsetada por la necesidad histórica. Dice Camus:

“Liberar al hombre de toda traba para a continuación enjaularlo prácticamente en una necesidad histórica

---

30 *Ibidem*, p. 424.

equivale en efecto a despojarlo primero de sus razones de lucha para arrojárselo luego a cualquier partido, con tal de que éste no tenga otra regla que la eficacia".<sup>31</sup>

Esta contradicción, impide a los marxistas y al círculo de *Les Temps modernes* pronunciarse y condenar rotundamente el estalinismo.

¿Qué queda pues de la acusación que presentaba a Camus como un burgués reaccionario que coquetea con la derecha francesa de la época? Nada, si uno lee atentamente *El hombre rebelde*, nada, decimos, ahora que podemos hacerlo desde la perspectiva que nos brinda la distancia. ¿Camus en la derecha, Camus teórico del capitalismo norteamericano? Leamos a Camus:

"En cuanto a mí, que sin duda no tengo nada definitivo que proponer, a veces me parece distinguir a un tiempo lo que, de este viejo mundo, debe morir, al este y al oeste, en las doctrinas y en la historia, y lo que debe sobrevivir. Tengo entonces la certeza de que nuestra única tarea debería ser la de defender esa frágil oportunidad."<sup>32</sup>

¿Acaso *El hombre rebelde* no es un intento de ofrecer un espacio a esa frágil oportunidad?

## 6. ¡CÓMO LE QUERÍAMOS EN AQUEL TIEMPO!

Sartre se siente ultrajado. Camus le ha provocado y piensa que no le queda otro remedio que responder

---

31 *Ibidem*, p. 426.

32 *Ibidem*, p. 429.

a la ofensa; y esta vez, sin miramientos, ya no por él sino por todos aquellos que hasta ahora habían callado frente al autor de *El hombre rebelde*.

La respuesta de Sartre se divide en dos partes claramente diferenciadas. En la primera, aborda directamente la carta de Camus, en la segunda, hace una defensa de su concepción de la libertad y de la historia frente a las acusaciones vertidas por Camus.

En cuanto a la carta, *demasiado escrita*, dice Sartre, también, presuntuosa (“y con qué fundamento se arroga una superioridad sobre Jeanson que nadie le reconoce?”), pedagógica (“su propósito es enseñar...”), acusatoria y más propia de un fiscal que de un intelectual, pretenciosa (“Dice hablar en nombre de esa miseria...”), interesada (“usted selecciona a sus miserables...”), escapista (“Parece haber escrito su carta movido por la preocupación de ponerse lo antes posible al margen del debate...”), arrogante y dogmática (“¿por qué misterioso motivo no pueden discutirse sus obras sin despojar de sus razones de vivir al género humano?”)<sup>33</sup>

La *Réponse* a Albert Camus, dice Bernard-Henry Lévy, es un buen ejemplo, entre otras cosas, de desprecio y mala fe (“Posiblemente haya sido usted pobre en otro tiempo, pero no o es ya: ahora es tan burgués como Jeanson o como yo...”), de venganza y crueldad intelectual (“Es asombrosa su manía de no acudir a las fuentes... No me atrevo a aconsejarle la lectura de *El ser y la nada*, supongo que le resultaría inútilmente

---

33 Todas las citas que aparecen en este párrafo pertenecen al texto “Respuesta a Albert Camus”, en *Literatura y arte, Situations*, IV, Losada, Buenos Aires, pp. 72-98.

fatigosa; como aborrece usted las dificultades de pensamiento, prefiere decretar a la ligera que no hay que comprender, para eludir de antemano el reproche de que no ha comprendido nada...”), de motivaciones ocultas o disfrazadas (“Porque, en resumidas cuentas, ¿a qué viene tanto alboroto? A Jeanson no le gustó su libro, lo dijo, y usted se disgustó...”)³⁴

Luego está la estrategia, la táctica común del disimulo con respecto al destinatario. Veamos. Sartre recurre a Jeanson para decir a Camus lo que él hubiese querido decirle. Camus responde con fórmulas ambiguas que hay que descifrar porque aunque el aparente destinatario es Jeanson o el conjunto de *Les Temps modernes*, el real es Sartre. Y Sartre se queja acusando a Camus de mala fe: “¿Se dirige a mí, con el evidente propósito de refutar a Jeanson...? O más adelante: “...desde el principio hasta el fin de su alegato aparente confundirme con Jeanson.” Y, para terminar, en el contexto de la discusión sobre los campos de concentración: “Pero no se dirige a Jeanson sino a mí, cuando añade...”³⁵ En fin, juegan al escondite pero ambos saben donde se encuentra cada cual.

Después Sartre continua con una clase de filosofía dirigida a Camus y un reproche. Ahora entra en el juego el Sartre pedagogo, el profesor que tiene que ilustrar al autodidacta, el filósofo en la cumbre, el francés de Francia que intenta dar una lección de filosofía al alumno descarriado, al pied noir que ha

34 Bernard-Henry Lévy, *El siglo de Sartre*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001. p. 393 y ss.

35 Jean Paul Sartre, “Respuesta a Albert Camus”, en *Literatura y arte, Sitautions, IV*, Losada, Buenos Aires, pp. 72-98.



osado enfrentarse al aparato de *Les Temps modernes*. Los temas no son otros que la crítica sartriana a la idea de una naturaleza humana, algunas ideas básicas sobre la noción existencialista de libertad, pero sobre todo, un discurso sobre la historia y la acción histórica. En resumen, estos son los puntos en los que cabe resumir la lección de Sartre:

1. El límite de un derecho es otro derecho, no una vaga naturaleza humana.

2. “Pregunta usted si la Historia tiene un sentido y un fin. Para mí lo que no tiene sentido es la pregunta...El problema consiste, no ya en conocer su fin, sino en darle uno”<sup>36</sup>

3. La rebelión real es histórica y en definitiva “...hay que aceptar muchas cosas, antes de hacer lo posible por modificar algunas”<sup>37</sup>

Y un reproche: “Usted fue para nosotros...la conjunción admirable de una persona, una obra y una acción...” Eran los tiempos de la Resistencia, *El extranjero* y *El mito de Sísifo*. “¡Cómo le queríamos en aquel tiempo!”, exclama Sartre. Ahora, el anti-comunismo, la independencia de pensamiento, *El hombre rebelde*, hacen imposible ese amor y esa admiración. Fin de una etapa. Agosto de 1952. Se impone el silencio, por una ventana escapan los acordes de *La ronde* interpretada por El Modern Jazz Quartet. Sartre acaba de terminar su *Réponse*: “Espero que nuestro silencio hará que se olvide esta polémica.”<sup>38</sup>

---

36 *Ibidem*, p. 97.

37 *Ibidem*, p. 87.

38 *Ibidem*, p. 98.

1960. El homenaje de Sartre. Giro de 180 grados. Camus acaba de morir y un escrito de Sartre aparece en *France-Observateur*. Nueva evaluación de la vida de Camus, del amigo, del adversario. Se olvidaron las viejas rencillas. Camus ha muerto y hay que rendirle armas: un humanista, puro, obstinado, “una afirmación inquebrantable”, “una de las fuerzas principales de nuestro ámbito cultural”, “nos obligaba a interrogarnos”.

¿Qué queda de todo aquello, de aquella discusión que se fue de las manos? Una disputa que no fue sólo la de dos intelectuales, sino la de dos formas de interpretar los hechos, dos fuerzas de una época enfrentadas entre sí. Y al final, la muerte absurda, concluye Sartre, “...de un hombre que luchó por rescatar cada instante de su existencia al dominio de su muerte futura...”<sup>39</sup>

## 7. “Y CUANDO LA TROMPETA, DESMAYADA, SE EXTINGUE EN EL SILENCIO”

¿Sartre o Camus? Hoy, cuando los totalitarismos han tomado la forma del integrismo, la opción es el Camus de *El hombre rebelde*, la honradez y honestidad de Mersault, la distancia prudente frente a los pensamientos telúricos de *El verano*. Esto es, cogemos lo que aún nos puede servir de una gran obra. ¿Y Sartre? Cogemos la libertad y sus contingencias, lo posible no encorsetado por la necesidad histórica.

39 Jean Paul Sartre, “Albert Camus”, en *France Observateur*, , num. 505, 7 de enero de 1960.

Porque no hay lugar desde el cual uno pueda rechazar o aceptarlo todo. Pero, Camus, acertó y Sartre se equivocó. Años más tarde, otro 'reaccionario', si atendemos a las palabras de Sartre, retomaba la cuestión y le imprimía un giro que la vinculaba al deseo:

"El retorno de la revolución: ahí está nuestro problema...es la deseabilidad misma de la revolución la que hoy constituye el problema...debe tratarse de saber con la mayor honestidad posible si la revolución es deseable..."<sup>40</sup>

¿Camus o Sartre? Las improvisadas notas, rápidas y breves, dejan paso a una melodía que muere y renace sin dejarse atrapar por el lenguaje que exhibe el pentagrama. Son tres minutos y cincuenta y seis segundos en los que la trompeta dialoga y discute con la sección rítmica. El saxo alto, más hábil en la administración del ritmo improvisado de la pieza, le roba el espacio, el pentagrama y el sonido, exhibiendo, ante las protestas del trompetista, que responde salpicando el aire de notas parecidas a picaduras de insectos, un continuo flujo de sonidos que se mezclan con los gritos contenidos del bajista. Es el año 1960 y Charlie Mingus registra la grabación *All The Things You Could Be By Now If Sigmund Freud's Wife Was Your Mother*: ocho minutos de música que basculan entre el Be Bop y el Free Jazz. Es el año 1960, ocho años después de la ruptura entre Albert Camus y Jean Paul Sartre, ocho años de silencio, de dos vo-

40 Bernard-Henri Lévy, "Y si el sueño revolucionario fuera, en el fondo, un sueño bárbaro...", en *Las aventuras de la libertad*, Anagrama, Barcelona, 1992, p. 365.

ces que no se hablan y dos plumas que no se citan. Es el año en el que el silencio se rompe cuando la pluma de Sartre comienza a oscurecer la página en blanco en la que no ve otra cosa que la escandalosa muerte de su amigo-adversario Camus: “Llamo escándalo al accidente que mató a Camus, porque hace aparecer, en el seno del mundo humano, lo absurdo de nuestras exigencias más profundas.”

Música, jazz, espacio en blanco entre dos notas o dos acordes, distancia entre dos palabras, entre dos vidas, ¿Camus o Sartre?



# Títulos publicados

*Poesía y razón*

Antonio Parra Pujante

*¿Para qué sirve la filosofía?*

Paco Fernández Mengual



# ¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Tenemos un libro en las manos, podemos acariciarlo como si fuese la piel que deseamos o la carne que amamos, podemos deslizar suavemente las manos por el lomo que une sus páginas y sentir el tacto de un corazón que late en su interior, el fluir de la sangre que nos llama con una voz que no habla, el silencio de todos los signos que no quedaron atrapados en sus páginas pero que, de uno u otro modo, están contenidos en ellas. Sabemos que el saber no ha hecho más transparente el mundo ni mejor al hombre. La realidad sigue mostrándose implacablemente indiferente a nuestras humanas, demasiado humanas, tentativas por desvelar sus misterios. Describir fielmente la realidad es una meta que ya no cuenta entre las prioridades de los hombres desde que se impuso la certeza de que no hay ninguna posibilidad de construir el espejo perfecto que refleje la naturaleza.



ISBN 84-7564-300-0



Región de Murcia  
Copyrighted material