

Jirones de piel, ágape insumiso
Estética, epistemología y normatividad

Claudio Martyniuk

Indice

Prólogo

I. Tenazas. Ordenar, conocer/ Explicar, comprender

II. Sollozos por las pérdidas. Epistemología y estética

III. Narrativas de orden, testimonios de ley, imágenes de justicia, y el silencio de las sirenas

IV. El sol brilla a través de esos cuerpos. Tortura, aprisionamiento y policía de la sensibilidad

V. Policía de la felicidad. Miedo, disciplina y biopolítica

VI. Mercado y Estado. Sobre la apropiación del conocimiento

VII. Trabajo y sumisión. Simone Weil ante la sequedad del alma

VIII. Tocan las imágenes. Film táctil, estetización como perfume

IX. Sortilegio. Filosofía y poesía

X. Jirones. *Ya no hay un ser humano entero frente a un mundo entero*

XI. Escribir al amar. Agape y subversión

XII. Disonancia blanca. Música y silencio

XIII. Sensibilidades de la sensibilidad. Poética del sentido y nomos de los sentidos

XIV. Tajos en las líneas de las manos. Ensayo, mimesis, utopía y espigas de libertad

Bibliografía

Prólogo

Mostrar formas de atención, distancias y contactos, configuraciones de la sensibilidad, fuerzas de las ordenaciones que arrastran y prosiguen arrastrando desde atrás; y buscar señas de libertad en movimientos del pensar, en imágenes, detenciones que se desplazan, acciones que irrumpen y se secan. El sentido de este ensayo filosófico así podría resumirse. La materialidad de la forma, la afectación que provoca, los modos institucionalizados del investigar, su estilística escrituraria, las maneras de disponer cuerpos y repasar pieles, también de circulación de las obras, de admisión de la disidencia, de cristalización de la crítica, de reconocimientos mistificadores y memorias fosilizadas, de evanescencia de las entregas mínimas de justicia; y el martirio redundante del testimoniar, la indiferencia que respira e intoxica, las subversiones amorosas y las melancolías que se anudan a la ley, las músicas sobre el ocaso de la intensidad e insumisiones que hallan su vitalidad en la abstención: estas referencias salvajemente estéticas orientan exploraciones, recorridos en los que se despliegan y pliegan texturas del saber, expresiones artísticas, cristalizaciones e innovaciones tecnológicas del estilo, normas clasificatorias, sanciones de exclusión, espigas fecundas de densidad silenciosa, encuentros miméticos, espinas que atormentan, inscripciones que lapidan, mercancías que se anillan y sensibilidades a la sensibilidad. Y se deshojan géneros, rastreando interfases, poéticas que se deslizan entre la epistemología, la estética y la filosofía del derecho. Observaciones desde un límite del mundo, anotaciones al paréntesis wittgensteiniano que señala que ética y estética son uno y lo mismo. Filtro entrópico que al interrogar sentidos experimenta nihilidades, pluralismo filosófico negativo que desemboca en el mar y se entrega, gris impuro, deshecho en jirones, rehecho a jirones, al azul del cielo.

Jirones de los cielos y de la tierra, mundo tragado sin provecho, sin ganas, y sólo por tragar.

Henri Michaux

No se sigue una línea recta en este libro. En el camino del texto cada tanto se encuentra rocío y también aire quebrado, alguna capa de cenizas, palabras de hormigón, derrota, paz uniforme, sombras de mundos ínfimos, necesidad de debilidad, imaginación de debilidad para la dispersión, la distracción y tanto ocaso. Cada tanto, en las proposiciones la

desesperación y el cansancio se unen, la noche se agita en las palabras entintadas, lágrimas rezagadas y teñidas. No hay cielo de los libros y los fracasos.

I shall do nothing but look at the sky

W.H. Auden

Leímos tanto, seguimos leyendo. Y escalamos montañas de nulidad, mientras el cielo se aleja sin quedar a salvo. Cada mensura, no importa si de palabras o imágenes, de piel o de acción, mensura de la inconmensurable desgracia que se resiente más con cada aproximación intensa, con el desierto en la visión, la policía en el corazón y las redes de la cotidianeidad. Y los libros se hacen masa. La masa pegajosa de palabras y las enanas disputas de ñoquis y espárragos de significado. Que la etimología se hace espectro y revelación, que la crítica furia oxidada, y signifique lo que signifique enfile a la turbación. Brillante al abrirse el libro, la leve travesía sin serenidad del leer enseña a alabar el letargo, la evaporación. Sobre una roca al sol, el libro, cofre del mapa, vigila y traza las prioridades de la tormenta. Al cielo vacío, sin sentir la oscuridad, es lo que toca al texto. No habrá paz, esta aridez es la paz, estos harapos, estos jirones.

Sing, Big Baby, sing lullaby.

W.H. Auden

El pulóver de afectos, que salva al plástico de generalidad en esta geografía de almas sin tono, se ha deshecho. Rudos eruditos, corderos suaves subsidiados, incapaces del silencio y el salvajismo. Contra ellos, la tortura del fragmento, su repulsión, el desgarró en lo discontinuo, esta repugnancia y pereza sólo abandonada para la sustracción semejante a la muerte, a la extrañeza, al agua corrompida, al sueño quemado y la sequedad de los sollozos.

A la ausencia del mundo que es el libro se suma esa ausencia del mundo que es la soledad.

Pascal Quignard

No ensancha escribir, no ensancha leer, apenas salva del extravío y de la tristeza vanas. Eso que enseña a veces evita la infelicidad. No revierte el sufrimiento. No borra recuerdos traumáticos. Evita la huella de los demás, página que retiene la soledad difiriendo hábitos, quedando a resguardo de la conciencia colectiva, raspando el muro del muro del lenguaje.

Rehén del rapto de un giro, y lo impensado se hace carne y se erra en la soledad del papel salvaje, en el coraje desolado de un libro que ampara el olvido con una caricia abstracta. Gracia de la letra, espasmo injertado en lo ordinario, tiempo suspendido en la intensidad. Filo del análisis que corta el día, aun para el sollozo, sobre todo para la nada. No es una cosa. Capacidades, no roca. Piedra de intensidades plegadas, anhelada unidad múltiple del libro que termina resultando etiqueta. Libro que si ha llegado a arder en figuraciones, su fulgor desemboca en pasta.

In memoriam Enrique Marí, Enrique Kosicki y Luis Warat.

I.1. Ordenar, conocer

1. *El lenguaje estructura un orden.* El orden, rasgo del fenómeno normativo y postulado fundamental de la ciencia -la ciencia ordena campos fenoménicos-, tiene raíz histórico-cultural. En el universo indoeuropeo, el orden regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años, como las relaciones entre seres humanos y dioses y también las relaciones de los seres humanos entre sí. Claude Lévi-Strauss, en *El pensamiento salvaje* afirma que la exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento. Con refinamiento no percibido por el examen superficial o la perspectiva externa, el rito se preocupa de no dejar escapar a ningún objeto, a ningún ser, asignándole a todo un lugar en una clase. La existencia de organización es una necesidad práctica, de la ciencia y también del arte -la taxonomía posee valor estético. Toda clasificación es reacción al caos, y aun una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia el orden racional. Los sistemas conceptuales son medios de pensamiento. El orden del pensamiento, el orden del lenguaje, es también un modo de recordar: una estructura diacrónica que opera a los efectos de reducir la vulnerabilidad ante la diacronía. Un sistema de mitades que parte de la oposición alto/bajo puede, implícitamente, oponer cielo/tierra, día/noche, macho/hembra, sagrado/profano, creación/conservación...y su importancia está dada por sus efectos normativos, que cubren campos como el ritual ante la muerte, la pureza de los alimentos, el lugar de las mujeres, las denominaciones clánicas. El conjunto de este orden, que opera y ensambla los niveles cognitivo y prescriptivo, que tiene capacidad realizativa, constituye una suerte de aparato conceptual que filtra la diversidad a través de la identidad y la identidad a través de la diversidad. Esta estructura puede ramificarse, entre otras razones por el bombeo de carga semántica, que trae un doble movimiento de adquisición y pérdida del sentido. Desde esta perspectiva, dentro del sistema de la lengua, y a través de las clasificaciones y mediante sus reglas, cada sociedad aplica una rejilla rígida y discontinua sobre el flujo continuo de las generaciones, al cual así impone una estructura. Este sistema es prácticamente ilimitado. Posee la mayor generalidad y la más elevada abstracción. Puede ignorar los fracasos. No conoce límites externos (por esta razón, Niklas Luhmann considera que el lenguaje no es

un sistema). El pensamiento salvaje, un orden en el lenguaje, no distingue el momento de la observación y el de la interpretación, la formulación de una regla de su interpretación. Dirigiendo la vista a lo lejos, para observar diferencias, se muestra la configuración de saber y el orden del discurso en el ámbito de las prácticas sociales. Las ideas, clasificaciones y prácticas ordenatorias son un modo de hacer el mundo, permiten reconocer, apreciar, conocer y seguir reglas, a través de prácticas convergentes. Cuánto más se acumulan nuestros conocimientos, tanto más se oscurece el esquema de conjunto, porque las dimensiones se multiplican y se expanden los ejes, lo cual paraliza los métodos intuitivos.

2. *El orden se moviliza por ficciones.* En la construcción de un discurso del orden –Enrique Marí en “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden”, incluido en *Papeles de filosofía I*, señala, como componentes de ese dispositivo de poder, a los montajes de ficción, los soportes mitológicos y las prácticas extradiscursivas como ceremonias, banderas, rituales, himnos, distribución de espacios y jerarquías, marcas, símbolos funerarios y escenas que ponen en relación al hombre con la solemnización de la palabra, lo cual no excluye, en definitiva, estos elementos del campo del lenguaje-, se hacen posibles las condiciones de reproducción del mismo discurso del orden. En la modernidad, la razón integra este dispositivo, que moviliza sentidos pertenecientes a un mundo de vida, instituyendo sujetos, inscribiendo subjetividades. Marí señala que la capacidad operativa de los artificios que conectan el discurso de la razón y el imaginario social se sostiene en ficciones. Por eso no extraña que la apelación a la razón y a la racionalidad haga funcionar a esos términos de un modo persuasivo, justificatorio, emotivo e ideológico.

3. *El discurso científico ordena racionalmente al derecho, sin alcanzar la completitud.* Un punto de partida para el desarrollo de una teorización del derecho es la suposición de algún nivel de racionalidad en los enunciados normativos. O por lo menos, y con menos opacidad, se supone que el discurso científico puede, sin dar por sentada *una* racionalidad, formular una reconstrucción del fenómeno normativo que sí tenga la propiedad de la racionalidad. La predicada “racionalidad del legislador” se podría ver extendida por esta labor racional en el campo del conocimiento. En “Ciencia del derecho y análisis del lenguaje”, de Norberto Bobbio –incluido en su *Contribución a la Teoría del Derecho*, se diferencia razón fuerte –que crea, descubre o revela el derecho, es decir las reglas a las que el hombre racional debe atenerse- de razón débil –la que una vez establecidas las reglas, para aplicarlas a un caso se vale de la lógica, de formas de razonamientos válidas. En ninguno de esos dos contextos,

el de descubrimiento y el de aplicación, Hans Kelsen intervino con su *Teoría pura del derecho*, clasificatoria, conceptual, un conjunto de definiciones que persiguen desarrollar un edificio teórico coherente –una pirámide–, matriz conceptual aplicable para reconstruir el derecho socialmente establecido, la cual, entonces, sería propia del contexto explicativo. Este abordaje tiene huellas del racionalismo kantiano, de tipo epistemológico y no ontológico –ya que no se postula que *la realidad* del derecho posea una estructura racional- y define un sujeto de conocimiento –el jurista- el cual, a través de categorías que trascienden la experiencia, ordena el derecho positivo. Bobbio caracteriza el racionalismo a partir de sostener que el mundo es un sistema ordenado, regido por leyes universales y necesarias, y que el hombre es un ser dotado de una facultad que le permite comprender tales leyes. Reconoce que el positivismo altera esa perspectiva: el mundo no sería un depósito de leyes y el científico, más que un legislador, sería un registrador de sucesos y de acciones. Pero aún así se admite la posibilidad de alcanzar verdades. Coherencia, completitud, propiedades lógicas y anhelos de racionalidad en el derecho contrastan con el reconocimiento de lagunas, incompletitudes e indeterminaciones, formas de derrotabilidad, paradojas, deficiencias en los enunciados normativos y también limitaciones en la formalización y, sobre todo, distancia entre el ámbito de la racionalidad teórica y la acción volitiva que decide, valora, determina, aplica/produce reglas. Pero aún así, podría invocarse la progresiva racionalización del derecho, por lo menos en el sentido weberiano de generalización y sistematización. Esta cuestión incluye la problemática de la racionalidad de la decisión jurídica, que invoca reglas internas del sistema. En este punto, las perspectivas mecánicas –en general, fundadas en abordajes cognitivos que consideran legítima la utilización de formas deductivas, como si el derecho fuera un sistema cerrado y el procedimiento deductivo una regla dotada de autoridad- son confrontadas por aquellas que advierten el carácter creador que tiene el juez y descartan que el derecho sea un producto estático y acabado. En estos casos, como en la relación entre lógica y derecho, el vínculo entre verdad y decisión normativa diferencia perfiles teóricos en el campo de la filosofía jurídica. Justificar también se ha definido en términos de razonabilidad, incrementando la vaguedad, pero marcando formas de constatación de la irrazonabilidad, p.e. por incumplimiento de presupuestos procedimentales. Por eso la constatación de los límites de la racionalidad muestra la necesidad de otras virtudes, además de la *virtud* de la razón, tal vez como la compasión.

4. *El orden del lenguaje, entre lo inefable, el juego y el cálculo.* Jarkko Hintikka, en *El viaje filosófico más largo*, distingue dos interpretaciones del lenguaje. En la primera, basada en la universalidad del lenguaje, el lenguaje es concebido como un mediador indispensable entre una persona y su mundo y, por tanto, no sería posible expresar en el lenguaje sus relaciones semánticas con el lenguaje, y uno no podría entender otro lenguaje sin convertirlo en parte del propio, en *el único lenguaje que yo comprendo*. El lenguaje, entonces, se emplearía para hablar de uno y del mundo, sin que ese mundo existente se puede reinterpretar en términos de alternativas. Se entiende entonces, que no se pueda decir nada acerca de los juegos del lenguaje en general y que quizás tampoco pueda desarrollarse una teoría sobre un tipo específico de juego de lenguaje. Tal vez los juegos del lenguaje sean totalidades primarias en sentido conceptual con respecto a sus reglas, y así no se podría entender un juego a través de sus reglas. Únicamente sería posible comprender las reglas una vez que se aprende a dominar el juego. Y el juego como un todo sería inefable. Para la restante postura, que concibe al lenguaje como cálculo, sí sería factible discutir la semántica de un lenguaje en ese mismo lenguaje y hasta variar la interpretación a partir de aceptar modelos distintos al universo real. En esta concepción encontraría su lugar el desarrollo de la lógica modal. Entre ambas posturas hay intermedias como la de Tarski, para quien se podrían desarrollar modelos para lenguajes formalizados individuales, pero no tanto como para alcanzar al lenguaje natural en su conjunto.

5. *El lenguaje, apertura del mundo y tradición.* El giro lingüístico implicaría el paso a un paradigma lingüístico que deja atrás al paradigma ontológico de la filosofía griega y al paradigma mentalista de la filosofía de la conciencia moderna. La filosofía del lenguaje desempeñaría, así, la función de filosofía primera, tomando conciencia que el lenguaje representa una mediación inevitable en nuestro acceso a cualquier ámbito de estudio o actividad. El lenguaje también se concibe como condicionante de la posibilidad y validez de nuestro conocimiento de la estructura del mundo. La función casi trascendental del lenguaje no se limitaría a un papel epistémico, al presentar dimensión intersubjetiva del habla como medio de conocimiento e interacción social. El paradigma del lenguaje subordinaría la conciencia a la esfera del lenguaje, concibiendo al significado como institucionalización de la comunicación humana.

Aristóteles le atribuyó *logos* al ser humano, lenguaje y razón, abriendo la cuestión de si la razón es independiente del lenguaje o si razón y capacidad de lenguaje son lo mismo. Mientras la filosofía empirista inglesa enfatizó la representación de la razón como

independiente del lenguaje, el romanticismo filosófico (J.G. Hamann, G. Herder y W. Humboldt, entre otros) le atribuyó al lenguaje la capacidad de darle forma a la experiencia y a las posibilidades, preanunciando la tesis de Sapir y Whorf, en la cual el lenguaje es determinante del pensamiento y de los objetos que se conciben como propios del mundo, y también la de M. Dummett, que afirma que la explicación filosófica del pensamiento puede lograrse mediante la explicación filosófica del lenguaje. Desde la filosofía romántica, lenguaje es tradición, mostrando que, con las convenciones lingüísticas, se transmiten prejuicios, criterios que modelan la comprensión. Más que espejo de los entes, el lenguaje cumpliría para el paradigma lingüístico –una cómoda etiqueta ontologizada- la función de apertura del mundo, la cual, por la estructura holista del lenguaje -su carácter de totalidad simbólicamente articulada- haría posible que ese “mundo” aparezca como un todo ordenado. El lenguaje también configuraría la instancia que construye el marco de referencia para los individuos que se encuentran dentro de un mundo. De este modo se configuran tesis que rechazan las distinciones analítico y sintético y forma-estructura y contenido. Así también se construyen discursos frondosos, especulativos, sustantivaciones y generalizaciones o especializaciones escolásticas.

6. *El orden del discurso.* Michel Foucault supone que en toda sociedad la producción del discurso se encuentra controlada, seleccionada y redistribuida mediante procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros. Esta tesis, extensamente difundida, da cuenta de procedimientos de exclusión, separaciones y oposiciones. Presión y poder de coacción, más parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo. La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Las relaciones se definen a través de los tiempos, formas múltiples y divergencias internas, científicas, literarias; la exégesis jurídica y el comentario religioso se escinden. La determinación de las condiciones de utilización de los discursos también es un procedimiento de control, aunque no trate de dominar el poder que conllevan ni de conjurar los azares de sus apariciones, sí imponen a los individuos que utilizan los discursos un cierto número de reglas y restringir su acceso. El ritual es una de las modalidades más visibles de restricción. Ceremonias, mitos, montajes institucionales muestran la arquitectura dogmática de los fundamentos rituales constitutivos de la función normativa jurídica, arquitectura presente en el discurso jurídico, y también –con la especificidad reconocida por la epistemología kuhneana- en la práctica científica. Por otro lado, el derecho, más que integrar una tradición conceptual, se vincula a un hacer. *Iurisdictio*, dictar la ley, derecho es siempre pronunciarlo.

Tanto desde estos abordajes, como desde la perspectiva que Wittgenstein traza en *Investigaciones filosóficas*, la función representativa del lenguaje pierde su posición de privilegio.

7. *La realidad ya en la “sombra” de la gramática: el orden, una institución.* Los juegos de lenguaje son modos de comportamiento humanos que remiten a contextos plurales, a acciones como describir, pero también ordenar, seguir reglas, narrar, apuntar, saludar. Entender el lenguaje, desde esta perspectiva wittgensteiniana contextualista, pragmática, implica más que dominar una técnica, ya que aprender a hablar un lenguaje es algo inseparable de la integración a una forma de vida. De este modo, aparecen conectados el uso de palabras y expresiones con los posibles objetivos y las acciones, ya que se muestra al lenguaje entretelado con una praxis propia de una forma de vida. La capacidad performativa, el discurso en su operatividad, se expresa en términos de dimensiones de validez que deben entenderse como pretensiones de reconocimiento intersubjetivo. El lenguaje es una institución, un sistema de reglas constitutivas de formas de comportamiento que no admitiría un abordaje convencionalista, ni su reverso, un dogmatismo que forzaría la repetición. En los pliegues que se desarrollan, normatividad y conocimiento se entretelen.

8. *El “aguijón” normativo es interno a una forma de vida.* No es lo mismo creer seguir la regla que seguir la regla, señala Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*. Cómo puedo seguirla, no es una pregunta sobre causas sino por justificaciones, lo cual muestra la normatividad de la regla. La regla, como un *indicador de caminos*. *Seguir una regla*, incomodidad ante la reflexión sobre lo normativo. No hay problema de explicación para Wittgenstein. En él, como señala Hilary Putnam en *50 años de filosofía vistos desde adentro*, la comodidad e incomodidad con lo normativo están vinculadas con la incomodidad e incomodidad con el desorden del lenguaje, con que el lenguaje que es perfectamente útil en su contexto no pueda, luego, satisfacer los estándares de *precisión y claridad* impuestos por filósofos y lógicos; la comodidad e incomodidad están asociadas a una actitud de negar ese desorden que nos lleva a forzar el lenguaje para que se ajuste a una u otra representación imposiblemente ordenada.

Así como esta filosofía wittgensteiniana orienta *El concepto de derecho* de H.L.A. Hart, John Rawls también, podría entenderse, parece terminar afirmándola. Con su *Teoría de la justicia* presupuso algún tipo de epistemología, centrada en la noción de *equilibrio reflexivo*, partiendo de Nelson Goodman, abandonando la búsqueda de verdades necesarias y dedicado a un proceso de *ajuste mutuo* entre los principios y las *intuiciones* sobre los casos particulares, hasta

llegar a un equilibrio estable. Esta alternativa al apriorismo y al subjetivismo derivado de la epistemología positivista, aun con sus sabidas y objetables limitaciones, le devolvió contenido cognitivo a los enunciados valorativos. Pero luego aclarará, en *Liberalismo político*, que el consenso que se alcance tiene base en una historia política determinada, más que en una epistemología o metafísica.

I. 2. Explicar, comprender

1. *Ecos de la ruptura de la discontinuidad entre el cielo y la tierra*. Muchos debates en el campo de la epistemología y metodología de las ciencias sociales deben comprenderse en relación con el surgimiento y el impacto de las ciencias naturales y el modo cómo los filósofos han interpretado la naturaleza y las consecuencias de ese impacto.

2. *Modelo galileano*. La física, su progresiva depuración metafísica, deviene en modelo de ciencia, con rasgos como la matematización y la experimentación. La explicación causal, expresada en leyes generales, es orientada por el interés en el dominio instrumental. Así se configura la tradición explicativa. El positivismo sobre ella promueve una forma de monismo científico, acompañada de posiciones como la separación de la descripción de la valoración –actos de conocimiento de actos de voluntad-, el escepticismo valorativo y la escisión de los contextos de descubrimiento, justificación y aplicación de las teorías científicas. Explicación científica, cobertura legal, predicción tienen un esclarecimiento y estructuración lógico-analítico, y su fundamento empírico se logra a través de un lenguaje fisicalista y en la verificación. La relevancia de la experiencia para la justificación del conocimiento es un rasgo básico del *fundacionalismo* que dominó en esta perspectiva, aunque también se cultivó el *coherentismo* como forma de justificación, el cual se presenta como una crítica a las creencias privilegiadas, justificadas sólo por experiencias. En cualquier otro caso, “sentido” es concebido para el positivismo lógico como un sinsentido.

3. *Monismo I. La sociología no es una ciencia del espíritu*, Otto Neurath. Las ciencias sistemáticas de la acción, economía, sociología, política, deben buscar un saber nomológico. Carl Hempel, en *The Function of General Law in History* (1942), señaló que el intento de explicar las acciones de los individuos históricos en términos de las circunstancias bajo las cuales ellos actuaron y los motivos que influyeron en sus acciones no constituye en sí mismo una

explicación. Es necesario buscar un sometimiento del fenómeno histórico a leyes empíricas generales. Los motivos e intenciones, no son causas. Lo mismo era sostenido por Durkheim, para quien la causa de un hecho social no puede provenir de intenciones y motivos, y hay que buscarla entre hechos sociales que le preceden y no en estados de conciencia.

4. *Monismo II. El modelo popperiano de las conjeturas y las refutaciones*, que también se concibe como monista, postula un criterio de demarcación en vez de una teoría empirista del significado, problematizando la base empírica del conocimiento. Junto al antiinductivismo, el antipsicologismo es otro rasgo de esta postura, que así diferencia conocimiento objetivo de subjetivo. Además, concibe a la comprensión como un esencialismo historicista injustificable, que persigue descubrir tendencias y direcciones subyacentes. La lógica de la situación, su modelo para el conocimiento histórico, es complementada con la idea de ingeniería social fragmentaria, que se apoya en el individualismo metodológico.

La experiencia, o sobre la cuestión de la base empírica. Para Karl Popper la justificación es una noción lógica, no causal ni psicológica. Los enunciados básicos de la ciencia, entonces, no pueden justificarse mediante la experiencia. No puede haber relaciones lógicas entre los enunciados y la experiencia. Pero entonces la ciencia no estaría controlada por la experiencia, ni siquiera negativamente. Los enunciados básicos no pueden justificarse por la experiencia, ni tienen apoyo en ella. Si la decisión de aceptarlo está causalmente relacionada con nuestra experiencia, la justificación no se basa en ella. Puede tener peso en un enunciado básico, pero no puede justificarse por ella, *no más que por un golpe en la mesa*, consideró Popper. Pero si no hay razón para suponer que los enunciados básicos aceptados sean verdaderos, tampoco entonces hay razones para suponer que una teoría sea refutada por ellos. El convencionalismo de Popper sobre los enunciados básicos destruye el camino hacia el conocimiento empírico. Para Popper, sólo las relaciones lógicas son relevantes para la aceptación o rechazo de los enunciados, en cambio, entre la experiencia de un sujeto y su aceptación o rechazo de un enunciado de base sólo podría existir una relación causal. De la diferencia entre el carácter causal y el lógico, se justifica, para Popper, la diferencia entre el contexto de descubrimiento –relegado a sociología o psicología; subjetivo– y el contexto de justificación. Pero no puede demostrarse la falsedad de las teorías científicas más que su verdad, y esta imposibilidad se debe al deductivismo y al antipsicologismo popperiano. Si, en cambio, se atemperaran esos presupuestos y la evidencia de un sujeto se admitiera en el ámbito de conocimiento válido, ella tendría la forma de creencia y de este modo, con

variaciones sobre la cuestión del significado del significado, se podrían reconocer intersecciones entre diversas posiciones, como las pragmatistas y las wittgensteinianas, incluidos los abordajes comprensivos de la problemática de la experiencia.

5. *El ingreso a una zona de intersección.* Hay filosofías y teorías no pertenecientes a la tradición comprensiva que, sin embargo, incorporan intenciones, propósitos, fines y/o adoptan una perspectiva holista:

i) *Método cero*, sugerencia de Popper por la que se imputa racionalidad plena a los sujetos en la orientación de sus acciones. Desde la economía (de modo privilegiado, lo hacen las teorías de los juegos y de la elección racional) a la teoría política y la sociología, se producen explicaciones intencionales en modelos normativos –no empíricos- de cursos de acción orientados por fines, los cuales permiten la reconstrucción de conductas empíricas.

ii) Willard Van Orman Quine, que concibe a la ciencia como la mejor teoría disponible del mundo, propicia rasgos que también forman parte del repertorio comprensivo, como el holismo y el internalismo (carecemos de un punto de vista radicalmente externo y estamos, según la imagen de Neurath, como los marineros que repara el barco en alta mar). Ese pragmatismo naturalista tiene algunas similitudes con puntos de vista esbozados por Wittgenstein. A su vez, desde la sociología del conocimiento, el llamado programa fuerte de Edimburgo comparte el naturalismo y concibe al conocimiento como creencia aceptada, adoptando una perspectiva causal, entendiendo por causa las condiciones que hicieron surgir un conocimiento.

iii) Se incluye el rasgo teleológico, así como variantes del holismo y del funcionalismo, en la cibernética y en la teoría general de los sistemas: Toda conducta es comunicación, como afirmó Gregory Bateson. Para Niklas Luhmann, el sentido es considerado como selección. Como explicaciones cuasicausales, califica Von Wright a las formuladas por la cibernética, que así serían afines a la cobertura legal, pero con elementos teleológicos genuinos. Sin compromiso con un opaco individualismo epistemológico, este abordaje complementa las dimensiones digital y analógica y tematiza la autorreferencia desde una ontología constructivista.

6. *Del reduccionismo y la alternatividad al complemento y la fecundación cruzada (zona de intersección 2):*

i) Para Max Weber el comportamiento social presenta un carácter de significación que puede ser comprendido, con lo cual, entonces, presenta a esta propiedad como una derivación del sentido común en el ámbito de la ciencia. La comprensión brinda a su vez,

en las por momentos oscuras tesis weberianas, un modelo para las ciencias cuyos objetos presentan una relación de valores, que hace que dichos objetos se nos presenten como relevantes con una significatividad que no poseen los objetos de las ciencias naturales. Sentido sería sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, como existente de hecho en un caso histórico dado, como promedio, o como tipo ideal construido. Y comprensión sería captación interpretativa de sentido o conexión de sentido. Pero comprender sería una etapa de la investigación, seguida por el establecimiento de conexiones causales formuladas sólo hipotéticamente por medio de sentidos de comprensión. Individualismo metodológico y separación ciencia de valores son otros rasgos que muestran la condición híbrida de la ciencia social para Weber, quien aceptó de Rickert el carácter distintivo de las ciencias sociales, así como el interés por el caso individual, pero trató de reconciliar el compromiso interpretativo con recaudos provenientes de la llamada tradición explicativa.

ii) Búsqueda de un espacio para la idea de que la historia y la sociedad son creaciones humanas y que esa creatividad libre constituía la esencia de todas formas sociales (un esquema trascendental: dualismo kantiano, sensibilidad y entendimiento; causalidad e imputación). Las ciencias sociales deben basarse en el hecho de que los seres humanos son creadores con propósitos, que viven dentro de un mundo que tiene significado para ellos. El “método” debe reconocer las acciones, acontecimientos y artefactos desde dentro de la vida humana, en los términos en que resultan experimentados y conocidos por quienes viven entre ellos y por medio de ellos, y por medio de la observación como si fuesen una realidad externa percibida desde cierta distancia. Pero esta posición no es privativa de la tradición comprensiva: la asume, p.e., el convencionalismo popperiano que deja en manos el consenso de la comunidad científica la formulación y significado de los enunciados protocolares; el positivismo jurídico, con la tesis de la fuente social del derecho; y el constructivismo sistémico, pero en estas visiones el conocimiento se desconecta lógicamente del valorar. En cambio, perspectivas como la habermasiana o, en el campo jurídico, la de Ronald Dworkin asumen un rasgo internalista que reconstruye y orienta la acción, rechazando el escepticismo valorativo, una posición metafísica sobre los valores defendida por el neopositivismo en general y por el positivismo jurídico en particular. Este internalismo permite reconocer algún punto en común entre corrientes pragmáticas, positivistas y hermenéuticas, y el tamaño de esta inclusividad tal vez se vincule a algún rasgo caduco del esquema diferenciador internalismo/externalismo.

iii) Hannah Arendt afirma que buscar sentido es comprender. Comprender articula y confirma lo que la comprensión previa ya había presentado. Inherente a la comprensión es la reconciliación: *todo comprender es un perdonar* (perdonar, para Arendt, es deshacer lo hecho, una de las máximas capacidades humanas). Comprender no tiene fin; se basa en el conocimiento y éste no puede proceder sin la comprensión inarticulada previa. Comprender, entonces, precede y sucede a conocimiento. Da sentido al conocimiento, un sentido que el modelo nomológico, que explica respondiendo la pregunta por el cómo, sin atender al fin, al por qué, no sería capaz de atender.

7. *Antinaturalismo*. La llamada tradición aristotélica reconoce la presencia de una dirección teleológica, la finalidad, el fin con que ocurren los fenómenos. Esta causa final sería un rasgo que lleva a desplazar el acento físico y a buscar un sostén comunicativo, fuera también del sistema de referencia de la disposición técnica y más allá de la escisión lenguaje de la experiencia/lenguaje del conocimiento. En el pasaje de la verificación sistemática de hipótesis a la interpretación, la comprensión se va a relacionar con manifestaciones simbólicas, actitudes realizativas -no objetivantes-, y se confrontan al enfoque naturalista, que producen objetivación y rechazan la cuestión del sentido.

8. *De un eje lógico a otro dialógico*. En vez de identificar la interpretación con una sola forma de ellas -la lograda por medio de un esquema teórico formal y general-, la comprensión pone el acento en la conversación, que asume la alteridad, la otredad: otras personas, otras culturas, oscuridades y dificultades para comprender. Contra el culto de lo fáctico en la historia, la ciencia social crítica incorpora dimensiones normativa, autorreflexiva y crítica (así lo hace, p.e., la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas).

9. *Del espejo a la lámpara*. Una impronta romántica recorre la tradición hermenéutica. El carácter recalcitrante de los fenómenos sociales para la investigación científica estaría dado por rasgos como complejidad, unicidad -rechazo a la generalización-, emergentismo, empatía (que sería necesaria para comprender, p.e., el martirio religioso, captar y recrear su significado) o por otros actos de participación del investigador que problematizan la objetividad. (Si la objetividad puede comprenderse, i. relacionada con el par subjetivo/objetivo, psicológico/no psicológico, como equivalentes a parcial e imparcial; ii. predicado de ideas; iii. como sinónimo de verdad; iv. como predicado de métodos, tiene también, iv., una significación política y, en este sentido, como lo señalara Frantz Fanon,

para los que están sometidos a la colonización, la objetividad está siempre dirigida contra ellos.) Para Windelband, no importa tanto la distinción de Dilthey fundada en la diversidad de objeto que tienen las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, sino la diferencia entre fenómenos repetidos uniformemente y fenómenos individuales e irrepetibles, lo cual hace que en una se produzcan leyes generales y sean nomotécnicas, y que en la otra se construyan leyes particulares, y así las ciencias del espíritu serían ideográficas. También para Rickert la historia y la cultura comprenden casos concretos y únicos, y así debe de darlo cuenta el conocimiento. Distancia extrema, exterioridad para registrar la uniformidad: así se persigue el descubrimiento de leyes generales en las ciencias naturales (y también en un estilo de conocimiento de la sociedad: al observar el tránsito desde el punto de vista de las regularidades de conducta -y presuponiendo que el semáforo no tiene sentido sin reglas y ellas no son reducibles a ningún conjunto de descripciones físicas- igualmente se puede descubrir una regularidad probabilística de conductas ante los colores de las luces del semáforo.)

10. Causa y forma de vida. i) La causa requiere, para la validez explicativa, independencia lógica del factor antecedente –la acción- del efecto –la acción-, por eso si existe un nexo conceptual entre imputación de la razón y motivo y la descripción de la acción, este requisito no se cumple, ya que se informan mutuamente. De ahí que el método hipotético-deductivo sólo pueda llegar a utilizarse si es posible una descripción literal, una descripción que no dependa para tener sentido o significado de la ocasión de su empleo. Además, es problemática la conexión entre observar y actuar, ya que habría una interferencia experimental con el sistema que observamos, lo cual perturba la independencia lógica de la causa del efecto (este fenómeno cruza el conocimiento social y el físico –conforme la interpretación que hace la Escuela de Copenhague de la física cuántica-, y se refiere a la imposibilidad de escindir el objeto de conocimiento de la intervención que realiza el sujeto al conocer). Las descripciones son refutables, sensibles al contexto. La descripción misma es una actividad social que se hace orientada por propósitos y que puede considerarse adecuada o inadecuada, según el caso y de acuerdo al propósito. La descripción, siempre y en principio resulta incompleta, expuesta también a la textura abierta.

ii) Los comportamientos significativos se conectan estrechamente con nociones como motivo y razón, de lo cual resulta un esquema incompatible con la clase de explicación brindada por las ciencias naturales.

Lenguaje, juegos lingüísticos que poseen sus propias reglas, de acuerdo a su forma de vida, conforman la comprensión. Y la sociología aparece, entonces, concebida como la búsqueda de comprensión de reglas que siguen las acciones humanas en un contexto de interacciones mediadas lingüísticamente. De este modo, la simple regularidad es diferenciada de la acción gobernada por reglas. Reglas, motivos y otros conceptos asociados a la acción le dan sentido al medio social. La acción, entonces, se predica de un agente. Y los actos sociales resultarían coextensivos a los actos significativos, a los comportamientos gobernados por reglas. Las actividades sociales tienen “significación”. El sentido sería, entonces, la categoría sociológica central. (En la filosofía de Husserl sería la conciencia la que constituye el sentido, y el mundo un conjunto de los correlatos de la conciencia.) Al a priori de la comunicación lingüístico deviene en fundamento para comprender la función social y metodológica de las ciencias sociales.

11. Fenomenología. Franz Brentano reconoce una diferencia conceptual irreductible entre fenómenos intencionales y fenómenos no intencionales, unos sujetos a comprensión, otros a explicación, con conceptos intencionales y no intencionales también irreductibles.

Dirección hacia sería lo que distingue lo intencional. La diferencia es equivalente a la existente entre fenómenos mentales y no mentales, pero hay fenómenos mentales como el dolor, que carecen de dirección hacia un objeto o contenido, no apunta más que a sí mismos. Por eso, para Husserl, en un giro crítico del psicologismo, intencionalidad y conceptualidad se hallan entrelazadas: el mundo de las intenciones es el mundo de los conceptos. Conocemos en los casos en que reconocemos la capacidad de duda. Ante el dolor, no se duda. Tal vez no sea necesario trazar fundamentos para el conocimiento; las certidumbres cotidianas no necesitan fundamentarse.

12. Hermenéutica. J.G. Droysen, el primero en diferenciar explicar de comprender, advirtió sobre la expresión de la interioridad mediante manifestaciones sensibles, y cómo toda expresión humana sensible refleja una interioridad. Comprender presenta una resonancia psicológica: empatía, identificación afectiva, mental, que reactualiza la atmósfera espiritual, sentimientos, valores. La unidad del sujeto y del objeto permite la comprensión desde dentro de los fenómenos sociales. Pero, como lo indicó W. Dilthey, el comprender no sólo se refiere al registro psicológico –empatía, imitación, repetición, recreación–, sino también al espíritu objetivo –Hegel–, en cuanto objetivación sensible, histórica, en tanto realizaciones culturales del espíritu, de la vida humana. El espíritu sólo puede comprender

lo que ha hecho, mientras que la naturaleza nos es ajena. La sociedad es nuestro mundo, el pensamiento no puede ir más allá de la vida y entonces se trataría de comprender la vida a partir de ella misma. Comprensión sería el proceso en el que a partir de manifestaciones exteriorizadas de la vida del espíritu, ésta se hace presente al conocimiento. La interpretación, por su parte, se concreta conforme reglas del arte. Y la hermenéutica sería el arte centrado en lo escrito, para comprender las manifestaciones de la vida. Ya F. Schleiermacher había concebido a la hermenéutica como el estudio de las condiciones de posibilidad de la comprensión, la cual así se convierte se convierte en problema. El círculo hermenéutico mostraría que toda comprensión de lo individual está condicionada por una comprensión de la totalidad. Parte y todo mantienen una relación circular, se explican mutuamente. El lector entra en este círculo, equiparándose con el lector originario. El lenguaje particular de un individuo, escuela o nación se comprende por la comunidad lingüística a la que pertenece. Así se teje la relación entre la historia como totalidad y los acontecimientos históricos que la integran.

13. Fenomenología hermenéutica. Heidegger en *Ser y tiempo* presenta una fenomenología hermenéutica para interpretar, comprender el ser del existente humano, dejar aparecer y mostrar el ser, el sentido del ser. También como analítica de la existencia y del ser en el mundo, en oposición a la teoría del conocimiento. Y como hermenéutica del logos, en este caso como elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. La interpretación descubre las posibilidades de existencia del existente. La comprensión no se funda en la conciencia humana o en categorías psicológicas, sino sobre la realidad que sale a nuestro encuentro y sobre categorías ontológicas. Comprender no es el poder de mediar entre dos vidas (Dilthey) sino más bien el poder de desocultar el ser de las cosas y, en última instancia, las posibilidades de existencia del existente. Así va tras una nueva objetividad, anterior a la diferencia sujeto/objeto. El comprender tendría lugar necesariamente a través del mundo, horizonte de posibilidades. Y la significación sería una posibilidad del lenguaje. La hermenéutica aparece enraizada en la facticidad del mundo; de allí surgen los objetos. La tarea hermenéutica sería sacar a luz el significado oculto, lo todavía no iluminado, revelar lo no dicho. La hermenéutica, en esta perspectiva, se apoyaría en la radical historicidad del existente y en el análisis de la preestructura de la comprensión. El existente es concebido a partir de un proceso ontológico de apertura. Y la comprensión, elemento constitutivo del ser-en-el-mundo. La existencia hace brotar nuevas posibilidades de realización del ser dentro del horizonte en el que se encuentra. Comprensión, forma de

proyectos de existencia, historicidad de la comprensión, paralelos a la temporalidad de la existencia humana. De la afinidad entre cognoscente y conocido –Dilthey y Schleiermacher-, se pasa a la pertenencia de ambos a una misma tradición, marcando la pertenencia del intérprete a su objeto: círculo de la comprensión, así condicionamiento histórico en que se halla el sujeto.

14. *Ser para el texto.* H. G. Gadamer toma como modelo a la razón práctica, y considera que la hermenéutica, liberada de un concepto de objeto propio de las ciencias naturales, puede dar cuenta de la historicidad de la comprensión. Existencia y comprensión mantienen, en esta perspectiva, una relación circular que participa de la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del existente humano. Comprensión, continuo replantearse la aproximación a la realidad buscada, sin que exista más objetividad que la aprobación que un prejuicio u opinión previa recibe al enfrentarse con la “cosa”. Interpretación, relación mediadora, desciframiento en el cual el intérprete que apunta sus razones desaparece y el texto habla, en la rimbombante retórica de Gadamer. También afirma que todo comprender es un interpretar. Regla hermenéutica, relación circular: el todo se debe entender a partir de lo particular y lo particular a partir del todo, o lo mismo en otras palabras: habría una comprensión implícita, que origina anticipaciones de sentido, de que las partes que son determinaciones del todo a su vez también determinan el todo. Con mayor claridad, Gadamer también considera que comprender es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo, siendo el diálogo la manera concreta de alcanzar la comprensión y el lenguaje es el medio universal para realizar el consenso o la comprensión. Como presupuestos aparecen la sensibilidad hacia la alteridad, la voluntad de entendimiento. Comprender, localizado en la dialéctica de la pregunta y respuesta. Tradición, concreción de la conciencia histórica que actualiza su sentido en el presente. No aceptar como definitivas las anticipaciones de sentido, pero reconocer la imposibilidad de interpretación libre de prejuicios, prejuicios reivindicados por Gadamer, ya que son presupuestos; la precomprensión funda la posibilidad de la comprensión. La autoridad no se concede sino que se adquiere, por conocer y reconocer la mejor razón del otro, que se convierte en prejuicio para el discípulo (hay un eco del romanticismo en la defensa de la tradición, hay una diferencia frente al iluminismo). Si el prejuicio ayuda a entender, los prejuicios falsos provocan el mal-entendido. Historia, realidad mediadora: no sería posible la comprensión del pasado sin la referencia al presente, por eso la distancia hermenéutica es concebida como el espacio entre la extrañeza y la familiaridad de la tradición. Esta perspectiva

promueve el abandono de la dimensión psicológica basada en la coexistencia atemporal entre intérprete y autor; la recuperación de la dimensión ontológica, en la cual la temporalidad -distancia que los hace extraños pero que tiende el único puente de comunicación- sería constitutiva del ser de ambos. La distancia temporal resultaría, entonces, productiva, negativa y positiva a la vez. La situación determina un “horizonte”, círculo de visión que encierra lo visible desde un punto dado; no es un círculo cerrado, desde diferentes puntos del horizonte se pueden ganar nuevas perspectivas. La fusión de horizontes se lograría al percibir lo extraño del horizonte del texto por la dialéctica pregunta-respuesta. Los horizontes intérprete-texto quedan, entonces, como diferentes pero no refractarios; no son rígidos esos horizontes, se ensanchan, incluyen y aceptan. La comprensión aparece, entonces, como un proceso de integración más que reconstrucción: adapta sentidos a una situación. (El derecho podría comprenderse como la pretensión de controlar el futuro, reduciéndolo a los criterios de relevancia formulados en el pasado. Pero la reducción del pasado al presente provoca la pérdida de lo que el pretérito tiene de específico y extraño. Sería necesario, entonces, generar nuevas perspectivas, reconocer diferencias e integrarlas.)

Comprender como traducir: para D. Davidson, la homogeneidad de creencias entre dos hablantes hace posible la traducción, negando la existencia esquemas conceptuales inconmensurables.

El ser que puede ser comprendido es lenguaje, en la perspectiva de Gadamer el ser se muestra en la dimensión del lenguaje, y desde ella se extiende la historicidad y temporalidad interna de la experiencia. Reconocerse en lo extraño, en lo otro, ya que experiencia ante todo es experiencia de la negatividad, de algo que no es como lo habíamos pensado, es experiencia de reconocimiento de límites y aprendizaje por el sufrimiento. La experiencia opera un cambio que requiere apertura, relación libre con ella. Cada experiencia reduce y elimina una expectativa.

15. Doble hermenéutica y crítica. Habermas entiende por acción comunicativa manifestaciones simbólicas con que los sujetos capaces de lenguaje y acción entablan relaciones con la intención de entenderse sobre algo y coordinar así sus actividades. En la acción comunicativa, los participantes se orientan al entendimiento o se atienen al consenso previamente alcanzado. La comprensión, entonces, sería la condición ontológica de la sociedad en tanto producida y reproducida por sus miembros. Así la sociología debe buscar un acceso comprensivo a su ámbito de objetos, porque encuentra en él procesos de

entendimiento a través de los cuales y en los cuales ese ámbito objetual se ha constituido previamente, con anterioridad a toda intervención teórica. La pertenencia a un mundo de vida va ligada a los presupuestos de la capacidad de lenguaje y acción, abre el sentido interno de una realidad simbólicamente estructurada. La comprensión de sentido no es practicable monológicamente, exige la participación en un proceso de entendimiento. Abandonar la actitud objetivante y sustituirla por una actitud realizativa de un participante en la comunicación es una regla, pues los significados -ya estén materializados en acciones, instituciones, productos del trabajo, palabras, documentos- sólo pueden alumbrarse desde dentro, sólo se abren a un sujeto que hace uso del lenguaje y el entendimiento. Habermas entiende que la problemática de la comprensión lleva en sí el germen de una concepción dualista de la ciencia. Historicismo de Dilthey, neokantismo de Windelband y Rickert, sendas de construcción para las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu de un dualismo en el plano de la oposición entre explicación y comprensión que Habermas juzga como ya no actual. Para él mantienen sí su actualidad planteamientos fenomenológicos (Husserl-Schütz), lingüísticos (Wittgenstein-Winch) y hermenéuticos (Heidegger-Gadamer), en los que frente a las ciencias prototípicas de la naturaleza, especialmente la física, se reclamaba un puesto especial para las ciencias sociales habida cuenta del papel metodológico de la experiencia comunicativa. Habermas advierte sobre el malentender comprensión como empatía, el misterioso acto de introducirse en los estados mentales de un sujeto extraño, mientras se defendía un modelo empirista de ciencia unificado. Señala que desde el giro posempirista de la epistemología (Kuhn, Mary Hesse), el lenguaje de la ciencia es irreductiblemente metafórico e informalizable; los datos no son separables de la teoría; la lógica de la ciencia es interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de los datos en términos de teoría, y de la teoría en términos de datos, y así, las ciencias de la naturaleza también requieren de interpretaciones que puedan analizarse conforme el modelo comprensivo. La sociología, entonces, ha de habérselas con un mundo preinterpretado en donde la creación y reproducción de marcos de sentido es condición de aquello mismo que se trata de analizar, la conducta humana: la doble hermenéutica, pues, da cuenta de la dependencia de los datos con la teoría, con los lenguajes teóricos de los paradigmas, pero fundamentalmente de algo que ocurre por debajo, en la obtención y no sólo en la descripción teórica de los datos, ya que en las ciencias sociales el problema de la comprensión no se plantea como en las ciencias de la naturaleza, en el plano metateórico; en las ciencias sociales se complica la relación entre lenguaje teórico y campo fenoménico, existiendo un flujo continuo entre teoría de la ciencia, historia de la ciencia y

sociología de la ciencia. Al perseguir la complementariedad entre imagen manifiesta y teoría científica, propósitos e intenciones individuales, reconciliados con la imaginación científica, la teoría de la sociedad debe hacer un uso sistemático de la autorreflexión. Y así la crítica no puede limitarse a tornar conscientes presupuestos implícitos en la comprensión.

16. El lenguaje de la acción. Georg Henrik von Wright, además de canonizar los rasgos de las tradiciones aristotélica y galileana (explicación teleológica/ explicación causal; finalismo/ mecanicismo; hermenéutica/ positivismo-monismo metodológico), señaló también el paso de la dimensión psicológica de la comprensión a la intencionalidad y semántica de la comprensión, discutiendo la problemática de la causalidad. Parece obvio que las ciencias sociales proporcionan algún conocimiento causal: el descenso del flujo monetario causa desempleo, se dice. Una cuestión diferente sería la linealidad de ese modelo monista causal y las propuestas de pluralismo causal que tratan a la causalidad como la relación que media entre tipos de acontecimientos, o la comprensión de la causalidad en términos de actividad humana que interfieren las regularidades en curso o provocan un nuevo curso de acción. Además, claro, los relatos, los prismas, pueden llevar a un plural abordaje de un mismo fenómeno.

Von Wright ha considerado que en las ciencias naturales el determinismo está asociado a la regularidad universal, la repetibilidad y el control experimental; el determinismo sirve para predecir. En cambio, en las ciencias humanas, las conexiones inmediatas tienen lugar con ideas como motivación y presión social, orientación hacia metas e intencionalidad. En las ciencias naturales, la investigación naturalista estudia fenómenos “gobernados” por la ley natural –leyes descriptivas. Las ciencias humanas estudian fenómenos “gobernados” por reglas e instituciones sociales -leyes normativas- que ejercen presión normativa, que conforman un mecanismo motivador, que resultan de la institucionalización de la conducta, que cumplen una función social, que tienen propósitos. Y defiende un paralelismo metodológico entre leyes naturales y reglas sociales. La diferencia pasa también por considerar si las determinaciones de la acción son internamente establecidas o externas. ¿Serían las leyes del conocimiento social generalizaciones a partir de la experiencia, siendo, entonces, leyes empíricas, o se trataría de esquemas conceptuales para la interpretación de situaciones históricas, y su invención compete al análisis de los conceptos y su aplicación es cuestión del análisis de situaciones? Así, con estas perspectivas, el estudio social quedaría, entonces entre la historia y la filosofía. La historia, cuando no es crónica o relato, es una investigación lógica de acontecimientos en una parte del pasado con actores e instituciones

relevantes. La historia, desde el punto de vista determinista, estudia la interrelación entre el cambio histórico y los determinantes de la acción humana. Y esto por concebir a la humanidad como esclava y dueña de su propio destino. Las determinaciones del cambio natural son leyes causales, y el hombre no puede modificarlas –sí utilizarlas instrumentalmente: el conocimiento puede orientar el cambio natural. Hay también teorías causales de la acción, que podrían considerar apropiada la reconstrucción causal cuando la conducta del agente dé lugar al resultado del acto, que a través de esa conducta el agente haya pretendido ese resultado, que lo pretendiera y con qué creencias. Igualmente, los actos no intencionales pueden ser intencionales en otras descripciones. Pero es problemático sostener la cobertura legal en el campo histórico: las leyes así toman un aspecto sospechosamente similar a verdades necesarias, raramente los historiadores las mencionan. El vocabulario causal no implica existencia de motivos. El análisis de reglas, motivos y conceptos intencionales de la acción brinda recursos por medio de los cuales damos sentido y significado al mundo social. El vocabulario de la acción, en cambio, se predica sobre ideas de un agente humano; es empleado por los seres humanos para hacer lo que hacen; es diferente, desde este rasgo, a un proceso causal porque puede decirse que los agentes están haciendo una elección, son responsables. La acción se puede evaluar, valorar, y su descripción sería inseparable de su justificación. El vocabulario de la acción integraría, de este modo, el discurso moral y político.

17. Narratividad. Comprender consiste en la habilidad para construir, a la vista de un conjunto determinados de hechos, un relato fluido. Comprender no reside en algún dato de la experiencia, sino fundamentalmente relato hilado de una historia –*story*– plausible. La dimensión semántica de la comprensión sería una comprensión narrativa. No habría etapa paradigmática para ciencias sociales. El rodeo interpretativo, porque el objeto de investigación presenta un tejido lingüístico, simbólico e institucional, es constituyente de la significación, la cual sería cultural, intersubjetiva. La intencionalidad y la empatía demandan la existencia previa de un mundo común de significaciones, en donde se constituyen los sujetos del discurso. Y no hay ningún procedimiento de verificación sobre el cual apoyarse. Sólo podemos ofrecer interpretaciones. Pero la dialéctica de la conjetura y la validación admite considerar a la sociología como autorreflexividad crítica, cazadora de mitos, orientada por un interés emancipatorio y la imaginación (como afirmó Wordsworth, ella no es sino otro nombre de la mirada más clara, la amplitud de la mente y la razón más

exaltada), herramientas capaces de mantener en la superficie la nave que reparamos y que nos contiene, en la imagen ya mencionada de Neurath.

18. *Dos culturas, literaria y científica.* Heidegger le asigna dos destinos a las ciencias: a las físico-naturales, la *máquina*; a las histórico-espirituales, el *periodismo*. La sociología, tal vez tercera cultura, entre la literatura y la ciencia. La sociología, la tradición de Comte y Durkheim, configurada en estrecha relación con la literatura, pintura, historia y filosofía, en sus temas y estilos.

Sobre un extremo, el *contextualismo*. La imposibilidad de cumplir con los requisitos de justificación (la epistemología fue desarrollada bajo el modelo fundacionalista: epistemología como investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento, concebida como previa a la investigación empírica y caracterizando al conocimiento como verdades indisputables; los criterios de justificación necesitan base objetiva, indicativa de verdad; la epistemología brindaría criterios a priori de lo que la ciencia debe hacer; las creencias básicas se justifican por la experiencia), en buena medida por las críticas a la analiticidad y lo dado, ha conducido a que se defendiera el contextualismo, otra teoría de la justificación basada en una comunidad epistémica. Susan Haack entiende que el contexto carece de sentido a menos que a) diferentes comunidades epistémicas tengan distintas pautas epistémicas y b) no exista una comunidad epistémica distinguida, C, de modo que sus aportes sean indicativos de verdad y los de los otros no. Sin a), la tesis contextualista no serviría. Si b) es falso, las pautas C serían distinguidas y obligaría a los otros a adaptarse. El relativismo es una consecuencia, porque el contexto hace que la justificación dependa de la comunidad epistémica a la cual pertenece el sujeto. Aunque tal vez, y a pesar de esta precipitación, la búsqueda de conocimiento sea uno entre otros proyectos humanos y resulte legítimo privilegiar la literatura como forma de educación sentimental.

19. *Míticamente.* Las relaciones entre las tradiciones explicativas y las comprensivas enseñan proyectos reduccionistas, evaluaciones centradas en la subalternidad y en la oposición, pero también intersecciones y complementariedades. Muestra que tal vez sólo míticamente puedan resolverse las oposiciones. (*El pensamiento mítico progresa siempre de la conciencia de las oposiciones a su resolución*, Claude Lévi-Strauss). Actualiza estilos, modos, unos de filósofos sistemáticos, constructivos, otros de filósofos edificantes, reactivos. Pone al descubierto la tensión entre la pureza y la impureza en epistemología. Y, sobre estas tradiciones, sobre la actividad científica, podría decirse lo que dice Wittgenstein sobre el lenguaje en

Investigaciones Filosóficas, § 203: “Se acerca uno desde *un* lado y se orienta; se acerca uno al mismo lugar desde *otro* lado y se desorienta.” No valdría la pena, quizás, el esfuerzo por oponerse a posiciones filosóficas, más aún si la filosofía lo deja todo tal como es.

II

Sollozos por las pérdidas. Epistemología y estética

Qué triste el divorcio entre la mente puramente teórica y la práctica.

Friedrich Bessel

1. *Crítica y cercanía. Pensar contra la facticidad, con las víctimas que provoca.* En el camino de pensar, se trata de seguir la dirección opuesta a la imposición fáctica, que no es, necesariamente, la idealidad (es más, una importante tradición filosófica, que podría incluir a Emmanuel Levinas y a Franz Rosenzweig, formula graves cargos contra el idealismo, una de las fuentes del totalitarismo). El desafío de pensar desde la víctima, sentir con ella, acercarse hasta rozar una afectación tremenda, desafiante, inconcebible, abre otro continente al saber, abonado por una atención singular, capaz de evaluar críticamente las políticas epistemológicas de imponer “soluciones” a las cuestiones que afectan la vida de las personas. Es la experiencia de una distancia, de un resto que rebasa la empatía –en su absoluto, sería mimesis apropiadora de la víctima y su dolor, ocupación de lugar, eliminación de distancia que equivale a distancia incorrecta. Es la ocurrencia de una singularidad, expuesta a una jaula de hierro conceptual –este desajuste, sería también injusticia. Una brutalidad rápidamente se constata: la víctima es constituida como tal por el victimario, y basta un instante en esa intervención para que la víctima sea tal por siempre. Esta violencia del victimario, entonces, hace una víctima y también provoca la constancia de la injusticia, originando un grito a veces sordo, silencioso, pero persistente, que busca y promueve la justicia. Pero también podría decirse que esta víctima es un polo en un espectro mayor, que incluye, claro, a los familiares, a los allegados y a los restantes miembros de la sociedad civil –cada uno y todos en conjunto son víctimas también de actos de violencia que lesionan, siguen provocando dolor, sobre la vida, sobre la persona de un integrante de ese conjunto -un semejante. La víctima es un afectado, pero hay, además, una multiplicidad de personas dolidas, alcanzadas por el espectro de esa afección. La desaparición de personas nos afecta a todos. La víctima individual es el desaparecido y su caso es el que llega a la justicia criminal. Sus familiares, afectados directos –víctimas también- pueden querellar. La sociedad civil, afectada, participa en esa instancia de un modo que podría calificarse de indirecto, aunque con modalidades horizontales –

organismos de derechos humanos, por ejemplo. Pero hay instancias morales, políticas y filosóficas en las cuales para las víctimas sobrevivientes, para las víctimas insumisas –como los militantes por los derechos humanos durante la dictadura-, para las víctimas espectadoras y/o indiferentes –víctimas en general no percibidas como tales y sin autopercepción de la violencia de la que también han sido objeto como integrantes de la sociedad civil-, se presenta la ocasión de poner de manifiesto la afectación que han recibido, de generar con ello una diferencia que podríamos llamar aprendizaje o memoria, pero que para mí básicamente toma la configuración de la atención. Acciones, omisiones, ideas, intervenciones teóricas y prácticas ponen de manifiesto el trabajo concretado, producido de estas constelaciones –y en ellas, las carencias que se nos presentan son gigantes.

La responsabilidad es el correlato y también el complemento de lo anterior. Hay un polo de carencia de responsabilidad en la víctima directa de la violencia del victimario, como se constata –es obvio decirlo- en el desenvolvimiento de la justicia criminal. Hay tranquilidad de conciencia en aquellos insumisos que se movilizaron y se movilizan ante las violencias del Estado, ante las imposiciones de dolor, ante las injusticias. Hay responsabilidad criminal del victimario. Hay victimarios difusos, producto de la burocracia, también de la desidia institucional. Pero hay también un espectro de responsabilidades que se solapa con algunas formas de víctimas –como los espectadores y/o indiferentes- y que también abarca a la diversas manifestaciones de complicidad y aun de tolerancia a la crueldad instituida. La pasividad ante los padecimientos de los otros, la desatención individual y colectiva, siguen siendo fuentes de responsabilidad moral, política y filosófica. La crueldad, el dolor, la humillación se naturalizan. Y la performatividad de una obra se vincula a su decisión de enfrentar esa naturalización. Hay responsabilidad del Estado –por sus crímenes, por sus omisiones, por sus humillaciones-, pero también de la comunidad de personas que lo constituimos. La responsabilidad de una obra, cualquiera sea, interpela también a sus autores, y más aún si son funcionarios de la academia sostenidos por toda la sociedad civil. Hay responsabilidad por el uso meramente instrumental de las aniquilaciones, las explotaciones y las humillaciones. Hay un peso, una carga que envuelve también, entonces, a los proyectos de investigación y las tesis que se arrojan a la hondura de las mayores injusticias. Y claro, el riesgo de que la industria académica banalice el dolor es tan perturbador como el silencio desatento. Una tesis, entonces, es también un testimonio.

2. *Cercanía y distancia, dialéctica crítica. Facticidad, excepción, biopolítica.* Aunque consienta el postulado de Michel Foucault y Hannah Arendt referido a la “politización de la nuda vida” como acontecimiento epocal, la tesis de Giorgio Agamben expresa que la política contemporánea, más que marcada por la inclusión de la *zōé* en la *polis* y el derecho –griegos y romanos se han ocupado de la nuda vida de manera minuciosa-, está signada por la excepcionalidad. Con la excepción convertida en regla, exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zōé*, derecho y facticidad, entran en una zona de gris e indiferenciada. Así la excepción, como categoría jurídica, exhibe la fuerza de la facticidad en la normatividad, como lo deriva Agamben del saber jurídico típicamente positivista: “La realidad es que, como los juristas saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado más allá de toda duda por la *fuerza de cosa juzgada* que se aplica también a una sentencia injusta. La producción de la *res judicata*, merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia, vale como verdad aunque sea a costa de su falsedad e injusticia, es el fin último del derecho. En esta criatura híbrida, de la que no es posible decir si es hecho o norma, el derecho se aquieta: no le es posible ir más allá” (Giorgio Agamben, *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*).

Facticidad y excepcionalidad son marcas del fenómeno de estrechamiento de la dimensión normativa, un proceso asociado al nihilismo que tiene expresiones diversas en campos filosófico-políticos: historicismo y biopolítica, por caso, y que interpela la práctica de producción de conocimiento social. Caída la misma crítica en un sueño dogmático, la dialéctica de cercanía a las víctimas y distancia de los polos que concentran el poder, posición epistemológica, actitud estética y compromiso ético-político a la vez, configuración que en una práctica atenta y fecunda podría, tal vez, contrarrestar la sequedad del manantial del cual, con asombro, el *élan*, el *conatus* y el *coraje* de pensar supieron desenvolverse bajo la forma de conocimiento social crítico, negativo, disruptivo. Aun en la nostalgia del mesianismo redentor, en el exilio del logos emancipador, emergen la atención de la tensión y la diferencia de la confrontación, se condensa un flujo, imagen a la deriva de la temporalidad.

3. *Crítica y distancia. Autoafirmación y autoalienación de la teoría.* Las reflexiones de Michel Foucault referidas al concepto de “crítica” contribuyen a desentumecer una noción estereotipada. La crítica, en el desenvolvimiento de la *Aufklärung*, se erige como contraparte

adversaria de las artes de gobernar, toma de distancia y modo de desconfiar de ellas, de rechazarlas o limitarlas, de buscar una medida más apropiada, de transformarlas, de escapar de esas artes de gobernabilidad o, en todo caso, de desplazarlas. Ese complejo conjunto de prácticas configuradas en la crítica es el indicio de la fermentación de un modo cultural, a la vez actitud moral y política, manera de sentir y de pensar. Ese arte de no ser gobernado, o arte de no ser gobernado de esa manera, bajo esas imposiciones, interpela tanto al pensamiento como a la voluntad. El dominio de la razón, el dominio de la política y el dominio de la estética quedan abiertos por la actitud crítica a una inclinación normativa hacia la autonomía, a un astillamiento escultórico de la ruina, piedra y obra en el devenir. La actitud, el *ethos* de indocilidad reflexiva se cruza con un entorno: facticidad y excepcionalidad, imposiciones sobre la naturaleza y la vida, unidimensionalización de las formas de pensamiento y sensibilidad.

La crítica del conocimiento filosófico-social y aspiración práctica debe enfrentar riesgos como el quedar diluida en imaginativas invenciones categoriales o en generalizaciones conceptuales. La fertilidad del giro crítico depende, entonces, de la capacidad de articular nuevas maneras de interrogar, de la apertura a realidades plurales y del cultivo del rigor argumentativo. Y también de la práctica autorreflexiva, ya que la teoría no puede sustraerse de la dialéctica de autoafirmación y autoalienación. Para esto, un postulado básico es la búsqueda constante de una tonalidad antiautoritaria, que aunque no alcance el resplandor de un desocultamiento liberador, no se hunda en la nostalgia por una pérdida insustituible y siga cultivando al pensar como un camino abierto. Tal vez, también, en el cultivo de la autonomía teórica crítica, sea posible astillar objetivaciones convirtiendo a la teoría social en divergencias adversativas a las posiciones hegemónicas, en potencias conflictivas - performatividad de la crítica igual conflictividad social, crítica e insaciable anhelo de justicia, apetito irrefrenable de libertad. La crítica es impaciente al saber de la finitud. Interrumpe flujos, disuelve, irrumpe y muestra materialidades fantasmagóricas.

4. *De la memoria a la atención.* El culto de la memoria se musealiza. El cultivo de la sensibilidad, enriquece la producción de conocimiento social y muestra su potencia para remover, revertir situaciones de humillación. Pero no se puede confiar. Empatía y simpatía por la semejanza, por aquellos asimilados a uno, excluyendo entonces a otros. Sensibilidad insensible, punto negro que interpela al saber, que muestra el límite de también de la crítica. Apariciones y deformaciones, escandir de lo singular a lo abstracto y viceversa, de la insuficiencia de las ideas a la soberbia soberana con que se imponen. Leer en los contrastes,

en las dispersiones, en las distancias, hasta que aparezca el espacio de las cosas, un fondo, un encuentro, un apoyo para el discernimiento. Tal vez, entonces, gane pertinencia un lirismo fisicalista que huya del dejar inaudita, muda a la vida, a los otros, a la realidad y los acontecimientos. Montajes epistemológicos, poéticos, estéticos, materia de las ideas, ideas de las imágenes, crudeza que duele en la abstracción ya hecha sensibilidad. La colección, así, tal vez pueda ser lección compartida, imaginación extraña, tan extraña que logre revivir el asombro y, aunque sea por momentos, logre posponer el aburrimiento abrumador. Y logre encontrar y compartir, tareas en las cuales el sujeto de conocimiento aparece bajo una forma sensible, abierta al mundo de vidas y sentidos que se exploran.

5. De la imagen al conocimiento. Testimonios, filmes y fotografías presentan una capacidad performativa que rebasa la que suele registrar la representación. Provoca, acerca la sensibilidad y, con ello, se materializa en saberes operativos, apropiados para intervenir en su contexto, o por lo menos a veces cuenta con esa potencia. Las imágenes pueden concebirse como umbrales que le despliegan un mundo de posibilidades al lenguaje. Lo inimaginable en la forma de indecible, así, es capaz de mutar en un híbrido que intente integrar lo experimentado, resistiendo la caducidad de las huellas. Imaginación e idea, en las imágenes se constata la inadecuación de ambas. Esa constancia es parcial y fragmentaria. Así es el enfrentamiento entre imágenes y límites, en procura de posibilidades para la libertad (por esta vía, George Didi-Huberman, desplaza a lo inimaginable y lo irrepresentable del lugar de categoría rectora de lo visible). Sin atar la epistemología a la iconoclasia, la imagen deja de cobrar sentido solo si es capaz de fundar todo lo real, constituyéndolo. Sin ese sentido que conduce al nihilismo, el juego de extrañezas, de pasado y futuro, de memoria y atención, abre una fenomenología impura, indeterminada, plurivalente, fértil para la política, la estética y la epistemología. El movimiento, fugaz, leve, incierto, es también testimonio de una hendidura. La captura de ese momento coincide con su caducidad. Consume, destruye lo que se anhela. La liberación de la imagen de esa fugacidad inalcanzable y perseguida no es plena. Apenas intersticial, pero un resquicio para el aire le abre vitalidad a la imagen, y ella entonces ayuda a pensar. Ruina fértil, cuidada con las manos que cultivan en la hendidura. La imagen y el cuerpo experimentando, y en un trabajar el conocimiento emerge sin correspondencias estrictas, como tampoco la imagen las tiene. Juego de sombras e interrupciones, de disrupciones de coextensividades, de fugacidad de la misma idea de duración.

6. *De margen al reconocimiento.* En vez de la imposición jerárquica de soluciones, la intervención teórica que se acerca a los afectados. ¿Ejemplos de sacrificio, sustitutos de todos los miembros de la comunidad? Más bien contagio, encadenamiento con un fondo de crueldad del cual sigue fluyendo la sangre, sigue lo despiadado que retrasa el gesto radical de empatía. Agustín alegó que beber por los ojos la crueldad, estar embebido por ese furor provoca embriaguez, embriaguez por un deleite sangriento (*Confesiones*, VI, 8, 13). Tendencia a la inhumanidad, lo llamó Montaigne (*Ensayos*, “De la crueldad”, II, 11). Beccaria también alertó contra la muerte convertida en espectáculo. O nada afecta en la indiferencia, o afecta en la bestialización. Habitados a la destrucción, sin siquiera reaccionar. La empatía, lejos de ser una fuerza que modele “una civilización empática”, según la idea ingenua de Jeremy Rifkin, es una isla en un océano de indiferencia. La inducción no ha logrado que el punto de vista del otro sea acercado, ni ha explorado las experiencias que rebasan la asimilación conceptual y desafían el acercamiento sensible. ¿Qué hacer con la representación? ¿Qué hacer, para escapar de ese *juego consolador de los reconociminetos* desocultado por Michel Foucault? ¿Qué hacer ante la negación y la represión? ¿Qué hacer, que no sea entretenimiento y espectáculo mientras avanza la miseria y el empobrecimiento? Si ya la tragedia puede concebirse como una forma crítica que traza la distancia humana de la animalidad y la divinidad, la producción de conocimiento social adquiere una indisimulable arquitectura de máquina anti-trágica –distancia del dolor, alejamiento sensible, estético.

“Aquel que vio todo hasta los confines de Tierra, que todas las cosas experimentó” ya no es Gilgamesh, el protagonista de la epopeya tenida por el relato más antiguo, sino la ciencia, dispositivo que también va en pos de una inmortalidad que no se escapa de la infinitud de sus problemas. Es el protagonismo de la episteme que ha desdeñado los sentidos envolventes -aunque ha sido imprescindible el desarrollo de los mismos para que se cultivara la interioridad-, extendiendo aquellos que separan y aclaran, que sostienen la abstracción y la exploración. Institucionalizada, la ciencia no es obra de sujetos que vagan en soledad. Absorbida, y aunque se trate de almacenar banalidades, los excedentes almacenados han cultivado la diversidad de la conciencia, que ha carecido de correlato en la dimensión sensible. El siglo XVIII también ha sido el de la promoción de la sensibilidad ideal, una formulación romántica y a la vez crítica, cuya tecnología privilegiada ha sido la novela. El esfuerzo de la abstracción por dotarse de concreción es parte de una configuración de saber que también muestra el background de lo inagotable, haciendo que ninguna descripción o presentación sean la última. Lo elidido es también la desgracia, el

infortunio de las imposiciones de saber, el dolor de la encarnadura de las abstracciones. La teoría sigue siendo etnocéntrica, por más que ello se atempere en formas de etnocentrismo “crítico”. La sociología sigue siendo crítica cultural, pero ese tal vez sea tan solo un momento de su entramado, quedando pronto suspendido el cuestionamiento del propósito y estilo de producción teórica a realizar por los imperativos institucionales dominantes, por el disciplinamiento del paradigma crítico, por la existencia de una generación de investigadores que corre tras cargos estables y financiamiento seguro. La crítica, entonces, queda asfixiada, mientras la estrategia de investigación se hunde en el hacer lo requerido. La crítica cultural ahuecada en la institucionalización de los rasgos mercantiles e ingenieriles, el conocimiento social recaído en formas de totalitarismo retórico que han perdido la diversidad de tonos. Debilita la autoridad del saber esta imposición hegemónica. Debilita la potencia transformadora de la crítica. En una sucesión de traspasos de métodos y categorías de una disciplina a otra, de un congreso a otro, en la fábrica de saberes regida por la moda de la novedad, se pierde la apertura, se deja de oír, de atender, de abrazar, de reconocer aquello elidido por la solución abstracta que, insensible, puede provocar disoluciones. El estilo de escritura es un problema metodológico, es un obstáculo la burocratización de la escritura de la teoría social que impide la experimentación, el ensayo. Sin movimientos retóricos difícilmente se prueben nuevas estrategias analíticas y se exploren campos marginados. El control de la expresión a través de la política de reconocimiento que adquiere la forma de velada policía epistemológica, censura toda poética sociológica que muestre capacidades de leer fragmentos del mundo de manera renovada. La repatriación de las ciencias sociales como crítica cultural, la promesa de la crítica cultural, demanda una renovación también expresiva de las investigaciones. La pérdida de sentido que antaño tenía como objeto desmitificar la sociedad, aunque sea en parte debe redireccionarse al mismo conocimiento social, mitificado en su burocratización. Sin ingenuidad metodológica, sin naturalización epistemológica, sin cristalizaciones retóricas, la sensibilidad del sujeto de conocimiento está ante la disyuntiva de nomadismo o sedentarismo.

Ya todos los registros se han transitado. Los topos llegan hasta la burla indiscriminada, ya que el conocimiento social se encuentra, para apelar a la lograda imagen wittgensteiniana de Jacques Bouveresse, entre los autófalos. De la insignificancia al aburrimiento, de la grandilocuencia al periodismo, de la complacencia de demandas a la fragmentación ingenieril, todo un espectro de registros experimentados parecen señalar un bloqueo en el campo de la producción de saber sociológico. Los textos de esta comunidad de saber

objetivan las más diversas imágenes de la sociedad, pero la hegemonía discursiva, el esquema unificador dominante aún pertenece a una matriz crítica, delicadeza banalizada. La gestación de diferencias en esa matriz, que también se estrecha por imperativos institucionales y linajes de autoridad, sucumbe ante la exigencia de nuevos lectores. La consagración de un autor, la proyección de un corpus fetichizado, derivan en un *pathos* perturbador, en una hegemonía que deniega de sí a la vez que se disemina hasta la saturación, que muestra el desacuerdo entre la alegación crítica y el trabajo que se ofrece. En vez de por lo menos evocar lo diferente se lo bloquea. Y el discurso sociológico se convierte en mercado y el sujeto de conocimiento en algoritmo, como lo advirtiera Jesús Ibáñez, mientras la física y la biología posibilitan transformaciones técnicas que quedan en manos, unas, del secreto de estado y otras en las grandes corporaciones y laboratorios. La cultura como apología de la facticidad, como actividad teórica sin más objeto y objetivo que la redundancia con atmósfera de profundidad, esta narrativa adornada de conexiones explicativas y predictivas, resulta de un giro histórico que abandona los enfoques normativos. El realismo figural, el efecto de la obra de historiadores, antropólogos, sociólogos y filósofos, muestra los lazos entre ciencia, arte e historia que derivan en la producción de sentido, en la conceptualización y experimentación, y también en el conocimiento social como mecanismo de legitimación política. La organización cognitiva del pasado y el presente comprende operaciones epistémicas, estéticas, ideológicas, y las notas escépticas aparecen en estas construcciones como excavaciones críticas. La preteridad del pasado, duración supuesta por el lenguaje, cristalizada en nociones como la de ser, es imprescindible para que, por ejemplo, el pasado sobreviva en objetos que se descontextualizan de él. Los artefactos representacionales incluyen tropos retóricos, análisis metateóricos (hasta una filosofía de la filosofía, como lo ha puesto de manifiesto Timothy Williamson en *The Philosophy of Philosophy*), indeterminaciones referenciales (sobre una base de inalcanzabilidad de una visión definitiva del pasado y de la sociedad, la base informativa, aun una archivística consensuada, requiere componentes figurativos y narrativos que pueden articularse con ontologías antirrealistas), pero eso no impide evaluar críticamente las respuestas teóricas presentadas como definitivas y que clausuran la búsqueda y la innovación, la experimentación y el ensayo, la acumulación de datos y la reconfiguración, el desplazamiento y sustitución de marcos de explicación. La representación es una promesa siempre incumplida, pero cuya tarea es promover la investigación. Mientras las descripciones estándares pueden determinar interpretaciones, la competencia de las mismas deben estar expuestas a críticas y correcciones, pasajes de criterio que pueden ser fuentes

de reconocimiento. La heterogeneidad, el pluralismo epistemológico debe también resistir a las ideas de autonomía radical de la experiencia, un resabio positivista cuya crítica deriva en una resta de privilegio epistémico a víctimas y testigos. Sin privilegios, la delicadeza de las experiencias y evidencias se desnudan de sus compromisos fundacionalistas. Y el valor de testigos y víctimas, ese frágil valor, se diferencia en la tarea colectiva de construcción de la verdad y la justicia, una tarea política pero también estética porque se vincula a la sensibilidad, y que requiere un compromiso de clarificación epistemológico.

La cultura científica, cultura crítica, es también cultura agonística. El agón griego, que de la competencia deportiva se trasladó a la controversia judicial en cuanto oposición entre partes, se mantiene como lucha de tesis y proposiciones en el campo del saber. Cultivar la crítica es cultivar la capacidad de abstraer. Embebida en detalles, se escapa la posibilidad de trazar conexiones y producir conceptualizaciones.

El espíritu de rebelión, la revuelta contra la condición opresiva, contra lo insoportable esa fuerza en pos de una ruptura de la temporalidad (como lo recuerda Marc Angenot en su artículo “Gnosis, milenarismo e ideología moderna”, fue Eric Vogelin el primero en señalar que los tiempos modernos deberían ser llamados tiempos gnósticos, ya que la ilustración hereda una tradición gnóstica que asocia crítica con salvación y que se expresa en otros lenguas –la del derecho, para Kant; la de la economía, para Marx). La conciencia moderna como falsa conciencia no sería más que el retorno del rechazo a la heteronomía, el repudio a una imposición –creación- opresiva, que de tener origen trascendente pertenecería a una divinidad malévola. La denegación de esta deuda contraída con un pensamiento religioso se expresa en el lado oscuro de la razón, en el romanticismo y en sociodiceas negativas (y esto incluye, paradigmáticamente, la *dialéctica de la Ilustración* y los corpus foucaultiano y boudieuriano). *Zeitgeist*, matriz de la episteme de las ciencias humanas, la formación discursiva de la modernidad se articula en un noción también teñida por los avatares de la secularización y la persistencia de residuos teológicos en las categorías, en el orden, en la configuración conceptual al igual que en las herramientas políticas y jurídicas. Así entonces, el corte, la ruptura epistemológica fundante de la ciencia moderna se hallaría entrelazada a una ruptura provocada por la escatología de los cristianos, aquella que desplaza la temporalidad cíclica por la temporalidad lineal, como reconoce Karl Löwith en su *Historia del mundo y salvación*.

Sería en estas perspectivas, tal vez, donde se halle la procedencia de las contraposiciones, las divergencias, la crítica devenida en tradición de una época. La denegación también cobra forma en el habla y en la escritura, ya que si las sociedades se conocen a través de las

narrativas y argumentaciones, de la escritura y la textualidad en general, el ritualismo disciplinario, la socialización que legitima y uniformiza, que estandariza la vida en la crítica, la investigación en las ciencias humanas no sería más que una cegadora radiante. Tal fuerza dogmática del paradigma ya ha sido bien explorada –se han encargado, entre otros, Wittgenstein, Kuhn y Latour. Por ese otro clavo en la teoría empeñada en que vida y obra discurren por caminos diversos se adormece el trabajo de lenguaje. La crítica que aun late ha tomado formas diversas: giro lingüístico, giro pragmático y giro icónico, el cual pretende estudiar la imagen como se lo ha hecho con la palabra. En este afán desocultador, las capas de opacidad brindan frescura, resguardan a la imaginación de una captura probable en la previsibilidad. Tal *método* de Aby Warburg, tal desafío a la convención no sería más que ahondar en la semántica de la crítica.

III

Narrativas de orden, testimonios de ley, imágenes de justicia, y el silencio de las sirenas

Uno observa el curso de las cosas. Afuera brilla el sol; adentro se está pronunciando la sentencia. Lo que está sucediendo ahí es tan evidente que a uno le parece justo. ¿Pero qué está pasando ahí de verdad?

Peter Handke

1. *La razón define el orden.* En el *Gorgias*, el Sócrates de Platón dice: “De hecho, Calicles, la opinión de los sabios es que la cooperación, el amor, el orden, la disciplina y la justicia unen el cielo y la tierra, a los dioses y los hombres. Por esta razón, amigo mío, conciben que el universo es un todo ordenado, en vez de un desordenado embrollo o un indisciplinado caos. Me parece que, pese a toda tu experiencia en este campo, estás pasando por alto este punto. No has prestado atención al gran poder que la igualdad geométrica tiene entre los dioses y los hombres, y esa desatención a la geometría te ha llevado a creer que uno debe intentar procurarse una parte desproporcionada en el reparto de las cosas”. Así se funda la visión de que más allá de las leyes convencionales hay un orden, ley natural. Calicles dice: “Sin embargo, basta con mirar a la naturaleza para encontrar la evidencia de que es justo que los que más valen tengan más que los que valen menos, y que el mejor capacitado supere a quien lo está menos.” Sócrates rechaza que esa superioridad se base en la fuerza física: la verdad, los argumentos, la razón prevalecen. Calicles, observador del poder desde la persuasión y la fuerza, había olvidado la geometría, el conocimiento, la episteme que funda el derecho legítimo. La operación platónica diferencia fuerza de razón, creencia de certezas. Platón afirma que hay una ley natural: lo naturalmente justo es la *idea* de justicia. Sócrates, combatiendo la tesis de Gorgias que afirma que lo audible sólo se puede comprender oyéndolo y lo visible viéndolo, inventa el concepto, la proposición que pone el acento en la universalidad de determinado fenómeno, superando la perceptiva que se agita en el reconocimiento de los rasgos sensibles. La definición adquiere, de este modo, un uso sistemático. Un alma o una ciudad son justas si están bien ordenadas. Sigue de esto Platón que sólo el filósofo puede ser verdaderamente justo, alcanzar el orden natural de las virtudes; el sabio asignaría a cada cual lo que merece de acuerdo con su virtud y, por ello, asignaría cosas desiguales a gente desigual. La política y el derecho, desde la filosofía platónica hallarían fundamentos en el conocimiento.

La escritura comienza a ser la tecnología que permite profundizar el cultivo de la razón, la prosecución de la crítica, la búsqueda sin fin de la verdad. La razón se despersonaliza. *No de*

mí es lo que oyen sino de la razón, dice un fragmento de Heráclito. Y se edifica un abordaje que traza las diferencias para concebir las discusiones sobre el derecho natural. Esta categoría presupone la noción de naturaleza, que los griegos formulan como distinción respecto al arte –conocimiento que guía la fabricación de artefactos- y respecto al “nomos” –ley, costumbre, convención, acuerdo, opinión autorizada. Así surge la cuestión de si el derecho de una sociedad deriva su validez del acuerdo entre sus miembros o hay una justicia no derivada de ninguna disposición humana, reconocida *por naturaleza*.

2. *Fenomenología del estilo romano*. Una especialización contingente se mantuvo y se expandió, solapada con la fundación griega del espacio público sobre una arquitectura constitucional basada en la asamblea y la igualdad política de los ciudadanos. Fueron los romanos quienes capturaron hasta las minucias de la vida desnuda en un dispositivo disciplinario, en una configuración de protocolos y procedimientos, en una malla de conceptualizaciones, objeto a su vez de un conocimiento peculiar, el jurídico, analítica de la normalización, dogma regulador, pedagogía burocrática. Hasta la interioridad, cultivada por los griegos, es tomada. Atenas de la filosofía, al saber crítico y poiético, a la teoría; Roma del derecho, *ius* sin equivalente griego, metafísica del disciplinamiento robado a la esfera religiosa; técnica burocrática especializada, árida, escindida de la política; frondosa imaginación ritualista, ceremonial que reencanta a la cotidianeidad, epidemia prescriptiva; espacio de configuración de juristas que rebasan la jurisprudencia pontificia y nobiliaria, descontextualizan ese saber y monopolizan una práctica con vocación de ordenar, detener el devenir. Ante la tensión entre nomos y cronos, regla y tiempo concebido como negatividad, la concepción platónica de la norma como develamiento del ser no captura la eficacia simbólica del ritualismo prescriptivista. Sacramentos, fórmulas por formular, juramentos gestionados por una técnica discrecional, manipulación de un presunto espíritu del pueblo.

El lazo romano entre la hegemonía política y el saber jurídico, que desplaza la producción de *ius* primero, entre los siglos -IV y -III, del sacerdote al noble sapiente, y luego a los pretores. Apio Claudio Ciego (Apius Caludius Caecus), jefe de los legisladores de las XII Tablas, censor (-312) y cónsul (-307 y -296), quizá haya sido el primero en componer en prosa latina, inaugurando un género literario, un estilo que ya en el siglo II se asienta. Apio habría trabajado sobre fórmulas procesales hasta entonces de patrimonio exclusivo del colegio pontificio y sustraído el texto para consignárselo al pueblo. La resistencia pontificia tendió a anular el esfuerzo de Apio y darle al pueblo el calendario, para que pudiera

aprender el carácter de cada día. Pero la racionalidad aristocrática del saber jurídico ya comenzaba a tornarse férrea. El privilegio, la autoridad de los juristas reconocida por Augusto, asentó la confianza en el saber propio.

Una prosa rítmica, con cadencias no métricas y secuencias para promover y facilitar la memorización y la recitación desarrollan el estilo de un género literario, una técnica de escritura, de análisis y comentario, que desde sus comienzos parece imaginar su continuidad como novela en cadena, reacia y, a la vez, y resignada a la novedad que la sacude hasta recuperar su inquieta estabilidad. El pasaje de la oralidad a la escritura implicó la literalización del ius, y la escritura ha sido el espacio de una relación más compleja entre casos y respuestas, estabilizando respuestas, estilizando la prosa, asentando las bases de la educación, la socialización en el paradigma jurídico. El dogma propio del ritual, con escritura se hizo digesto, tratado, manual. La opaca forma de olvido que introduce la escritura jurídica, el obvio desconocimiento contrarrestado por la presunción de conocido, es una dimensión empujada por el trastocamiento que provoca el escrito en los modos de argumentar y persuadir. Y con ella se forjan archivos y bibliotecas, muestras de vigor del pasado jurídico sobre un presente que es ordenado desde aquel atrás superviviente. El trabajado, amanerado y árido disciplinamiento estilístico, marcado por una sintaxis impersonal y una fe tan ingenua como operativa en sistemáticas naturalizadas, construye un nuevo universo de estudiosos, en parte solapados con los estudiosos de la Torá, escépticos a la revelación. Aquella débil fuerza mesiánica se representa en la lucha por el derecho, en la lucha por la justicia, en los líbelos del juego adversativo por excelencia y en las teorías, catálogos, clasificaciones, relaciones referidas a la vida y al mundo desnudos, en las imposiciones de sentidos deónticos a las experiencias posibles y en los sortilegios, esquemas formales, ritualismos secularizados. Presupuesto cuasitrascendental, imposición que acota el azar e informa y controla la emotividad, la vida privada y la experiencia pública, el derecho cobra espesor, se hace denso a partir de la escritura. Ella sostiene una episteme, una configuración de saber articulada a un dispositivo disciplinario, que fuerza la justeza.

Estructuración formal de la vida social. Y funda un estilo de neutralidad, perfume y miasma, traje y piel del jurista. Pero a pesar de los esfuerzos de “naturalización” del ius, sobre la premisa de que la naturaleza contiene regularidades capaces de guiar a los seres humanos, es difícil despejar el estatuto de ente puesto en el mundo a través del arte y la técnica humana. Racionalismo aplicado, precedió y contribuyó a modelar la nación de ley científica, luego del siglo de los juristas, en el cual la recuperación del derecho romano

amplió la estilística y el campo institucional de los juristas, que ingresaron a las universidades que ellos mismos contribuyeron a modelar. Exceso de derecho y exceso de ideas que lo conforman, sombras sin destellos, aunque cada tanto se filtre una tenue luz de las jaulas de normas que recuerdan la contingencia y finitud del disciplinamiento moderno, que persigue el tiempo desde ese atrás romano, ese repertorio tan rebasado y ya difícil de reconocer.

3. *La ley conforma otro orden.* Como también lo hiciera Joseph Needham, en “Las matemáticas y las ciencias en China y en Occidente” y en general, en toda su obra historiográfica, Jacob Taubes, en “Cuatro eras de la razón” –incluido en la compilación *Del culto a la cultura-*, afirma que el fin de la Edad Media se caracteriza por el conflicto entre el concepto teológico y el jurídico de razón, ya que el concepto teológico de razón concibe a la razón humana como derivación de una razón divina, revelada en las Escrituras, lo cual mostraría que el intelecto humano es tan *creado* como la naturaleza. Creación que permitiría conocer lo creado, y razón teológica que presupone y legitima el orden jerárquico medieval, que utiliza la analogía para argumentar. Por el contrario, el concepto jurídico de razón nació –según esta aseverativa reconstrucción- en oposición al orden teológico-jerárquico del universo. El desenvolvimiento de la jurisprudencia occidental se realizó en lucha contra la teología, lo cual permitió que la jurisprudencia se separara de las facultades teológicas. En los siglos XII y XIII, en los cuales en Italia y Alemania se redescubre el *Corpus Juris Justiniano*, se bosquejan, se quiebran los presupuestos arcaicos de la razón. El quiebre producido llevó a que Ernst Kantorowicz caracterizara al período comprendido entre 1150 y 1250 como *siglo jurídico*. Taubes considera que la ciencia del derecho es la primera ciencia *secular* occidental. El culto a la justicia comenzó a ser propagado por una élite antagónica a la teología. En ese contexto se desarrolló el concepto de *necesidad inmanente*, que marcaría el fin de las normas teológicas basadas en la idea de creación providencial. El orden, según esta perspectiva, se libera del concepto de creación, orientando a fines de la Edad Media la actividad humana en contextos sociales y naturales. En vez de la *providencia divina*, la *necessitas rerum* se concibe como aquello que fundamenta el orden de las cosas y la relación entre ellas. La emancipación de la razón de sus presupuestos teológicos, a partir del concepto jurídico de razón, se observa todavía en las obras de Spinoza, Leibniz y Newton, en las cuales persiste el concepto de razón como necesidad inmanente. Originadas en el estilo de búsqueda de sentidos en un cuerpo sistemático de textos, que conecta las leyes con la causalidad, las relaciones formales de causalidad se convierten en la clave de abordaje de la

naturaleza. Las leyes de la naturaleza pasan a ser obra de la ciencia, pero antes se necesitó ese nuevo concepto de ley, asociado a la necesidad interna. (Como lo señala Needham, China careció de esa idea de ley, y esa habría sido una de las razones por las cuales la ciencia moderna surgió en Occidente y no en Oriente.) Pero el orden inmanente del mundo de la filosofía y de la ciencia moderna fue aún un orden moral, un orden justo, y los juristas mantuvieron imágenes sagradas, por lo cual la autoridad de la ley se seculariza todavía no de un modo radical. La Ilustración y también la *crisis de la razón* descubren a la razón, que se ahonda en su autorreflexividad, como portadora de residuos teológicos que deben ser abandonados.

La voluntad de poder, juzgando, matematizando, dominando, transformando, la investigación autónoma desplaza la exégesis de la Escritura. La ciencia moderna produce un giro, alejándose de la tarea de guardar las leyes divinas, buscando descifrar la legalidad a partir de lo invariable. La secta de los pitagóricos y platónicos triunfó en la modernidad, cuando el pensamiento de la ciencia se hace matemático, concibiendo al libro de la naturaleza como escrito en esos caracteres. La ley del estado, la ley de la naturaleza, conformadas en el mismo contexto histórico. En la secularización, aún cuando las categorías políticas mantengan rastros de su pasado teológico, el fundamento último se ausenta. La filosofía política moderna contribuyó al desarrollo de la ciencia de la naturaleza, al escindir actos de voluntad de actos de conocimiento, mandatos de verdades. La racionalidad científica, a su vez, se extendió al campo del derecho positivo: un orden con pretensiones de racionalidad. Desencanto por el avance de la inteligibilidad de la naturaleza, por la pérdida de sentido que hará que los fines se nihilicen.

4. *Performatividad del experimento, exceso de lo social.* La división entre palabras por un lado y mundo mudo por otro, sociedad construida y naturaleza trascendente, es desbordada. La naturaleza es construida en el laboratorio y la sociedad muestra su trascendencia a los sujetos. Bruno Latour, en *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* señala que en la constitución de lo moderno se garantiza que aunque nosotros construyamos la naturaleza, es como si no la construyéramos –la tecnología experimental se vale de testimonios, pero no hablan los fenómenos-; además, se garantiza que aunque no construyamos la sociedad, es como si la construyéramos –mediante los artificios estado y derecho-; y, por fin, se garantiza que la naturaleza y la sociedad deben ser distintas; el trabajo de purificación debe permanecer distinto del trabajo de mediación –ámbito de saber y dimensión de las pretensiones de validez. Las ficciones, la capacidad realizativa del *como si*

es, entonces, mostrada por Latour, quien plantea la pertinencia de partir de la no separabilidad de la producción común de las sociedades y las naturalezas, reconociendo facetas híbridas de trascendencia e immanencia en ambos registros. Pero esta visión, que parece concluir en un convencionalismo problemático, puede orientarse a un reconstructivismo que esclarezca los enredados perfiles filosóficos de los términos “sociedad” y “naturaleza”.

El realismo científico aspira a representar todas las cuestiones como si fueran cuestiones empíricas, y todas las justificaciones como si fueran de un mismo tipo, como justificaciones empíricas, forzando una única representación que en ningún sentido es un fenómeno unificado. Dado que una forma de vida en su totalidad no puede ni justificarse ni ponerse en cuestión, los criterios de validez y de racionalidad resultan internos a una forma de vida. No en un orden ideal que de algún modo se impone, no en una metafísica correctiva, no en un lenguaje ideal, perfecto o verdadero, sino, en definitiva, a través de exploraciones que muestren, en este linaje wittgensteiniano, la relación entre normas, criterios de reconocimiento y prácticas sociales, se pone en escena la justeza de una imagen de Walter Benjamin: *la crítica es una cuestión de distancia*. En la búsqueda constructiva y al infinito de la distancia *correcta*, tras esa estrella, en un mundo de símbolos, un movimiento con afán perspicuo.

5. *Literatura como testimonio (Franz Kafka)*. Aunque quizás la sociedad de filósofos nunca haya estado vinculada por la igualdad, concibió puentes entre lo real y lo ideal, junto a fuerzas que le darían impulso —éros dirigido a la conquista de lo bello— y remedios para los desórdenes y males de la comunidad —entre ellos, leyes. En el desarraigo, la ley no puede ser nomos, persiste sin raíces en el recuerdo, persiste la idolatría; persiste también la espera.

Por lo demás, la mera existencia de esas leyes aparentes es motivo de sospecha. Existe una tradición que afirma que existen, y que son un misterio confiado a la nobleza, pero no se trata y no puede tratarse de otra cosa que de una tradición sancionada por la edad, porque la esencia de un código secreto consiste en que debe permanecer en el misterio.

K., “Sobre el problema de las leyes”, en *Parábolas y paradojas*

Leyes en la madriguera de los partidos kafkeanos, del que sostiene que no existen leyes, que existe sólo la jerarquía que ejerce el poder y que lo que se llama ley son sus decisiones. Ante

ese partido nominalista, otro cree que el estudio, la lectura y la interpretación develarán la ley, que aparecerá clara a todos y será seguida.

[P]ero cuando de acuerdo con estas conclusiones concienzudamente controladas y lógicamente ordenadas tratamos de orientarnos de algún modo en el presente o hacia el futuro, todo se torna incierto, y nuestro esfuerzo parece ser sólo un juego intelectual, porque tal vez esas leyes que estamos intentando explicar no existan en absoluto. Hay un pequeño partido que verdaderamente sostiene esta opinión, y que procura demostrar que, si alguna ley hay, sólo puede ser ésta: Todo lo que los Nobles hacen es Ley (...) pero la abrumadora mayoría de nuestro pueblo responde a ello con el hecho de que a la tradición le falta mucho para ser completa y que debe ser investigada más íntegramente...

K., “Sobre el problema de las leyes”, en *Parábolas y paradojas*

Ante la elevación de la torre de Babel, levantando la fosa de Babel. Sumergirse, hacer de ella una vida, aunque el amanuense repita “preferiría no hacerlo”.

Hoy en día esas puertas fueron cambiadas en todas partes, están más elevadas, más lejanas [...] Por consiguiente tal vez resulte bueno, en realidad, hace como hizo Bucéfalo y sepultarse en el estudio de los libros de derecho (...), leyendo y dando vuelta las páginas de nuestros antiguos libros.

K., “Un nuevo abogado”, en *Parábolas y paradojas*

Es posible derivar un modelo kafkiano de ley según el cual las palabras de las normas no serían parábolas, ya que ellas resultan inútiles para la vida cotidiana. Quedarían, de este modo, en la lejanía los principios y directrices, que nunca llegan -y de llegar poco se lograría. Se trata, entonces, no más que de persistir como Sísifo y Prometeo, con el alivio de la posibilidad de desplazar cuestiones por hastío. Cansancio en la espera de una conclusión.

El vórtice de la interpretación se decide no porque se haya encontrado una conclusión, sino porque es muy tarde, porque el intérprete está demasiado cansado, y su vida es sólo humana.

Massimo Cacciari, *Iconos de la ley*

Pero el estudio se celebra, se experimenta como la débil fuerza mesiánica en la que se juega la cuestión de la redención. El estudio no tiene fin, como tampoco lo tiene el asombro, el estupor y el anhelo.

Por último, su mirada se enturbia y él no sabe si en realidad el mundo oscurece a su alrededor o si sólo sucede que sus ojos lo traicionan. Pero en la oscuridad puede ahora percibir un resplandor que, inextinguible, emana de la puerta de la ley.

K., “Ante la ley”, en *Parábolas y paradojas*

Aun los ascetas –o quizás por ser ellos los más insaciables- mantienen el ensueño de un resplandor, ven como necesario lo contingente. Esto último, tragedia de la interpretación, hace del papel, del envoltorio, de la caja de la ley, una obra de arte (podría decirse, equivalente a las brillo boxes de Andy Warhol –y el ejemplo une, en la negatividad del nihilismo, arte y derecho).

La imagen de la justicia, estereotipada, es reconocible por su venda. No mira de frente, está privada de potencia epistémica –o se adelantó al giro lingüístico, desplazando el privilegio de la visión. No se deja ver completa, oculta su mirada, nos priva de la visión de la justicia. Impide ser vista, impide ver. Oye, calla. El silencio de la justicia, estatua más que esfinge, la hace una sirena kafkiana. Indiferente, de *apeirion* a Odradek, forma kafkeana que para Benjamín asumen las cosas en el olvido. Es un híbrido. Puede levantar una espada, aunque ya no una *grundnorm*. En el juzgado-madriguera, mantiene la distancia, evita identificaciones, cultiva la impaciencia en la escritura judicial. La espera precluye y una parte vence. Tal vez por esto no extraña que junto a la Justicia esté Nike, la diosa de la victoria en el cuadro de Titorelli, el pintor de los retratos de jueces y abogados, que describe Kafka en *El proceso*.

6. *Dibujos como testimonio (Zoran Music)*. La cadencia del cuerpo en la caída, la gravedad de los miembros en el ahorcamiento, los pantalones bajos y el sexo al aire; el amontonamiento de los cadáveres, la montaña de muertos, esos escombros de carne en los trazos de Zoran Music, el pintor de Gorizia poseído por la gracia de representar cuerpos al desnudo, carnes precarias. Prisionero en Dachau, hizo del dibujo un testimonio. Sus manos no renunciaron a representar y se hicieron cargo de los cuerpos insepultos que llevó en sus ojos, que figuró como cuando el arte nació. Dibujó paisajes en Dachau: bosques, montañas, torres, pilas de cadáveres. En esa caverna, Dachau, como los antepasados en Lascaux, él ha estado figurando la muerte o, mejor, recuperando la fisionomía, esa norma de lo viviente que fue rescatada de la indiferenciación por el arte. Así el dibujo, ese dibujar, traza la aparición, el surgimiento de formas en el vórtice más cruento. La humildad del dibujo ante la humillación se muestra en trazos finalmente de humus. Dibujar en un campo de

concentración, como escribir (Ossip Mandelstam escribió sus *Cuadernos de Voronezh* en 1934, al ser deportado por primera vez) o dar clases (en el invierno de 1940/41, con temperaturas de -45° y en medio del hambre, en el campo de concentración soviético de Griazowitz, el pintor Joseph Czapsk brindó a sus compañeros un curso sobre Proust y Delacroix), inverosímiles, insoportables modos de soportar, insoportabilidad cotidiana bajo una suspensión, un paréntesis, una abstracción. ¿Acaso el cuerpo, en un prodigio de la memoria, guarde un patrimonio que sea liberador del tiempo, del peso de una facticidad aplanadora, como si se tratara de un *bios* que resiste los embates del *zoe*? Hay que ser liso, notó Robert Antelme. Traspasar al papel y orientar el lápiz presuponen sobrevivir, pero requieren perseverar, practicar, ejercitar la memoria y las manos (aun cuando la unidimensionalidad, abstracción y espectáculo, evasión y entretenimiento, sean ya soportes de la soportabilidad de un mundo insoportable). Ante la materialidad de los testimonios, ese mundo que se borrona y se hace masa informe, ese burocrático catastro de cadáveres, persiste aunque reseco. Hombres máquinas, concentracionarios, lisos, que no emplean los términos “cuerpos” o “cadáveres”; se trata de “piezas”. Figuras, maniqués, inhumanidad impedida de regresar al humus –sin inhumación. Music retomó sus imágenes en 1972; llamó a sus cuadernos del campo “No somos los últimos”. Estuvo ante las montañas de cadáveres, ante los encargados de abrir bocas y extraer dientes de oro. Un escribiente le daba papel, o lo tomaba de la enfermería o de la fábrica de piezas metálicas en la que fue puesto a trabajar; escondía los dibujos en un sótano –muchos de ellos fueron quemados por los norteamericanos. Dibujó amontonamientos de cadáveres. Quiso ser preciso. Hay que ver, ejercitar la atención. No pudo dibujarlo todo. “No se puede... ni siquiera un pintor podía describirlo”, dijo sobre el paisaje de aquellos trenes que transportaban personas a los campos cuando abrían sus puertas (en la entrevista incluida en Jean Clair, *La barbarie ordinaria. Music en Dachau*).

7. *Pinturas como testimonio (Paul Klee)*. En los dibujos de Music, esos seres que no son los últimos están despojados de mirada, son presencias sin rostro. Quizás de ellos haya sido la experiencia que quebrara la iconografía consoladora de la justicia, completitud ciega del travesti *ius*, devenido mujer en las imágenes (*ius*, en la inversión etimológica de Ulpiano deriva de *institia*, pero *institia*, se coincide deriva de *ius*). Perdura una cuota de idealidad en la mirada: es un ángel ante la sucesión de presentes convertidos en pasado, ante el pasado que se condensa en las figuras de Music, ante ese pasado que, al no ser el último, eleva cual Babel la montaña de cadáveres. A esas figuras iba, entonces, dirigida la mirada profética de

aquel ángel, acaso la representación más adecuada de la justicia desvendada. El exceso de mirada del Angelus Novus (1920) de Paul Klee es provocado por esa visión. El ángel de la historia profetiza aquello que Music constatará en sus dibujos de 1944. El solapamiento de las obras produce un fuego nihilista. Walter Benjamin, en la novena de sus "Tesis de la Filosofía de la Historia", ha narrado la obra de Klee. El cuadro muestra a un ángel que se estaría alejando de algo sobre lo cual mantiene su mirada clavada. El ángel tiene la boca abierta, las alas tendidas y los ojos desencajados. De cara al pasado, percibe una catástrofe, las ruinas que se acumulan y se arrojan a sus pies. Una tempestad lo arrastra al futuro, al cual da la espalda. Ante las ruinas, el cúmulo de ruinas, la impotencia del ángel de la historia, que no sería otro que el ángel de la justicia. A la tempestad también la llamamos derecho. Arrastra, controla, desecha, mientras el ángel —la justicia, potencia crítica que en la capacidad negativa de reconocer injusticias sostiene su débil esperanza de performatividad— mira atrás. Observa con horror lo irreversible. Los cadáveres se amontonan, están junto a los archivos, sobre los expedientes, en las decisiones, sobre el teatro político y la ritualización judicial, fosilizados en fojas de expedientes. Lo liso se hace cordillera de papel. Inflación de ruinas, por un lado y, ante ello, una rara deflación conceptual —en la Babel ruinoso proliferan discursos, pero remiten al minimalismo negativo, a una fragilidad de la justicia expuesta a indeterminaciones y desatenciones, a fosas en las que se yace con escasas convicciones arraigadas. Ángel, justicia ya al ras de la facticidad, de frente al nihilismo. Ángel que observa a pájaros en busca de sus jaulas, que siente el silencio atroz del canto de las sirenas, ángel de la historia y el nihilismo, de la justicia y el testimonio.

IV

El sol brilla a través de esos cuerpos. Tortura, aprisionamiento y policía de la sensibilidad

Te torturaré de tal manera que el sol brillará a través de tu cuerpo.

Verdugo de Bamberg, S XVI

1. *Verdad*. En el pasado griego, la tortura se practicaba en público, reglada por un procedimiento acusatorio. Los litigantes griegos tenían derecho a torturar con sus manos o podían recurrir a los oficios de la autoridad, que proveía el personal necesario. Se podía torturar a esclavos –y era una costumbre hacerlo– y también se podía torturar a extranjeros. No había excepciones para mujeres y niños. Pero la tortura tenía un carácter restrictivo, y no alcanzaba a los ciudadanos griegos. El testimonio del esclavo carecía de valor, salvo bajo tortura, que le daba a las declaraciones del esclavo fuerza probatoria. La tortura era tenida como un instrumento que provocaba una reacción animal, y en esto se fundaba la validez de ese testimonio.

En el Libro I, capítulo XV, de *Retórica*, Aristóteles ofrece una tipología de las pruebas que se podían esgrimir ante un tribunal: “Son cinco en número: leyes, testigos, contratos, testimonios bajo tormento y juramentos”. Una especie de testimonio, entonces, era el testimonio bajo tormento. La tortura, ese torcer, deriva del “ensayar sobre la piedra de toque” (*básanos*). En sentido figurado, se refiere a examinar a fondo, verificar, probar. Piedra de toque es el medio de constatación de un material. Se hacía testimoniar la carne en público. Más tarde, Cicerón, en *Tópicos* XX, señaló que “...los testimonios arrancados por los azotes, la tortura o por el fuego, parecen la explosión de la verdad, y las declaraciones salidas de un alma turbada por las pasiones, tal como el dolor, el deseo, la cólera, el temor, tienen autoridad y crédito, como el producto de una fuerza irresistible”. En la antigüedad, los tratados de retórica y obras de derecho exponían la tortura al análisis, sin crítica, sin repugnancia.

La tortura judicial, prevista en los capítulos 18 y 19 del Libro XLVIII del *Digesto* de Justiniano, será legada al derecho medieval y el Siglo de los Juristas será el del resurgimiento de las prácticas institucionales de tormento. Los ciudadanos romanos también tenían

inmunidad, pero el crimen político, el crimen *maiestatis*, permitía someter a tortura y da derecho a matar al enemigo extranjero –*hostis*- y al traidor. Los reyes medievales no dispusieron de la figura de crimen de lesa majestad, pero sí de la tortura, que pasará a quedar envuelta en el procedimiento inquisitivo, lo cual provocará que se la deje de practicar en público. De todos modos, la razón de estado, de linaje antiguo, seguirá abrazada a la tortura.

El sistema inquisitorial puede tener acusación sin acusador. Y busca *-inquirere*, buscar con cuidado encuesta, investigación- a través de un procedimiento escrito y secreto. La escritura, sacada de lo público, materializa las pruebas. Y la prueba privilegiada por ese sistema es la confesión. La tortura, concebida como el medio adecuado para obtenerla, se generaliza –excepto en territorios como Gran Bretaña, en los cuales se mantuvieron el sistema acusatorio y juicio de los acusados por sus iguales. El derecho germánico, mediante las ordenanzas de Bamberg (1507), lleva al extremo la búsqueda de la confesión, estableciendo la tortura aun cuando hay prueba suficiente. En algunos casos, la tortura bamberiana debía ser precedida de una consulta a la Facultad de Derecho, a la cual el juez enviaba el sumario. La respuesta invariable a las consultas era que convenía “torturar de manera adecuada”. Del *Corpus Iuris Civilis*, un escrito recuperado en el siglo XII, resurgió la tortura, que alcanza su plenitud en el sistema inquisitivo.

En la preservación del temple espiritual validado, las condenas de la iglesia cristiana medieval recibieron valor religioso, moral, político y también jurídico. La penitencia integró e integra el derecho penitencial, diferente al derecho penal canónico. Penitencia, ese sacramento, es la raíz de la penitenciaría, si no infierno del Dante, purgatorio –el siglo XII, el siglo de los juristas y de la nueva institucionalización de la tortura, es también el tiempo del nacimiento purgatorio. La diferenciación delito y pecado, esa obra de los canonistas, mantiene una matriz teológica. La asignación a los sacerdotes de jurisdicción territorial, la diferenciación eclesiástica entre los fueros interno y externo, fue acompañada en el siglo XIII por la judicialización de la conciencia (como lo muestra Paolo Prodi en *Una historia de la justicia*). Hasta se creará el cargo de cardenal penitenciario. Y entre las obras del papa jurista Inocencio IV se hallará la autorización para que la inquisición torture a los herejes (1253). Con el *Manual del inquisidor* de Bernard Gui, quedó enterrada la doctrina de Nicolás I (papa entre los años 858/67), quien se manifestó contra tortura: *¿No reconocéis la iniquidad de vuestro procedimiento?* Todo pecado puede volverse grave, y su eje es el desprecio a la autoridad. Todo pecado busca ocultarse, y la investigación –inquisición- no buscaría más que desocultarlo a través de la tortura. La herejía, crimen de *laesae maiestatis divinae*, funda la

alegación de razón de iglesia, un estrato sobre el cual se edificará la razón de estado.

También sobre el cuerpo místico se montará el concepto impersonal de estado. El papado ha sido el prototipo del estado moderno.

Ya en el siglo XIII se advierte el nacimiento del derecho penal público, concibiéndose al crimen como una especie de pecado nocivo para toda la sociedad. Ante la lesión al orden social, la pena emergerá como castigo público; más que reparación del daño, castigo independiente de las partes, excluyendo la reparación y los castigos privados.

El quiebre de la identidad entre derecho divino y naturaleza (Guillermo de Ockham), la caída de la voluntad divina a lo insondable, develando la artificialidad igualmente insondable del derecho producido por el poder político, esta ilustración nominalista que preanuncia el camino de la Reforma, ya muestra la autonomía de la ley. Así también entre los siglos XIV y XVI se afirma la norma positiva escrita, por oposición al derecho consuetudinario oral, presuntamente “natural”. Todo se mueve entonces, la tierra y el derecho, se reordena el cosmos y se constata la finitud, la historicidad. Una concepción revolucionaria del derecho pasará del derecho divino de físico a metafísico. Pero las aguas seguirán turbias. Jean Bodin, pensador de la modernidad que concibió al derecho que es obra humana como el único capaz de ser objeto de conocimiento, justificaba la tortura a las hijas de “brujas”. Y lo anómalo -revueltas, herejías, adulterio- ofrendará vitalidad al vínculo entre criminalización y disciplinamiento. Lutero y la literatura alemana de su época, en un mundo pregótico, estarán superpobladas de diablos. El siglo XVI fue el del apogeo de la tortura, el revés del Renacimiento, o quizá el complemento de la imposición científico-técnica que no cesará de torturar a la naturaleza. En el siglo siguiente, la sensibilidad dominante presentará de manera naturalizada a la tortura.

Aun la conciencia utópica apelará, desde sus albores, al control social y la represión. La severidad y crueldad será paternalista y ejemplificadora, porque en el desvío se hallaría la enfermedad que impide el nacimiento de una nueva sociedad. Utopistas que vigorizan la ley del talión, que preservan las leyes canónicas y políticas de la sensibilidad –policías estéticas- hallarán en el siglo XX su reverso, o una deriva devastadora, con las utopías negativas que muestran la unidimensionalidad y el aniquilamiento, el clamor de la singularidad. Relatos, confluencia de descripción de prácticas, críticas entrelazadas al refinamiento de la sensibilidad y la imaginación, narraciones de mundos reales y posibles, externos e internos, lejanos y envolventes, penetrantes. El género utópico girará en torno a visiones de la “naturaleza humana” y de las imposiciones sociales condicionantes de la infelicidad y de su reverso.

Si el siglo XVIII tuvo en su núcleo filosófico a la conciencia, ello quizás ayude a explicar el ocaso que para entonces presentaba la penitencia comunitaria y pública de los calvinistas, mientras la confesión privada luterana persistirá hasta avanzado el 1900. Esa conciencia adquirió pronto la forma de autonomía. Montaigne, siglos antes de Michel Foucault, expresó en sus *Ensayos* que mientras los demás quieren modelar al hombre, él se limita a describirlo. Ensayar es experimentar, es buscar, es sentir y expresar con libertad ideas y sentimientos. Pero esta otra policía estética choca con la perseverante sacralización de la patria, con el culto a la nación, el sometimiento al leviatán y la obediencia a los mandatos de la tierra y la sangre. No es de extrañar que en la obra de Hobbes todavía el delito sea pecado -todo delito es pecado, en cambio, no todo pecado es delito, explica en el capítulo VIII del *Leviatán*. Criminalización del pecado que todavía se advierte en normas positivas de los estados modernos. Culpabilización, conexión entre pena jurídica y culpa moral que echa raíces en ideas de pecado, que señala la persistencia del control religioso sobre las normas sociales, aunque sea en el ocaso de la confesión como herramienta de formación de la conciencia, sede privilegiada del juicio.

2. Utilidad

sufro del lenguaje directo del león

César Vallejo

Montaigne, en el Libro II, capítulo 5 de sus *Ensayos* impugnó la capacidad de producir verdades que se le asignaba a la tortura: “¿Por qué el dolor me hará más pronto confesar *lo que es* que me obligará a decir *lo que no es*?”. La tortura, si hace decir, lo hace para huir de un gran dolor. La sensibilidad y lucidez de Montaigne siguen siendo ejemplares, y sus reflexiones germinaron lentamente. Habrá que esperar al siglo XVIII para que se haga oír la crítica sinfónica a la tortura. Esa época -siglo de la crítica y de la estética, del culto a la razón y de la exploración del gusto, de la pasión por la novela y la música, del estímulo al amor materno y a la educación por afecto- llegará ser el siglo del abolicionismo. Beccaria se convierte en el significante del cambio de sensibilidad. Ya el dolor dejará de ser concebido como *el crisol de la verdad*. Y ya también, la pauta utilitaria germinará como metro de justicia: “La felicidad dividida entre el mayor número”, está formula del joven Beccaria

(tenía 25 años en 1764, cuando se publica *De los delitos y de las penas*) acompañará la tecnología y la ideología del encierro.

No más tortura, aunque Voltaire la reserva para los casos de regicidio y parricidio. Suecia, por ejemplo, prohibió la tortura en ese siglo XVIII, como lo harán otros estados europeos, y Gustavo III hizo clausurar definitivamente la “cueva de las rosas”, donde se encerraba al acusado acompañado de reptiles para torturarlo (como lo recuerda Alec Mellor en *La tortura*). Pero las raíces de la tortura, como en muchos casos sus ramificaciones, no serán quemadas. La inquisición española, cordillera de crueldad, vocación decidida, esmerada, empeñada en la crueldad, esa crueldad española fecunda entre los criollos y se disemina en ejércitos y políticas que nacen corrompidas, en la policía de los pueblos de la América hispanizada, en su estética colonizada, racista, autoritaria; ella marca, deja huellas que persistirán y se elevarán, bendición mediante, hasta los vuelos de la muerte en la por venir nación argentina.

Además, la necesidad llevará a derogar prohibiciones. Y también cada revolución cultivará a sus torturadores. Luego, innecesariamente, el fascismo se encargará de desocultar la persistencia de la violencia abolida.

Como la cuestión de la verdad se desplaza, la tortura pasa de la teoría de las pruebas al encierro carcelario mismo, sea en el proceso o en la ejecución de la sentencia. Mientras se juega con la analogía entre el derecho y la literatura, las sentencias imponen dolor y los jueces, distantes, gozan de sus privilegios. Pero las sentencias, en la mayoría de los casos es tardía, insignificante como la confesión. La condena es el encierro carcelario, y éste desborda el universo de la sentencia, espacio formal que consuela y vela por el sueño de los juzgadores. En esta genealogía utilitaria, la culpabilidad jurídica es, de hecho, irrelevante. En esta producción de vida desnuda, la cárcel es un depósito de cuerpos, un cementerio en vida, un zoológico. Y en ella sigue, perdura la tortura. Ese encierro, el aprisionamiento, es tortura. El sol brilla a través de esos cuerpos, porque esos cuerpos ya son invisibles a los espectadores, ciudadanos que saben de esas existencias como del movimiento de la tierra, pero que –policía estética mediante– sienten el sol brillar sin sentir esos cuerpos atravesados, marcados por el racismo y las formas de lo informe contemporáneo, los guetos y los campos de concentración y refugiados, los asentamientos y depósitos de vidas humanas –el sol brilla para el espectáculo de unos, como la tierra persiste inmóvil en sus prácticas. Quizá pueda advertirse una cuota de perversión en las profecías y narrativas constitucionales acerca de la justicia, el debido proceso y la cárcel, acerca de la igualdad y los derechos humanos, en el silencio del hasta dónde resultaría correcto suspender el

ejercicio de la autonomía personal, en el silencio del para qué y cómo castigar, en el silencio de los campos de posibilidades y la remoción del camino del encarcelar y alejar, distanciar y amurallar, aplicar dolor y dejar de verlo, prescindir de sentirlo. Las respuestas ingenieriles, la eficiente gestión de la cárcel, la tercerización de los servicios penitenciarios, muestran la debilidad de la imaginación y del compromiso intelectual. La indiferencia a la imposición de dolor, como si se careciera de reacción ante el dolor físico sabido pero retirado de la vista publicitaria, del espectáculo; la ubicuidad del encierro carcelario carente de compromiso con el *bien* (Simone Weil) y la quita de luz, invisibilidad que deja oculto lo sabido. Esa retención atroz, policía estética mediante, es útil, deja fuera de aprehensión el dolor vivo, gratuito, y hasta se podría decir inútil.

El encierro carcelario, existencia entre potestades de ladrillo y a merced de más vejaciones que ni siquiera buscan descifrar algo con las heridas que se infligen. La utilidad de detener autonomías personales, el absurdo utilitario. La fuerza del derecho aparece, entonces, imponiendo la detención del tiempo de unas personas, dejando que acelere la temporalización de otras existencias, en mundos relativos. En esta asimetría –espacio geométrico de las travesías de sensibilidades, obra policial estética- se puede reconocer la producción de vulnerabilidad, de cuerpos que no importan, de humillación y tortura, de desvergüenza masiva sin angustia pública. Ceniza y plástico en sus cuerpos, insensibles al frío y las heridas de los otros, sin detenerse en el sentido de las retenciones de personas. Tal vez, en un sentido de comodidad, forma de utilidad derivada del clamor de unos por seguridad, bajo el manto de silencio frío que cae pesado sobre esos otros ajenos al sol que debe atravesarlos.

La cárcel, como forma de extinción posibilidades, roza un límite, desampara. Basta un pájaro para darle sombra a la cárcel. Late como intemporal en el encierro, la tortura, el desgarramiento, la doma, el matadero. Apenas late, porque las vidas encerradas en ella se hacen abstractas, registro, escritura, actas, testimonios y expedientes. Esas experiencias llevadas a nuevas formas de humillación pierden importancia. Cárcel, cuaderno en el que se escribe la sociedad. Fiel a la tortura, embrutece a un lado y otro de los candados, traza un vacío lleno de mugre, mientras en el proceso se depositan huellas de personas, se produce esa suspensión husserliana del mundo de los presos. Nadie más atenzado al mundo, nadie más excluido de él en vida.

Y abolición, palabra programa, proyecto igualitario tantas veces traicionado, concita entonces simpatía. Pero puede callar la razón en la esperanza, ya que acaso la abolición del poder punitivo de encierro carcelario obtenga un triunfo trunco cuando los guetos y los

campos concentren a la población *riesgosa* -el delito queda reducido a una única causa relevante, el delincuente, y poco más que una ilusión vale, aunque valga el ejercicio escolástico judicial y el afán de los abogados que toman en serio su labor, el determinar la culpa jurídica ante una imputación-, o cuando la técnica imponga la vigilancia, el control coextensivo de toda extensión –su potencia ya lo permite.

Si la perspectiva penal no retiene más que un vestigio, petrifica una acción y edifica una geometría que no observa más que ese instante, el encarcelamiento imprime ausencias en el espacio social. La conjunción de ambos produce limpieza estética, ascesis racista y clasista que preserva la economía del delito difundiendo un empirismo antropológico de polaroid, una mirada estrábica de la comunidad, el estado y las existencias, una sensibilidad embotada que aplasta formas de vida, una polis que se reduce a policía, a encierro en el tiempo de vida, a reducción al extremo y en el margen el espacio existencial, convirtiendo en espectáculo efímero lo irrevocablemente arrancado, extendiendo llagas y perdiendo toda capacidad de reversión. La presencia de la cárcel en la ciudad, por la fealdad, por la afectación desagradable que provoca, se la busca evitar; es alejada, invisibilizada, puesta de espaldas a lo público tanto como sea posible; pero aun así es mala conciencia, parte maldita de lo común que acompaña a la comunidad.

¿Habrá otra lógica del don posible de trazar para el dar la pena? Habrá que seguir *cepillando a contrapelo la historia* (Walter Benjamin) y también las facultades intelectuales, prácticas y estéticas. Habrá tal vez que evaluar y juzgar el proceso, que se refiere a un solo estado de situación, que opera un corte en ese instante preciso y que no pretende retener más que un vestigio de las vidas en juego y aun de ese instante, apenas petrificación en un punto condenado a la persistencia. Habrá que trastocar a las prácticas de humillación estatal que transforman en alusión la autonomía personal eludiendo la existencia, a los juicios que saben ver no más que apariencias, formas, para dejar que se anule el porvenir. Habrá que darle densidad a los expedientes, relieve al juzgamiento, devenido en mera distancia sin mímesis, red de especulaciones. Y habrá también que cepillar a contrapelo las tecnologías siempre innovadoras, flamantes, los controles tecnológicos sutiles, reticulares, verdaderamente rizomáticos, que brillan también por su potencial de adecuación a la tortura y las capas más hondas de humillación.

Sumisión a la práctica del encierro carcelario, amor fati. Un cuerpo forzado a unirse a otros al nivel de la piedra. Secuela de la autonomía personal y de la abolición de la tortura como prueba, la humillación carcelaria es una forma de cinismo. Ante el Diógenes de los perros y los animales que provocan la compasión de Elizabeth Costello, la cárcel es un tormento y

su utilidad es la del remedio que enferma. Cruel ejercicio de la policía estética que trenza su raíz con el colonialismo, el racismo, el clasismo, los criterios de exclusiones y aniquilaciones que, finalmente, responden a prácticas de culpabilización colectiva, a etiquetamientos que apelan a estereotipos, a nombres sustancializadores que purgan existencias.

Cárcel es monumento a la barbarie. Al hambre, una papa caliente, al frío, una cama abrigada. Pero si la cárcel vacía la sed de justicia, resta un mundo sin hambre de reparación, sin potencia de reversión, sin anhelo de comprensión, sin búsqueda de construcción y fusión de nuevos horizontes.

En la cárcel se sobrevive a la violencia con violencia, también se sobrevive mentalmente, inventando, dejando de sentir. Se debe allí dejar de preguntar por el ocaso de la fraternidad, por el abandono sepulcral, se debe inventar la percepción. La violencia de las imposiciones sobre el encerrado y el frío que recorre la piel del semejante convertido en espectador ciego, dos coordenadas del embrutecimiento, formas de lejanía a la sensibilidad cultivada y abierta al otro, a la estética atenta, memoriosa, poética y crítica.

Estar como en casa, perseverar en la interrogación, asumir el riesgo de estudiar, reconocer el asedio por lo desconocido, atender al pensar, lograr cada tanto un instante de silencio cálido: es cierto, pueden hallarse esas experiencias en el estrecho relieve carcelario. Pero ninguna de estas vivencias removerá la imposición de exclusión y agobio humillante que implica el existir encarcelado.

3. Racionalidad

Sócrates.- El que está castigado, cuando se lo castiga, sufre una cosa justa, por lo tanto.

Polo.- Aparentemente.

Sócrates.- ¿No habíamos convenido que todo lo justo es bello?

Polo.- Sí.

Sócrates.- Lo que hace la persona que castiga y lo que sufre la persona castigada, es, pues, bello.

Polo.- Sí.

Platón, Gorgias

Un modelo, muchos modelos de conocimiento jurídico presuntamente diferentes avalan la distancia de la experiencia, la escisión normatividad/estética. Y esa distancia de teoría pura monta, en un espectro de filosofías, abstracción e insensibilidad en la normatividad, y así se

configuran perfiles epistemológicos del sentir y pensar jurídicos –en términos comunitarios, se trata de las cuestiones acerca de qué es relevante para el derecho y cómo eso se presenta, analiza y resuelve.

La ciencia jurídica forma parte de las ciencias que no dependen de los experimentos sino de las definiciones, no de lo que muestran los sentidos, sino de demostraciones racionales... Puesto que la justicia consiste en una congruencia y en una proporcionalidad, se puede entender que algo es justo, aun cuando no exista ninguno que ejerza la justicia y ninguno respecto al cual se ejerza.

Leibniz, *Elementa Juris naturalis*

En la figuración, el trabajo de arrancar una figura captura la vida. Orden, noción cardinal helada, que supone desinterés práctico, que edifica lo jurídico puro, combinación de razón y necesidad, prescindente de sensualidad y libertad. El juzgar nublado por la socialización en esta figuración acompaña a la imagen de la justicia ciega, limitada a reconocer la conmensurabilidad de un caso con otro. La miseria es mimética. Esta carencia de relación adominativa, esta falta de afinidad entre sujetos, es una forma de encarcelamiento teórico, de efecto policial que llega a la sensibilidad del abogado, y que lleno de ella se reduce a mero técnico en un dominio colonizado, ingenieril. La arquitectura del conocimiento normativo encarcela la sensibilidad en una prisión kafkiana. La experiencia, más aún la del dolor, queda como sublime, irrepresentable en la ceguera autoimpuesta. Zombis, ciegos, embrutecidos unos en un palacio, otros en su revés. Purga de sensibilidad, indiferencia ilustrada, inmune al estoicismo que, tras un principio de subjetividad, vincula, vinculaba la ley con la conciencia y la sensibilidad, purga que lava el desarraigo institucional y monta modales condescendientes con la razón de estado y la necesidad del poder, purga árida que se expande en el desierto nihilista.

Prosecución del miedo al purgatorio en la tradición jurídica occidental, consumación de la espera kafkiana, la detención –purgatorio-, un criterio bivalente rueda sin salvaguarda de la sensibilidad en manos de los durmientes de Heráclito que se olvidan de lo que hacen y se retiran a su mundo propio. Platónicos hedonistas, ajenos a la sensibilidad en su ideología, pero con útiles privilegios salariales e impositivos en su práctica. Platonismo de la perspectiva que dejó a Savigny encantado y aterrorizado por la “perfección formal” de la ciencia jurídica. Figuración insensible, distante, distanciadora. Funcionalidad sin pregnancia, que deja ocultas a las vidas que exigen, ya como objetos, ser miradas. Ni se atisba la cárcel. Un pacto de excepcionalidad parece unánime: no mirar la cárcel. Y la impostura, y la

elocuencia. Máquina técnica, ya megamáquina de policías, abogados, burócratas, médicos, dentistas e ingenieros que retiene los cuerpos en el purgatorio, haciendo que no se vean ni oigan fuera, manteniéndolos perforados para que el sol brille por los agujeros de las exclusiones, manteniendo el ocultamiento, la pérdida de toda performatividad pública. Aun siendo la autonomía y la empatía más que ideas, por las bases corpóreas y la dimensión emocional que involucran, porque las visiones de yo y de identidad no son fácilmente escindibles, por el mundo de vida en el que se entrejen moléculas de la subjetividad y de la sociedad, por la materialidad de la ideología, por la geometría fractal de la jerarquización encarnada –y no sólo en la clara heteronomía- y por tantas estratificaciones, resultaría ingenuo concebir a la sensibilidad como mero sentido súbito de lo justo. Pero tiene que existir autonomía para que se presente la compasión. La heteronomía sin más, en cambio, embrutece y la cárcel es la prueba más elocuente. Sensibilidad compasiva, melancolía de la empatía en la escritura del nihilismo. La cárcel embrutece (una demostración se encuentra en “El carpintero”, de Thomas Bernhard), embrutece como purgatorio. Encierra en una idea aterradora de la sociedad y de uno mismo. Muestra que el mundo no es sólo espantoso. La cárcel, depósito de crueldades y dolores, amplificación del miedo y el hastío. La cárcel no progresa, penetra y enferma el alma. Llena de oscuridad y frío al mundo. Cada uno de sus ladrillos lleva inscrita la palabra tormento. Cada instante se cobra el precio de la vida, reclama otra libra de carne. Se trata de sobrevivir a las órdenes de la noche. Hay que pasarlo. ¿Cómo pasarlo? La soledad, la compañía, la jerarquía, la mugre y la humedad: todo es jurídico, todo es parte de una monstruosa jurisprudencia. A salvo, pensando en posibilidades, en la soledad., escapando, encontrando siempre la brutalidad. La cárcel, estado insuperable de aversión y asfixia. Desde allí, sentir cómo los otros duermen. Hacer acrobacias, disminuir los tormentos, el refinamiento de la desesperación. Lograr el punto de no sentir el dolor insoportable como insoportable. Ningún salario lo compensa. Ninguna reincidencia lo justifica, pero no es más que la reacción a las reacciones, prosiguiendo la racionalidad de la tortura impuesta a los animales vivientes esclavizados en la antigüedad. Es reincidir o el vacío. Sobrevivir. Y un sobrevivir miserabilizado, cavado hasta hacerlo mineral, ya privado de formas, ya ni siquiera vegetal. Domadores, enjauladores, *¿quién hay en el mundo que sea más que un hombre?* (Thomas Paine).

Y se trazan huellas, como letras en el cuerpo, como en “la colonia penitenciaria”, y la ley las reúne, liga multiplicidades y las esconde. *A la physis le gusta permanecer oculta*, lo sabemos. Hay afán humano por ocultar, por dejar oculto. Dejarse en la apariencia, en el límite de la

prisión, quedando esa desmesura oculta. La cárcel es toda una definición *–finis, límite–* que abraza al dualismo cuerpo y alma, llega a colonizar los últimos rincones de la interioridad a fuerza de humedad y frío que penetran por los huesos, a base de gimnasia evangelista que dobla las rodillas, por la ontología negativa de la comida que revela el más atroz revés sistémico de la exquisitez. Define criaturas esteoritipadas, cosas de existencias, igualdades basadas en la relación con la nada, desarraigados subsumidos en desideratas judiciales. Espejo y lupa del mundo, prosa amenazante y suplicante de la sociedad, carnavalesca fuente de la forma, purgatorio sin gracia, inseminación de reflejos del reconocer. El preso termina como el artista kafkeano del hambre, animal domesticado en el encierro, fiel al espectáculo de la tortura que se le imprimió, ya sin lamento resonante, sin búsqueda de clemencia y sin príncipe que pueda realizar esa tarea.

Quizás para que este espectáculo conmueva deban mutar los afectos humanos. ¿O acaso las personas no sólo son personas para las personas? Como efecto de la dialéctica de la autoafirmación y autoalienación, como resorte del racismo, la explotación y la jerarquización, como mineral ideológico, se construye y destruye la unidad de referencia, se adquiere conciencia de la corporalidad vívida *–empatía–* y se pierde la conexión que crea ese uno. Otra libra pretende Shylock, otra más. Y se cede. Se dobla la venda, se pierde la experiencia, se engrosa el carbón de la indiferencia. La cárcel, entonces, monumento de bien público, capital público, banco central deficitario que oculta la inflación, el daño al capital simbólico que provoca, pero estas cuentas no importan si el rédito está en otra escena *–racionalidad del utilitarismo de la indiferencia.*

La cárcel también, entonces, es montaje, forma de organizar imágenes basadas en la tortura sobre el sentimiento absoluto de dependencia *–Scheiermacher.* En el montaje de la civilización empática, es lección sin elección, vacío de la voluntad general, exclusión de la atención e imposición publicitaria aleccionadora. La policía estética es entrópica y la cárcel, mandala de la tortura, lo muestra. Y el sentimiento se relativiza, es sentimiento de indiferencia.

Esa sensibilidad quizás sea una derivación aún del “Siglo de los Juristas”, de las glosas del derecho romano, de la construcción de una noción de ley otra, pensada entonces para el derecho, constitutiva de la ciencia moderna. En esa episteme, la tortura sobre los cuerpos, la tortura como imposición técnica a la naturaleza *–Bacon–* hacen al requerir del material humano. La cárcel es un torbellino que se impone sobre unos cuerpos para dejar sobre seguro a otros. Engaño y resignación administrados que desfiguran el resplandor todavía

vigente, el de ese sol que atraviesa los cuerpos. La cárcel es un indicio del peligro de la sociedad y el orden que la preserva.

Su acceso es el de las piezas de un depósito, con la tortura en el fondo, con la eficacia de la sustracción. La fantasía de hacer ángeles concibiendo demonios, esta obra monstruosa es un poema roto, es un atributo de la justicia vuelta enigma, de la justicia ennegrecida – imagen difundida en paralelo a la tortura en el derecho. En *la cueva de las rosas*, nominalmente derogada, la existencia transcurre entre potestades de ladrillo. Facticidad, historicidad, el sol sigue pasando a través de esos cuerpos, sin que se advierta cómo eso afecta los cuerpos, la sensibilidad, la atención de todos. El sol de la simpatía a la caza de brujas, el fuego de la simpatía con el demonio del aprisionamiento, y ennegrece esa imposición, quizás apenas una de las mil formas de frialdad, una de las mil formas de indiferencia. Cárcel, nube de la experiencia de la no experiencia, purgatorio que, además de ladrillo y acero, es disposición hacia los demás, convicción de cómo son las personas, entretenimiento esencial y, cada tanto, espectáculo, espectáculo de sociedades en las que la humillación se hace objeto de respeto.

La seguridad y comodidad de la vida componen el bien público, la pública felicidad.

Joseph von Sonnenfels (1765)

1. *Afectos tristes.* Para Spinoza, “cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo” (*Ética*, Parte tercera, proposición L). El miedo, tristeza discontinua, emerge de la idea de una cosa porvenir o pasada, de cuya efectividad se duda de algún modo. Por el miedo, quedar dispuesto a evitar un mal que se juzga puede producirse, mediante un mal menor. El temor, entonces, lanza el deseo de evitar, mediante un mal menor, lo que se teme. Como olas agitadas por vientos, en el esfuerzo por apartar o destruir lo que conduce a la tristeza. En unos se alcanza la audacia, el deseo que incita a hacer algo peligroso, que sus iguales tienen miedo de afrontar. En otros, pusilánimes, el deseo es reprimido por el temor a un peligro que sus iguales se atreven a afrontar. Y los consternados, cuyo deseo de evitar un mal es reprimido por el asombro que sienten ante el mal que temen. En la servidumbre, bajo la impotencia para moderar y reprimir afectos, en el sometimiento a la jurisdicción de la fortuna, padeciendo por afectos -un afecto cuya causa se imagina presente, y ello la hace más fuerte que si no se imagina presente esa causa. De existir, el conocimiento verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino solo en la medida en que sea considerado él mismo un afecto -un afecto es una idea por la cual el alma afirma una fuerza de existir mayor o menor que antes. Ser más fuerte que el afecto que ha de ser reprimido, ser para conservar su ser. Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí. No existen sin la tristeza. Seguridad, desesperación, satisfacción e insatisfacción son señales de un ánimo impotente. Aunque seguridad y satisfacción sean afectos de alegría, implican que los ha precedido una tristeza, esperanza o miedo. Qué la razón sea una guía para no depender de la esperanza, para quebrar el encadenamiento al miedo. En cambio, quien se deja llevar por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es guiado por la razón -la razón hace indirectamente huir del mal. Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte -para Spinoza, la sabiduría es meditación sobre la vida.

2. *La precaución de creer que de la regulación nacerá lo salvador.* Miedo filogenético, miedo infantil, terror a la suspensión de la regularidad de la naturaleza, terror industrializado, sentimiento enviado a domicilio para entretener. Aclarante ocultación que acaece como éxtasis y encantamiento, el miedo depende también de la idea de que estamos en peligro. El dispositivo científico-técnico no tiene por función disipar el miedo, aunque se ha convertido en un poderoso factor de riesgo. Las armas nucleares y químicas, la modificación genética de alimentos, la nanotoxicidad, el calentamiento global y la contaminación del entorno son factores de riesgo que se suman a los terrorismos, las guerras, las enfermedades, el tránsito, los crímenes... Bajo la imposibilidad de lograr un riesgo cero, en peligro, la ley sigue a los miedos –así lo señala Cass R. Sunstein en *Leyes de miedo. Más allá del principio de precaución*, donde señala que para normar se generaliza la invocación al difuso principio de precaución: se cree en la regulación estatal, se teme la inacción. Pero el principio de precaución no sería más que una forma burocrática del esperar que del peligro surja lo salvador –o sea, entes reguladores que deben tomar medidas para proteger contra posibles daños, incluso si las cadenas causales no son claras y si no sabe si esos daños se concretaran.

No importa la prueba, la posibilidad abstracta de peligro parece suficiente para legitimar decisiones (en Italia, se prohibió el maíz transgénico desarrollado por la multinacional Monsanto, pero la Corte Europea falló, el 13 de marzo de 2003, en contra de la restricción por haberse concretado sin pruebas. Zambia rechazó una donación de miles de toneladas de maíz norteamericano, en 2002, porque probablemente contendría granos genéticamente modificados. El rechazo dejó a 2,9 millones de personas en riesgo de inanición.) Sunstein advierte sobre la ubicuidad e incoherencia del principio de precaución, ya que existen riesgos en todos los aspectos de las situaciones sociales y porque ese principio resulta paralizante, al prohibir las mismas medidas que requiere: prohíbe la acción, la inacción y todos los estadios intermedios, porque cada medida crea riesgos propios.

En un entorno de percepciones individuales y culturales del riesgo que son fragmentarias, bajo una heurística de la disponibilidad que lleva a que se omitan riesgos y se consideren algunos, los que se recuerdan como materializados, desconociendo estadísticas, se dictan normas regulatorias. Por cierto, se argüirá, ninguna norma se dicta en condiciones ideales. Quizá se salve el principio de precaución convirtiéndolo en principio anticatástrofe, parece sugerir Sunstein, destinado a circunstancias especiales en las que no es posible adjudicar probabilidades a riesgos potencialmente catastróficos, aunque ello demande otra precaución: el explorar la susceptibilidad humana ante los peores escenarios.

¿Susceptibilidad? Una figura estética, un término vago para dar cuenta del tejido de sensibilidad e intuiciones, de creencias y afecciones, de exposición al mundo y de cuidado de la existencia. Se trata de perseverar en la vida, y el conservarse vuelca la potencia a las cirugías, los remedios, los leviatanes. Un incidente prominente puede volver a la gente más temerosa de lo justificado; la concentración de la atención en el caso resonante puede desplazar la atención por algo peor, descuidando la probabilidad, ya que el compromiso emotivo desplaza la investigación de la magnitud real del riesgo.

El miedo, en cascadas, en cataratas sociales que se condensan en cordilleras. El miedo se filtra, húmedo y ondulatorio, se disemina, corpuscular y polvoriento, se corporiza en espectros, trasciende a la velocidad de la luz, se cree en él, el miedo une, crece y se hace creencia y sacramento, ya religión que hace a la polaridad grupal. Es lo inverso de un ágape insumiso. Los grupos, en misa, con más miedo que los individuos, se sumen en la liturgia de las tinieblas: ya en el cuerpo social habita la hostia del pánico moral.

Otros, aún acalorados por las fogatas y las procesiones, traducen ese Babel a otro. Evalúan cuantitativa, económicamente los riesgos. En el cálculo de utilidad –piedra, roca firme del derecho penal moderno, a partir de Beccaria- se extienden los límites del análisis de costo/beneficio. Esa contabilidad pasa de los riesgos a equivalentes monetarios. Pasa, traduce, funde horizontes, reduce finalmente todo al equivalente universal. Miedo, costo social que conduce a otros costos sociales: ¿cuánto se está dispuesto a pagar para reducir cada riesgo? Mientras tanto, la política invoca la necesidad de deliberación democrática, y la teoría discute la legitimidad del paternalismo “libertario” que promueva bienestar sin excluir elecciones propias, bajo la vigilancia del paternalismo hobbesiano, dispuesto a intervenir cuando los miedos se evalúa que pueden llevar a las personas a tomar decisiones equivocadas. Entonces sí precaución: nunca más legítima su invocación que ante las intromisiones a la libertad por miedo. Tal vez si el aparato judicial no fuera tan torpe, podría ponderar y restringir esas restricciones en tiempos y formas adecuadas.

Sobrecargando el mundo, con aversión a las pérdidas, mostrando una disposición a tolerar riesgos familiares -accidentes de tránsito-, temiendo los riesgos nuevos. Creyendo en la benevolencia de la naturaleza, sospechando de los artificios, de las imposiciones técnicas. Y ese legado heideggeriano puede generar el millonario negocio de los alimentos orgánicos – de 4.500 millones de dólares por año, sólo en los EE.UU., nos informa Sunstein. Pero sería ingenuo subestimar los riesgos de “lo natural” –el mero estar al sol devino riesgoso.

Descuidando el sistema, ¿pero cómo gobernar la complejidad creciente, atender las

consecuencias distributivas de las precauciones ante los riesgos, considerar el largo plazo y la equidad intergeneracional?

Los diagnósticos científicos no son infalibles –la talidomida y Chernobil, entre otros casos, ejemplifican gravísimos errores- y la deliberación pública está expuesta a distorsiones. Ante riesgos catastróficos, Sunstein se inclina por el uso del principio maximin, que haría elegir la política que obtendría mejor resultado en los peores casos, pero reconoce que la dificultad también se refiere a la identificación del peor escenario. Además, hay que nadar en un mar de emociones encontradas, con gente que tiende a concentrarse y enfatizar los resultados más adversos, sin considerar probabilidades. Sesgos alarmistas, miedos desproporcionados y la constatación de que la evidencia no cambia creencias. En ese punto, se manifiesta la irrelevancia de los argumentos cuantitativos y, en cambio, una vida en juego genera empatía –este saber sí deviene afecto. La escisión entre la evaluación especializada y la de gente ordinaria provoca que el contagio emocional en la percepción social carezca de freno. A su vez, informar puede alarmar. La divulgación queda enredada en un paternalismo hobbesiano que le atribuye al estado el manejo del miedo y de la información. Pero el Leviatán tiene miedo de comunicar con transparencia. Y sin embargo, se le exige gobernar el miedo, tanto como se autoimpone y legitima esa función. Bajo la asimetría dada entre aumentar el miedo y reducirlo, el Leviatán juega a cambiar de tema. O camina, moviliza, suma apoyos por el miedo –el populismo penal es una de estas derivas, pero el populismo, métrica de la proximidad, es un viejo conocido de la policía. Con información inadecuada en la esfera pública y en los mercados, con la racionalidad limitada de los ciudadanos y los consumidores, y si la información aumenta el miedo, reduciendo el bienestar, ¿es legítimo bloquear elecciones? El escepticismo es la mejor guía, y enseña a desconfiar de las dictaduras ilustradas y del paternalismo. Sunstein brinda ejemplos de decisiones estadounidenses perturbadoras: Abraham Lincoln suspendió el habeas corpus durante la guerra civil; se suprimió el derecho a expresar el disenso disidente durante la Primera Guerra Mundial; se avaló judicialmente la no entrega de pasaporte a ciudadanos comunistas; y por el principio de precaución, Bush encerró personas en Guantánamo. Los jueces argentinos legitimaron los golpes de estado y las privaciones de libertad, en 1930 y en 1976: había riesgos, estado de necesidad –la violencia, el terror, las imágenes usuales para legitimar la imposición de restricciones. Precaución, golpes de estado, razzias policiales, tortura, desaparición. Precaución: en Israel, los agentes de seguridad están autorizados a torturar. Precaución ante las territorializaciones del miedo público –nunca exento de manipulación-: Sunstein pide que las leyes y políticas reduzcan y no multipliquen

los errores que las personas tienden a cometer. Otros mapas conceptuales se requieren para alcanzar a comprender esta forma de escepticismo y la invocación de prudencia y buena voluntad.

3. *El cuerpo social pierde muy lentamente su mañana*. Con esta cita de Montesquieu, comienza Robert Castel *El ascenso de la incertidumbre*. Allí señala que “el pensamiento del riesgo promueve una modalidad inédita de vigilancia, la *gestión previsional a distancia* de las poblaciones. El *panóptico* de Bentham, al que Michel Foucault dio sus cartas de nobleza, exigía todavía la copresencia del vigilante y el vigilado. En adelante se puede detectar un peligro virtual en ausencia completa de la persona que lo acarrea. Las posibilidades de riesgo están construidas a partir de la deconstrucción de los individuos: ya no hay individuos de carne y hueso, sino una nube de correlaciones estadísticas.” Algunas de las sociedades que desarrollan esta sensibilidad exacerbada a los riesgos han conjurado los riesgos más dramáticos, como las hambrunas. Y en esta sensibilidad está en juego la cuestión de la reorganización del estado social, una reorganización del derecho que, para Castel, debe implicar un aumento del derecho social, aunque ronda la incertidumbre sobre cómo aplicar el derecho, la universalidad de sus principios.

Michel Foucault advirtió el pasaje del modelo disciplinario, que opera sobre cuerpos, al modelo regulativo, que opera sobre la población, desarrollando un biopoder en el cual el racismo se convierte en la extrapolación biológica del enemigo político. En este dispositivo, urbanización y civilización convergen en nombre de la seguridad. El centro de gravedad rotó de la cuestión social a la territorial: la conflictividad, dice Castel, más que por las clases es generada por espacio urbano —donde se reorganizan las líneas de escisión, oposiciones y conflictos que estructuran la vida social y donde se cristalizan las principales desigualdades. Así, hoy es el habitante, más que el trabajador, el principal interlocutor de los poderes públicos. Hay una redistribución espacial de las poblaciones, una recomposición de los espacios según una lógica de “entre nosotros” que reconfigura problemas del hábitat: el acceso a los servicios, la seguridad, la calidad de la escolaridad, la carrera profesional. Pero la cuestión urbana no reemplaza la cuestión social. Se suma a la cuestión racial, a la discriminación étnica, a la cristalización de la conflictividad social. Se suma a la hiperprecarización de la fuerza de trabajo, a la hiperexplotación. Tacha, hace equis, juzga como inútil al mundo, como miserable al sujeto producido y llevado al margen, expulsado, aislado, institucionalizado en la precariedad —*outlaws*. Náufragos de la sociedad, supernumerarios, existencias que soportan la esencia misma del mundo. Están fuera de las

reglas de inscripción. Hasta expulsados del miedo, o en todo caso del que se ha impuesto como legítimo. Sin derecho a ocupar un espacio propio, desterritorializados, arrancados y desafiados a la familia y el trabajo –para ellos, dice Castel, la muerte es la única territorialización posible. Algún residuo, ciertas potencias persisten –persisten esas fuerzas para defenderse aun bajo la institución total, aun bajo el totalitarismo. A ellos, flagelos sociales, la basura como destino, la policía como ley. Se les pierde el mañana, se los pisa hoy como ya se los olvidó. Mientras que otros, afiebrados en su individualidad, sienten inseguridad. Y la balanza se inclina.

4. *La democracia no puede sobrevivir si no hay orden en las calles.* Esta frase del politólogo y abogado alemán-chileno Norbert Lechner, recordada por Adam Przeworski en *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, presenta el requerimiento de atender la cuestión policial, especialmente por parte de la filosofía del derecho, una disciplina habituada a la cuestión de la discrecionalidad judicial pero en la que está virtualmente ausente la problemática de la discrecionalidad policial, dejando velado lo que aparece a la vista: el silencio de la soberanía policial en el acento del invento de la soberanía del pueblo, la persistente protección de las desigualdades así como el “misterio” de la coexistencia del sufragio universal con la distribución desigual de la propiedad.

En *Modelos de actividad policial. Un análisis comparativo internacional*, David H. Bayley enumera una veintena de sociedades antiguas que contaban con policía pública, entre ellas, las culturas de los maoríes, thoga, sirios, asantes, hopi. En cambio, la administración ejecutiva de la justicia en Grecia y Roma estaba en manos privadas: los particulares llevaban a los “malhechores” ante los jueces, quienes devolvían los prisioneros a sus captores para que administrasen los castigos permitidos, y así la coacción se aplicaba en nombre de la comunidad. Con el desarrollo de la potestad estatal, las fuerzas policiales estatales aparecen en la Alta Edad Media. Antes, en Francia e Inglaterra, el poder de policía estaba en manos de los terratenientes. Mientras se conforma la policía pública, que percibe salarios y recibe órdenes de la comunidad, se configura también una conceptualización moderna de la policía como gobierno que abarca buena parte de la extensión de la política. En ese sentido general, por policía se entendía el orden, el saneamiento, el control, la salvaguarda del interés general; también las reglas impuestas a esos fines; las penas e infracciones de menor gravedad, así como la función pública que hace respetar reglas. Como lo recuerda Michel Foucault en *Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política*, los autores de los siglos XVI y XVII entendieron por policía algo muy distinto a la caracterización posterior. Más

que una institución o un mecanismo funcionando en el seno del estado, la concebían como una técnica de gobierno propia de los estados, con la tarea de “permitir a los hombres sobrevivir, vivir y hacerlo de un modo aun mejor”. Esa policía vela por todo lo que se refiere a la felicidad de los hombres, aunque la policía vela por todo lo que regula las relaciones sociales. La policía vela sobre lo que está vivo. Nicolas de La Mare, que incorpora esa definición en su *Traité de la Police* (1705), advirtió que la policía se ocupa hasta de la religión, pero no —como lo destacó Michel Foucault— desde el punto de vista de la verdadera dogmática, sino desde el punto de vista de la calidad moral de la vida; igualmente, en el análisis de Foucault, al velar sobre la salud y el abastecimiento, se preocupa de la preservación de la vida; tratándose del comercio, de las fábricas, de los obreros, de los pobres y del orden público, se ocupa de las comodidades de la vida; al velar sobre el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto son los placeres de la vida. En pocas palabras, señala Foucault, “la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir.”

El orden es poiesis policial, técnica aplicada no sobre una materia inerte, ni a un objeto vivo sumiso y pasivo, sino a seres que viven y reaccionan. Policía, mirada orientada, pies ligeros —a diferencia de la lentitud judicial—, manos que agarran y pegan —y buscan la justificación por la urgencia de actuar. Gris policial, de noche y niebla, de metamorfosis que opera sobre los cuerpos, la sensibilidad y la imaginación. Un trasfondo mítico, el de la nuda vida, sobre el cual se instalarían formas; una superficie constante, un territorio, la piel sobre la cual se hunde la excepcionalidad y se graba la animalización preventiva. Y un afuera externo que señala lo salvaje primero o lo bárbaro, y un afuera interno donde anida lo peligroso e inseguro. Por eso la policía debe velar por las puertas y muros —apenas una diferencia de grado distingue el campo de batalla de la pared doméstica. Por eso integra el dispositivo de poder ejercido sobre una relación de sometimiento que le permite al soberano secuestrar bienes, apoderarse del cuerpo o de la vida del súbdito y del enemigo. Policía, programa de racionalidad gubernamental, de reglamentación general de los individuos. Beccaria anotó en su *Piano delle lesión di publica economia* (1771) que las actividades de la policía “contribuyen al buen orden y a la facilidad de todos los asuntos económicos del Estado: limpieza, seguridad y buen mercado son los principales objetos de toda policía civil”. Luego, la noción de policía se volvió peyorativa y su práctica imprecisa.

Andrea Cavalletti, en *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica* y Hélene L’Heuillet, en *Baja política, alta policía. Un enfoque histórico y filosófico de la policía*, trazan una complementaria

genealogía foucaultiana de la policía. En ambas lecturas es clave el surgimiento de la biopolítica en el siglo XVIII, el poder que comenzó a actuar sobre los individuos como miembros de una especie biológica, convirtiendo a la población en una noción central para la economía y la política, para el gobierno a través de estadísticas, para la gestión de condiciones de vida: hábitat, higiene, seguridad, flujos migratorios, natalidad. Se gestiona el control de la vida a lo largo de todo su desarrollo; se persigue la captura biopolítica de lo tenido como patológico.

Es la época de configuración del paradigma de la seguridad. La solución hobbesiana a la inseguridad horizontal consiste en una verticalidad: fuera del estado, ninguna seguridad. Y a la policía se le confía la libertad. Todo gobierno necesita una policía garante de su seguridad, más si la multitud es temida -masa peligrosa para el pensamiento hobbesiano, fantasma de la inseguridad. En la mitología contenida en toda sociedad del control, toda seguridad se revela como una particular inseguridad —la experiencia argentina es reveladora: la doctrina de la seguridad interior provocó la más radical incertidumbre sobre la existencia, la desaparición de personas. En la exposición a la inseguridad vive toda seguridad biopolítica. Y esa vida transcurre medicalizada -sobre la ciudad de los tratados de policía médica, Cavalletti cita a Leopold Bloom, en *Ulises* de Joyce: *Expel that pain*, recordando cómo se advertía el peligro para la limpieza pública de la suciedad privada en el caso de los guetos, y las secuelas de la migración (sobre la nostalgia causada por los flujos migratorios, la cual perjudica a la salud, Cavalletti cita al catedrático Simon André Tissot, conocido por sus análisis acerca de los trastornos provocados por la masturbación, que describe una “especie de delirio melancólico [...] constante y violento acompañado de varios síntomas [...] de fiebre continua, de falta de fuerzas, respiración difícil, ansiedad”. Aquellos “que desde hace algún tiempo residen lejos de su país y [son] singularmente jóvenes y de complexión delicada [...] son atacados por este extrañísimo mal, el cual se conoce por su insólito y extraordinario deseo de volver a ver la patria, y ese es el signo primero y el signo seguro de su existencia”. Extraordinaria apreciación de mediados del siglo XVIII que presenta a los infelices sin remedios para huir de un dolor del que no pueden deshacerse, persistiendo bajo el estigma de la infelicidad. Ya siempre, sin remedio, pasado y futuro, recuerdo y esperanza se reúnen, como lo advirtió Kierkegaard, en el carácter privativo de lo presente. Y el dispositivo de seguridad, como lo señala Cavalletti, que escinde la vida y la protege de sí misma, separa también todo presente de sí, convirtiendo al *amor fati* en la respuesta mítica a esta escisión.).

Cuando el concepto de policía comienza a perder su significado más amplio, a finales del siglo XVIII, se articula la noción de civilización, esa palabra pedante (Lucien Febvre), derivada de *civilité*, término estático y aristocrático que no alcanzaba a expresar el proceso de educación y refinamiento continuado, el progreso que implica cierta seguridad de la persona y de la propiedad. Este significado de la palabra civilización sustituye a la noción de policía, al expresar el carácter continuo, siempre relativo y creciente de la seguridad, y se pasa de los códigos de la “ciencia de la policía” a los ensayos sobre el concepto de civilización. Si aquella policía se refería a todo lo que contribuye a la felicidad de los ciudadanos, a los nacimientos y subsistencia, todavía esta civilización (biopolítica) evoca la turbulencia de los indeseables, el bosque de los naufragos, la lucha por los espacios, los rostros borrados de los enemigos. Y mientras se define al refugiado político a partir de pautas crecientemente restrictivas, aquel que atraviesa la frontera por razones económicas se convierte en enemigo y objeto de la seguridad biopolítica. La inseguridad de la cual huye el refugiado económico, afirma Cavalletti, hace emerger la misma inseguridad en la zona hacia la cual huye. El dispositivo biopolítico no deja lugar para la fuga de la población excedente, cuyas vidas quedan bajo el estado de excepción, espectro difundido por doquier. Hélene L’Heuillet recuerda que ya Hegel, precursor de Michel Foucault, concibió a la policía como “baja política”, que tiene por encima al estado. La seguridad, la protección de la propiedad privada y la libertad personal quedan, así, convertidos en objetivos no del estado, sino que dependen de la policía, de lo que se encuentra “bajo” la doctrina de la soberanía constitutiva de la alta política. Esta cartografía, con parecido de familia a la distinción entre estructura y superestructura, parece también acomodarse al dualismo con el que, de Descartes a Kant, se representó al sujeto moderno: lo bajo de la política / el cuerpo, y en la división de trabajo institucional, eso le atañe a la policía, mientras que lo alto, el alma, le corresponde al estado –y fue Han Kelsen quien, ante Freud, señaló que el derecho es el alma del estado moderno. Alma abstracta, mientras la policía controla la identidad, más que los límites territoriales –es la época del pasaje del estado que tenía como principal equipamiento al suelo, al estado que concibe su envergadura a partir de su población –y la policía deviene mediación entre el estado y la población.

Por un edicto de Luis XIV, el 16 de marzo 1667 nació la institución policial en Francia, a partir de la separación de la policía y la justicia –antes, la policía era un poder subordinado al poder de la justicia. Con esta autonomía se abre un nuevo uso del saber, de la escritura, del archivo, de la memoria, del examen, de la indagación y la confesión. Es la época de emergencia del aparato de escritura del estado moderno en el dispositivo disciplinario de

saber-poder. La curiosidad del estado es saciada por la policía, que recoge para él informaciones. La policía tiene sentidos: los ojos abiertos de la policía presentan la relación de lo visible con lo invisible, del sujeto empírico de la institución con la abstracción estatal –representación política de las categorías gnoseológicas kantianas, probable secularización de conceptos teológicos: el soberano, en su cuerpo abstracto, es el sujeto que ordena los fenómenos, y esto entrelaza los sentidos normativo y epistémico de ordenar. El orden, una forma, también una idea de la política y una tarea de la policía: “Si existe una finalidad de la policía, es el orden. Si la policía es un saber y una inteligencia del estado, es con miras al orden: el secreto del estado es el del mantenimiento del orden”, dice Hélene L’Heuillet. Al velar por lo vivo, la policía mantiene la tradición del pastoreo cristiano: se interesa por las costumbres, la moralidad, la tranquilidad pública. Apunta al “bien”, apunta bien, con eficacia, a la vigilancia y el control de individualidad. Sabe que el orden debe ser guardado, no salvado. Y la justificación se halla en un desorden primero insoportable, brutal, homicida. Ese desorden hobbesiano es ausencia de mando y el mantenimiento del orden, entonces, contiene una idea de orden.

No hay monopolio de la fuerza –la fuerza del médico, la violencia del discurso que puede ser brutal, la fuerza privada y privatizada, la fuerza de la estructura de sexo-género y la de la familia y la escuela, la fuerza de la exclusión y la de la explotación, la fuerza de la excepción, la fuerza de la desaparición-, pero la policía quedó entre los últimos recursos de la fuerza. Perdura el disciplinado *police*, el efecto de la acción de la policía sobre la sociedad, su función de disciplinar. Y se aleja la evidente homofonía con *politeia*, queda el sustantivo *policía* y el verbo disciplinar, *policer*, con los derivados del verbo pulir *-polir-* que son el sustantivo cortesía *-politesse-* y el adjetivo educado *-poli-* del verbo latino *polire*. Disciplinado *-police-*, como educado.

Se aleja también de la música. Otro recuerdo de Hélene L’Heuillet: “La policía recibe la función que le correspondía antiguamente a la música, pero la ‘suavidad’ ha cambiado de sentido. En Platón, Aristóteles y los antiguos en general, recuerda Montesquieu, es ‘la música la que suaviza las costumbres’ y la que es prescripta, pues, a los pueblos de guerreros y de atletas, inclinados, sin su influencia a modales brutales”. L’Heuillet recurre a *El espíritu de las leyes* (IV, 8), donde después agrega Montesquieu: “Los cynetes, que despreciaron la música, sobrepasaron en crueldad a todos los griegos, y no hay en absoluto ciudad en la que se hayan visto tanto crímenes”. Se sigue usando la música, no para explorar la libertad o la creatividad, la expresividad u otra potencia humana, sino ligada a la prevención de crímenes – ¿acaso sea este el caso de las orquestas juveniles en Venezuela y

el de la enseñanza del violín en las villas porteñas?-, a ordenar la sensibilidad domesticando el peligro, la violencia salvaje que se adscribe. Música, terapia para los *outlaws*, reconocido suavizante que ablanda al guerrero, le hacer sentir “la dulzura, la piedad, la ternura, el dulce placer” (Montesquieu): “La música -dice en el citado apartado Montesquieu- que influye en el espíritu mediante los órganos del cuerpo, era muy apropiada para ello”. Se aleja la policía, ya no influye en el espíritu, no apunta a la armonía sino a la disciplina. Por eso ya nada sabe del *Protágoras* de Platón y de la virtud de los ritmos y las melodías que forman en la palabra y la acción, ni de su *República*, que excluyó de la educación de los guerreros las melodías y los ritmos que no convienen, pero conserva dos armonías, la voluntaria y la violenta –que sabe imitar como es conveniente los tonos y las acciones de un valiente embarcado en una acción guerrera o en algún trabajo violento. La música vuelve el orden sensible, ayuda a que al individuo adquiera dominio de su propio cuerpo. La música, en cuanto ritmo, regula el movimiento. El cuerpo sigue entonces el orden de la razón. Por esta razón, la música, parece decirnos Platón, conviene a los guerreros. En la modernidad –y la emergencia de la autonomía de la música-, la filosofía kantiana le temerá a la interpelación de los sentidos sin mediación racional que formula la música, a la vez que el romanticismo verá en ello el desocultamiento de la voluntad. Ya entonces, “la idea de una armonía social posible, necesaria para la eficacia de la música, no está en el fundamento de la concepción policial del orden”, señala L’Heuillet. Las imposiciones instrumentales le devolverán esa eficacia incrementada y hasta le aportarán una racionalidad sistémica apaciguadora de la inquietud kantiana: la reproducción técnica del arte en su alianza a la mercantilización de la cultura globalizan una armonía, o un resto análogo.

En la modernidad, la policía, centrada en la ciudad, se constituye en guardiana del cuerpo, aunque ya el orden del cuerpo queda establecido y mantenido a través de la disciplina más que del enfrentamiento. Igualmente, el desorden que necesita la policía tiene su origen en el cuerpo. La disciplina es un cuidado del cuerpo, diferente a la gimnasia o la medicina antiguas, que son musicales. La disciplina, si supone un conflicto, es en cuanto guerra invisible, no del orden de la represión. Ruido sordo, en la disciplina no hay lucha abierta, descansa sobre un saber y no sobre un simple poder; apunta a la pacificación del cuerpo, no a su armonía; actúa por prevención, no por sanción, lo hace con anterioridad a la justicia; se basa en el adiestramiento -los cuerpos aprenden a mantenerse tranquilos- y la suavidad, más que el resultado, es el instrumento disciplinar, que en vez de suprimir el deseo lo coloniza. Ser disciplinado, civilizado, *police*. El disciplinamiento actúa antes de la explosión de violencia y nace con la desaparición de los suplicios, con el fin de la tortura

pública, con el cese del espectáculo del castigo. Se hace discreto el trabajo de hacer sufrir; la sobriedad punitiva es una estética de época. La sobriedad tiene forma también de reglamento, sustituto vago, gris, velado de la ley. El cuerpo disciplinado no es aquel moldeado por los ritmos y armonías, sino el cuerpo atravesado por la regla. Mantener el orden es, suplementariamente, combatir un enemigo, pero regularmente consiste en tener injerencia en el desorden interior que rige los cuerpos.

La ciudad protege de la muchedumbre –de ahí procede la peligrosidad, más de que de esa otra parte, el pueblo-, un cuerpo y una masa compactos y turbulentos, densos y peligrosos. En el siglo XVIII la ciudad le da un contenido a la noción de sociedad, y en él emerge la desproporción en entre la cabeza del país y su cuerpo. Cabeza de Goliat, la ciudad es un problema de policía. La calle misma es una obra de la policía; ella le da existencia, hace público lo que era privado; concibe, abre y regula ejes de circulación. El hombre de la luces se pasea por el mundo como si este fuera un jardín plantado para él, para reconciliar su espíritu atribulado, para deshojar el aburrimiento; él va y viene, y la policía que regula más y más la circulación, lo deja circular sin dejar de controlarlo y protegerlo. La ciudad está reglamentada. Y el reglamento es la forma de legislación que conviene a la policía; no la ley general de la abstracta voluntad general, sino una legislación particular, minuciosa, otra codificación impensada por la codificación –ideología jurídica racionalista-, código de policía que se adosa a la ciudad para poner orden, poner en su lugar lo que se mueve, mantener un orden limpio –en el siglo XIV, la limpieza de París se hallaba en manos de la policía; poco a poco, luego los cuidados de barrido y alumbrado de las calles quedan confiados a los servicios municipales-, cultivar un orden recto, que endereza por la fuerza. “La inconmensurabilidad de lo alto y de lo bajo, de lo rectilíneo y de lo curvo, de lo racional y de la violencia potencial, está en su colmo en la oposición entre la justicia y la policía. La policía también es una aplicación de la justicia, que es recta y soberana. Una es lenta, la otra rápida“, dice L’Heuillet. Si la policía no está fuera de derecho puesto que no existiría ni derecho constitucional ni estado sin capacidad ejecutoria, ocupa una región con áreas de rechazo al derecho, de fuera de la ley, de no derecho; y en su ronda nocturna no se conforma con el derecho, pues debe hacer uso de la fuerza, actuar en nombre de la ley allí donde ella carece de asidero -la fuerza no constituye derecho; la facticidad no produce validez. Ese estado que descansa sobre la policía no descansa. Y si policía hace uso de la fuerza, su principio no es la fuerza: la validez de su actuación le cabe por representación del estado, pero no bajo la forma ley sino mediante la orden –y ella, en la filosofía del derecho hegeliana deriva de un sentimiento compartido del orden, mantenedor del estado y no

meramente basado en la fuerza. L'Heuillet afirma que “si la policía se ocupa de la calle es porque ésta es el terreno del conflicto social: la calle es la casa de aquellos que no la tienen.” El barrio tiene como modelo al bosque, matorrales que brotan y rebrotan y pueden obturar el paso; las pandillas son móviles más que masivas, e inquieta la potencia que tienen de transformar un lugar. Pronto, así, se sustituirá en gran medida el miedo a la muchedumbre por el miedo a las pandillas, bandas escurridizas, hordas nómades que desafían la territorialización policial, máquina que ya más que por el orden se legitimará en la búsqueda de seguridad, entidad etérea, espectro que puede desvanecerse en un callejón, en la oscuridad o en la vereda soleada, en el banco de una plaza, en la habitación de edificio custodiado, en el jardín de un barrio privado. La estrategia de la proximidad lleva a la policía a la reterritorialización permanente; sin echar raíces, desciende a lo local.

A mediados del siglo XVIII, con el descubrimiento de la vida como objeto político, Michel Foucault advierte la emergencia de ésta tecnología política del estado, la policía, la cual es ajena al estado de justicia medieval y al estado administrativo moderno, ya que a sus leyes — que apuntan a la justicia- y reglamentos —con función disciplinaria- añade dispositivos de seguridad que tienen por finalidad la exclusión. “Hacer la limpieza, es a la vez darle lugar adentro a cada cosa, arrojar afuera lo que no tiene cabida”, dice L'Heuillet. La policía se ocupa del cuerpo de los individuos, pero tomados en su conjunto: cuerpo urbano intervenido en salvaguardia del estado, que aspira a la seguridad y que obliga a actuar sobre lo que agita, anima, trastorna al cuerpo. Así, la biopolítica es el perfeccionamiento de la disciplina. Orden y seguridad son las metas que orientan a la política disciplinaria y la biopolítica. La justicia, ortopédica, necesita a la policía, pero ya entrado el siglo XIX se corrige con instituciones laterales aun para la vigilancia policial: instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas, instituciones correctivas que aseguran el control de los individuos al nivel de su peligrosidad, porque más que de castigar se trata de corregir virtualidades.

Los policías hoy pueden ser foucaultianos concientes, que leen *Vigilar y castigar*, que saben del dispositivo disciplinario y de la biopolítica, que leen algunos de los textos básicos aquí referenciados, que en cada página citan una y más veces al Michel glamoroso que explica por la vía de lo bajo y el camino de la genealogía. El hegelianismo que hace del estado una arquitectura racional deja ruinas jeroglíficas, polvos de la razón donde hubo principios de la filosofía del derecho. La conciencia de la baja política no alcanzará para que la policía sea hegeliana, aunque cumplirá su función en la dialéctica del señor y el siervo y hará con la seguridad más inseguridad, incidirá en el ocio para pensar en los peligros y en el olvido con

el que se condena a los encerrados (los delitos –sus autores- desaparecen en las instituciones de castigo a sus responsables: se hace un olvido colectivo, se satisface la demanda de olvidar, porque es olvidable el transgredir para dejar que prosiga el entretener del espectáculo del consumo). La sensación de peligro, esa inquietud contingente, despierta de tanto en tanto la somnolienta conciencia policial, la torna conciencia de la inseguridad, reflexión que serializa la amenaza y que, finalmente, lleva a experimentar a la seguridad como más evanescente que la libertad.

El reglamento sabe del poder de lo pequeño y de las coartadas silenciosas de la violencia y de la guerra. Mientras la grandilocuente y abstracta soberanía nombra la morada mítica de la subjetividad autónoma, la policía invisible ejerce su violencia sutil en los entresijos del yo. Visibilidad del censor, policía espejo de las costumbres, crítica de las apariencias, disciplinamiento también clasificatorio. La normalización policial es paradigmática. La disciplina es de manual, anatomía política del detalle ejemplar, clínica rutinaria, desatendida, sustituida en parte por medios menos vistosos –el biopoder y la disciplina no son específicamente policíacos, aunque sí son más pastorales que la policía. El declive de la policía, testimonio del ocaso de un ideal disciplinario, no debilita al brazo represivo del estado. Además, para vigilar y castigar, se diseminan agentes encargados de todos los detalles –padres, médicos y maestros, psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas y psicopedagogos, sociólogos y antropólogos-; el aparato estatal se torna coextensivo al cuerpo social mediante la minucia de los detalles que toma a su cargo. El panóptico, máquina abstracta, espejo de la sociedad, contemplación vigilante, guardián kafkeano “permanente, exhaustivo, omnipresente”, como dice Michel Foucault en *Vigilar y castigar*. La filosofía moderna es control, más como policía que al sospechar el sinsentido practica la exclusión que tribunal de la razón. Observa por debajo del presunto orden, inspecciona recurriendo al panóptico –ya no brindan la conciencia y el constructivismo kantiano una base estable, sino que lo hace una institución trascendente, un dispositivo ordenador, revelador, desocultador, perspicuo, que afecta tanto a la imaginación como a los sentidos, que invierte la visibilidad y pone en escena la representación, ya que en todo lo que nos rodea está su aplicación.

Y no cesa ni cesará la inspección, tan diferente al espionaje y sus conspiraciones –que pierden fuerza mesiánica. Invisibilidad, indiferencia para todos: la sociedad convertida en mirada, la sociedad del espectáculo brinda miradas sin rostros, rostros sin gestos. En la sociedad del control, el pasaje de la vigilancia a la transparencia se provoca en medio de la propensión a no ver, a no experimentar. Mientras tanto, en la suspensión en las ficciones, la

policía de identificación devino molecular y digital. Es otra ola de biopoder, es la ondulación de las marcas del saber sobre los jirones de piel.

Queda la mitología del perro de policía recordada por L'Heuillet, infalible perro que no es engañado, como Argos que reconoce a Ulises por el olfato que capta lo más irreductible de la individualidad. L'Heuillet, claro, menciona al cinismo –los cínicos, secta de los perros; el cinismo, forma de mostrar la verdad (indecible) a través de la existencia. Con Michel Foucault, L'Heuillet afirma que “el servicio de la verdad conduce al policía a adoptar el rol del cínico”. En su deriva, el cinismo se transmite al ascetismo cristiano, al militarismo revolucionario y a la vida artística, pero la vida cínica no es la vida del profeta ni la del sabio o del profesor, sino “la verdadera vida”, afirma Foucault en su curso *El coraje de la verdad*, de 1984. El cinismo, más que una doctrina, principio de dramatización, puesta en acto, existencia de la sabiduría. ¿Acaso Hércules sea el héroe cínico, como lo indica L'Heuillet? Hércules, héroe que se esfuerza y trabaja con miras a la virtud. En vez de la vida fácil, la vida del ejercicio y la resistencia, la vida dura, ardua; la tarea de limpiar el mundo, cargarse su fealdad e infamia. Hércules, para Michel Foucault, es el héroe exiliado, el funcionario de la humanidad, el funcionario de la universalidad ética, el rey en la miseria, el rey oculto. ¿Pero acaso sea la figura tutelar de los policías y la policía se oriente a una existencia cínica, como lo sugiere L'Heuillet? Sólo concibiendo al cinismo moderno como distanciado y extraviado del antiguo, como forma de esa falsa conciencia ilustrada ya denostada por Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*.

Es cierto, no se puede pensar la policía desde la soberanía. La atención al riesgo, el orden como utopía que trata de atrapar el desorden en su fuente, la utopía como reglamento de la vida para reducir las manifestaciones de desorden, mientras los perros se dividen y los sin raza quedan junto a los *outlaws*, reducidos a objetos del olfato policial, a residuos de desencantamiento que conforman basureros de precariedad y excepcionalidad. El pensamiento desde la batalla, la guerra y el gobierno, del pensamiento de Michel Foucault, deja en la resaca de la modernidad la solución de Hobbes, que sustituye el peligro horizontal por un peligro vertical que, por lo bajo alimenta al *Leviatán azul* (Marcelo Sáin) y, además de todo, estigmatiza. Leviatán productivo, que no se limita a la negatividad, como tampoco el Leviatán interno –el armazón edípico, culpa, inconsciente roussoniano (Deleuze). Leviatán racista y terrorista de los exterminios y los campos, de los excluidos y expuestos a la nuda vida en el desierto de la policía nihilista, que hace del orden una experiencia de la excepción en jirones de pieles indómitas e irredentas. La resaca de esa experiencia, cementerio de relatos policiales, indecencia del espectáculo, imperialismo

ecológico, apoteosis de la utilidad, narcótico estético, impotencia con baño de nostalgia, ruido que se ajusta como si fuera mimético. En la indiferencia, la diferencia de la otredad que rebasa el estereotipo, la imposición policial identitaria, la fijación icónica, la autoridad de la imagen que censura la diferencia y uniformiza los pliegues de la superficie densa; rebasa, pero también custodia –la custodia, cual Proteo, cambia de forma. Ante esto, ¿cómo decir, si ya la filosofía fue expulsada del campo con derecho a hablar del mundo? ¿Cómo acusar y criticar, si los aspectos estructurales y las adscripciones valorativas contingentes –territorializaciones de climas morales, poros y heridas de la piel- muestran astillas de fragmentación que se extienden en la reducción de la complejidad y la reproducción ampliada de la excepcionalidad, en la captura de los cuerpos y la representación, en el empobrecimiento de las formas de experiencia?

Mercado y Estado. Sobre la apropiación del conocimiento

Existen dispositivos que ahorran atención, reducen la complejidad, lanzan como flechas órdenes que se siguen. No son más que técnicas para flotar y nadar en un océano de fenómenos, de comunicaciones. Así, el olvido y la prohibición conforman condiciones para la concentración y la acción, el pensamiento —que no puede pensarlo todo— y la praxis —que tampoco puede afrontar un todo inagotable. Cerrar los ojos, o avanzar sin mirar atrás, seguir el camino que trazan aquellos que van delante, y distraerse, fantasear, divertirse, o tal vez buscar el fondo de una cuestión. Mientras tanto, la ciencia, el estado, el derecho y mercado, se solapan, articulan poder y saber, edifican máquinas y megamáquinas, trastocan las fronteras entre naturaleza y artificio.

Un centímetro cúbico de mar contiene un millón de bacterias y diez millones de virus. Formas de vida, información genética que pasa a ser objeto de modificación y recombinación, originando ramas sintéticas en el mundo viviente que portan marcas de agua en sus genomas (esas marcas son un código dentro de otro código dentro de otro código, y en alguno de esos niveles puede aparecer el correo electrónico de un científico al cual se le deberá escribir para seguir adelante con la decodificación, o los nombres de los científicos que han diseñado la forma viviente sintética y/o alguna cita, como ha afirmado Craig Venter que se ha incorporado en la primera célula sintética). ¿Pero acaso podrá quedar la biogenética en manos del mercado?

La ciencia avanza hacia el control tecnológico de la vida, provocando un quiasmo entre lo natural y lo artificial. La biología sintética interviene en un terreno performativo que involucra la generación de formas de vida. Craig Venter, que participó del develamiento del genoma humano y que trabaja en la secuenciación en masa de genes —el número de genes conocidos supera los 40 millones—, al frente de un equipo de investigadores de su empresa, ha dado un paso perturbador, con la producción de la primera célula dotada de un genoma sintético. Esta primera bacteria viable atravesó la prueba de autoreproducción. (Otra interpretación del experimento señala que se produjo un genoma sintético que se introdujo en una célula de una bacteria, reemplazando su ADN.) Venter ha señalado que este

desarrollo habría permitido producir una vacuna contra la gripe H1N1 en 24 horas. La empresa de Venter, Synthetic Genomics, ya presentó 13 patentes de propiedad vinculadas a la investigación, lo cual demandó una inversión estimada en 40 millones de dólares y el trabajo de entre 20 a 50 científicos durante una década. Venter afirma que se necesita proteger la tecnología con patentes que justifiquen las inversiones y que intentará usar esta tecnología de células sintéticas para diseñar algas que sean nuevas fuentes de energía y alimento, y para producir más rápidamente vacunas. Las repercusiones técnicas, políticas, económicas y filosóficas de este paso inicial aparecen aún cargadas de incertidumbre. La alegación de que así se abre la vía a la fabricación de organismos artificiales capaces, por ejemplo, de producir carburantes limpios, muestra un rasgo ideológico de la dinámica técnica: las secuelas negativas de las innovaciones técnicas implementadas podrían ser revertidas por nuevas innovaciones técnicas. Los desarrollos de la ciencia irrumpen frecuentemente como fuerzas productivas que desafían las profecías apocalípticas y extienden la capacidad constructiva de la humanidad. Así apareció esta dinámica para Marx y así también se arraigó en el imaginario social y en la evaluación económica de la capacidad competitiva de las naciones. Mientras se construyen formas vivientes creadas a partir de la digitalización, formas vivientes artificiales, patentadas y pronto comercializadas, la sociedad civil y la cultura política, especialmente de las poblaciones empobrecidas, persisten lejanas, indiferentes, encerradas en una visión estrecha de sus padecimientos.

La tecnología también ha comenzado a provocar una interrupción, una encrucijada que abre el texto, la lectura y la escritura a una mutación que acentúa la discontinuidad, la fragmentación. El solapamiento de la letra de la mano, el libro impreso y el universo digital sedimenta capas de analfabetismo y exclusiones. Y la fascinación por la tecnología digital, fascinación consumista, muta la pobreza, incorpora la miseria en la abundancia.

Crímenes de la razón. El fin de la mentalidad científica (The Crime of Reason. And the Closing of the Scientific Mind, 2008), el título del libro de Robert B. Laughlin -Premio Nóbel de Física 1998 y profesor de la Universidad de Stanford-, remite a *The closing of the American Mind* (1987) el polémico texto de Allan Bloom centrado en la crítica a la educación norteamericana. El libro de Laughlin se refiere a la producción de conocimiento científico en las redes contemporáneas de prohibiciones, derechos de propiedad intelectual, procesos de mercantilización, demandas de seguridad y proliferación de spam. Y cada capítulo desprende una fresca polémica ante el absurdo de las condiciones de apropiación privada y estatal de la ciencia, en desmedro del dominio público.

La naturaleza ama ocultarse, enseñó Heráclito. No hace más que traducirlo Laughlin al afirmar que “la naturaleza es experta en criptografía”. El espíritu científico busca explicar y comprender, decodificar y desocultar. El conocimiento resulta, entonces, análogo a la clave necesaria para descifrar un mensaje. Si no la conoce, no se puede predecir lo que ocurrirá. Pero en nuestra jaula de hierro, se criminaliza la tecnología que permite descifrar, burlar la protección contra la copia, un crimen que afecta económicamente a un puñado de empresas -pero saber cómo se comparten archivos beneficia a un número mayor de personas que a las que daña. También se oculta aquello ya desocultado. Se mantiene en secreto, aunque sea un secreto parcial. “La desaparición de pequeños detalles es muy relevante para restringir el acceso a la información, porque es precisamente en esos detalles donde radica su valor técnico”, explica Laughlin. Todo parece a la vista, pero ese nivel sólo permite acumular errores. Las generalidades carecen de valor económico. Los que saben sobre los detalles ocultos han recibido un trato estatal especial, muchas veces consistente en la prohibición de salir de su país. ¿Acaso está práctica terminó con el fin de la Guerra Fría?

Ante nuestras narices, se minimiza la importancia de la desaparición del conocimiento, la cual se practica no como una censura burda, sino creando la convicción de que las cosas importantes no tienen importancia y no vale la pena conservarlas. En este estado de cosas, Internet no es un instrumento de difusión del conocimiento, sino más bien lo opuesto.

Los científicos, empleados proletarizados, no reciben dividendos por sus logros. El éxito económico no tiene que ver con la lógica sino con el juego y el engaño. Y Laughlin afirma que, para ser millonarios, más que ciencia, hay que aprender póker (podríamos decir truco también, que al igual que el póker enseña que se puede ganar sin tener nada, ¿pero cómo comprender la pobreza de nuestros brillantes jugadores de truco?)

El acceso universal al conocimiento es incompatible con la economía de mercado, “totalmente incompatible”, enfatiza Laughlin. El conocimiento gratuito es enemigo de las prácticas de intercambio onerosas, centrales para la actividad económica. Y en este entorno, las normas que garantizan el acceso al conocimiento producen formas más ingeniosas de volverlo inaccesible. Es gratuito aprender a leer y escribir, pero leer y escribir *bien* es cada vez más caro.

La actividad económica propicia el ocultamiento de información, pero también los científicos, como lo han hecho en general en la historia los detentadores del saber, encriptan el conocimiento. En esto se basa la producción y reproducción de comunicaciones en el sistema científico emergente en la modernidad.

Para Bill Gates, limitar la propiedad intelectual es propio del comunismo. A su vez, en *La fábrica de la infelicidad*, el polígrafo Franco Berardi *Bifo* señala que la alianza entre Gates y Bush sancionó la liquidación del mercado. Y la ciencia, principal fuerza productiva de nuestra época, queda en manos monopólicas. El derecho reconoce este modo de apropiación y disposición de las creaciones conceptuales y penaliza su libre acceso.

Para la Corte Suprema de los Estados Unidos, las leyes de la naturaleza no pueden patentarse, como tampoco los fenómenos físicos y las ideas abstractas -*Diamond v. Diehr*, 450 U.S. 175 (1981), registro 79-1112-, pero las secuencias genéticas sí; los algoritmos no, pero el software sí. Y no hay límites para el ridículo: por la patente del “compra con un solo clic”, Amazon.com le ganó un juicio a Barnes and Noble.

También se censura el pensamiento en nombre de la seguridad interior, o se declara confidencial información originada en el dominio público. Se limita la vida a la libertad de expresión –así, ley norteamericana de energía atómica excluye la validez de la primera enmienda, por lo cual se la ha impugnado por inconstitucional, pero este debate ha sido rehuido por la justicia norteamericana en las cinco décadas de vigencia de esa ley. Es imposible alentar la libertad de expresión en un laboratorio de armas nucleares, se afirma; es imposible, ante la existencia del terrorismo, se reafirma. “Somos una quimera, un híbrido entre Atenas y Esparta”, escribe Laughlin sobre un país cada vez inclinado a Esparta. Y la ley norteamericana de Derechos de Autor para el Milenio Digital sigue el precedente nuclear, afectando la libertad de expresión y obstaculizando la investigación científica. Cada vez más, la física y la biología quedan fuera del discurso público, se ocultan porque entrañan –se afirma- riesgos contra la seguridad nacional. Y “hoy en día se oculta más conocimiento, y esto se hace más rápido y con mayor eficacia que en cualquier otro momento del pasado”, dice Laughlin.

Más que era de la información, era de la amnesia. En la práctica, hay una intensa reducción del acceso público a la información importante. Ocultamiento y silencio, por el monopolio

de la atención; todo es distracción, especialmente Internet. Internet no es más que la ironía que hace creer que hay auge de acceso a la información, pero no es más que un mercado gigante, el verdadero supermercado con carritos que no interpelan el derecho a saber y cuestionar. Leteo técnico, de aguas contaminadas, Internet entretiene en el olvido y alimenta de spam, naturaliza la inseguridad.

Monopolio de la atención, monopolio del conocimiento. Genes y semillas, cuerpos y vegetales, microorganismos, formas de vida, componentes y algoritmos, mucho más que libros, músicas y películas. Científicos proletarizados –no son ellos los dueños de las patentes; sus creaciones derivan en mercancías-, artistas mercantilizados –son de representantes y compañías, galeristas y rematadores-, técnicos que reglamentan y prohíben para el estado y las empresas, dictan órdenes que imponen delitos intelectuales y de seguridad que, a su vez, garantizan la libertad para las mercancías y dejan ser la imposición del fetichismo de la novedad y el consumo. En estas redes vacías –acaso unidimensionales- y opresivas –inversas a la felicidad-, la búsqueda de saber, el afán experimentador y creativo son paralelos a la contención del conocimiento y la imaginación. Y todo se llena de normas, para la circulación y el secreto, para generar seguridad difundiendo el peligro.

Pero es difícil el control de entornos técnicos –la técnica no es un medio simple. No parece efectiva la prohibición de saber y de hacer. El conocer tiende a realizar su potencia. Pero los intersticios incrementan las asimetrías, afectan a las mayorías siempre más explotadas. Monopolios sobre el saber, monopolios sobre los átomos de la naturaleza física –por la seguridad estatal que permite desarrollar armas de destrucción masivas-, monopolios sobre los genes –por la apropiación monopólica de la información genética, por la reducción a mercancías de los logros asociados a la salud y la alimentación-, asimetrías en las que confluyen las prácticas del biopoder, mientras la política persiste como spam.

Se espectaculariza el desarrollo científico-tecnológico, el discurso público se hace publicidad y el consumo –al igual que la obediencia- hábito. La resistencia y la desobediencia se reducen a la copia de música y películas. Se bajan, y el término “bajar” brinda una imagen apropiada. Se “baja” lo más bajo, aquello que está al alcance de la mano, apenas eso. Se cerrarán esas filtraciones, quizás. Mientras tanto, y como es imposible enjuiciar a todos quienes la practican -adictos al entretenimiento, pero racionales por el

sentido de la orientación de su conducta-, se criminaliza la difusión tecnológica y se persigue a quienes difunden cómo copiar archivos.

Persiste, débil, en el terreno de la fantasía la posibilidad de detener la producción de conocimiento. Con distorsiones, bajo la monopolización del saber, el conocimiento abre potencias que se activan, con marcada indiferencia en este caso a las normas sobre qué y cómo experimentar. Con afectaciones, la intimidad plegada sobre sí pugna por exhibirse en todos los medios técnicos visuales, casi como prueba de la existencia personal –y así se refuerzan las daciones de información para el control y la uniformidad. Las reacciones que doblan el dispositivo científico-técnico sobre sí oscilan entre la insignificancia y el desastre –Unabomber ejemplifica la desesperación.

El discurso sobre el libre mercado ha tenido correlato en la concepción de la ciencia como libre mercado de pensamientos –Karl Popper. La erosión de la libertad, pero, es paralela y tan severa como la contaminación de la atmósfera, el suelo, las aguas, las ciudades, las vidas y las formas de existencia y pensamiento. Una puesta en suspenso, un paréntesis que convierte en detalle del futuro a la escalada corrosiva, esconde la miseria de nuestro mundo de vida, deja en libertad el absurdo. Hasta se patentan inverosímiles máquinas de movimiento continuo, mientras, por ejemplo, una investigación referida a la sordera congénita debe suspenderse porque la propietaria del gen para la proteína 26 le exige al investigador un canon altísimo para que pueda manipular su bien patentado. Proliferan los juicios multimillonarios –por protocolos de buscadores de Internet, por memorias RAM y flash-, porque la industria del patentamiento no descansa –Microsoft concreta dos o tres mil patentes por año. Con prisa, como lo reseña Laughlin, la empresa de Bill Gates patenta conjugaciones verbales, métodos para distinguir el “buen” del “mal” uso de Internet, mientras amenaza con denunciar a los gobiernos asiáticos que se animaron a usar Linux.

La ciencia moderna unificó las leyes del cielo y la tierra, pero el estado y el derecho mantienen la escisión. Así, la Corte de Estados Unidos trazó un criterio para registrar la propiedad: “Todo lo que hay bajo el sol ha sido realizado por el hombre” (Diamond v. Chakrabarty, 447, U. S. 303, 1980). Desde entonces, se puede patentar el desarrollo de microorganismos modificados genéticamente –por ejemplo, uno diseñado para limpiar derrames de petróleo. En 1984, la Universidad de Harvard patentó un “oncorratón”, un ratón diseñado para contraer fácilmente cáncer, aliviando la investigación de esa

enfermedad. Así, hasta los datos biológicos quedan jurídicamente fuera del dominio público. Se carga el costo de la competencia, también el de la crítica, que oscila entre el desaliento ante los impedimentos para descubrir aquello que de otro modo no podrá criticar y la desazón por el silencio que le sigue a la protesta. En cambio, el derecho de propiedad y el secreto no son obstáculos para los competidores ricos y poderosos.

La liberación al dominio público de “todo” es también perturbadora. Peste bubónica, cólera, ántrax, viruela, además de los pasos para armar bombas devastadoras –bienes de la ciencia hoy presuntamente “bien” guardados-, de ser “liberados” derivarían en un miedo mayor que el actual sobre las armas biológicas y físicas. El conocimiento sobre la vida, el más perturbador ya desde la Biblia, funda una premisa de la ideología biopolítica hegemónica: ocultar ese saber y, así, mientras se usa ese saber, se evitarían males.

Cabeza de león, vientre de cabra, cola de dragón, quimera que vomita llamas. Animal técnico prohibido –la hibridación de células humanas y animales que darían resultados como cabras-ovejas, ovejas-hombre, tortuga-pollo, pollo con cerebro de codorniz, en Gran Bretaña ha sido prohibida, cuenta Laughlin-, pero igualmente extendido –un grueso número de pacientes cardíacos lleva válvula de cerdo o de vaca, que convive con los tejidos del receptor. Quimera que hasta puede prescindir de la destrucción de óvulos humanos en la clonación –éste es el argumento básico de los promotores de la prohibición de esta técnica biológica, el cual quedaría anulado-, ya que es factible la transferencia de una célula somática humana al óvulo de un animal, sin necesitar óvulos humanos para obtener clones. Ante la posible quimera de un mix de ratón y hombre, deriva técnica de la quimera kafkiana, genio del animal transgénico, metamorfosis de la razón instrumental, apenas nos detenemos asombrados para enseguida seguir. Lo ejemplifica Laughlin con un disco que contiene el programa completo de nuestro organismo: “Tenemos el disco en la mano, lo damos vuelta, nos maravillamos de su eficiencia, nos preguntamos por su significado y consideramos la posibilidad de guardarlo para siempre, quizá clonándolo. Luego lo dejamos por ahí y llevamos a nuestros hijos a la plaza.”

La sed de diversión, un tributo al conocimiento efímero, un roce a datos sabidos frívolos. Saber chatarra de mínimo costo de mantenimiento intelectual. Ya lo había señalado Nietzsche, al ponderar el valor del olvido. Harald Weinrich, en *Leteo. Arte y crítica del olvido*, recorre el pasado y el presente del olvido –escribir, almacenar, para olvidar, imperativo que

también practica la investigación científica, considerando al océano de la información puro spam, salvo algunas islas de relevancia, siempre escritas en inglés, siempre en un puñado de revistas con referato que ratifica la autoridad institucional. En palabras de Laughlin: “Deshacerse del conocimiento es fundamental; no es sólo una cuestión de conveniencia”. Gran parte de nuestra capacidad mental está dedicada a las banalidades. Y este físico, antiplatónico, concibe a un mundo manejado por intelectuales como horrible pesadilla. Quizás sea una fortuna que el cerebro humano tenga mucho espacio para la cháchara política, las estadísticas deportivas y los chismes, y que aun así quede lugar para otras cosas, aunque esto podría resultar complicado si la vida durara mil años, aunque el olvido pueda hacer milagros, rebasando la conservación de la información. Al olvido, como el pronóstico climático de ayer, desecho sin valor. Laughlin selecciona la perturbación, distingue al conocimiento que nos incomoda y nos asusta, como el único que tiene valor. No es ese el valor de mercado, para el cual Platón y Shakespeare ya son baratos, mientras que creaciones modernas sin punto de comparación y que previsiblemente desaparecerán en apenas un par de años sin dejar rastros, hoy son caras. Lo abierto del conocimiento es incompatible con la economía de mercado. El valor económico –unidimensional- distorsiona el valor plural del conocimiento.

La publicidad, eterna hermana de la diversión, hace del mundo una cartelera repleta de anuncios comerciales. La mayor parte de las comunicaciones es publicidad de algún tipo. Esa publicidad, que es del mercado, ha hecho más que perforar la esfera pública, ha hecho más que delimitar el dominio público: lo ha hecho todo igualitariamente desechable. La información desechable ahora se identifica con el nombre de “spam”. Laughlin recuerda que fue el nombre dado por Hormel Foods, en 1937, para su nuevo producto de carne enlatada: sobras de paleta de cerdo que, durante la Segunda Guerra Mundial se consumió en grandes cantidades; luego perdió prestigio, se lo consideró de baja calidad y bajó su ventas hasta que la difusión de su nombre, con Internet, hizo –irónicamente- que se incrementaran. Y la espiral sigue su curso: a más filtros, mejor spam. Y hay una versión de la ley de Gresham, referida a las monedas, para el conocimiento: el malo saca de circulación al bueno. La entropía del spam no tiene freno e, irreversible, modela el presente y su porvenir.

Sin armonía en la ambivalencia respecto a la libertad intelectual. El aliento a restringir el conocimiento peligroso –el temor a que la bomba atómica caiga en manos equivocadas, y la

suposición de que existen manos adecuadas para retenerla-, el sostenimiento de la penalización del conocimiento –la cual sólo se ve como problema cuando afecta directamente a uno-, baten la cacerola del respeto a la propiedad y consienten el dictado de la censura en nombre de la seguridad, pero –bien pensante- la opinión pública considera inmoral el restringir el acceso al conocimiento.

Podrá registrarse algún intento de reducción del alcance de las normas de patentes, pero la penalización de las aventuras de la investigación y el pensamiento parece de muy difícil erradicación. La cultura de la apropiación, el estilo de la estimulación del lucro, la carrera por conquistar el saber, la inversión en campos simbólicos, llegaron para quedarse. Y el destino irónico y apocalíptico para aquellos amantes de la crítica y el cuestionamiento, el desafío y la experimentación no parecería ajeno al análisis del derecho en busca de intersticios e indeterminaciones, alegatos y resguardos. Esperanza pretoriana, más que política, tal el pesimismo de Laughlin.

Domina la apropiación privada del conocimiento. El conocimiento más valioso en términos económicos es privado y secreto; sus dueños no quieren hacerlo público. Esto choca con el ethos de la ciencia, el cual, según Robert Merton, es universalista y comunista, ya que los hallazgos de la ciencia son un producto de la colaboración social y son atribuidos a la comunidad; sus bienes son comunizados, aunque la estima le corresponde al productor, un genio científico humilde. Escribió Merton en 1942: “El comunismo del ethos científico es incompatible con la definición de la tecnología como ‘propiedad privada’ en una economía capitalista. Los escritos actuales sobre la ‘frustración de la ciencia’ reflejan este conflicto.” Mucho antes, la Corte de los Estados Unidos, en el caso U.S. contra American Bell Telephone Co., había señalado que “inventor es quien ha descubierto algo de valor, que es su propiedad absoluta. Puede ocultarlo al conocimiento público...” Y cuando la actividad intelectual se vuelve tan valiosa que se la puede comprar y vender, ocultar y manipular; cuando los estados más poderosos monopolizan el saber de los desarrollos científico-técnicos de efectos más perturbadores, regulando el secreto y, con ello, el modo de acceso y de concreción de investigaciones, y hasta la manera de vivir de los científicos, controlados sus ideas, entornos y viajes; y cuando la megamáquina ciencia-estado suma a las empresas monopólicas para que desde laboratorios “públicos” y privados se multiplique el dominio sobre los tecnologías de la vida, la caja de Pandora depara todo tipo de

incertidumbre al porvenir. Acaso, alguna vez, la ciencia sea un bien público, que le pertenezca a todos, acaso porte un sesgo emancipador.

Heidegger afirmó que las ciencias de la naturaleza tienen como fin la máquina, y el resto, esa masa informe de humanidades y conocimiento social, el periodismo. Entre la irrelevancia y la marginalidad, la cognición protectora en fila enfrentamientos culturales sobre fenómenos que no dicen qué significan. A todos nos pesa esta gravedad, a la naturaleza, que ama esconderse y que queda expuesta a la desocultación técnica; a la esfera pública, que se modela por la libertad de expresión y la crítica robustas, y que queda expuesta al mercado, el spam, la frivolidad; a la existencia que requiere raíces y calidez, expuesta a soledad fría y desamparo.

VII

Trabajo y sumisión. Simone Weil ante la sequedad del alma

Simone Weil integró la Columna Durruti en la guerra civil española y después, ya fuera de la geografía ocupada por el nazismo, Francia Libre, la organización liderada por De Gaulle. Profesora de filosofía nacida en París, el 3 de febrero de 1909. De origen judío y familia burguesa, en 1937 *experimentó* la presencia de Cristo. Enferma y negándose a comer más que lo asignado por la cartilla de racionamiento, murió en Kent, Inglaterra, el 24 de agosto de 1943. Se mantuvo del lado de los oprimidos, ajena a partidos e iglesias. Anarcosindicalista, virgen roja, doncella bienaventurada preconcebida en la poesía de Dante-Gabriel Rossetti –*sus pupilas eran más profundas/ que el fondo de las aguas sosegadas/A su túnica, suelta desde el broche al borde/ ninguna flor bordada la adornaba-*, criatura lúcida con ideas de alucinada que agrieta y acaricia Bataille en *El azul del cielo*, que conmueve a T.S. Eliot, Camus, Martínez Estrada. Perteneció a otra época, podría suponerse, pero la nuestra se empobrece sin sus análisis –en varios de sus libros, el filósofo Roberto Esposito muestra cuánto la necesitamos para comprendernos. Despertó a una vida de constante observación, fue un torbellino de pensamientos y acciones, de radical entrega al otro y atención al mundo. Amó la belleza, la unión griega de justicia, belleza y verdad, la familiaridad del arte, la ciencia y el bien. Predicó la poesía, alabó la imaginación, sacralizó lo impersonal de toda persona. Siempre en llama, con dolores de cabeza e intensa escritura. Y tras la atención, en desesperados esfuerzos para ver, tocar e imaginar, volcando el esplendor de la experiencia a la lucha contra la opresión. Apasionada en los mares de la política, la ciencia y la filosofía, abraza también a la poesía. Lánguida, mística, su obra fascinante y fragmentaria, compuesta de un puñado de artículos publicados en vida, de muchos otros que siguen saliendo a la luz, de cartas, programas políticos, conferencias, anotaciones y poesías, persiste como rumor de diversos oleajes.

Con el estremecimiento de los sentidos que nos arroja al mundo y la intensidad de la atención –y ciencia, para ella, no sería otra cosa que percepción más atenta-, se entregó Weil a la crítica de una civilización que todavía es la nuestra. Nuestro mundo no es el de los griegos. Como afirma en varios de los escritos que integran el volumen *Sobre la ciencia*, en la Grecia antigua había “hombres felices en quienes el amor, el arte y la ciencia no eran más que tres aspectos apenas diferentes del mismo movimiento del alma hacia el bien”. En

cambio, la ciencia moderna rivaliza con la percepción sin afectar íntimamente, perdió la belleza y carece de sabiduría. Constata el nihilismo, y lo hace reflexionando sobre la ciencia, mientras el nazismo ocupaba Francia: “En semejante cuadro del mundo, el bien está completamente ausente, a tal punto está ausente que ni siquiera hallamos marcada la huella de esta ausencia”. Si esta frase tiene un aire de familia con algunas de Heidegger, muchas veces su pensamiento nos recuerda a Wittgenstein, por ejemplo cuando escribe que “la filosofía no progresa, no evoluciona” y, ante la moda del progreso, ante ese imperativo incluso más forzoso que una moda, “si el gran público supiera que la filosofía no es capaz de progreso sin duda que no soportaría que participara de los gastos públicos”. No extraña, entonces, que no quisiera ser una profesora paseando, mariposeando por la clase obrera. Tampoco que atendiera al trabajo, y que hiciera de él una roca para concebir bienes. Traza un ideal: una civilización en la que el trabajo sea el primer medio de educación. Califica de ensoñación sin consistencia la eliminación del trabajo y coloca al trabajo físico en el centro, pero excluyendo la religión de la producción y el consumo. Esto la obliga a distanciarse del mundo griego que tanto idealiza, ya que entre ellos no había educación sino a través del ocio, con la esclavitud como correlato; conocían el arte y el deporte, pero no el trabajo. Pero comparados con los griegos somos miserables y sin embargo, lo que formó su grandeza está al alcance de nuestras manos. La sabiduría griega enseña la potencia, la capacidad de producir formas de pensamiento, la proyección por encima de las determinaciones, la autodeterminación a través del ejercicio del pensamiento. Imaginar, concebir, producir, experimentar bienes, frágiles bienes a partir de las potencias del pensamiento y del trabajo digno, no humillante, no aplastante.

Su vocación de ponerse a prueba, de experimentar con los oprimidos, fuera de las abstracciones, lejos de los jefes bolcheviques que realizaban siniestras payadas sin haber puesto un pie en las fábricas, la orientan. Weil, profesora de filosofía, suspende la enseñanza, y a los 25 años y con un físico frágil, va a la fábrica. Ingresa a Alsthom el 4 de diciembre de 1934, como operadora, trabaja 48 horas por semana. Después a Renault, en junio de 1935, como fresadora. Su matrícula fue “A 96630 –WEIL”. Si no hacía 800 piezas por día, la despedían –y ella al principio creyó que trabajaba duro haciendo 400. “Imagínate delante de un gran horno, que escupe llamas y soplos escondidos que recibo en plena cara”, le escribe a una amiga. Pero su filosofía de la condición obrera comenzó experimentando el sufrimiento en el corazón. A la fábrica fue con alegría. Volvió a conocer la alegría, dice. Pero sobre todo la fatiga, la rabia y las lágrimas, la extinción de la facultad de

pensar. Describe la monotonía de las cadencias, la rareza de la experiencia de la camaradería. Constata la infelicidad obrera, infelicidad extrema. Traza una fenomenología de la carne y el pensamiento retraídos, de la muerte en vida, de la indiferenciación del tiempo, de la imposición de obediencia. Radiografía el aislamiento, la zona de silencio que así se crea. Por la fábrica, “allí recibí para siempre la marca de la esclavitud”. La fábrica, modo de encadenamiento, reclusión en un espacio reducido al punto, modela el campo nazi.

Almas muertas, deseos desarraigados, desdicha infinita, irreductible servidumbre “que ni siquiera una perfecta equidad social borraría”. Hay una tarea para el pensamiento, el desafío aún impensado de revertir el trabajo gobernado por la necesidad, sin finalidad, sin miras a un bien. El capitalismo desarrolló formas de opresión burocráticas y tecnocráticas – opresión en nombre de la función–, que no se resuelven confiscando bienes. La URSS, enseguida advirtió SW, congregó tres burocracias: estado, empresas, y organizaciones obreras. En este mundo, el “Hombre nuevo” no ha sido otra cosa más que máquina. Weil encuentra, entonces, a la opresión no sólo en las formas de gobierno y apropiación de bienes y ganancias, sino también en la forma de producción. Atenta, advierte la condición molecular de la opresión, los intersticios del enajenamiento, la utilización científica de la materia viviente, la ductilidad alineada y estimulada a base de dinero y consumo. Aquel socialismo real nada cambió de este mundo del trabajo. Y Weil nos señala una microfísica de la explotación que humilla al que debe vender su tiempo y que corroe al trabajo mismo. Su sensibilidad anarquista y, por ello, antijerárquica, atendió aquello que el comunismo mantuvo invisible.

En la entrega, una empresa obliga a concentrarse permanentemente sobre problemas mezquinos, obliga a renunciar a pensar. Suscita docilidad. *Una docilidad de bestia de tiro resignada*. Esperar, recibir, ejecutar, existir para las órdenes. Velocidad y órdenes, coordenadas cartesianas de la esclavitud. Repetir, depender, estar a disposición sin poder dar curso libre al pensamiento. Es preciso matar al alma, al pensamiento, a los sentimientos, hundirse, en la irritación o la tristeza, callar y obedecer. Perder la alegría. Experimentamos, seguimos experimentando aquello que revela Weil en su fenomenología de la existencia secuestrada. “Guardo en el corazón una amargura imborrable”, escribe. A la fábrica, para obedecer consignas, y poco importa el cambio de decorado o de formas en las imposiciones. Máquina, pieza, esa unidimensionalidad hiriente que persiste. Las

personas piensan, sufren, tienen momentos de alegría, se aburren, pero “sólo les piden piezas, sólo les dan centavos”. Y esta gravedad que fabrica sobrevivencia le pesa a Weil en el corazón. Tomó papel y lápiz para no encerrar en uno lo que se tiene en el corazón. Y muestra la cotidianeidad de la parábola de Kafka “Ante la Ley”, que si prolonga tras el umbral: “En otra fábrica en que trabajé no se podía entrar hasta que sonara el timbre, diez minutos antes de la hora; pero antes de que sonara el timbre, una puertita del gran portal ya estaba abierta; los jefes que llegaban temprano entraban por ella, las obreras –yo misma más de una vez, entre ellas- esperaban pacientemente afuera, ante esta puerta abierta, incluso bajo la lluvia, etc.” Se expone en la escritura: “Y ¿qué es lo que tengo que defender como obrera de fábrica, si cada día debo renunciar a todo derecho en el instante mismo en que marco el reloj de control?” Muestra la soledad, el desierto (“nadie levanta la cabeza, nadie sonríe, nadie dice nada”, escribe). Revela a la fábrica, al lugar de trabajo en su radical ajenidad: “Ninguna casa es tan extraña”.

Hay momentos en los cuales la lectura de *La condición obrera* recuerda a *Masa y poder*, de Canetti. La sumisión es omnipresente, cada gesto es simplemente la ejecución de una orden. Y la obediencia –atención- compromete al ser humano por entero. Una orden, como una flecha, podría cambiar de cabo a rabo el cuerpo y el alma, nos advierte, porque estamos –como tantos otros- siempre condicionados hasta el límite de nuestras fuerzas. Una orden podría derribarnos en un momento de agotamiento, y obligarnos a que nos esforcemos hasta la desesperación. Más que cualquier cosa, lo que sujeta y humilla es la forma en que se reciben las órdenes. Y la obediencia arrebató el poder de decidir sobre el tiempo propio. Hay disciplina sordida, envilecimiento –obligar envilece- y, en esta situación, “es casi imposible ejercer la grandeza de alma que permite despreciar las injusticias y las humillaciones”. Así, entonces, “el único recurso para no sufrir es el de sumirse en la inconciencia”. Y marcha la multitud de hombres ordenados, siguen los caminos estipulados. “Obedecer y mandar, seguir antes que guiar/ Estas son también las lecciones de nuestro Nuevo Mundo”, escribió Walt Whitman en *Hojas de hierba*.

El agotamiento del cuerpo, más la sequedad del alma. El pensamiento en el trabajo se retrae. Produce estupor. El pensamiento se muestra dispuesto a seguir el curso monótono de esos gestos repetidos. Es abrumador: “El único futuro soportable para el pensamiento, y más allá del cual no tiene la fuerza de extenderse, es aquel que cuando se está en pleno trabajo separa el instante que se encuentra entre la conclusión de la pieza en curso y el

comienzo de la siguiente, si se tiene la suerte de hacer una pieza que dure bastante”, señala Weil –y poco importa de qué trate “la pieza” en cuestión. Cada día, frente a la historia renovada de la monotonía, incidentes que la mayoría de las veces hieren mucho más de lo que reconfortan. Nada peor que la combinación de monotonía y azar, brutalidad impersonal y capricho. Las cadencias, el secreto del ritmo, los gestos que se repiten, el encadenamiento de gestos le da forma al tiempo largo del trabajo, al tiempo vivido en el destierro. Sin pensar, pasar el día en un lugar extraño. Agotado en el vacío. Amargura y hostilidad sorda que están hundidas en el corazón de los dependientes. Y la epidemia del desempleo no trae alivio. Y la desgracia se dobla en la queja: “Cuando un desgraciado se queja, se queja casi siempre en falso, sin evocar su verdadero dolor”. Y cuando “el sentimiento del tiempo se dirige a la espera de un porvenir sobre el cual nada se puede hacer, el coraje se hunde.”

La sociedad burguesa está atacada por una monotonía: la de la contabilidad. Los fondos, las crisis financieras, los fraudes, los endeudamientos, la corrupción, todo ello en/por la monotonía de la contabilidad. Y el capitalismo, además de explotación de clase, implica opresión laboral –y echar empresarios, enseña Weil, no modifica esta realidad. En Weil, la fábrica es un alef. Mira a lo lejos, esboza los totalitarismos, los campos de concentración y las existencias reducidas a la mera vida, a una vida desnuda, informe, alejada de los bienes. Ella, del lado de aquellos que los poderosos no lloran, escribe: “En suma, he sacado dos lecciones de mi experiencia. La primera –más amarga y más imprevista- es que la opresión, a partir de cierto grado de intensidad, engendra no la tendencia a la rebelión, sino una tendencia casi irresistible a la más completa sumisión. La segunda lecciones es que la humanidad se divide en dos categorías: la de los que cuentan para algo y la de los que no cuentan para nada.”

Weil también narra la alegría de la lucha. En junio 1936 visita a sus ex compañeros de Renault, entonces de paro: “Me recibieron con una multitud de sonrisas, de palabras de acogida fraterna, y entendí como es sentirse acompañada entre los amigos en esos talleres, donde cada una se sentía completamente sola con su máquina, alegría de formar grupos, de charlar, de romper la monotonía.” ¿Cómo luchar? Están los sindicatos, los sindicados, ¿pero qué quiere decir esto? Enseña, sigue enseñando Weil el peligro que sindicarse sea otro acto de obediencia. Sindicatos impuestos, sindicatos ya no propios.

Mucha parte del mal social ha venido de las fábricas y es ahí, en las fábricas, donde hay que corregirlo, con empeño no sólo en construir objetos sino también en no destruir hombres, en no humillar. ¿Cómo contrarrestar el frío que se siente en el corazón? ¿Cómo construir el sentimiento de dignidad? ¿Es una locura utilizar para ello las obras maestras de la poesía griega, que amó apasionadamente? “Sentí que estarían más próximas al pueblo –si éste las pudiera conocer- que la literatura francesa clásica y moderna”, y entonces escribió para los obreros sobre *Antígona, La Ilíada, Elektra...* Concibió la lucha de clases no simplemente como “una ficción de intereses sino que la manera en que se desarrolla depende también en gran parte del estado de ánimo que reine en tal o cual medio social”, ya que para ella “la imaginación es siempre el tejido de la vida social y el motor de la historia”. El cuerpo vive en el instante presente, mientras el espíritu, corre y orienta el tiempo. Y la poesía así cobra valor político. (Los dependientes se aburren, el peso opresivo de ese aburrimiento es intolerable. Se debe permitir que la poesía exista en sus vidas. Y se debe, además, sustituir la voz que manda por silencio. Y que el trabajo no arrastre al hombre hacia abajo.) También el sol. A una alumna le dice: “ejercita tus manos, tus músculos, tus ojos, sin esos ejercicios uno se siente particularmente incompleto. Sáciate de aire y sol. Lee cosas bonitas.” Concibe a la revolución como deseo de aventura. Pero la necesidad de poesía resulta esencial. “El trabajador tiene necesidad de que la sustancia misma de su vida cotidiana sea ya poesía”, afirma. En la reacción a la desgracia no basta con suprimir sufrimientos; no basta con encaminarse al consumo. En nuestra época, el trabajo y el ocio corrompen tanto el uno como el otro. Ante la vida desgarrada, raíces, poesía, silencio cálido, igualdad. No concibe las relaciones humanas más que en un plano de igualdad: “A partir del momento en que alguien empieza a tratarme en un tono inferior, a mis ojos ya no hay relación humana posible entre él y yo, y lo trato, por mi parte, como superior; es decir, sufro su poder como sufriría el del frío o la lluvia.”

Descreo. La patria es un lugar en el exilio. Después de su experiencia en las fábricas, viaja con sus padres a España y Portugal. En un pueblito de Portugal encuentra, entre mujeres de pescadores, “cánticos de una tristeza desgarradora”. Allí adquiere la certidumbre de que el cristianismo es la religión de los esclavos, constatación perturbadora, ya que Weil asumirá un platónico cristianismo. Ni los viajes místicos, ni la Nueva York que sustituyó para su familia la Francia ocupada, ni el Londres de De Gaulle sedaron su inquietud. Atenta a la desgracia, vive los versos de Lucrecio: “De la fuente misma de los placeres brota algo amargo que nos angustia aun en medio de las flores”.

La ascesis weiliana interpela también a las instituciones. Sus escritos para Francia Libre –sus *Escritos de Londres*- tienen una singular contemporaneidad, en especial sus dudas sobre los partidos políticos –medios devenidos en fines- y su propuesta de que el presidente de la república deba, al concluir su mandato, someterse a un proceso de rendición de cuentas.

Alma atenta a la injusticia, experimenta el peso de la lucidez: “Conservar la lucidez, la conciencia, la dignidad que convienen a un ser humano es posible, pero ello equivale a tener que condenarse a vivir cada día al borde de la desesperación”. En sus nervios, filosofía poética; en sus sentidos, atención a la opresión y la desgracia. Pero nada es tan difícil de conocer como la desgracia. Atención a la desgracia, *malheur*, extremo –muestra Weil- que obliga a reconocer como real lo que se cree ni posible y en el cual el por qué queda envuelto en un silencio esencial. Pero el silencio no alivia.

Addenda: Los Cuadernos de Simone Weil

Rubor, ese color encendido que la vergüenza le arranca al rostro, invade cuando una posesión íntima es expuesta. Maestras y profesores siembran rubor cuando toman y revisan los cuadernos de la clase. Ellos, autoridades, no se ruborizan, simplemente corrigen. No atienden más que a errores y a aciertos. El cuaderno es la prueba de la atención al maestro. Y durante la evaluación –un juicio-, el rostro es el teatro de la inquietud interior. Se exige prolijidad y corrección. Pero el cuaderno es compañero del tiempo: distracciones, ejercicios, manchas, rutinas y migas que se pegan. El cuaderno, tinta más tinta, trazo suave y fluido, después forzado, rígido, críptico. Es siempre de uno, aún a pesar de las marcas de los otros. Es siempre un espacio cálido para recorrer; es espera de completitud. Que nunca logre la perfección le es propio: después de la etiqueta viene el trabajo con enmiendas y tachaduras, y una imagen lograda, y más trabajo, pocas veces perfecto, siempre alojando las huellas de cómo se hace la perfección. Y el cuaderno se llena de trazos impersonales. El cuaderno, pero, es siempre personal; documento de identidad íntimo, documenta lo hecho, la tarea de uno por ser, lo por hacer. Los cuadernos respiran aire de trabajo, consumen el afán de sumar, dejan el cansancio de la tarea, muestran el logro, la repetición, la cercanía física. Siempre, un documento íntimo, un testimonio del obrar del tiempo, de la fiebre y de las vacilaciones, de la manufactura de las manos y del pensamiento.

Cuaderno I. En la cubierta hay una etiqueta escrita por Simone Weil: *No vale*. Sube el rubor. *No vale*, en vano. Se abren las páginas cubiertas desde 1933. Está escrito en moldes platónicos: “El orden de las cosas *no es* el orden del pensamiento”, como enseñando –¿un método de trabajo basado en la analogía?– que el orden de los cuadernos no es el orden de su pensamiento, que el orden es el trabajo por superar todo falso y ciego orden. Y que el poder de ese trabajo está en el pensar: es poder contra la gran bestia colectiva, esa tonelada que reduce al gramo el derecho de una persona, ya que “la colectividad es más poderosa que el individuo en todos los ámbitos salvo en uno: en el del pensar”. Sus manos, rozando los límites, su pensamiento entregado a la atención, explorando las medidas, las dimensiones del cuerpo (necesidades), la desmesura de la vida moderna, la emergencia de la brutalidad. Pensar y comprender, siempre un movimiento ascendente, siempre un trabajo concreto, una tarea propia, liberadora: “Nunca nos sacan de la caverna; salimos de ella.” Busca esos caminos que por la noche hay en el mar, busca el barco, la palanca, el bastón del ciego para ir más allá en el trabajo, para tender puentes entre el imaginar y el hacer. Confiesa: “No podrías desear haber nacido en otra época mejor que ésta, en la que todo se ha perdido.” Advierte: “El hecho *esencial* es éste: la descalificación del trabajo es el fin de la civilización.” Recuerda que lo material en la historia es la técnica, no la economía. Es un cuaderno, en él escribe poesías, transcribe canciones populares y citas, resume teorías físicas, queda alguna nota íntima y una lista de las tentaciones para leer cada mañana.

Cuaderno II (1941). Lejos de aquí, donde la desgracia y el desierto avanzan, los griegos –los griegos de Simone Weil– quisieron que la tarea de la ciencia fuera hacer del universo una obra de arte. Anotación: “Lo *bello* es el único criterio de valor apto para la vida humana. El único que puede aplicarse a *todos los hombres*. Fuera de eso, sólo queda el bienestar...”

Cuaderno III. Leer, con Simone, las *Upanisads*, sentir –con ella, desde su cuaderno escrito en letra de resistente al nazismo– el universo en cada sensación, el yo del mismo tamaño que el mundo. Aprender a leer a través de las sensaciones, aprender que “la guerra constituye una manera de imponer una lectura distinta de las sensaciones, es una acción sobre la imaginación de un semejante.” Buscar leer bien, una aspiración que obliga a remover límites: “En la caverna [platónica], la cadena es el *tiempo*. –Mirar una cosa cada vez”. Leer, y leer a la par la propia lectura. “Leemos, pero también *somos leídos* por otro. Interferencias entre ambas lecturas. Obligar a alguien a que se lea a sí mismo como lo leen los demás (esclavitud). Obligar a los demás a que nos lean como nos leemos a nosotros mismos (conquista).” Leer con justicia: “Estar dispuestos permanentemente a admitir que el otro es algo muy distinto de lo que leemos cuando él se halla delante (o cuando pensamos en él). O

más bien, leer en él (también permanentemente) que ciertamente él es algo distinto, tal vez algo muy distinto de lo que leemos. Cada ser clama en silencio pidiendo ser leído de otra manera. No hagamos oídos sordos a sus gritos.”

Suspender el juicio, la lectura. No leer. Leer la no lectura. Seguir la intimidad de la escritura. Abrir el Cuaderno IV. Concebir la poesía como ir con las palabras al silencio. Perseguir un momento de vacío del pensamiento, producido con extrema atención, capaz de elevar los sucesivos pensamientos. Citar a Epicuro: *el vacío es un bien*. En el límite, donde se traza la imagen de la muerte, una anotación brevísima -*colas para alimentos*-, recuerda que estamos en 1941, en la Francia ocupada por los nazis, y que la escasez obligaba a hacer largas colas para conseguir pan. ¿Ante los *Cuadernos*, ante Simone, cómo no sentirse ausente de todo lo verdadero, bello o bueno?

Seguir es pasar a otro cuaderno (el V). Seguir las notas sobre el creer, la entropía, la gravedad y el suplicio. Detenerse en el Cuaderno VI. (“Detenerse, contenerse, supone crear vacío en sí mismo.”) La atención para lograr la lectura correcta, el desapego total: “Nada de lo que existe es absolutamente digno de amor. Por tanto, hay que amar aquello que no existe. Pero ese inexistente objeto de amor no es una ficción. Pues nuestras ficciones no pueden ser más dignas de amor que nosotros mismos, que no lo somos.”

Cuaderno VII, 1942: “Desarraigar las lecturas, cambiarlas, para acceder a la no lectura.” Para llegar a la no lectura es preciso leer, leer –atención- la desgracia.

Cuaderno VIII. Un proyecto teológico-político, una utopía, la de una orden religiosa constituida por hombres y mujeres (comprometidos por un voto implícito de pobreza, castidad y obediencia, dentro de los límites compatibles con las órdenes recibidas por su conciencia), educada en la más elevada cultura estética, filosófica, teológica, para vivir como criminales en las prisiones, como obreros en las fábricas, y como jornaleros en el campo.

¿Será en el Cuaderno IX, o quizás en el X, donde está escrito que los trabajadores tienen más necesidad de poesía que de pan, necesidad de que su vida sea poesía?

Cuaderno XI. Una mano pura sosteniendo un lápiz, un cuerpo purificado por la escritura, temblando de miedo, alcanzando la iluminación. “El gran dolor del hombre, que comienza ya en la infancia y que prosigue hasta su muerte, lo constituye el hecho de que mirar y comer son dos operaciones diferentes. La beatitud eterna (el mito de *Fedro*) es un estado en el que mirar es comer.”

Sin creer tener derechos, con rubor, seguir leyendo, contemplar las manchas, sentir la pureza, quizás ya sin rubor, alcanzar la atención, arraigarse en un silencio cálido.

VIII

Tocan las imágenes. Film táctil, estetización como perfume

1. *Film*. La sed insaciable de originalidad, los modos inéditos de ejercer la sensibilidad que han desplazado la belleza contemplativa, provocaron el relevo de la tradición. En una época de deflación del aura y de inflación técnica, el film puede devenir en memoria externa y hacerse piel, hasta en cultivo de la ilusión que tiene al cine como máquina de experiencias y revelaciones, sosteniendo la polaridad entretenimiento/ recogimiento. Arte de masas, mercancía de la industria cultural, el viento de la colonización del afán experimental innova, permitiendo constatar la distancia entre esas innovaciones y las innovaciones de ruptura. Sopla también el viento de la destrucción creativa que deja restos, permitiendo asumir la materialidad de la imagen ya no como arquitectura, constelación o representación simbólica del mundo, sino como jirones, tractos de movimiento impersonal, abstracto, simple, restos de naufragios al buscar aprehender el movimiento como tal, piedras del requerir anidar en él, instalarse, ser en el cambio.

Hay un déficit holístico del cinematógrafo interior que impide ver la duración, captar todas las cosas juntas sin tener que descomponerlas abstractamente, hay pregnancia del método científico en nuestro espíritu, deformación analítica de la temporalidad, postulado de opacidad del mundo. Es manifiesto el artificio del cine, y ello contribuye a explorar el artificio que es el conocimiento, que en lugar de acercarnos al devenir interior de las cosas nos ubica fuera de ellas para recomponer su devenir o para brindar una modalidad problemática de adaptación caleidoscópica a las cosas. En esta aproximación filosófica, el cine perdura en la caverna, ubica al espectador en la incertidumbre, entre la alienación y la potencia.

Debilitado ante un poder expresivo, el espectador queda prisionero en la caverna. Arte popular que le provoca placer al pueblo, deslumbramiento por la alquimia que trabaja seres y autómatas hasta hacer indiscernibles humanos y muñecos. Cine, dación de imagen a la imaginación, existencia en la oscuridad, fantasma que ayuda a pensar haciendo mirar, provocando el sentir. Tres cavernas, el mundo, el cine y el cuerpo, y ninguna es el cielo de la otra, en todas conviven supervivencias e interpenetraciones con nostalgias por lo desvanecido, perduran resabios que desmienten la cosificación del pasado y piedras que la reafirman. No hay excepcionalidad ontológica ni epistémica en el cine.

En el pensamiento de André Bazin, el cine pertenece al cielo platónico más que a la caverna, debido a que se interesa en la idea antes que en el dispositivo. Idea

cinematográfica, cine total que prefigura el realismo total, representación total de la realidad, restitución de una ilusión del mundo exterior con el sonido, el color y el relieve, recreación del mundo en la imagen. Lo que Platón condena de ella recibe otra puntuación, hasta que idea e imagen se vuelven coextensibles en una aproximación que, entonces, condensa una torsión estética. Si Bazin juega con Platón, el juego estético se monta sobre un dispositivo extemporáneo. Así, Platón queda proyectado como filósofo del cine. Y la crítica platónica a la imagen (mimética) es impura: ante la visión súbita del Bien, *sol* de lo inteligible, se detiene el discurso y el concepto cede lugar a la imagen. La imagen para Platón, en tanto mimética, es rebajada al rango inferior, pero sobrevive ante la impotencia del camino apolíneo. Y además, de Platón perdura una crítica a la imagen: la crítica a una aproximación estetizante, el repudio de la plástica de la imagen, que es agregado, deformación. Tal vez Platón haya sido menos purista en lo estético que Bazin, quien juzga que un resultado tiene estilo si prescinde de manipular esa materia plástica que es la realidad en la imagen.

El film, una intención artística sobre bases técnicas, puede limitarse a la descripción de la experiencia: un realismo fenomenológico de corte baziniano presentaría una realidad no corregida en función de la psicología y la exigencias de la intencionalidad artística. El film, en su potencia se asienta la rugosidad del bloque de duración; además, como en el caso de Rossellini, nos ubica delante del misterio de la existencia, confronta la ambigüedad, modo humano de existencia del misterio. Las multitudes modernas también lo experimentan. Cine: masas y misticismo sin el cual quizá ninguna época podría exteriorizar la belleza. Perdura en Deleuze una visión baziniana de la historia del cine en sus dos conceptos organizadores: imagen-movimiento e imagen-tiempo, que parten en dos períodos la historia del cine, el cine “moderno” y el cine “clásico”. Bazin diferenciaba dos tipos de cineastas, los que creen en la imagen y los que creen en la realidad, uno se corresponde al cine mudo y el otro al sonoro. Claro, Bazin fue el crítico que pretendió superar la simple crónica de los filmes y la expresión bruta del gusto por desarrollos teóricos. Pero Deleuze, filósofo, interviene en la conceptualización. Para Bazin, el cine sería un fenómeno idealista. En Deleuze sobrevive una filosofía que había caído en el extravío, la de Bergson, que tomó al cine como modelo para pensar un problema filosófico, describió la especie de temporalidad que, manchada de espacialidad, reconfigura la *durée*. El cine, como de otro modo también la ciencia, emerge como modelo cognitivo de una forma de relación con el movimiento y el tiempo del cual la filosofía de Bergson pretendía despojarse acaso de modo ambiguo, permitiendo reconocer el trabajo de la imagen sobre el concepto, evocando pensamientos

bajo una fluidez crisálida, proyectando ecos impuros, matices ante los cuales vacilan las navajas conceptuales, reconociendo un impulso cinematográfico en el pensar, una propensión hacia la imagen que no puede depurarse de símbolos. Pero si el film aparece ligado a la conciencia que dura y regula el movimiento, si el cine se presenta como fenómeno con marcas del reloj humano interno, este predominio de la interioridad puede entenderse como un resabio, un espectro de la filosofía de la conciencia, quizás imborrable a pesar de los esfuerzos del giro lingüístico. La imagen, entonces, deviene instrumento aproximativo: aproxima también a los conceptos, contribuye a la conceptualización. En un cultivado espacio filosófico de relecturas y apropiaciones de tradiciones teóricas desencontradas, el fermento de las ideas de Bazin incidió en la articulación de una teoría posbergsoniana del cine, impulsando una conceptualización del realismo que aún es desatenta a los avatares de la reflexión filosófica de linaje wittgensteiniano.

Si bien para Deleuze el arte busca sensaciones, no conceptos —y no se sustituye la sensación por el concepto—, filosofía y cine se unen porque uno y otro piensan. La filosofía, así, sin propiedad exclusiva sobre el pensamiento. Es Godard quien hace manifiesto el pensamiento del cine, pero es Deleuze el que traza una programática del trabajo con la imagen: la filosofía del cine tiende a extraer de él conceptos, pero no es para edificar una teoría del cine, sino para teorizar con el cine, vale decir, ni sobre el cine, ni sobre los conceptos que el cine buscaría.

En poco se asemeja esta perspectiva de Deleuze con el uso que Stanley Cavell hace del cine para filosofar, una aproximación que corre el riesgo de obturar la lectura de Wittgenstein para pensar con el cine. Si para Cavell la filosofía es apertura a la experiencia cotidiana, el cine —que no difiere de la experiencia ordinaria— deviene en medio para filosofar. La experiencia filosófica de la experiencia se le hace presente a Cavell en las películas. En busca de la comprensión de aquello tenido previamente como evidencia, el cine en Cavell es reflexión directa, o sea disolución de la filosofía sin actividad filosófica. Aunque afirme que Godard le hace oír el sonido de la filosofía, su admiración por el “estado filosófico” del cine, con objetos proyectados en la pantalla que ganan en autorreflexividad, sus análisis transparentan ingenuidad. “El cine es una imagen móvil del escepticismo”, afirma Cavell, sin encubrir un escepticismo esencializado.

La lectura del cine ha provocado una formidable gimnasia intelectual, que atraviesa lirismos y cyborgs-proclamas: que el cine sea prótesis, extensión de los sentidos; que el cine sea el dominio de la funcionalidad y la normalización, como deploraba Lyotard bajo la prédica del

acine y contra el dominio discursivo y semiológico que consume lo fugaz, que frustra lo visible en estado naciente.

Si la filosofía se convierte en instrumento, la glosa a los filmes aparece como resultado. Y esa glosa no hace más profunda a la crítica. Acaso la filosofía no sea, finalmente, instrumento de nada, ni haga más profundo un estudio –lo ha dicho Adorno: *La filosofía no participa de la idea de profundidad sino por el hábito de su pensar*.

En la condena a la representación en tanto agregado, apariencia, estetización, habría una estética heideggeriana, fenomenológica en Bazin, por la cual la presencia de lo real debe ser presencia real y no representación, ya que el film debe develar la realidad en tanto realidad. Curiosamente, ambos impregnan su vocabulario de religiosidad, pero uno impugna a la técnica –aun, pareciera, la de aquel dispositivo que mediaría para transparentar lo real, para restituir su inmediatez- y se recluye en la poesía, en algunas poesías. En esa paradójica transparencia de lo real, inaceptable y necesaria, los filmes para Bazin se puedan equiparar al estatuto de la escritura en *Fedro*: en cuanto develamiento, la palabra triunfa sobre el texto, como en los filmes habría, a veces, un triunfo sobre la imagen. Si hay, en Bazin, una teoría del significado en la cual prima la denotación de las imágenes, habría también un rebasamiento del *giro estético* desde la misma sensibilidad referencial, ya que, como constata Agamben, “en tanto tiene por centro el gesto y no la imagen, el cine pertenece al orden ético y político (y no simplemente al orden estético)”.

2. *Estetización*. Un mundo proyectado a la ensoñación, imágenes que distancian al espectador del testigo envolviendo el testimonio en la opacidad del montaje. La captación máxima de conocimiento y sensualidad, la acción de las imágenes sobre los estímulos sensoriales. Álbum, tratado cuya completitud es la fragmentariedad de sombras y destellos, desterritorialización del atlas *Mnemosyne* de Aby Warburg. Una ruptura con la ontología realista y la poética neorrealista, un rebasamiento de la posibilidad de hacer coincidir lo real con lo visible, un desajuste poroso a la negatividad, las ausencias y los espectros, los límites y las persistencias anacrónicas. La imagen, abierta a dimensiones vastas, a la figuración y el fulgor, a la fascinación por el hermetismo, al rebuscamiento ante la debilidad de la traducción. Utópica adaptación de imágenes y palabras en un horizonte, pobre estratificación de sentidos predicados en el acabamiento de la objetividad.

No hay revelación fotográfica de lo real en su temporalidad misma. No hay tampoco autodevelamiento de las perturbaciones icónicas y de las pantallas que mediatizan el ser de la realidad. Queda el trabajo ante las huellas, perdura la angustia al constatar la erosión del

sentido de las huellas convirtiéndose en ausencia de trazos. Experiencia en tensión que, entre lo familiar y lo extraño, concibe la novedad de una materia devuelta a la sensibilidad; experiencia inmanente que se representa aun en el bloqueo de representación y en la aporía de interpretación.

Estética remite a los sentidos, a la sensación, a la percepción, a la relación de los sentidos con el mundo, a la sensibilidad. También al tejido entre lo sensible y lo inteligible, a la conciencia de la percepción. Estética, entonces, que entreteje percepción y apercepción, impureza divergente del kantismo que expulsa la sensibilidad en base al apriorismo de afirmar la autonomía de lo bello respecto de la sensación. Ni cognitiva ni práctica, la dimensión estética entrecruza entendimiento e imaginación, ensoñación y crítica. En la dirección opuesta al saber frío, la activación de la atención, acaso perturbadora, intensa y compleja a veces desde la simplicidad y la inmediatez. Apenas una forma de impresionismo ajusta la tensión del mirar y el evocar, del estándar contextual y la apropiación personal, de la uniformidad y el desagrado activo.

Aquello, lo que no se vuelve inteligible por completo, provoca, rebasa ideas y reglas. Aquello que en su deriva se estetiza, en la estetización puede alcanzar, más que una figura de lo insoportable, la obscenidad. Atención para sustraer las obras a la estetización, sensibilidad en la ausencia de una regla que reconozca la estetización, expuesta ante objetos que le impactan, que revelan la apertura a la materialidad del sentir y la donación que solicita sensibilidad. Atención sensible, acorde hecho pétalo y mariposa en medio de la negrura. También encuentro del desliz arcaico en la contemporaneidad. Embrujo conciente, animismo de las imágenes, escritura que hace nuevo el sentir, que sin fundarlo lleva a un recomienzo. A veces será forjada por lo nítido y lo preciso, a veces en el encuentro se sentirá perturbación, muchas veces la indiferencia responderá a la diferencia, otras veces se iluminará lo indiferenciado como esencial y compartido y la diferencia como irredimible, a veces al tacto, en el mirar o en la escucha se sentirá lo justo, suavidad ambigua, asimetría equilibrada. Tal vez se halle un concepto en lo que se muestra. Mientras tanto, una gimnasia del rigor, una poética de la expresión, una purificación de la adición de experiencias que ha provocado la corrosión del sentir. Emociones, pequeños poros, piel y sembrado analítico, suspensión en la cotidianidad, apertura e intensidad, simpatía. El desapego, una distancia del esteta que acentúa el aprecio por la representación, que toma al gusto duchampiano como brújula que desplaza lo bello -a lo sumo nostalgia por una ingenuidad a la que se puede volver. Una cercanía se entremezcla, huella que se desvanece, a veces en la intimidad, a veces jirón conmovedor. En esta *insólita flotación* (Baudelaire), el

sensualismo adormecido en el hábito –sea rutinario, erudito o fetichista- roza el ensueño, la languidez, o el éxtasis y la revelación, desafía la teoría -modo mecánico de reproducción de la explicación, jaula de singularidades.

Capas de opacidad, alejamiento de una experiencia animal y de una captación pura. Superposiciones, montajes, suplementos clavados entre la mudez, las intuiciones y los argumentos. Y la felicidad de reconocer lo inesperado, o lo apenas confusamente esperado. Y entonces el tiempo de la conciencia, la duración, se suspende. Arte de la hibridación, fecundidad de jirones que trasponen fronteras. Es la expresividad que recapitula evanescencias, es la experiencia de lo incorpóreo, es el trazado gastado y trivializado, perdido y todavía ligado al mundo. Es la plasticidad de lo arcaico que puede desencadenar un momento fugitivo de la experiencia, aun en el repliegue, aun en la cultura de la novedad y en medio de la catástrofe. Un ahora de intensidad, una extraña espiga, el jirón. Y algo se hunde en la proliferación administrada, en la mutación burocratizada, en la ruina del romántico, en la prisión del ilustrado, en la vida dañada, en la inflación de crítica, consenso y explicación, escritura y subjetividad, cinismo y autocomplacencia. Se hunde con los discursos estropeados, corroídos prontamente, bajo remolinos opacos. Las cosas regresan como jirones. Estratos combinados, materialidades y membranas, contactos y contagios, visualidad táctil, memoria de los sentidos. Pantalla que requiere al tacto, experiencias corporizadas, piel de la imagen, jirones de existencia.

3. *Roca en otra roca al despertar.* El museo, como el archivo, bajo la resonancia de lo muerto, resonancia que puede ocultar acordes tenues, esquivos y hasta frenéticos de la fuerza de aquello que parece conjurado en una colección. Está lo de ayer que se repite en el hoy como diferencia, está el impulso a musealizar los presentes, a representarlos en la oscuridad. Olores mezclados, muchos de podredumbre. Las palabras también pierden su frescura, se empobrecen, huelen negrura. Miseria de la máquina de representar, miseria de su performatividad. Cada tanto un *déjà vu*, como un souvenir, memorabilia que encierra en recuerdos. Víctimas, encerrados en un museo del horror que traspasa las flechas del tiempo y define el silencio. Una sombra aplana la piel de la luz. Y una metáfora hace que la muerte se experimente. A veces, que lo inesperado emerja, como un tono de lucidez involuntaria, como un coágulo en la luz de la piel. Nube o témpano de hielo, memoria, autoafectación que modela la materia, la existencia. El pasado en movimiento. Y lo que ha sido penetra en un ahora. Pero la constelación astillada no deja que irrumpa una felicidad rápida.

Comprender una imagen, pero en el devenir esa aprehensión queda expuesta a una vida de diferendos, de tratos heterogéneos. Parte de un montaje, un collage, un álbum de jirones sucesivos, análogos, un cuerpo de formas depositadas y diseminadas, brillos y espectros, constancias y ausencias categóricas que le restan esperanza a la evocación. En la sustancialización, en las analogías hipostasiadas, el raquitismo de los resultados barre pero no con todas las remanencias, vestigios de reapariciones, síntomas de traumas y tensiones, de empatías patológicas y exigencias de alteración. Turbia, inquieta experimentación que nubla lo nuevo, aunque la dinámica constructiva sobreviva. Tiempo territorializado que se hunde en la forma y huye de la raíz estetizante, como la ciencia se desembaraza de ligaduras epistemologizantes. Escurrir percibir y pensar singularidades que demanda un Hércules en la estética y la epistemología, que muestra a los Odiseos que regresan portando la desorientación. ¿Qué relámpago hará irrumpir lo heterogéneo? Acaso la memoria de un ángel abra otro tiempo. Remolino dislocado, perturbador del futuro, pleno de contacto. Tensa entre las aguas y los cauces en metamorfosis y cristalizaciones, en oleadas e inscripciones de intranquilidad, la marca se hunde en la materia, y el dolor –y la conciencia de él– fecunda la representación. Fondo de la belleza, fondo del saber, dolor. Memoria y sensación, materia de las cosas, intuición nietzscheana de la plasticidad de los cuerpos y los espectros.

Demasía de historia, de memoria, de imágenes, de informaciones, mercancías que ahogan, asedian, anestesian sentidos, osifican la temporalidad, aridecen el espacio, abren los brazos del consuelo en el reconocimiento. Al tiempo trascendental del fluir continuo, un saber para cortar, una navaja que repasa el trazo, ahueca al soplo del viento, atempera y ahonda a la vez lo trágico. La desmesura, las discontinuidades, en el respeto, en la atención, en el estudio del anacrónico lodazal de huellas distorsionadas, en el análisis de cascotes, escombros enterrados que persisten, retornan, levantan el tiempo, curvan el espacio, desgarran y dislocan, rebasan la comprensión. Explicar para qué explicar la experiencia y la afectación, en la vivencia y en la empatía ante la naturaleza inanimada, sobre la vida proyectada en la cosa, en el corte de la materia con la forma, en la confrontación con la inorganicidad y la animalidad. Explicar, en la tragedia y las promesas del sobrepasar el límite orgánico. Traspasar, apropiación por incorporación, extensión identitaria que, por apropiaciones, construye identidad, en danza con máscaras, en una metamorfosis mimética, en entrelazamientos que muestran un modelo no kantiano de relación sujeto objeto, en ritmos que conjugan el saber y el padecer, la motivación de salirse de sí y la fulguración, el hundirse y las implicaduras expresivas. Sin superación radical de la constitución animal, sin

desaparición de las impresiones sensibles, la objetividad de las cosas en sus jirones, la empatía, estancia en el objeto, en claroscuros harapiientos.

Entre la comprensión que presupone distancia y aprehensión corporal que la borra, fosas ontológicas intrincadas, diseminadas, que la filosofía ordena sin lograrlo. La representación se escinde del campo empático y de la materialidad sensible, se hace kantiana. Contiene un reverso de pregnancia estética, de vida del sentir en el sentido, de la abismal construcción de la experiencia -¿acaso la sensación despierte a la vida de la conciencia por la kantiana apercepción trascendental que logra una síntesis?

Tras una visión perspicua, una oposición sinóptica que no reduzca nada, que trace un atlas de destellos y sombras sin indicio de identidad, de enigmas, de cuestiones que persisten, de modos de interrogar que organizan el movimiento, que hablan de la influencia del pasado, de pesos que no se sabe bien que implican, que están pero como inasimilables por su otredad. Tras un pulso de la vibración y el reposo apaciguador, sensible al estremecimiento de nuevo, a las imágenes y conceptos que se enredan en filamentos de tiempos del otro, un pulso que agite la viga emocional, que requiera lo que se excluye y el espacio intermedio siempre fugitivo. Memoria como espacio mental entre el yo y el objeto, como exhortación a individualizarse. Si en el campo de la sensibilidad la atención es distancia, retención de un presente que se desvanece, por amor se alteran los límites y se percibe el cosmos, también el miedo al naufragio.

El acto de interponer una distancia entre uno mismo y el mundo externo puede calificarse como acto fundacional de la civilización humana...

Aby Warburg, *Atlas Mnemosyne*

Nada, ningún órgano, nadie, ninguna persona, pueden representar la voluntad del pueblo. Se toma la bandera. Se administra el himno. Representan las imágenes. Lo hacen en el desequilibrio de las subjetividades, en las fragmentaciones disímiles de la temporalidad, haciendo soñar la suspensión del sueño, ennegreciendo hojas y embriagando los colores, nutricia impotencia, espiga lánguida y ardiente. En el reparto de visibilidad, en la efectividad de la distancia, en la evidencia de la sensibilidad, la policía estética. Estética, una distancia que define la suciedad como materia fuera de lugar, que ha cruzado un límite, que confunde las categorías y desborda las formas. Una policía que a lo que menoscaba “la integridad” convierte en miasma. Libertad, resaca estética, romántica sensualidad indómita, fútil

movimiento ante la policía que dispone de los olores, regula lo visible, administra el gusto, define el silencio y traza la distancia de piel a piel –dicta hasta los contratos de prostitución y de matrimonio. En la distancia estética, el otro se congela, devenido imagen. En la política, la estética, en la disputa del régimen de sensibilidad, la tensión entre la ley y el amor es eléctrica, y la electricidad afecta al tacto.

Como miembros de la sociedad humana, tal vez la tarea más difícil a la que nos enfrentamos diariamente sea la de tocarnos unos a otros, ya se trate de un tacto físico, moral, emocional o imaginario. Todo contacto es crisis.

Anne Carson, “Suciedad y deseo”, en *Hombres en sus horas libres*

IX

Sortilegio. Filosofía y poesía

¿Por qué unas líneas son bellas? ¿Por qué la vista de una piedra apacigua el corazón? Apenas si el concepto logra formular estas preguntas que son las más importantes, nunca las ha respondido.

Yves Bonnefoy, *Lo improbable*

Todo lo que está en nosotros, todo lo que en nuestro comportamiento identificamos profundamente con nosotros mismos, es poco de nosotros mismos en nosotros.

Pascal Quignard, *Albucius*

Velos, clausuras, traumas y desatenciones, a veces por determinaciones de la voluntad, de esa aleación se forja el olvido. Y el derecho a ignorar, a no saber demasiado, a no saber aun del sí mismo, toma cuerpo, toma al cuerpo para que éste siga, prosiga sin pausa, en la pausa del como si nada. La información obligaría a llegar a ser uno mismo, platónica tesis que un fantasma filosófico-biológico parece encarrilar. *Yo es otro*, la constatación de Rimbaud puede orientar al naufragio por obra de la fuerza mimética. La empatía del imperativo *se debe* ser otro es capaz de desencadenar el espiral de violencia y venganzas advertido por la antropología. Pero en el otro se puede reconocer un reservorio de sentidos, una orientación cuando la injusticia interpela la compasión. Y un yo opaco siente ese grito en las entrañas.

Lo que del pasado no es dado normativamente, frágil posibilidad de la experiencia, antes de sucumbir como hueso descarnado. El ruido sepia de la tradición, el juego de las estériles olas, la ilusión de un fuego hecho de cenizas, el vacío de lo que está detrás, en ese torrente estéril, un remolino tiene la potencia de espesarse. Un resto, una oscuridad interrogada, y se deja atrás la infancia, un suelo delimitado que es atadura. Para definir y reemplazar lo definido, hasta el sistema. Hasta que se apacigua el concepto y la nube agobia, el sortilegio acota.

Patria física, lugar, siempre un aquí. Ansiedad que cobra vuelo, que cobra la deuda de paciencia minuciosa. Aquí, el mundo sensible enredado, enrejado. La sensibilidad en la patria, chorreando la intuición del valor de un lugar, quebrando la apertura al mundo. Pero ahí está el mundo sensible, en cada comienzo, en la presencia sin salvación. Es la hoja rota de hiedra del poeta, diferente a la hoja entera del concepto, inmutable en todas sus nervaduras. Patria delicada, herida, salvada. Hoja rota.

La necesidad de duración, que presupone el lenguaje, tal vez el ser en la práctica del aislamiento. Hikikomori, encierro de la filosofía, tal vez coraza al viento precarizador. El pasado que sobrevive en objetos que se descontextualizan, un montaje, un film, una organización impuesta de imágenes. Y cesa la experiencia en la práctica modelada de la experimentación –para la cual *hay que ser absolutamente moderno*. Escribir, fijar vértigos, anotar la intimidad, cristalizar algunos bordes. Intenso extravío, extraordinario de lo cotidiano que desaparece y no desapareció. Minucia, minuta, pérdida, fracaso razado por los dedos, ya tan alejados del polvo, sin la rugosidad de la piedra y tan hermanados al plástico. Palabras suaves que olvidaron interrogar en el rehacer de la materialidad que perdió sorpresa. Un núcleo de tristeza cubierto de memoria, sin recuerdos. Lo infraordinario, una poética, alguna vez una filosofía si acaso alguna vez la filosofía llegara a hacer sentir el pensar.

Lo sórdido, sangre que no seca, inmediatez intraducible. Y la caída en la trampa vanidosa de escribir. Como una aurora aullante, un verbo vence las mejores expresiones. Lívida, depravada, la adjetivación. Paz, silencio, susurro que los muertos no pueden emitir. Lejanía del silencio. Pero no es el silencio alerta de los sentidos. Sustancia, ya hipóstasis en la sustanciación.

Algo, un detalle, una música. Fidelidad a alguien, a algo, como las viejas canciones de Leonard Cohen. Emoción por las ondas que todavía salen del roce de los dedos de Glenn Gould y las teclas del piano, emoción por la vida, emoción y revive Bach. Apenas un detalle, anclaje mítico de la identidad, obtusa, ciega, con algo insondable, inalterable. Lo sutil, devenido más verosímil que lo verdadero. La sombra de un esfuerzo, de atrás se adelanta y muestra cómo ser fiel a un pasado.

La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

K. Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*

Conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado. Velos que toman sus nombres, su consigna, su ropaje. Con el disfraz de vejez y el lenguaje prestado, representar la escena de la historia universal, la misma, la que busca veneración. Conjura fáctica, lodazal de la ideación. Ante el poder, política kafkiana, empequeñecerse hasta alejarse, quizás irremediable desaparecer. Policía kafkiana en la muralla, a la infinitud del límite. Sabemos y callamos, en la traza de la verdad el silencio es la fuerza cuántica débil. La oscuridad del instante vivido, el ánimo humano abierto y el roce a la falta de envidia de todo presente respecto de su futuro. Pasado, índice de la redención, espera. El pasado reclama derechos. Nunca arribamos. El pasado es una bestia salvaje, siempre presente domesticado. El desierto, paisaje de la vida, siempre azulado. Traducir, imposible tarea, siempre realizable, experiencia que calla un nudo de experiencia. En la redondez de la notación, la complejidad de las mediaciones, desplazamientos, alejamientos de mundo y también experimentos. En el aliento del ensayo, tras huellas de verdad en la experiencia.

Acaso la matriz del ensayo se forjó junto a la verdad que desempolvaba el yo en su trato con el mundo. De esa experiencia vaga, de la cual poco se puede esperar, al experimento – Bacon y, sobre todo, Boyle, después de Montaigne. Con esa experiencia, un ensayo de nihilismo incidental. Ya entonces, el fundamento místico de la autoridad, que las leyes se mantienen no por justas, sino porque son leyes. Y la persistencia de la entrega sencilla. Ensayos, libros de saldo –Lichtenberg. Ensayos de la intransitable distancia lógica y existencial, constancias de la escisión de la conciencia y la dirección emancipatoria del devenir, siempre vencida por el lastre, arrastrada por lo pretérito, sucumbiendo a la entropía. Invención de la tragedia, exageración de nuestra trama de existencia, en sus desconciertos. La producción trágica de sentido remite a lo suprasensible, abre lo infrasensible. Tragedia, campo de batalla dualista, tierra arrasada que es piel, carne, tensión y atención. Y asco, esa sensación que descansa en la imaginación neta, que Kant en su *Crítica del juicio* hizo emerger en toda su extrañeza. Y seguir. Y el olvido ya no incidente anímico, condición ontológica del presente. Y seguir. Lo posible, encuentro con un presente desgarrado. Tal vez un tono que vigorice la atención. No leer, que de refugio se convierte en archivo, en archivarse un poco. No escribir, rayo cristalizado, ceniciento. Retiro de la naturaleza, despliegue de la ciudad. De la fuerza normativa de la naturaleza y la fuerza normativa de la ciudad, de la contingencia ius positivista, al incidente nihilista que

abre guetos, desiertos fortificados de la razón y la historia, de la política y la técnica, del automatismo y la automatización.

Ver el cuerpo, encontrar al cuerpo que da derechos. E invocar palabras como adoquines, prosa musical sin ritmo ni rima, e invocar a Baudelaire. Ensayo, palabras que generan una torsión empática, ya arbusto al viento invernal. Granizo, nubes, derechos al viento.

Las grandes naciones escriben sus autobiografías en tres manuscritos: el libro de sus hechos, el libro de sus palabras y el libro de su arte. No se puede entender ninguno de esos libros sin leer los otros dos, pero de los tres el único fidedigno es el último.

John Ruskin

Imaginación, excavación apolínea. Excavar romántico, dionisiaco. Cavar en el aire mundos posibles, contrafácticos. Cavar en la tierra, con palas de intuiciones, evidencias. Inclinados a creer, cavar. Acaso el conocimiento pueda ser creencia verdadera y justificada. Tela de araña en equilibrio, teoría e intuiciones balanceadas por la mente, amaestrada en experimentos. Arañas atacadas por el principio de caridad, arañas empáticas, que no saben de inconmensurabilidad y origen. No hay silencio que escape a la araña. Brillan sus telas, esplendor de gesto enmudecido. Afuera se repite el querer explicar una y otra práctica. Se repite el a priori, el concepto, la autonomía de cualquier experiencia. Se repite la posibilidad de eso que no es necesario, saber. Después, poesía que comprueba si un número es primo. Tragedia de la necesidad, perplejidad de la contingencia a priori, que está escribiendo si está escribiendo.

Porque la poesía, al no querer decir nada con el instrumento que servía para decir cosas, decía algo, que era a la vez algo y nada.

Parménides, Cesar Aira

Reciprocidad trágica y política entre el ensayo y la experimentación, paródica entre la pedagogía y la poética. Experiencia de la vecindad de existencia, espanto ante la nada. Sustancialización acorazada que no impide que la agudeza tienda al nihilismo, ebriedad subjetiva exploradora de sombras, cazadora de abstracciones. Descomposición del libro,

independencia de la huella, decaer sin perecer, caer en el instante, por el pathos. Algo afirmado, una y mil veces más e innumerables veces más, cuando una chispa alienada retorna de su exilio cósmico a la plenitud originaria. Algo sentido y afirmado, tiempo aprehendido, mundo donado, poética enredada con negatividad y silencio.

Mercado de afectos, querella por las emociones, precarización de la intimidad, amistad alienada, inauténtica. Y el gesto de audacia, como toda audacia, tiende al nihilismo. Pero filosofía, tiempo aprehendido en pensamiento. Pero poesía, tiempo aprehendido en sensibilidad. Ensayos de pérdida de la vecindad con la nada. El cliché de la poesía como estado de máxima intensidad. El barco ilusorio de la ebriedad poética, barco o banco, bronce y premio, éxito de crítica sin crítica. Y eso, ni nada de eso es lo opuesto a la prosa. La prosa no es lo opuesto a la poesía. La poesía exige la atención extrema. No exige. Atender la música. Atender tonalidades. Donación que se recibe sin notificación. Claridad y oscuridad, recordación de la materialidad, del mundo, del lenguaje que expone su cuerpo. Silencio y voz alta. La física de la poesía.

La filosofía como análisis, abstracción como separación, especialización como estiramiento. Y en las manos el lenguaje. Se lo gira, pero se escurre. Queda sin relato, disperso, estado poético sin poesía. Un cuerpo puro, la entidad de un poema. Cada tanto aparece un poema. Lo hace en la impatía, en la corporalidad vívida, comprobación de la incertidumbre. Lo hace en una aproximación impura. Y ese instante yace en la somnolencia el lector, dominio en el que alcanza la comprensión. La sombra más corta y más intensa, la imagen y el sonido, el sentido y la referencia, palabra mineral.

El objeto atisba, débilmente pregnante. Como si hubiera pacto de excepcionalidad, extravagancia de la poesía –pero también la filosofía tiene una sensibilidad extravagante, ¿o cómo afirmar que el mundo es representación? Sonoridad del pensamiento, compañía en el camino. Y el aburrimiento profesional, también el vasallaje y el clericalismo de la cátedra. Desplazamientos, rutas de financiamiento y reconocimiento, becas y proyectos comerciales, subsidios para funcionarios, publicaciones para números. Espectáculo de migajas, bagatelas. Para roer, para la negatividad, poesía. Aunque no haya ángeles más que en sombras, aunque no llegue la mañana e igual se disipe la noche. Chispa sosegada, trabajo de figuración.

El pasado sobrevive en objetos que se desconectan del tiempo, se abstraen como la poesía. Tiene victoria positivista en la poesía, a veces presencia de la radical autonomía de la experiencia. Pasa la ontología dejando restos de lo que ya no es. Evidencia que se escurre, agua de desarraigo, dialéctica de plegarias y esperas, vivir el tránsito del sentir. En la inquietud de las palabras, una ascesis, esa que acepta la resistencia del lenguaje. No está de servicio. Retiene la intimidad, escape del filósofo, que se esconde. La parte no acabada del mundo, el límite que no limita nada, en una intimidad en revuelta con la profesionalidad. En una intensidad que es dependencia, sentimiento absoluto de dependencia con el lenguaje.

República 398 a, la línea platónica, el límite de la filosofía: si un poeta intentara visitar al estado ideal, sería acompañado a la frontera. Fuera de la filosofía, a la frontera, la poesía. En 607 b, recuerda la antigua discordia entre filosofía y poesía. Que antes de la filosofía, esos profetas y sabios, esos artistas, críticos irresponsables. Igual Platón abonó el mito: la inspiración estética, locura sagrada –*Fedro* 244 d. De justicia poética igualadora, empática y compasiva, se escenificó una oposición que atribuyó impotencia a la filosofía para refinar la sensibilidad.

En el límite de lo personal, la naturaleza. Naturalización de un presente trastornado. Para aturdirlo, escribir. No se alcanza la autonomía. Silencio que envuelve la voz en la poesía, silencio que deja leer. Sortilegio, virtud del agua, gesto que se desliza. Corazones que se hacen noche, puños enlodados, fidelidad a un eco.

Epígrafe, piedra esculpida, espejo de un pozo de los ojos, escritura de cal. La travesía de la sensibilidad, sin cielo, sin posesión. Porvenir físico, mineral de la filosofía. Cómo calla la esperanza, un rubor del habla, acaso verdad, larga violencia, nunca reposo. Violencia por nombrar, hambre de lo inmediato, anhelo de dar y de separar. Aridez que atormenta objetos. Poema, forma de adhesión al mundo. Filosofía, costa y expensa del extravío poético.

La inclinación al conocimiento, deriva del interés griego por la adivinación. Un frenesí predictivo, tan diferente a la astucia de Odiseo. Y se adhiere la escritura, pero con sus discursos inmóviles, ¿cómo confiarle el pensamiento? Opuesto a la fijación de sabiduría aparente, crítico de la escritura pero dominado por un demonio literario, al Platón escritor

se remite la filosofía, artefacto que tiende a separar, cuchillo analítico, poiesis que separa el alma del cuerpo –la dicotomía sensible/inteligible es evidente desde sus escritos-, ejercicio ascético que apela a entidades suprasensibles, modo inédito de observar “todo”, persecución de una visión perspicua. Pero la estética rutinaria de la prosa académica, la mecanización especializada, la agremiación excluyente, confinan a la poesía.

Existe el instante en el cual el poeta es el verso mismo que escribe. Pronto ese texto encubre otro que penetra, y el poeta se desplaza de la poesía. Falta de convergencia que lo expone a una inconmensurabilidad que recorre. En esa travesía de la sensibilidad, se muestra la materialidad del lenguaje. Que no se entienda, pero que su música conmueva – Wittgenstein deslumbrado ante el tono de las poesías de Trakl, sin entenderlas, sentir en ellas el tono de un genio.

La ley de la lectura liga la multiplicidad -leer, reunir palabras con la vista. Poema, *physis* a la que le gusta permanecer oculta, mientras la lectura trabaja por desocultar. Y ese trabajo – filosófico- obtura la poesía. La lectura, que recorre multiplicidades aisladas, podría alcanzar en su búsqueda una pureza, advertir una armonía invisible señalada por signos que serían semillas de todo, elementos homeómeras. El verbo ser y el hecho de ser, naturaleza, convención, coincidencia o abismo, tensión filosófica, poética, como la que envuelve la existencia de individuos y conocimiento de lo universal. En el límite del mundo, el sujeto guarda silencio del límite en la filosofía, acaso busque nuevos medios de expresión. Y en la poesía las ideas presentan su presencia física, “salvaje”.

A las dimensiones inconmensurables del dato y el concepto -receptividad (intuición) que se relaciona con la experiencia y surge de la sensibilidad; concepto, originado en el entendimiento- Kant las pone en relación mediante el esquematismo de la imaginación, una abertura incolmable.

Hendido el cogito, sometido el objeto al sujeto, perduran zonas de opacidad. En la disyunción percepción/recuerdo, la atención y la afección hacen escapar la vida del lastre, apoyándola en pequeñas anomalías. De esos materiales se forjaron y dispersaron elementos poéticos. Ya se prensan y aplanan en el punto de la singularidad, pero cuando todo colapsa queda la energía del punto, del punto mudo de significado.

Un especialista es alguien cuyo horizonte espiritual se ha contraído a un punto, y ese punto es lo que el llama su punto de vista.

David Hilbert

Hay simetría de escala entre filosofía y poesía, que se reflejan en espejos metafóricos. No es sólo cierto que el arte perturbe y la filosofía tranquilice, también cumplen la función opuesta y se entretajan. Comparten la aventura, ajena al experimentador -que acumula sistemáticamente experiencias. Tienen lugar entre el polvo del suelo y el aliento abstracto. Caen en simbolizaciones fetichizadas. Levantan ídolos, nombres -no cosas. Se repliegan con dolor, en el extremo de la absoluta negatividad. Florecen en la comunidad y el bosque. Deben hacerlo, aun en el desierto, maíz y papas, poetas y filósofos -Thoreau lo advirtió. Salvaguarda de la percepción sensible, memoria. Quien no conserva lo aprendido, durmiente de Heráclito que se olvida de lo que hace. Si la vida se esconde en un abismo, su condición de enigma se manifiesta en la obra de arte, cuyo ser es transitivo, en apariencia niebla callada.

El impulso de estar en todas partes, en la poesía, la ciencia, la filosofía, la política. Entre esas culturas, la poesía enseña el riesgo de escribir, muestra la intensidad de atender, la gravedad de la ideación, la facticidad del poder.

Hay una poesía que actúa como fundamento de las patrias y sin la cual no podríamos entender el odio.

Necesitamos controlar a la poesía, tras cada limpieza étnica hay un poeta.

Slavoj Žižek

Ascesis, pero no anhelo de limpieza ni apertura a las tinieblas. El rubor del poeta puede arrojar flores malsanas, compaginando ingenuidad y profecía en una adhesión al mundo que expulsa la duda. Otro es aquel que respira un real ambiguo, revés del sentimiento dogmático de seguridad intelectual a veces, tantas veces encarnado en la filosofía. También se fascina por el hermetismo y, con nostalgia, procura un vestigio del estremecimiento, de la vacilación del instante que se pierde en la petrificación del gesto. Con palabras, pinta el empirismo, muestra lo fugaz como grado poético del universo. En el espejismo de la claridad, sed de nombrar lo que se pierde, escribiendo como filamento de vidrio que supura la piel. El gesto hecho sombra, tinta azulada, enseguida se nubla y queda, a veces, una realidad inasible, impenetrable del poema, a salvo de la imaginación de la desgracia, sabor

que tantas filosofías mantienen como profundo. Escuela, examen, carrera y profesión retienen la potencia -el conocimiento refugia la nostalgia. Demasiados cortos brazos, poetas y filósofos. Y el brazo que los corta aún más, que les teme y reprime, el Leviatán platónico, la ingeniería del alma estalinista, responsabilizando al poeta -manierismo represivo.

Cuando ya no hay deseos, vagabundeos o pasiones, incluso el viento y el frío pierden realidad. Morada de ausencia de filosofía, revés ejemplar, poesía que acaso esté por fuera de la casa de las ideas, experimentando por dentro la aspereza y la rugosidad, al silencio repentino, al mutismo latente del mundo, el alivio, la plenitud furtiva, el merodeo de la libertad, la singularidad inexplicable. Si la individuación puede concebirse como escisión de la unidad primordial, la armonía invisible de cosas ocultas, las coordenadas tierra y mundo, las dimensiones apariencia y ocultamiento, poética filosófica.

No hay metapoesía, pero sí poesías reflexivas sobre la poesía. Hay versos que son una filosofía de la poesía, no una filosofía sobre la poesía. Hay una interfaz, cuando la filosofía deviene en poesía. ¡Qué mejor si se trata de llegar donde la lógica se agota! ¡Qué más si se trata de experimentar la imaginación! En la piel donde se siente el pensamiento, se encuentra la experiencia de separación –más experiencia de pérdida- y la intensidad del amor, ese pretender conservar el dulzor, esa recuperación de la unidad. El corazón apagado, intersección de filosofía y poesía.

En el limbo, abandonados donde había armonía, en máquinas que restan densidad y multiplican viscosidad. Todavía en el mundo, y lo político es potencia de apertura del pasado y el futuro. Y lo político es vida en tensión con la facticidad. Envés subterráneo, deriva de agua, vórtice de la poesía y la filosofía, apariencia de nudo, remedo que se parece a deshacerlo. Río que se hunde en el escepticismo –filosofía. Su recorrido alimenta una raíz múltiple –poética, político-filosófica.

Jirones. *Ya no hay un ser humano entero frente a un mundo entero*

1. *La eternidad por las matemáticas.* Otto Weininger hace un siglo afirmó que “la lógica y la ética son fundamentalmente la misma cosa: el deber hacia uno mismo”. Ludwig Wittgenstein fue fiel a esa divisa. La filosofía de Alain Badiou tiene un aire de familia con ella, aunque su acento recaiga en las matemáticas en desmedro de la lógica, vincule ética y política y privilegie los derechos por encima del deber. En el prefacio de 2007, Badiou le da un continente a su texto de 1969, *El concepto de modelo: el Curso de Filosofía para Científicos* de Louis Althusser y el mayo del ‘68, pero fundamentalmente lo puntúa en el platonismo, en un gesto *matematista* que siguió la tradición francesa de Descartes a Lacan para anudar el paradigma matemático a la construcción de un concepto de sujeto. Pero la afirmación de una tradición nacional –fidelidad a una zaga platónica francesa- no impide observar ciertas proyecciones wittgensteinianas en *El concepto de modelo*, más aún en su prefacio aclaratorio. Remiten a Gottlob Frege sus invocaciones acerca de la existencia de las formas: “Las matemáticas son la ontología”, escribe Badiou. Y en el *formalismo de la existencia* que promueve hay un eco del intenso *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Pero aquello que en Wittgenstein deriva en ascesis filosófico y silencio, en Badiou expande el oleaje de proposiciones. Ambos recurren al formalismo para explorar sus potencias y límites, ambos exploran cruces existenciales, pero toman direcciones opuestas; difieren sus pulsos. Aun suspendiendo el juicio sobre sus tesis filosóficas acerca de las matemáticas, se advierte que las reflexiones de Badiou sobre las relaciones entre lógica, matemática y filosofía se encuentran teñidas del espíritu althusseriano que predicaba una jerarquización vigilante: la epistemología, policía de la ciencia para Althusser, apenas muta en Badiou, que hace a la matemática sierva de la filosofía, y a la lógica sierva de la matemática. Cuando afirma que “la filosofía se propone mostrar que existen formas de la existencia que son coherentes y justificadas y otras que no”, Badiou le da un empuje platónico al cuchillo del empirismo lógico que escinde proposiciones con sentido de otras sinsentido, depositándolo en la arena heteróclita de la encrucijada entre lacanismo y marxismo. Desde ese brumoso vórtice propone distinguir una vida subjetiva “realizada tanto como puede serlo” de una vida reducida a la persistencia de la animalidad, asociando la emancipación del sujeto, incluso su existencia, a operaciones formales. Las matemáticas son tenidas como remedios para superar la alternativa entre sumisión y anarquía nihilista. También como espada contra el vitalismo aristotélico, estoico y nietzscheano, proseguido por Bergson y Deleuze. Y declara estar del lado de la “transparencia estelar de las formas inteligibles y de su dialéctica, que construye bajo el nombre de ‘pensamiento’, propio del animal humano, puntos de indiscernibilidad formal entre la afirmación vital y la eternidad construible”. Con esta eternidad por las matemáticas ha ido muy lejos; muy lejos de Wittgenstein, que apenas balbuceaba: “Simplemente mejórate a ti mismo, eso es todo lo que puedes

hacer para mejorar el mundo”. Muy lejos, sostenido en pilares sugestivos, pero fuertemente indeterminados -verdades, acontecimientos, fidelidad. Por fortuna, Badiou muestra un rasgo estético wittgensteiniano: si para el pensador francés las matemáticas son citadas como se citan los poemas, Wittgenstein valoró la belleza de una idea al extremo de considerar que los argumentos no hacen más que perjudicarla –“Me da la sensación de estar tocando una flor con manos sucias”, escribió. Wittgenstein exploró el constructivismo matemático. No ha llegado más lejos Badiou. Llegó sí, a su padre, profesor de matemáticas que alcanzaba en la resolución de problemas sutiles la independencia y la paz. Dice, entre sus muchas afirmaciones, que va “contra la corriente”. Tal vez lo haga. Que al menos alcance paz en sus pensamientos.

2. *Desconfiar del trabajo intelectual.* Francisco de Asís vivió en un tiempo de progreso rural que se había iniciado alrededor del año mil. En aquel entonces la población crecía y se concentraba alrededor de la iglesia o del castillo. De ese *incastellamento* nacieron unas urbes diferentes a las grecorromanas y esbozos de las ciudades contemporáneas. Francisco, como informa Jacques Le Goff, posiblemente nació entre 1181 y 1182. La sensibilidad del autor del “Cántico del hermano Sol” se hallaba marcada por la simplicidad, aunque su nombre –Francisco, que sería el resultado de un podo juvenil que se le daba por su afición al francés- era insólito, tanto como su ejemplo de renuncia a las riquezas y a los bienes materiales. Con su pobre túnica, su cabellera desordenada y sus enormes cejas negras, el papa Inocencio III lo mandó a reunirse con sus cerdos, cosa que Francisco obedeció para regresar oloroso a pedirle al papa la aplicación íntegra del Evangelio. Aplicación viva, a él se le abrieron las heridas de Cristo en su cuerpo, después quedó ciego y con fuertes dolores de cabeza, hasta que muere a los 45 o 46 años, y ahí ya todos querían tocar sus estigmas y Santa Clara lo cubrió de lágrimas. Francisco estableció que quienes querían ingresar a su orden debían abandonar sus bienes en favor de los pobres. Mendicantes, “deben estar felices de encontrarse entre las gentes de baja condición y sin consideración, entre los pobres y los débiles, los enfermos, los leprosos y los que mendigan en la calle”, dice en una de sus prescripciones. Pobreza voluntaria que marcha junto a la pobreza involuntaria. Si la ciudad fue el espacio de los primeros franciscanos, ellos se acercaban a las casas, ellos convivían con nuevos pobres, con un naciente pauperismo. Francisco, que no quería ser un monje porque deseaba estar entre los hombres, fundó un ideal de hermandad, de fraternidad que remite a la primera comunidad cristiana. Escéptico y desconfiado del trabajo intelectual, señaló tres factores contrarios a la vocación de ascesis: la ciencia como tesoro y fuente de dominación y desigualdad, los libros como posesiones y el saber como fuente de orgullo.

3. *Imaginación al viento, acedia en el asedio.* Con anteojos de antropólogo optimista, percibir a las personas, a todas provistas de una imaginación radical. La filosofía para la realización de la libertad en un régimen trágico: los límites no están trazados y la autolimitación es más un ideal que una permanente realidad. La violencia sigue, y el mercado la manifiesta. El cinismo y la apatía le abren más el paso. Y los nuevos movimientos sociales adquieren la forma de lobbys. Y la presión violenta de la adultez que contiene la niñez que se encuentra en una casa cuyas paredes son de chocolate, la niñez que se dispuso a comerlas, sin comprender que pronto el resto de la casa se le va a caer encima. Schumpeter así justificó al capitalismo: es verdad que el sistema es cruel, injusto, turbulento, pero es el proveedor de la mercancía, y basta de protestas, ya que es esta mercancía lo que ustedes quieren. Y el capitalismo podría gozar cada vez de mejor salud hasta que el cielo caiga sobre nuestras cabezas. Pero la historia es la historia del imaginario humano y de sus obras: imaginario social instituyente (que crea la forma institución y las instituciones particulares). Imaginario, facultad constitutiva, hace-ser (y la sociedad puede seguir creando por inercia), categoría que le permite construir un pequeño relato, un esbozo de filosofía de la historia hasta le entrada en la época que es agotamiento, retroceso de la creatividad, triunfo del imaginario capitalista; es Heidegger y la profecía autocumplida del fin de la filosofía -la filosofía hoy sólo trata de comprender su propia historia, se nutre devorándose; así se condenó-; es el fin de la ciencia -de las revoluciones científicas, como bien lo expuso John Horgan-; es el fin de la creatividad en el arte -por eso el rock no tiene relación con la creación musical y ya murió en la monotonía rítmica, la pobreza armónica y melódica. Sobre este esbozo, avanza la insignificancia. La poíesis, pero, expresa lo contrario: recuperación de sentidos enterrados. En *Antropogonía en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles* (1991), p.15. ... ES2001B Figuras de lo pensable #, FCE, México, 2001", Cornelius Castoriadis contrasta dos representaciones de los hombres. En una, condensada en el *Prometeo* de Esquilo, el hombre es lo que es porque antaño, en tiempos muy remotos, ocurrió algo que sobrepasa nuestra experiencia habitual, y los hombres deben a un sobrehumano, Prometeo, lo que hace a su condición de seres verdaderamente humanos. ¿Cuál era la situación de la humanidad antes de la intervención de Prometeo? Veían sin ver, sin sacar ningún provecho de la mirada. La condición del hombre antes o fuera de la institución de la vida social, semejante a una figura de sueño. Luego, desde que existe la concepción del tiempo, el horizonte del futuro existe, y con él la incertidumbre, la espera, la esperanza. Prometeo enseñó a los hombres la mortalidad y, a la vez, les inculcó "esperanzas ciegas" en el crear. Por Prometeo, los hombres toman potencias sobrehumanas. En *Antígona* de Sófocles los

hombres no toman ni reciben nada de los dioses: la humanidad es autocreación. *Antígona*, cima del pensamiento democrático por enfrentar la autodelimitación del individuo y de la comunidad política. El hombre es terrible, y no hay autoridad última, "se ha enseñado a sí mismo la palabra y el pensamiento que es como el viento", escribió Sófocles. El viento esparce el pensamiento.

4. *Libros, piedras*. Perseverancia. La conciencia primera, el sostén, la dignidad y la deriva arenosa, a veces arcillosa, filosa o pulida. Sobre fuego, con el habla del envejecimiento. Universalidad del mineral de artefacto. Amistad de la piedra rozada, comunión ya en la piedra. Bajo una helada, en la sombra, siempre indestructible. Alberga dioses en la montaña, nos enseña la muerte con el silencio. Condensa, guarda todos los elementos, la luz, el agua, la infinitud de vacío, el viento. Íntegra, expuesta al sufrimiento innombrable, pero ella no es víctima. Es intensidad. De su tacto aprehendemos el sueño de intensidad. Piso, techo, cielo, sombra, ideal de autosuficiencia, absoluto: ser piedra, la piedra, ser palabra, poesía, libro, el libro, la piedra en el éxtasis, en la mano, en el movimiento, en la justicia. Piedra, silencio, armonía. Piedra en papel, vestimenta, imitación, torpeza. Una piedra redonda, sin grietas, platónica. Piedra solitaria, olvido, y en la lluvia concibe al aroma. Piedra libro, formas desérticas, formas torpes que se gestan, y cada página condensa millones de pequeñas mutaciones que son sedimentos unos sobre otros, que manchan el papel, que hacen el papel y la letra. Piedra nunca repetida, siempre dispuesta, y queda una sustancia inalterable. Eficacia: siempre. Confusión, huida, querer. Vacío succionado, frialdad. Síntesis: la sangre en la mano, la piedra en el ojo, el papel manchado. Hondura: un número que resiste ser cantidad.

Presencia inextinguible en la oscuridad. La imagen de una piedra está más allá de la muerte, condenada a reproducirse sólo en la extinción o el hastío de un día inconcluso.

Luis del Mármol, *La piedra*

Sin simetría. La escritura, como la piedra, esconde su reverso. ¿Qué mejor que la desnudez del papel para mostrar esta propiedad? Ese *esconder* es una manera de sostenerse. Sólo así cada unidad textual/material es expuesta en su singularidad, como sin par. Ya advertimos: no es simplemente "sin simetría", es también sin continuidad. Cada libro, una piedra; una página, la piedra; cada página diferente, pero en todas los mismos elementos, letras, palabras, piedras en tablas. El vacío, en cambio, se repite, es par; sin identidad, no alcanza a

ser diferente. Y es así que el libro adquiere una rara condición de cosa, como esa piedra que alguna vez, en la infancia, condensó la belleza y el misterio; esa piedra atesorada y sin embargo perdida por todos, olvidada en el fondo. Sin simetría, vale decir sin mimesis, después de asediar ese fondo; en la piedra. Cada renglón se mide por su distancia al centro de la piedra, a su fragilidad. Belleza y verdad de la piedra, de cada piedra: fragilidad. Simone Weil experimentó lo sagrado de la persona en lo que una persona tiene de impersonal. Impersonal es la piedra. Impersonal es el estilo que expone con absoluta desnudez la palabra. Frágiles, las palabras en la extensión del papel. La piedra, objeto misterioso: irradia fragilidad, la fragilidad de la existencia, de la sensibilidad.

Lo inerte. En este desierto argentino que quiere la nada, que lo único que parece definirlo es la desaparición, lo inerte, lo que ha perdido la capacidad de reaccionar no es la piedra. Inertes ante el hambre, cuerpos inertes que llevan la marca de la idiotez en su cortesía: parecemos delicados, pero somos inertes; aplastados por el miedo, ciegos, ponemos papel en otra bolsa de basura y esperamos las gracias, no hay siquiera remordimiento; inertes, también teóricamente inertes. La piedra es resistencia, de ahí su nota de fragilidad. Persiste, persevera, enfrenta. La piedra, siempre de frente. Otra vez cosa que aparece de frente, nunca de costado; siempre sobre su misma base, nunca de revés.

Intimidad. Del mundo oscuro proviene la lección de luz que expone la solidez de la palabra. Hogar secreto, fuente de calor, de claridad, capaz de mantener vivo y activo el instante del conocimiento naciente, de la creciente soledad. Aislamiento metafísico, conciencia de una soledad que obliga a palidecer ante una piedra. Un eco apenas. Ese eco, el efecto de una permanencia, pero no puede ser conservada: aquí la tragedia ante la piedra, de aquí el sobresalto de nuestro corazón en el silencio mineral.

Epopeya, falsa continuidad del libro. Falso progreso, mineralización entrópica que se asienta en la discontinuidad, en el vacío. Es un blanco producido, un silencio musical. Y sobre él, el despliegue, la confusión. Hylé absorbente, testigo del olvido que no implora.

Tacto. No hay privilegio de la visión, y ello se muestra en el roce, en el encuentro piedra-piel. Y ello se muestra en el contacto libro-piel. Libro, piedra y manos que marcan y son marcadas, que contienen peso, aspereza o suavidad, que evitan puntas, pero que cada tanto sangran: una arista filosa, el filo del papel. Un corte, una herida hecha con el papel más firme; y otra herida, aquella piedra de guerra. En esos choques que abren la piel, que manchan de rojo al papel y a la piedra, en el instante del dolor hay también una ceguera. No hay privilegio de la visión; sólo a través del tacto es posible alcanzar la síntesis en la frialdad mineral. Las piedras quieren ser tocadas.

Duración. Acumulación es piedra sobre piedra, porque piedra es un término masa: la mitad de una piedra es otra piedra, los elementos de una piedra son piedras. Piedra y agua tienen la misma propiedad. Duran y vencen la multiplicación y la división. Duración que registra, la piedra, soporte primero de la escritura. El viento, el agua, el tiempo como escritores; el metal como herramienta de escribientes. Piedra, libro, registros que duran. Piedra, pintura del tiempo. Piedra, libro: nos devuelven fantasmas. Piedra, libro: reúnen instantes, recuerdan la duración.

Discontinuidad. Una representación del abismo: la escisión entre un libro y otro libro, entre cada uno de todos los libros. El mismo abismo entre cada piedra. (Por supuesto, prescindiendo de la reproducción técnica de un mismo libro; o de una misma piedra.) Sin embargo, libro, piedra son ambas palabras de clase, y ellas hilan cada piedra con las restantes, cada libro con los restantes, cada página con todas las otras. ¿Qué da a las piedras la sensación de continuidad? ¿Qué da a los libros la misma sensación? ¿Acaso esa continuidad no es nuestra atribución de continuidad? Piedra, libro, clase natural, clase artificial; existencia independiente a los sujetos, en un caso, obra de sujetos, en el otro. Piedra y libro, como la naturaleza en la cultura, como la subjetividad en el mundo. Piedra y libro, devenir del ajuste de cortes y enlaces, diferencias y asimilaciones.

Ontología. Cadencia, ritmo, repetición, giro, música silenciosa de las piedras y el libro. El silencio se hace música a través de un encuentro, sea viento o aliento. Pero el silencio de la piedra o del libro es un silencio musical. Piedra, poesía instantánea; poesía, metafísica instantánea. “Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu”, tal la tarea del poeta según Mallarmé, y quizás de aquí nazca cierta desconfianza en el discurso. “Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu”: lema de una filosofía correctiva; testimonio de embrujos y trampas insalvables. Y entonces, un giro material. El mundo de las palabras es dudoso; no, en cambio, el de las piedras. El mundo de las palabras traza un anhelo de materialidad, una presencia singular. Materia, mano y tinta trabajan.

Filosofía. Soledad paliada mediante el encuentro de la sinceridad de la naturaleza con la intimidad dialéctica. Piedra, sólida y reposada, y la persistencia de la imaginación; resistencia del mundo, trabajo fuerte de pureza: apretados. La piedra, impasibilidad amenazante que habla de permanencia y de dureza, petrificada por la técnica. El libro, dulce consuelo, objetividad fantástica que se abre al devenir piedra, piedra sobre piedra que se condensa permaneciendo en el suelo, en el papel; que muestra una necesidad de materialidad, y que, a la vez, provoca temor e inquietud. Hechizo ambiguo en el papel, a veces leña. El libro,

también miseria del mundo de las palabras. La piedra en la que nada necesita ser definido pierde lentamente su mañana.

Y entonces me di cuenta por primera vez de que los poetas pueden (tal vez incluso deben) impedir que uno mismo escriba. Crear significa encender un fuego, y no a partir de otro fuego, sino golpeando la piedra y retorciendo la leña, extraerlo de la felicidad o de la desgracia y hacerlo arder, o (como sólo sucede a los grandes) tomarlo del cielo. Pero la mayor parte de los que escriben no saben nada de la piedra y de la leña, de la felicidad y la desgracia, y mucho menos del cielo. Así que los libros me apartaron de la literatura. Qué bueno fue eso.

Johannes Urzidil, "Weissenstein Karl"

5. *Cortar y pegar*. Blanco, rojo y negro. Jirones de papel blanco unidos por líneas horizontales de hilos también blancos. Caen, se enciman, se superponen y ensombrecen. Se suceden como enjambre. Todos emparentados por la diferencia: hechos a mano, ningún jirón es igual a otro, cada jirón por eso se parece al otro. No hay manos inocentes, pero la búsqueda redime, libera la pesadez vacía. No hay trascendencia, sólo el trabajo de las manos sobre el papel, solas las manos, sin instrumentos, solas las manos, y su acción es el pensamiento en obra.

El jirón es respuesta al ideal gigante, a la utopía alienada. Se tiende como lazo imperfecto, puro pero de una pureza pobre y cálida, que se purificó de ostentación. Un blanco que no es frío, porque domina el gesto manual. Un blanco que prolonga dedos y manos, que une y deja respirar cada forma, cada pedazo de materia.

Jirones de papel rojo atravesados por hilos rojos. La tentación de decir pasión o el sentido de la sangre, pero es el descenso nunca acabado, es el fluir y es la fuerza. Es la inocencia del oficio después del último cuadro, después del rojo sobre fondo rojo. Es seguir, es traducir el final y borrarlo.

Jirones negros, cuadrículas de hilos rojos, jirones de mayor individualidad. Comprometidos con un atravesar al que se entregan como existencias, hasta que no queda ningún a través más que marque un límite.

De diario. Jirones de tiempo, imprecisos momentos de melancolía, de vacilación intensa, de decisiones pospuestas, una y otras más veces desechados, momentos desechados. Los momentos muertos no son los peores, no son los peores aquellos que se van tomando algo con las manos y repitiendo un hacer que nunca es el mismo. ¿Los peores? ¿El tiempo que le sigue al orgasmo, el tiempo de la decepción, el de la impotencia y de la

compulsión, el de la espera y el del preanuncio? Ninguno de ellos es el tiempo de los diarios. ¿Qué tiempo es ese, que parece abarcar toda unidad? Jirones. En los diarios no hay ningún remedio realista: con jirones se modelan mundos, con papel y tinta se hacen los sucesos. Y a veces surge un arco iris.

Los jirones de papel de diario son ondulados, como mostrando caras, dimensiones que la geometría periodística excluye. A jirones se muestra lo diario del diario, y eso no es del día. Otros jirones de diario no ocupan un rectángulo. Ocupan menos o más, por delgados o gruesos, por cortos o largos. Los jirones están por encima de la exactitud. Los diarios siempre tienen palabras para completarse. Pero los jirones son destino, y lo diario deviene en jirones.

Amarillos. Formas de la vida, formas de la fiebre que desborda la melancolía, que salva, que rescata y remedia lo sombrío. Uno sutil: pedacitos de papel dorado, muy chiquitos y alineados, pero imperfectamente alineados, imperfectamente cortados, más rectangulares que alargados. Con los bordes levantados, el oro da sombra en el fondo blanco. Hay oro, aunque hay mucho más fondo. Brilla, y brilla más, cada pequeño cuadrado dorado.

Otro, opuesto: ostentación que cubre casi todo, jirones dorados, hilos casi ocultos, cartón casi oculto. Casi oculta la perfección —y la imperfección también— por el brillo. Cabellera que cubre el rostro, que nubla la mirada.

Jirones de revistas. Las páginas amarillas danzan con el rojo que cada tanto vuela. En otro, los jirones son de páginas azules, pero la danza es del amarillo que vive y salta en letras y números.

Jirones lugares. Un lugar como papeles arrugados, la distancia como lo descosido y apenas agarrado. Rectangulitos, pero también triangulitos y decenas de formas que desafían cualquier orden geométrico clasificatorio y etiquetador, todas pequeñas, todas manuales, todas en un espacio en blanco. Son jirones de revistas que hacen un emblema, que muestran lo emblemático del espacio: el vacío rodeado de cosas con sombras y colores. Sobresale, por supuesto, aquel de pedacitos amarillos y fondo blanco.

Los jirones de papel madera, con trazos azules unos y rojos otros, tienen todo el misterio de la tierra, las arterias, la sangre y la cultura. ¿Todo el misterio? Si nada puede contener eso, si nada puede contener esa inexistencia perdida, ¿y entonces que mejor que jirones? Con Jean Arp, decir: *oh qué pequeño es el mundo/ oh qué grandes son los jirones.*

Del viento. Hay algo del orden del viento en los jirones. El viento, en el tiempo, sobre la materia, hace jirones. En las banderas, claro, en las tripas y hasta en los ojos, sobre todo en los ojos. El viento, ojos secos, mirar de a jirones.

Sobre los restos abandonados y destruidos, una muestra de fidelidad al mundo de la vida, no al mundo monumental. Los jirones sobre el arte, documento de cultura y de barbarie, creación y desecho. Arte, tala de una pretensión mayúscula. Sobre esa tala, jirones, aunque los jirones no puedan mostrarse más que cada tanto.

Mimesis o jirón. ¿Cómo puede un jirón simpatizar con otro? No de la misma manera como un artista se confunde, imita y copia a otro. ¿Un jirón siente igual a otro, comparten similar actitud afectiva? Desde el cordón, bajo el mismo peso de la naturaleza, por la gravedad, imitando gestos. No hay moda.

Jirones que experimentan la penitencia del fragmento, los límites rotos sin la vana y vanidosa pretensión de romper con los límites. Jirones que no orientan miradas ni ofrecen un panorama de ninguna época. Jirones que no son una cartografía de lealtades y simpatías. En la dialéctica que exhiben, hay un retroceso que materializa lo espiritual, en vez de espiritualizar lo material. Los jirones, con coherencia, no tienen nombres, más bien nombran un giro en la acción del artista, un giro que, en el borde, lo acerca a la nada del deshecho, a la falta del des-hacer, al juego inútil del des-componer. Jironadas, dialéctica del retroceso, casi –por jirones- en el caos primitivo de la sensación, ante el sentimiento de lejanía de presuntuosas Cosas Bellas, ante el sentimiento de cercanía de un mundo desbarrancado. Desde ese fondo, de a jirones, en lucha contra el cansancio y el olvido. Haciendo jirones esa ostentación negativa de no ser menos, la de un pintor representando el papel de gran pintor (ídem el crítico, simulando el don del gran crítico). Jirones, conjuro del fetichismo de la rareza y de la extravagancia extraviada que crece en invernaderos, esos que Nietzsche advirtió que serían portales a mil desiertos, vacíos y fríos.

Fragmentos, jirones.

Ya no hay un ser humano entero frente a un mundo entero...

Robert Musil

Fragmentos, jirones ante jirones, fragmentos que vienen de un espacio interior, percepciones como jirones de un mundo fragmentario. ¿Añoranza? No. Si la vida fuera una cuestión de formas, esa forma serían los jirones. ¿Pero no hay un exceso de transferencia al gesto de hacer jirones? Tal vez sea el ensombrecimiento del yo y todo lo inasible del

mundo externo, tal vez de allí partan los ensayos de reconstrucción de sueños, los intentos de re-animar y la muestras de des-animación que hacen bandas de desilusionadores. Pero no podemos evitar la pregunta ¿qué nos es lícito esperar? Y jirones respondería, aunque callando la respuesta fuera la misma.

Jirones, material del arte. Si bien el objeto queda rodeado de aura, el antropomorfismo persiste en el gesto de las manos que rompen, pegan, ordenan. El gesto es el rostro que trasluce cada jirón. El gesto está ausente como acción, vive como resultado. Cortar y pegar, destruir, romper, quebrar lo viejo, lo desechado, la actualidad inactual. El gesto es una acción insistente que no llega a la saturación (sería una pesadilla, una plaga de jirones), que vibra en la materia. El gesto, finalmente, queda rescatado en su reducción a materialidad. Y los jirones, entonces, no *parecen* arte -no hay búsqueda de apariencia-, los jirones no alimentan ilusiones sobre el arte. Están en serie, pero sin relación jerárquica, sin modelo que representar, sin historia que contar, sin aislamiento, en un collage mayor: ese pasaje, la galería, la ciudad.

6. *Inocencia o máquina.* ¿Cómo, con la mayor simpleza lograr mostrar sentidos como quien expone una sensibilidad que advierte y detiene lo fugaz? Quizás una lluvia al revés, los colores y las formas elevándose hasta alcanzar una rara intensidad, como si la huella del trazo o la persistencia de marcas en las capas de intensidades le dieran ánimo a un campo de fenómenos. Solo una mano infantil, solo la atención al vacío, el roce con el barro, el encuentro con la vigilia de la percepción.

No con una máquina narrativa perfecta, que deslumbra al inicio. Y aunque mantenga su perfección, cierto tedio, una pequeña sensación de disconformidad nace. Después de la lectura de un relato perfecto se hace difícil explicar el cansancio: ¿surge de la velocidad (de escritura/de lectura)? Tal vez las causas de esto sean transparentes, como el desencanto de la escritura y el paroxismo del método: la divisibilidad, la asimétrica simetría, el detalle por el que se filtra una teoría de la escritura y de las cosas que existen en el mundo; la rememoración de un pasado que, como está pisado, es producido con irónica, ligera y vacilante seriedad. Pasa que es previsible esa perfección y a la vez no. Un muñeco a cuerdas, escribiendo con gesto aficionado: “yo también puedo estar ejerciendo un oficio del que no sé nada, manipulando con infinita perplejidad objetos de los que no sé ni entiendo nada, por ejemplo los recuerdos”.

Allí donde otros exponen su obra yo sólo pretendo mostrar mi espíritu.

Vivir no es otra cosa que arder en preguntas.

No concibo la obra al margen de la vida.

Antonin Artaud, *El ombligo de los limbos* (1925)

7. *Hacia cosas inauditas*. “¿Y ahora qué, Willie? (*Pausa larga*) Queda mi cuento claro está, cuando falla todo lo demás”, dice Winnie, hacia el final de *Los días felices* (1961) de Samuel Beckett, cuando el día se esfumaba, otro día más, después de todo, hasta ahora. Igual fue otro día feliz.

En un mundo agobiado, cansado hasta de la predica del desarreglo de los sentidos y de todas las formas de amor, sufrimiento y locura, sin fuerzas ya para saltar, como pedía Rimbaud en la “Carta del vidente”, hacia cosas inauditas. Y justo, también injuriando la belleza, armado contra la justicia, uniendo arte y vida, una alucinación, un tiempo en el que lenguaje despedía fuego, cuando a través de un tono crispado se pretendía sacudir al mundo, escupiendo contra la burguesía, contra el arte que perdió vitalidad. Un sujeto desatado, diverso, que se escapa por la boca. Reducido a entrañas que salen de la boca. Es el proyecto de soldar vida y arte, de sentir intensidades y cuestionar rutinas, consumos, superficialidades y miserias burguesas. El cuerpo es la fuente de movimiento. Tiene algo indómito, como un animal adentro, como carne pujando. Tiene fuego en la carne y la piel retorcida, es una voz múltiple, las palabras no son cadáveres. Hay violencia que se le hace al ojo y al oído, que abre la piel. La voz de Karl Kraus era de fuego. Cortante e irritada, quemaba y aniquilaba, emanaba horror y violencia sin que nadie pudiera sustraerse: así describe Elias Canetti sus sensaciones de la primera vez que escuchó a Kraus. Kraus, a su vez, escuchó por primera vez a Hitler en 1933. Esa voz que brotaba de la radio (¿lo estaba imitando?, ¿actuaba Hitler como él?) lo hizo comenzar a escribir: “Sobre Hitler no se me ocurre nada”, y así comenzó *La tercera noche de Walpurgis*. Y así comenzó la noche más negra de la humanidad. Irrumpe el silencio, hay invasión y desposesión: el grito expresionista, las manos de Hitler, la sensibilidad telúrica son todas armas de dominación (¿lo son?, podemos aprender de la distancia). La vanguardia nazi (como lo fuera la leninista), intolerante y fanática en el arte como en todo lo demás: imponiéndose por encima de cualquier regla,

como un poner que es una imposición. ¿Acaso Kraus/Artaud no hablan desde el lugar de la inocencia artística (y el compromiso no tiene un lugar diferente)? ¿Podría decirse que expresan un avance de la insignificancia, la fuga hacia la muerte, la rebelión contra el estilo burgués? La poesía ya es la vida, pero una vida despreciada, una poesía inferior al silencio. Con insultos incondicionados, escupiendo a lo incondicionado, haciendo más incondicionados hasta que se muestra un cuero de carne, un orificio. Arrastrándose por las páginas, atragantado por un tímpano, despojándose, haciendo obras como desechos, agrietarse para reintegrar los pedazos. Fue otro día feliz.

8. *Tala mítica*. Un espacio donde estrellas, piedras y organismos están en simbiosis; es casi como una música exterior a este tiempo, con raíces que no son de la modernidad descentrada que tantos árboles derribó. Contra los árboles, así se deshicieron cosmologías integradoras. Sin el árbol centro del universo, sin el árbol que sostiene al mundo y hasta expulsados del paraíso sin haber comido del árbol de la vida, las herramientas estabilizadoras desarrolladas por la imaginación de las culturas tradicionales quedaron en pedazos, y ahí el cristianismo erigió la cruz como modelo universal de árbol. La melancolía de no tener un árbol y un don, añoranza inadvertida por el árbol navideño.

9. *Retrato*. El rostro está ausente en las pinturas más antiguas, y el pasaje del rostro del mamífero a la producción del rostro europeo involucra a una representación muy especial: Gilles Deleuze y Félix Guattari afirmaron que los primitivos no tienen rostro ni lo necesitan, aunque puede que sean las cabezas humanas más espiritualizadas, y eso porque el rostro no es algo universal; *el rostro es Cristo, el rostro es el europeo típico*, señalan en *Mil mesetas*. En la adquisición de una conciencia estética del rostro, la iconografía cristiana -que supo aunar la experiencia de la imagen con la experiencia mística-, espiritualizó al rostro y leyó en él el vicio y la virtud. Pero el rostro -lo que se ofrece a la mirada del otro-, en las estrellas del espectáculo, en los íconos del rock deviene en figuración vacía, en artificio, obra de médicos y expertos en marketing.

10. *Espejo, frasco de veneno*. Un brote romántico y amargo trata de penetrar el fondo desde los márgenes de una vastedad sin límite. Una novela, enseñó Stendhal, es un espejo que se pasea a lo largo del camino. El espejo, una metáfora de un mundo. El camino, una línea que tiende al horizonte. La prosa literaria sería así una representación del mundo y, a la vez,

una anticipación del futuro. Un espejo narrativo de la tragedia, la farsa y la infamia, de los escombros del presente, la usura y la frivolidad que hace del ojo una boca. ¿Un espejo puede rasgar el vacío del presente? Fachada pérfida, libro-cementerio, museo de la muerte, un lodazal. También los artistas han levantado mitologías acerca de la huida del mundo para habitar poéticamente —promesa de felicidad incumplida, incumplible que no aniquila el arte ni cultiva la oscuridad. “No creceré por lo que me suceda, sólo me harán crecer mis propios actos”: esta sentencia de Kierkegaard lleva a concebir a la ficción como ficción de lo sentido; su sentido sería la búsqueda de hacer sentir lo sentido, pero aun así valorar de un texto el fracaso, lo inalcanzado pero señalado, lo esbozado que devuelve al libro su condición de papeles cubiertos de frases que son fragmentos, perfumes destilados que son venenos evanescentes, momentos de encuentro con lo escurrido.

Todavía con la lectura. Ni risa, ni excitación. La seducción es más difusa, quizás intensa y sutil. Diferente al bombardeo de imágenes. A palabras, mostrar más, influir. No es otro, en la lectura es uno ahondando más en uno. Trazando perfiles sin imágenes, y todo, sexualidad, amor y deslumbramiento estético, todo es diferente. Sin rostro, sin cuerpo, con el trabajo de las palabras. Fundidos, leyendo un fragmento del *Diario íntimo* de Sören Kierkegaard:

Imaginemos a un pajarillo: por ejemplo, una golondrina enamorada de una jovencita. La golondrina podría, por lo tanto, conocer a la muchacha (por ser diferente a todas las demás), pero la joven no podría distinguir a la golondrina entre cien mil. Imaginad su tormento cuando, a su retorno en primavera, ella dijera: Soy yo, y la joven le respondiera: No puedo reconocerte. En efecto, la golondrina carece de individualidad. De ahí se deduce que la individualidad es el presupuesto básico para amar, la diferencia de la distinción. De ahí se deduce también que la mayoría no puede amar de veras, porque la diferencia de sus propias individualidades es demasiado insignificante. Cuanto mayor es la diferencia, mayor es la individualidad, mayores son los caracteres distintivos y mayores los rasgos reconocibles. En este profundo sentido se comprende el significado del hebreo: conocer a su mujer, refiriéndose a la unión matrimonial; pero cobra un sentido más profundo en lo que se refiere al alma, al carácter distintivo de la individualidad.

La voluntad de apasionarse. ¿Cómo dejó uno de ser una planta viviente? Luz del confín del universo, clase infinita de amor que hace que cada parte sea tan infinita como el todo. Es un número trascendente, no sólo infinito sino también no contable. Despierta el alma, da saltos, es incapaz de llevar adelante una transición. ¿Será como el tiempo entre el despertar y el llegar a estar despierto, ese tiempo de conciencia virginal, será como la música que afecta a ángeles y demonios por igual? Tiene el poder de proporcionar luz, energía, materia y estructura, curvando la existencia, dilatando el tiempo, es la incitación del color. Ante esta fuerza fuerte y débil, siempre básica, surge la tentación de inventar una mitología del simbolismo en lugar de explicar sencillamente lo que sabemos, en vez de hacer con la intensidad aquello que la expresa.

Una llama de rebelión brota del amor. El amor nada contra la corriente de la ley. No hay otro poder tan subversivo. Tira el muro del mundo. ¿Acaso al menos una vez el amor no tentó a todos, y cada uno sintió esa singularidad? Pero el amor no es democrático. Es un agujijón que incita. No importa la edad, no importa la experiencia, ni tampoco la rutina y la instrucción, no importa la sed, pero no es democrático.

Es el más pequeño de los cuerpos. Se escurre. No es un compuesto heterogéneo, sino simplicidad eterna, forma naturaleza en los cuerpos que sufren con la separación de sus partes. En el más breve fragmento de esa simplicidad anida el infinito. Soberano engendrar que hace correr la inmensidad y desata el vigor del alma. Trae la luz, tempestades también. Agita. Es agitación originaria. Por él sabemos del vacío que existe en su ausencia. Por él, experimentamos la sequedad. Por él se altera la experiencia del tiempo. Dilatado o intensificado, tiene en él su fundamento. Lo sabía Heráclito, y lo llamó fuego. Es el fuego purísimo que rarifica y condensa, que da luz y forma, orden y movimiento, figura y situación, sentido y locura también. Sólo es una metáfora. Y la metáfora no es el origen ni la explicación.

No hay amistad o amor sin más. No hay esencias. No hay universales. Más que el platonismo, también para el amor y la amistad lo más prudente es el nominalismo. Inestabilidad, tal un rasgo bastante presente en sentimientos fuertes, en vínculos que persisten por atravesar avatares. Entre la simpatía y el egoísmo, el intercambio regulado, la justicia. Las normas se imponen en la sociedad y también en la familia. Aplacan una violencia de las emociones que, igualmente, cada tanto explota, en especial cuando se carece de la compañía y de la conversación. La simpatía es un esfuerzo por penetrar en los afectos del otro. Pero no se alcanza. Ni en la amistad ni en el amor. El otro es lejano. Es un imán, pero tampoco la cercanía permite la penetración. Ilusoria comunidad. Simpatía con la pasión, con el amor del otro, *mi amor es su amor*. Y lo mismo podría decirse de la amistad. Cajas que conjugan expectativas, y siempre lo hacen de modo parcial. Conjugaciones alocadas, otras prudentes y otras sólo amparadas en la armonía de las almas. Esta última forma, posible en el amor y en la amistad, es asombrosa. Mónadas afines que coordinan fines infinitos. Un milagro. Quizás una ilusión subjetiva, una música angelical que oye un corazón. Y tal vez otro. Y los dos a la vez. Lobos domesticados que articulan lo privado y lo público, comunidad de experiencias, de valores, de recuerdos. Rivales en méritos,

tejiendo con diferencias, con fidelidad. Justicia frágil, don que suspende el intercambio - derecho.

Amor puro, entrega desinteresada, sin temor, como santa y mística, más allá del tiempo y sus efectos, por encima de la ley, hasta el olvido de uno, el éxtasis, el arrebatado imposible de escribir. El arrobamiento inspira, esboza la revelación de un modo de infinitud en el corazón mortal. Potencia apetecida, alimentada por la música del sexo, por la admiración de la piel sublime, por el sensualismo imbatible a pesar de los salmos y las celdas, a pesar de la fascinación publicitaria y la pornografía. El erotismo promete felicidad. Y una fugaz experiencia que roza la promesa es suficiente. Se desea desearlo, se desea un contacto penetrante que inyecta intensidad hasta la disolución en la sombra del mundo. Hipérbole, la polis le asigna un claustro al amor. La polis es terrorista –muestra al amor terrorista.

Alabanza, porque no es otra cosa que el dios inmemorial, edificante, manifestación del esplendor para los ojos sensibles y los del espíritu. Bello que se refiere a sí mismo en una geometría que comprende toda diversidad. Es no reflexivo en el sentido de que es sensible y expresivo, conforma una íntima no-sabiduría que se dirige al adentro más profundo. El amor entra a la morada del espíritu de la mano de la belleza. Es araña y red, letanía optimista tejida con el fantasma narcisista, inconmensurable geometrizado.

Pende en el vacío, no se apoya en algo exterior, por eso existir equivale a soportar el peso del amor. La gimnasia del corazón está a cargo de una esforzada voluntad que decidió cargar con el esfuerzo. Ella también inclina el saber. El amor muestra el vacío en el que existen el corazón y los pensamientos. La más ligera brisa proyecta sensibilidad y saber, a pesar de sus pesos. El amor al saber lo hace más pesado. El desplazamiento se hace con grilletes.

La pareja también tiene que conseguir para sí la esfera absoluta.

Peter Sloterdijk, *Esféras II*

Saca del mundo, se le atribuye infinitud, crea una epifanía, destempla el ánimo. Euforia de cercanía que supone consumación. Abre los ojos y enturbia la mirada, obnubila, revela la luz. Oración de olas y fuego, de arena zúrrela donde hubo carne. Viento que siembra dadaísmo, atrayendo hacia dentro, voraz. Mundo de plasma, invernáculo. Y guerra por

mantenerlo, por demolerlo, por reconstruirlo. A veces parece que no se puede más. Estrés, desmesura y una y otra perforación más. Perdura. Se pretende perdurar unido al otro próximo, rindiendo culto a los recuerdos, inmunizándose del afuera, cultivando una proximidad cálida, hasta la frontera del mundo y la realización de un destino único compartiendo sentimientos e inclinaciones. Con un ánimo hacia el otro que llega a lo simbiótico, que alienta, inspira, configura el alma e ilumina una profundidad abismal jamás percibida. Hacia el otro, ¿para paliar vacíos, para conjurar la nada de la muerte? Sobrevivir es soportar finalmente en soledad el peso del mundo. ¿Pero es posible ejercitarse en la pérdida, hallar de antemano un modo para que el perdedor no quede desbordado? La imaginación trágica, más que la racionalidad observando el horizonte, dibuja un duelo anticipatorio, de silencio cómplice. Salvo para el amour foi, salvo para la unión que niega cualquier separación y no deja opción a sobrevivir. Sobrevivir es sustituir al gran ausente, aprender a superar una catástrofe. Corazones entenebrecidos ante la falta de sus ojos. Miseria y llanto aquejan al prisionero del amor perdido, a quien enfrenta la desaparición de la mitad de su alma. El trabajo de duelo en san Agustín, sustituir al próximo perdido por el acercamiento al lejano dios, nuevo complemento, “porque sólo no podrá perder al amigo quien tiene a todos por amigos en aquel que no puede perderse” (*Confesiones* IV, 9, 14).

Manos que levantan el muro más suave, que ponen al otro más de uno que uno mismo. Un nicho, un útero, un asentamiento que acerca –el existente tiende a la cercanía, pensaba Heidegger-, deja flotar, cobija, es el ámbito de la calidez, acaricia y enciende la pasión. Receptáculo y escudo que algunos desprecian. Las parejas abiertas desprecian ese muro, lo perforan, lo derriban y a veces siguen en pie. La economía de la pareja simbiótica incluye el éxtasis, y además del intercambio erótico, hallan cobijo y seguridad. Un avatar puede traer la aventura de la inseguridad y de la angustia, el estremecimiento de la separación. Y, en la caída, se debe ejercitar el convivir con la soledad o la búsqueda del equilibrio con otro, otro diferente.

Después de la ceguera precoz, la unión desoculta las deformidades, la violencia posesiva, la pasividad cómoda, la impotencia y el aliento consumista. ¿Hurgar en las ruinas? La transparencia lo hace innecesario. Es difícil vivir con uno mismo, sentirse a salvo en el cuerpo propio, pero esa dificultad ayuda a vivir con el otro, a intervenir si otro interior se encuentra bloqueado o si la atmósfera devino irrespirable. En el nicho, inmunidad a la pérdida, al abandono, al exilio. ¿La inmunidad hace perder los sentidos, que los olores sean

inoloros? Pero una canción puede despertar y revitalizar los sentimientos. Persevera, entonces, el anhelo romántico de los enamorados, incorruptible, eterno, infinito, persevera de un modo que sus astillas lo refuerzan y disuelven, una vez más, lo sórdido, proyecta viejos y nuevos sueños, aleja lo monstruoso.

Edificar, reciclar, pintar, amueblar y decorar, construir el paraíso común, la iglesia y el cielo, la casa, espacio, suelo en el que se despliega la intimidad del amor. Sede de la rutina, en el hogar se plancha, en el hogar se dicen frases repetidas. A veces se ejercita el exterminio y el autoexterminio. El nihilismo, el desierto puede instarse en el hogar. Los corazones se enfrían. La luz de la unión se consume. En esa casa, la esfera desapareció, el centro se perdió. No es terror (la esencia del terror es la aniquilación de lo que no es, advirtió Alain Badiou). Salir a buscar como mendigo después de la caída en la depresión, en el sentimiento de falta de mundo, después de la impotencia por no alcanzar lo más próximo. En el vacío, en un punto solitario, inframundo de frituras e indiferencia, se pone a la venta o compra. El exterior es ahora lo más próximo, y accede a las bolsas de residuos con sus restos de ilusión. Esta filosofía existencialista es errónea como filosofía de la historia, como camino y destino. No hay camino. Sólo hay verbos, amar, pintar, cantar y otros infinitos que se conjugan con el ánimo del milagro, una y otra vez, y a veces siempre.

Con el aliento más cálido, el puño gira y pule el cristal de un microcosmos exquisito, contenedor de fragancias sutiles y de muebles nobles; en él estamos. El amor es un cosmos, ordena todo, mueve al mundo con su palpitar. Alimenta la fortaleza contra la tribulación, pero anida un agujero negro. El reverso es la turbulencia, la conmoción a la que agita al mundo cuando las raíces o las estrellas de la esfera son heridas. Es el mundo, y qué miniatura. Flota el mundo en un vapor claro, brillante. El mundo se abre, es simple, muestra su frontera, La frontera del mundo físico es coextensible a la frontera del universo poético. Física y música tienen la misma realidad. Roja fisiología de la existencia, silencio y música.

Intimidad apasionada e incommunicable, anudada, estimulada a través de la codificación simbólica de la desmesura. Esa estimulación tardía y desprendida del genio de la madre deja hecho un caramelo al corazón. Se hace por simpatía, por palabras, escritos, sonidos e imágenes, por novelas y canciones, películas y poesías, busca y la pasión alcanza su dirección irrefrenable. La intensificación de las relaciones personales –intensificación que incrementa la

conciencia de uno mismo y su individualización- proyecta la vivencia del amor. Dar, darse todo, donarse hasta la comunión, hasta explotar dentro de una estrella.

Y el sexo los pone del otro lado del mundo. Se buscan a sí mismos a través del otro. Navegan en el goce, gozan de sí gracias al otro. Se penetran, se lamen. Beatitud sustantiva en el orgasmo.

El amor es un afecto voluntario y un deseo de gozar de lo que es bueno [canta a León Hebreo]. El gran demonio, soberano de todas las pasiones, y la Jerusalén y la Babilonia de las pasiones se unen [recita]. La simpatía y la antipatía se observan en el amor en las criaturas animadas e inanimadas. El placer, el deseo necesita de la sensibilidad. Angeles que practican un amor racional con la causa de las cosas. [Inclinan ambos sus corazones, mostrando que del amor nacen la esperanza y el temor, los celos, la furia, la desesperación, el odio, la melancolía y también, y por sobre todo, la felicidad.] El yo no importa, la muerte desaparece [gritan, impedidos de relacionar pensamientos y experiencias de modo directo]. Persisten los cuerpos. Despliegan pensamientos, experiencias y actos. No un agente que actúe. No hay una persona. Tenemos un no-yo [a duo]. Las experiencias deben su identidad a las personas que las tienen [juntos, y mientras otros identifican cuerpos separados]. El amor es cosa del sentimiento, no de la voluntad, y yo no puedo amar porque quiera, pero todavía menos porque deba [coro del aria kantiana “Sobre el absurdo del deber de amar”]. Comunidad de sentimientos [silencio; ya sienten que la búsqueda de formulaciones aleja hechos].

Duautistas forjando el anillo de la inmanencia radical. Nada afuera es tentación. Tatuajes, anillos, firmas..., compromisos innecesarios, exhibiciones superficiales. Son silenciosos e inmóviles. No, no es que no hablen, no griten, no anden de acá para allá. Es sentir a lo que une en la quietud y en la intemporalidad. Actúan, aparecen las imágenes, los terceros, las confusiones, los intereses. Cotidianos, corpóreos, a veces aburridos o resfriados, bajo obligaciones, leyendo sin recibir enseñanzas sobre lo que viven y que queda inexpresado. Describen aquello que no saben que aspecto tiene. ¿Qué sabían cuando con la certeza del sonámbulo saltaron de la extrañeza a la intimidad? Y en el laberinto sinfín de la interioridad dual que edifican, se afectan, se indiferencian. ¿Hasta dónde queda el cuerpo del otro en uno, su piel, sus olores, hasta dónde se irradia?

Un maestro formula un programa para descubrir, conquistar, mantener. Cultiva el arte del amor. En el circo, en la calle, enseña a tener confianza en el éxito y a desplegar regalos, misivas cariñosas y promesas, elocuencia e insistencia. A los besos le pueden suceder lágrimas, incluso violencia. Sostenerlo, sostenerse con amabilidad, diligencia y arrojo, explotando los recursos propios. Por eso hay que conocerse. El amor, enseña ese maestro, desprecia a los perezosos; es una forma de milicia que excluye a los desidiosos. Cuando el amor reciente vacile, consolídese a fuerza de la costumbre, recomienda. Haz que se amolde a ti. El amor se hace duradero gracias al arte.

El placer que obtienen los amantes es escaso; mayor es el sufrimiento: prepárense en su interior para soportar muchas cosas.

Ovidio, *Arte de amar*, LII, 515

No juzgues indigno el tolerar los insultos y los golpes de la persona amada. Paciencia y a veces resignación. Si el riesgo es un acicate para el amor, que no turbe demasiado la sospecha, el dolor de un rival. Discreción, penumbra y silencio. Disimula sus defectos. Cuida las apariencias sin provocar agobio. Cada tanto una negativa. Juega y baila. Hazlo sin presumir, sin mentir, cuidando el estilo, mostrando carácter. Acaricia su punto de placer. No por obligación. No hay que apresurar el placer de Venus, sino retrasarlo poco a poco, hasta llegar a la meta al mismo tiempo. No cesen las palabras cariñosas y los murmullos de felicidad, ni callen las expresiones libidinosas en medio de la diversión.

La que destaque por su bello rostro, deberá acostarse boca arriba; las que están contentas de sus espaldas, mírenselas por la espalda.

LIII, 775

El pecho conquistado permanece sin poder dormir. Quien no quiere tranquilidad batalla, persigue la dictadura de Cupido sobre sí. Un torbellino lo empuja a la desgracia ni bien mengua el fuego de la pasión. Corre tras tempestades impetuosas. Escapa del languidecer en el reposo. Y no hay arte que lo corrija. Es el núcleo de la aventura.

Benedicto XVI recuerda que ágape es el amor fundado en la fe y por ella plasmado, y que la dimensión del eros termina degradada en puro sexo, deviniendo mercancía. Amor, donar al otro, buscarlo, buscar. Hasta alcanzar el rejuvenecimiento vaginal, revirginización

quirúrgica, santa virgen María. Agape técnico que repara el himen y logra una penetración primera en cada nueva unión, casamiento técnico.

Pero nada alcanza en el amor, en el límite de la capacidad de comprender la experiencia. No hay hechicero del amor, no hay amarres. Ni la razón ni la desesperación recorren un perímetro de tramos sublimes que se escurren a la segmentación. No se deja abrazar, paciencia. Enfrentarse a la imposibilidad, a la carencia de razones, de criterios, de remedios. Sin agua que purifique la pasión, sólo con juegos inventados para consolar.

La radicalidad del amor anula la fuerza de obligatoriedad de cualquier regulación normativa. Excede al derecho, tal es la validez de la pasión, y este desborde se encuentra aceptado. El amor está institucionalizado. Fijación, esfuerzo por emancipar la relación de sentimientos erráticos e inestables, haciendo del cariño y la responsabilidad las reglas para cumplir el deber. Se edifica una semántica de la seguridad, complementaria de la irresponsabilidad de los deseos. Más derecho. Todos tenemos derecho a enamorarnos, esta es una lección del cine, la televisión y, sobre todo, de la literatura. Y la regla de actuación es la desmesura.

Pobre, carente de ocio, carente de arte. Pobre e imprudente, se enamora. Todos iguales ante el amor, pero el acceso y el consumo del amor son burgueses. El sometimiento es proletario. La democracia, el gobierno de los pobres, extiende el derecho al matrimonio. Pero el cuento del amor es hacedor de príncipes, es propiedad de una excelencia, de un mérito que excluye. Realistas que se aprisionan, que experimentan los límites de sus mundos. En las fronteras del consumo, en las fronteras del amor. Y las telenovelas abonan el sueño de la pasión pura, prescindente de la clase. Fortaleza contra la tribulación. Y sin embargo se enamoran. Se resignan o se maltratan, saltan por las ventanas de la bebida y la pornografía, como otros, como tantos otros. Y sin embargo a veces aman. Con paciencia, con sorpresa, son tomados por el amor, y un viejo temerario y necio se disfraza de adolescente (nunca se es lo suficientemente joven para el amor). Prodigio que asombra, que lleva a temblar y a temer, estado desconocido por tantos, tal es la aceptación de la ilusión del otro. La época pide terremotos, y un rayo le exige al individuo que se corresponda a la intensidad. Pero el empobrecimiento de la experiencia traspasa clases y religiones y abraza al amor.

Ni un milenio tiene el interés de estado e iglesia en regular el matrimonio. Antes, mucho antes de las primeras concepciones liberales de la sociedad y el individuo, el matrimonio era una

voluntad de unión expresada a lo sumo ante un notario. El poder político avanzó en el gobierno, en el dominio de la convivencia, de la sexualidad, de la familia y de la procreación.

El goce, la sensualidad y el egoísmo, la satisfacción seguida de un abrumador hastío. Ningún mérito tiene la dependencia del momento, la esclavitud estética acaso sea la coraza del amor. Sin dioses en el amor, endiosamiento superficial, sensibilidad sin finalidad, piel que organiza. Y trascender. Desesperación, entrega, fuerza, esperanza demente, odio infinito, aventura del más absurdo trance existencial que incluye el desprecio, la miseria personal. Y trascender. Como si siempre habrá experiencias futuras. Y trascender. Como si siempre se sumaran alternativas. En el porvenir, recorriendo túneles místicos, encargando éxtasis. ¿Acaso la vejez no modera los deseos sexuales? Pasión iracunda, utopía de la sensibilidad. Siempre a mano la felicidad fugaz de los cuerpos, el placer del roce chispeante.

Memoria enamorada de una vida que comienza con el encuentro de los ojos, los ojos del amor. Memoria del impedido en sus actos, dado sólo al pensamiento del amor, después entregado al camino de los suspiros cuando ya la persona amada muere, abandonado al exilio sentimental. El señorío del amor levita, pero también lleva a pasar por graves y dolorosos actos. Es dulzura, y opresión al corazón. Es admiración de la belleza, y luego ensombrecimiento del alma afligida. Y si alzo los ojos para mirar, en mi corazón comienza un temblor. Su vista -la tuya, como la de Beatrice-, vuelve toda cosa humilde. Suavemente en el corazón, luego la suavidad cede ante la desolación. Ojos dolientes quedan sin los tuyos. Quedar como hogar del dolor. Un dolor ¿suave?, un semblante ya no pálido de pasión, atribulado. Y Dante escribe:

*Cada vez que recuerdo, ¡ay de mí!
que ya no veré nunca más
a la mujer por la que voy tan doliente,
tanto dolor acoge en mi corazón
la dolorosa mente,
que yo digo: "Alma mía, ¿por qué no te alejas?
si los tormentos que tú sufres
en tu vida, tan odiosa ya para ti,
me dejan absorto de fuerte temor".
Y así yo llamo a la Muerte,*

como a mi dulce y suave reposo

Música de piedad por el color de amor desvanecido, música atemorizada por el estallido del corazón. Bomba que consume, que vence a los ojos, que angustia y desfallece. Que recuerda, y eleva la fantasía como anárquica pompa de jabón, como la esfera que formaban los ojos encontrados, esa fiesta del color y de la piel, esa transmisión muda de emociones que eleva hasta la caída, y del paraíso y la alegría a la atmósfera dividida, encolumnada. Ya no más felices lunes y nuevo orden. Y entre la masa que se mueve y salta, que se arrastra ciega y arrastra drogada, la tribulación se hace tributo y rayo que se alza como por voodoo. Y Dante escribe:

*Más allá de la esfera que más amplia gira
pasa el suspiro que sale de mi corazón:
inteligencia nueva, que el Amor
llorando le dona, siempre más elevado.*

El amor, delicia y eclipse, avidez, respiración, pero también desconsuelo, melancolía. Semilla de felicidad y de amargura. Como la música, el amor no está hecho para hablar de él. Qué se haga. Ninguna descripción, todas naufragan, todas desenfocan aunque sean apasionadas y llenas de furia expresiva. Pero como un perfume, la palabra sobre el amor despliega una esfera que acuna a los amantes. Si es indecible, no lo es como la desaparición, la muerte, la nada. No se refugia en la indecible negatividad de silencio radical. No siempre hace sentir impotente a la razón, no siempre la deja expresa en el silencio sus límites. Si es indecible, no es su destino silenciar, ni fosilizar o mineralizar las palabras. Se deja acariciar por el lenguaje, y hasta hace pócimas con palabras, a veces para vendar la desgracia. Si no puede decirse, esa roca indecible que sostiene al amor es un volcán de imágenes, de oraciones y canciones. Si es inefable, es un sol que derrite los mismos paisajes que su luz proclama. Inefable porque no cesa de recibir y demandar palabras de tributo y de tribulación. Busca sombras, palabras que lo amparen, pero ninguna persiste. Cambia el eje del mundo, al cambiar al sujeto que está en el límite del mundo. Revoluciona el mundo del sujeto, y con ello a su lenguaje. Y la prosa debería planear, volar como una mariposa por las montañas, los desiertos y las grietas del alma, pero quizás no sea más que astillas de un barco naufragado.

Un sueño gastado, un rancio resplandor, pero antes fue la realización de un sueño, la esperanza que se plasma en otro que pasa a ser el sentido de uno. Compasión a quienes aman. Compasión por el dolor que deben padecer. El ocaso también doblega a la cólera y la pena, y al sufrimiento le sucede la indiferencia. El amor, pasión que desnuda nuestra fragilidad. Evitar sentirse profundamente apegado a otro. No buscar compasión: aprender, madurar las experiencias, sentir desconfianza hacia la pasión más radical, y un poco de clemencia por aquellos que están exhaustivamente tomados por la emoción amorosa. Para no sufrirla, no sentir.

Despiadada luz de la tormenta temida, mutilante, alimentada por trastornos, desdichas, nadas de silencio y soledad. Pertenece a la infelicidad, a la trivialidad que no contiene lo posible. Astilla al corazón. Samurai crepuscular. Esa luz se desvanece y persiste un círculo; mejor percibido: una esfera mágica que recrea el poder misterioso, el trueno en el cuerpo y el logro de la unidad. Amor, potencia sin resignación ante lo imposible, escándalo impetuoso que paraliza todo en un síncope. Felicidad sorpresiva, avasalladora. Y un instante de eternidad, un estado que pertenece a la infinitud. Fugaz.

El desamor, ese reverso, es eclipse. El amor arrima la destrucción. El desamor es un aparecer que arruina. Fragmentado, desangrado, epidérmicamente escamado, el desamado acumula escamas, se envuelve en frazadas pringosas y el calor se fuga de su ser. Copos de nieve, fragmentos de hielo seco llegan hasta la profundidad de la carne. Quema, hiela. Bajo un cáncer que carcome, con el máximo peligro, el miedo extremo realizado. Se pierde la belleza, todo sentido se desertifica. Todo se entibia, menos eso. Todo pierde vivacidad e interés, menos eso. Se corrió el velo, y uno carga con su propia muerte. Se vive la muerte. El porvenir no ofrece sorpresas. No hay vértigo, sólo vacío. No hay tentación, y sin ella no hay peligro. Inmune a la pasión que reduce a servidumbre, que perfuma, colorea y armoniza al mundo, inmune a la experiencia. Destituido, degradado, a veces imaginando que el pecho del otro está, soñando con la caricia, con el apoyo, y sin que nazcan preguntas. No es la desesperación que hace florecer a la filosofía. Es la aridez en la sensibilidad. Este desierto del desenamorado es su inmunidad, es autoinmunidad a lo monstruoso, mientras el tren de lo moribundo sigue su marcha. Sus recuerdos de vinilo se rayan, se enturbian. Empastado en una existencia pasiva y sufriente, que arroja a una persona a la impotencia. Afección destructiva, la pérdida del otro amado se vive como lo peor. Lo peor se ha sufrido ya. Un mal devastador corroe hasta la cólera, sin que se alcance jamás un estado de tranquilidad. Sus juicios quedan empapados de

sus emociones, y cómo se exprese eso dependerá del carácter de la persona, sin que ninguna filosofía pueda contener o modelar la penetración de una emoción de tanta negrura. Un mal del cual no se puede escapar. “Nada representa mejor a los seres destrozados que un montón de añicos”, escribió Rilke.

¿Acaso el remedio sea evitar la causa del dolor? Ese camino conduce, para Epicuro, a la alegría insuperable. Protegernos de la vulnerabilidad, de los deseos que pueden conducir a la catástrofe. Deseos vanos, derivados de creencias falsas, desnudadas por Tito Lucrecio, aquel que enloqueció por ingerir una pócima afrodisíaca, que escribió en sus intervalos lúcidos y que se suicidó a los 44 años. Una víctima de la locura que puede desatar el amor - ¿o fue un estado alcanzado a través de drogas? *De rerum natura*, ¿antídoto al mal del amor o desventuras de un amante? Amar, fuente de dolor que perturba las percepciones al hacer del amado el prisma del universo. Amargura, frenesí, deseo que de natural, como el sexo, se desborda e inunda, ahoga la existencia.

Porque el amor, como Lucrecio ha sostenido, es subversivo para la sociedad: engendra preocupaciones llenas de ansia que distraen al amante de la política y la vida comunitaria; y la relación misma, con su inestabilidad y su mutuo sadismo, no puede servir de base a un matrimonio que, mediante la crianza de los hijos en una atmósfera de tierna atención, promueva los fines de la comunidad. El matrimonio, tal como muestra el libro V, exige estabilidad y ternura. Y ahora vemos que exige algo más. Exige la capacidad de ver, cada día, la vida 'entre bastidores' del otro, y verla sin repugnancia e incluso sin aburrimiento, sin su continuo contraste implícito con algún otro estímulo maravilloso. Atender a lo cotidiano y convertirlo en objeto de disfrute.

Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo*

Inflación de imaginación, y el vuelo de las mariposas y el sueño de la primavera eterna. Esa realidad construida por una fantasía descontrolada es como una obra de arte. Es una obra de arte, por eso produce espacio vacío en su entorno, por eso se percibe a ese sentimiento aislado del resto como un sentimiento absoluto, carente de relaciones. A la distancia, la perspectiva se altera. Puede desaparecer la empatía y percibirse críticamente el sentimiento y descarnadamente al otro amado. A la distancia, cada tanto se puede revivir lo sentido. Cartas, fotografías, obras que vuelven a elevar el paréntesis y que sacan un suspiro nostálgico. Pero el sinsentido emerge. Extrañado, uno no reconoce lo sentido, no se reconoce poseído, y la visión a la distancia de uno enamorado puede alcanzar rasgos

monstruosos. Auras, palabras, ansiedades y temores son todas oscuridades que nos persiguen a la distancia.

Tal vez sea más fácil volverse impasible. Donde ni la percepción epicúrea –consultar a la percepción, que nos dejaría algunas creencias para evadir al dolor-, ni la razón estoica –voz de la razón que nos traería la tranquilidad, al hacer de la filosofía la búsqueda de remedios compasivos- son suficientes, el escéptico encuentra un espacio para que su voz sea considerada. Rara expresión la de quien preferiría no expresarse. El escepticismo abre la puerta para desnudarse, deshacerse de todas las creencias. Suspender juicios. Quedar sin turbación. En la serenidad. Sin amor, sin arrogancia ni excitación fantasiosa, sin alegría ni amargura radical. La razón escéptica debilita la voluntad. Y también se quiebra. Lejana imperturbabilidad, ataraxia incómoda, vacilación vomitiva, autocompasión. La infelicidad también emerge del vacío, de la ausencia de temblores. Anhelando una ráfaga de viento en nuestro rostro. Calma, reposo, y aburrimiento depresivo, tedio insustancial, existencia insoportable, tibieza y asco.

La dicha ilimitada y la duplicación (para Kierkegaard, “amar es cambiar hasta parecerse al ser amado”), el goce intenso, la tiranía y la crueldad animal, la absorción materna, la protesta y el vagabundeo, y un rayo que suspende oscuridad y claridad. Ese rayo, el sueño de que todo es rayo y el tiempo eterno. El rayo que no cae en las trampas de las palabras. El rayo que hace al amor como geometría de contradicciones. El rayo, ante la tempestad, arrancando la tierra, desnudando sensibilidades. El rayo ahí, en vida. Hace igualitario al amor. Iguala. Baña en la inquietud religiosa. Rayo, desfiladero que abre el dominio más vasto. Ese desfiladero, conjunción de vuelo y carne, cráter, beso, huella. Insumiso, luz que desapodera, que nos dona a otro. Amparo en la pasión.

En el tiempo, la adoración puede oxidarse. En 1976, la muerte de Mao hizo que se levantaran setenta millones de retratos. Cinco años después, nadie los quería. Tornillos voluntarios, oxidados después. Creyéndose indómitos, tornillos de otra máquina. Esta dialéctica de júbilo y desolación tal vez no le haga justicia a los amantes. Ninguna dialéctica vale para el mar, para las olas que son, que configuran. Todas las teorías parecen perspectivas que borronan, que son infieles, que tachan materiales, que eliminan pormenores. Es preciso destruir retratos, alienar paisajes, soñar susurros. Es preciso pero no alcanza para sentir.

XII

Disonancia blanca. Música y silencio

El arte no debe tomarse menos en serio que las ciencias en tanto forma de descubrimiento, de creación y de ampliación del conocer, en tal sentido más amplio de promoción del entendimiento humano, y que, por lo tanto, la filosofía del arte debe concebirse como una parte integral de la metafísica y de la epistemología.

Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*

1. *Universo e interioridad.* Dos posiciones se enfrentaron en la modernidad. Una de raíces pitagóricas, platónicas, afirmada por Descartes y Leibniz, defendida por Jean-Philippe Rameau. La música está unida al universo, a la estructura profunda de la naturaleza, por eso las leyes físicas y las regularidades de los cuerpos sonoros mantienen un vínculo esencial: armonía. Un compositor trascendente, el órgano del universo y, completando la santa trinidad, la capacidad musical humana. Contra esta visión, Rousseau concibe a la música como brotando de la interioridad. Emociones, afectos, pasiones, sensaciones son expresadas a través de la música. Música del universo, música del alma, músicas metafísicas. El alma del universo unido por una concordia musical -Patón. La estructura total del alma y el cuerpo está unida por la armonía musical -Boecio. Fenómeno empírico, orden matemático abstracto, pasión y armonía. Música, naturaleza; las leyes físicas y las leyes de los cuerpos sonoros, unidas. Música, emoción, pasión, pathos. El problema de Yang y Mills es un fragmento, referido a la relación entre las matemáticas de objetos geométricos y la física cuántica, de un tracto mayor. Las simetrías ocultas y rotas que predice ese problema esbozan los vínculos entre el orden físico y la dimensión mental, entre la música de los objetos y la música de la subjetividad, la trama de consonancias y disonancias de los cuerpos. La música, dimensión de las pasiones y armonías, geometría del espacio, materialización del tiempo, *ars inveniendi* e incertidumbre. Para Nietzsche, simbolismo cósmico, núcleo central de inexpresable profundidad. La suavidad se lija, la aspereza se sutiliza, densidad y ligereza danzan entre la saturación y el ascetismo. Falta presente. Un momento estético, instante fugaz. Despierta. Ya. Acá está, ahora. Entre estas formas y colores. Ya no hay exotismo ni ambigüedad. Lo primitivo, lo orgánico, vacíos. Tejidos que crecen, silencios nuevos.

2. *Musa*. Música, esfera de las bendiciones y los sortilegios. Un silencio primigenio desde el cual todos los mundos quedan bajo un sentimiento de unidad, en una epifanía monista, con una sutileza inmóvil. La naturaleza, la conciencia y sus objetivaciones imbricadas, fertilizadas. Indisociable del desarrollo de la naturaleza, del cuerpo y de la comunidad.

Musa, la música descubre, construye y desarrolla patrones sonoros, un orden en las cosas. Un orden plural, espectral, ilumina la relación entre el animal humano y el tiempo. La matemática y la ciencia también persiguen patrones. La política, el derecho y el arte participan de la imposición de patrones. Los patrones, para ser eficaces, necesitan de la aceptación, de la práctica compartida. Su caminar, música. Su aparición, la poderosa libertad de la naturaleza. Una ninfa, musa imponente.

Tensión, relajación y la música en el corazón. En el cuerpo, la música, en su estructura, en los movimientos y en las sensaciones. La música, plasticidad. No somos infinitamente plásticos, no tenemos capacidades cognitivas absolutas, pero tenemos la música. La música araña la divinidad. También muestra la dureza de las barreras culturales. La música existe en una forma de vida. Organizar el sonido, la progresión de acordes, conformar objetos sonoros que se asocian a experiencias musicales, seguir. En la música yace la musa. Hay un don en la música.

Musa hija de Mnemósine, regala del cielo música. Lo que no se puede enunciar, la música lo muestra. Las escalas musicales son producto de procesos sociales; no existe una relación de necesidad entre ellas y las propiedades acústicas del sonido. No es la forma externa la que determina sentidos musicales. Actitudes, modos de pensar y sensibilidad hacen a la experiencia musical. Esta base pluralista también señala la frontera de las perspectivas etnocentristas en materia musical. No existe un desarrollo musical que sea indicio de un avance de la sensibilidad humana. La música en los campos de exterminio, la música para hacer marchar y obedecer. La música, técnica, entretenimiento clasista, instrumento de expresión pero también de barbarie. Grito que descarga el dolor, grito ante el latigazo.

Toda música parte, en su fondo, de un acontecimiento doloroso. Un quiebre, una ruptura, una pérdida, una extinción, música de notas finitas, sucesivas, quejas inconsolables, tristeza suprema. El odio a la música es obra de un desencanto, una afrenta a un don creído sacro. Música, tantas veces nada, afirmación de la nada.

La música a veces crea mundos en el tiempo. Expande el universo. Traslada a otro mundo, decía Mahler. La experiencia musical traza el perfil de la soledad, lo traza con sonidos que acompañan. La intensidad, la veracidad extremas, experimentables en la música. Extendida

al mundo, dejada a la visibilidad, la hallé. Inspirado y poseído por ella, alcancé el momento más elevado de la vida. Música, filosofía verdadera, estricta.

3. *La música tras el silencio*. Inquietud, tristeza, dolor parecen llenar el corazón de deseo de escuchar. Pero oír es obedecer. Seducción, turbación, pasividad. Deseo de cosas que no existen, decía Gabriel Fauré. Atados a la audición, sin poder no oír, sin descanso. Caer seducido, olvidar la angustia.

Pascal Quignard escribió *El odio a la música* para expresar hasta qué punto la música puede volverse abominable para quien más la amó. Escribió para dar cuenta del territorio de lo sonoro, un territorio sin paisaje, que el ojo no ve; sin adentro ni afuera -*ocurre que las orejas no tienen párpados*, dice-; para señalar que la música es el salario que el hombre adeuda al tiempo. También para destacar que entre todas las artes, sólo la música colaboró en el exterminio de los judíos organizado por los alemanes, sólo la música “fue el único arte capaz de avenirse con la organización de los campos, del hambre, de la indigencia, del dolor, de la humillación y de la muerte”. Inmersos en música, los cuerpos ingresaban a la cámara de gas, por eso el músico polaco Simón Laks afirmó que la *música precipitaba el fin*. Primo Levi, destacando cómo la música desmoralizaba a los desdichados, dijo que *en el Lager la música arrastraba hacia el fondo*, y que la *música era hipnosis del ritmo continuo que aniquila el pensamiento y adormece el dolor*. Quignard, que ama la música, odia a la música, porque es un poder, pone de pie, anonada. Hoy *el uso de la música es coercitivo y repugnante*, ya que por la multiplicación de la tecnología agrade sin interrupción, en todo el tiempo, en todos los lugares, como lo hizo hasta en los campos de concentración. La música devenida en sonido no deseado lo lleva a un reclamo nostálgico. Si hasta la plegaria se llenó de música debe recuperarse el silencio. “Cuando la música era escasa, su convocación era tan perturbadora como vertiginosa su seducción. Cuando la convocación es incesante, la música se torna repulsiva: el silencio atrae y se vuelve solemne”, afirma Quignard.

Se predica desencantar, substraer el poder del canto para volver a una situación originaria donde la ocasión de la música fue singular, intransferible, excepcional, solemne y ritualizada. El compositor estonio Arvo Pärt expresó algo parecido al buscar un puente entre la música de la temprana era cristiana y el arte minimalista musical, *minimalismo sacro* llama a una especie de eterna plegaria polifónica. Pärt supone que nuestras canciones tendrán su fin, y que tal vez el más grande artista tendrá un momento en el cual ya no quiera o no pueda producir arte: ese momento lo hará trascender el alcance de su obra y

hará valorar mucho más su labor. Para Pärt, la verdad ya ha sido formulada hace mucho tiempo y sólo nuestros atrofiados ojos y oídos claman por una moderna explosión.

Como sabía Debussy, la música comienza allí donde la palabra es impotente para expresarse; la música se escribe para lo inexpresable. La música es sugestión y de allí que, paradójicamente, la música no exista fuera de la comunicación directa. ¿Pero acaso se intenta decir qué es la música?

Cosas muy extrañas se han dicho sobre la música. Platón, en el *Timeo*, da cuenta de que el alma del Universo está unida por una *concordia musica*, y Nietzsche afirmó que el lenguaje nunca puede ofrecer el simbolismo cósmico de la música. En el ínterin, el cielo se fue desafinando, la estética desmitologizando, pero la autonomía de la música no implicó la pérdida de su aura. Claro que cesó la postulación de una armonía universal, como lo hizo Kepler en *Harmonices mundi* (1619), que pasa de la razón de las seis órbitas planetarias a la ratio de los intervalos básicos de la música y hasta a la búsqueda de una armonía política. ¿Cesó? En prédicas como la de Pärt el canto polifónico parece aún buscar la imitación de la armonía cósmica. Aún platónicamente la música parece lo más apto para introducirse en el interior del alma. Pero también hoy, como en la Atenas del viejo Platón, el de *Las leyes*, la música *popular y empalagosa* inunda la ciudad y *corrompe* a la juventud. ¿Corrompe a la juventud? Si los antiguos chinos decían que la música de una época revela el estado del estado, el rock parece revelar el estado del continente de la juventud. ¿Y el rock sería corrupción? Siempre hay juicios morales que tratan de imponerse al arte, como siempre hay críticas que acentúan la exploración sonora y compositiva. Siempre hay denuncias de industrialización, masificación, y siempre hay contraejemplos. Y es que el iluminismo presenta aspectos irracionales, como el romanticismo presenta facetas racionales; siempre hay más de un filo en un arma. La música no apela sólo a la razón, ni siempre inflama noblemente a los hombres; el rock no apela sólo al sentimiento más superficial y banal, ni es sólo un instrumento de la lascivia o del mercado. El concilio de Trento impuso que la música de la iglesia debería incitar a la elevación. El punk persiguió lo contrario. Parece, siempre, el encadenamiento moral de la música.

La música mueve. Vincenzo Galilei, padre de Galileo, escribió en 1581 el *Diálogo della musica antica e della moderna*, para criticar a la composición polifónica, esa maraña de sonidos que ofrece un *placer vacuo*, que permite que “los sentidos dominen a la razón, la materia a la forma y lo falso a lo verdadero”; para predicar un estilo monódico porque “la verdad es una unidad”. Pensaba que las reglas de la armonía pueden servir para deleitar pero no para expresar conceptos; no serían más que pestilencias.

La música mueve los sentimientos y cambia las emociones, decía Isidoro de Sevilla. Enardece, fortalece, calma y cautiva, todo eso haría el poder de la armonía, un poder sobre el cual descansa cada palabra pronunciada, cada pulsación corporal. La música, entonces sería un fragmento de la retórica, un arma, un arte de persuasión. Esta idea primó en el siglo XVII.

Odiseo atado sabía que la música puede desatar pasiones. También Platón lo supo, y por eso predicó la necesidad de que al ritmo y a la melodía se le sumen palabras. Por el contrario, Aristóteles, más preocupado por las emociones, percibió el efecto catártico, relajador y liberador de la música puramente instrumental. Así, en su *Política* llegó a escribir que “el furor dionisiaco y todas esas agitaciones de la mente se expresan mejor... con acompañamiento de flauta” (1342b).

No sería difícil constatar que las líneas de reflexión persuasiva, racionalista y emotiva atraviesan a toda la estética musical. No sólo aparece en la discusión iluminista acerca de la imitación, en la reflexión kantiana y en la metafísica de Shopenhauer, sino que también estará presente en las tensiones del clasicismo, del romanticismo y de la escuela de Viena. El eclecticismo dominante en el siglo veinte parecería, así, un entrelazamiento, una superposición de las tradiciones.

La música y su *afinidad con el alma* es el señalamiento intuitivo de Aristóteles para tantear una comprensión de la excitación religiosa que provoca la música. Si desde Pitágoras, por lo menos, la música goza de una connotación religiosa, del poder de la armonía matemática, cuyo secretos utilizaba Orfeo para amansar a las bestias, se fue pasando a las tensiones y a las disonancias, para dar un canal al pasaje de una pasión a otra, para comprender más complejamente, con menos estereotipos, la sensibilidad humana.

Descartes, en su primera obra, *Musicae compendium*, escrita en 1618 y publicada póstumamente en 1650, afirmó que para el delite musical sería necesario que el temperamento del oyente resuene con la música. Cuáles son las pasiones que pueden despertarse y con qué tonos y tiempos es lo que debería determinarse. Pero nunca llegó dar con la respuesta final acerca de esa consonancia esencial, una forma de plantear la cuestión de la coordinación del alma con el mundo. Igual creyó que a través de los tiempos lentos se despiertan las *emociones indolentes* de languidez y pesadumbre, mientras que a los rápidos les siguen las sensaciones de ligereza y alegría. Y la cuestión subsiste cada vez que se trata de desarrollar una teoría de las pasiones: ¿cómo hacer corresponder las formas y los materiales de la música con las emociones? Como probará el rock, se probaba en el siglo XVII que la música más rápida generaba excitación, mientras que la más lenta motivaba

aflicción. Como lo prueba nuestra percepción de la música barroca, el horizonte cultural fija límites de comprensión, como lo probaría si Kepler o Bach oyeran el *Album Blanco* de The Beatles.

El significado de la música parece envolver los mismos problemas que surgen cuando se está ante la exigencia de determinar el sentido de las normas. Y de ahí que primen respuestas del tipo de la siguiente: el significado musical se crea en sí y existe en sus propios términos. (O, el derecho determina qué es derecho.) Y todo por compensar la disolución de las convicciones miméticas. Sin mimesis, convertidos en arena los valores, las propiedades absolutas y las intuiciones, la autoridad de la prédica imitativa, en la estética y en la moral, se disuelve en el aire. Se habría perdido aquello que se creía en un lugar y en un tiempo -en utopía, en el *kairos*-: el sentido.

Sin embargo, aún parecería que para el *sentido común* la música evoca la emoción. (Y el derecho justicia.) Ni la metamorfosis del sonido en sentimiento (ni la transmutación de normas positivas en condiciones de justicia) han sido develadas. Si los armónicos son los responsables del impacto emocional. (O si los principios del estado de derecho generan un estado de equidad.) Pero, ¿pueden ser meros sonidos? (¿Pueden ser meras expresiones de voluntad?) ¿No es acaso el triunfo del romanticismo en la estética (y en la teoría normativa)? Liberación de la música (y de las normas). Materias extrañas, que así se proyectan sobre el mundo, haciéndolo, separándose de la mimesis, despreciando ayudas, ¿ya que acaso tendrá importancia el pensamiento sobre la música (la teoría sobre el derecho o la moral)? Reflexiones románticas ayudan a construir estas lentes con las que miramos, oímos, actuamos y pensamos.

4. *Wittgenstein*. Su sensibilidad ha sido musicalmente modelada por Schubert, su compositor favorito por estar lleno de efectos inesperados que expresan una espiritualidad melancólica e irreligiosa. Franz Schubert fue un compositor prolífico, profundo y trágico. T. Adorno ha indicado como un impromptu de Schubert es tan incomparablemente más triste que aún las piezas más lúgubres de Beethoven. Aportó al romanticismo la forma de los *lieder*, consistente en la separación de la música para piano de la correspondiente al canto, sin que uno *siga* o acompañe al otro. Con una temporalidad circular, sus obras para piano se destacan por una búsqueda interior, propia de una subjetividad que nos resulta contemporánea.

En cambio, no valoró la música del siglo XX, empezando por Mahler. En esa Viena, Arnold Schönberg ya desplegaba un innovador programa para la música de ese siglo -época de la cual Wittgenstein se sintió ajeno. Schönberg vive la heredada tensión de la disputa

Wagner-Brahms: la música es autosuficiente -y, por tanto, un mero ayuntamiento de sonidos y un lenguaje en sí mismo-; o, le resulta esencial expresar ideas o sentimientos -es decir, simbolizar algo diferente a lo musical y ser, por tanto, un lenguaje de sentimientos. Será la lógica del sonido en movimiento. Y la emoción será la respuesta del auditor - imposible de describir en palabras.

El autor no es responsable de la *armonía preestablecida* que permite que el auditor identifique un tema con un sentimiento. La lógica de la composición formará el sentido musical que no tiene nada que ver con algún sentido natural, mostrando la disociación entre la composición y la percepción. Acordes idénticos, parecerán diferentes. Parámetros en general tenidos como superficiales para la composición -meros ornamentos- serán las claves y la imposible -Mahler- tarea de componer en base al timbre -acordes-, en lugar de privilegiar altura, forma y, sobre todo, duración, se impondrán a partir de Schönberg. La causalidad clásica de la sonata, en la que dos tonos opuestos se tornan ambiguos para volver, hacia el final, a equilibrarse, es retomada en la microcomposición, donde dos acordes constituirán la oposición básica. *Las disonancias y los amplios intervalos son cosas secundarias, lo central es el dominio de la contradicción de esencia y apariencia*, en la cual lo interno, lo *subcutáneo* se lanza hacia afuera.

Incomodidad del oyente. Se le exigirá que componga, en espontánea colaboración, su movimiento interno, liberando lo instintivo y tensionando lo espiritual. *Lo espiritual en el arte* -Kandinski- se alcanzará buscando espiritualizar la misma imagen concreta de la música. Para Schönberg "lo bastante no basta. Ninguna ostentación debe privar al oyente de la completa riqueza". A su vez, Adorno señala que "el fenómeno musical se reduce a los elementos de su conexión estructural. Se eliminan las categorías de orden que facilitan la audición a costa de la pureza en la configuración de la imagen. El desarrollo parece roto y abrupto, en la medida en que está organizado en sí mismo. Se trata de una música de la identidad y la no identidad." Y con George, Adorno piensa que "la más rigurosa medida es al mismo tiempo la más alta libertad". Esta música no puede salir de sí misma. Abstraído el medio de representación de la relación de representación, el arte dice más que las palabras. Como lo hacía Karl Kraus, se desechan los rasgos de la música que se asimilen al lenguaje periodístico, la variedad de la frase, el gesto que promete más de lo que cumple. Se ilumina la estructura latente, eliminando lo manifiesto. "Este proceso es contrario a todo 'irracionalismo'. Irracional es la creencia en la relación de reflexión sujeto-objeto, irracional es el tender in-finito a la utopía de la síntesis. Este lenguaje sin contenido exterior ha transformado y racionalizado, en cambio, todo elemento de su material lingüístico, y ha obtenido así pleno poder sobre el mundo formulable, sobre mundo todo-limitado. Este programa de una música absolutamente

'anti-expresiva' se realiza en el 'Pierrot Lunaire'", anota Máximo Cacciari en *Krisis*.

5. *Lo que nos desespera*. Las expresiones musicales más rápidamente mercantilizadas por la industria cultural -y por ende más velozmente caducas- se encuentran unidas a palabras y gestos, en especial en el rock, pero también en el jazz por el espectáculo que la constituye: la improvisación y el culto al virtuosismo. El rock quizás admita ser pensado como una estética de las emociones, más romántica que estructural y formal. Así en su práctica musical se encuentra la identidad, se constituye un lazo de sociabilidad, se forma el trazo del peinado y la manera de conducir el cuerpo; también allí se busca el sentido y se alcanzan pérdidas. Y por eso esta música es más relevante como montaje teatral, como espectáculo masivo que invade y atrapa todos los sentidos hasta el shock: como un sueño, como una pesadilla, como una tragedia, transcurren los sonidos mezclados con vedetismo, infantilismo, snobismo, pero también con ascetismo, energía, fuerza erosionadora y espíritu crítico que llega desde la autoparodia hasta el suicidio. Sacude las pasiones, expresa los conflictos emotivos y hasta da cuenta de la negrura monstruosa que ocupa el lugar del sentido en el mundo que se habita pero que se rechaza. El rock, a pesar de todo, sigue conteniendo algo demoníaco. No integra la música a una especie de concierto universal ni ya busca un equilibrio perdido: es más la pretensión de ser tensión y estallido irresistible, lo cual le da majestad a la dimensión física del sonido exacerbada: mucho volumen y fuerza en sus patrones rítmicos con un timbre expresivo penetrante. Y esto es lo opuesto a la matemática del oído. Pero es una profunda inquisición neobrutalista y primitivista con los medios electrónicos más sofisticados. Y más increíble y apasionante es advertir que la existencia del rock esta sostenida por una ética que llega a la cima del nihilismo y ve el querer vivir y los dolores de la existencia con una crudeza revulsiva. Así, ninguno de los muertos del rock fueron héroes y redentores, aunque sí vivieron y estuvieron públicamente expuestos a la tragedia de la existencia.

El rock como la definición de belleza de Valery: es lo que nos desespera. Y lo hace conjugando extravagancia, sutileza y frivolidad de forma tal que, por momentos, se deja de sospechar que implica el programa de convertir en música una época. Y así también, odiando al tedio, distrae, salta y baila, pero lleva el dolor al fondo, como una venganza en nombre del yo puro -un yo que paradójicamente se convierte en masa, en uniformidad biológica- contra todo intento de socialización profunda y completa de los individuos y contra todo sistema que siempre ataca algo sentido íntimamente como libertad. Se podría brindar una respuesta similar a la ensayada por Rousseau sobre el origen de las lenguas para comprender el canto del rock y así decir que *no es el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la ira, que les ha arrancado las primeras voces. Los frutos no se nos escapan de las manos, podemos alimentarnos sin hablar, perseguimos en*

silencio la presa que saciará nuestro apetito; pero para conocer un corazón juvenil, para conocer un agresor injusto, la naturaleza dicta acentos, gritos, quejas.

En un lugar religioso donde el rock puede encontrar y grabar una verdad, una idea que alineará a los otros y que también le permita montar una política de gloria. Con palabras ampulosas no se escucha más que balbuceos y babeos. A veces la música existe como desesperación, “si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación?” (Sören Kierkegaard, *Temor y Temblor*)

6. *La concentración del yo en el yo.* Disolvente, afiebrado y desenfrenado Hegel, el único -según Adorno- con el cual de tanto en tanto no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué está hablando. Como si hubiera compuesto una sinfonía filosófica ya imposible de ejecutar en su totalidad, se interpretan fragmentos deslumbrantes. Uno de ellos analiza el deslumbramiento del artista consigo mismo. El modelo romántico de la subjetividad artística ha conformado un imaginario persistente y funcional para la industria cultural, fundado en la ficción de la *divina genialidad*, "para la que todo y todos -escribió Hegel en su Introducción a la *Estética*- sólo son cosas desprovistas de substancia, a las que el creador libre, liberado de todo, no sabría apegarse, ya que puede tanto destruirlas como crearlas. Aquel que se sitúa en este punto de vista de la divina genialidad, mira a los otros hombres de arriba abajo, los considera limitados y vulgares, puesto que están aún aferrados al derecho, a la moral, etc., y ven en estas pequeñeces cosas esenciales. Por esto el individuo que vive de tal forma puede mantener relaciones con otros, tener amigos, amantes, etc., pero, al ser un genio, estima que dada la realidad que se atribuye a sí mismo y a su actividad particular, y en relación a lo general como tal, todas estas relaciones no tienen importancia y las trata desde lo alto de su ironía. Tal es la significación general de la genial ironía divina: es la concentración del yo en el yo, por la cual todos los lazos están rotos y sólo puede vivir en la felicidad que produce el goce de sí mismo. Fue F. v. Schlegel quien inventó esta ironía."

Hegel continua brindando un espléndido retrato de *una hermosa alma muriendo de hastío*, cuando ese yo "puede no sentirse satisfecho de este goce de sí mismo, considerarse incompleto y sentir la necesidad de algo sólido y substancial, que posea intereses precisos y esenciales. De esto se desprende una situación incómoda y contradictoria, pues el sujeto aspira a la verdad y a la objetividad, pero es incapaz de salir de su aislamiento, de su retiro, de esa interioridad abstracta e insatisfecha. El sujeto cae entonces en una especie de tristeza lánguida, de la cual se

encuentra síntomas en la filosofía de Fichte. La insatisfacción que se desprende de este descanso y de esta incapacidad que impiden al sujeto actuar y ocuparse de cualquier cosa, mientras su nostalgia de lo real y absoluto le hace sentir su vacío e irrealidad, que son un rescate de su pureza, engendra un estado mórbido que es el de una *hermosa alma muriendo de hastío*. Un alma verdaderamente hermosa actúa y vive en lo real. Pero el hastío procede del sentimiento que tiene el sujeto de su nulidad, de su vacío y de su vanidad, así como de su impotencia para escapar de esta vanidad y conseguir un contenido substancial."

Pero ya no hay vía de escape ni esencia que resista la ironía. Cualquier contenido ya es una ironía de la esencia que contenía. Y si frente a ello ya no hay más temor que se apodere del corazón, sí las imágenes empleadas actúan sobre la fantasía e imponen la creencia de que se tiene un sentimiento, un instinto. El impulso y la individualidad artificialmente manifestada por el artista intensifican la intimidad de un espíritu que ya le resulta tan oscuro como ajeno, tan disgregado como desgarrado. Por eso *el artista* no existe. El también ha muerto.

7. *Sombras sensibles*. La música nada designa, no tiene otro significado adicional a su existencia musical, pero el sujeto siente de qué modo es afectado por ella (mucho antes que Stravinsky proclamara que su música era un objeto, una cosa con vida propia, Adam Smith, en *Sobre la naturaleza de esa imitación ... en lo que se llama Artes Imitativas*, había dicho: "El efecto de la música instrumental sobre la mente ha sido llamada su expresión. ... Cualquiera sea el efecto que produce, es el inmediato efecto de aquella melodía y armonía y no algo distinto significado o sugerido por ellas: ellas, en verdad, no significan ni sugieren nada"). El espacio kantiano en el cual se fundaría la facultad de los sujetos de discernir y de juzgar siempre en referencia exclusiva a él mismo: lo que de una representación hago yo en mí mismo es la referencia del juicio estético. Por eso, más que de un objeto -una música en particular, un autor, una banda- se trata de la construcción de una poderosa forma de percepción enlazada tanto con la pasión como con el azar, con la apariencia, pero también con su superación.

Lenificar la barbarie: este objetivo hegeliano del arte supone una resistencia, una purificación, una crítica. Por eso las obras de arte son *sombras sensibles*. La música como la sombra más sutil de lo bello le asigna extensión concreta y material a un objeto inexistente en el mundo.

A la luz del paso del silencio al sonido, otro sortilegio. La existencia oyente pura. Música también, tras una liberación de sus materiales de toda asociación extraña: sonido puro, irreductible, libre desplegado en el tiempo. Es también así cómo se suceden las letras, como lo indica Stéphane Mallarmé en el Prefacio a *Un golpe de dados*:

Me gustaría que esta Nota no fuera leída o que, apenas recorrida, se la olvidara; ella enseña, al Lector hábil, poca cosa situada más allá de su penetración: pero puede turbar al ingenuo que debe lanzar los ojos sobre las primeras palabras del Poema, a fin de que las siguientes, dispuestas como están, lo encaminen hacia las últimas, todo esto sin otra novedad que un espaciamento de la lectura.

8. *La más hermosa música, aquélla que le otorga intensidad a un instante de silencio.* Si Schopenhauer sostenía que la música es un ejercicio metafísico inconsciente en el que la mente no sabe que está filosofando, antes Leibniz le había escrito a Goldbach que la música es un ejercicio matemático inconsciente en el que la mente no sabe que está calculando. Si Kant ha menospreciado la música por su pobreza conceptual y su condición asocial, "para el Herder maduro, la fuerza emotiva de la música se manifiesta en la memoria asociativa que despierta y, lo que es más importante, en la anticipación y reconocimiento de frases musicales recurrentes. Es precisamente, la evanescencia de las notas lo que hace que su retorno nos provoque un deleite, pero este deleite lo disfrutarán únicamente aquellos que sean capaces de fijar su atención en la estructura interna de la música que se despliega temporalmente. La crítica más dura que dirige Herder a Kant es que, en el fondo, no respeta la autonomía de la música", escribe John Neubauer en *La emancipación de la música*.

XIII

Sensibilidades de la sensibilidad. Poética del sentido y nomos de los sentidos

Organización de espacios, tal el nomos que rebasa el territorio por encima y por debajo, rodea de encierro, configura disciplinamientos, orienta el camino de un espacio cerrado a otro: familia, escuela, cuartel, fábrica, hospital, cárcel; se orienta a concentrar, ordenar, repetir, componer. Solapado el disciplinamiento con el control, que más que molde es modulación anillada, oscilación que le dona ductilidad a la rigidez.

Lo social hecho cuerpo en las rutinas, en la imposición de armonías silenciosas. En el vacío, al vaciamiento y la suspensión, lo propio. Mantenerse, persistir, repetir. La amabilidad ofrendada al acostumbramiento, el arrebatado contagioso, el entusiasmo en la sociedad infrahumana, libaciones de carne humana debajo del consenso y la coerción, en el hábito. ¿Qué afecta en el teatro de la indiferencia y la desatención profunda que conforma el espectáculo de las emociones que da gotas de compasión apenas traspasada la frontera de los allegados, felicidad en la sumisión, aburrimiento recurrente? Siempre automatismo perceptivo, predicaciones genéricas, el ímpetu del amor a todo por el mero hecho de ser, el sustento del orden, la comunión nihilista. La imaginación de las relaciones, representaciones y proyecciones, las diferenciaciones de la amistad y el imperio del amor colonizados por la normatividad: el orden del mundo se graba en la piel y emergen emociones. La política en el campo de la sensibilidad: gestión de sentimientos. Conformismo en la solidaridad retórica que, ajena a la fraternidad intensa, contabiliza débitos del disciplinamiento que también interpela al amor. En la contabilidad también se recuenta y ajusta la pasión inscripta en las almas, pero ese libro no acaba con todo y las finas hojas del libro copiador quedan decoloradas ante las fuentes de furor e insociabilidad, la languidez erótica, el amor sacrificial, la experiencia musical extática. Pero la tinta azul humedecida de la policía contable persiste sin advertir su reverso, la intimidad poética límite del mundo y la experiencia. La mayor abstracción es capaz de convertir al poema y la música en un punto, una función –hasta en una presumida función crítica, incierta casa sin silencio ni calma. Acaso el mundo se lave en su imaginación.

La pobreza de una realidad de poderes y dispositivos, a la descreación (Simone Weil). No destrucción –pasar de lo creado a la nada–, descreación, pasando de lo creado a lo increado.

Vaciar, abstraer realidad, despojar, fabricar por abstracción, volver a las condiciones mismas de la creación. Imputando irrealidad a lo real, a la realidad anémica. Acaso entonces la metáfora quede reducida a *palabras como la naturaleza a astillas secas*.

A poem is like a natural objet.

Wallace Stevens

Aquella noche que la belleza se sentó en las rodillas del poeta un sabor amargo subido hizo que la injuria de respuesta se hiciera relámpago, incandescencia, extrema tensión, síntesis y tonificación de la rebeldía. El del carnet de condenado, para quien *lo mejor, sería dormir, completamente ebrio, sobre la playa*, cosa salvaje, creía en todos los encantamientos como formas de malgastar una fuerza. Lograr un enervamiento, evasión, cultivar la bruma en una civilización agria, agrietada, desgarradora. Bailar, pero el baile ya no es baile. Poesía, armonía perdida, aun en el lenguaje, inalcanzable imagen total de la vida, inexpresable su verdad, y proliferación de poemas no de poesía. Las polillas consumen los restos de eso que se dice poesía. Roto el espejo que embellece lo deforme, sus astillas son máquinas, usinas, comercios de banalidades y baratijas, jirones sin poesía, retazos en chispas enterradas.

In the long run the truth does not matter.

Wallace Stevens

Descrear, acaso saturarlo todo de poesía. Percy Shelley creyó que la verdadera poesía de Roma vivió en sus instituciones, “porque todo cuanto de hermoso, verdadero y majestuoso contienen, pudo haber brotado únicamente de la facultad que creó el orden en que se fundan”. Contemplar el orden, también el orden de la belleza, pero desde el daño, el polvo, la crueldad y el fraude. Poesía al río reseco y gris de la vida, al mundo calculado, al utilitarismo que avanza como desierto. Pero apenas la sombra de la poesía tiñe hilachas del dolor, apenas infancia en las máscaras de los “legisladores desconocidos del mundo” que pugnan, propugnan por su mercancía, por la circulación y el reconocimiento. Descrear la poesía, *lo irreal intacto en lo real devastado* (Rene Char).

It is life that we are trying to get at in poetry.

W.S.

En Japón, muchos consideran que perfumarse es agredir a las personas cercanas, afectar sensibilidades. *Comme des Garçons*, de Rei Kawakubo, es producto de la estrategia de no preguntar, no estudiar el mercado, no indagar sobre lo que quiere la gente, no satisfacer demandas. Perfumes con olor a garaje o alquitrán. Antiperfumes con olor a soda o a chicle. Irónicos perfumes, inaccesibles, exclusivos para creer en la minoría, valorar el pensar distinto, alejarse del pensamiento mayoritario. Laboratorio de disidencia con lo masivo. Poesía, valores, ideas enfrascadas. No diseño, no arte: periodismo que relata un sistema de valores. *Wonderwood*, cedro, ciprés, pachuli. Palimpsesto, oler a mercancía y reconocimiento. Adquirir presencia por el olor, como las palabras adquieren presencia visual por la escritura.

En la danza, tras la sustancia del gesto. Una danza de sonidos recorre el tiempo sin estabilización; fugaz, el sonido adquiere sentido cuando está dejando de existir. Una visión, en cambio, captura el movimiento pero también la inmovilidad, aísla, divide, norma y abstrae (escritura, texto que se libera del contexto, autonomía, distancia).

Para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido, identificarse con ello. La escritura separa al que sabe de lo sabido y así establece las condiciones para la "objetividad" en el sentido de una disociación o alejamiento personales.

Walter J. Ong, *Oralidad y escritura*

Bajo la experiencia física del sonido, las sociedades orales, en una perspectiva salvaje que totaliza, viven intensamente un presente que se desprende de los recuerdos que ya no tienen pertinencia actual; lo incoloro e inoloro –personas, cosas- no perdura. Presentan escasas discrepancias semánticas –parecen indiferentes a las definiciones: el significado es adquirido en el entorno, sobre otras palabras y también gestos, modulaciones fonéticas, expresiones, marcos. Los conceptos se desarrollan en marcos de referencia, situaciones y operaciones; la abstracción se acerca al mundo vital, roza la piel.

El latín culto, en el siglo XVIII quedó sin hablantes, apartado del reino de las lenguas maternas, dominado por la escritura; y produce abstracción. La ciencia moderna, a pesar de

los diálogos y cartas de Galileo y *El discurso del método* de Descartes, nace en suelo latino: hasta Newton, se pensaba en latín.

La claridad que aporta la imprenta es más legibilidad, hasta develar la escisión de la escritura de la oralidad, hasta contener el cultivo de la conciencia y ordenar el desorden de la novedad. El libro, relación eje de múltiples relaciones. En lo bajo, el modelo del libro de la memoria, que supone que lo que allí se halla escrito sea copiado sobre otro soporte de manera que sus páginas puedan volver a ser vírgenes. Por temor a la pérdida, escribir las huellas del pasado, grabar que convive con operaciones de borrar.

La aspiración a la parsimonia se caracteriza a partir de la relación entre la complejidad de los datos con la complejidad de las fórmulas que los representan, y difiere de la simplicidad (que se opone a complejidad). Parsimonia de la empatía. *Empatía*, Theodor Lipps, en 1897, caracterizó este término como la capacidad de identificarse con el otro, de sentir lo que éste siente, distinto a la noción clásica de simpatía –participación en el sufrimiento del otro- y a la compasión, forma de justicia mínima. La empatía no provoca necesariamente simpatía o compasión. La galaxia empática es visual, de libros y pantallas, de mediaciones, distancias, virtualidades, de prácticas de atención que reservan la individualidad que se cultiva también en la emoción recargada de romanticismo.

Scribere, trazar caracteres, deriva de la raíz indoeuropea *ker/sker*, cortar, hacer y grafo: rasguñar, hacer una incisión. Así rasguña la empatía, como una incisión estética sutil, como si yo fuera otro, pero sin ser parte, sin compartir la pasión, en el como si de la ficción que advierte dolores y culpas y también ampara el espectáculo de la exclusión y el consumo de la ostentación. Rasguño de ficción, rasguño de imaginación, ese rasguño le da textura a la sensibilidad y superpuso escrituras, códigos sobre códigos y tensiones y resistencias frente a fuerzas e imposiciones, pero no ha sido un medio eficaz de inhibición de la violencia radical, aunque ha incidido en el reconocimiento, en políticas simbólicas de detención del gesto que hace sufrir al otro, en la remoción de humillaciones y búsquedas de igualdades. Empatía, inscripción institucional de la justicia poética.

La bruma púrpura de inscripciones salvajes en la desaparición, algún rasguño en la pared, unas pocas letras y números, hoy la bruma gris de especulaciones y las desconexiones entre lazos y responsabilidades, sensibilidad y racionalidad, poética y política. ¿Es posible leer

poesía en un campo de desaparecidos? ¿Acaso sea *bohemia arty*, subsidiada por el estado, espectáculo, entretenimiento, finalmente más campo árido en el desierto de la desaparición? La paleta de colores sería incompleta mencionando sólo el radicalismo de la percusión, las voces de teatro, el ejercicio de turismo académico, la irritación contenida en labores de archivo y oficina, pero el dolor y la responsabilidad pueden persistir encapsuladas, aisladas, bendecidas en soledad por el aliento de un espiral de funcionariado confundido con un grupo esclarecido. ¿Acaso sean también fecundaciones, fertilidad de flores azules, inscripciones que consuelan y entrelazan, rasguños de manos inmateriales que se materializan en atención, en políticas de densidad de la sensibilidad, en acciones de remoción del lastre del hábito de sumisión, en la dirección opuesta a “la modulación en la población del reflejo condicionado de la sumisión al esclavo” (Pavlov)?

A nada, ni al viento, pero todavía bajo el miasma, pasivos, arrasados, socavados, en el recorrido de la circulación del circulante sin cambiar su dirección, manteniendo a eso profano improfanable, convirtiendo lo profanado en un santuario (“un país ejemplar en relación con la búsqueda de la Memoria, Verdad y Justicia”). Inscribir acaso sea un hecho revolucionario, o apenas las nuevas inscripciones en campos de desaparición y espacios de la memoria sean un fragmento autónomo o compensatorio de la textura de alguna planta textil todavía apropiada, no recuperable, fábrica de mercancías y experiencias petrificadas, de reproducción y control de sensibilidades vegetativas. Y ese fragmento se reduzca a zumbidos, a una fluidez microtonal sin deriva, sin líneas de fuga *aún*. Acaso entonces *memoria en teoría*, *poesía en teoría*, *arte en teoría*, rebasen rejas y deriven en textos a batallar con sentidos, con los sentidos, no meras comunicaciones autopoieticos codificadas para habitar la desaparición acoplada a la apatía general. El culto a los antepasados, el presente de los desaparecidos, enfrenta el riesgo de la insularidad, habitado por la exclusividad y el homenaje sin desvíos en un mar de prescindencia. Y las ofrendas simbólicas –inscripciones, expresiones de empatía- se muestran desnutridas de diferencias y desarreglos (¿qué visión podría brindar la lectura de un poema de Rimbaud en la Esma?), y tal pureza (¿anoréxica?), tal sensibilidad (¿de claustro?), apenas incide en la dirección mayoritaria, persistente en el camino de la indiferencia. ¿Pero qué programa, qué inscripciones sino la de textos que destejan los dispositivos que devastan la sensibilidad montando formas acorazadas y paralizadas de empatía y los emprendimientos que instrumentalizan la desaparición? Aunque no haya nada que esperar, ¿acaso se sabe qué puede un texto, con su textura, ritmo, oscuridad y claridad?

La música es una superficie plana de placer sensual.

Simon Reynolds

A lo lejos, el universo nacido como sonido se torna densamente abstracto. De cerca, el presente devenido de la violencia y la desigualdad extiende la desaparición, la expande, le brinda densidad a la unidimensionalidad, captura gestos y discursos, apega mercancías. Tal vez la abstención sea una forma de revuelta, nihilista y atenta al ruido de lo indefinible, pasiva por lo receptiva, voluptuosa y abyecta, escéptica tanto al romanticismo de lo alternativo como al púlpito profético, más melancólica que nostálgica y por eso sin adicción al pasado (la retromanía, fatiga industrializada). Abstención serena, mantenida en el entusiasmo por lo pequeño (pequeños sentidos, pequeñas observaciones, pequeñas manifestaciones, pequeños fragmentos de intensidad, pequeñez en la que puede perdurar la crítica como nervio, no como azúcar pura, artículo de fe, brujería comercial o sampladelia de efectos psicodélicos en la academia).

No toda poesía es el máximo de relación entre el lenguaje y la vida. No toda poesía es, por cierto, nihilista. Tan sólo la que se interroga por el sentido. No toda poesía es anticipación de un estado más allá de la división entre lo singular y lo universal, ni salvación de la singularidad a pesar de la enemistad del lenguaje con lo singular; tampoco, para decirlo con Adorno, toda poesía presenta la fuerza de negatividad que muestra el abismo entre praxis y felicidad. Y la mayor intensidad poética, ese salvar en la permanencia todo lo transitorio, a veces se encuentra en resplandores de la filosofía y la ciencia, en intersticios de las convenciones académicas que escapan a la inmersión en el servilismo detallista, o las imposiciones naturalizantes, en concentraciones del lenguaje sobre lo singular que fuerzan los límites de lo inexpresable -como al ir sobre lo propio del pensar que no puede trascenderse, siendo el pensamiento impropio. En la dirección opuesta a esa sensibilidad a la sensibilidad (estética), la banalidad de la ingeniería de la comodidad —esa coreografía voluptuosa, selvática, de desdén, atajos, saltos, forzamientos en los que se barren cuerpos, derechos, en los que se humilla, en los que la omisión también contribuye a la desaparición. Comodidad de ricos y educados, caballeros y damas, pobres y maltratados, máscara universal de aceptación del exterminio singular. La comodidad que se práctica es opaca, se oculta en el discurrir —en vez de vergüenza y vulnerabilidad, en la administración del ego esta gimnasia es decorada de retórica vacía y caridad culposa, de moralidad interesada-; se la preserva con los dientes; se grita por su pérdida —irrita la incomodidad. El uso glamoroso

de la comodidad, una forma de ostentación del ego, es un signo de distinción, un arte que respira de la infracción impune y del dolor e infortunios ajenos, individualizados. Lejos del fraterno gesto asocial de la poesía, salvador de la fugacidad y singularidad, la micropolítica de la comodidad se traduce en imágenes cotidianas efímeras, en cruces marcados por el olvido más veloz, en indiferencia por los cuerpos arrastrados y las humillaciones instituidas, la explotación y la aniquilación materiales. La comodidad política, que arroja la basura al otro, no dice nada: calla o grita, y siempre muestra mucho; fidelidad al vaciamiento en demasía.

Objetivismo e impresionismo, dos polos quizás derivados del dualismo cartesiano: el mecanicismo hasta de la complejidad en la manipulación de lo viviente, y acaso un residuo de sentido, un ocaso o matiz que rebasa la explicación (hermenéutica, democracia de iguales en el discurso, práctica también íntima, irreductible o por lo menos resistente a su revolución por la ciencia, salvaje en ese punto de ineficacia de los dispositivos de disciplinamiento, normalización y control).

Intemperie poética contra el derecho, abismo constituyente, poesía acaso también en intersticios de lo constituido, quizá también en el refinamiento del estudio de la imposición de la violencia se hallen paseos poéticos. El derecho es uniformización, control de sentidos, también reconocimiento de la facultad de poetizar. Poesía convulsiva, permitida. Derecho como prosa y lazo, y poesía como crítica. Derecho como invernadero de sentidos, juristas que escapan a las metáforas, sujeción a un dispositivo en guerra con la asociabilidad. Admite la poesía, pero cerca la melancolía. Faculta amar, predica un amor abstracto, como abstracta es la libertad de expresión amparada en los textos constitucionales. La poesía, aquello que era el pensar del sabio antiguo y del filósofo de Durer, resistencias melancólicas, tensiones de la distancia entre lo impropio y lo propio del lenguaje, y del pensar entre la singularidad y la universalidad. Deuda por la donación poética, deuda de afecto impagable, inexigible. La tradición del derecho oculta la función de la imaginación en la práctica jurídica y ha sostenido un ideal de abogado orgullosamente antiimaginativo. Memoriza el abogado, pero no es una memoria poética. ¿Acaso halla una ley del recitado, una figura poética que como un hilo una el recitar poesías con el recitar artículos y autores, atravesando cavernas íntimas, academias y palacios? No hay poesía en el recitado de una constitución. No la hay tampoco en el aula, en el recitado obligatorio de una poesía. Escritura, común sostén de la memoria, custodia del texto sin finalidad. *Notitia* que

continúa la memoria, recapitula un saber ya establecido. Mientras otras líneas se trazan a los horizontes de incompreensión, las del derecho insisten en atar el porvenir al pasado. Y esa traducción anacrónica de lo nuevo es una fenomenología desatenta a la diferencia o que, mejor, la fuerza a ser repetición. La vida del jurista así transcurre bajo la sombra de la tradición, en el suelo de la autoridad del pasado, resistiendo sacudidas con tareas que agobian. Acaso un brote de melancolía lo invada al rozar la imposibilidad de crear el orden, ya que le corresponde velar por lo constituido. A veces, la pasión crítica, una furia activa, un demonio creador de la gracia lo invade, y queda abrazado por una poética. Excepcional momento para esa subjetividad más bien estoica, que siente la pasión como defecto. Si la intervención del derecho moderno montó en los animales de la polis modelos de obligaciones para enfrentar la asociabilidad melancólica, taciturna, de una rusticidad alejada del ideal de civilización que se impone, al genio poético se le respetó el vivir al margen, el dejar caer normas (melancolía compartida por el artista y el soberano, también melancólico en su interrogar, suspender y dispersar sentidos). Constitución civil de la subjetividad, organización de la vida como responsabilidad tutelada y penalizada, compartida, racionalizada y rutinizada en roles y funciones. La melancolía muestra un malestar disidente, una revuelta de conjurados, una evasión de santos, una poética heresiarca sin correlato a la presencia de la amenaza punitiva, también una mercancía de consumo de la clase ociosa. Poesía, instante heroico de la melancolía, a veces, tantas otras artículo de venta. Lepra negra aún, reducida por las operaciones disciplinarias de los siglos XVI y XVII, la melancolía persiste como lo otro de la cifra de la sociabilidad (operación en la que el derecho brilló) y del horizonte de la traducción (horizonte del diálogo y el conocimiento), y eso otro a veces presentado como sinsentido, o aquello que no importa, se socava, oculta y margina, controla y sanciona. Contra esa policía que vela por la disciplina, la normalidad y racionalidad, a veces emerge la poesía mostrando la terrible ilegibilidad. Contra el amor abstracto de las normas, la gracia a la intemperie.

Tajos en las líneas de las manos. Ensayo, mimesis, utopía y espigas de libertad

It's a cold and it's a broken Hallelujah!

Leonard Cohen

How blossoms fell. Acaso un ensayo sea, más que una excursión por la utopía, una experiencia de pérdida de confianza en la escritura, de constatación de la precariedad del cobijo que da el texto, de la torpe construcción de figuras en el excurso del pensamiento, de evocaciones que caen del territorio, de teorizaciones tenues y austeras, intranquilas, al ras de las cosas desde la lejanía del lenguaje. Queda, entonces, alineada la escritura, sin proposición, sin teoría o poesía que cambie para siempre la manera en que caen las flores. Acaso como émula de un Odiseo que más que seguir la dialéctica hegeliana del señor y del siervo —ese amo atado, contemplativo; esos siervos que sobreviven sin atender a nada más—, la utopía del ensayo se recueste en una finalidad sin fin, en la persecución de la mimesis del *flotar en el agua y contemplar pacíficamente el cielo* (Adorno).

La capacidad de experimentar, la ondulación de la sensibilidad que se extrema en la intensidad de la experimentación, una narrativa romántica, la indulgencia que hunde la individualidad en una cultura que hace del culto mercancía. Al poder de imaginar, un montaje, un collage que ya no construye con el pasado lo nuevo en el corazón de la incerteza: el modelo sigue siendo Hollywood, el poder colonizador de la imaginación, la imposición de estereotipos de esquematismo kantiano en la conjunción de sensibilidad y entendimiento. Ese sistema imagina, refiere por adelantado la diversidad sensible a las categorías fundamentales, destruye la diferencia y borra lo inconmensurable. Es imaginación que absorbe hasta los residuos humanos —aun Auschwitz queda como una mercancía más.

Salir de la reducción a lo no humano, reducción que funciona apelando a la humanidad y la individualidad, a la racionalidad y la crítica, salir como respirar, mirar como teoría y escritura como tacto, salir y hallar la naturaleza a construir, sentir —cuando las palabras dejan de barrer— el experimentar mimético. Salir impaciente, quebrado, olvidado a la ligera, ingenuo y que, sin embargo, a veces remonta altura y tiempo, escapa como una chispa, funde un átomo de felicidad mientras late intensamente el corazón. Salir donado al movimiento del espacio, desplazamiento tal vez fin para alguna repetición y pasaje de espirales de crueldad enterrados —raíces que más tarde puede que se manifiesten— al eterno

retorno de aquella diferencia sutil, de algún modo deseada, a veces aún no esbozada ni presentida -esperanza nihilista.

Quizás la escritura respire y una fugaz intensidad despierte, quizás la abstracción se encarne en una línea de fuga y el ensayo -género histórico de la utopía, zona de incompletitud, testeo de disidencia, a veces muestra de fragmento visceral, de giro insumiso, prenda estetizada, usualmente ligera- alcance un despliegue que tense los entumecidos polos de la sensibilidad y el pensamiento. Flotar en la escritura, en el oleaje de la palabra respirada, pero a ese relato, festejado como miel y vino, se lo puede hacer ingeniería del alma, imposición, hundimiento. Acrobacia en la escritura, ocasiones y potencias frágilmente salvadas de un nihilismo complaciente, de una asfixia por rebasamiento de sentido. La radicalización de la crítica y la imaginación hace mucho que se ha convertido en propaganda académica, autocomplacencia, ruido. El relámpago y la quietud, la música de la dureza y la suavidad plástica, finalmente se reciclan como toxinas en el botox del pueblo de los ratones, de los amantes de la astucia y la autoconservación, el gimnasio y la curiosidad del espectáculo.

Fósil del fracaso. Jirones de conceptos y constelaciones de jirones, distancias que rubrican el trabajo de destrucción de la unidad aparente de imposiciones naturalizadas; formas de recuperación de experiencias -objetos apropiados. Rasgo trágico de la forma, jirón expuesto al viento, ¿acaso capaz de reflejar matices más que identidades, síntesis expresivas miméticas y no representativas, afinidades y anhelos utópicos? Jirón, tiempo pequeño, esfuerzo por no estar lejos de las cosas y que el trabajo acumulado de la abstracción acerque pero no oprima, encasille y acalle.

Si el dominio del yo ha sido paralelo al dominio sistémico de la naturaleza, jirones de insumisión a las imposiciones, reacciones y convulsiones al hechizo universal del intercambio. Acaso la utopía esboce el malestar, pero como programática es soluble, como solución se disuelve; entropía también del rasgo utópico cristalizado -que se deshilacha, se jironea, y en esa erosión pierde el contorno histórico y se vuelve, en esa negatividad, naturaleza, una forma natural de cosa histórica que prueba, como fósil, que la utopía es llevar más allá los límites del mundo.

El pasaje de un conocimiento centrado en las percepciones, en los sentidos y cualidades, a otro de análisis y formalizaciones basado en la geometría y las matemáticas, un giro antimimético que recluye a la utopía en la negatividad. La utopía como solución total contiene en potencia a Auschwitz -puntos ciegos de la utopía, la imposición y, finalmente, la experiencia de los genocidios hacen a la conciencia de incompletitud y negatividad de la

utopía, destiñen las ilusiones desmesuradas de los jirones de concreciones, deben proteger de la falsa inmediatez de cualquier cosa llamada éxito que convoca a renovadas modalidades de *apell*, posturas insoportables, agotamiento, frío, extenuación.

La experiencia utópica, de darse, se mostraría en su representación no idéntica, que la haría volver a experimentarla como lección. Y un acorde nihilista es el fondo de esa forma mezquina. La repetición no es liberación, sino escape inauténtico o, más frecuentemente, imposición. Aprender no es copiar –tal vez se aproxime más justamente la constatación de una pérdida: ese aleccionar debe confrontarse con una estética de las cicatrices, con una política de reconocimiento de los sufrimientos y los fracasos. La utopía parte de su imposibilidad –su posibilidad es indicio de funcionalidad. El esfuerzo cobija el fracaso, pero allí se puede alojar una fugaz felicidad. La utopía se contrapone a la sociedad, ¿pero cómo, si no deja de ser su producción? Tal vez lo logre persiguiendo un interés desinteresado arrebatado a la indiferencia y al egoísmo, resistiendo a los jirones convertirse en mercancía, alejándose del mundo planificado –utopía es emancipación del esquema, de la estructura, del sistema y la representación; es, de ser, lo que se constata imposible como forma. ¿Pero cómo afirmar que en ese respirar esté la vida de la vida? Sirven tan poco los libros para la utopía –para el libro, la beatitud es contemplativa. La alegría es esquiva a la expresión, como el salto de renglón difiere del temblor. Utopía, empatía mamífera y prácticas de consolación, también expresividad animal en el lenguaje, mimesis salvaje que le haga justicia a lo individual –¿cómo, con la imposición de la universalidad de las categorías, darle hogar y calidez a lo fugaz sin aplastar su singularidad?

Que la utopía no exista y que tal vez el repliegue del sujeto, su eclipse la haga brotar es creer que *allí donde está el peligro, crece también lo salvador*, es predicar el estremecimiento y hacer sublime al silencio. Acaso así sea el tiempo aplazado de la nada misma –el encuentro con el no ser (no yo, ni otro yo, ni otra cosa), la experiencia estética radical, el estallido del espectáculo (de la estética como ingeniería de seguridad, como policía de la sensibilidad). Que no exista, muestra de la captura del impulso a ensayar, de la altura y proliferación de árboles de cemento y relámpagos de plástico, de la ferocidad de los leviatanes externos e internos, verticales y horizontales, de lo incurable de la existencia acechada por la tragedia y sostenida en el desierto, de la frivolidad de la prosa del ensayo y la filosofía, aun de la poesía. Que no exista pero anide en puntos grises, como quarks mudos de sentido, quizás núcleos de emergencia de una contingencia que albergue una débil potencia antrópica. Utopías, al modo de universos *weakless*, de finales inciertos, desintegradas, vivas en la fragilidad y ramificadas en cicatrices. Puro exterior que se esparce como el kitsch que

despoja realidad, expone a la burla y el aburrimiento, utopía que desprende dos olores, uno de podredumbre, otro de frescura, arrastrando una placidez bizarra, atonal por la esperanza que acontece en el desarraigo. A tuestas, con resaca, ocupando el vacío, en un cementerio de utopías. El bien, nombre aniquilador, grandilocuencia de las palabras que siembran pobreza en el mundo, memorabilia de la utopía. Ante la ambigüedad de la lección de la experiencia, hechizo de verbos que pliegan la vida y redoblan el pliegue hasta desvanecerlo en la identidad que se impone -performatividad de la identificación, paradigma de la imagen encarnada. ¿Acaso haya contraejemplo, contra sacrificio, contra trabajo contra el pliegue de la aniquilación y su ocultamiento? Sustitutos al por mayor, descripciones de los hechos de antemano, encierros del tiempo aprehendidos del pasado –y de la lectura, esa ley y elección. Escritura privatizada, comercializada, alejada de los bienes públicos, ¿qué derecho a la letra perdura? Vuelta a aleph, cuya sonoridad ha sido olvidada –acaso por la escritura que, a la par que extendió la introspección, encarriló el tren de la normalización. Reemplazada por la caricia –y la educación centrada en el afecto integró la constelación de los exterminios. Analizada –y el estudio, promesa de salvación (en *Fedón*, el último día de Sócrates narrado por Platón transcurre en el estudio: ¿qué otra cosa podía hacer con el tiempo que le restaba hasta la puesta del sol?), se contrae y dilata en la vida dañada. Las manos, entonces, quizás tomen más contacto con la utopía que la escritura –así en utopía, *yo es otro*, y otro el surco de la escritura. Utopía como poiesis, monumento -*hay una poesía que actúa como fundamento de las patrias y sin la cual no podríamos entender el odio* (Slavoj Žižek). Utopía de la pérdida, experiencia que prueba en el peligro. Utopía como simple poesía: *la poesía no hace que ocurra nada: sobrevive / en el valle de su concepción* (W. H. Auden).

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1962), *Prismas*, Barcelona, Ariel.
- (1983), *Teoría estética*, Madrid, Orbis.
- (1992), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- (1998), *Mínima moralía*, Madrid, Taurus.
- Agamben, Giorgio (2000), *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos.
- (2001), *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos.
- (2003), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2004), *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2006a), *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos.
- (2006b), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- (2008), *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2010), *Ninfas*, Valencia, Pre-textos.
- Agustín (1990), *Confesiones*, Madrid, Alianza.
- Aira, César (2006), *Parménides*, Barcelona, Mondadori.
- Althusser, Louis (1985), *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Angenot, Marc (2010), *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, SXXI.
- Antelme, Robert (2001), *La especie humana*, Madrid, Arena.
- Arendt, Hannah (1994), “Comprensión y política”, en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah. Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Aristóteles (1966), *El arte de la retórica*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1985), *Metafísica*, Madrid, Sarpe.
- (1986), *Política*, Madrid, Alianza.
- Arp, Jean (1983), *Días deshojados*, Madrid, Hiperión.
- Artaud, Antonin (1998), *El ombligo de los limbos. El Pesa-Nervios*, Buenos Aires, Need.

- Auden, Wystan (2007), *Canción de cuna y otros poemas*, Barcelona, DeBolsillo.
- Badiou, Alain (2009), *El concepto de modelo*, Buenos Aires, La Bestia Equilátera.
- Bateson, Gregory (1991), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Baudelaire, Charles (1961), *Obras*, México, Aguilar.
- Bayley, David (2010), *Modelos de actividad policial*, Buenos Aires, Prometeo.
- Bazin, André (1999), *¿Qué es el cine?*, Madrid, Rialp.
- Beccaria, Cesare (1982), *De los delitos y de las penas*, Madrid, Aguilar.
- Beckett, Samuel (1999), *Los días felices*, Madrid, Cátedra.
- Benjamin, Walter (2005), *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal.
- (s/f), *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis-LOM.
- Berardi, Franco (Bifo) (2003), *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Bergson, Henri (1963), *Obras escogidas*, México, Aguilar.
- Berlin, Isaiah (1997), *El Mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos.
- Bernhard, Thomas (1993), *El carpintero y otros relatos*, Madrid, Alianza.
- Blacking, John (2006), *¿Hay música en el hombre?*, Madrid, Alianza.
- Bloom, Allan (1987), *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster.
- Bloor, David (1998), *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Gedisa.
- Bobbio, Norberto (1980), *Contribución a la Teoría del Derecho*, Valencia, Fernando Torres.
- Bonnefoy, Yves (1998), *Lo improbable*, Córdoba, Alción.
- Bouveresse, Jacques (1984), *El filósofo entre los autófaños*, **México, FCE**.
- Cacciari, Massimo (1982), *Krisis*, México, SXXI.
- (2009), *Iconos de la ley*, Buenos Aires, La Cebra.
- Canetti, Elias (2005), *Masa y poder*, Barcelona, DeBolsillo.
- Carson, Anne (2007), *Hombres en sus horas libres*, Valencia, Pre-textos.
- Castel, Robert (2010), *El ascenso de las incertidumbres*, Buenos Aires, FCE.

- Castoriadis, Cornelius (2001), “Antropogénia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles”, en *Figuras de lo pensable*, México, FCE.
- Cavalletti, Andrea (2010), *Mitología de la seguridad*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Cavell, Stanley (1999), *La búsqueda de la felicidad*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Un tono de filosofía*, Madrid, Machado.
- (2008), *El cine, ¿puede hacernos mejores?*, Buenos Aires, Katz.
- Char, Rene (2005), *Poesía esencial*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Chateau, Dominique (2009), *Cine y filosofía*, Buenos Aires, Colihue.
- (2010), *Estética del cine*, Buenos Aires, La marca.
- Ciceron (2006), *Tópicos*, México, UNAM.
- Clair, Jean (2007), *La barbarie ordinaria. Music en Dachau*, Madrid, Machado libros.
- Cohen, Leonard (1996), *Un Acorde Secreto*, Madrid, Celeste.
- Colli, Giorgio (2008), *Platón político*, Madrid, Siruela.
- Cover, Robert (2002), *Derecho, narración y violencia*, Barcelona, Gedisa.
- Dante Alighieri (2004), *Vita Nuova*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Davidson, Donald (1990), *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa.
- Del Mármol, Luis (2002), *La piedra*, Buenos Aires, Tsé-tsé.
- Deleuze, Gilles (1984), *La imagen-movimiento*, Barcelona, Paidós.
- (1986), *La imagen-tiempo*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1988), *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos.
- Didi-Huberman, Georges (1997), *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires, Manantial.
- (2004), *Imágenes pese a todo*, Barcelona, Paidós.
- (2006a), *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2007), *La imagen mariposa*, Barcelona, Muditó.
- (2009), *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Madrid, Abada.
- Dilthey Wilhelm (1986), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza.

- Douzinas, Costas y Nead, Linda (eds.) (1999), *Law and the Image*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Dworkin, Ronald (1988), *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- Esquilo (2010), *Prometeo encadenado*, Madrid, Gredos.
- Fanon, Frantz (2007), *Los condenados de la tierra*, México, FCE.
- Felman, Shoshana (2000), “Una película como testigo: *Sboab* de Claude Lanzamann”, en *Espacios*, N° 26, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1978), *Las palabras y las cosas*, Madrid, SXXI.
- (1980), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- (1983), *La verdad y las formas jurídicas*, México: Gedisa.
- (1990) “Omnes et singulatum: hacia una crítica de la ‘razón política’”, en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- (1991), “Qué es la Ilustración?”, en *No hay derecho* N° 4, Buenos Aires.
- (1995a), “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en Oscar Terán (comp.), *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, El Cielo Por Asalto.
- (2002), *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2004), *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2006), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2007), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE.
- (2010), *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, FCE.
- Gadamer, Hans (2002), *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
- Goodman, Nelson (1990), *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor.
- Haack, Susan (1997), *Evidencia e investigación*, Madrid, Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1988), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Taurus.
- Handke, Peter (2009), *Vivir sin poesía*, Madrid, Bartleby.
- Hart, Herbert (1992), *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- Heidegger, Martin (1985), “La pregunta por la técnica”, en *Epoca de filosofía*, N° 1, Barcelona.
- (1986), *Ser y tiempo*, México, FCE.
- (2006), *Aportes a la filosofía*, Buenos Aires, Biblos.

- Hegel, Georg (1979), *Introducción a la Estética*, Barcelona, Península.
- Hempel, Carl (1942), “The Function of General Law in History”, *The Journal of Philosophy*, N° 39.
- Heráclito (1982), *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar.
- Hesse, Mary (1994), “La tesis fuerte de la sociología de la ciencia”, en Olivé, León (compilador), *La explicación social del conocimiento*, México, UNAM.
- Hintikka, Jakko (1998), *El viaje filosófico más largo*, Barcelona, Gedisa.
- Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán*, **México, FCE.**
- Horgan, John (1998), *El fin de la ciencia*, Barcelona, Paidós.
- Husserl, Edmund (2006), *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial Complutense.
- (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo.
- Ibañez, Jesús (1985), *Del algoritmo al sujeto*, Madrid, SXXI.
- Jankélévitch, Vladimir (2005), *La música y lo inefable*, Barcelona, Alpha Decay.
- Kafka, Franz (1979), *Parábolas y paradojas*, Buenos Aires, Fraterna.
- Kant, Immanuel (1991), *Crítica del juicio*, México, Porrúa.
- Kantorowicz, Ernst (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza.
- Kelsen, Hans (1982), *Teoría pura del derecho*, México, UNAM.
- Kierkegaard, Søren (1987), *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos.
- (1993), *Diario íntimo*, Barcelona, Planeta.
- Kraus, Karl (1977), *La tercera noche de Walpurgis*, Barcelona, Icaria.
- (2003), *Dichos y contradichos*, Barcelona, Minúscula.
- Kuhn, Thomas (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- L’Heuillet, Hélène (2010), *Baja política, alta policía*, Buenos Aires, Prometeo.
- Laks, Simon (2008), *Melodías de Auschwitz*, madrid, Arena.
- Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, SXXI.
- Laughlin, Robert (2010), *Crímenes de la razón*, Madrid, Katz.
- Le Goff, Jacques (2003), *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal.
- Leibniz, Gottfried (1991), *Los elementos del derecho natural*, Madrid, Tecnos.

- Levi, Primo (1987), *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik.
- Lévi-Strauss, Claude (1970), *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
- Levinas, Emmanuel (2001), *Algunas reflexiones sobre la filosofía política del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1989), *Aforismos*, México, FCE.
- Löwith, Karl (2007), *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz.
- Lucrecio (1999), *De la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Folio.
- Luhmann, Niklas (1996), *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana.
- Mallarmé, Stéphane (2001), *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29.
- Marcus, George y Fischer, Michel (1986), *La antropología como crítica cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Marí, Enrique (1993), *Papeles de filosofía I*, Buenos Aires, Biblos.
- Martyniuk, Claudio (2004), *Esma. Fenomenología de la desaparición*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2006a), *Nuevos modelos de hostia. Filosofía y matices subjetivos*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2006b), *Sobre la norma del gusto, la normatividad del arte y la narración de la justicia*, México, Ediciones Coyacán.
- (2008), *El proyecto polaco. Anotaciones sobre el emigrar*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- (2009), “Política de la memoria y estética de la atención”, en *Sociedad*, N° 28, Buenos Aires.
- (2010), “En un mar congelado. Indiferencia, memoria y atención”, en Bergalli, Roberto y Rivera Beiras, Iñaki (Coords.), *Memoria colectiva como deber social*, Barcelona, Anthropos.
- Marx, Karl (1975), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Anteo.
- Mellor, Alec (1960), *La tortura*, Buenos Aires, Sophos.
- Merton, Robert (1980), “Los imperativos institucionales de la ciencia”, en Barry Barnes, Barry; Kuhn, Thomas S.; Merton, Robert y otros, *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- Meschonnic, Henri (2008), *La poética como crítica del sentido*, Buenos Aires, Mármol-Izquierdo.
- (2009), *Ética y política del traducir*, Buenos Aires, Leviatán.
- Michaux, Henri (2009), *La noche se agita. Plume precedido por Lejano interior*, Vilaboia, Ellago.
- Montaigne, Michel de (1908), *Ensayos*, Chartres, Garnier.
- Musil, Robert (2010), *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral.

- Needham, Joseph (1980), "Las matemáticas y las ciencias en China y en Occidente", en Barry Barnes, Barry; Kuhn, Thomas S.; Merton, Robert y otros, *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- Neubauer, John (1992), *La emancipación de la música*, Madrid, Visor.
- Neurath, Otto, (1986), "Sociología en fisicalismo", en Ayer, Alfred, *El positivismo lógico*, México, FCE.
- Nietzsche, Friedrich (1984), *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe.
- (1988), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.
- Nussbaum, Martha (2003), *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós.
- Ong, Walter (1993), *Oralidad y escritura*, Buenos Aires, FCE.
- Ovidio (1989), *Arte de amar. Amores*, Madrid, Gredos.
- Otto, Walter (2005), *Las Musas*, Madrid, Siruela.
- Petit, Carlos (ed.) (1997), *Pasiones del jurista*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (1982), *Gorgias*, Buenos Aires, Aguilar.
- (1983a), *Las leyes*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1983b), *El banquete, Fedón, Fedro*, Buenos Aires, Orbis.
- (1988), *La República*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1999), *Timeo*, Buenos Aires, Colihue.
- Popper, Karl (2006), *Escritos selectos*, México, FCE.
- Prodi, Paolo (2008), *Una historia de la justicia*, Buenos Aires, Katz.
- Przeworski, Adam (2010), *Qué esperar de la democracia*, Buenos Aires, SXXI.
- Putnam, Hilary (2001), *50 años de filosofía desde adentro*, Buenos Aires, Paidós.
- Quignard, Pascal (1998), *El odio a la música*, Barcelona, Andrés Bello.
- (2010a), *Albucius*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- (2010b) *La barca silenciosa*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Quine, Willard (1974), *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos.
- Rawls, John (1979), *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Reynolds, Simon (2010), *Después del rock*, Buenos Aires, Caja negra.
- Rickert, Heinrich (1965), *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Rifkin, Jeremy (2010), *La civilización empática*, Barcelona, Paidós.

- Rilke, Rainer (1941), *Los cuadernos de Malte Laurids Briège*, Buenos Aires, Losada.
- (1999), *Cartas a un joven poeta. Obra poética*, Barcelona, Edicomunicación.
- Rimbaud, Arthur (1995), *Poesías y otros textos*, Madrid, Hiperión.
- Rosenzweig, Franz (1997), *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme.
- Rousseau, Jean-Jacques (1996), *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, FCE.
- (2007), *Escritos sobre música*, Valencia, Universidad de Valencia.
- Ruskin, John (1941), *Las siete lámparas de la arquitectura*, Santiago de Chile, Ercilla.
- Sain, Marcelo (2008), *El Leviatán azul*, Buenos Aires, SXXI.
- Schiavonne, Aldo (2009), *Ius. La invención del derecho en Occidente*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Schleiermacher, Friedrich (2000), *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid, Gredos.
- Schopenhauer, Arthur (2009), *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta.
- Schumpeter, Joseph (1984), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio.
- Schütz, Alfred (1979), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Shapin, Steven y Schaffer, Simon (2005), *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Shelley, Percy (1986), *Defensa de la poesía*, Barcelona, Península.
- Sloterdijk, Peter (1989), *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus.
- (2004), *Esferas II*, Madrid, Siruela.
- Smith, Adam (1987), “Sobre la naturaleza de esa imitación que se da en lo que se conoce como las artes imitativas”, en *Estudios Públicos* 26, Santiago de Chile.
- Sófocles (1993), *Antígona*, Buenos Aires, Eudeba.
- Spinoza, Baruch (1983), *Ética*, Madrid, Orbis.
- Stendal (2001), *Rojo y negro*, Madrid, Alianza.
- Stevens, Wallace (2002), *Aforismos completos*, Barcelona, Lumen.
- Sunstein, Cass (2009), *Leyes del miedo*, Buenos Aires, Katz.
- Taubes, Jacob (2008), *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz.
- Thoreau, Henry (2009), *Desobediencia civil y otros textos*, Buenos Aires, Terramar.
- Trakl, Georg (2000), *Obras completas*, Madrid, Trotta.

- Urzidil, Johannes (1997), *Tríptico de Praga*, Madrid, Pre-textos.
- Valéry, Paul (2002), *El cementerio marino*, Madrid, Alianza.
- Von Wright, Georg (1979), *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.
- (1980), *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.
- Warburg, Aby (2010), *Atlas Mnemosyne*, Madrid, Akal.
- Weber, Max (1985), *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1992), *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- (2006), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Weil, Simone (1957), *Intimations of Christianity*, London, Routledge.
- (2000), *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta.
- (2001), *Cuadernos*, Madrid, Trotta.
- (2006), *Sobre la ciencia*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- (2010), *La condición obrera*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Weininger, Otto (2004), *Sexo y carácter*, Madrid, Losada.
- Weinrich, Harald (1999), *Leteo*, Madrid, Siruela.
- Williamson, Timothy (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Winch, Peter (1971), *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Wittgenstein, Ludwig (1988a), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- (1988b), *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.
- (2003), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos.
- Žižek, Slavoj (2010), "Detrás de cada limpieza étnica hay un poeta", Madrid, El País, 16/06/2010.