



HENRI LEFEBVRE

LA PRESENCIA

Y LA AUSENCIA

CONTRIBUCION A LA TEORIA

DE LAS REPRESENTACIONES

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LA PRESENCIA Y LA AUSENCIA

Traducción de
ÓSCAR BARAHONA y UXOA DOYHAMBOURE

El libro de los nombres de los animales.
Traducción de Óscar Barahona y Uxoá Doyhamboure.
1997. 120 páginas. 12,00 €.

HENRI LEFEBVRE

La presencia y la ausencia

*Contribución a la teoría de las
representaciones*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1980

Primera edición en español, 1983

Título original:

La présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations

© 1980, Casterman, París

ISBN 2-203-23172-6

D. R. © 1983, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1342-2

Impreso en México

PREÁMBULO

Carta a Octavio Paz (comenzada en Oaxaca, continuada en el avión de regreso. No enviada).

Querido Octavio:

NUESTROS pasos se cruzan rara vez, pero nuestros caminos convergen. En su libro *Conjunciones y disyunciones*, obra de poeta y de filósofo, usted ha escrito que falta "una historia general de las relaciones entre el cuerpo y el alma, la vida y la muerte, el sexo y el rostro..." Yo añadiría que falta una historia, o una fenomenología en el sentido hegeliano, del cuerpo, del amor y así sucesivamente. Le apruebo tanto más cuanto que yo mismo traté de escribir algunos capítulos de tal obra, en un estilo por desgracia *cool*, pues empleo el concepto y el análisis teórico. Eso me hace admirar y amar aún más la poesía. En este momento pienso en esos torrentes secos, en España, cuyo lecho pedregoso se cubre de adelfas en primavera. En el árido camino del pensamiento conceptual, el esplendor de la vivencia, metamorfoseada en poema, me parece aún más hermoso. He trabajado con los conceptos, trabajo que desdramatiza las historias y que sin embargo muestra los dramas. ¿Los conceptos? Los encuentro en sus obras: la alienación, lo cotidiano, la diferencia, la ciudad y lo urbano, el espacio social. Hoy en día, prosigo investigaciones ya largas acerca del Estado, y también acerca de las *representaciones* vinculadas por una relación aún mal descubierta a las ideologías, pero sobre todo a la presencia y a la ausencia, esas potencias sin poder que revela la poesía: que dice. Estos conceptos, ¿entran acaso en la obra que usted reclama? Aportan materiales; dificultan la conquista devastadora de la vivencia por lo concedido, por la abstracción, uno de los dramas del Logos europeo.

Quisiera añadir que ciertas partes del *Opus Magnum* se encuentran en autores que usted cita poco. ¿No tendría usted un prejuicio en contra de Nietzsche? Hace casi cuarenta años que defendí su memoria, su obra, su pensamiento, contra acusadores ignorantes o

parciales, Lukács entre ellos. El futuro me dio la razón. En París, sobre mi mesa de trabajo, junto a *Conjunciones y disyunciones* y al *Laberinto de la soledad*, pronto encontraré *La gaya ciencia* y *La genealogía de la moral*. También tengo al alcance de la mano los *Gründrisse* y la *Fenomenología*. Le aseguro que Nietzsche dijo mucho sobre esas palabras de acepciones cambiantes que designan realidades y representaciones que cambian: el alma y el cuerpo, por ejemplo. Cuántas veces se acerca a esas oposiciones que usted ha erigido en conceptos según su propio itinerario conceptual: el cuerpo y el no-cuerpo con sus signos respectivos. ¡Con qué fuerza poética denuncia al ascetismo moral y a los partidarios del no-cuerpo, portadores de un terrible resentimiento, enemigos de la vida! Podría citar muchos textos de Nietzsche, pero también de Marx, tan desconocido por el "marxismo". Marx, ¿no denunció acaso el ascetismo y la sequedad de un materialismo más abstracto que el idealismo, que discurre sobre la vida ignorando lo vivo?

Lo pongo a usted a la altura de los grandes de la poesía. Hay alguien muy grande que usted parece dejar de lado: Hölderlin. Se me ocurre pensar que usted, mexicano, que puede confrontar la filosofía de Oriente y la de Occidente, la cultura (como se dice) latina con la anglosajona y la asiática, tiene pocas relaciones con la gran Alemania de los siglos XVIII y XIX que difundió con prodigiosa prodigalidad las obras y los dones. ¿Será preciso aclarar que hablo de la Alemania de antes de Bismarck? Cuando éste toma el país en sus manos brutales, Nietzsche se va. Huye del Estado.

A propósito de la representación (*Vorstellung* y/o *Darstellung*) tengo ante mí un pasaje de Hölderlin que me turba: "*Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst. . . [él es quien subraya], als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien, selbstbewußten Wesen, tritt zugleich eine ganze Welt, aus dem Nichts hervor. . .*" Así, el mundo-objeto se despliega inmensa, infinitamente, ante el sujeto-poeta. Para él. ¿Por él? Hölderlin, poeta filósofo, se representa libre, absoluta, incondicionalmente, y la naturaleza infinita se le presenta, fuera de él pero delante. Sin que haya ni espectáculo ni fusión, sino comunión y comunicación, así pues *presencia*. Este surgimiento me intriga, me preocupa. ¿Es acaso lo infinito lo que surge de lo finito, cosas, signos, palabras, para y por el poeta? ¿Acaso la naturaleza se le presenta como la obra de su profunda libertad, la del

poder creador, que deja desplegarse, que nace o renace en el corazón de su vida? ¿No sería él la ilusión vinculada a la palabra? Hölderlin habla de la naturaleza y del sol con tanta elevación y fuerza como usted en *Piedra de sol*, y como Nietzsche en el *Zaratustra*. ¿Cómo nace para el poeta esa doble presencia, él con su verbo, y ante él el mundo? Quisiera preguntarle de viva voz, si es que acepta hablar. Yo afirmo que el poeta tiene más que decir acerca del lenguaje y lo puede decir mejor que los lingüistas. ¿Puede admitir el poeta la arbitrariedad del signo y del sentido? ¿Qué extrañas presencias, qué enigmáticas ausencias no invoca usted en sus poesías y en sus escritos sobre los laberintos, los del amor y los de la soledad? ¿Imágenes? ¿Recuerdos? ¿Símbolos? Tal vez representaciones, ¿pero de quién?, ¿de qué? ¿Y en qué forma son superadas o recuperadas por el sentido? “Ariadna, yo soy tu laberinto”, declaraba Nietzsche a la que llamaba así, la ausente siempre presente.

Hasta hace poco, yo creía casi a ciegas en el vínculo social. Lo juzgaba rico y sólido, universal, preservado a través de las guerras y las crisis. Yo atribuía esta confianza, este optimismo al “marxismo” y a los análisis “marxistas” de la práctica social. No llegaba a comprender las ambigüedades de la relación social, distinta de las relaciones económicas y políticas: espontaneidad y coacciones, afectos y dependencias, prohibiciones y libertades. Discernía mal los intermediarios, los intersticios. Cuando veía ese vínculo reducido a gestos de mando apartaba la mirada. Desde siempre, como filósofo, creía ingenuamente en la “búsqueda del otro” y, a pesar de tantas decepciones, en sus ventajas. A lo vivido, que distingo de lo concebido, lo ponía por encima de este último, ¡cómo usted, poeta! Lo vivido era el trato del otro, la afabilidad, la suavidad de los acercamientos y la violencia de las iras, el desgarramiento de las separaciones. La mediación del amor ponía en mis relaciones con el mundo un calor que duraba, de un amor a otro.

Y de pronto esta ingenuidad se va. Europa ya no se presta a ella. El vínculo social, en la medida en que haya existido, se disuelve; veo por todos lados los indicios, los síntomas, las pruebas de ello. ¿La sociabilidad? Se le vindica con palabras que se pretenden serias, morales o científicas; lo cual significa su desaparición. Más aún: el pensamiento se ensaña con ella. Se ha mostrado y demostrado que cuando hay relaciones, lenguaje, discurso, hay falsedad: dependen-

cias y poderes ocultos bajo las palabras y los gestos. ¿Quién no desea ser autónomo, o sea solitario, pero no sin quejarse de la soledad? Las mujeres mismas, durante tanto tiempo portadoras del vínculo social —por su cuenta y riesgo, hay que reconocerlo—, lo han roto y desean ser libres como los individuos masculinos. . . Entre las multitudes de América Latina y las de Asia aprendí la soledad y la ausencia, cuando en mi país natal la certeza huía por todas partes. Un hombre que se veía actuando, pensando, amando, que ignoraba la soledad, en adelante va a caminar solo en el frío y la oscuridad. Comienza otra experiencia, una prueba: la soledad en el tiempo de la ausencia, el laberinto también pero que ya no es atravesado por la vía regia y recta del conocimiento.

A diez mil metros por encima del océano, en este instante, pienso con nostalgia en su país, Octavio Paz, y con angustia en el que voy a volver a encontrar. Mis propias ideas vacilan. ¿Para qué sirve la crítica radical, la de la vida cotidiana, la del Estado? ¿La reivindicación del derecho a la diferencia o a la ciudad? En los países de América y de Asia vi a miles y millones de personas aspirar a una vida cotidiana por fin sólida, anhelar un Estado estable, adorar a los jefes políticos, esperando de ellos la cotidianidad aceptable —pan e imágenes— más que la libertad o la calidad. ¿No estamos entrando en el tiempo de las multitudes, en la sociedad de masa, sin saber bien lo que eso representa? En esta sociedad, las masas parecen aceptar la dominación de la gente que dispone del saber y del poder. Las multitudes aceptan el elitismo: la doble o triple élite de la cultura y de las instituciones, del poder y del saber, de la fuerza y de la riqueza. Esas masas (¿pero qué quiere decir exactamente ese término?), ¿aceptarán durante mucho tiempo trabajar para las élites, con la única condición de recibir de ellas trabajo, ordenanza y salario? ¿Van acaso a rodear y aun a desviar la presión del poder político? Si comprendí aunque sea un poco a Marx, me parece que según él la clase obrera puede y debe superarse, por lo tanto llevar hasta el extremo la automatización para llegar al no trabajo. No hay nada común entre este pensamiento y las apologías del trabajo manual, del productivismo, ya sea capitalista o socialista.

Ahora bien, no veo nada hoy en día que corresponda a este proyecto revolucionario, a no ser unos cuantos llamamientos que pasan por ser la más pura y la peor utopía. Henos aquí no ante el Ru-

bicón sino en el laberinto. Tanto más que, en contraste con la multitud y la masa, lo individual estalla como problema. Por eso le escribo, Octavio Paz, para comunicarle mis inquietudes, sin esperar de usted palabras que resuelvan esas contradicciones. Semejantes palabras son imposibles, pero la menor palabra que indique dónde estamos, adónde vamos, tendría un valor incomparable.

En unas cuantas horas volveré a encontrar la Europa "de los antiguos parapetos", la Europa en crisis como se dice: el logos en delicuescencia, Francia y el continente presa de su destino. ¿Ese destino no sería, desde el principio, hacer el vacío? ¿Dónde ve usted fuerzas vivas, creadoras? Los mejores se dedican a negar, a destruir...

Sin duda tiene usted, poeta y filósofo, más razones de conservar la fe en el futuro de su continente, de su país, de su obra, que nosotros, europeos acechados por el desastre y la desesperación. Sin embargo, ¿debemos tener por nulos y sin valor los descubrimientos (¡qué palabra! vacilo en emplearla, ¡cuando pienso que todavía se escribe en Europa que tal o cual navegante occidental "descubrió" América o México!), digamos las promesas de Occidente? Usted ya conoce esta interrogación. Atraviesa sus poemas y su obra teórica. Como exergo a un libro que comencé en México y que le dedicaré, pondré esta frase que cierra *Conjunciones y disyunciones*: "Por primera y última vez aparece al filo de estas reflexiones la palabra *presencia* y la palabra *amor*; fueron la simiente de Occidente, el origen de nuestro arte y de nuestra poesía. En ellas yace el secreto de nuestra resurrección." De acuerdo, Octavio Paz.

L'ATTENTE

Combien de temps je t'attends
 Si longtemps que j'ai cru t'oublier.
 Tant de fois je suis venu m'asseoir
 En un lieu commun à la mémoire et au rêve
 En un lieu absolu
 Où nous avons pris rendez-vous avant la naissance du temps.
 Ici! Je reconnais l'endroit unique.
 Comme aujourd'hui tant de fois je suis venu m'asseoir
 Et je faisais semblant toujours
 Semblance de considérer des choses
 Pour me détourner de toi
 Mais du regard je ne quittais pas
 L'entrée
 Redoutable et banale, la Porte
 Des possibles.
 A toi! je ne pensais qu'à toi!
 Et je guettais les signes de l'approche
 De quel séjour de beauté
 Descends-tu en errance?
 De quel voyage au-delà des symboles?
 Tu as mis si longtemps qu'il se fait tard
 Et que le ciel s'emplit d'astres menaçants
 Alors, tu entres, je te vois
 Plus belle que tous les signes
 Belle comme la joie.
 Tu franchis la porte
 Tu entres tu es là
 Et mon cœur me parle d'une voix étrangère
 Soudain et je ne puis t'appeler
 Il me dit que tu passes
 Sans me voir fixé
 En cet étrange lieu dépouillé de ses magies
 Que tu passeras sans me reconnaître
 Moi qui t'attends depuis la naissance du temps
 Elle me dit cette voix que tu viens d'ailleurs

*Que tu regardes ailleurs que tu vas ailleurs
 Que ce lieu ment comme tous les lieux du monde
 Que jamais le souvenir ne s'allie avec le rêve
 Dans la vérité présente
 Ici est un ailleurs et toujours c'est jamais
 Et tu es comme autre et tu passes comme une autre
 Mon amour me raille de sa voix étrangère
 De quel Autre es-tu l'idée? De qui
 L'Image et l'Ange ou l'Ombre?
 De quel pouvoir la messagère
 La mensongère de quel ailleurs?
 Et passant te voilà passée
 Alors que je t'ai vue
 Et je reste ici dans ce lieu de l'absence
 Éperon d'angles opéra d'étoiles
 En proie à l'ailleurs à l'autre aux ombres au ciel
 A l'autre de l'autre et sans fin perdu.*

LA ESPERA

Cuánto tiempo te esperé / Tanto que creí olvidarte. / Tantas veces me
 vine a sentar / En un lugar común a la memoria y al sueño / En un lugar
 absoluto / Donde nos dimos cita antes del nacimiento del tiempo. / ¡Aquí!
 Reconozco el sitio único. / Como hoy tantas veces he venido a sentarme /
 Y siempre fingía / Hacía como si considerara cosas / Para apartarme de ti
 / Pero con la mirada fija / En la entrada / Temible y trivial, la Puerta /
 de los posibles. / ¡En ti! ¡No pensaba más que en ti! / Y acechaba los
 signos de la cercanía. / ¿De qué morada de belleza / Desciendes tú errante? /
 ¿De qué viaje más allá de los símbolos? / Has tardado tanto tiempo que
 se hace tarde / Y que el cielo se colma de astros inquietantes / Entonces,
 entras, yo te veo / Más hermosa que todos los signos / Bella como la alegría. /
 Atraviesas la puerta / Entras estás allí / Y mi cosazón me habla con una
 voz ajena / De pronto y no puedo llamarte / Me dice que pasas / Sin verme
 fijado / En este extraño lugar despojado de sus magias / Que pasarás sin
 reconocerme / Yo que te espero desde el nacimiento del tiempo / Me
 dice esa voz que vienes de otra parte / Que miras a otra parte que vas a
 otra parte / Que este lugar miente como todos los lugares del mundo /
 Que jamás el recuerdo se alía con el sueño / En la verdad presente / Aquí
 es otra parte y siempre es jamás / Y eres como otra y pasas como alguna
 otra / Mi amor se burla de mí con su voz ajena / ¿De qué Otro eres la

idea? ¿De quién / La imagen y el Ángel o la Sombra? / ¿De qué poder la mensajera? / ¿La engañosa de qué otra parte? / Y pasando ya has pasado / Cuando yo te vi / Y permanezco aquí en este lugar de la ausencia / Espolón de ángulos ópera de estrellas / Presa de la otra parte del otro de las sombras del cielo / Del otro del otro y sin fin perdido.

Machu Picchu, a 3 de noviembre de 1972

SEMÁNTICA DE LA REPRESENTACIÓN

1. *Significación científica* del término: una curva representa un fenómeno físico de varios parámetros, etcétera.

2. *Significación política*: un diputado representa un territorio y sus habitantes, en la democracia parlamentaria —el sindicato “representa” a los trabajadores de una empresa o de un grupo de empresas, etcétera.

3. *Significación “mundana”*: hacerse representar en una ceremonia, estar en representación, o sea ser el espectáculo, etcétera.

4. *Significación comercial*: hay representantes de comercio que representan tal casa, que colocan los productos de tal compañía.

5. *Significación estética*, a su vez plural: un cuadro representa una escena histórica o un paisaje; una compañía teatral da representaciones; una obra de teatro representa tal escena histórica, tal carácter, etcétera.

6. *Significación filosófica*, la más amplia, sin duda la más importante y la que da la clave de las demás. Invade el pensamiento filosófico desde Kant, sin por ello definirse claramente. Para la filosofía moderna, la representación no es ni la verdad ni el error, ni la presencia ni la ausencia, ni la observación ni la producción, sino algo intermedio. Los filósofos se propusieron trascender la representación por el conocimiento o bien, por el contrario, mostrar que el conocimiento no puede realizar esa operación; lo cual limita el conocimiento a las representaciones y a su crítica.

Del examen de los textos resulta que Marx y los marxistas confundieron a menudo ideología y representación.

MEMORANDUM FOR THE RECORD

On [Date], [Name] presented a report on [Topic]. The report discussed the current status of [Project/Program] and the progress made since the last meeting. It was noted that [Key Findings/Issues] were identified, and it was agreed that [Action Items] should be taken to address these concerns.

The meeting was held on [Date] at [Location]. The following items were discussed: [List of Items]. The meeting was chaired by [Name], and the minutes were taken by [Name].

The next meeting is scheduled for [Date] at [Time]. The agenda for the next meeting includes [List of Agenda Items]. It is requested that all participants prepare for the meeting by reviewing the materials provided.

The following actions were assigned: [List of Action Items]. The responsible parties are [List of Names]. The deadline for completion of these actions is [Date].

The meeting adjourned at [Time]. The next meeting will be held on [Date] at [Time]. The minutes of this meeting will be distributed to all participants.

The following items were discussed: [List of Items]. The meeting was chaired by [Name], and the minutes were taken by [Name].

The next meeting is scheduled for [Date] at [Time]. The agenda for the next meeting includes [List of Agenda Items].

I. EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN

Como todo concepto, éste emerge y se formula en unas condiciones llamadas “históricas”, pero que deben tanto a la historia general, la de Europa y de tal país, como a una historia particular, la del conocimiento, de la filosofía o de tal ciencia. Ya formulado, cada concepto aclara las circunstancias de su nacimiento y su contexto. Cada concepto se descubre durante una investigación que, desde el principio, implica un presentimiento positivo así como una crítica negativa de lo que tomaba el lugar del concepto (símbolos, imágenes, etcétera). En cuanto está formado y formulado, cada concepto se hace explícito; durante ese despliegue, entra en una concatenación teórica; al mismo tiempo se descubren sus límites y el pensamiento crítico se los asigna. Suscita nuevos conceptos, a menudo opuestos (que por lo tanto lo limitan), incluso antagonistas (que lo destruyen). Simultáneamente dilucida sus condiciones inmediatas y sus antecedentes lejanos. Esta doble capacidad —retrospectiva y prospectiva— le es esencial. Todo concepto condensa una génesis que va implícita en él; se descubre enteramente por el estudio de esa génesis, desde su nacimiento hasta su fin. La génesis no excluye en absoluto el análisis de relaciones más ocultas, de filiaciones perdidas, análisis que se llama “genealógico”. El concepto desplegado da cuenta de su propia formación y de la formación de lo que conoce. En consecuencia, hace algo más que aclarar. Anima una parte del devenir, enlaza sus peripecias, anuncia una superación. Quiere ser a la vez verdadero y actuante (eficaz) y se dice tal.

Ejemplos, en adelante “clásicos”, de semejante emergencia: el concepto de *trabajo (social)*, el del *intercambio* y de la *mercancía*, el del *Estado*.

“Salvar el concepto...”, decimos, otorgando a esas palabras el alcance de una consigna. No sin añadir en seguida: “¿Por qué el concepto, como lo pretende sin razón Hegel, sería capaz de alcanzar lo absoluto, de superar lo representado y la representación hacia la presencia total, a través de todas las figuras de la conciencia?”

El trabajo sobre el concepto de representación tendría, pues, un objetivo múltiple: exponer un concepto y situarlo —fortalecer el concepto en general, pero también circunscribir sus límites.

No cabe duda de que hay una crisis del pensamiento conceptual. El concepto como tal es incomprendido por mucha gente, aun entre los “intelectuales”. El pensamiento conceptual les parece vano e incluso aburrido. ¿Qué es lo que quieren? Evidencias inmediatas, hechos comprobables, o discursos. Desde esta perspectiva, un libro bien compuesto enuncia definiciones claras y luego las comenta. El hecho de que la verdad —si es que hay verdad— se descubra al final del libro y no se dé desde el principio, parece paradójico para una obra filosófica. Lo que un número cada vez mayor de lectores prefiere es la retórica, o sea un lenguaje codificado para su uso. Sustituyen de ese modo, con la retórica, el pensamiento en general, el concepto en particular. El desinterés se torna aversión cuando un libro expone una constelación de conceptos que remiten unos a otros. La mayoría de los intelectuales que conservan el sentido del concepto no lo perciben sino en una concatenación lógica, como un elemento lógico de un sistema. El carácter dinámico del concepto, su abertura al mismo tiempo que sus límites, esa dialéctica del pensamiento conceptual parece caer en desuso.

Esto forma parte de la crisis del Logos europeo, de origen cartesiano. No se trata de proponernos como objetivo programático la reconstitución de ese Logos. Si su crisis resulta fecunda, si se resuelve, será en una dialectización de lo racional, que cederá su lugar a lo vivido en vez de absorberlo y que determinará la articulación entre lo lógico y lo dialéctico en la razón renovada.

Para abundar en ese sentido se podría tomar y desplegar tal o cual concepto clásico: el de trabajo social por ejemplo, el de intercambio o de mercancía según Marx, el del Estado. También podríamos tomar un concepto menos conocido o desconocido; por ejemplo el de la armonía que se formula y se desarrolla durante el siglo XVIII en Europa, que transforma a la vez la música y la filosofía, que periclitita después.

Presentamos nuestro proyecto para mayor claridad pedagógica de la exposición acerca de la representación. Incluye definiciones provisionales que servirán ulteriormente para desarrollar el concepto:

A. ¿QUÉ ES LA REPRESENTACIÓN?

El sentido muy amplio que se da aquí a este término excluye de antemano las acepciones estrechas, propias de tal o cual sistema altamente elaborado. Para Heidegger por ejemplo, la re-presentación nunca es sino el doble o el re-doble, la sombra o el eco de una presencia perdida. La re-presentación es, pues, presentación, pero debilitada y aun ocultada. Rasgo fundamental según Heidegger del pensamiento hasta él: en la representación se despliega el *siendo* y no el *Ser*. Así, tanto los dioses múltiples como el dios único de los teólogos no son más que representaciones del Ser ocultado. Aunque a veces insista en lo “abierto del siendo”, en el despliegue y el despuntar de la presencia, Heidegger propone el regreso hacia el mundo griego, más acá de la ciencia y de la técnica, hacia los orígenes del Logos, para aprehender en el fondo de la memoria, más acá de la filosofía, a su vez muy cercana de la Naturaleza o Fisis, la presencia olvidada.

Este planteamiento difiere de la exploración que aquí intentamos, la cual sigue un itinerario muy distinto.

Asimismo, cuando un psicoanalista declara que el hijo varón —el niño— atribuye generosamente a su madre el pene que ella no posee y por consiguiente se representa intensamente ese objeto ausente, en perjuicio de las demás representaciones, esta tesis demasiado estrecha arruina de antemano toda teoría de conjunto de las representaciones. En cambio, lo que dice Freud en un texto célebre acerca de la denegación (*Verneinung*) es totalmente digno de interés: “La reproducción de la percepción en la representación no siempre es un regreso fiel de ésta; puede ser modificada por omisiones o cambiada por la emergencia de diferentes elementos.”

Dejemos a un lado el problema general del conocimiento científico, planteado a través de la epistemología. ¿Acaso una teoría, una fórmula tales como las que resumen la gravitación newtoniana o la relatividad einsteiniana *representan* lo real físico? ¿Qué *representa* la teoría de los conjuntos y de las colecciones de objetos indeterminados? Etcétera. No se puede excluir de antemano la tesis de que el saber no tendría nada de absoluto o de incondicional sino que consistiría en una vasta metáfora. Con razón esta tesis pasa por

idealista, lo cual no permite concluir que sea falsa. La tesis contraria, llamada materialista, necesita establecerse a base de argumentos, sin pretenderse demostrada dogmáticamente. El pensamiento teórico, ¿no debe mantener simultáneamente las dos tesis —la idealista y la materialista— para confrontarlas sin nunca detenerse en una afirmación definitiva? Todo lo cual pone entre paréntesis los problemas referentes a la representación de lo real en las ciencias llamadas exactas. Esta posición del problema también aparta la solución llamada sociológica. Los sociólogos han hecho hincapié, después de los filósofos, en lo representativo; pero sus representaciones colectivas, impuestas desde fuera al sujeto y a las conciencias individuales, existentes como cosas, no son sino un fantasma o una presuposición. Durkheim quería fundar su ciencia especializada en una realidad análoga a la realidad física. Ahora bien, las representaciones también vienen de dentro, contemporáneas de la constitución del sujeto, tanto en la historia de cada individuo como en la génesis del individuo a escala social. Eso es lo que Georges Gurvitch mostró brillantemente en contra de la escuela de Durkheim. Ésta elimina la parte de lo negativo, del drama, del secreto de las sociedades y de los actores sociales; elimina también el juego político y la prosecución del poder.

La palabra “representación” se encuentra en muchos filósofos. Un estudio comparativo estudiaría punto por punto las acepciones del término en Hegel y en Marx, en Schopenhauer, en Nietzsche, en Heidegger, en Fink, etcétera. No seguiremos aquí este método. Sin embargo, es indudable que los filósofos contemporáneos plantearon firmemente la problemática de la representación. Al mismo tiempo elaboraron el concepto y pretendieron trascender lo representativo. El concepto emergió con la crítica de su “objeto” en calidad de objeto de conocimiento y de su propia crítica. Movimiento digno de atención. Tanto más cuanto que su eficacia no es nada segura. Ni la teoría ni la crítica filosóficas de las representaciones tuvieron eficacia. Por el contrario: mientras más se acentuaba la crítica filosófica, más afirmaban su poder las representaciones. Heidegger lo reconoce. Representar es colocar ante mí (ante sí) algo que uno

(yo) vuelve seguro. Por tanto verdadero. ¿Ilusión? En cierto sentido, pero garantizada y sostenida por todo el ente [*l'étant tout entier*].

La crítica de lo representativo no parece haber tenido hasta ahora más que una eficacia política, como crítica de la democracia representativa y parlamentaria, como reivindicación de una democracia directa tal los soviets en 1917.

Entre los filósofos, quizá sea Hegel quien elaboró la teoría más sutil de las representaciones. Para él como para Spinoza, pero de otro modo, la representación es una etapa, un nivel, un momento del conocimiento. Es preciso pasar por ella, para salir de ella superándola. La reflexión siempre puede volver a caer en ese nivel medio (mediador) entre lo sensible y la abstracción verdadera, concepto e idea. Lo importante es que en ese nivel —el del intelecto analítico— se producen una perturbación y una falta de la inteligencia. Ésta no confronta todavía o deja de confrontar los pensamientos diversos y opuestos que, por tanto, se degradan en representaciones. Los pensamientos, o sea las determinaciones ya relacionadas y opuestas en su relación, caen en la exterioridad del espacio y del tiempo, es decir en la esfera de la representación. La identidad formal se erige entonces en ley, y los términos contradictorios se mantienen uno fuera del otro, en la yuxtaposición y la sucesión. Aparecen ante la conciencia aisladamente. La contradicción se vuelve lo ininteligible, lo absurdo; el pensamiento se aleja hacia la negación abstracta, de tal modo que muere el alma dialéctica, fuente de movimiento.

Por desgracia, esta exposición de Hegel no da bien cuenta del poder de las representaciones. Sin embargo, nadie puede negar que los filósofos aportan algo esencial a la teoría de las representaciones y a su problemática. No, el ser y el cognoscente no coinciden como Descartes trató de probarlo. Sí, hay en algún lugar una falla, una rotura, una ruptura, una fragmentación, como dicen algunos; otros dicen: una fisura, un corte, una cesura, incluso una prohibición inicial. Esta separación distancia el pensamiento del ser, cosa que dificulta la definición de lo verdadero y lo falso. Eso fue lo que percibieron algunos presocráticos. Esta distancia también separa la mediación de la inmediatez (Hegel) —el sujeto del objeto (línea cartesiana a pesar de los esfuerzos de Descartes)— la vida espontánea de la vida reflexiva, lo humano de la animalidad, el lenguaje

de lo real, el espíritu del cuerpo, el deseo de la cosa, el consciente del inconsciente (escuela freudiana), etcétera. Añadamos la presencia de la ausencia. Lo cual engendra un intervalo, un entre. Circulan varias versiones de este desgarramiento. La versión optimista declara que permite a la vez la historia y la educación; esta doble actividad práctica ocuparía el hiato y se esforzaría por colmar el abismo, por salvar el puente entre el ser y el código que lo descifra. Dicho en otras palabras, la escisión permite el desarrollo, el desplazamiento. Sólo el metafísico apasionado de absoluto pretende tener asidos los bordes del abismo por aquello mismo que lo ahonda según él: el lenguaje, el saber, la actividad productora y creadora.

La versión pesimista declara que el abismo no puede ni colmarse ni salvarse. La contemplación del abismo y el escalofrío mortal ocupan al filósofo. Reinan irremediamente la ausencia y la sombra y sin duda más allá de las palabras el silencio. La turbación del ser engendra irreparablemente la nada, a menos que sea al revés; esa turbación vuelve a empezar en toda producción, en toda acción, incomprensible. La presencia asedia pero nunca se alcanza. La representación decepciona y remite a su más acá así como a su más allá, sin tregua, sin otra solución más que de continuidad.

La versión mística, por su parte, busca la presencia perdida; la encuentra ex-estáticamente (en un éxtasis) trascendiendo la ausencia y la representación, salvando la distancia infinita con un salto prodigioso, a menos que sea a base de paciencia, por una lenta ascesis.

Aceptaremos aquí el problema planteado desde los presocráticos por la distancia entre "el ser" (categoría filosófica por reconsiderar) y el pensamiento (misma observación). Aceptamos, pues, los problemas del intervalo, del entrambos. ¿Qué se elimina? Las respuestas apresuradas que suprimen el problema; por consiguiente se aparta la tesis del saber incondicional, que participa de lo absoluto, no atado a condiciones exteriores o anteriores, basándose únicamente en sí mismo. Esta tesis de inspiración hegeliana se encuentra en sabios "puros", sin que se preocupen por una legitimación filosófica.

Cuando los lógicos de Port-Royal escribían que los signos encierran dos ideas, una de la cosa que representa (¿el sujeto?, ¿el

cogito cartesiano?, ¿el logos?), otra de la cosa representada, de tal modo que su naturaleza consiste en excitar la primera a partir de la segunda, formulan el problema pero al mismo tiempo lo resuelven. Sin preguntarse demasiado en qué consisten las cosas consideradas, el lógico establece el discurso y la capacidad discursiva en una autonomía, sin duda relativa pero motivada. Lo cual tendrá consecuencias, entre otras la actitud saussuriana, fetichización del lenguaje a partir de la arbitrariedad del signo. El signo y la significación a nivel de la palabra se desprenden de las cosas y del conocer en general, para volverse autónomos. El signo no es sino la representación de una representación. Cuando se mira un objeto como representando a otro, ese objeto se llama signo y tiene función de signo. El signo es representación "redoblada", escriben los exegetas. El único contenido del representante es lo que representa y su propia relación con "ello"; por tanto, los signos y sus concatenaciones son transparentes, inteligibles por sí y para sí. Una racionalidad primero oculta, luego declarada rige a la vez el lenguaje como sistema y cada lengua: su relación con lo social y con las cosas.

Desaparece la representación como problema. Aligerados de contenido y de materialidad tanto como de socialidad, el lenguaje y el discurso se presentan como necesarios y suficientes. Definen al hombre, *homo loquens*, no sin destruir lo humano, y por añadidura el humanismo. Son el lugar del hombre en el mundo. En cuanto se la define, la representación se disuelve en el signo, unidad de dos términos y de dos caras, el significante y el significado, el representante y el representado.

¿Pero qué sucede con el sentido?

B. ¿QUÉ ES LA REPRESENTACIÓN EN GENERAL?

Es a veces un hecho o fenómeno de conciencia, individual y social, que acompaña en una sociedad determinada (y una lengua) tal palabra o tal serie de palabras, por una parte, y por otra tal objeto o constelación de objetos. Otras veces es una cosa o un conjunto de cosas correspondiente a relaciones que esas cosas encarnan conteniéndolas o velándolas. He aquí algunos ejemplos. Se puede decir

que una curva y una función representan un fenómeno físico. Otros ejemplos menos claros: se puede decir que la arquitectura representa a una sociedad pero también que los miembros de la sociedad se representan los edificios que figuran entre ellos. También se puede decir que la propiedad o la paternidad se representan de una manera que las valora y tiende a perpetuarlas en nuestra sociedad.

¿Las representaciones pueden distinguirse de los recuerdos, de los símbolos, de los mitos y relatos legendarios, de lo imaginario, de las ilusiones y de los errores? Sin duda alguna; pero la distinción debe provenir de ellas mismas y no de una clasificación arbitraria. Pronto veremos que no se distinguen en verdaderas y falsas, sino en estables y móviles, en reactivas y superables; en alegorías —figuras redundantes y repetitivas, tópicos— y en estereotipos incorporados de manera sólida en espacios e instituciones. Lo cual las acerca a la ideología. Las representaciones no pueden reducirse ni a su vehículo lingüístico (hecho de lenguaje) ni a sus soportes sociales.

¿En qué consiste la problemática —el grupo de problemas— que concierne la representación y su concepto?

“¿Quién engendra o produce las representaciones? ¿Dónde emergen? ¿Quién las percibe y las recibe? ¿Qué sujeto? ¿Y qué hace con ellas? ¿Es el sujeto individual y/o social el que produce las representaciones? ¿Según qué proceso? ¿O bien por el contrario se constituye a partir de representaciones emitidas por otros sujetos? ¿A menos que no tengan ni sujeto ni objeto definibles?”

Así se plantea en términos inhabituales, o sea no filosóficos en el sentido tradicional, el problema del *sujeto*. Individual o colectivo, ¿preexiste a las representaciones como una presencia implícita o virtual? ¿Como una ausencia por colmar? ¿Es, colectivo o individual, el lugar mental y social de su nacimiento o de su recepción? ¿El sujeto no sería sino una representación entre tantas más? ¿No sería más que ausencias sucesivas, sombras transportadas, lugar de paso de las representaciones? ¿O más bien no se constituye a partir de las repeticiones de los representados, redundancias e identificaciones, como constancia o instancia?

¿Quién manipula a quién a través de las representaciones sustituidas sea a otras representaciones, sea a objetos o situaciones o relaciones reales?

Un gran número de ideólogos ha remplazado el “sujeto” por el

inconsciente como origen o lugar natal de las representaciones. Más tarde volveremos a este problema. ¿De qué se trata? ¿Qué es ese inconsciente? ¿Una sustancia oscura, una realidad oculta que debe percibirse o concebirse por analogía con la conciencia reflexiva, con el lenguaje? —¿O bien un resultado de la actividad, producto que escapa del acto productor? —¿O si no una representación privilegiada?...

¿Se pueden acaso relacionar las diversas acepciones del término en el arte, el teatro, el comercio, la publicidad, la filosofía, la política, etcétera, de tal modo que evidencien sus rasgos comunes? ¿O bien, por el contrario, hay que hacer hincapié en las especificidades o las diferencias entre las diversas acepciones?

¿Cabe preguntarse si las representaciones forman un modo de comunicación específico que figura entre las demás modalidades de la comunicación, tales como el lenguaje hablado o escrito, las formas plásticas, la música, los juegos, la arquitectura, etcétera? ¿O bien no hacen que los códigos y medios de comunicación se comuniquen entre sí por desplazamiento o sustitución? ¿No son los elementos circulantes más móviles de la práctica social, que se mueven a lo largo de las redes y las ramificaciones que acompañan los flujos? Pero aquí está el problema principal: ¿de dónde viene el poder de las representaciones, poder indiscutiblemente verificado por la publicidad y la propaganda? ¿Acaso no viene de que, momentáneamente, en una sociedad compleja, tal representación se encuentra proyectada de manera ficticia —real a nivel de la totalidad? Al soportarla, sustituye la totalidad y la encarna, en vez de remitir a ella. Pero esto no es más que una hipótesis...

¿Qué relación y qué diferencia existe entre las representaciones y las ideologías? ¿Cuáles categorías específicas permiten comprender las representaciones, llevar a cabo sus críticas teóricas y sus impugnaciones prácticas? Para anunciar desde ahora lo que seguirá, he aquí algunas categorías que serán distinguidas: el desplazamiento y la sustitución —la disimulación y la simulación—, el núcleo y las periferias, etcétera.

C. ¿CUÁLES SON LAS CONDICIONES DEL PRESENTE LIBRO, O SEA DE LA EMERGENCIA Y DE LA FORMULACIÓN DEL CONCEPTO?

Ya sabemos que ese concepto tiene una historia filosófica compleja, sobre todo desde Kant; podríamos resumirla relacionándola con toda la filosofía. Sin embargo, ni la filosofía como tal ni su historia pueden plantear o resolver la problemática de la representación. La teoría del conocimiento no basta; hay que añadirle una teoría del desconocimiento. Los elementos de esta última teoría también se encuentran en la filosofía clásica y moderna, pero el filósofo en el sentido tradicional no puede llevarla a cabo por falta de experiencias políticas, prácticas, ideológicas. A la filosofía hay que añadir hoy en día el conocimiento crítico de los medios de comunicación masiva. Hay que añadir sobre todo el análisis político. De donde surge una dificultad: partir de la filosofía toda —de su paradigma—; luego, salir de ella sin perderla de vista y de pensamiento.

Los filósofos, pero también los poetas y muchos más, teorizaron la representación y al mismo tiempo quisieron trascenderla. ¿Cómo? La mayor parte del tiempo por un acto personal. La totalidad del mundo moderno contiene una contradicción cada vez más manifiesta entre: a) la abundancia de las representaciones, su utilización desaforada; b) el agotamiento de las representaciones, su desgaste, el esfuerzo por renovarlas y por otra parte el esfuerzo por abolirlas, sea por el más acá (naturaleza, intuición, etcétera), sea por el más allá (metafísica, misticismo, etcétera).

¿Cuál es la finalidad de este libro? Una teoría. ¿Para qué? ¿Para decretar el fin de las representaciones con el fin de las ideologías, o de la cultura compuesta de representaciones? Eso sería demasiado ambicioso. Lo que está en juego en el libro se sitúa entre: a) la aceptación de lo representativo como hecho social, psíquico, político; b) el rechazo global.

La teoría no permite abolir la representación, sino resistir a las que fascinan y quizá escoger las representaciones que permiten explorar lo posible contra las que lo bloquean, que fijan al fijarse.

Insistamos en el carácter provisional de estas consideraciones introductorias. Tan sólo plantean el marco conceptual que desarrollará la obra.

Según el planteamiento dialéctico, que aquí forma parte consustancial del pensamiento, la verdad (si es que hay verdad) no se encuentra al principio sino al final del trayecto. No se comienza ni por evidencias ni por axiomas sino por proposiciones en sentido amplio. La distinción misma entre lo verdadero y lo falso no se plantea al principio. El pensamiento avanza, descubre al andar y se descubre al avanzar. El *incipit* tiene algo de arbitrario. Lo importante es comenzar.

La finalidad de este libro no es solamente elucidar el concepto de representación. Se propone también y sobre todo concebir (dilucidar conceptualmente) la *obra*. En efecto, trataremos de mostrar que es en la obra donde se resuelve la problemática de la representación. ¿Por qué no comenzar por la obra en vez de comenzar por la representación, puesto que ambos conceptos están asociados como lo mostraremos ulteriormente? Esos dos *incipit* se proponen; cada uno de ellos tiene sus ventajas y sus inconvenientes. La obra esclarece las representaciones porque las atraviesa, las utiliza y las supera. La representación esclarece la obra porque es necesaria y no suficiente, superficial, es decir definida sobre y por una superficie, remitiendo a la práctica, a la producción, a la creación.

Digamos en seguida que el término "obra" se tomará en toda su amplitud. ¿Se tratará de las obras de arte? Sí, pero no tan sólo de las artes plásticas, sino además de la poesía, de la música, de la danza y el teatro, considerando estos últimos géneros como reveladores al mismo título que la pintura, la escultura y la arquitectura. También se tratará de obras más vastas: la ciudad, lo urbano y lo monumental. ¿No se puede considerar también la socialidad y la individualidad, lo cotidiano y lo insólito, aun las instituciones, el lenguaje e incluso la naturaleza formada por la práctica, como obras? La representación marxista común de las superestructuras es estéril y superficial. Sabemos ya que se encierra en aporías y dilemas: el reflejo pasivo, lo formal separado del contenido, etcétera. El Estado mismo es a su manera una obra. Incluso pretende ser la obra suprema desde Hegel.

Por otra parte, fue preciso restituir en toda su amplitud el concepto de producción, reducido por el economismo a la producción de las cosas, o sea de las mercancías. La producción abarca las relaciones sociales, a su vez productos. Entraña la autorrepro-

ducción (génesis) del ser humano social. El concepto de producción se ensancha en el de reproducción.

Convendría afinar la teoría, disociar la praxis de la poiesis o creación de obras, o sea discernir sin separarlos los productos y las obras. En principio la obra es una y única; lo cual no le impide ser poliscópica, "plural", de una multiplicidad reunida en una totalidad. Se la copia; se la imita, se la multiplica reproduciéndola. No por ello deja de persistir en su unicidad, en su originalidad. Por tanto produce de maneras muy diversas: imitaciones, copias, representaciones, significaciones y sentidos. Mientras que el producto, por definición, es reproductivo (repetitivo), pues la finalidad del dispositivo de producción (o sea la técnica) es precisamente ésa.

No siempre es fácil distinguir el producto de la obra, por ejemplo en lo que se refiere al espacio. Digamos provisionalmente que la obra tiene una presencia, que no se sitúa entre la presencia y la ausencia sino que las reúne haciendo don de su presencia, colmando un vacío o sea una virtualidad: una ausencia. Mientras el producto permanece en medio de las representaciones, la obra se sitúa más allá de las representaciones. No es imposible que la obra resulte ser la piedra angular y forma superior de la práctica social, a través de las representaciones pero más allá.

Las representaciones circulan, pero en torno a fijeza: las instituciones, los símbolos y arquetipos. Interpretan la vivencia y la práctica; intervienen en ellas sin por ello conocerlas ni dominarlas. Forman parte de ellas, sólo las distingue el análisis.

Como no está de más recordar, el concepto de representación aparece en Kant, pero su trayecto apenas empieza. Se extiende de manera imprevista y a la vez no esclarece del todo el pasado; no impide la producción filosófica de nuevas representaciones, desconocidas como tales. Sin embargo, su eficacia, su "trabajo" no dejan de ser considerables desde el principio.

Kant separa la naturaleza (el flujo de los fenómenos) del pensamiento y de su funcionamiento (las categorías). Lo que parece *objeto* no es sino el producto del pensamiento activo, a partir del *a priori*. Cada representación de un objeto se acompaña de una representación privilegiada, central, el *sujeto* (el "yo pienso"). Y

recíprocamente. El "sujeto" no tiene nada de una sustancia para Kant. Así, el mundo sensible y perceptible se compone de representaciones, y esa palabra no designa solamente los "objetos" mentales sino también lo que perciben los sentidos. Desde ahí, el concepto se despliega, abarcando no sólo la crítica de todo conocimiento sino también la prosecución de un saber que escape de esa crítica. El concepto de la filosofía misma se formula y se precisa al mismo tiempo que el de la historia de la filosofía. Esta historia, en Hegel, adquiere una doble forma: génesis de las figuras de lo *vivido* (fenomenología) —génesis de lo *concebido*, el sistema filosófico. Así aparecen simultáneamente en el horizonte occidental los grandes conceptos que lo esclarecen: la representación, la reflexión sobre el conocer, sobre el trabajo (social). Más o menos al mismo tiempo Schopenhauer pretende que se hunde, más acá de las representaciones, en el mundo tenebroso y sin embargo verdadero del "inconsciente" (que él llama querer-ser).

Esto basta para mostrar una vez más la ambigüedad de los términos alemanes: *Vorstellung* y *Darstellung*. La *representación* entra violentamente en la filosofía, superponiendo una tríada (lo representado, el representante, la representación) a las diadas "significante-significado", "sujeto-objeto", etcétera. Sin embargo, la representación no ha quedado definida. En Marx, el término *Vorstellung* equivale casi (¿pero ese "casi" no disimula acaso una gran diferencia?) a la palabra *ideología*. Por ejemplo, en las primeras páginas de *La ideología alemana*. Desgraciadamente, Marx se dispensa de elaborar una teoría de las relaciones entre las *Vorstellungen* y las ideologías; se contenta con atacar a estas últimas con su vigor acostumbrado. Quiere trascender la ideología, por lo tanto las representaciones. ¿Cómo? ¿Hacia qué? Por la verdad revolucionaria, primero teórica luego práctica. Sin más, se contenta con decir (oponiéndose polarmente a Schopenhauer sin referirse a él) que las representaciones son productos de la mente humana, de la división social del trabajo. Interpretaciones de la práctica, mutilándola o transponiéndola, se utilizan políticamente. En particular por los filósofos. Marx quiere asestarles el golpe de gracia. Ante la verdad social (naturaleza, trabajo, técnicas y conocimientos), las representaciones van a desvanecerse. Así, el concepto inaugurado por Kant, recuperado contradictoriamente por Marx y por la filosofía (Scho-

penhauer, etcétera) prosigue un desarrollo conflictivo y oscuro durante los siglos XIX y XX. No se elucida en absoluto, sobre todo en la descendencia marxista. Los textos de Marx no sólo dejan imprecisos y mal formulados los problemas demasiado famosos de la relación entre la ideología y el saber, entre las ideologías y las superestructuras, así como el de su eficacia. El término "ideología" tiende a designar una "mentira de clase" aceptada por una "pasividad de clase". En cuanto al "reflejo", en Engels y en Lenin, cobra el aspecto de una paradoja. A veces se lo concibe por analogía como *espejo*, lo cual permite muchos discursos y comentarios; otras veces se lo concibe como el doble abstracto, en la mente de la gente (miembros de tal o cual clase; la clase interviene para modificar esa abstracción), de tal o cual cosa. ¿Pero cómo concebir a la vez que la conciencia y el saber reflejan lo real y que las ideologías desfiguran ese real, esa máscara, pudiendo incluso actuar prácticamente? ¿De dónde les llega ese poder, que cobra un aspecto mágico?

Aún lejos de haber terminado, la historia del término y del concepto de ideología podría mostrar sus aventuras. Muy brevemente, ese término es comprendido primero favorablemente por los ideólogos, los filósofos franceses de la Revolución y del Imperio. Significa para ellos la ciencia de las ideas, o sea su génesis. Cobra luego una acepción poco favorable (Napoleón), luego claramente despectiva (Marx); más tarde vuelve a recuperar un sentido favorable en Lenin, quien habla acerca de la ideología revolucionaria, proletaria, socialista. Desde entonces se cae en una confusión extrema: en las aporías, o sea en los problemas tanto más insolubles cuanto que están mal formulados. Los ideólogos de la tecnocracia hablan del fin de las ideologías ante la competencia, las técnicas y el saber aplicado a la realidad social. Uno termina preguntándose si el marxismo no es a su vez una ideología, si el concepto de la ideología no es ideológico. Este concepto sacude violentamente el de lo verdadero así como la oposición de lo verdadero o de lo falso. Se comprueba prácticamente su escasa eficiencia; las manipulaciones nunca habían sido tan eficaces; hasta tal punto que cabe preguntarse si la propia información, supuestamente objetiva, no consiste en una circulación por los medios de comunicación masiva de repre-

sentaciones mezcladas con comprobaciones y que se sustituye a éstas.

¿El término de representación, con una teoría, no sería más esclarecedor que el de ideología? Ahora bien, sucede todo lo contrario. La teoría de las representaciones va una vez más en sentido inverso. El término *representación* desaparece del vocabulario "marxista" ante el de *ideología*. Impreciso en Marx, reducido al "reflejo" de la cosa por Engels, abusivo en Lenin, el concepto de *ideología* se difunde después de la segunda Guerra Mundial pero pierde todo contorno definido. Unos dicen que sólo la ideología proletaria vive porque la ideología burguesa se desmorona. Para otros, no queda más que la ideología burguesa, erigida contra la ciencia marxista, socialista, revolucionaria. De hecho, se llama "ideología" a representaciones. En la tradición "marxista" el concepto de la ideología coexiste con un pesado realismo de la cosa y del objeto materiales. Lo cual engendra un dualismo de lo abstracto y de lo concreto (práctica). Por definición, la ideología disimula lo "real" que yace bajo la ideología. Tiene esa finalidad intencionalmente, políticamente. ¿Pero de dónde le llega esta capacidad? Situada en otro plano que lo "real", la ideología lo cubre. ¿Cómo? El realismo que se desdobra en realismo del objeto y realismo de la idea se relaciona con el materialismo sumario según el cual lo abstracto, *reflejo* de lo real, no puede más que "reflejarlo". ¿Pero, entonces, cómo disimularlo? ¿Una frase quiere decir siempre lo contrario de lo que dice? Si abro esta puerta, esto no quiere decir que deseo cerrarla, ¡como termina pretendiendo el psicoanálisis!

¿No es preciso volver a introducir contra todos los dogmatismos la tradición filosófica que *dialectiza* las relaciones "apariencia-realidad", "verdad-ilusión"? Según esta teoría, sucede que la apariencia se realiza en un movimiento que atraviesa la sociedad. La "realidad" se disimula, luego se trasluce y se modifica *representándose*. Lo cual va mucho más lejos que las tesis acerca del "reflejo" o las "superestructuras", pero exige una nueva elaboración. Los "marxistas" después de Marx y el propio Marx creyeron abolir las representaciones impugnables con el concepto y la crítica de la ideología; pero entonces se compromete toda la filosofía, clasificándola en la ideología; todo lo cual extermina el concepto ya comprometido de lo Verdadero, sin por ello dar cuenta del papel de

esta filosofía. La crítica de las representaciones por una representación elude el análisis de lo representado y fija la atención en un resultado, la ideología sistematizada a partir de las representaciones admitidas en tal o cual época, inherentes al lenguaje, a la vivencia y a la práctica. Al mismo tiempo se elude una interrogación, la que se refiere al poder de la abstracción. El pensamiento *abstracto* domina la naturaleza y también a los seres humanos organizados social y políticamente; ¿no es eso fundamental?

¿Cómo es posible que la publicidad tenga hoy en día tanto éxito que sus logros, así como los de la propaganda estatal, no dejan de sorprender? ¿Que la manipulación de las necesidades y de las motivaciones alcance la eficacia que debemos reconocerle? Única respuesta: la propaganda (política) y la publicidad (comercial) utilizan o construyen representaciones que rempazan a las "cosas" y a la "gente". El político no se limita a cuidar su "imagen de marca"; la produce, la mantiene, ayudado por especialistas de la mercadotecnia. Asimismo, el "vendedor" no sólo produce la imagen del producto sino las "necesidades" y las "motivaciones".

Volvamos al concepto de trabajo (social). Ese concepto aparece a finales del siglo XVIII en Europa, con la formación de una ciencia que se separa de la filosofía, la economía política. Las demás condiciones y circunstancias de esta formación son conocidas: mercado nacional y mundial, producción para el mercado, división y complementariedad aproximada de los trabajos productivos, actividades y productos. Esto permitió a Hegel analizar dos subsistemas sociales, estrecha y lógicamente imbricados: el de las necesidades y el de los trabajos. Marx refuta esta adecuación de los sistemas y subsistemas en la construcción racional de la sociedad y del Estado según Hegel; muestra que sólo la competencia explica la ilusoria armonía de la sociedad y de su base económica, lograda a costa de muchos daños. Marx rechaza, pues, la racionalidad hegeliana como *representación* tendenciosa y como apología de lo existente. Añade a las condiciones abstractamente racionales un análisis crítico, el de los conflictos y contradicciones desapercibidos por Hegel; evidencia hechos nuevos: especificidad de la industria y del trabajo industrial (nuevo con respecto a la agricultura y a la artesanía); aparición correlativa de

los conceptos de producción y de producto, de mercancía y de intercambio, sin omitir la formación de una clase ignorada por Hegel, la clase obrera (proletariado).

Marx operó (trabajó) sobre el concepto de trabajo en varios momentos. En primer lugar, restituye el trabajo en general como actividad del trabajador (gasto de energía física masiva y de energía fina, cerebral e intelectual), como acción (individual y colectiva) sobre una materia por medio de herramientas primero, luego de máquinas, lo cual supone técnicas y conocimientos. Luego, estableció que la actividad productora necesaria para cada sociedad suscitó una larga serie de *representaciones* destinadas a dedicar a las tareas inferiores a una gran parte de la sociedad: el trabajo como castigo, como destino de una clase o casta, etcétera. Con el trabajo industrial nace el concepto; al mismo tiempo emerge la contrapartida del concepto, cuya importancia práctica es considerable: *la representación cuantitativa del trabajo, su medición por el tiempo de trabajo*. La cuantificación *abstracta* con respecto a la actividad concreta del trabajador, *general* mientras que el trabajo es individual, *reductora* puesto que elimina las particularidades de cada trabajador, es una *representación*. Marx lo estipula (cf. *Grundrisse*, p. 30 y ss. del vol. I de la traducción en *Anthropos*). La medición supone un instrumento especial, el reloj, así como una unidad convencional, la hora. La medición del trabajo no es el trabajo, del mismo modo que la medición del tiempo no es el tiempo. Hay, pues, *representación* pero el reloj, objeto material, es su medio y su soporte. Lo cual establece una gran distancia entre la representación y la ideología, aunque el reloj implica una ideología; sirve para transformar el tiempo cíclico de los días y de las horas en un tiempo lineal homogéneo; permite evaluar ese tiempo homogéneo en dinero, otra abstracción concreta, homogeneizante, soporte de toda una sociedad en cuanto ésta predomina, generadora de representaciones.

El trabajador no comprende bien lo que sucede. Concibe mal y sólo percibe confusamente la *sustitución*: el quantum sustituye su actividad. Cree recibir por su trabajo el *equivalente* en dinero. No sabe claramente que el producto de su tiempo de trabajo, empleado por el empresario (capitalista) produce más valor mercantil (evaluado en dinero) del que recibe como salario. Eso es lo que constituye la plusvalía. No llega a comprender el mecanismo de la plusvalía, o sea su

concepto. Se inserta en un conjunto de *equivalencias*, de cuya injusticia se da cuenta pero cuya lógica acepta.* Ese conjunto de equivalencias posibilita la plusvalía disimulándola y legitimándola a la vez. La sociedad (burguesa) y el modo de producción (capitalista) se construyen prácticamente con base en la representación que sustituye lo representado. *Otras representaciones van a nacer*, simultáneamente propensas a la ideología afirmativa y a la utopía negativa: productivismo pero también injusticia de la sociedad, rechazo de la sociedad en general, reivindicación de la justicia y de la igualdad social, del "salario justo" así como del "precio justo" y de la "verdad de los precios", etcétera. Marx presiente repetidas veces pero no sabe (no conoce teóricamente) que el desplazamiento y la sustitución de la representación son operaciones perpetuas. La palabra y el signo sustituyen la sensación y la emoción "vividitas". La moneda sustituye las cosas, las necesidades en y por el intercambio; el oro se proclama equivalente general, por lo tanto sustituto eventual de todas las cosas, promovidas al rango de mercancías. Para Marx, la representación no parece ser sino una apariencia cosificada (fetichizada). No sabe claramente que el lenguaje adquirido y la concatenación lógica de las proposiciones, que en una palabra la *abstracción* desplaza las cosas, los productos, las relaciones, las obras; los sustituye volviéndose socialmente concreta. La operación *meta* (metáfora, etcétera. Cf. más adelante) se realiza en todos los grados y niveles de la conciencia. ¿Qué es lo que sustituye el tiempo vivido, cualitativo, que ciertos filósofos han llamado "duración"? Un objeto material, lo sabemos, localizado espacialmente, el "reloj",* que muestra desde fuera el tiempo vivido y lo ordena. El reloj no se contenta con representar el tiempo; eleva la inmediatez temporal de lo vivido a la mediación social. Establece el tiempo social: mensurable-medido-mesurante. No hace más que simular los ritmos cíclicos de la vivencia, simulación obtenida por la esfera y la vuelta de la esfera, por las doce horas divididas en doce veces cinco minutos pero también por el tic-tac que simula los latidos del corazón vivo. Subordina el tiempo cíclico al tiempo social lineal, relacionado con el espacio social. Con ello *preside*; no sólo reina sobre el tiempo de trabajo sino sobre la totalidad de las coacciones y obligaciones sociales. El reloj permitió la

* En francés *montre*, muestra, objeto que *muestra* la hora. [T.]

producción y el salario generalizados; también permitió el pleno desarrollo del capitalismo, con su adagio: "El tiempo es dinero". El tiempo vivido, en el seno de la inmediación, sólo se percibe en una extrema confusión; en él se mezclan los ritmos biológicos, físicos, fisiológicos, sociales, y el adentro y el afuera, el tiempo solar y el tiempo de los movimientos musculares, el tiempo sideral (los astros) y el tiempo de los ciclos vitales (hambre y sed, vigilia y sueño, etcétera). El *concepto* de tiempo difiere, como es sabido, de las duraciones vividas discerniéndolas, mostrando el infinito en profundidad *presente* en ese saco de ritmos que es la vivencia. Nace, pues, con el conocimiento pero también con ese instrumento de medición, el reloj, y sus perfeccionamientos científicos. Simultáneamente el tiempo se diferencia (ritmos diversos) y se unifica descubriendo su infinitud; se representa, luego se concibe a través del espacio y en primer lugar a través de un objeto espacial privilegiado.

Volvamos a Marx. En los diversos textos acerca del tiempo de trabajo, establece la importancia de una representación, vinculada a su carácter exacto, o sea cuantitativo. Muestra sus consecuencias, a saber la constitución de una sociedad que se construye sobre esa "base", con esa "superestructura" (esos términos cubrieron ulteriormente la concatenación teórica de los conceptos). ¡En esta sociedad, las representaciones van precisamente a disimular "la base" sobre la cual se construyen, que consiste en representaciones! ¿Cuáles representaciones? Éstas pululan: el obrero asalariado como productor — el contrato de trabajo como justo contrato entre el asalariado y el poseedor de los capitales — el trabajador como "calificado" o "descalificado" — el productivismo como "actividad al servicio de la sociedad", etcétera. La representación se vuelve lo "real", y sobre ella se establece el modo de producción. ¡Lo que para Marx no es sino apariencia fenomenal se consolida, *cosificado y no verificado!* Sin embargo, Marx muestra una verdad, la realidad fundamental del *trabajo vivo*. Pero cuenta con la acción revolucionaria para establecer esa verdad aboliendo representaciones y apariencias. La economía política, supuesta ciencia, no es sino representación elaborada. Transcribe en ideología y científicidad la transcripción del trabajo en abstracción cuantificada; lo acepta y lo ratifica. Teoriza la escasez resultante, escasez relativa para el trabajador en el seno de la abundancia creciente y del incremento de las fuerzas productivas (por la

técnica y la ciencia). Su propio pensamiento, la teoría y la concatenación de los conceptos, forman parte integrante, para Marx, de la travesía revolucionaria de esta sociedad construida por la burguesía sobre la representación. Marx ve a veces esa sociedad, económicamente llamada "capitalismo" y sociopolíticamente "burguesa", tan poco sólida como un juego de reflejos (las "superestructuras"), apariencias e ilusiones mantenidas únicamente por la violencia. Con empujar un poco, se derrumbará... Lo cual contradice otra parte de la teoría: la misión de la burguesía es desarrollar las fuerzas productivas; sólo desaparecerá después de haber agotado (¿cuándo? ¿cómo?) las virtualidades de las relaciones de reproducción y llevado a cabo hasta sus límites el modo de producción capitalista (después de haberlo extendido al mundo entero no sin haberlo modificado para permitir que sobreviva).

Así, podemos concebir una dificultad inherente al pensamiento y a la acción surgidos de Marx. Esta dificultad, hasta ahora disimulada, se debe a la ambigüedad de la representación. El término *Vorstellung* designa en Marx a veces una representación sólida o consolidada, acepción del término cercana a la acepción científica. La medición del tiempo de trabajo representa la actividad productora como una curva representa un fenómeno físico. La función y la curva representativa no tienen ninguna analogía sensible, ninguna homología evidente con el fenómeno considerado; sin embargo, permiten conocerlo. Subsiste un problema teórico: la relación exacta entre lo representado (fenómeno) y la representación (medición, función, curva). Esa relación a veces interesa al sabio cuando tiene el espíritu teórico; interesa mucho al filósofo pero nunca al técnico y al que practica algún oficio. Ahora bien, ese mismo término designa en Marx una abstracción difícil e imposible de consolidar, fácil de hacer tambalear e incluso de destruir por la acción revolucionaria. Se concibe, por tanto, que Marx y después de él muchos marxistas hayan esperado el derrumbe de una sociedad "fundada" en una abstracción, en una frágil superestructura; pero durante ese periodo de espera y de acción, la sociedad construida sobre la medición y la cuantificación de todos los elementos de la práctica se desplegaba y se consolidaba, no sin crisis y periodos críticos. Lo cual no hubiera debido sorprender a los marxistas pues tenían en mente la explicación teórica, pero los decepcionaba porque esperaban otra cosa.

Este difícil análisis de las representaciones del trabajo así como del trabajo como representación, se dispersa en las obras de Marx. Tal análisis fue mal entendido, mal conocido, y los malentendidos provocaron una confusión que las consideraciones epistemológicas no han disipado.

Según ciertas críticas, Marx habría proporcionado al capitalismo su ideología justificadora. Habría producido el sistema de representación que permitía no solamente que la producción capitalista se produjera sino que el productivismo, característico de este modo de producción, se impusiera. ¡Marx habría fundado el capitalismo! El marxismo sería, pues, el artesano responsable de los acontecimientos subsiguientes, del predominio de la economía, de la supervivencia del capitalismo, del fracaso de las revoluciones y de su propia quiebra.

Se podría, pues, atribuir a Marx y al marxismo la reproducción imprevista por ellos de las relaciones y del modo de producción llamados "capitalistas" (cf. Jean Baudrillard, *Le Miroir de la production*, en particular pp. 9 y siguientes). Marx habría propuesto su crítica de la sociedad que se formaba en su tiempo sólo para brindarle su ideal y su ideología: un esquema general de producción, un código que funciona por y en el espejo de la economía política, "fantasma que se confunde con el de la representación" (cf. p. 10). Así, Marx no habría sometido a una crítica radical ni la forma producción ni la forma representación. Lo cual habría permitido el doble juego y el doble discurso de la producción y de la representación, espejo en que el sistema de la economía política se refleja en lo imaginario y se reproduce en él como instancia.

Ahora bien, yo he mostrado precisamente lo contrario. La representación no consiste en una imagería, en un reflejo o en una abstracción cualquiera, sino en una *medición*. Marx analizó por consiguiente la génesis de la producción capitalista y su posibilidad en la cuantificación. ¿Puede acaso imputársele aquello cuya formación expone, el conocimiento que implica la crítica?

Un procedimiento análogo permite hacer pasar a Marx y al marxismo por responsable del Estado moderno en general, del Estado estalinista en particular. ¡Cuando el pensamiento de Marx implica e indica exactamente lo contrario!

Sin embargo, su concepción tan fuerte tiene su debilidad. ¿Qué es lo que falta? ¿No sería la idea simple de que la sustitución de lo

representado por la representación consolida esta última? ¿Que entonces surge el poder político, el Estado, que interviene para realizar esa consolidación? ¿De tal modo que el mundo de las representaciones (algunas ideologías que sustituyen la dialéctica por la lógica, la crítica por la cientificidad y la verdad social por lo político) va a convertirse en lo real (realizarse), dotado de una estabilidad imprevista?

¿Pero quizá eso no signifique que la capacidad revolucionaria del pensamiento de Marx se haya agotado?... En todo caso, el mundo resultante de esos desplazamientos-sustituciones detenta un poder imprevisto para Marx y los "marxistas"; posee una lógica, una moral, un derecho. Las crisis "puntuales" o aun globales (guerras, etcétera) no lo han abatido. Incluso se generalizó y se mundializó; el Estado predomina por doquier; al capitalismo de Estado (occidental) replica un sistema bautizado "socialismo" (de Estado). Ese mundo existe sólidamente. ¿Acaso sólo sería un mundo de representaciones, de abstracción realizada? ¿Ese proceso de realización no sería el de toda sociedad, de todo grupo organizado?...

Sin embargo, es *cierto* que las manipulaciones, los desplazamientos y sustituciones reinan soberanamente en él. ¿Cómo negar que la necesidad se *representa* en él en términos de libertad? Así, el acto de comprar (una cosa, un producto), prototipo o arquetipo del acto social y de la necesidad, se presenta como la libertad de escoger. No es más que un ejemplo... Tomemos el asunto desde otro punto de vista. Los productos son numerosos (100 000 artículos aproximadamente en un centro comercial norteamericano) aunque a menudo análogos. Tienen un carácter común, puesto de manifiesto por Marx, trivializado desde entonces: el de resultar de la actividad productora y del trabajo socialmente organizado (según principios de organización que han cambiado desde Marx, quien no conocía los estudios de mercado y la mercadotecnia, o sea el empleo manipulador de las representaciones y la producción de las necesidades, aunque los presintió). Intercambiables y apreciados en equivalentes monetarios, o sea con un precio determinado muy aproximadamente y de muy lejos por el tiempo de trabajo socialmente necesario, esos productos llevan muy pocas huellas de la actividad productora. Sucede a menudo, cuando no siempre, que esa borradura forme parte del trabajo productivo (el acabado). Lo cual no era el caso en la producción

artesanal y aun manufacturera, donde el objeto producido llevaba en él la marca del productor, su manera, su estilo. El objeto industrial moderno no cuenta su historia; no dice su génesis. Sólo dice su finalidad cuando es exactamente funcional. Si habla en su lengua, la de la mercancía, es para jactarse —y aun para mentir. Lo cual permite superponer a la función una imagen de marca y una apariencia de estilo; lo cual deja un inmenso lugar a las *representaciones* referentes al objeto, su pasado, su actualidad, su futuro (tal es el caso del automóvil). Se puede decir que esas representaciones llenan el intervalo vacío entre la producción y el consumo (devorador: destructor del objeto durante una obsolescencia más o menos rápida, ¡a veces acelerada bajo la ilusión del bien duradero!). En esas condiciones, es fácil desconocer la plusvalía y la condición sojuzgada (explotación-dominación-humillación) del trabajo productivo y del trabajador. Incluso resulta fácil sumergir en semejante desconocimiento el acto social de comprar (y de vender), de procurarse y de consumir esto o aquello. La conciencia plena y cabal de tal acto rompería las cadenas de equivalencias así como el proceso de consumo. Pero semejante conciencia que pondría fin al “inconsciente” social y político, que alcanzaría el nivel teórico, el del concepto, y que siempre parece *posible*, es en la práctica *imposible*. Las representaciones la detienen, la inhiben, la desvían; lo que puede decirse de cualquier objeto material convertido en mercancía puede decirse también de cada objeto social y mental: de las instituciones, de los símbolos, de los recuerdos y de las conmemoraciones, de las imágenes, de los signos. El depósito del pasado, tesoro acumulado durante siglos, cuenta mal su génesis. Sólo el concepto permite evacuar las representaciones. Sí, la conciencia elevada al conocimiento, o sea al plano de un *acto de pensamiento*, tendría imprevisibles consecuencias en la palabra y la voz, en el sentido de lo cómico y de lo trágico, en la lectura y la escritura. Pero eso no sucederá y las cadenas de equivalencia no se romperán de ese modo. Sólo la obra de arte contiene su historia, dice hasta cierto punto quién la creó, cómo y por qué. Da cabida a lo imaginario y a la evocación; sugiere porque lleva huellas reconocibles. Pero el conocimiento expira en contemplación y goce en la obra de arte.

Sin embargo, el trabajo (social) con su división y su organización (del taller a la mundialidad) apenas comenzaba a esclarecerse por su concepto en las obras de Marx y de sus continuadores cuando ya surgía otra cosa. La herramienta permite el trabajo, la máquina lo suprime; desde la primera máquina automática —que utiliza las energías naturales en vez de emplear los músculos de los humanos o de los animales— y sobre todo desde los primeros dispositivos autorreguladores, la máquina deja vislumbrar el fin del trabajo. Revela el no trabajo; no es solamente el concepto el que trae consigo su antagonista, es la realidad en el devenir. El trabajo que podía pasar, que pasa todavía por esencia, por fin y sentido de la vida humana, es a su vez transitorio e histórico. ¿Cuándo acabará? ¿En qué fecha? Es imposible decir cuándo se realizará esta posibilidad, inherente a la realidad de la máquina: cuándo se transferirá a las máquinas la producción y su gestión. ¿Puede atribuirse a Marx ese proyecto a largo plazo: la clase obrera, convertida en sujeto colectivo y político, por tanto autodeterminándose plena y libremente, superándose como trabajadora, pondrá fin al trabajo después de haber puesto fin a la explotación del trabajo? De tal modo que la prolongación del trabajo en vez de su superación equivale a la no realización de la famosa “misión histórica” del proletariado. ¿De tal modo que la supuesta apología del trabajo y de los trabajadores significa la explotación por nuevos medios! No, eso no está exactamente en Marx pero éste vislumbra tal hipótesis estratégica que transforma el “marxismo” de Marx; no lo traiciona, lo prolonga.

Lo que se puede afirmar es que la representación se desdobra en a) representación (que va hasta la ideología sistemática) del trabajo que lo mantiene, lo perpetúa y b) representación (que va hasta la ideología) de la automatización próxima, siempre que se acepte “momentáneamente” la división del trabajo “real”. Si Marx quiso librar al trabajo y a los trabajadores del dominio de las representaciones capitalistas (el trabajo emancipador, el trabajo de carácter moral, etcétera), ¿era acaso para exaltar el trabajo y eternizarlo? No. Esta exaltación y esta eternización eran algo incompatible con el proyecto y el pensamiento “marxista”. Algunos textos se prestan a ello, otros no. Hoy en día, en nombre de Marx, se puede afirmar que él quiso romper el nudo gordiano de equivalencias, de repeticiones apremiantes, de representaciones, que tendía a congelar

el futuro, para acelerar el movimiento por el cual el *autómata* sustituye el trabajo, desplaza y transfiere hacia él las obligaciones del asalariado. En cuanto a ese *autómata*, forma parte de lo que llamaremos, transformando el pensamiento de Marx, la *segunda naturaleza*, que conserva algunos rasgos de la primera, pero adquirida y producida como tal. De ello resulta que entre el trabajo y el no trabajo se sitúa un amplio intervalo ocupado por innumerables *representaciones* del trabajo y del no trabajo. La representación del *esparcimiento* desempeña un papel particular. El esparcimiento se deja explotar como el trabajo; da lugar a una industria gigantesca. Sin embargo, tiene la figura del no trabajo; lo simula, lo parodia. El trabajo ya no se representa con respecto a la primera naturaleza sino a través del no trabajo: el tiempo de trabajo permite, prepara, merece las "vacaciones". En cuanto a los esparcimientos, se llenan de obligaciones y acaban por parecerse a lo cotidiano, levemente desplazado (de lugares). Tal es el caso, por ejemplo, del "caravaning", el "camping", los viajes organizados y el turismo. Lo cual no responde en absoluto a una interrogación: ¿qué hacer con el tiempo social cuando desaparezca el trabajo?

En resumen, la máquina descubrió toda clase de aspectos de la realidad pasada y posible, tanto en los cuerpos físicos como en los cuerpos vivos y sociales (los dispositivos de autorregulación en particular). Evoca con vigor la segunda naturaleza producida por la práctica social, mundo humano colocado sobre el cosmos material. La naturaleza no "trabaja"; obra y crea "espontáneamente". Lo mismo sucede con la segunda naturaleza, que no tiene nada que ver con la "naturaleza humana" de los filósofos. El enigma se desplaza y la problemática se transfiere de la naturaleza inicial (amenazada de destrucción por las técnicas) a la segunda naturaleza, la ciudad, lo urbano, las computadoras, los robots, el espacio producido, etcétera.

El caso de ese concepto, el trabajo social, permite precisar el movimiento del pensamiento teórico y crítico. *Primer momento*: refiriéndose a la práctica social que cambia, este pensamiento se libera de las alegorías, metáforas, pseudoconceptos y representaciones primeras (el trabajo como castigo del pecado original, la labor reservada a unas castas predestinadas, la ley de la naturaleza y de la

moral, etcétera). Vuelve a la *vivencia*, la de los trabajadores, en un *segundo momento*. Transfiere la vivencia y la práctica al concepto que explicita la vivencia sin abolirla y que comprende las representaciones disipándolas. *Tercer momento*: despliega el concepto, con sus capacidades retroactivas (esclareciendo sociedades antiguas), actuales (crítica de lo real) y prospectivas (lo cual implica la determinación de sus propios límites, la formación de conceptos críticos, la presunción del fin, o sea en este caso del advenimiento del no trabajo).

Este planteamiento difiere radicalmente de los “métodos” elaborados y seguidos por las ciencias parcelarias y especializadas según el principio de la división del trabajo aplicado al saber. Según esos métodos, se procede a unas observaciones; los protocolos de experimentos y los análisis puntuales se acumulan pero se ratifica un “real” que consiste en representaciones que se han vuelto familiares, aunque han sido impuestas, y que se incorporan en la práctica. Se renuncia a la crítica radical e incluso a la crítica a secas. Se pretende aprehender lo “positivo” y nada más que eso. En resumidas cuentas, se consolida las representaciones y se permite la elaboración de ideologías de carácter científico (por ejemplo, la psicología y la sociología del trabajo) que acompañan inquietantes técnicas (control de los tiempos, etcétera). De ese modo, se provoca un conflicto dentro del conocimiento entre el conocimiento crítico con sus preocupaciones (los momentos negativos del pensamiento y de lo real) y el saber que se autoproclama “positivo” porque se adhiere a las representaciones corrientes y las consagra.

En cuanto a los filósofos, durante el deterioro de la filosofía, giran en torno a estos planteamientos y los rodean. A menudo se niegan a apartar el momento negativo y crítico, pero —so pretexto de rigor— lo minimizan, lo reducen, lo puntualizan. A veces regresan hacia la vivencia, aprehendiéndola como “existencial”, como “óntica” u “ontológica”. No reúnen los momentos del conocimiento crítico.

No hemos acabado con el trabajo y su concepto. Ni los filósofos, ni los historiadores, ni los sociólogos comprenden bien cómo se pudo “poner a trabajar” (industrialmente) a la gente en Europa, del siglo xvi al siglo xix. ¿Quién? Unos vagabundos, unos campesinos y artesanos arruinados, en suma el pueblo y el proletariado na-

ciente. Las represiones y las prohibiciones, el racionalismo y aun el humanismo liberal persiguieron ese fin durante ese periodo. Toda clase de *representaciones* deben a ese fin (a la vez inconsciente y muy consciente) sus convergencias y su alcance estratégico. Los gestos de los campesinos en concordancia con diversos objetos, apropiados para múltiples tareas, vinculados con las fuerzas y los ciclos de la naturaleza, no tenían nada en común con el trabajo industrial. Los campesinos ya dominaban brutalmente la naturaleza: por el fuego en los bosques, por la castración de los animales de tiro y de cría. Sin embargo, amaban esa naturaleza y se insertaban en ella. Para poner a la gente a trabajar industrialmente, fue preciso una dura coacción, que además supo escoger los puntos de aplicación del terror: las opiniones heréticas o la simple incredulidad, el sexo, la brujería. Este terror cobró proporciones de una represión global. Hubo que romper toda espontaneidad, golpear los puntos vulnerables, inventar nuevas disciplinas.

Michel Foucault, filósofo que trata de salvar la filosofía conectándola con la historia, sólo capta aspectos parciales y "puntuales" del proceso global. ¿Por qué? Porque se niega a partir del concepto y sólo toma en cuenta los textos.

La represión, durante el siglo XVIII y después, no podría relegar al olvido ni el pensamiento crítico que se busca en ese momento, ni el encanto de las costumbres en la parte elitista de la sociedad —lo cual permitió la *civilización*. La sociedad *civil*, liberada de la sociedad religiosa y del poder político, se establece en ese momento. Se realiza en Francia en una sociabilidad particularmente vivaz así como en un *derecho civil* que escapa al derecho criminal y lo limita. ¡La re-politización de la sociedad por el bonapartismo no puede pasar por progreso en toda la línea! Entonces comienzan a circular las representaciones políticas (estatales) de la sociedad, que deprecian lo civil (y la civilidad) en provecho de lo "cívico", y que en lo sucesivo oscurecen la Libertad.

Emerge entonces la racionalidad cuya finalidad y sentido reside en poner a trabajar (industrialmente). El Estado se fortalece a partir de esta normalización disciplinaria, no sin conflictos con otros aspectos de la vida y de la práctica social. Esto explica el malestar que precede la Revolución y la sigue. Desde el principio, el Estado garantiza no tanto el nivel de los salarios como la representación

del trabajo por su medición en tiempo y en dinero, o sea el salariado mismo.

¿Cuáles son los medios de este poner a trabajar? El artesano en su taller, en medio de sus herramientas, frente a su materia (madera, piedra, metal) y su obra, tenía una especie de presencia a sí mismo muy fuerte. Para justificar el trabajo industrial, se desplaza el sentido de esta actividad artesanal convertida en representación del trabajo. Se transfiere al trabajo industrial dividido. Tomada de otro modo de producción y de organización del trabajo, la representación suple o más bien suplanta la conciencia de la práctica nueva. Una ilusoria presencia del trabajador ante sí mismo disimula la ausencia (la alienación del trabajo parcelario). Además, se elaboran representaciones morales del trabajo: la labor cotidiana como imperativo moral al mismo tiempo que como necesidad social para ganarse el pan diario. La ética del trabajo se injerta en el moralismo que se vuelve la ideología principal en el siglo XIX, desviando los preceptos de la religión judeocristiana y de la ética racional formulada por Kant (advuértase que Marx minimiza el papel de la moral).

Para hacer creer en el trabajo, para valorizarlo en el mundo moderno, así como para pasar del nomadismo pastoral a la agricultura sedentaria, para hacer aceptar las guerras desde la más alta Antigüedad, se necesitaron prodigios de ingeniosidad. ¿La guerra? Era representada como un efecto de la ira de los dioses, luego de Dios. Esas potencias celestes vengaban las ofensas, vengaban los pecados, borrraban con sangre las manchas de los pueblos o de los príncipes suscitándoles enemigos. ¿El trabajo? Se convirtió en el siglo XIX en Europa en un deber sagrado apoyado por un saber ya al servicio de un poder. La ética puritana desempeña en este argumento el papel principal. Se envolvió (en el sentido de una envoltura) el trabajo en la representación de origen religioso laicizando al mismo tiempo esa representación.

Por una de las más asombrosas paradojas de la época contemporánea, la referencia al trabajo como valor fundamental ha desaparecido en los países llamados capitalistas, dominados por la burguesía. Se ha mantenido e incluso fortalecido en los países llamados socialistas. En el primer grupo de países, ¿qué referencia reemplazó la ética y la estética del trabajo? La referencia al lenguaje. Nueva

paradoja puesto que la teoría del lenguaje estipula que el discurso mismo precisa una referencia y que por consiguiente no puede tomarse a sí mismo como referencia sin dificultades. Vamos a examinar, pues, algunas de esas dificultades.

En la *Gaya ciencia* (fragmento 261), Nietzsche declara: “¿Qué es la originalidad? Algo que no tiene nombre, que aún no puede nombrarse aunque todo el mundo lo tenga ante los ojos. Tal como los hombres suelen ser, tan sólo comienzan a ver la cosa cuando se la nombra. Los originales fueron los *nombradores*.”

¿No aporta el texto de Nietzsche una definición del *acto poético*, considerado más allá de las filosofías que se apoyan en lo *ya nombrado* (el ser, Dios, la esencia, las categorías, etcétera)? ¿Pero qué exhortación a la vigilancia! ¿Habría acaso en nosotros o en torno a nosotros (cada uno y todos) cosas o no cosas (abstracciones realizadas) que vemos sin nombrarlas? ¿Por lo tanto sin saberlas? ¿Quién anuncia? El que denuncia.

Nietzsche encontró una palabra para la “voluntad de poder”. En la pista de Nietzsche, se ha descubierto desde entonces que el “poder” radica por doquier. ¿Faltaba la palabra antes de Nietzsche? La “ambición” o el “arribismo” vulgares, o el “amor propio” de La Rochefoucauld, o la *libido dominandi* de los augustinianos se acercaban a ella. ¿Antes de Smith, Hegel y Marx, el trabajo no tenía ningún nombre? La religión, en Occidente, lo llamaba “pena”, “castigo del pecado”. ¿Podemos decir que Marx nombró el trabajo *social* y la producción en la multiplicidad de sus sentidos? Sí y no. Elevó el trabajo al lenguaje y al concepto; ¿ese gesto de denominación tuvo algo de mágico, de ritual, de una improvisación genial? No. La denominación conceptual se preparaba desde hacía mucho tiempo. ¿Dónde? En los economistas ingleses, pero también en la filosofía hegeliana. Aquel que concibe lleva al lenguaje teórico lo que el lenguaje cotidiano designa confusamente. Lo mismo puede decirse de la sexualidad antes y con Freud. Así, es posible que muchas “cosas” (materiales, sociales, mentales) tengan un nombre trivial, estén envueltas en representaciones que desvían el intelecto. De tal modo que su importancia permanece durante mucho tiempo *desconocida*. Lo cual muestra el papel, o la función social, del *desconocimiento*. ¿No sería ése el caso de lo cotidiano de la diferencia, o incluso de la presencia y de la ausencia?

En ese ámbito, Nietzsche descubrió o más bien quitó el velo a la ambigüedad del lenguaje. Lo cual tiene mayor importancia que el gesto de denominar. Occidente atribuyó mucho tiempo al lenguaje un origen divino; Dios pronunció y enseñó las palabras al primer hombre y el Verbo (logos) tiene la dignidad infinita de una persona divina, el Hijo de Dios. Lo cual confería al lenguaje una dignidad eminente: una función de verdad. Los filósofos conservaron esta función eminente hasta nuestros días, a pesar de las reticencias de los más escépticos. El pensamiento socrático y postsocrático se contenta con tomar algunas precauciones contra la *doxa* (la opinión). ¿Qué debían explicar los filósofos? La apariencia, la ilusión, el error, ¡no la Verdad! Lenguaje de la verdad y verdad del lenguaje no se dissociaban. Ahora bien, Nietzsche rompió esa unidad, separó esos dos aspectos. Acto más decisivo que los descubrimientos anteriores sobre el lenguaje (Humboldt, etcétera) o posteriores (Sausure y los que le siguen). El lenguaje nace socialmente. Con lo que transmite (las opiniones, las representaciones) y con lo que circula con él, el lenguaje no es ni verdadero ni falso. Tanto la verdad como la mentira nacen del lenguaje, como uso social de las palabras. Si el lenguaje tiene alguna función es en primer lugar la disimulación. La necesidad de verdad, su *pathos* y su *ethos*, nacen de los inconvenientes prácticos de la disimulación, de la simulación. Instrumento de poder, la disimulación se descubre un buen día, se desenmascara. El lenguaje y el teatro van juntos. El filósofo traiciona el conjunto de las convenciones sociales que permiten unas veces disimular, otras veces denunciar la simulación. El mensaje y la verdad nacen del discurso como práctica social, o sea como lucha por el poder (primero en formas elementales, entre los sexos y las edades, más tarde en las luchas políticas).

Así, el lenguaje y los sentidos transmitidos no se componen de verdades embrionarias que bastaría evidenciar. La mayéutica de Sócrates y de Platón no es más que una representación optimista, todavía ingenua, de la vida en la ciudad, una apología de los lugares comunes. ¿Cómo se construye el lenguaje? A partir de lo inmediato (el cuerpo, la sensación, los impulsos y actividades prácticas, la memoria y las relaciones espontáneas) por una serie de operaciones *meta*. La palabra griega significa que uno (el hablante, más tarde el escritor) va más allá, sobrepasa, transgrede lo inme-

diato y lo dado sensorialmente. Ya hay *meta-forización* cuando unas impresiones múltiples y diversas, unas excitaciones se condensan en una representación sonora, la palabra (el significante de los saussurianos). Hay una segunda metaforización cuando la palabra, que se vuelve "concepto" en el sentido corriente (el perro, el gato, el árbol, etcétera), se carga de representaciones diversas a las que sustituye resumiéndolas. Las operaciones *meta* tienen un alcance *reductor*, ya que simplifican lo inmediato (sensorial-emocional) y sin embargo *conjuntivo* (pues unen lo semejante con lo semejante, lo análogo con lo análogo o supuestamente tal). Hay met-onimización cuando la conciencia (el intelecto y la reflexión en estado naciente) identifica lo no idéntico y define la parte (lo individual, lo diverso), por el todo (el perro como clase en que entran los diversos perros, la fruta, la hoja, el árbol, etcétera). Las palabras (*nomina* y *verba*), con sus significaciones y su concatenación, resultan de ese doble proceso de sustitución y de representación. El proceso primario, la producción del significante verbal, se acompaña de un proceso secundario, la concatenación de los signos y su sustitución por lo "real", o sea lo inmediato. Sin embargo, la concatenación de los signos y significaciones no basta para explicar el discurso. En él intervienen otros elementos que *hacen el sentido*, a saber los *valores* y normas admitidas en tal o cual sociedad, incorporados en palabras claves, símbolos, imágenes fuertes, en suma en *representaciones*. ¿Convencionales? Sí, pero poderosas en tal o cual arquitectura social, de que forman parte, que sostienen (cf. los textos del *Philosophen Buch*, p. 132 y ss. cuya fecha hay que recordar: 1873). Así, la representación, involucrada desde el principio, abarca el conjunto del discurso y de su teoría; las representaciones hacen los sentidos que se superponen a las significaciones de las palabras, pero no se reducen a ellas. Esto permite resolver el enigma del sentido, dejado en suspenso por la lingüística basada en las significaciones, y mal resuelto por la tesis de que lo escrito, lo textual, es lo único habilitado para producir sentido.

La crítica del lenguaje y del discurso, inaugurada por Nietzsche y continuada después de él —no sin confusión con la exaltación fetichista del discurso—, llega lejos. Sacude los cimientos sacrosantos de la sociedad europea y de la civilización occidental: el famoso Logos, el Verbo. Ese término designa una racionalidad histórica-

mente surgida de un sincretismo, la aportación griega (lógica y saber) que se fusiona con la aportación romana (sentido jurídico e institucional, formalización de la propiedad). La racionalidad occidental alcanza su pleno desarrollo en la mercancía y el Estado, en el capital y la técnica. La crítica nietzscheana, andando por caminos muy diferentes, coincide con la crítica marxista de las ideologías y de los modos de producción, así como con la crítica kantiana de las representaciones y del saber. Queda por señalar el lugar de esa convergencia.

Después de ese largo periodo de crítica y de autocritica del Logos así como de sus ambiciones desmedidas, ¿se puede emitir otras afirmaciones que no sean perspectivas, interpretaciones según representaciones? ¿Pero entonces cómo superarlas, después de haberlas atravesado?

La crítica nietzscheana del Logos, o sea del "hombre teórico" y del "inmaculado conocimiento", alcanza el fundamento mismo de ese Logos: la historia, representada como devenir racional, apoderada de un sentido expresable y asignable. Según Nietzsche, la historia de los historiadores no es sino una serie de representaciones o, como él dice, de iconos. Este rechazo de la historia, que la considera como un proceso más aventurado que racional y más engañoso que cierto, comienza con las *Consideraciones intempestivas* (1873). La racionalidad europea que culminó con Hegel está en decadencia. Es notable que Nietzsche haya atacado para destruirla la racionalidad limitada en su fundamento histórico, mientras que Marx funda su teoría en la crítica de la *economía política* y que Lenin más tarde parte filosóficamente de un análisis crítico de la *física* contemporánea.

Argumentos contra la "función de verdad" del discurso y por el carácter decisivo de las representaciones: la diversidad de las lenguas y el uso del discurso. La veracidad y la habilidad mentirosa no son epifenómenos. Se relacionan con la práctica social, con el empleo del lenguaje en las relaciones sociales. Los filósofos se equivocan al erigir la veracidad en propiedad metafísica del lenguaje; la veracidad o veridicidad no deja de existir por ello pero es en sí misma y para sí misma *ambigua*. El lenguaje, como Hegel

lo decía de la Razón vinculada al lenguaje (Logos) y de la Historia, tiene sus artimañas, su aparente neutralidad, su aspecto insidiosamente imparcial. Parece servir la verdad, pero en realidad siempre sirve a alguien. ¿A quién? ¿En qué forma? Esto debe averiguarse en cada caso, en cada situación, tomando en cuenta lo que se dice, lo que se revela y lo que permanece en secreto (a veces en el corazón, otras en el acto). ¿El discurso "verdadero" o que pretende serlo no sería aquel que se limita a declarar lo admitido, las representaciones corrientes? Semejante discurso tiene éxito pero no evita las incoherencias. Es posible que la coherencia formal disimule las incoherencias ocultas, incluso los conflictos y choques de las representaciones, haciendo pasar las opiniones por pensamientos.

¿No se llama hoy en día "inconsciente" el secreto (lo oculto) del discurso, lo que dice y no dice? ¿De tal modo que el "inconsciente" no sería más que el anverso y reverso de la "función de verdad" tomada en serio durante tantos siglos por la tradición judeocristiana? La palabra "inconsciente" no sería más que una metáfora... Cuando el discurso que pasa por verdadero se torna demasiado pesado, entonces surge un hombre de una especie rara, que no vacila en cambiar el discurso, refutando las trivialidades. Ese hombre que lleva hasta el extremo —hasta lo absurdo, hasta el suplicio— la veracidad convertida en necesidad y deseo se llama: filósofo. A veces el novelista o el poeta. Los filósofos tienen por inicial y original, por esencial y fundamental, su aptitud para declarar lo Verdadero. Cuando también ellos se sobrepasan. Cuando más de un filósofo ha traicionado a su patria, su país, su clase, su fe, las tradiciones, los "valores" inculcados y aceptados, las opiniones. Y cuanto más grande es, más traiciona. Después de lo cual la filosofía mantiene la Verdad a nombre de una ética, a costa de una ascesis y de una *epoké* (separación de la época) creyendo que expresa la esencia de la razón, del lenguaje, o del espíritu, o del alma. Si bien es indudable que una verdad filosófica (metafísica) absoluta no se alcanza, de modo que lo verdadero sólo se representa a través de y contra su opuesto —mentira, mistificación, ilusión, apariencia—, no deja de ser cierto que lo verdadero se distingue de lo falso. Pero no de una manera absoluta. Aun en las ciencias, la verdad sólo puede ser falsificable, suscitando lo

que la destruye, determinando una falsedad y encontrándose a través de ella.

¿Sería necesario volver a hacerle justicia a Nietzsche? ¿Cuántas ideas introducidas por él fueron atribuidas después a otros? Nietzsche no era lingüista, mucho menos logólogo, sino *filólogo* y poeta. Para él la poesía y el diálogo teatral, mucho más que el discurso trivial y la prosa del mundo, revelan los secretos del lenguaje. Aunque discernía con claridad las funciones sociales del lenguaje, de los sentidos y de las representaciones, se negaba a separar la lingüística de la retórica y de la estilística. Descubrió que todo discurso entrafía diálogo y que algo hay de juego en todo diálogo. Lo cual va mucho más lejos, mucho más que la funcionalidad verbal de los lingüistas y de los teóricos contemporáneos del discurso. Si bien dijo que *nominar* es hasta cierto punto, *crear*, también dijo que los nombres más hermosos y las palabras más nobles se pierden, se manchan, se cubren de lodo y de sangre (cf. *Zarathustra*, "Vom Gesindel"). ¿Qué diría si asistiera al destino de las palabras "patria", "historia", "deseo", "goce", "revolución", etcétera?

Sería injusto limitar la aportación nietzscheana al reconocimiento de lo *meta* (fórico, onímico) en la teoría de la representación a través de lo discursivo. Veamos ahora otra serie de problemas que Nietzsche presintió sin desarrollarlos (una vez más en el *Philosophen Buch*). El sujeto sólo se representa a través del objeto, en términos de objeto; sin embargo, la subjetividad es irreductible a la objetividad. Si el pensamiento crítico no admite esa interacción, ese efecto de reflejo y de superficie, se limita a repetir la verdad trivial y tautológica que resume la filosofía para muchos filósofos: no hay sujeto sin objeto —no hay objeto sin sujeto. O bien se va más lejos y se sobrepasa la filosofía clásica. O bien uno se encierra en la reducción tautológica (en última instancia identitaria).

Consideremos la relación entre el espacio y el tiempo. Los dos infinitos simultáneos y actuales se discernen y se cruzan en la representación. Cada uno se representa en el otro y sólo se representa a través de ese otro. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, Bergson, en los *Principios inmediatos de la conciencia* y en sus demás obras, decía también que el tiempo (la duración) se representa espacialmente; pero atribuía al tiempo (la duración psiqui-

ca, subjetiva, interior): un privilegio ontológico, un carácter de verdad absoluta hoy día irrisorio. Depreciar lo espacial y lo social haciendo concordar el "ser" con el sujeto puro y con su temporalidad, es una utopía negativa y mortal.

En el inicio se comprueba el movimiento. Ahora bien, esta realidad tan familiar está llena de incógnitas. Ni el reposo ni el impacto y la puesta en movimiento, ni el desplazamiento sin alteración, ni la alteración física o química, se conciben totalmente. No son ni conocidos ni desconocidos sino *representados*, y la representación se afina durante la historia del saber. Son los "*objetos*" inagotables del conocimiento. ¿Por qué? Porque el más ínfimo movimiento entra en la interacción universal, que va desde la escala microscópica hasta los espacios galácticos. Contrariamente a lo que pensaba Lenin, la interacción universal no se conoce a partir del objeto familiar que se desplaza; el movimiento familiar es lo que se hunde en lo infinito y lo desconocido de la interacción universal. Ahora bien, todo movimiento "es" espacio y tiempo. La percepción no pasa de ser local, finita. No es en su nivel donde se producen los conceptos que designan un infinito sin embargo inasequible como tal (ese infinito que Spinoza atribuye con alegría a "*Deus sive natura*" y que vuelve, trágico, en Nietzsche). El intelecto y el discurso separan el espacio del tiempo y el tiempo del espacio, pero los cruzan para representarlos uno en y por el otro. Un tiempo (un ritmo) no se representa sino midiéndose y no se mide sino por y en un espacio: el desplazamiento de un móvil apreciado según una unidad convencional. Ese móvil debe permanecer idéntico o por lo menos comparable a sí mismo. Al contrario, el espacio no se representa y no se mide sino por y en un tiempo finito, una vez más el de un desplazamiento. La presencia más inmediata, más difusa, más general, la del movimiento y del devenir, se disocia en representaciones finitas y definidas, analíticamente complementarias pero que derivan hacia el desconocer. Su unidad se restablece en el concepto pero ese concepto designa lo inaccesible al mismo tiempo que lo accesible. Ni las mediciones cuantitativas, ni las investigaciones cualitativas restituyen la totalidad fragmentada que, además, la observación sensible (lo percibido) sólo capta de modo superficial. Lo infinito sólo se percibe "en abismo", en los huecos de las representaciones.

Si uno no se representa más que en otro, nadie posee ni una presencia ni una representación adecuada (verdadera). La presencia no excluye la ausencia y recíprocamente. Mientras el racionalismo cartesiano plantea simultáneamente la evidencia del espacio y del tiempo así como su unidad en una presencia divina aprehendida intuitivamente —mientras la dialéctica especulativa de Hegel cree engendrarlas simultáneamente y construir las exhaustivamente—, la verdad es que cada uno huye en el otro en la ausencia sin por ello desaparecer y perder toda presencia. Cada uno se desdobra a su vez: duración vivida y tiempos percibidos —espacios de las representaciones religiosas, mágicas, místicas, y representaciones intelectuales del espacio, etcétera. Si bien el concepto supera las representaciones, es imposible unir o engendrar las representaciones por la concatenación racional de los conceptos; todo lo cual viene a limitar el concepto pero a ello nunca renunció la escuela hegeliana (cf. en Francia la obra filosófica curiosa y decepcionante de O. Hamelin). La tendencia a no considerar por doquier más que representaciones, a hacer de ese concepto el revelador de lo absoluto, se manifiesta tanto del lado irracionalista (Schopenhauer, Bergson, quizá Heidegger) como del lado hiperracionalista (Hamelin). Si nos referimos a lo sensible, lo que se da en él es un infinito actual, y sin embargo sólo se da como virtual. La observación se refiere a una finitud: el instante, la cosa que se mueve.

Inevitables y quizá necesarias, las representaciones no son sin embargo verdaderas por vocación, por esencia. Ni falsas. Es una operación ulterior, una actividad reflexiva, la que les confiere verdad y/o falsedad relacionándolas con las condiciones de existencia de quienes las producen. Las representaciones son falsas en lo que apuntan y dicen, pero verdaderas con respecto a lo que las soporta. Nietzsche privilegia al poeta y la poesía; sólo la poesía tendrá la capacidad de trascender las representaciones liberándose de la voluntad de poder así como de la voluntad de conocimiento puro y de los objetivos del discurso trivial.

Pero eso no significa que Nietzsche el poeta prive al concepto de toda existencia y de toda eficacia. Lo sitúa entre los múltiples efectos sociales de la *meta* (forización-onimización) y por consiguiente entre las representaciones y valores de tal o cual sociedad. Por lo tanto, lo limita de un modo diferente que Marx, pero para

ambos —sorprendente convergencia a través de las divergencias— la sociedad consiste en un gran juego de representaciones realizadas, de abstracciones concretadas.

Los filósofos después de Kant admitieron que podían producirse nuevas representaciones. Nietzsche trastornó ese compromiso histórico de la teoría. Con él, en una parte de su obra —la parte poética—, después de él, los últimos filósofos creyeron descubrir una verdad del lenguaje a falta de un lenguaje de la verdad. Pero tal sucedáneo de certeza no resiste. En la medida en que el lenguaje reflexiona sobre sí mismo y en que el discurso no tiene más referencias que sí mismo, ¿dónde hay verdad? ¿Más acá del lenguaje (la fe) y más allá (la obra de arte y el concepto)? ¿A nivel del lenguaje qué hay? Representaciones.

La inevitable confrontación entre esas dos cabezas del mundo moderno, Marx y Nietzsche (el tercer hombre, Hegel, permanece por el momento en la sombra), deja perplejo. ¿Quién continúa, quién prolonga *verdaderamente* (según la Verdad) la filosofía clásica? ¡Marx! ¿Quién quiere abolir, quién propone trascender la filosofía después de un corte radical, junto con el mundo de las representaciones que abarca? ¡Nietzsche! ¿Quién quiere superar las representaciones en nombre de la filosofía? Marx. ¿Quién quiere evacuar las representaciones junto con la filosofía? Nietzsche.

Sin embargo, lo humano demasiado humano sólo se representa a través de lo inhumano: lo subhumano (lo animal) y lo sobrehumano (lo posible). ¿Y cómo se representaría lo sobrehumano (posibilidad lejana) sino a través de lo humano y sus posibilidades cercanas, el último de los hombres, el último de los filósofos, el último de los creyentes? De tal modo que el propio Zaratustra parte de las representaciones. . .

Marx, después de Feuerbach, se dice *ateo*. Nietzsche y Zaratustra proclaman la *Muerte de Dios*. ¿Cuál es la diferencia? Nietzsche considera las representaciones filosóficas como sustitutos del dios de Abraham y de Jacob. ¿Cómo admitir, después de la muerte de dios, la finalidad del tiempo histórico? El dios laicizado de Hegel muere con el dios de los teólogos, de los filósofos y de los sabios. ¿El tiempo? No se le puede acusar de lo que sucede ni disculparlo. Mientras el ateo Marx admite que el devenir tiene una orientación en el sentido de los *fines*.

Por lo que hace a Nietzsche y a su aportación, quizá quede por decir lo esencial. Establece una relación entre *valoración* y *representación*, permitiendo de ese modo comprender lo que escapa de una teoría demasiado intelectualista, que acerca la representación a la ideología y a la simple abstracción. La tesis de Nietzsche, incompletamente formulada por él, acerca igualmente la representación a los afectos, o sea a los sentimientos y a las pasiones, a la voluntad de poder, al perspectivismo, es decir a los puntos de vista motivados por sentimientos. Toda representación implica un valor, sea que el sujeto valore lo que se representa, el objeto ausente; sea que los devalore. Eso es lo que dirá Freud más tarde con otros términos. La relación entre valor y representación no es simple. Para que algún objeto se valore o se deprecie, tiene que estar representado. En consecuencia, el desdoblamiento entre presencia sensible y representación precede el valor. Pero sin la valoración y la puesta en perspectiva la representación seguirá siendo abstracta: doble pálido y desecado de la aparición sensible. Una vez fijada, la valoración modifica la representación. Se da una doble puesta en perspectiva. El objeto, en el centro del campo cubierto por la percepción empírica y por el análisis, se torna precisamente ese centro en torno al cual se organiza un cortejo de percepciones y de representaciones. Además, el "sujeto" que se constituye así determina su punto de vista —su perspectiva sobre ese objeto. La puesta en perspectiva y la valoración van juntas; se refuerzan en su dualidad constitutiva; el objeto, que se ha hecho central y focalizado, sirve de apoyo y de partida a unos actos, por ende a las pasiones— acciones suscitadas por la voluntad de poder. La energía vital entra en movimiento. La intensificación resultante confiere al "objeto" una realidad mucho mayor y lo reviste de una dignidad que no hubiese tenido como puro y simple objeto, dotado de objetividad y comprendido como tal. Con su halo y su cortejo de representaciones, alcanza una presencia, favorable u hostil, siempre fuerte. Es evidente que ese "objeto" no se reduce ni a la cosa material sensible ni a lo inmediato; puede surgir tanto de la memoria como de la anticipación por lo imaginario o lo ficticio de lo virtual y de lo posible. Lo cual constituye un proyecto y un trayecto, donde se insertan el **sujeto** y el objeto. Además, sucede que los componentes de un acto, a **saber** valor y representación, afección y reflexión, punto de vista

del sujeto y perspectiva a partir del objeto, se disocian y entran en conflicto. Separados, los componentes decaen o entran en otras constelaciones, o sea en otros proyectos.

La exposición que precede no es por completo fiel al pensamiento nietzscheano en la medida en que lo dialectiza; el filósofo poeta combatía ferozmente la dialéctica hegeliana. ¿Pero no tenía su propia dialéctica?

¿Hay acaso incompatibilidad entre semejante teoría de las representaciones y la de Marx? Sí, en ciertos puntos. Marx, después de Hegel, dota al concepto de una fuerza extraordinaria, la que precisamente no atribuye a las representaciones; para él, no sólo el concepto es claro, sino que actúa. Concretamente éste proviene de la práctica y debe pasar por ella para modificar las cosas, las relaciones y el mundo; pero tiene la capacidad de dominar y de suscitar la práctica. Mientras que para Nietzsche los conceptos sólo son fragmentos en el edificio social, contruidos con valores, creencias, voluntades, decisiones y muchos prejuicios y convenciones. En esta arquitectura social, el concepto tiene un lugar; desempeña un papel pero reducido; no es la piedra angular. La originalidad de Nietzsche reside en que no se fía del saber, no cree en su poder, aunque ya conoce los servicios que el saber presta al poder, o sea a la voluntad de poder que lo utiliza.

Marx y después de él un gran número de marxistas se engañaron a propósito del reflejo-reflexión. Sobre todo Engels y Lenin. La teoría del reflejo tiene un sentido en el pensamiento hegeliano, porque según Hegel la reflexión re-conoce un conocer implícitamente (no explícitamente) dado en el objeto. La re-presentación del intelecto analítico dispersa y separa los elementos del conocer pero no se coloca fuera del saber; cosa, por lo demás, imposible para Hegel puesto que todo lo que existe es producto implícito del conocimiento, o sea de la Idea. No se ve la razón del reflejo-reflexión en un naturalismo y en un materialismo, aunque se bautice dialéctico. La transferencia del concepto (a partir del idealismo objetivo) al materialismo siempre tuvo el aspecto de una operación mágica, ya en Engels, sobre todo en Lenin. Esto explica las aporías ya mencionadas, concernientes a la relación de la reflexión-reflejo con la cosa y a la eficacia

de ese famoso reflejo del cual la ideología y el concepto no serían sino las dos variaciones en sentido contrario una de otra. La reflexión y el reflejo en el concepto conservan, en la línea marxista, el poder mágico de lo absoluto. Sin embargo, la tesis de origen nietzscheano vuelve aceptable e inteligible la paradoja marxista. La medición del tiempo de trabajo es una representación y no es más que una representación: cuantifica lo cualitativo. Tal deformación y tal transformación debían desaparecer ante la acción proletaria, según Marx. Pero, éstas triunfaron: el capitalismo se fundó en esta representación. ¿De dónde proviene el poder de semejantes representaciones? Nietzsche respondió señalando que todo *valor* tiene dos aspectos; comporta una apreciación y una medición, lo que constituye un centro de realidades y de decisiones. “El punto de vista del valor es el de las condiciones de conservación y de incremento relativas a formaciones complejas” (cf. *Voluntad de poder* citado por Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 187). El valor es el centro de perspectivas para una mirada que tiene proyectos, objetivos o fines, que por lo tanto cuenta, tiene relaciones definidas con una escala de números y de medidas. Tal es el caso de la fuerza de trabajo medida en tiempo y en dinero. De donde resulta una gama de posibilidades, incremento o disminución. El “plantear en la representación” es el punto de referencia necesario para guiar el ver y el actuar motivado por ese objetivo. En este sentido, el valor brinda un centro de perspectivas y de acciones, o más bien el centro de perspectiva es valor en el doble sentido indicado más arriba. Así es como la *Vorstellung* se relaciona con las *Bedingungen* (condiciones) no como un doble, como un eco, o como un simple reflejo sino como acto específico, componente de una actividad que impulsan las energías más poderosas, las que hacen el devenir. Sin magia. Únicamente por la concatenación de las transiciones y de las decisiones.

¿Podría definirse, en este horizonte, un mundo de representaciones, ese mundo que se instala en la época moderna, ese mundo que sustituye poco a poco en la época moderna al mundo anterior, compuesto de mitos, de símbolos, de leyendas sobre los orígenes? Sí, con tal de precisar que se trata también de un espacio, y más exactamente de un espacio de las representaciones, poblado de objetos, de proyectos y de trayectos, a los cuales se vinculan las representaciones y que forman parte de lo representado. Este espacio de representa-

ciones, o sea de acciones virtuales o bien en curso, difiere de las representaciones del espacio, construidas a partir de un saber y de una lógica, que implican las adquisiciones de las matemáticas, de las técnicas, etcétera. La distinción entre el espacio de las representaciones y las representaciones del espacio es mucho más antigua que la época moderna. Así, en la Edad Media el espacio figurado en nombre de la religión cristiana difiere del espacio de los navegantes. Hubo antaño entre esos dos espacios un desfase singular. En la época moderna, tienden a acercarse. Sin embargo, el espacio de las representaciones tal como fue definido es más agitado, más poblado que las representaciones del espacio, por lo general frías. (Además, no es imposible que se establezca un acuerdo entre el espacio de representación y las representaciones del espacio, en el concepto reciente, debido a René Thom, de espacios de catástrofes.)

Las tesis de la filosofía clásica reducen muy a menudo la conciencia a lo real; esa conciencia refleja bien o mal ese real; es su reflejo o reflexión. El pensamiento marxista a veces opuso a esta tesis la de la conciencia posible, cuya intuición aún incierta puede encontrarse en Marx, desarrollada más tarde por el marxismo alemán (incluidos Lukács y Ernst Bloch), luego en Francia por Lucien Goldmann. Ahora bien, esta conciencia posible se distingue mal de la conciencia de lo posible. La teoría de la conciencia posible cuenta todavía con la conciencia, en cuanto reflexión sobre lo real y lo realizado. Por tanto, no se libera de la tesis clásica. Omite el papel del lenguaje en la conciencia y el hecho de que una renovación de la conciencia exige la exploración de las posibilidades con palabras y sentidos nuevos (producidos a veces desplazando el sentido de las antiguas palabras). Descuida el hecho de que las palabras, sobre todo las palabras nuevas, transgreden lo establecido, proceden por *meta* (foras), lo cual jalona el trayecto del descubrimiento. La teoría de las representaciones permite mostrar cómo la conciencia y el pensamiento, sin omitir lo real, se orientan hacia lo posible, no sin riesgos, y construyen el objeto virtual, bordeando constantemente lo imposible.

¿Cómo definir, o sea situar y delimitar, la alienación? ¿Basta decir, por ejemplo, que el trabajo industrial es alienante —alienado, porque

la representación del trabajo integró el trabajo concreto en el trabajo abstracto?

Las dificultades del concepto de alienación son conocidas. En primer lugar, la relación del *sujeto* —supuestamente definido— con “el otro” no puede bastar para definir la alienación; en efecto, todo objeto aliena al sujeto al prohibirle ser él mismo y cerrarse, por lo tanto al abrirlo a lo posible. ¿Cómo discernir la alteridad (relación con el otro, eventualmente conflictiva y fecunda) de la alteración y de la alienación? La tesis de la alienación ¿acaso no supone un sujeto bien determinado —conciencia de sí o reflexión de alcance ontológico y de realidad sustancial—, como en la tradición cartesiana? La prueba de la relación con el mundo, con el otro, incluidos los desgarramientos y las separaciones y las representaciones, no puede pasar por fundamentalmente alienante. En este sentido, la tesis de la alienación ha provocado errores y excesos. El Alma Bella quiere eludir la alienación permaneciendo pura, sin arriesgar nada. ¿El trabajo, aun alienado, no dio forma a la naturaleza y produjo la segunda naturaleza? ¿En qué consiste exactamente su alienación? ¿En que el trabajador vende su fuerza de trabajo? ¿En que el producto del trabajo se vuelve mercancía? ¿En que el trabajo se divide, de tal modo que el proceso global de la producción escapa a los trabajadores? ¿En que la máquina rompe el contacto con la materia? Etcétera.

En segundo lugar, ¿hay acaso alienación con respecto a una esencia perdida en camino, la esencia del ser humano? Esta tesis frágil, un tanto idealista, puede inspirarse en ciertos textos de Marx. Otros textos presentan otra perspectiva, lo cual hace que la noción permanezca ambigua. ¿La alienación no sería un arrancamiento actual a sí mismo, o sea una consecuencia más de la opresión que de la explotación? ¿No sería la imposibilidad de un pleno desarrollo, por lo tanto el bloqueo de lo posible y no el olvido o el extravío de una riqueza?

La teoría de las representaciones permite responder disipando la ambigüedad. Lo que bloquea lo posible, lo que arranca a sí mismo, lo que provoca o mantiene el olvido y la pérdida, es una representación o más bien un *núcleo* (nudo y centro) de representaciones. Las representaciones del trabajo han permitido: a) poner a trabajar industrialmente a la clase obrera y a toda la sociedad, exceptuando

las supervivencias de trabajo artesanal o agrícola; b) la organización del trabajo según imperativos tecnológicos definidos por los dirigentes, o sea por un poder político con relación a las fuerzas económicas y las clases dominantes; c) las desviaciones de las técnicas avanzadas, como la informática, hacia la dominación y no hacia el fin del trabajo —hacia la gestión y el control y no hacia la producción para transformarla en otro modo de producción.

En la actitud nietzscheana se puede ver un símbolo de la época anterior al despliegue de la técnica. Este reproche, entre los que formula Heidegger contra Nietzsche, parece fundado. Tanto más cuanto que Marx ya había concebido y previsto ese despliegue. (cf. el libro de K. Axelos sobre este tema), llegando hasta el extremo de lo posible: el no trabajo. Nietzsche medita a partir de la naturaleza. Ello explica la importancia poética y mítica de los seres de la naturaleza: el sol, la tierra, el mar, la montaña. Pensando en las plantas Nietzsche aprecia el discurso y las separaciones que instituye el intelecto; como la planta, no tiene ni exterior ni interior bien diferenciado, está en contacto con el cosmos, con el infinito. No es depreciable a Nietzsche afirmar que desconoce la segunda naturaleza, la que produce la actividad práctica y técnica, la que exige y legitima, limitándola, la verdad conceptual. Habrá que volver muchas veces, insistir en ese concepto de *segunda naturaleza*, que será central. Muchas representaciones corrientes se sitúan entre la primera naturaleza y la segunda, y las cruzan. Justifican por la primera naturaleza lo que acontece en la segunda naturaleza. Nacen en el intervalo y lo ocupan. La primera naturaleza se representa a través de la segunda, de manera antropomórfica, animista, subjetiva. La segunda naturaleza se representa a través de la primera, como combinación de sus elementos (la tierra, el agua, el aire, el fuego), como emanación del sitio, como secreción o concreción inesperada y exitosa de las fuerzas de la naturaleza.

El concepto y su veracidad relativa establecen una relación con la segunda naturaleza, incluidas sus formas más artificiosas (el Estado). Esto exige una reflexión incesante sobre el concepto de concepto. Hay que mostrar con aspectos siempre nuevos en qué difiere el concepto de las representaciones y cómo a veces las disipa aunque carece muy a menudo de fuerza (¡de poder!); y cómo el pensamiento teórico, elevando las representaciones triviales al concepto,

las vuelve falsas y/o verdaderas. A falta de ello no hay más que representaciones; la verdad muere.

¿La referencia al lenguaje, necesaria para concebir las representaciones, basta acaso para definir ciertos rasgos desconocidos por la mayoría de los analistas y de los críticos, incluyendo a Nietzsche y Heidegger, los de clase? No. Conocerlos implica que el analista siga su génesis y los rodeos de su formación (emergencia, trayecto, impacto, eficacia). Las representaciones no pueden pasar solamente por alteraciones de lo real y de lo verdadero, por máscaras y mascaradas, como en la teoría habitual de las "ideologías". El modo de existencia de las representaciones sólo se concibe tomando en cuenta las condiciones de existencia de tal o cual grupo, pueblo o clase. Proceden de una coyuntura o conjunción de fuerzas en una estructura social en que existen grupos, castas, clases, pero se dirigen a toda la sociedad; representan la figura, la imagen que un grupo (o casta, o clase) da de sí, unas veces para los demás, otras veces para sí, sin que una cosa excluya la otra. Los *dominados* (sexo, edad, grupo, clase, país) no tienen más remedio que aceptar las imágenes impuestas por los dominantes y reproducirlas interiorizándolas, no sin desviarlas según la fuerza de la protesta y enderezarlas contra quienes las producen. Los dominantes, acentuando ciertos rasgos naturales (particularidades del sexo en las mujeres, del cuerpo o del comportamiento en las etnias subordinadas), los convierten en una definición de carácter "definitivo". Así se logra ofrecer, sin "mentir" particularmente, una imagen que perpetúa la dominación. Lo que está en juego no es única y simplemente económico; las finalidades y los intereses se disimulan; si aparecen en su verdad, fracasan. Las representaciones amplifican, desplazan, transponen ciertas "realidades". Forman parte de una estrategia "inconsciente". Nacen como símbolos en lo imaginario y se fortalecen volviéndose corrientes, casi instituidas. Mientras que las ideologías se elaboran durante acciones estratégicas mucho más conscientes (aunque ellas tampoco alcancen su fin sino desplazándolo y disimulándolo). Esto relaciona la crítica teórica con el examen del lenguaje como medio e instrumento, como simulación-disimulación. Las consideraciones habituales acerca del reflejo y la reflexión, acerca del espejo y la imagen oscurecieron muy a

menudo las certezas nacidas de la práctica social y del conocimiento crítico.

Nietzsche evidenció las relaciones de dominación (la voluntad de poder y lo que implica), mientras que Marx evidenció las relaciones de explotación. ¿Acaso una cosa excluye a la otra?

La introducción de la *clase* en la teoría y el concepto de las representaciones implica el sujeto. ¿Es todavía el sujeto cartesiano o kantiano? No. De la crítica kantiana resulta que la *mismidad* carece de lugar y de sentido. El sujeto se capta a través del otro. No tiene presencia; no es sino una *representación*. Esta representación se disipa, se disuelve. Se trata, pues, de reconstruir el *sujeto* llegando al *sujeto político* (término equívoco ya que designa en primer lugar aquel que sufre la dominación de un poder político, y en segundo lugar aquel que la rechaza tomando conciencia y conocimiento de las relaciones de dominación). El "sujeto" individual y/o colectivo se esfuma como realidad psíquica determinada, para ceder su lugar al sujeto político, que nace, se afirma o decae y muere en la acción.

Hemos señalado el atolladero filosófico "no hay sujeto sin objeto, no hay objeto sin sujeto", lo cual remite de uno a otro sin fin, sin que de ahí resulte ni verdad ni error. De esta proposición trivial y tautológica se saca otra cosa superando la filosofía "pura" para entrar en el pensamiento metafilosófico. El sujeto sólo se representa a través del objeto (lo que Kant analizó remitiendo a lo absoluto, la intuición "pura" y "trascendental" del sujeto). La conciencia de sí como inmediatez, como certeza existencial, como subjetividad ya realizada, no es sino una trampa y un engaño de la reflexión. No hay conciencia que no sea conciencia de algo. ¿De lo otro? Ciertamente. ¿Pero cuál "otro"? ¿Cómo discernir alteridad, alteración, alienación? Abandonemos aquí ese recorrido fenomenológico que encierra más de una trampa. Quedémonos en lo esencial. No hay conciencia *presente* a sí, por lo tanto no hay conciencia que no se re-presente en objetos o simulaciones de objetos: imágenes, signos, cosas más o menos apropiadas, figuras triviales o abstractas. La conciencia y el sujeto se dicen en términos de cosas. Por lo que hace a los objetos, a las cosas, no se alcanzan ni "en sí", ni aisladamente. Se dicen en términos de conciencia; el sujeto se proyecta en ellos. Y sin embargo el sujeto no puede confundirse con el objeto. ¿No sucede lo mismo con la conciencia social y la conciencia política? Sólo toman figura a través

de los individuos (representativos) y de las instituciones (que representan intereses, actividades socialmente determinadas); pero no se constituyen más que superando esa fase. Así, la representación se constituye como tal: su modo de existencia puede exponerse, sin por ello librarse de la crítica radical que la vincula con sus presuposiciones subjetivas y objetivas.

El pensamiento teórico surgido de Marx se terminaba en aporías y paradojas. ¿Cómo nacen las ideologías? ¿Cuál es la relación entre las ideologías y el saber? ¿Cómo pueden las ideologías, falsas por definición, entrar en la práctica y resultar eficaces? Si es verdad que la *praxis* funda el saber y puede darse como criterio de lo verdadero, ¿cómo pueden las ideologías emerger, durar e imponerse?

La teoría de las representaciones se libra de esos dilemas y aporías; explica su eficiencia por el mero hecho de que las representaciones no son ni falsas ni verdaderas, sino a la vez falsas o verdaderas: verdaderas como respuestas a problemas "reales" y falsas como disimuladoras de las finalidades "reales". Y aquí es donde la alienación acecha a los "sujetos". Apegada a una postura sustancialista o formalista, esencialista o teleológica, la filosofía clásica presintió sin descubrir las esas interacciones e inversiones de que se (yo) habla aquí. Algunas veces aislaba, otras veces confundía las categorías de la reflexión. Si bien es cierto, desde Kant, que el sujeto no se representa sino en y por el objeto (e inversamente), ¿no es igualmente cierto que lo infinito no se representa sino en y por lo finito? La producción de esa representación finita se efectúa sólo en el seno de una infinidad de horizontes y de virtualidades. Esto restituye un movimiento dialéctico "finito-infinito" (o: relativo-absoluto) sin por ello apartar la relatividad y la finitud intrínsecas de las representaciones. Como cada concepto, cada representación puede considerarse de dos modos según un análisis diferencial:

- a) *Génesis* histórica, global, abstracta, vinculada a la historia general de la filosofía y de la sociedad.
- b) *Genealogía*, o sea filiaciones y encuentros concretos, rodeos y desviaciones, influencias, etcétera.

Desde ahora se perfilan unos interrogantes. Por ejemplo los siguientes: "¿No habría representación más que por y para la mirada? ¿Lo visual predominaría sobre los demás sentidos? ¿Por lo tanto en una puesta en perspectiva y en un horizonte óptico? ¿Qué relaciones

existen entre las representaciones y los recuerdos, individuales o históricos? ¿Entre las representaciones por una parte y lo imaginario, los simbolismos, los mitos, las imágenes, etcétera, por otra?"

El recuerdo difiere de la representación por una cualidad, la de la vivencia. Mientras hay recuerdo, el pasado se enlaza con lo actual y conserva la vivacidad cambiante del presente; lo cual no significa de una *presencia*, sino de una *ausencia en la presencia*. En cuanto es representado, el pasado se fija y muere tanto en la historia como en la memoria subjetiva. Además, resulta frecuente que el presente o sea lo actual se represente a través del pasado, por un recuerdo. La situación presente no siempre se descubre por sí misma; lo que se disimula en lo actual, amenazador o benéfico, se alcanza recordando lo realizado: "Esto me hace pensar en... , me acuerdo de..." Cuando ese pasado aún vivo muere en la representación, ésta sustituye al recuerdo; al "sujeto" le parece que es más fuerte que el recuerdo y sobre todo más clara: cercana al saber. Esto ubica a la representación entre lo vivido y lo concebido, tal vez a medio camino entre lo que escapa y lo que se apropia, mediadora oscura y obstinada, que se desplaza entre los extremos, en algunas ocasiones vínculo; en otras sustituto. Esto, por supuesto, a escala de lo individual, de la conciencia subjetiva. ¿Sucede acaso de otra manera en el "sujeto colectivo", tal o cual grupo? Aquí, la evocación del pasado se acompaña de ritos, ceremonias. Tiene un sentido y una finalidad para todo el grupo y para sus líderes. El efecto parece el mismo: en cuanto se fija, el pasado se esclarece y muere bajo el imperio de las palabras y gestos que lo sacan de la sombra.

Otra relación difícil de determinar: la de la representación con lo imaginario. En la reflexión y en las ideologías contemporáneas, esta última palabra ya no designa los productos de una "facultad" o capacidad creadora que superaría lo "real" e incluso trascendería el "mundo". Con la extensión del campo de las imágenes (foto, cine, televisión), el sentido del término se desplaza; a menudo designa la relación de la conciencia (reflexiva, subjetiva) con lo real; con el otro lugar, con el otro cuerpo, por la mediación de imágenes. No obstante, lo posible, lo virtual, lo futuro no se representan sino a través de lo imaginario. Trabajadas, elaboradas, esas representaciones se vuelven utopías afirmativas o negativas. De tal modo que lo imaginario posee una "función" igual o superior a la del saber que se

refiere a lo "real". ¿Puede decirse que lo imaginario va más lejos, llega más profundo que la representación? A menos que al contrario la representación englobe lo imaginario, y a éste le toque explorar lo posible y lo imposible, lo distante y lo ambiguo, suscitando diversas representaciones. Siguiendo esta sugerencia, cabría presentar un criterio diferencial que permita discernir lo imaginario de lo representativo. Lo cual no es fácil. Consideremos una vez más el "inconsciente". Vemos en él un saco de prestidigitador, un "desván" donde se pone todo lo que escapa al saber: la vivencia, la memoria, el cuerpo y el cerebro, la génesis de las representaciones, lo histórico, lo instintivo, los comportamientos, etcétera. Es la entidad oscura opuesta a la entidad aparentemente clara, la "cultura", otro saco donde se pone lo que se quiere, desde la cocina hasta las ideologías. Cada entidad remite a la otra en un sistema de representaciones cercano a lo imaginario. ¿Cómo introducir un criterio en esa confusión?

Las representaciones se presentan cada vez más claramente como *mediaciones*, término filosófico proveniente de Hegel del cual se abusó al multiplicar las entidades mediadoras; de tal modo que las lagunas, los contornos, cortes, discontinuidades, desaparecen en la multitud de intermediarios. Hegel insistía en la importancia de las mediaciones; ¡pero piénsese en las sutilezas inventadas para colmar el abismo entre "base" y "superestructuras", entre el "reflejo" y la acción, etcétera! ¡Sin embargo, la mediación tiene otros fundamentos que la necesidad especulativa de colmar los abismos abiertos por uno mismo!

El cristianismo no temió multiplicar esas mediaciones entre la Naturaleza y lo Divino, entre el cuerpo y el no cuerpo. Histórica y teóricamente, esa multiplicación define la religión cristiana. La divinidad trinitaria contiene en ella la primera mediación: Cristo, Verbo encarnado, mediador entre Dios Padre y el mundo creado. Junto al Logos reside la Virgen Madre, que intercede sin cesar por los humanos ante su Hijo divino. El Paráclito (Espíritu Santo) vivificante habla por boca de los profetas y de los santos; se vale del Logos (del lenguaje) para suscitar inspiraciones trascendentes. Las entidades mediadoras arrastran tras de sí un cortejo interminable de imágenes infantiles o terribles, de mensajeros divinos, de santos barbudos, de diablos, de curas parlanchines y de piadosas mujeres, de doncellas santificadas...

Contrariamente al cristianismo, ni el islam ni el judaísmo admiten potencias mediadoras. Prohíben en principio la circulación entre la tierra y el cielo (entre cuerpo y no cuerpo) de los mensajes y de los actos. Proscriben los intermediarios: "Sólo Dios es Dios." No solamente no contiene en él el Logos, sino en verdad no tiene nombre. En el budismo, los intermediarios no pueden representarse; no hay ni intersticios ni intervalos: todo es divino, todo lo que "es". El islam y el judaísmo prohibieron a la vez el fetichismo y la proliferación de los espíritus menores, a la vez cuerpo y no cuerpo. Lo cual muestra el alcance de la querrela de los Iconoclastas, victoria histórica de la mediación. A partir de una admisión inicial (¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo?), Europa multiplicó esas entidades, en todos los campos, hasta en la feminidad. Representante en cada grupo del Otro (familia, grupo, pueblo, clase), la Mujer servía a la vez de vínculo, de rehén, de símbolo, de imagen; su función social y política concordaba con su papel metafísico y místico: la que intercede.

Después de haber propiciado la proliferación de las representaciones y de lo representativo, el cristianismo se valió de ello para construir su imagen del mundo, una construcción que resultó prodigiosamente fértil en el arte. La Obra misma (pictórica, arquitectural, etcétera) figuraba en la jerarquía de las entidades intercalares entre la potencia divina y las peripecias de la existencia natural —el "mundo" a la vez maldito (el pecado) y consagrado (por la encarnación del Verbo).

La historia del cuerpo y del no cuerpo incluiría, pues, una especie de fenomenología de lo femenino considerado como mediación, o sea como representación. ¿Qué había entre el individuo (viril, racional, activo) y el mundo, entre lo humano y lo divino? El lugar de lo femenino. El papel de la mediadora se remonta a Grecia. Diótima nace en una deslumbrante madurez en Platón. Vuelve a ser adolescente inspiradora en el *Hiperion* de Hölderlin y en sus poemas. Cae en la irrisión en Musil. Con la Diótima mundana y ridícula de *El hombre sin atributos* desaparece una representación sublime y loca, en la confluencia de la teología, de la metafísica, de la poesía. Variantes del mito de la mediadora: la Beatriz de Dante, que le abre el camino de lo absoluto —y su análoga mancillada y sacrificada, la que salva por sus sufrimientos al Doctor Fausto,

Gretchen— y su correspondiente aristocrática, la condesa Mathilde des Maîtres du Chant. “Todo lo que sucede no es más que signo. Lo Eterno femenino nos eleva hacia el cielo.” A lo que replica el Príncipe Fuera de la Ley: “¡Lo imperecedero no es sino un símbolo de tu cosecha!... El juego del mundo mezcla el ser y la apariencia”. Lo Eterno femenino no es sino *representación* (o suma de representaciones). La iniciación a la nueva vida por el amor ideal, la Mujer, lazo y lugar de las peregrinaciones hacia lo absoluto, esa mujer espiritualizada e instrumental irrita hoy en día y hace reír; ¿a quién? En primer lugar a las mujeres, por supuesto.

Hubo que admitir que la mediadora no tenía nada de transparente ni de trascendente, que en ella no se realizaba ningún acuerdo místico, y que no unía sustancialmente nada ni nadie. ¡Cuántas ingenuidades cayeron! ¡Cuántas falsas inocencias! En la medida en que cada mujer se individualiza (¿al estilo de los hombres y contra ellos? ¿O bien de una manera nueva? —habrá que volver sobre esos puntos), el mito de la mediadora se disipa. Sin embargo, no todo se ha ganado ya, de manera inmediata y en toda la línea. En Occidente se pasó de la mujer mediadora a la mujer objeto o a la mujer espectáculo. En todo caso, las propias mujeres han llevado a cabo alegremente la crítica (en acto y en la teoría) de las representaciones que las conciernen. Sólo pudieron afirmarse recusando esas poderosas imágenes, fundadoras de la tradición occidental. Por lo tanto, haciendo vacilar el conocimiento que tenía de sí Occidente donde el fetichismo de la mediación compensaba y fortalecía a la vez el de la mercancía, donde el culto de lo Bello combatía el del poder, donde la eterna feminidad moderaba el orgullo del Logos no menos eterno. Una Sagrada Familia reinaba en la vieja Europa: el Padre eterno, la Virgen Madre y su Hijo, el Verbo —Logos. ¿Qué queda de Occidente al desaparecer esta familia? ¿Y qué han ganado exactamente, qué han realizado las mujeres? ¿No habrá sobrepasado la negación el límite a partir del cual se niegan todas las relaciones porque la perfección de la igualdad y la rigurosa reciprocidad no se realizan?

Semejante mediación que pretende ser “concreta” y definida siempre es ambigua, conflictiva. La representación de lo Femenino mediador se desdobra o más bien se desgarrá. Va en dos sentidos opuestos. Unas veces la Mujer adorada, honrada como mediadora,

trasciende o parece trascender la vida terrestre. Se diviniza, aunque no haya habido en Occidente una diosa Madre, salvo en algunos textos oscuros (las Madres en el *Fausto* de Goethe). Esta imagen se desmorona más a menudo en la representación de la naturaleza; más que iniciadora a lo Verdadero, parece un disfraz de la naturaleza. ¿No amenaza como tal el logro viril, el de las luchas y las guerras? Facticidad, la Mujer amenaza por el regreso a la espontaneidad —al deseo, al cuerpo— las facticidades masculinas, las convenciones, las normas, los valores. De donde resulta un hondo conflicto que se transluce en los filósofos, aunque los filósofos se empeñan en eludirlo mucho más que en resolverlo. Sin la percepción de tal amenaza, el resentimiento masculino con respecto a las mujeres (el odio, dice Germaine Greer) sería incomprensible. La revancha de la oprimida consiste en desbaratar incesantemente el juego de la opresión. ¿Habrían podido las mujeres, en las bellas épocas de Europa y del Logos, llegar hasta el final, ejecutar sus amenazas, provocar el derrumbe de los valores llamados viriles? Ciertamente no. ¿Acaso están haciéndolo ahora? Quizá, aunque ellas no bastan; se precisa una crisis más profunda que la de las relaciones sexuales, amorosas o familiares. ¿Pueden ellas crear algo nuevo? Ésta es una pregunta que aún no tiene respuesta, a no ser unas representaciones que no son nada nuevas.

En resumen, mucho antes de la dominación de lo representativo (y mucho antes del concepto) circulaban miríadas de representaciones, de destinos diversos y opuestos, no reconocidas como tales, pero que provocaban con fuerza la adhesión y la acción.

La teoría no debe explicar tan sólo el nacimiento, sino el poder de las representaciones, la capacidad del discurso que suscita el deseo sustituyendo lo "real". Hay que exponer incluso las razones de la impotencia de la crítica, de la protesta, de la impugnación. En el neocapitalismo, esto es algo que se sabe de sobra, se lleva a cabo un "allanamiento" de lo que anteriormente tuvo relieve, hechos históricos, símbolos, figuras de la historia, de la Ciudad, de la familia. Allanamiento, sí, aunque también puesta en signos, puesta en imágenes, pero sobre todo puesta en representaciones reductoras, que borran los conflictos, desplazando incluso los afectos (emocio-

nes, pasiones). La representación se generaliza; el mundo de las representaciones coincide con el social, en largas concatenaciones de imágenes, de símbolos desviados de lo que les dio sentido. Tesis común: la técnica de los medios de comunicación masiva fortalece las representaciones *presentándolas* en la pantalla o por el habla radiofónica. Se vuelven fuertes sea aislándose (*una imagen, una palabra*), sea condensando y totalizando un conjunto de imágenes, de palabras. Ahora bien, esta tesis tecnicista no explica todo. La concatenación de las representaciones, que desvían los símbolos ancestrales, tales como los de la naturaleza, fortalece el más antiguo maniqueísmo. Lo utiliza confirmándolo. Las contradicciones y las dialécticas se borran, pero persisten las contrariedades y contrastes, conflictos embotados y sometidos a lo discursivo. La lista de las oposiciones "pertinentes" que constituyen no el lenguaje en general sino el de las representaciones, ese paradigma social y moral, se mantiene: lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro, lo virginal y lo mancillado, lo sagrado y lo profano, la luz y las tinieblas, el amigo y el enemigo, lo viril y lo femenino, la fecundidad y la esterilidad, etcétera. ¿Cómo explicar a partir del concepto de ideología esa serie de oposiciones, su fuerza? ¿Su persistencia? ¿Su utilización por los medios de comunicación masiva —cine, televisión— o sea por los canales que *se presentan* como simples vías de la información? ¿Cómo persisten esos "valores" en el seno de lo informacional aparentemente *objetivo*? ¿Cómo persisten lo mágico, lo religioso, lo simbólico (modificados) a través de los canales y vehículos de información?

El proyecto de una selección que separaría "ideología-saber" es muestra de un utopismo filosófico mal vinculado a la "lucha ideológica". Se pretende separar esos ingredientes de las representaciones. Por un lado, se fetichiza el saber "puro", depreciando saber crítico y crítica del saber. Por otro, se deprecia lo vivido en provecho de lo concebido, sometiéndolo a los criterios aparentemente rigurosos y actuantes de la pura verdad conceptual. Se olvidan los casos de "saber ideologizado" (incluido el propio marxismo). No se averigua cómo arraiga la ideología (o sea las representaciones) en la vivencia. Se acaba por desear la muerte de la vivencia para *extirpar* la ideología. Se elude la magia del saber, manipulado por quienes detentan el poder político.

¿Apartar la ideología, concepto crítico? No. ¿Remplazarla por el concepto de representación? No, pero utilizar ambos conceptos, reconsiderando, reconstruyendo el de ideología a partir de la teoría (crítica) de las representaciones. La ideología se opone al saber si su concepto permite exponer las situaciones equívocas donde la cientificidad contiene una ideología. En cuanto a la representación, no se define únicamente por lo concebido, por el conocimiento. ¿Cómo se define? Por la relación con una vivencia (una presencia). Rica y confusa, la representación envuelve e incluye a la ideología, empobrecida, clarificada. La eficacia de la abstracción y de la ideología proviene de las representaciones que persisten en ellas, más o menos reconocibles. Eficacia o si se quiere *efecto*, en torno al cual gira, sin aprehenderlo, la concepción habitual de la ideología.

¿Nuestra aproximación acaso no está ahora bien definida? Se parte de un concepto difundido, formulado, pero aún incierto, el de la *representación*. Éste se despliega, no sin sorpresas. Dilucidado, el concepto incluye las diversas acepciones del término "representación" y de los términos conexos (lo representado, el representante, lo representativo). Acepciones muy diversas. Plenamente explicitado, el concepto cobra consistencia y contorno, por ende límites. Esclarece su nacimiento y su fin. Encuentra su lugar junto a otros conceptos, cuya concatenación constituye el pensamiento teórico, colmando sus lagunas, integrando sus momentos negativos.

Después de cierto número de ensayos, o sea de análisis concretos, el concepto habrá probado sus aptitudes. Entonces se modificará el movimiento del pensamiento. Ya no se tratará de aprehender los contornos y la emergencia del concepto, o de situarlo con respecto a la *vivencia*. Se utilizará como un instrumento intelectual de análisis y crítica. ¡Sin que el "teórico" se haga ilusiones acerca del poder de la teoría!

O bien el pensamiento crítico y teórico remite a otras entidades, tales como el "inconsciente", para suplir las fallas y los desmayos del discurso, para colmar los espacios blancos y las ausencias (completando el "inconsciente" por la "cultura"). O bien la teoría restablece efectivamente la continuidad y la coherencia del discurso de manera crítica, elevándolo al concepto.

¿La vivencia? ¡Qué complejidad! Incluye el cuerpo y la subjetividad, pero también la vivencia social y colectiva (por ejemplo la vivencia del salariado del cual recordamos hasta qué punto difiere de los conceptos). La vivencia se llena de representaciones, y sin embargo se libra de ellas, puesto que es ella la que se representa. En cuanto a lo concebido, no sólo incluye los conceptos teóricos sino también las ideologías “trabajadas” en función de un objetivo estratégico. Entre la vivencia y lo concebido, no hay corte, ruptura, no hay “esquizo”. Y sin embargo su relación también es el lugar de sus conflictos. El movimiento dialéctico entre la vivencia y lo concebido nunca cesa. ¿El gran momento? El de la unidad momentánea y/o el de la contradicción descubierta. ¡Cuán grande fue el momento en que la Libertad fue al mismo tiempo concebida por los filósofos y vivida por los revolucionarios!

Si Marx quiso, por una especie de decreto, sin más, poner fin a las ideologías y filosofías, por su parte los filósofos quisieron poner fin a las representaciones. Ése es el postulado implícito de la filosofía desde Kant. Los filósofos conciben o más bien imaginan una especie de “grado cero” de la representación sin determinarlo más que por la negación (ficticia) o la destrucción (especulativa) de toda representación. El capítulo sobre el “saber absoluto” en la Fenomenología hegeliana comienza así: “El espíritu de la religión revelada aún no ha superado su conciencia como tal; o, lo cual es lo mismo, su conciencia efectiva no es el objeto de su conciencia. Él mismo por lo general y los momentos que se distinguen en él caen en la representación y cobran la forma de la objetividad. El contenido de la representación es el espíritu absoluto; por lo tanto, no queda más que suprimir (dialécticamente) lo que no es sino una forma. . .” Hegel pasa *más allá* de las representaciones para alcanzar lo Verdadero (el saber absoluto). En cambio Schopenhauer busca *más acá* de las representaciones, en la intuición inmediata de la Voluntad. En la obra de Bergson, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se expresa una intuición directa de la duración (del tiempo psíquico). Esta intuición sumerge en lo inmediato todas las mediaciones. Según Bergson, el pensamiento analítico y el lenguaje fragmentan el flujo de la duración continua. La intuición “profunda” no tiene más cualidades ni otras determinaciones que la pura temporalidad. El espacio, lugar y medio de las representaciones, se refuta

en provecho del tiempo, interioridad sin drama. Nunca interviene una discontinuidad, ruptura o corte en el tiempo psíquico. El filósofo, desconfiando de las representaciones, quiere prescindir de ellas para aprehender directamente una autenticidad.

Por la misma época, la "sociología" sólo se ocupa de representaciones llamadas colectivas. Entre los "sociólogos" pasan por ser "reales" y "verdaderas" a ese título. Llenan el espacio social, atribuidas como las instituciones y el lenguaje a la conciencia colectiva.

Estos dos aspectos del pensamiento, el de la filosofía y el de la sociología, en la misma época, se construyen uno frente a otro. ¿No se anulan mutuamente? Un paso adelante, es la impugnación y el rechazo de toda representación en todos los sentidos del término. ¿Qué desea Artaud sino apartar toda representación, incluyendo el teatro tradicional, para llegar a una presencia pura, la de la violencia y de la crueldad? La representación daría paso a un hechizo mágico. Durante esa misma época, los diversos medios de comunicación masiva que se instauran poco a poco, desde la foto, el cine y la radio hasta la televisión, comienzan por el contrario a poner esperanzas en las representaciones. Las mantienen, proporcionan nuevas. Así, simultáneamente —y éste es el punto de partida de la reflexión que proseguimos aquí— las representaciones pululan y el pensamiento se propone destruir todas las representaciones. Para decir esta intención, a saber la muerte de las representaciones, se emplean vocabularios diversos; por ejemplo: "clausura de las representaciones" o "advenimiento de lo paradójico" o "aniquilación de la estructura metafórica", etcétera. Mucha gente en la vanguardia intelectual se identifica con esa ambición y no solamente filósofos, sino poetas, hombres de teatro. Las representaciones son atacadas por diversos medios. En particular por los efectos: las estructuras petrificadas del sentido, los reflejos en los espejos, lo especular, etcétera. Incluso se llega a imaginar el agotamiento de las fuentes de la representación, tanto la vivencia y el lenguaje como la ideología y la conciencia social, el discurso teórico y los símbolos tanto como los mitos. Empresa delirante. ¿Qué queda de ella? ¿Cómo comprender y vivir una situación sin representársela? ¿Cómo cambiarla? ¿Cómo percibir lo posible? ¿La fuerza de ciertas representaciones no proviene acaso de que son portadoras de una ficción real, de que anuncian un porvenir que parecen realizar al mismo tiempo? ¿Cómo vivir en nombre de una verdad que primero

consistiría en el asesinato de las representaciones? Si las representaciones son abolidas, las únicas certezas que persisten son la muerte y la nada. El fin de lo representativo formaría parte de la subversión que remplaza la revolución abortada. Después del final de la conciencia social demasiado bien codificada o incierta, mal sostenida por las supervivencias de metafísica o de religión, nacería otro mundo. ¿Cuál? El de relaciones verdaderas o restablecidas en su autenticidad; después de una dolorosa transición que ya no se reduciría a lo económico o a lo político.

Por una coincidencia notable, el pensamiento revolucionario somete a una dura crítica, en la misma época, a la representatividad en el sentido político del término. Muestra que el pueblo o la clase que se deja remplazar por representantes (aunque fuese por "representantes del pueblo") corre los mayores riesgos. Ese pueblo, esa clase, delegan su poder; se desprenden de él en provecho de sus mandatarios. Sólo el mandato imperativo, que no implica delegación de poderes, escapa a esos inconvenientes; pero el mandato imperativo se limita a una decisión. La democracia directa tiene otros inconvenientes que la democracia representativa. Si la situación cambia, si hay una nueva decisión que tomar, la democracia directa exige una nueva consulta del pueblo; lo cual no se ajusta fácilmente a la complejidad de las estrategias y de las sociedades en el mundo moderno.

Lo cierto es que surge una aspiración profunda a eliminar de la escena política la representación. Lo cual contribuye por contraste a hacer hincapié en el concepto, a llevar su empleo hasta sus últimas consecuencias. Se perfila la contradicción, aquí y ahora, entre la abundancia de las representaciones, su eficacia, el atascamiento mental y social causado por su plétora, y las tentativas de anulación, de negación.

Para profundizar y elucidar el concepto de representación, para mostrar cómo sustituyéndolo remplazó al mundo mágico de las mitologías y simbolismos, el encanto de las leyendas, no es indicado permanecer en las generalidades. Convendría aprehender "algo concreto", o sea la realidad práctica. ¿Cómo? ¿Abordando, por ejemplo, la sexualidad y sus representaciones?...

Dejemos para después esta región a la vez escabrosa y saturada de discursos. Si examinamos las relaciones del poder político y de

las representaciones, observamos relaciones que tienen un doble aspecto: *poder de las representaciones y representaciones del poder*. El mismo desdoblamiento se produce a propósito del espacio: espacio de representaciones y representaciones del espacio. Del mismo modo, existen también las representaciones suscitadas por un deseo, a menudo falaces, y las representaciones del deseo, por lo general engañosas. Pues no es seguro que el deseo, como tampoco la muerte, se represente, a no ser por una tentativa mágica de exorcismo verbal o conceptual. El deseo suscita o combate las representaciones del objeto deseado; sólo se representa como necesidad especificada, que no es, que ya no es o no es aún el deseo. Asimismo, la muerte sólo se representa en el muerto-vivo, a saber el fantasma, el aparecido, la sombra, el doble, la máscara, el héroe o el dios resucitado. . .

¿Cuál era la representación, hasta hace pocos años, de la revolución? Primero como la salida a la escena política y social, escena realizada en edificios —los palacios, los monumentos— de una prodigiosa fuerza destructora, la del pueblo, cuya acción negativa (¡hagamos tabla rasa del pasado!) suscitaba de inmediato una no menos prodigiosa fuerza creadora (la vida nueva). Ese mito de la revolución (la gran noche y el alba de los tiempos nuevos) no se encuentra en Marx quien por el contrario muy a menudo teoriza el crecimiento de las fuerzas productivas después de la revolución política; sin embargo, se lee todavía en Lenin: *El Estado y la revolución* trata de teorizarla y marca su fin.

Aparentemente en forma más concreta, se solía percibir las fuerzas revolucionarias actuando en las huelgas y en las organizaciones sindicales. Esas palabras hacían temblar de miedo a la clase dominante y de esperanza a los dominados. Representaban la transformación política y social. Ahora bien, los hombres políticos representantes de la clase dominante (en su conjunto condenada a la estupidez) poco a poco comprendieron la ilusión inherente a esa representación, ilusión que además no puede reducirse a una ideología. ¡Quizás esos políticos captaron antes que los marxistas el alcance de ciertos textos de Marx! No sólo la acción sindical y las huelgas pueden integrarse en el modo de producción existente, sino que son los elementos activos y socialmente productivos indispensables para ese modo de

producción. Hasta que le pongan fin, hasta que haya alcanzado sus límites internos y externos, sus propias contradicciones estimulan al capitalismo. Impiden el estancamiento. Incluso las guerras. Las luchas obreras y las propias guerras obligan a los empresarios capitalistas a invertir en la técnica y la herramienta, a contar con la plusvalía relativa y no con la plusvalía absoluta. Es necesario y suficiente que las virtualidades destructoras sean controladas y desbaratadas. ¿Por quién? Por el Estado naturalmente.

Para entrar intrépidamente en lo actual, podríamos examinar un asunto sorprendente y se puede decir candente: la dictadura del proletariado. Vamos a ver brevemente:

a) Que ese concepto proveniente de Marx y de Lenin implica unas *representaciones* referentes a una posibilidad: el fin del Estado y del poder político;

b) que hubo *inversión de sentido*, pues las representaciones originadas en Marx y Lenin sirvieron por el contrario para establecer representándolo un poder político, el de Stalin. Estas últimas representaciones tuvieron un poder enorme, tomado precisamente de lo que invertían. Se podría decir que lo que traicionaban les daba esa influencia.

Marx anuncia una revolución total que implica el fin de todo lo que existe en la sociedad actual (capitalista). Marx prevé una transformación por superación (lo cual no excluye los fenómenos de deterioro, de podredumbre, de fragmentación).

La clase obrera debe desaparecer después del trabajo asalariado durante la revolución proletaria. Esa revolución se representa muy a menudo según un proceso ya conocido, el de la revolución burguesa. Lo cual disimula las diferencias. He aquí una, esencial: la burguesía se afirma como clase —como sujeto político— contra la aristocracia de la tierra y el poder absoluto de un soberano, sostenido por una mitología. Esta burguesía tomó las riendas de la sociedad para constituirse y consolidarse como clase (dirigente, hegemónica), por lo tanto para durar; mientras que para Marx, la clase obrera por el contrario se encargará de toda la sociedad para desaparecer. ¿Cómo? Fusionándose, mediante la invención de nuevas formas sociales y políticas, con esa sociedad entera, a su vez transformada durante esa

superación; cosa que implica, por supuesto, el fin de la burguesía. Sin embargo, para Marx, toda la clase debe actuar cualitativa y cuantitativamente, o sea administrar la producción, orientarse por la razón dialéctica y concreta, introducir esta razón en toda la práctica social. ¡Aboliendo la democracia representativa por la democracia directa!

Este fin de la clase obrera acompaña otro fin: el del trabajo. Sólo la clase de los trabajadores puede llevar a su fin al trabajo. ¡Esa paradoja disgusta a más de un intérprete dogmático del marxismo!

Esos anuncios se relacionan en Marx con conceptos, que no son representaciones. Marx trata de explorar lo posible. A las observaciones anteriores, añadamos ésta: Marx quería “voltear el mundo al revés”, aquél en que los productores y creadores están sometidos a los intermediarios, a los no creadores (comercio, banca, etcétera). ¡Ahora bien, su propia concepción fue volteada e invertida!

La restitución del trabajo social como actividad productiva y el anuncio del fin del trabajo remplazado por la máquina automática, esas dos verdades complementarias forman parte integrante para Marx del concepto de trabajo y de su movimiento dialéctico; ahora bien, esos dos aspectos se disociaron. Se sacó de ellos la simple apología del trabajo (manual, material) así como de los trabajadores como tales. La ideología obrerista y laborista cristaliza a través de las representaciones que unas veces deprecian, otras veces valoran el trabajo como tarea o disciplina.

Tenemos que insistir en un punto: según Marx y su concepto de la clase “ascendente”, toda la clase obrera debía entrar en la actividad social y política y erigirse primero en “sujeto político”. Como clase, debía asumir la práctica social, desde el trabajo manual hasta el trabajo científico, desde la producción material hasta la gestión social. Así, solamente debía superarse y no conservarse como clase, a imagen de la burguesía. Ahora bien, las *representaciones* bloquearon ese movimiento fundamental.

La dictadura del proletariado ocupa un lugar central en la sucesión de los fines. Ella es la que pone el mundo al revés, primero estableciendo la importancia preponderante de los productores, luego despojando a la burguesía no sólo de la posesión de los medios de producción, sino de su prestigio y de sus capacidades. Como

ese proceso sólo puede realizarse por la profundización de los derechos constitutivos, llamados “derechos del hombre y del ciudadano”, éste implica una extensión y una profundización de la democracia liberal que la transforma radicalmente. La burguesía, aislada, decae, mientras que el modo de producción se metamorfosea en otro modo de producción. El proceso llamado “dictadura del proletariado” tiene, pues, tres dimensiones, tres aspectos indisociables:

- a) profundización de la democracia y fin de la representación (democracia representativa);
- b) subordinación de la burguesía a la mayoría popular (de núcleo proletario);
- c) decadencia del Estado.

¿Qué sucedió? En nombre de ese concepto teórico de la clase obrera, interpretándolo a su manera, o sea elaborando una *representación* del trabajo y de los trabajadores, Lenin logra sustituir la clase por el partido; consideraba a los partidos políticos como los representantes de las clases; por lo tanto, la clase obrera debía tener su *representación* propia: su partido. Representando a la clase, aportándole (desde fuera) saber y cohesión, el partido se erige en sujeto político. Sustituto de la clase obrera, a él se le transfieren las atribuciones de la clase, sus exigencias y sus aspiraciones. Desplaza en su provecho sus perspectivas. Al erigirse en instancia, al constituir su aparato una jerarquía superpuesta a la realidad social, el partido concentra o más bien centraliza la conciencia social y política remitiéndola a sí mismo. Sustitución y desplazamiento, condensación y transferencia, aquí descubrimos leyes generales —muy a menudo relegadas “al inconsciente psíquico”— de la representación social y política. La parte (el Partido) sustituye el todo y se vuelve por tanto totalidad política, por lo tanto estatal. El deslizamiento no puede detenerse. El Partido (la parte) remplace a la clase y a la sociedad civil, el aparato del partido sustituye a la “base” política, del mismo modo que el partido político sustituye a la base social.

Luego el jefe sustituye al aparato proclamando en su provecho el proceso “desplazamiento-sustitución-condensación”. ¿Qué resulta de ello? Stalin y el estalinismo. Este análisis de las representaciones no agota la realidad política (estatal) del estalinismo, pero contribuye a esclarecer el proceso de su formación. Va más allá de la tesis

trivializada del "Jefe Padre". No basta para explicar ni su inmenso éxito ni su hundimiento. No es sino un aspecto del problema.

Stalin en su tiempo pasa por ejercer (él *representa*) la dictadura del proletariado. El tiempo de Stalin ignora el estalinismo que no se *representa* como tal sino mucho después de la muerte del dictador, a pesar de críticas pertinentes, las de los trotskistas en particular. Con gran retraso aparecen la amplitud del desastre, sus implicaciones y sus consecuencias: la honda crisis de la teoría y de la práctica del socialismo. Con Stalin se volvió poderoso el pensamiento de Marx. Lo cual no quiere decir que esa teoría no sea "*verdadera*", sino que esa verdad sólo logra eficiencia a través de las representaciones. Se sigue representando la dictadura del proletariado según Stalin, sin restituir el concepto marxista. Esto permite plantear equivalencias: marxismo = estalinismo; socialismo = Gulag. ¡El colmo de la representación! Hay, por tanto, abandono de la teoría. Ya no hay perspectivas, sino decisiones tomadas pragmáticamente por los dirigentes de organizaciones fuertes, cuya orientación teórica queda mal definida.

Breve e intensa, la historia de la dictadura del proletariado o sea de las *representaciones* referentes a la clase obrera y la posibilidad de que administre la sociedad, permite seguir el juego de las representaciones políticas en la sociedad moderna. Aunque muy diferente, la historia del poder estatal en los países fascistas completaría el cuadro. Si para Marx la clase obrera se apodera con o sin violencia del poder político, no es tan sólo para ahorrarse las consecuencias nefastas para ella de la tecnología; no es para contentarse con una rehabilitación moral del trabajo productivo (material) ni para hacer su apología. Marx no podía imaginarse que el trabajo —bajo la férula del poder político— encerraría para prolongarse a los propios trabajadores.

Así se esboza para Marx el calendario de los fines. En esa representación de lo posible, el fin del Estado marca una fecha. El Estado no se perpetuará indefinidamente (Lassalle), pero tampoco se abolirá de un solo golpe como quisieran los anarquistas (Bakunin). De caerá. Su aspecto racional, la capacidad de organización, se transmitirá por la acción revolucionaria al conjunto de la sociedad. Lo social prevalecerá sobre lo político y sobre lo económico, durante tanto tiempo dominante. La revolución total se define *primero* como social y no sólo como económica y política.

En una exposición completa y rigurosa, ese cuadro cronológico de los fines, según Marx, comenzaría por el fin de la economía política, de lo cual se encarga el propio Marx. ¿Qué es la economía política? Una pseudociencia que incluye *representaciones* de la sociedad, a veces aceptadas y valoradas como tales (tal el caso del empresario capitalista en la producción), otras veces construidas y nombradas modelos o tipos. Entre las representaciones, unas son engendradas por las relaciones y el modo de producción; están a su servicio, elaborándose en ideología y científicidad. Otras le llegan de más lejos, de más hondo: de las sociedades anteriores, de las mitologías y de las religiones. Hondamente modificadas, desprovistas desde los albores de los tiempos modernos de los caracteres profundos de arquetipos simbólicos, convertidas en representaciones, no dejan de servir disimulando, simulando otra cosa. Esas representaciones están, pues, en todas las mentes: el zodiaco, la blancura y la pureza, la fuente y el origen, el mal y el bien. . .

En todo caso, la producción se representa, en ese juego complejo, a través del consumo. El concepto de producción se soslaya, se mutila, se fragmenta. El trabajo productivo no aparece más que a través de los objetos producidos. Marx da a su libro sobre el capital el subtítulo famoso: *Crítica de la economía política* que suscitó tantos malentendidos. En vez de tomarlo literalmente, se interpretó; se lo tomó como crítica de la economía política burguesa, de la ideología capitalista y de sus "efectos perversos". Incluso se le utilizó para exaltar más fuerte y más alto que los ideólogos burgueses el productivismo; en virtud de una inversión de sentido se habló de un economicismo cuando significa la muerte de la economía política. Pero aquí no se trata de exponer íntegramente, de comentar el calendario marxista de los fines: el de la economía política y del trabajo, el de la burguesía y de la clase obrera, el del Estado y de la política, el de la familia y de la nación, el de la historia y de la ley, etcétera. Baste señalar aquí que cada fin se abre a una creación, a una invención cada vez más amplia según Marx. Ni milenarismo, ni ~~castror~~ profetismo, ni apología del desorden y de la putrefacción, sino sucesión de superaciones en la creación; así se define la *revolución total*. ¿Utopía? ¿Profetismo? ¿Optimismo vinculado a la *representación finalista del tiempo en Hegel*?

El análisis póstumo del estalinismo, que aún dista mucho de haber

agotado su objeto, no sólo permite exponer la formación del modo de producción estatal. Permite apreciar el terrible poder de las representaciones políticas. No hubo en el estalinismo fusión real del saber o del poder, sino confusión de sus representaciones, ficción de totalidad. Stalin reunía y acumulaba las representaciones del poder revolucionario (dictadura del proletariado) y del saber revolucionario (el marxismo). También fusionó por confusión las imágenes del Padre de los pueblos, del Sabio que detenta e imparte el saber, del Jefe del partido y del ejército.

A menudo se ha señalado que la URSS gozó de un prestigio mundial durante el periodo más espantoso del estalinismo y que lo perdió cuando N. Kruschef y sus continuadores se esforzaron por reparar lo irreparable. Esto también da la medida del poder de las representaciones políticas. Cuando la propaganda realizada por los aparatos de Estado y la policía se identifica, cuando el sistema se perfecciona y puede adelantarse a las eventuales críticas, el poder de las representaciones parece invencible. Hasta el día en que se derrumba.

Si se las arregla bien, un poder político puede utilizar las representaciones admitidas, modificarlas, desplazarlas y de ser preciso, reemplazarlas. La historia de Latinoamérica da muestras de tal proceso de brutal desviación. ¿Cómo se realiza y cómo se termina semejante estrategia global? Por medio de la identificación de un valor eminente —moral y si es posible religioso— y una dominación efectiva, un poder activo. En ese sentido, una sociedad consiste efectivamente en una jerarquía de juicios de realidad y de moralidad, en una arquitectura de representaciones y de valores que se realizan en la práctica.

El fascismo hitleriano brinda al análisis un nudo de representaciones al menos tan complejo como el estalinismo, aunque muy diferente. Mientras Stalin y el estalinismo se esforzaban por representarse racionalmente vinculándose al saber y al trabajo productivo, Hitler y el hitlerismo actuaron sobre representaciones históricas. Unos valores que desvían el arte justifican su acción: espectáculo de las masas y de la guerra. Tras el estetismo hitleriano se disimulaban los símbolos más arcaicos: la sangre, la tierra, la raza.

Aparecen categorías y leyes: sustituciones e identificaciones, desplazamientos y concentraciones (condensaciones). La identificación con un saber proletario de la doctrina sistematizada por Stalin (que abar-

caba en desorden la física mecanicista, la fisiología pavloviana, la biología lyssenkiana, el parto sin dolor, la lingüística y la política económica de Stalin concebidas como ciencias, etcétera), tal identificación-sustitución merecería por sí misma un estudio fundado en los textos. No sólo el saber está al servicio del poder y el poder se apodera del saber, sino que saber y poder se identifican en Stalin. La representación del jefe se remata cuando se le atribuye la totalidad o más bien el sistema del saber. Las representaciones del poder lanzadas por el estalinismo completan el poder de las representaciones utilizadas, en particular la dictadura del proletariado. Algo tiene de temible, agobiante tal encuentro. La violencia permanente, la ausencia de legalidad y la ilegalidad perpetua se identifican con la revolución (socialista).

¿Las representaciones tendrían poder sin el apoyo de los aparatos estatales, justicia, ejército, policía entre otros? No, pero esos aparatos no podrían ejercer su poder sin las representaciones que los justifican y que no provienen de ellos tomados aisladamente como "aparatos ideológicos" sino de lo global, de lo político y de lo estatal, en una palabra del poder "revolucionario" absoluto. El deslizamiento de las representaciones permitía al estalinismo una propaganda eficaz; a tal grado que parecía ser la forma última y suprema de la democracia. Las objeciones e informaciones adversas no se basaban en ninguna teoría ni en ningún concepto, y, por ende, no poseían otra credibilidad que la propaganda estalinista: por más sorprendente que parezca hoy día, los ataques y las revelaciones pasaban por calumnias.

Con respecto al poder, distinguiremos el mito del poder y el poder mítico; así como las representaciones del poder y el poder de las representaciones. Estas proposiciones invertidas corresponden a inversiones y reciprocidades en las propias relaciones.

El mito del poder reina hoy día más que nunca. ¡Cuánta gente, incluso hombres cultos, diserta acerca del poder como si fuera una entidad o calidad oculta, un prestigio supremo, un gesto mágico! De ese modo prolongan en una representación de aspecto modernista y crítico, el antiguo mito del poder; el poder que pertenece a los dioses y a los príncipes no se representa. El poder se adora tal cual. Ni el dios judío ni el dios islámico admiten la menor representación; lo sobrenatural y lo trascendente se afirman más allá de cualquier naturaleza, en el orden del espíritu puro, dotado sin embargo de un

poder ilimitado sobre lo físico y la naturaleza. Tal ser no se nombra. En sí mismo, se encuentra más allá tanto de las palabras como de las imágenes.

No importa cuál sea el papel otorgado en el cristianismo a los intermediarios y a los intercesores, a las representaciones sensibles (pintura) o abstractas, el poder absoluto no se representa. Cualquier cristiano sabe que Dios Padre se representa como un anciano barbudo, pero que no es así. El poder divino (creador) escapa de la representación igual que el poder del rey. ¿Qué se representa el común de los mortales e incluso el artista? Un gesto, el del mando. Se espera el efecto del gesto mágico. O sea que la trascendencia que prohíbe la representación, da a su vez lugar a representaciones.

A lo largo de los siglos, la filosofía consagró esta ausencia (de datos y de representaciones) que evoca una presencia lejana aunque todopoderosa. Las diversas definiciones del Ser no dicen ni más ni mejor; no dice otra cosa Heidegger cuando afirma que "dios" sólo es una representación teológico-metafísica, objetivada-subjetivada, ocultante-evocante, del Ser. En cuanto al "carisma" de los sociólogos, esta no-representación del poder representa el efecto imaginándolo como causa. Lo cual no significa que el poder sólo sea algo imaginario o un efecto de lo imaginario: un fantasma. ¡Por supuesto que no! Esta ficción que escapa de la representación y sin embargo está representada por doquier, sigue siendo la piedra angular de un orden social real (político). El poder político en tal sociedad se dice y se presenta como divino. Ordena todas las representaciones. Todo pertenece, en él y por él, a un doble ordenamiento que abarca dos aspectos, uno espiritual y discursivo (imágenes, representaciones, valores), otro material y espacial (las fortalezas poseídas, consagradas —los lugares mágicamente privilegiados).

El mito del poder en los tiempos modernos perpetúa el poder mítico de los antiguos tiempos. Es decir que es simultáneamente verdadero y falso. *Verdadero*: los que tienen el poder pretenden ser inaccesibles. Se esconden dejando el teatro político a los bufones. El mito revela y oculta simultáneamente el poder que se pretende absoluto. *Falso*: la trascendencia se realiza hoy día con medios modernos, mediante las representaciones de los medios masivos de comunicación; pero la trascendencia de los Olímpicos modernos simula la trascendencia de los dioses y de los reyes, ya no es más que parodia y cari-

catara. Antaño el poder mítico sólo tenía relación con lo absoluto y lo oculto, la muerte y la vida, la nada y el Ser. Se engalanaba con grandes relatos acerca de sus orígenes. Se vinculaba a un orden del cosmos, representado sensible y magníficamente por medio de arquitecturas: palacios, templos. La arquitectónica volvía presente lo irrepresentable. Con ella, vinculados de cerca al espacio construido y a los mitos, los rituales pomposos proporcionaban no representaciones sino apariciones.

¿Dónde se encuentra con el mismo título que en la arquitectura una representación del poder? *En la tragedia*. Desde los trágicos griegos hasta los del siglo XVII en Francia, pasando por los isabelinos, la tragedia es una tragedia del poder. Marca el fin de los mitos y símbolos del poder, y el inicio de las representaciones.

Las trivialidades recitadas de generación en generación a propósito de las obras de teatro clásicas proporcionaron durante mucho tiempo la base de la cultura francesa; ahora bien, estas trivialidades clásicas tienen un sentido. La tragedia pasaba por ser representación de las pasiones, de la "naturaleza humana" eterna. En el país clásico del Estado y de lo estatal, se escamoteaba la representación del poder político. La ideología admitida en la francidad eludía las preguntas hechas por Nietzsche: "¿Cómo es posible que una sucesión de horrores mimados, de dolores fingidos, cómo es que el espectáculo de la muerte —la muerte convertida en espectáculo— proporcione una especie de regocijo estético? ¿Acaso hay una catarsis de lo trágico, incluso de la nada, y si es así, por qué, cómo?" Para volver a encontrar la verdad política de los grandes escenarios trágicos, para resolver el enigma del paso de los símbolos a las representaciones, habría primero que rasgar el velo de los comentarios. Me dirijo pues directamente a los poetas. ¿A quién? Se tiene de sobra de dónde escoger. *La vida es sueño* representa la tragedia misma de la representación. Sacado de la soledad donde vivía encadenado, el joven príncipe Segismundo vive su existencia de rey como una loca irrealidad; experimenta la locura del poder al volverse loco. El personaje del rey sólo consiste en representaciones que provienen de simbolismos cósmicos. El joven príncipe se libra del efecto de sueños y de delirio porque lo transforma en realidad mediante la violencia y la crueldad que el poder absoluto le autoriza. No es únicamente la vida de cada quien y de todos lo que se mueve en el mundo de las repre-

sentaciones, de los dobles y de las sombras; también es la vida de quien piensa y de quien se supone que posee la realidad plena y entera. Los sujetos creen en la presencia del rey, y sólo es una ausencia, un sustituto de la soledad, un mentís y una locura.

Por lo tanto, me pregunto si todas las tragedias —obras teatrales que representan una realidad— no consisten en una ficción del poder que muestra sus fracasos y sus caídas, sus contradicciones y sus límites; representan el poder. ¿No es quizá por esta razón que los personajes trágicos siempre fueron “grandes”, y no como se ha dicho tantas veces porque representan las pasiones humanas con más fuerza que los “pequeños” encerrados en su cotidianidad? La catarsis se debería entonces al hecho de que la tragedia libera del poder, es decir del poder de las representaciones y de las representaciones del poder.

En la medida en que logra darse la apariencia de lo absoluto y de lo divino, el poder (un poco desprendido por la representación trágica de sus condiciones “reales” históricas y prácticas) pertenece a lo sobrenatural y a su aparición. Las brujas proféticas anuncian a Macbeth que será rey, desatan en él la ambición sangrienta que realizará la profecía: “Saludos Macbeth, te saludo, Thane de Glamis, Thane of Cawdor, que más tarde será rey.” Como lo dice Banquo, estas creaturas que no se parecen a los habitantes de la tierra y sin embargo están en la tierra, “ven en los gérmenes del tiempo, dicen qué semilla crecerá”. Por los actos que comete, Macbeth irá hasta el final de su *sangriento camino*; *con plena conciencia*, realiza la profecía: el crimen. A finales del drama, Macbeth que va a morir declara extrañamente: “Empiezo a sospechar lo equívoco del demonio que miente al decir la verdad.” El bosque de Dunham camina hacia Dunsinane, ya que los soldados se cubren con follaje. “¡Viento, sopla! ¡Ven, destrucción!” La aparición de las brujas deja en Macbeth las huellas de las energías y de los signos de la muerte. Matará y lo matarán; la descendencia de Banquo le sucederá.

Pero es la tragedia de César la que brinda la representación del poder en toda su amplitud. ¿Qué dice César a los conjurados cuando ninguno de ellos se atreve a asestar el primer golpe? Le suplican poner fin al exilio del hermano de uno de ellos, Metellus Cimber, que se prosterna ante él:

César. — Podrían ablandarme si me pareciera a ustedes; quien no puede rogar resiste a ruegos. Inmutable soy como el astro del Norte

que por la permanencia y por la fijeza no tiene igual en el firmamento. Los cielos están matizados de chispas sin número. Todos son astros de llamas y lanzan sus fuegos. Uno solo no cambia, uno solo conserva su lugar. . .

Cinna. — ¡Oh César!

César. — ¡Atrás! ¿Acaso pretendes levantar el Olimpo? . . .

César, que ha rechazado sin embargo la corona real porque su ambición veía más lejos y más alto, se equipara con los astros y los dioses en el firmamento, De ese modo, llama a la muerte; ya no está en la tierra; sólo es hombre por el poder que ejerce sobre los hombres. *No tiene una estrella* que guíe su brillante destino; la estrella es un símbolo y algo más; para nosotros, César presente ya se encuentra en otra parte, ausente. César ausente todavía está aquí, presente; César *es una estrella*. Tiene una doble existencia, astral y terrestre, viva y más allá de la vida. De tal manera, se condena a esos golpes que lo van a hacer volver a la condición terrestre; un instante más tarde, caerá, yaciendo en el suelo. La imagen de sí que da el poder lo pone en relación inmediata con la muerte. En su discurso, a través de sus palabras y de sus imágenes, habla la muerte. El crimen realiza este destino. Elevándose por encima de los vivos, César debe morir; los asesinos que creen matar por la Libertad, consuman el sacrificio. La pasión de César, vista por Shakespeare, recuerda en más de un aspecto la de Cristo.

El pueblo, a su vez, considera a César como el héroe, el hombre que retó a la muerte mil veces y capturó o aniquiló innumerables enemigos. En cambio un conjurado, un miembro de la clase dirigente (la aristocracia patricia que César combate con el apoyo de la plebe), Casca, declara cómo ve a César: un hombre como los demás que tuvo suerte.

César, por su parte, en el centro del acto trágico, sigue estando allí: presente, aun ausente —aun muerto; antes, durante, después del crimen, de igual manera, en el mismo grado que Roma, la Ciudad. Y el cuerpo de César se encuentra allí, todavía, quitando al espectáculo el carácter espectacular (especular, especulativo, espectral) que tomará más tarde el melodrama. A César yaciendo en el suelo, Antonio habla como si viviera:

“Perdóname sangriento montón de arcilla si ante esos carniceros me nuestro humilde y duro. . . En este momento, lo vaticino sobre

estas heridas, para implorar su soplo y el acento de su lengua, la maldición se abatirá sobre los hombres. . .”

Ante los plebeyos reunidos, va a hacer hablar a César, su cuerpo, sus heridas, su toga, al mismo tiempo que leerá su testamento y declarará las liberalidades y dones hechos al pueblo por el héroe. Casca, en cambio, vio a Julio César forcejear en las aguas heladas del Tíber, en invierno, y César le pidió auxilio. Lo vio en España temblar de fiebre y gemir como un niño y pedir de beber:

“Este hombre es ahora un dios, y Casio un despreciable siervo que debe doblar el espinazo. . . Es pasmoso ver a ese endeble aventajar tanto a los nobles corredores de la arena del mundo y ser el único en llevarse la palma. . . Cabalga sobre el mundo como un nuevo coloso y nosotros endebles sobre sus miembros gigantes furtivamente erramos para hallar por fin tumbas sin honor. Los hombres son a veces amos de sus destinos; es nuestra la culpa, no de las estrellas. . .”

A la simbolización cósmica que el poder da de sí mismo, responde una representación humana, demasiado humana, que sólo tiene un sentido: la libertad por la muerte, la conspiración, la traición.

La tragedia política retiene las representaciones del poder, liberadas de los rituales mágicos y religiosos. Recupera su lado sacrificial: la amenaza infligida a los poderosos por los que están bajo su dominación. Muestra a la vez el delirio del poder y sus razones. Coloca en el centro de la acción dramática el poder con lo que supone e implica. El hombre que alcanza el poder supremo, ese semidiós, debe expiar. Regó la muerte por todas partes y la recibe a su vez; la hora del sacrificio se anuncia por los disturbios de la acción humana y del orden cósmico, indisolubles. El hombre que alcanza el poder es un muerto en potencia: es el *muerto-vivo*, ausente-presente, que la tragedia resucita y reencarna, cuyo fin aterrador pero justo repite metamorfoseándolo por el lenguaje.

Por esta razón, en el acto iv, aparece el espectro de César que no dejó de atormentar a los espectadores. Los asesinos de César, vencidos en el campo de batalla de Filipos, volvieron en su contra las armas que sirvieron para el crimen. “Con esta espada que traspasó el costado de César, hurga mi pecho. . .” Bruto, antes de morir, puede exclamar: “¡Oh, Julio César, conservas tu poder! Tu sombra reina por doquier y voltea nuestras espadas contra nuestros propios corazones. . .”

La obra poética emplea con palabras corrientes representaciones corrientes; no las sufre, las metamorfosea en ficción: en representación teatral, donde lo cotidiano se transforma en tragedia.

Este análisis de la tragedia política como suma de las representaciones del poder en una época que la historia a la vez distancia y aproxima de nosotros, plantea algunas preguntas: "¿Cómo y por qué pueden esos acontecimientos conmover hoy en día? ¿Cómo y por qué nos sigue impresionando esa poesía dramática? ¿De dónde viene la fuerza de esa presencia-ausencia. ¿Pero, entonces, por qué la tragedia política ha desaparecido? Etcétera". A la primera pregunta responde una teoría de la poesía como lenguaje de la presencia a través de la ausencia. A la segunda, esbozamos desde ahora una respuesta más detallada: la tragedia como representación del poder desaparece cuando el poder político se vuelve representativo, cuando las representaciones prevalecen en la vida mental y social y en la vida política. El mito del poder es cada vez más falso. El "carisma", esa no representación del poder, ese efecto que pasa por causa, prolongó el mito en nuestros días. Todo poder es político, por lo tanto determinado, limitado. No funciona sin constituciones e instituciones, embrionarias o perfeccionadas. Consiste en el arte de valerse de las instituciones, de manipular a la gente con las instituciones y de manipular a las propias instituciones; en pocas palabras, el poder político es el arte de gobernar. El poder ya no tiene nada de una gracia de Estado; es una práctica política. El rey más absoluto se rodeaba de pares, de consejeros, de eminencias grises, de parientes y aliados. Cuando el jefe militar disponía de un derecho incondicional de vida y de muerte sobre sus hombres, fue un jefe de tribu, más que un general en el sentido moderno. Aun las grandes migraciones guerreras eran muestra de la "democracia militar", expresión de Engels. El jefe no podía tomar ninguna decisión grave sin la asamblea de sus guerreros; su poder no se aproximaba a lo absoluto más que en el "momento de la verdad", el del combate y del orden de batalla; él mismo tenía que batirse, y el asesinato del Rey padre (ritual, conspirativo u otro) hizo que se cerniera sobre él la amenaza constante de un orden superior al suyo, lo cual lo obligaba a vencer o a desaparecer.

El poder político debe asumir siempre tareas, coacciones, funciones (destinadas a mantener al pueblo en sus actividades, y a la vez ase-

gurar a los jefes recursos en hombres, en armas, en alimentos). Así, la relación del poder político con su cuerpo, un espacio (territorio y ocupantes), ha cambiado muchas veces en lo que se llama la historia.

Durante mucho tiempo hubo conflicto entre las pretensiones del poder (político) a lo absoluto y sus limitaciones. Eso es lo que "representa" la tragedia clásica. Ese conflicto entre el mito y lo real estalla y se resuelve con la Revolución francesa y sus consecuencias. En ese momento, lo representativo, con las múltiples representaciones del poder —oficializadas e institucionalizadas— prevalece sobre el mito. El poder de las representaciones predomina sobre las representaciones del poder. Además, esas representaciones se organizan, se sistematizan en doctrinas políticas: en ideologías. Al mismo tiempo, se presentan como tales, se dejan manipular, durante "diálogos" entre los "sujetos" políticos instituidos o que aspiran a ese estatuto. En la democracia representativa de carácter liberal, diálogos, discusiones, arbitrajes tienen una importancia a la vez real y ficticia. La complejidad de las representaciones permite a la vez la discusión con base en datos reales y la manipulación. Por parte del "pueblo", de las "masas", de las *clases* hay demanda de representaciones y de representantes. De tal modo que la relación de tres términos: "representados-representantes-representaciones" se vuelve simultáneamente oscura y fundamental. El fin de la gran tragedia clásica, que termina en melodramas, no significa el fin de la tragedia política. ¡Por el contrario! El bufón se entremete cada vez más en lo trágico, pero lo trágico ya no da lugar a tragedias.

¿Puede decirse que el Estado reemplazó los referentes en el mundo moderno, de donde desaparecieron desde principios del siglo xx —primer indicio de crisis total? No. El poder estatal no sirve de referencia, salvo para los fanáticos del servicio público, para los altos funcionarios y para los hombres de Estado desprovistos de espíritu histórico y crítico. Es cierto que el Estado y el poder político pretenden ser omniscientes y omnipresentes. A pesar de estar en todas partes, el poder político no desempeña un papel análogo al de los antiguos referentes: el espacio y el tiempo bien definidos, la divinidad y la historia, la familia y la ciudad, etcétera. El Estado y el

poder político más bien llenan el vacío. Las representaciones pululan, ora flotantes y escurridizas en la superficie de la conciencia social, ora estabilizadas en torno a núcleos institucionales. Como se ha mostrado muchas veces anteriormente, las representaciones prevalecen sobre los mitos y los símbolos, sobre las leyendas religiosas o laicizadas. El lenguaje y el discurso, que remplazan en Occidente los referentes de tradición, se dejan manipular por el poder político, con las representaciones que transmiten. El poder político no se descifra, ya que dispone de todos los códigos y los utiliza por turno. Por ser representativo, acompaña la victoria de la representación en general y manipula todas las representaciones.

Por lo tanto, se puede pensar que el poder político y el Estado son en el mundo moderno invocados y suscitados por ese gran vacío que dejó el derrumbe de las referencias. Este "nada" no es una nada sino una posibilidad: una ausencia que llena la presencia ficticia-real del Estado, con todas las representaciones. El mundo de las representaciones, incluyendo por supuesto las representaciones políticas (instituciones representativas tales como el Parlamento y la Asamblea elegidos, pero también leyes y normas codificadas, valores éticos y sociales, etcétera) remplazó todo lo que se refería a las tradiciones, todo lo que procedía de las épocas anteriores con la victoria de la representación. Lo representativo reina sin más apoyo que la presión del poder político y la amenaza de la represión. Ese mundo de las representaciones, con su superficie y lo que de ella emerge y lo que oculta, con lo que se descubre al desgarrarla, este mundo puede durar. Se desquicia por el hecho de que su discurso sólo se basa en sí mismo, en su propia coherencia de tendencia repetitiva, en su redundancia. Así es un *mundo*, en el sentido fuerte: un largo corredor tenebroso poblado de fantasmas y de espectros. Hay un mundo de las representaciones. Hoy día en la modernidad, se define por las mismas características que el saber, la sociedad, la práctica, las relaciones de producción, el espacio: al mismo tiempo *homogéneo* y *fragmentado*.

a) *La homogeneidad*. Algunas representaciones tienden a la redundancia, la repetición, la tautología. "¿Qué es un hombre valiente? Es un hombre que tiene valor." La lógica de la identificación domina el mundo de las contradicciones o más bien lo *polariza*. En la cercanía de este polo reinan la identidad formal

y su lógica. Es la región de las definiciones y de las equivalencias, pronunciadas por metonimización: la identidad *de* (de lo definido a lo definitivo) y la identidad *con* (esencia o sustancia ya planteada). Cada cosa, desde el dios hasta el objeto instrumental o familiar, es lo que es. Además, en la cercanía de ese límite polar, se disuelve la afirmación puramente formal a falta de contenido. Sin embargo, las simplificaciones que condensan y concentran las representaciones se operan en la cercanía de este límite. Nos acercamos a lo puro y simple repetitivo. Se gira en torno a la simultaneidad, es decir a la continuidad mental y espacial de las representaciones. Así es como la coherencia formal del discurso disimula la incoherencia del pensamiento. En las proximidades de este polo, el tejido perforado del discurso logra ocultar bajo las palabras y las repeticiones sus lagunas; se vuelve inteligible por la redundancia. Sin embargo, la redundancia desvía el conocer. Se repite en una cadena lineal, aun cuando entra en una constelación afectiva —“te quiero porque te quiero”.

Por ende, las representaciones se comunican fácilmente; entran en un sistema de comunicación; ¿acaso no es así como el sujeto puede reconocerse? La tautología como tal sigue estando más allá de los nexos autorizados por la experiencia, con un contenido mínimo. Se vincula al “sujeto” (ego) que se reconoce fácilmente, pero lo ata —“pienso que pienso...” Lo encierra en un código prefabricado, por lo tanto trivial. En las cercanías de la tautología, el discurso y la representación pueden formar círculos. De este lado prevalece la metonimia. Allí es donde se forman las ruedas que fortalecen la coherencia del discurso, las remisiones en eco, en espejo que además tapan tanto el pensamiento como la acción.

b) *Lo fragmentado*. La imitación (mimesis) se opone a la identificación (tautología, redundancia, repetición) ya que supone una distancia entre el que imita y el imitado (modelo, tipo, “pattern”, etcétera). En las proximidades de este polo prevalece la metáfora pero también el desconocer. Lo analógico se determina por el parecido, por la similitud a menudo lejanos. En la cercanía de este límite, la forma estalla por exceso de contenido; afectivo más que intelectual, el contenido cae en lo informe. En esa dirección las representaciones se diversifican, se difunden, se fragmentan al realizarse. Lo analógico se reconoce, se acepta o se rechaza. Si se persigue activamente, lleva a la apropiación a menudo torpe de un objeto, y

por tanto a una serie de operaciones productivas, serie que no tiene nada lógico sino que procede por metáforas repetidas. La reproducción (copia con el menor detalle) como la simulación y la repetición codificada se acercan a la tautología. En cambio, se aleja al máximo de ella la imitación de un modelo inaccesible (divino, real, heroico, etcétera), lo cual permite que la mimesis produzca y cree algo nuevo, escapando a lo repetitivo y creyendo reproducir al mismo tiempo. Por ejemplo, la reproducción de las operaciones intelectuales generadoras de tal o cual descubrimiento o de tal obra "genial". Entre esos procedimientos miméticos se disciernen:

- a) Las evocaciones e invocaciones, ritos acompañados de sacrificios u ofrendas, por ejemplo la resurrección y la imitación del héroe guerrero en las tragedias las leyendas o relatos épicos;
- b) las operaciones más racionales tales como la constitución de imágenes claves de alcance político, que difunden la influencia del hombre de Estado, del jefe, que cada quien a su manera, desde lejos, simula, parodia, imita.

Hay que admitir, para explicar su poder, que las representaciones tienen una "realidad" o "idealidad" específica. Tienden hacia una presencia en la ausencia, sea por la intervención subyacente de un *afecto*, sea por la adjunción de un saber. Así se componen pequeños mundos *al mismo tiempo* interiores (a los "sujetos") y exteriores (objetivos por ser sociales y por incluir relaciones con los "objetos"). Esos pequeños mundos que figuran en el gran mundo de lo representable compiten con el del sueño y del recuerdo, el de la mentira y el del saber. El saber se constituye centrando las representaciones, filtrándolas a través de la ideología y su crítica. El microcosmos de la mentira, de las ficciones y mistificaciones, se constituiría más bien por desplazamientos (metáforas). En lo que se refiere al del sueño, se constituye por la simbolización, es decir por las representaciones fijadas originalmente en torno a un objeto privilegiado: el árbol, el sol y el fuego, la fuente, etcétera.

Aquí se perfila la problemática de la identidad. Nada más ambiguo, sobre todo si se la considera con lo que lo corresponde dinámicamente en el devenir, a saber la identificación (con alguien o con algo). ¿Acaso no habría varias acepciones de la identidad? Se sabe que la **identidad** lógica, formal ($A = A$), es vacía. Sin embargo, todo ser **real** mantiene o pierde su identidad a través de los conflictos y con-

tradiciones. El poder político sabe muy bien aprovechar la identificación con el Jefe, con el Soberano, con el Amo, incluso con el Verdugo. Sin embargo, Schopenhauer y luego Nietzsche mostraron el valor de la identificación con el Otro, con el sufrimiento del Otro, con la desdicha de los demás o bien con sus deseos.

Existen al menos dos identidades, la abstracta y la concreta, con relaciones y soportes diferentes. La identidad abstracta se define claramente por la repetición, la redundancia. La identidad concreta se define menos claramente por la capacidad de resolver las contradicciones y de dominar el devenir; lucha contra el tiempo produciendo diferencias mediante las representaciones.

Entre ambas se esboza una dialéctica de la identidad. ¿Con qué derecho separar lo dialéctico de lo idéntico? Al contrario, la dialéctica actúa en el centro de lo idéntico. Y recíprocamente. Entre ambas identidades, la abstracta y la concreta, se desarrolla el drama de la permanencia formal y de la validación práctica. Esta última se vale de las representaciones mientras que la otra sirve lo representativo consolidándolo. La segunda engendra diferencias que no tienen nada de tautológico pese a lo que Hegel declara al respecto (*Fenomenología*, I).

El esquema puesto al descubierto dejó parcialmente de lado el vínculo de las representaciones con los valores; no coinciden pero no se separan. Este vínculo dificulta el análisis pero le agrega una dimensión. Las representaciones que se vinculan con valores se consolidan. Se vuelven éticas o estéticas; guían la acción, suscitan conflictos durante los cuales aumentan de intensidad y aun de evidencia — o desaparecen.

El concepto de representación acaba de dar un paso adelante al confrontarse con una polarización: por un lado lo lógico-tautológico, por otro lo analógico. A partir de ese esquema podría creerse que bajo la dominación de lo lógico pueden constituirse sistemas de representaciones. Sin embargo, tales sistemas se aproximan a las ideologías o más bien se convierten en ideologías. Debilitan las representaciones de las cuales proceden y arrastran a estas representaciones a profundidades o alturas donde se disuelven.

El análisis de las representaciones lleva al pensamiento a los confines de lo racional, en la cercanía de lo paradójico que linda con lo absurdo y sin embargo es distinto de lo absurdo. La máscara represen-

ta a alguien: ya sea a un desaparecido, ya sea a alguien lejano. El que lleva la máscara sale de sí mismo: juega a transgredirse en calidad de ser individual; se identifica con el que la máscara representa: el muerto-vivo, el ser lejano. Así, la máscara incluye una práctica efectiva pero ritual de lo ficticio-real. La representación mediadora permite la superación —la transgresión de lo real— durante un momento intenso. De allí proviene la tonalidad particular del baile de disfraces, tan delicadamente presente en la música de Schumann. La máscara se une con la danza que llega hasta el trance pero dominado por una conciencia lúcida. En el vértigo de los vales, el sueño se vive y el éxtasis se anuncia sin alcanzarse jamás y por consiguiente sin agotarse, nostalgia sin decepción. Entonces la máscara desempeña el papel de un intermediario entre lo realizado y lo posible, entre lo real que encarcela y la libertad que se topa con lo imposible pero concuerda con la fantasía, incluso con lo fantástico y lo fantasmático. La máscara y el doble van juntos, cada uno remite al otro como en varios cuentos de Hoffmann y en los poemas de Musset. El “sujeto” y sus representaciones, su máscara y su doble entran juntos a la Fiesta...

Relacionadas con su “base” social, o sea con toda una sociedad, las representaciones oscilan entre la manera en que está hecha esa sociedad y la manera en que se ve, la manera en que se dirige y su manera de librarse de la presión política, su manera de justificarse para protegerse y su manera de soñarse. Oscila, pues, entre la imaginiería por un lado y la ideología por otro. En las imágenes el análisis descubre las representaciones que esas imágenes vuelven sensibles y los “sistemas” subyacentes que se formulan abstractamente: lo ético y lo estético.

Así se pueden tratar las imaginierías piadosas, en Europa y en otras partes, en particular en los tiempos modernos en que se fusionan agradablemente la piedad y el gusto de lo *kitch*. El respeto aterrado por lo sagrado y su alianza con la muerte molestan menos a los inventores y productores; éstos disfrutaban mucho en los lugares de peregrinación, las asambleas religiosas y turísticas.

También se pueden tratar de ese modo las producciones de la industria cultural, como las fotonovelas, las tiras cómicas, donde las representaciones se muestran e incluso, podría decirse, se exhiben. Los analistas llaman “contenidos” a esas representaciones. ¿Por qué no

continentes? Entre esas representaciones que pueden ponerse en imágenes, está la de la pastora que se casa con el hijo del rey, de la secretaria que se casa con el jefe de servicio o el hijo del patrón, de la muchacha bella, pura, rica, amante, con la que sueña cada muchacho, etcétera. Opuestas a las representaciones que pueden ponerse en imágenes, están las representaciones cercanas a lo abstracto y a la ideología elaborada. Entre otras las que ya mencionamos del poder: el gesto mágico del mando, la sabiduría unida al saber, la competencia, la inspiración divina, etcétera. Éstas permiten que los representantes sustituyan a los representados "autonomizándose". Esas representaciones pueden entrar directamente en lo informacional, última forma —la más abstracta— de las relaciones sociales y del discurso sobre esas relaciones. La reducción de las relaciones sociales a lo informacional, cuando lo informacional pasa por saber sin ideología, es una ideología; las representaciones la permiten.

Los procedimientos por los cuales las representaciones se consolidan, a menudo atribuidos al "inconsciente", son muestra del desconocimiento (ni la ignorancia ni el conocer) más que del saber, en una ambigüedad que viene de lejos.

Lo analógico disemina las representaciones, las hace pasar de un objeto a otro. Al localizarlas, las desplaza, sin que nunca se detenga esa circulación.

Entre los polos y límites (lo analógico o tautológico) se constituyen puntos fuertes, núcleos de representaciones, frecuentemente vinculados a nombres propios (lugares y personas) pero también a cosas privilegiadas (la casa, el país natal, etcétera). No son núcleos de saber sino centros en el mundo de las representaciones. Fijan una cohesión. Los nudos de representaciones suponen condiciones favorables: una simultaneidad, una acción tranquilizadora, por lo tanto una memoria y un reconocimiento. También hay en esa superficie representaciones, huecos, lagunas, incluso abismos. Ante esos abismos, el discurso se detiene a menos que los salve alegremente, simulando la coherencia a pesar de las fallas.

¿Hay acaso *leyes* de la representación? Sin duda alguna. Se vislumbran. Las representaciones se desplazan entre polos determinables; se constituyen en núcleos, en centros no sin dispersarse, fragmentarse. Se desplazan y sobre todo sustituyen lo representado. Se concentran y se condensan sin que por ello el resultado tenga el

carácter sistematizado de una ideología. Leyes o más bien *tendencias*, son “leyes” de la conciencia (individual y social) no del “inconsciente”. No son leyes mecánicas. Según el esquema clásico, hay proporción y común medida, por definición, entre la causa y el efecto. En el esquema afinado, puede haber desproporción entre los efectos y las causas (por ejemplo: los efectos explosivos de causas mínimas). Así, a propósito de las representaciones hay que distinguir:

a) Los efectos de la representación en general, como el *efecto de superficie*; el hecho de que haya una superficie de la conciencia, de la sociedad, de la práctica, en la cual se desplazan el discurso y las representaciones transmitidas. ¿Quién descubrió la superficie, los efectos de superficie y de espejo? *Nietzsche* (cf. *Phil. Buch*, fragmentos 64 y ss.).

b) La eficacia momentánea de tal o cual representación, su fortalecimiento que pueden llegar hasta la ilusión de totalidad realizada.

c) La propia representación como efecto de una causa desconocida o de una razón ignorada, política en particular.

¿Las “leyes” de las representaciones resultan de un mecanismo evidente u oculto? ¿De una inercia específica o de origen “colectivo”? No. ¿Esas leyes *tendenciales* provendrían por el contrario del “psiquismo” individual o de grupo? ¿De una actividad espiritual? No. Contra el mecanicismo, se puede decir que semejantes tendencias siempre tienen o implican un sentido. Contra el psicologismo y el espiritualismo, se puede decir que las representaciones siempre tienen un soporte social y un contenido práctico irreductible. Confirmando la aportación de los filósofos pero modificándola, la práctica social en el mundo moderno *actualiza* el concepto de representación. Publicidad y propaganda se mueven, en el mundo o más bien en el espacio de las representaciones; juegan con él; por ende “motivan” y manipulan a los individuos y a los grupos; ¿no contribuyen incluso a la constitución —a la producción— de “grupos”, fracciones de clases y fragmentos de la sociedad? ¿No llegan incluso a producir los consumidores, demandas y necesidades? Las relaciones de las representaciones entre sí provienen de sus soportes: de los “sujetos” hablantes y actuantes, de los grupos y clases en relaciones conflictivas (relaciones sociales). Las representaciones no son simples hechos, ni resultados comprensibles por sus causa ni simples efectos. Son hechos de **palabra** (o si prefiere de discurso) y de práctica social. Por tanto,

las representaciones y sus tendencias provienen de "sujetos" sin reducirse a una subjetividad, y tienen una objetividad sin reducirse a objetos sensibles o sociales, mucho menos a "cosas". Ese modo de existencia ¿puede calificarse de ambiguo? Ciertamente. También es el modo de existencia de las formas, que no pueden ni prescindir de un contenido (relación) ni dejar que ese contenido (soporte) actúe solo, ni actuar como formas "puras", y que sin embargo tienen una existencia y un poder a veces terrible.

¿Emergencia? ¿Brote? ¿Surgimiento? Las representaciones nacen perpetuamente. En cada momento, a partir de un fondo (ni sustancia ni instancia) sin fundamento asegurado —mi cuerpo, mi cerebro, mis nervios, mi memoria, las palabras de que dispongo— se engendra el proceso que va de la energía elemental y burda de las "pulsiones" a las proposiciones sutiles, de los afectos a las representaciones sofisticadas. Recorro todos los niveles, toda la escala, todos los registros de las representaciones. Los temas generales —la naturaleza, la muerte, el sexo, el espíritu, los poderes, el trabajo, el dinero— resumen las orientaciones que pueden tomar en cada momento esos brotes, orientaciones confusamente sugeridas por tal objeto, pero distintas de él, constitutivas de una subjetividad que no tiene nada de una esencia determinada de antemano, y tampoco nada de una existencia autónoma.

Una vez más, según el esquema conocido, la ontogénesis reproduce —no sin deformarla abreviándola— la filogénesis, en el sentido amplio, abarcando la historia, la memoria, el lenguaje o más bien la lengua...

La ontogénesis sobreviene en el instante. Bruscamente, a propósito de un "objeto", una representación ocupa "mi conciencia" que tiene la ilusión de producir ese efecto, mientras que ella no es sino el lugar, el punto de afloramiento. Así, el "objeto" y el "sujeto" se conciben como ocasiones y pasos de representaciones; ni sustancias ni instancias, sino conjunciones de esos "pensamientos" que surgen a cada instante, desde los más fuertemente motivados hasta los más ocasionales. La literatura novelesca, desde Joyce y Proust, creyendo hablar de un flujo de conciencia, ha dicho ese torbellino, ese desencadenamiento de las representaciones, durante un encuentro fortuito (una mujer o un hombre en la calle; una casa; una mancha en una pared, etcétera). Creyendo escudriñar las profundidades de la

“conciencia” y el “sujeto”, esos escritores han mostrado en la conciencia y el sujeto efectos de superficie, efectos deformados y/o informados del flujo caótico de los objetos (más la reserva de recuerdos en la memoria —más los símbolos de carácter casi sagrado). El caos llamado interior y el caos llamado exterior se encuentran en el flujo de las representaciones que no son ni datos inmediatos de la conciencia, ni aportaciones del objeto, ni simples relaciones sociales. Ese doble caos recibe de ese flujo una disposición, cuando no una orden, ya que las representaciones tienen “leyes” (en el sentido en que las leyes no son sino “tendencias”). El mundo de las representaciones no es, pues, ni lo informe ni lo formal; es un espacio. Se puede suponer que lo informacional transmite representaciones confundidas por una parte con saber, por otra con simples constataciones en el espacio de las representaciones.

Brote, surgimiento, emergencia. Sí, pero las representaciones sustituyen a las cosas y resultan de una actividad (la nuestra: la de *mi* grupo, de *mi* clase). Por ello resisten a veces a lo que viene brutalmente de fuera, prescrito e impuesto. ¿Falaces? ¿Especiosas? Ciertamente, aun cuando se incorporan en percepciones muy sutilmente elaboradas como las de las obras de arte. ¿Mentirosas? No. No siempre y no por esencia. ¿Cómo prescindir de representaciones? Esta pregunta ya formulada se dirige a la filosofía que pretende ser trascendente y pura de representaciones, así como a la crítica absoluta que quiere destruirlas. No cabe duda que ciertos actos atraviesan y quizá trascienden las representaciones, elevándose por encima de la superficie o bien hundiéndose en las profundidades. ¿Cuáles actos? La creación, la poesía, el amor, el concepto teórico. Pero para atravesar las representaciones hay que partir de ellas y encontrar cierto apoyo más o menos vacilante en tal o cual representación de la muerte o de la vida, del poder o del sexo, etcétera. Sí, ¿cómo vivir sin representaciones? Pero también, ¿cómo vivir sin la crítica de las representaciones? Así se esboza un movimiento dialéctico. Algunas de las representaciones tapan la vista y el horizonte, forman anillo y círculo (vicioso). Otras se abren hacia la superación.

Si es cierto que las representaciones ocupan los intervalos y los **intersticios** (entre el sujeto y el objeto clásicos, entre la presencia

y la ausencia, entre lo vivido y lo concebido, etcétera), ¿qué sucede entre la forma y el contenido? Se negará que haya intervalo o intersticio. En efecto, se dirá, no hay forma sin contenido, no hay contenido sin forma. Por tanto, la forma y el contenido se acercan hasta identificarse.

En efecto. Sin embargo, examinemos una forma, por ejemplo la forma contractual, definida por la reciprocidad del compromiso. Aparece con el derecho (romano originalmente); se estipula por escrito. Se aplica a diversos contenidos: el matrimonio, el alquiler, la venta, etcétera. Implica unas instituciones. Y también múltiples representaciones (del sexo, de la familia, de la vida social, etcétera) que dejamos a un lado por el momento. Los contenidos, como el matrimonio, existen antes de la forma jurídica y contractual, antes de los ritos sociales que acompañan la formalización, antes de las instituciones. La forma unifica los diversos contenidos, no solamente las situaciones variadas en el matrimonio o de los vendedores en la venta, sino el matrimonio y la venta mismos, reducidos a una identidad formal: el contrato en el derecho civil formalizado. Así, la forma y el contenido se distinguen y sin embargo los contenidos se ofrecen a la misma forma, cuyo carácter reside en identificar contenidos diversos, hacerlos encajar (no sin apartar algo de esos contenidos) en la identidad de la forma. La forma estrictamente *definida* en sí misma (y esto por definición, cabría decir) no solamente se presenta sino que además es ambigua, desde el punto de vista de los contenidos y para ellos. Sin embargo, permanece idéntica a sí misma: forma de la identidad.

¿Las representaciones no tienen un aspecto *informe* con respecto a los pensamientos elaborados? ¿El pensamiento reflexionante no tiene como fin y función imponer una forma (la lógica) a lo informal de las representaciones? En ese caso, éstas entrarían como contenidos y materiales en el trabajo que lleva a la ideología y en última instancia al sistema (filosófico). Examinemos esta hipótesis. Las ideologías, como las instituciones, se fijan en fórmulas al sistematizarse; se oponen entre sí como también a las representaciones. Éstas circulan; entran en el intercambio verbal o textual como el elemento móvil y diverso a la vez. Este aspecto circulante se atribuye, según las ideologías, ya sea a la "libido" y al deseo, ya sea a los intereses materiales y políticos. ¿Acaso no consiste en el

intercambio de las representaciones corrientes, triviales, cotidianas, que pasan de individuo a individuo y de grupo a grupo, estimulando los debates, animando o apagando los conflictos? Las ideologías, por su parte, son falsas. Las representaciones, ni verdaderas ni falsas y ambas cosas a la vez, son informes sólo con respecto a la forma lógica “pura”. ¿Se puede hablar de una “forma-representación”? Esta fórmula es excesiva. Las representaciones tienen una existencia social, pero no poseen la consistencia que permitiría tratarlas como “cosas” o como “formas”. No se imponen desde fuera a los individuos, sino que se comunican sin que existan por ello sistemas de representaciones. Mis actos socialmente esenciales —hablar, leer, escribir— sólo se comprenden partiendo de las representaciones que cada uno de esos actos explica, rechaza, utiliza, a lo largo de la cadena verbal. Los lingüistas explicaron con fuerza y claridad la *significación* de los elementos articulados del lenguaje. Han vacilado y quizá fracasado ante el *sentido*; formularon el estatuto de la Palabra, como una especie de absoluto, y más tarde tomaron el texto como único productor de sentido. Un mensaje hablado o escrito se descifra, sin duda según varios códigos. ¿Esas operaciones agotan el sentido? ¿Y cómo se produce éste? Lo que hace el sentido de una serie bastante larga de palabras —no de enunciados y de proposiciones encadenadas lógicamente, sino de *frases*— no puede concebirse sin tomar en cuenta lo social, la práctica, los valores admitidos, las convenciones aceptadas, por lo tanto las representaciones triviales o afinadas. ¿Qué orienta la serie de los signos y de las significaciones? ¿Qué permite, sin determinarla, la cohesión de los términos ensamblados en frases? Las representaciones; éstas forman parte de los *contenidos*.

La representación no puede reducirse a la sombra, al eco, al reflejo. No contiene *menos* que lo representado, sino *más* (salvo el empobrecimiento por la reflexión). No se define como el doble (en la conciencia) del objeto. Lo acentúa, lo vuelve intenso vinculándolo a los afectos.

En cuanto la reflexión crítica considera como tal una representación, la iluminación se modifica. Toda representación incluye una afirmación que forma parte integrante de ella, que constituye la “credibilidad” (atributo tardío tachado de escepticismo) que *provo*ca la creencia. Toda representación aún válida (o “valedera”,

otro atributo tardío) se impone y pasa por realidad. La modificación que se efectúa por el pensamiento crítico le quita a la representación su poder y la reduce a una proposición. Al mismo tiempo, la relaciona con su soporte social. Esto, por lo demás, sólo puede suceder cuando una representación poderosa se agota, pierde su calidad. A esta puesta al descubierto sigue una puesta en tela de juicio. La religión ya no es evidente, y de ahí que la representación religiosa ya no se perciba como verdad, causa o razón, sino como efecto que provoca otros efectos. ¿Efecto de qué? ¿Efecto de quién? La teoría debe responder a esas preguntas y a algunas más. Aquí lo importante es señalar que el pensamiento crítico no se ocupa más que de representaciones medio muertas, en estado de supervivencia, mientras que debería sorprenderlas en su vida, dentro de la vivencia e incluso al nacer, cuando surgen. ¿De dónde? De la práctica. ¿A través de qué? De los grupos sociales y del lenguaje o más bien de las lenguas, pero también de las necesidades (individuales y sociales), los deseos, el llamado del cuerpo y de la memoria (el "inconsciente", como se dice, etcétera).

Vivir es representar(se), pero también transgredir las representaciones. Hablar es designar el objeto ausente, pasar de la distancia a la ausencia colmada por la representación. Pensar es representar pero superar las representaciones. El concepto de representación implica-explica el lenguaje. Ni el soporte (contenido y práctica) ni la relación (formal) bastan para comprender las representaciones, sin la palabra y lo escrito. Sin embargo, el análisis de las representaciones no parte del lenguaje. No considera el lenguaje ni como relación-soporte, ni como fragmentador, ni como totalizador. Además, es bien conocido que las tesis acerca del lenguaje y el discurso, acerca de la palabra y lo escrito, se rompen en contradicciones: el lenguaje fragmentador y el lenguaje totalizador — la exaltación del lenguaje y su asesinato — todo discurso como discurso de poder y todo discurso como subversión, etcétera. Las palabras, los signos, representan la presencia en la ausencia. El lenguaje "es" una presencia-ausencia, presencia evocada, ausencia llenada. La representación supone los aspectos distintos y polarizados del lenguaje: denotación-connotación, significación de los elementos articulados y sentido. Los abarca. Lo que no parecía sino connotación se desprende, cobra valor y sentido durante ese desprendimiento que lo transforma en repre-

sentación. ¿Qué es lo que hay, evidente u oculto, tras esos acompañamientos y esos armónicos primero ligeros de las significancias graves, que se desprenden de ellas para amplificarse? Más allá de las unidades articuladas, más allá de los significados accesibles, comienza el ámbito de las representaciones, transmitidas por el discurso pero provocándolo porque cobran una realidad "propia", que supone e implica operaciones "meta...". También ellas transgreden aquello de lo que parten, aquello que sustituyen. Las representaciones se dicen en una serie de frases que ellas suscitan. Ellas mismas (ya se trate del sexo o de la propiedad, del poder o de la naturaleza, etcétera) no se articulan y pasan deslizándose unas en otras. Sin lógica, sin rigor, menos las que se instituyen: ni verdaderas ni falsas, aunque siempre llevan el acento de lo verdadero y/o de lo falso, del valor o de lo devalorado.

¿Qué concluir? Provisionalmente, esto:

a) La teoría se desarrolla integrando aspectos y momentos que pudieron desarrollarse separadamente (en apariencia). En particular aspectos y momentos críticos. Así, el pensamiento surgido de las obras de Marx se transforma sin dissociarse de sus razones y de sus metas. La teoría se despliega superando la crítica del arqueocapitalismo, apropiándose la crítica del socialismo y la del neocapitalismo. Lo cual no excluye la crítica del marxismo mismo, así como de la filosofía, de las ciencias llamadas positivas, de la realidad social por último.

Con respecto a la filosofía clásica, la teoría no suprime la problemática planteada por la "falla parmenidiana"; no la agrava hasta volverla insoluble. Muestra lo que ocupa el intervalo entre la presencia y la ausencia, a saber, la representación.

Así, en este libro, el pensamiento teórico se apropia la crítica durante mucho tiempo descuidada de las representaciones, pero sin abandonar la crítica de las ideologías y examinando detenidamente el concepto de ideología. De ese modo, la teoría debería librarse de la crítica ideológica de las ideologías y de la crítica de las representaciones mediante una representación.

b) La teoría no pretende decretar la muerte de las representaciones. Expone las razones de su poder y reúne los elementos de una

resistencia a la fascinación (de tal o cual representación). Esto no va más allá de una "sintomática" social pero presagia un pensamiento nuevo y activo, ya en marcha, en particular por la crítica política.

c) La teoría procede a partir de un concepto en marcha desde hace casi dos siglos, pero que aún no ha sido definido con todas sus implicaciones. Concepto y crítica van juntos, inseparablemente.

d) El término "meta..." tiene varios sentidos: transgresión, superación, exageración, etcétera. La meta-física no implicaba al principio una negación de la física ni un mentís; cobró ese sentido luego de un desarrollo ya largo y accidentado de la filosofía. El meta-lenguaje no significa la abolición del lenguaje; esa palabra quiere decir "discurso sobre el discurso", descodificación o segundo grado del discurso; sin embargo, puede significar el asesinato del lenguaje por destrucción de las referencias o por abuso de las palabras.

El término "meta-filosofía" no significa: abolición de la filosofía. Por el contrario, es introducción a una esfera de reflexión y de meditación en que la filosofía aparece en toda su amplitud pero también con sus límites. La problemática, las categorías y los temas de la filosofía vuelven a considerarse a partir de la práctica contemporánea y en un horizonte nuevo con respecto a los sistemas clásicos. La ontología, la cosmología, la antropología conservan un sentido y se transforman en función de la problemática nueva, o sea de lo mundial-planetario.

La transición de la filosofía a la meta-filosofía dura desde hace más de un siglo: de Marx a Nietzsche, a los marxistas contemporáneos, o sea a obras que son todavía y ya no son filosóficas en el sentido clásico (la escuela de Francfort, Lukács, Heidegger, Axelos, etcétera).

e) El concepto de representación reúne las diversas acepciones del término. Al mismo tiempo introduce *diferencias*. Hay representaciones que se realizan entrando en una práctica y otras que tienen un carácter efímero, porque la práctica las elimina. Asimismo, ciertas representaciones se refieren a la tautología y otras a lo paradójico.

f) La filosofía se proponía abolir las representaciones, ya trascendiéndolas, ya situándose más acá de ellas. La actitud meta-filosófica difiere de la actitud filosófica en particular en esto: acepta

el mundo de las representaciones. Lo analiza como tal; la crítica de las representaciones, interna a su mundo, resulta del análisis. Descubre que los filósofos y las filosofías fueron mucho menos ajenos a las representaciones de lo que afirmaron. Los filósofos se movían entre las representaciones de su tiempo, de su sociedad. Partían de ellas para sus explicaciones y sus elaboraciones sistematizadas, procediendo por empobrecimiento más bien que por enriquecimiento. La ilusión filosófica consiste precisamente en esa creencia: trascender las representaciones alcanzando una Verdad más concreta y más compleja.

g) El concepto es verdadero, pero pálido, frío, sin fuerza. Salvo cuando el Estado y el poder político se apoderan de él y sirve. ¿No deja entonces de ser un concepto para volverse representación? El concepto de la representación expone la fuerza de las representaciones, pero no puede suprimirlas únicamente por su eficacia. El concepto tiende hacia el doble debilitado de la cosa; en esto, por su debilidad, se acerca a la ideología y a su pobreza.

Intermezzo

SOUVENIR

*Blanche et ferme stature
qui te dénudais comme le mensonge
plus forte que les indifférences
et plus que les ressentiments
juste sentinelle sans trembler posée
aux bords usés du vide
posée à l'incessante croisée des sentiers
de ton juste index qui désignat
les horizons
pensif je suivais les indices
Aucun danger ne troublait ton sourire
aucun vent tes cheveux
ni les fleurs lucides de tes yeux
Et moi sans autre foi que ton geste
j'avais vers le champ des étoiles
comme un pèlerin d'autrefois
sans autre écoute que ta présence
sans coquille ni bâton pérégrinant
et me croyais à jamais hors de l'errance
Mais après que les signes se troublèrent
quand ton bras a tremblé
voici que la voie lactée se couvre de nuées
que battent des ailes noires
et toi tu t'en vas sans te retourner
toi qui refusais l'absence
toi dont je fus le miroir
toi qui me donnais comme un arbre
la terre et le ciel et l'eau et le soleil
Mon corps va-t-il comme un navire
se déchirer en plongeant dans son ombre?
Mais voici que ce corps délivré se dresse
dans la solitude galactique
et maintenant c'est moi la ferme stature
forte comme l'indifférence*

*dans ma juste vérité face à ma juste mort
qui vers moi s'avance.*

Intermezzo

RECUERDO

Blanca y firme estatura / que te desnudabas como la mentira / más fuerte
que las indiferencias / y más que los resentimientos / justa centinela sin
temblar posada / en los bordes gastados del vacío / posada en el incesante cruce
de los senderos / de tu justo índice que designaba / los horizontes / pensativo
seguía yo los indicios / Ningún peligro perturbaba tu sonrisa / ningún viento
tu pelo / ni las flores lúcidas de tus ojos / Y yo sin más fe que tu gesto /
avanzaba hacia el campo de las estrellas / como un peregrino de antaño / sin
más escucha que tu presencia / sin concha ni bastón peregrinante / y me
creía para siempre fuera del errar / Pero después de que los signos se entur-
biaron / cuando tu brazo tembló / ya la vía láctea se cubre de nubes / que
aletean con alas negras / y tú te vas sin voltearte / tú que rehusabas la
ausencia / tú de quien fui el espejo / tú que me dabas como un árbol /
la tierra y el cielo y el agua y el sol / ¿Mi cuerpo irá como un navío / a
desgarrarse hundiéndose en su sombra? / Pero ya se yergue ese cuerpo libe-
rado / en la soledad galáctica / y ahora soy yo la firme estatura / fuerte
como la indiferencia / en mi justa verdad frente a mi justa muerte / que
hacia mí se acerca.

II. ACERCA DE LA FILOSOFÍA COMO INTRODUCCIÓN AL MUNDO DE LAS REPRESENTACIONES Y SALIDA DE ESE MUNDO

EL PROYECTO fundamental del marxismo, no sin asignarle unos límites, otorgó una gran importancia a la filosofía. Los filósofos quisieron imponer a la vida no filosófica (la vivencia, lo cotidiano, el sentido común) su saber y su sabiduría; presentaron sus sistemas como el depósito y el tesoro de las verdades perfectas por lo tanto intemporales, contenidas implícitamente en el lenguaje imperfecto que habla la gente ordinaria, dichas por ellos en un lenguaje inspirado por un Dios, o proveniente de su audacia prometeana.

Ahora bien, Marx propuso superar la separación entre lo filosófico y lo no filosófico. ¿Cómo realizar, según Marx, esa superación? Mediante la crítica revolucionaria. Nadie ignora hoy en día la tesis de que la clase obrera hereda la filosofía y la práctica social, para transformar ambas. La desaparición y la superación de la filosofía pura acompañan, según Marx, la superación y la desaparición del Estado, y esas dos obras (una del conocimiento, otra de la acción) se acompañan en un devenir conflictivo, remitiendo una a otra a través de las representaciones para por fin reabsorberse juntas en lo social a su vez transformado. El mundo exterior a la filosofía se vuelve filosófico en la medida en que la filosofía cambia volviéndose mundo; o sea aportando una contribución necesaria aunque insuficiente a la transformación del mundo. Los propósitos y proyectos de los filósofos suponían la preexistencia de lo Verdadero, de lo Bello, del Bien (de la Verdad absoluta, de la Idea, del Ser, de la Naturaleza, de Dios) así como la posibilidad de una realización de la Libertad, o bien de las capacidades creadoras, o de la felicidad o de la alegría, o del placer. Después del ascenso de la industria, que implica la eficacia práctica del saber y de la técnica, después de la formación del proletariado, ya no es posible admitir la preexistencia de lo Verdadero. La filosofía se presenta como ilusión y utopía, pero la reflexión que la prolonga comprende la utopía y la integra. En un sentido, la legítima. Para Marx, la filosofía como proyecto sólo puede realizarse superando la filosofía como

ficción. El proyecto de futuro implica una nueva mirada al pasado. Realizar la filosofía y superarla van juntos; como van juntos la realización de la clase obrera como sujeto político que se autodetermina con plena conciencia y su superación, poniendo fin al trabajo asalariado y al trabajo en general (por el pleno empleo de las técnicas y de la automatización). La práctica revolucionaria, la de la clase obrera que se constituye como clase y se supera como tal, supera primero la abstracción alienante de los filósofos: especulaciones, sistematizaciones, dogmatismo, contemplación y saber "puro". Sin embargo, saca de las filosofías y de su historia el proyecto de un mundo "verdadero", o sea de una sociedad sin representaciones falaces, sin opresión. Ese mundo se libraría de las alienaciones, incluso las alienaciones político-estatales y las alienaciones ideológico-filosóficas.

Según Marx, la superación conserva de la filosofía:

a) El proyecto filosófico considerado como utopía (a veces negativa, otras veces positiva, a menudo abstracta, a veces concreta) legitimando, insistamos en este punto, la utopía considerada como prospección y representación de lo posible.

b) Varios conceptos tales como la alienación y la plenitud, el sujeto y el objeto, la veracidad y el discurso falaz, lo aparente y lo oculto, el sistema y la totalidad, la representación y la ideología, la presencia y la ausencia, etcétera, que surgen de las arquitecturas y de las construcciones metafísicas, tomando en cuenta la sucesión, la edificación y el derrumbe de los "sistemas".

c) Ciertos problemas, tal como el del conocimiento (que puede modificarse y aun invertirse volviéndose problema del desconocimiento, por lo tanto de las representaciones y de las ideologías).

La filosofía aporta un léxico (término); una sintaxis o gramática (la concatenación de los términos, o sea de los conceptos) según reglas y métodos (la lógica y la dialéctica). Aporta un paradigma, conjunto de oposiciones (sujeto-objeto, finito-infinito, etcétera), lo cual constituye un lenguaje necesario e insuficiente.

El lenguaje heredado de toda la filosofía comprende las categorías fundamentales, la *totalidad* (globalidad), la *negatividad* (crítica y dialéctica), la *posibilidad* (lo virtual, lo utópico o utopiano). Así, la herencia de los filósofos, logro de la historia general y *resumen teórico*, testimonio privilegiado acerca de la génesis del hombre social, se conserva no como resultado sacralizado sino como reserva

y recursos de fuerzas vivas. Este logro se distingue durante una crítica atenta, aunque llena de gratitud.

Un siglo más tarde, resulta demasiado fácil mostrar que la clase obrera no realizó la prodigiosa misión asignada por Marx. En ninguna parte ha alcanzado la autonomía y la autodeterminación que implicaba la herencia filosófica, su integración y su superación. En todas partes cayó en lo *hetero* (determinación, gestión). ¿El Estado? En vez de decaer y desaparecer, ha invadido al mundo dominando las sociedades "civiles" (la sociedad no política). En cuanto a la filosofía, ni realizada, ni superada, vegeta: unas veces servicio público, otras veces ocupación "privada" y actividad de profesionales, o sea de profesores. Ese mundillo, orgulloso de su saber esterilizado, sigue colocándose frente a la enorme cotidianidad extrafilosófica, más pesada que nunca. El filósofo puede escoger entre un discurso delirante sin rigor y un discurso riguroso pero vacío. Sin embargo, lo cotidiano y lo filosófico ya no pueden ignorarse y desconocerse permaneciendo exteriores uno a otro. Lo cotidiano ha sido elevado al concepto. ¿Cómo? A través de la crítica de la filosofía por la *praxis*.

Lo *vivido* y lo *concebido*, términos conflictivos y solidarios, iguales en su diferencia, emergieron en el lenguaje. El conocimiento acepta el caos, el flujo heracliteano de la vivencia. Éste ya no acepta sacrificarse en el altar del saber. Se esboza una nueva problemática: conservar la fuerza del conocimiento crítico animándolo con el ardor de la vivencia.

En Nietzsche, el devenir supera no sólo la filosofía, sino al "hombre teórico", el del saber "puro", filósofo o sabio. La superación en Nietzsche va a otra parte que en Marx: el *Überwinden* no coincide con el *Aufheben*, como tampoco el resentimiento con la alienación o la genealogía con la génesis. El *Überwinden* aniquila aquello de lo cual nace; lo "envía por el fondo", dirá Heidegger, ese fondo o fundamento que se aleja y se pierde en las profundidades, mientras que lo posible sube en el horizonte. En cambio el *Aufheben* de Marx y de Hegel retiene lo superado y lo eleva en un sentido casi pedagógico. Superar la filosofía y al hombre teórico es para Nietzsche crear otro ser que el que se *representó* en el discurso filosófico y el saber "puro" (el immaculado conocimiento). En este sentido, toda

la filosofía no es sino representación. A lo sumo, la filosofía escoge entre las representaciones (cf. *Phil. Buch*, fragmento 63).

Para la subversión nietzscheana, cuya desemejanza con la revolución marxista se acentúa aquí, el hombre teórico —que sacrifica lo vivido a lo concebido— desaparecerá. El poeta pone las esperanzas en la vivencia y en su intensificación por las obras: música, poesía, teatro, novela, arte en general. La obra que nace de una creación trasciende la representación y la significación, la filosofía y la teoría. Únicamente la *obra* (y no el *texto* o lo escrito en general) crea un sentido. Nietzsche después de Marx, pero de otra manera, traza los límites de la filosofía. Lo cual explica los grandes ataques nietzscheanos en contra de los hombres del concepto y de los de la Idea. Sin omitir la crítica fundamental del “sujeto” y del “objeto” filosóficos, controversia entablada de modo diferente al de Marx pero con igual vigor. En uno, la filosofía sigue siendo el depósito y el tesoro de la verdad; aporta el lenguaje del saber y de la práctica; el proyecto revolucionario se formula primero en lenguaje filosófico. En el otro, la filosofía se disipa como la sombra de lo que nace más allá de ella. Marx fortalece el concepto de la verdad y la verdad del concepto (el concepto de concepto). En cambio para Nietzsche hay otra verdad más verdadera que la verdad tradicional, que se remonta a Sócrates.

Sin volver a puntos y lugares comunes, insistamos en la sacudida realizada por Nietzsche del concepto filosófico de lo Verdadero (del discurso verídico). La crítica nietzscheana impugna, por otras vías que la crítica marxista, lo verdadero y la verdad. Lo Verdadero y el Ser que designa no son sino un *valor*. Marx acusa a los filósofos de transmitir las ideologías de las clases dominantes, y sin embargo restablece la verdad a la vez como medio y fin de la revolución total; para Nietzsche, lo Verdadero filosófico resulta de una larga serie de confusiones, de desplazamientos, de sustituciones, dicho de otro modo de una serie de operaciones *meta* (fóricas-onímicas-mórficas). Lo Verdadero no es ni una constante, ni el resultado de una demostración. Es una afirmación valorada, elevada a lo absoluto (irrisoriamente) por un acto mental (sea individual, sea social): lo Verdadero se toma por resultado lógico y consiste en una creencia dogmática. ¿La ausencia de una Verdad explicaría la fuerza de las representaciones? No, pues lo Verdadero no es a su

vez sino una de esas representaciones, elevada a lo absoluto. Nietzsche afirma que encuentra la genealogía de lo verdadero, la manera en que nació en Grecia y se desarrolló en Occidente. La fuerza y la debilidad de Occidente fue la duradera creencia de que hay un lenguaje de la verdad —un discurso verdadero. Los teólogos fortalecieron esa creencia en lo Verdadero, luego los metafísicos, luego los filósofos laicizantes, luego los políticos. Siempre salía de ello un dogmatismo, siempre intemperante y opresivo. En cierto momento (Kant) se cree moderar el dogmatismo des-montándolo como sistema de representación (representación sistematizada), luego negándose a producir nuevas representaciones. Nietzsche trastornó ese compromiso histórico. Con él, en una parte de su obra —la poética— y después de él los últimos filósofos creyeron descubrir una verdad del lenguaje a falta de un lenguaje de lo Verdadero. Pero ese sucedáneo de certeza absoluta no puede sostenerse. Si el lenguaje reflexiona sobre sí mismo y el discurso no tiene más referencia que sí mismo, ¿dónde está la verdad? Más acá del lenguaje está la fe, y más allá está la obra de arte y el concepto. ¿Qué hay a nivel del lenguaje? Representaciones.

¿Pero quizás lo humano no se representa más que a través de lo inhumano: lo subhumano, lo sobrehumano? ¿Y quizás lo sobrehumano, posibilidad lejana, sólo se representa a través de lo humano y sus posibilidades próximas, incluso últimas (el último filósofo, el último creyente, papa, rey, el último hombre — cf. la última parte del *Zaratustra*)?

Marx se decía ateo. En la línea de Feuerbach, ese término designa la incredulidad, la negación de lo divino, tesis según la cual los dioses de las religiones no son sino la figura alienada del “hombre” proyectada fuera de él y dominándolo ilusoriamente. Nietzsche proclama la muerte de Dios. ¿Cuál es la diferencia entre la negación feuerbachiana o marxista y la negación nietzscheana? La diferencia es inmensa. Ni en Marx ni en Feuerbach se pone fin al optimismo racionalista. En Nietzsche se introduce lo trágico. Nietzsche no se contenta con refutar la entidad sustancial, el Dios de los cristianos; considera todas las representaciones filosóficas como sustitutos del Dios de Abraham y de Jacob, de Aristóteles y de Santo Tomás, de San Agustín y de Pascal. Entre esas representaciones, cuenta tanto la sustancia de Spinoza como la mónada leibniziana,

el nómeneo de Kant, las formas sustanciales de los escolásticos, la Razón y el Logos mismos. Les añade la historia, sustituto de la providencia. ¿Cómo admitir, después de Nietzsche, la historicidad y el tiempo histórico con un comienzo y un fin con un sentido, sin aceptar una divinidad immanente o trascendente al devenir? El dios laicizado de Hegel muere junto con el dios de los teólogos, el de los hombres de fe junto con el de los filósofos y de los sabios. ¿El Tiempo? ¿El devenir? No se puede ni acusarlos ni disculparlos de todo lo que pasó, de los sufrimientos y de la sangre. Ése es un problema falso, el devenir incluye el azar, mucho azar; lo cual no excluye ni los determinismos parciales, ni la intervención de las voluntades y las decisiones. Sin embargo, las interpretaciones del devenir que pasaron por determinismo cayeron unas tras otras: el racionalismo de la ciudad griega, la ley y el Estado romanos, el ascetismo cristiano. El devenir es inocente porque no tiene sentido.

CUADRO I. *La filosofía como representación del mundo en el horizonte metafilosófico*

A) NIVELES Problemático
 Temático (Estructura morfológica jerarquizada)
 Categórico

B) EL LENGUAJE FILOSÓFICO

Léxico (los términos se encuentran en el paradigma)

| | | | |
|-------------------------------------|--------------|-------------------|---|
| Las dimensiones formales del código | Sintagmático | Dialéctico Lógico | (Cada uno con sus relaciones y su historia) |
|-------------------------------------|--------------|-------------------|---|

Paradigmático:

| | | |
|----------------------|--------------------------|----------------------|
| verdad-error | totalidad-sistema | constatación-crítica |
| real-aparente | continuo-discontinuo | hecho-valor |
| concreto-abstracto | relativo-absoluto | conjunto-elemento, |
| finito-infinito | cualitativo-cuantitativo | etcétera |
| sujeto-objeto | práctica-teoría | |
| identidad-diferencia | actual-posible | |

Pero también: certeza y duda; materia y espiritualidad; cuerpo y alma; expresión y significación; razón y sentido; individuo y sociedad; moral y derecho; ausencia y presencia, etcétera.

C) CATEGORÍAS CENTRALES QUE HAY QUE RETENER

| | | | | |
|------------|---|---------------|---|-------------|
| Totalidad | — | contradicción | — | posibilidad |
| Globalidad | — | crítica | — | virtualidad |

Pero también:

| | | |
|-----------------|---|-------------------------------------|
| Sistematización | — | dogmatismo |
| Cierre | — | acabamiento |
| Coherencia | — | tautología |
| Especulación | — | visión (especular, especulativa...) |

D) LOS CONTENIDOS

Símbolos arcaicos que tienden hacia lo visual (la luz, la reflexión, la perspectiva, etcétera)

Representaciones (interpretaciones)

Relaciones sociales (prácticas)

Esfuerzo por aprehender una totalidad, pero atolladero entre la *reflexión* (sobre sí, sobre lo realizado y lo original) y la *meditación* (sobre lo eventual, lo posible y los fines).

E) LAS SUPERACIONES

a) Lo pensado y lo vivido. La praxis y la poiesis (la producción como totalidad).

b) Las representaciones cruzadas (el sujeto a través del objeto y recíprocamente, lo infinito a través de lo finito).

c) La vía de las críticas recíprocas (filosofía y cotidiano — filosofía y ciencias especializadas — filosofía y poder estatal-político...)

d) La restitución de los términos del movimiento. El hundimiento de los sistemas. Recuperación de los restos (temas, categorías) en una nueva problemática.

CUADRO II. *La filosofía como introducción al mundo de las representaciones — y como salida de ese mundo*

a) *Punto de partida y contenido de las filosofías*: las representaciones (opiniones, sentido común, ilusiones de los sentidos, etcétera).

b) *Crítica filosófica de las representaciones*: sea unas por otras (conflictos y contradicciones), sea en nombre de una superación por el concepto, la poesía, el arte en general.

c) *Totalización de lo representado*: para alcanzar las mediaciones más generales, la metáfora de las metáforas, el Bien, lo Bello y, por supuesto, la Verdad (absoluta).

d) *Valoración de un representado* (la Naturaleza, el Príncipe, etcétera) o devaluación. Explicación de lo virtual a partir de una representación (utopía).

N. B. Marx: crítica radical de lo "real" por la filosofía y de la filosofía por lo "real" (praxis). Trastrocamiento del mundo al revés.

Nietzsche: crítica radical de la valoración y de la identificación entre lo representado ("ser", "esencia") y el valor (Verdadero, Bueno, Bien). Crítica y rechazo de la filosofía como expresión del "hombre teórico" y de sus representaciones.

FILOSOFÍA Y REPRESENTACIONES

¿No sería el momento de recordar que para los griegos ~~los~~ dioses no tenían nada de abstracto, sino que les *presentaban* sus propias capacidades, las del ser en la ciudad? No las presentaban como los espejos o como un reflejo, sino de manera exaltante, sin excluir las rivalidades y las luchas. Así, los pueblos griegos vivían “en un pueblo de dioses”, no entre símbolos sino entre presencias, desde el hogar —el de la casa y el de la ciudad— y la tierra sólida hasta el cielo y el mar. Lo que se llamaría más tarde “antropomorfismo” tenía entonces un sentido, el de una potencia cósmica que se extendía a todos los miembros de la comunidad política, sin por ello abolir las diferencias y las clases (campesinos, artesanos y comerciantes, aristócratas, etcétera). Cada grupo y cada lugar tenía sus dioses. La presencia, vinculada a lo inmediato pero intensificándolo hasta el cosmos, reinaba sobre toda la sociedad. Para sentirla, basta leer a los poetas trágicos, por ejemplo *Las troyanas* de Eurípides, que marca el momento en que los dioses aún están presentes pero ya pasan a la esfera de las representaciones y se alejan para dejar el primer lugar al individuo en lucha contra el destino. En el periodo de los dioses, antes de su crepúsculo, los mitos exponen con palabras simples y vigorosas los orígenes y la fundación de la tribu y de la ciudad. Vuelven presente a sí misma la comunidad a pesar de las luchas intestinas de carácter político, que ignoraban sin duda las comunidades primitivas y que se establecen al pasar de las actividades arcaicas (caza, pesca, recolección) a la economía agropastoral.

En cuanto aparece la filosofía, ataca los mitos y los dioses. Inaugura el famoso “desencanto”. Prometeano por definición y por consiguiente impío, el filósofo destruye las presencias mostrando que ya no son y nunca han sido más que representaciones. Por su parte, las rechaza junto con las ilusiones que transmiten; luego las sustituye por representaciones que provienen de él, filósofo, inserto en una sociedad, consciente de sus condiciones prácticas de existencia, portador (o crítico) de sus normas y valores.

¿Qué dice Tales, el primer filósofo occidental? Que hay una sustancia de toda cosa, sustancia que la reflexión descubre tras la apariencia de las cosas. Esta sustancia no tiene nada de divina, es material, tangible, viva o más bien vital. Es el agua. El agua-madre sustituye a la tierra-madre, para ese hombre de un puerto comercial de Jonia, cuyos navegantes debían poseer un conocimiento

del espacio distinto a los espacios imaginarios habitados por los dioses y las potencias ctónicas. En el cosmos ya dividido en "elementos", uno de los cuatro (elementos) recibe un privilegio ontológico; permite exponer su esencia profunda y oculta. Lo húmedo está en todas partes. El filósofo parte de una oposición trivial, la de lo húmedo y lo seco, que ya no tiene nada que ver con la de lo divino y de lo terrestre, o de lo fundamental y de lo fenomenal en las metafísicas de Asia. El filósofo fortalece hasta lo absoluto la oposición corriente, pero la modifica: lo seco entra dentro de lo húmedo, las cosas no difieren más que por mayor o menor humedad. El agua, elemento generador, produce el cosmos.

Se sabe que Heráclito trata el fuego como Tales el agua pero de manera más sutil. El fuego vivifica y consume; el ciclo del tiempo va del no-fuego (lo helado) al fuego absoluto (el sol, los incendios, las catástrofes debidas al fuego, como la que termina cada gran año). Los seres calientes son superiores a los seres fríos porque el fuego artista y creador trabaja en ellos. El fuego sagrado, hogar, centro, contiene la razón (logos) de la casa, de la ciudad, de la vida, del cosmos.

La filosofía naciente nos introduce simultáneamente:

- a) a una concepción que prescinde de los dioses y de los mitos,
- b) a las representaciones que una sociedad se hace del universo y de su inserción en ese universo,
- c) al tratamiento de las representaciones ingenuas para sustituirlas por representaciones elaboradas que se acercan a lo concebido alejándose de lo vivido.

En los presocráticos, por una prodigiosa metonimia, un "elemento" se identifica con la totalidad. Esto hace surgir por la magia especulativa del filósofo a la vez el concepto y lo concebido, la esencia, la identificación (la equivalencia). La representación de un elemento tomado separadamente, como esencia del cosmos, la generalización de ese elemento representado funda la filosofía. El fuego representa el poder creador y destructor, racional y lúdico. La mezcla según ciertas proporciones de los elementos representa el orden, el logos, o sea se acerca a un concepto. Esta representación suplanta la vivencia campesina de la tierra-madre, como el mito paternal del tiempo (Cronos) creador que devora a sus hijos.

Tales inventa la filosofía (occidental). ¿Cómo? Sustituyendo la

diversidad infinita de la naturaleza por una unidad y una totalidad: el agua. Lo importante no es que el jonio haya concebido un materialismo y una materia primordial y viva (hilozoísmo); es que perciba toda la naturaleza a través del elemento considerado (privilegiado).

Así, para Tales el Uno primordial no se concibe fuera de lo sensible, más acá o más allá de la Naturaleza y de sus "elementos", y sin embargo, desmiente lo sensible, ya que la sustancia no es evidente siempre y en todas partes.

Desde entonces, los cuatro (elementos, puntos cardinales, direcciones del espacio, etcétera) no han dejado de obsesionar al pensamiento (cf. Bachelard, Heidegger, etcétera). Añádase un elemento, una dirección, un punto cardinal (lo alto, el cenit, el ascenso, etcétera), y se sacraliza el número Cinco. Descártense uno o dos elementos, y se sacraliza el número Tres, o el Dos o el Uno, en calidad de dimensión (cosmológica-ontológica). La interpretación simbólica de los números (Pitágoras) atraviesa el pensamiento filosófico. El Oriente lejano es unitario; el Cercano Oriente es dualista, maniqueo. Europa, por múltiples razones, es triádica.

Tales, Heráclito. El agua, el fuego. Sí, los griegos de las colonias jónicas eran navegantes, comerciantes; sabían calcular, medir. ¿Tales inventó la demostración y el teorema, unidad de conocimiento, pieza o articulación del discurso científico? Sin duda, pero sobre todo hay que ver que la filosofía así constituida se opone a la mitología y al arte, a la retórica y a las artes del lenguaje que nacerán con los sofistas y prosperarán en el continente europeo, en Atenas. Lo húmedo esencial, el fuego artista (que significa creación y catástrofe) destruyen las ambiciones y pretensiones de la religión y de los políticos; inauguran el conocimiento crítico. El agua y el fuego, el Número y el justo reparto de los elementos según el Logos (Anaxágoras) no son sino representaciones de la Unidad, pero se oponen revelándolas como tales a las representaciones míticas, religiosas, políticas.

Las hacen aparecer devalorándolas. Las ramificaciones del saber se establecen al lado de las del linaje y de la herencia, del "*cursus honorum*" en la democracia y de la habilidad que permite la tiranía. Ciertos filósofos se retiran del mundo (Heráclito), otros buscan la estima del pueblo (Empédocles). En resumen, las representaciones

filosóficas asumen un papel activo entre las demás sin por ello dominar.

Esos inicios humildes y gloriosos de la filosofía ya no disimulan lo que encerraban y anunciaban: la decadencia de Grecia, que los griegos sospechaban al condenar a muerte a Sócrates. La vida entre los Dioses, las potencias de la naturaleza y de la sociedad metamorfoseadas en seres magníficos y familiares por una imaginación llena de frescura y espontaneidad, eso fue Grecia: la vivencia de aquella época. Esto no significa que la vivencia haya sido tranquila y siempre agradable, como lo muestra la tragedia. La filosofía desmistifica las potencias divinas, destruye los encantos; desencantador, destructor con buena razón del antropomorfismo, el filósofo mata las magníficas ilusiones que permiten ver el cosmos como una obra de arte, decorado divino de los dramas humanos. Seculariza a la vez la religión y el mito, fuentes (entre los griegos) de la imaginación; se aparta de la naturaleza y prepara el camino de su dominación.

Heidegger tratará en vano en el siglo xx de reanimar las fuentes de lo sagrado y de restituir su prestigio a los cuatro (elementos, puntos cardinales, direcciones del espacio), apoyándose en la poesía de Hölderlin.

Los dioses griegos exaltaban la vivencia; la mitología griega elevaba las potencias de la vida a su más alto grado, el del esplendor, sin desaprobar las pasiones ni la violencia. Junto con la vivencia, la mitología pone por las nubes la relación con la naturaleza, con el espacio, por lo tanto con el cuerpo, con las actividades diversas (sin separaciones). Obra de un pueblo, acabaría por excitar en el mismo pueblo la tendencia opuesta, que limitaba los excesos del mito y de lo imaginario aboliéndolos virtualmente por lo concebido. Las divinas imagerías de los griegos abrigaron tantas nostalgias como las utopías del pasado (la edad de oro, de inocencia).

Para Parménides y los eleáticos, el Ser y lo Verdadero están aquí, presentes ante nosotros, inmutables, perfectos, "esféricos". En vista de que la gente y la opinión común (la representación) creen en la diversidad de las cosas y en el movimiento de los fenómenos, en vista de que se engañan hasta ese punto, debe haber una distancia entre lo que es y la representación. Parménides define así la **ascesis filosófica**: a pesar de la vivencia y de la opinión engañosa a la verdad **pensada** (concebida), proclamar la veracidad de lo concebido en

contra de las ilusiones (de los sentidos y del intelecto). A esto se puede contestar que la verdad eleática y la perfección parmenideana no son a su vez sino representaciones. Sin embargo, hay que "salvar los fenómenos", o sea pensarlos como tales.

Los presocráticos (Nietzsche recordó su grandeza) no entraban todavía en la división del trabajo: poetas filósofos, pensadores políticos y hombres de Estado, se conmovían ante el esplendor y la fragilidad de la Ciudad-Estado; ¿Heráclito el oscuro no presentía el vencimiento y la decadencia? Se establece en el orgullo y en la soledad, en contra de la sociabilidad dentro de la Ciudad. Gracias a él, el Logos reconoce la fluidez del mundo porque la engendra: actividad del fuego creador, conflictos en acción, juego de las fuerzas adversarias.

Por tanto, verdad inversa de la eleática; el hecho de que la gente crea en la estabilidad a pesar de sus sentidos prueba que hay una distancia entre lo que es (presa del devenir y por lo tanto del no ser) y la ilusión que pretende ser la verdad de lo que es. ¡Distancia igual, simétrica de la que declaran los eleáticos! Heráclito acepta el devenir llorando, como dice la leyenda, sin refutar ni negar el flujo de los fenómenos. Sin embargo, para él, algo anda mal en alguna parte, una perturbación, una zona en que no se puede decir que reina la mentira pero en que la ilusión se espesa, en que lo Verdadero se niega, en que la apariencia (lo inmóvil) pasa por lo verdadero, de tal modo que el filósofo despliega un esfuerzo titánico para descubrir la verdad.

En la entrada de la filosofía, monumento y museo de representaciones, están Heráclito y Parménides. Para uno, lo inteligible es el movimiento, y para el otro lo inmóvil. Éste representa la piedra, la dureza; aquél, lo fluido, el temblor, el estallido, lloros y risas, vértigos. Estas últimas palabras no provienen de la tradición occidental; esta manera de situar la metáfora filosófica proviene de otra tradición, resumida por O. Paz al principio de *Conjunciones y Disyunciones*. Por un lado, nos dice, las convulsiones —risas, lágrimas, eyaculación, defecación— echan por tierra el edificio de nuestros principios. Por otro, la filosofía de lo inmóvil erige esos principios en lo petrificado. El pensamiento mexicano llegaría, según él, hasta el final: hasta la destrucción sea por el movimiento sea por lo inmutable. No temería ni la disolución en el devenir, ni la trans-

parencia muda del diamante. En ambos casos adviene la ausencia —o la presencia.

Ni Parménides ni Heráclito se callaron; no se mataron. Persistiendo en la presencia de la Ciudad, actuaron, hablaron, escribieron. Y he aquí ya a Occidente: prudente, sagaz, evitando el exceso temiendo la demencia. Nada en demasía, ninguna *ubris*. Ni el pensamiento del devenir, ni el pensamiento de lo inmutable saldrán de la representación para alcanzar la presencia o la ausencia. La oposición “movimiento-inmovilidad”, así como la oposición “apariciencia-realidad” va a resolverse en y por el discurso. La polarización no llegará hasta sus más extremas consecuencias. La filosofía será prudente.

Sin embargo, desde esos inicios, los filósofos saben que hay una *falla*. ¡El pensamiento no es el ser! La reflexión, la opinión, la representación se apartan del ser (de lo Verdadero). Hay riesgo, carencia, por lo tanto error posible. A causa de la disociación entre las apariencias (representaciones aceptadas comúnmente) y la verdad, el filósofo pasará por loco cuando según él los demás se abandonan a lo irrisorio y a la locura. Es lo que Platón llamará la *doxa* (opinión y representación); de tal modo que la verdad y la filosofía, tratando de librarse de las representaciones (de las sombras sobre la pared de la caverna) serán paradójicas. ¿Qué puede ser más paradójico que la Idea y la esfera de las Ideas, esas ausencias que, para el filósofo, se vuelven presencias cuando ha recorrido el itinerario que describe el *Banquete*? Ayudado por el amor, el iniciado atraviesa el espacio de las representaciones para trascenderlo. La Idea platónica no quiere re-presentar sino presentar lo absoluto virtualmente presente en todo espíritu. La idea de la presencia —de la Belleza, de la Verdad— irradia para Platón las esferas inferiores. El sol de lo inteligible resplandece. Por vez primera el amor —el del cuerpo, de la Idea y de lo bello a través de la belleza de los cuerpos y de las almas— ocupa un lugar en la filosofía, entre las mediaciones.

Con Aristóteles, se produce una inversión. Se puede salir de las representaciones por la vía racional y no siguiendo un itinerario poético; erótico y en última instancia místico. ¿Qué supera las opinio-

nes? ¿Qué supera las representaciones equívocas y falsificadas? La ciencia. ¿Cómo? Por el concepto. La falla parmenideana no existe pero lo que atraviesa la esfera de la sensación, de la percepción, de la representación no es la Idea absoluta, es el concepto de tal o cual cosa, sin por ello lograr una trascendencia. Eso es lo que muestran las *Analíticas* y dejará una huella indeleble en el pensamiento occidental. Las categorías, primero formas de la argumentación y clasificación de los objetos principales de acusación en los discursos políticos en el Ágora, se erigen en formas del saber, en concatenación lógica del discurso que conoce. El empleo de las categorías plantea el problema de los universales así como el de la relación exacta entre el concepto y el objeto. El problema del conocimiento, ya...

El propio Aristóteles se contentaba con el *concepto* como relación del pensamiento con un contenido u objeto "real"; no se reduce a una palabra y no se define por una idea trascendental. El concepto no representa al objeto. Lo capta, lo sujeta, retiene su presencia: su esencia. Con este descubrimiento o más bien esta producción, lo concebido se separa de lo vivido y lo relega en lo difícil de decir (*apax legomenon*). Lo real se define por lo concebido y el concepto por lo real. La vivencia se esfuma singularmente. Aristóteles, espíritu agudo, clasificador nato (a partir de la clasificación de las especies de objetos y de seres vivientes) no tiene nada de un artista ni de un poeta. Más tarde, se sacará de Aristóteles una teoría de la presencia más "estética" que la del concepto. "Así como la vista sólo es movida por los colores cuando está en acto, lo cual no sucede más que en presencia de la luz que hace pasar los colores de la potencia al acto, asimismo las representaciones sólo mueven el intelecto cuando se piensan en acto, lo cual no sucede más que en presencia del objeto que hace pasar al intelecto de la potencia al acto" (Averroes, *Comentario sobre el "Peri Psuques" (De anima) de Aristóteles*). Esto evoca una fusión del intelecto y de la sensación (de lo sensible y de quien siente) en la percepción de la cosa presente, sin que esa intuición se desarrolle en un concepto de la presencia.

La representación filosófica del universo en la Antigüedad se escinde. El Cosmos griego ordena sus jerarquías en la luz. El *Mundus* italiota propone, en vez de un itinerario luminoso y un ascenso en la claridad, un camino subterráneo que se dirige hacia una salida. ¿Qué hay después de la salida del reino de las tinieblas? El otro mun-

do; idea de la cual San Agustín sacará todas las implicaciones. El agustinismo, contemporáneo de la decadencia de Roma, establecido sobre las ruinas de la romanidad, se resume en tres fórmulas: *Credo quia absurdum* (lo cual se opone al Logos racional y demasiado humano para sustituirlo por el Verbo a la vez divino y humano); *Mundus est immundus* (lo cual lleva hasta el extremo la representación tenebrosa y desvalorizadora del *mundus*) y por último, hablando de su juventud: *Non amabam sed amare amabam* (lo cual remite del amor humano a la representación del amor divino, única salida).

Esos dos modos de la presencia no han agotado sus virtualidades hasta la fecha. ¿Representaciones? Sí, las más amplias, las que designan la Presencia manteniéndose en una ausencia: la de lo verdadero entre los fenómenos (apariencias y apariciones). Así, el Cosmos y el Mundo tienen un doble sentido: representaciones de la ausencia, modalidad de la presencia, a lo largo de un trayecto "espiritual" figurado sensiblemente.

Esas consideraciones proponen una historia de la filosofía. A partir de la filosofía griega, desde Platón y Aristóteles, los niveles y dimensiones de la filosofía quedan fijados, sus fundamentos establecidos. Ha encontrado sus elementos (léxico y gramática, paradigma y nexos sintagmáticos, desviación de los simbolismos y mitos anteriores), es decir lo categórico, lo temático, lo problemático. En la filosofía occidental habrá prioridad del saber y en el saber prioridad del concepto. Escogió entre lo ilimitado de las representaciones posibles. Se construye en base a metáforas visuales: la luz y las tinieblas, el sol de lo inteligible, la visión y la perspectiva, la idea, o sea lo que el ojo percibe, el horizonte. La luz se erige en figura de la presencia y la oscuridad en símbolo de la ausencia, por lo tanto de muerte. Sólo el concepto escapa a esta metaforización. Evoca un contacto, una toma o captura (cf. el alemán *Begriff*). La meta-física excede el cuerpo y lo desmiente, lo niega estableciéndose más allá de él. El ojo y la mirada, en vez de definirse como percepción de superficie y de forma, perciben supuestamente existencias superiores, esencias o ideas. El lugar elevado, superior a la tierra y separado de ella por una distancia, simboliza el espacio de la filosofía. Poco importa que

el aire se enrarezca, que el alejamiento deforme las cosas. La altitud tiene su privilegio; vuelve altivo al filósofo. Los dioses residen en los cielos. El hecho de que la representación del universo se escinda en cosmos (luz) y mundo (tinieblas) confirma esta apreciación. Los filósofos casi siempre operarán sobre las representaciones visuales. Desde su altura, el filósofo producirá abstracciones diferentes de las que engendra la ciencia. Su lado artista hallará su júbilo en la amplitud de las "visiones" y la extensión de las perspectivas. Se dispensará de la vivencia, relegándola junto con lo cotidiano en la no filosofía. Se mantendrá mentalmente en la región ambigua de las imágenes-conceptos, de los símbolos y mitos interpretados racionalmente, en suma, de las representaciones.

En cuanto a la "presencia", ésta oscila entre la inmediatez de la cosa aún tomada en la naturaleza, y la abstracción distante que atravesó la mediación (representación). Hasta ahora, esta tentativa de interpretar las interpretaciones del mundo, restituyéndolas en su verdad, como representaciones y como entrada al mundo de las representaciones —esta tentativa no difiere mucho de las historias habituales. Considera los mismos héroes, los mismos sistemas. Si aporta una verdad de la filosofía es porque arroja una mejor luz sobre hechos e ideas conocidos. La sustitución de la tesis del progreso continuo de la filosofía por el concepto de la ideología ya había modificado la historia (de origen hegeliano) de los sistemas filosóficos. A lo sumo, cabía proponerse el estudio de la génesis de la lengua filosófica: su dimensión paradigmática (las oposiciones finito-infinito, continuo-discontinuo, etcétera), su dimensión sintagmática (las concatenaciones generales y la sintaxis propia de cada sistema), su dimensión simbólica (la relación con los grandes símbolos del Cosmos y del Mundo: la luz, el sol, la fuente, el árbol, la caverna, el itinerario, etcétera).

Para ir más lejos que esa reconstrucción del lenguaje filosófico, esbozada en *Métaphilosophie* (Ed. de Minuit, 1964) habría que profundizar el análisis textual de las obras filosóficas descubriendo lo que implican sin declararlo y, por otra parte, ampliar el análisis contextual, el de las "condiciones". Esas "condiciones" fueron concebidas de manera estrecha; se las redujo a lo económico, a lo sociológico, a lo histórico tomados separadamente. Se descuidó las obras de arte, la ciudad, la música, el teatro, etcétera. Al igual que la

tragedia, la filosofía griega nació en el "espíritu de la música". Se puede sostener que el concepto de sistema emergió de la práctica musical (empleo codificado de tal gama, de tal modo) tanto como de la organización de la ciudad. Asimismo, en el siglo XVIII, el concepto capital de la armonía nació de la práctica musical (descubrimiento de los armónicos por Sauveur; teorización de la armonía por Rameau; creación de la sinfonía, de la gran ópera, etcétera).

Cabe tomar en cuenta las corrientes subterráneas, sin limitar la historia de las ideas e ideologías a los líderes, grandes nombres y grandes sistemas. La reconsideración de la historia en este sentido está apenas en sus principios, pues el esfuerzo teórico se acompaña de una devaluación de la historia en general y de una reducción de la filosofía a su propia historia. Esta reducción es a su vez contemporánea del decaimiento de la filosofía. Nuestro propósito no es aquí rematar ese decaimiento sino transformarlo en una reviviscencia. Se pondría en su lugar a la filosofía, a la vez como totalidad de representaciones, como proyecto utópico, como balance conceptual y crítico de tal o cual época.

El estudio de las "corrientes subterráneas", de las herejías, de las subversiones y revoluciones, sumergiría a la historia de la filosofía en un baño vitalizador. Al mismo tiempo, los grandes conceptos de la herencia filosófica serían sometidos a prueba. El concepto de lo verdadero y de lo falso, el de la apariencia y de la ilusión, por lo tanto el de representación, tendrían que justificar su identidad desde su origen. Se reconstituirían las peripecias por las que pasaron, su fuerza o su debilidad, así como sus relaciones no desprovistas de complejidad con la práctica (social y política).

El pensamiento occidental cobra muy pronto un aspecto triádico. El número tres sacralizado aparece un poco por todas partes, mientras que Oriente privilegia el Uno absoluto y entre los dos, en torno al Mediterráneo y en el Cercano Oriente, el dualismo prevalece (maniqueísmo, oposición de dos principios). ¿Por qué y cómo? Resulta fácil relacionar con el modo de producción asiático la tendencia a plantear el Uno absoluto y trascendente; esta tesis, inevitable y necesaria, no basta. Asimismo, la concepción dualista del mundo tiene seguramente que ver con una estructura polémica de la sociedad y de la organización política, orientadas a la vez hacia dentro (la ciudad, el pueblo) y hacia fuera (comercio; piraterías y saqueos, gue-

rras). Por último, los caracteres trinitarios de la sociedad occidental aparecen muy pronto: división de las tierras en tres sectores (la casa o masada con el cercado, las tierras de labor, las landas o bosques). Recordemos la tendencia a clasificar los grupos sociales en tres órdenes, estados o clases. Se ha mostrado claramente el carácter triádico de los mitos y mitologías occidentales (Dumézil).

Estas consideraciones no bastan para encontrar la génesis de la concepción occidental y del Logos, tanto social como ideológicamente (en la teología y la filosofía).

Veamos el lado de la religión. La teología de la Trinidad (el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo) se libera muy lentamente de las representaciones del Uno trascendente (los platónicos y sobre todo los filósofos de Alejandría, impregnados de unitarismo oriental) y de las representaciones dualistas (maniqueos: el principio del bien y el del mal). Se entabla una larga discusión acerca de la relación entre el Hijo y el Padre, entre el creador y el redentor. Durante los primeros siglos, no sin luchas violentas (herejías extirpadas por todos los medios) esas interrogaciones teológicas reciben una respuesta elevada al rango de dogma. Queda una interrogante importante: el Espíritu (la tercera persona, originalmente llamada *Pneuma*, o sea *soplo*).

¿Qué hacer con ese tercero incluido? Suponiendo que la relación Padre-Hijo se represente, es decir que el "misterio" no sea insoportable para el Logos, ¿cómo concebir la tercera persona? ¿Situándola en un triángulo en el seno de lo Absoluto o bien en una sucesión intemporal en el seno de la eternidad? La discusión duró siglos y desembocó (no sin otras causas y razones, por supuesto) en el cisma.

Según el *Enchiridion Symbolorum* (Denzinger-Schönmetzer, 22ª edición, Herder, 1973), desde los concilios de Toledo (684 y 693), el Espíritu se define *Tertia persona (...) a patre filioque*. El concilio (*op. cit.* párrafos 568 y ss.) rechaza la consecución según la cual *voluntas genuit voluntatem, sapientia sapientiam, mens et verbum mentem* en el seno de la unidad divina.

El concilio ecuménico de Nicea (791) y el de Constantinopla (867-872) se pronuncian acerca de diversos puntos impugnados: el papel de las imágenes sagradas, la unidad del alma humana, la primacía del

papa, etcétera. Ni separación ni confusión entre los elementos trinitarios: el Espíritu es *in patre Filioque intemporaliter et inseparabiliter procedens*. Los cánones adoptados por el concilio ecuménico especifican: *unus deus et pater, ex quo omnia; unus spiritus sanctus, in quo omnia*.

Las definiciones de la ortodoxia se pronuncian en contra de los arrianos, los monofisitas, los nestorianos, los maniqueos, etcétera. Es decir contra los herejes unitarios y dualistas. Delimitan poco a poco la originalidad de Occidente: la visión triádica o trinitaria; el número tres encierra a la vez lo absoluto divino y lo relativo humano. Según el *Enchiridion patristicum* (Herder, 1972), el Espíritu procede del Padre pero también es el Espíritu del Hijo (cf. fragmento 3048, Cirilo de Alejandría, con llamada a San Pablo, Cor. II, 12). Puede decirse *imago filii* como éste *imago patris* (fragmento 2078). La *imago* no se desprende muy bien de la representación. ¿El Espíritu procede del Padre *por* el Hijo? Sí, pero en una simultaneidad absoluta, de tal modo que procede del Padre tan directamente como del Hijo (San Juan Damasceno, frag. 2348). Dios Padre *cogitando creat*. . . El Espíritu remata esa cogitación creadora del Verbo. Sin embargo, si se quiere precisar, la espiritualidad del Espíritu así como la de los ángeles se define por la *ausencia* de materia bruta y por la *analogía* con el fuego y la llama (frag. 2350). La discusión parece remontarse a Tertuliano (160-222; cf. frag. 371 en que Tertuliano combate la herejía montanista). En *Adversus Praxeam* (213), habla de un solo Dios, que tiene dos nombres, el Padre y el Hijo (lo cual no es precisamente claro). En cuanto al Espíritu: *Spiritum non alienum puto, quam a Patre per Filium*. En la representación que cobra forma en ese momento y que se ideologizará (se elaborará en teología y luego en filosofía), Dios como todas las cosas es triple; el río, por ejemplo, tiene su manantial, su curso, sus riberas. El Espíritu no estipula la división sino la disposición (frag. 376). En la unidad y la trinidad divina se distinguen las Personas *non statu sed gradu, non substantia sed forma, nec potestate sed specie*. . . (frag. 371). Eso continúa oscuro: ¿se trata acaso de una *generatio* o de una *procesio*? ¿De una simultaneidad absoluta o de una sucesión en lo absoluto? La pregunta se plantea vigorosamente, si no claramente, con Gregorio Nacianceno (329-389).

¡Extraña querella! Gira en torno a una palabra, una conjunción,

un rasgo sintáctico. El *que* une estrechamente ampliando: *senatus populusque romanus*. El *et* distingue fuertemente asociando: *Oriens et Occidens*. El *Filioque* indica sin describirla una identidad trascendente. El *Et Filio* admite una presencia y un acto distinto para los miembros de la entidad teológico-metafísica. Si hubo gente que se batió por una conjunción, si una vasta comunidad religiosa (la Iglesia) se escindió a causa de ella, ¿era acaso tan sólo un pretexto? ¿El punto de sutura de una ideología? ¿Cuál? En este último caso, no se podría hablar de absurdo, aun si diez o quince siglos más tarde esta situación ideológica parece paradójica. ¿Dentro de mil años qué se pensará de la dictadura del proletariado y del cisma entre los rusos y los chinos?

La teología se busca durante siglos, hasta lograr una formulación (dogmática) más o menos coherente del "misterio" divino. ¿De qué se trata? De encontrar un lugar entre la unidad trascendente y la multiplicidad inmanente. El cristianismo quiere encontrar lugar para: a) el Dios creador, el Padre; b) el mediador, el Hijo, el Verbo, arrastrando tras él a la multitud innumerable de los intermediarios hasta los pequeños santos, y por consiguiente a toda la Iglesia, militante y triunfante; c) la criatura central y al mismo tiempo mediación esencial, la Virgen-Madre; d) el nexo entre el creador y las criaturas, a saber el Espíritu; e) unos acontecimientos y una historia sagrada: creación, encarnación, sacrificio y muerte, escatología del juicio, redención y fin del mundo, procesión o no de las hipóstasis (personas divinas).

El dogma se construye por aproximaciones y formulaciones sucesivas, que van de lo uno a lo múltiple, o sea a) del monoteísmo absoluto con sus implicaciones rechazadas; b) a la multiplicidad que hay que limitar a *tres*.

Por tanto, la fórmula dogmática tiene que evitar: a) Lo puro idéntico (Dios solo es Dios); b) El dualismo (maniqueo); c) El panteísmo (inmanencia de lo divino a todos los seres). Sin olvidar por supuesto el nihilismo y el escepticismo siempre amenazadores.

¿Qué es lo que determina el movimiento? ¿La búsqueda dogmática? ¿La ideología y la lucha contra las herejías? No. Se trata fundamentalmente, tras los discursos y las tesis que se enfrentan, de *definir las condiciones de existencia de la Iglesia como institución*. Esto durante el derrumbe de la Ciudad-Estado y del imperio romano,

durante el desmoronamiento interminable del imperio bizantino. Para que la Iglesia sustituya al Estado. Esto se logró en Occidente y fracasó parcialmente en Oriente. Sólo duran las representaciones invertidas en la institución. Las figuras de lo divino, así como su relación con el "mundo" fueron guiadas, bajo la superficie del discurso, por las representaciones políticas de la Iglesia. Las tesis fundamentales sobre los intermediarios e intercesores, sobre las imágenes, santifican en provecho de la institución religiosa a las miles de representaciones piadosas (de "supersticiones" dirá más tarde la crítica). Incluyendo a los diablos grandes y pequeños, a los ángeles, a los grandes y pequeños santos. Esas figuras permiten la organización jerárquica que va de la multitud de los fieles pasados, presentes o futuros a Dios Padre, pasando por el clero, los elegidos, los santos, la Virgen, el Hijo. Eso fue lo que popularizaron y volvieron eficaz las múltiples obras de arte de un irrefutable esplendor. La concepción jerárquica del mundo social se acompaña de una representación estética y moral; los valores que constituyen la sociedad cristiana de Occidente. Su triadismo soporta o representa la organización de la sociedad civil (la nobleza, el clero, los campesinos y burgueses: los guerreros, los contemplativos, los productivos).

¿El Paráclito? ¿El Espíritu? Esta interrogación puede tomarse como hilo conductor en el dédalo de las interpretaciones y de las luchas. ¿Cuál es la relación entre la encarnación de Cristo (Logos y Verbum: el lenguaje, la conciencia, el saber, la herencia, el tesoro dogmático), su sacrificio, su muerte, la redención —y el Espíritu salvador, palabra de Dios, idénticamente eterna? En los primeros Credos y símbolos (Antioquía, Eusebio y Cesáreo, Nicea, etcétera), el Espíritu aparece poco. Se manifiesta como Paráclito en el Credo de Jerusalén; luego la problemática del Espíritu se vuelve dominante, para decaer después con la capacidad creadora del cristianismo.

¿Quién liberó del peso de las ortodoxias a la teología del Paráclito (el Espíritu Santo)? Joaquín de Flora (1145-1202), descubierto después de siglos de oscurecimiento por Renan (*Nuevos estudios de historia religiosa*, 1884). Obra profética, polémica, mística, que tuvo una inmensa influencia. La recopilación mezclada de falsificaciones

y de interpretaciones inextricables, el *Liber introductorius ad Evangelium aeternum*, se publicó en París después de la muerte del profeta, en 1254. Las únicas obras más o menos seguras de Joaquín de Flora serían *Concordia Novi et Veteris Testamenti* (Venecia, 1519), el libro *Contra Judeos* y el *Expositio in Apocalypsin* (Venecia, 1521). Joaquín de Flora fue condenado por herejía en 1215 (concilio de Letrán) por la cuestión de la Trinidad, y luego fue absuelto por una bula de Honorio III (1226).

Según el *Expositio in Apocalypsin*, el tiempo explicita y despliega la eternidad. La reproduce, pero separando lo que se distingue en el Eterno, a saber, las Tres (personas). De donde resultan tres periodos en el tiempo que reproducen anatómicamente los atributos de las personas de la Trinidad: la Ley, que corresponde al Padre; la Fe, que corresponde al Hijo; el Júbilo, que corresponde al Espíritu.

El Eterno despliega sus profundidades infinitas en una historia terrestre y humana. Lo absoluto se manifiesta en lo relativo, lo idéntico en lo diverso, el Mismo en el Otro. Cada edad no suprime la anterior sino que la integra en una unidad a la vez nueva y más vasta, no sin trastornos. El regreso de Cristo tendrá lugar en el advenimiento del Espíritu. Sin embargo, la Iglesia terrestre declinará, se borrará con su jerarquía, desaparecerá con sus pompas y sus obras en la Vida nueva, la del Espíritu, *Plena Spiritus Libertas*. La vida nueva consiste en una contemplación perpetua, en que se despliegan los *virii spirituales*. Es el domingo de toda la humanidad. Joaquín maneja virtuosamente la interpretación, que aplica retrospectivamente a la revelación, y sobre todo a los textos del apóstol Juan. ¿La Iglesia misma? Una transición; el paso de los *significancia* a los *significata* (de los significantes a los significados).

La tríada original y final se despliega en el devenir (tema que marcará el pensamiento occidental). En Joaquín de Flora surge con la fuerza de una energía impulsiva un nuevo pensamiento que se vale de las representaciones y palabras antiguas. El Padre eterno contiene y detenta el poder creador. Él es el principio del universo. Se manifiesta en la naturaleza infinita; se transluce en ella como "pensamiento objetivo", difuso en el "uno y todo" de la *fisis*. La naturaleza parece ciega; en ella la Muerte aparece junto con la Vida, la muerte que tiene doble rostro: el fin de todas las cosas en la descomposición, el pudrimiento, pero también la elevada, majestuosa

y divina potencia, que rige el devenir de las energías vitales y de las especies vivientes, así como la historia de la humanidad. La naturaleza "inconsciente" sigue el orden de una finalidad que aparece tanto en el detalle de los órganos como en los soles y los planetas, los espacios, la conciencia por último. El Padre eterno se hace Cosmos (despliegue en el espacio de las energías creadoras) y Mundo (temporalidad inasequible y sin embargo itinerarios, momentos en que el sentido se transluce, camino a lo largo de los abismos pero también salida a la luz). ¿El Padre? Es el infinito infinitamente complejo. En el universo se funden resonancias y correspondencias, los conflictos y las armonías, las esferas y espirales del tiempo, en suma los nexos múltiples e interacciones (por ejemplo los nexos ocultos entre los astros y los seres terrestres, entre la esfera material, la esfera de la vida espontánea, la esfera de la vida reflexiva o conciencia). Este poder crea inagotablemente, con una especie de indiferencia cruel y sin embargo benéfica, privilegio de la Paternidad soberana. El Señor del Universo lanza a la aventura del ser a seres múltiples y multiformes. ¡La naturaleza eterna del Padre, o más bien el Padre eterno como creador de la Naturaleza, excluye tan poco a la muerte, incluye tan fuertemente a la muerte en la vida, que sólo así se explica la creencia según la cual Él exige de su Hijo (el Verbo) sacrificio y muerte! Ese poder ilimitado hace surgir lo limitado (en el espacio y el tiempo). Infinito, suscita lo finito; seres finitos en número infinito. Ese infinito se capta por doquier, por todas partes; el paso de lo infinito a lo finito, lejos de ser misterioso, define el Poder creador; declara sus designios; lleva su marca. Así, cada intervalo de tiempo y de espacio es a la vez infinito y finito, imposible de contar y mensurable por números. Las creaturas se limitan unas a otras, se combaten, mueren, manifestando el carácter terrible del poder soberano. Así, la indiferencia creadora de lo Absoluto divino contiene y reúne los opuestos: vida y muerte, bien y mal, ascenso y decadencia, brillo y pudrimiento, violencia y sosiego, pureza y mancha. El mal, el sufrimiento, la crueldad, al igual que la muerte, son inexplicables y absurdos si tan sólo se los considera como un desorden en la creación. Forman parte de la propia creación. ¿Cómo concebir un poder que habría creado animales provistos de armas ofensivas o defensivas, de dientes y de corazas, sin instintos carnívoros y agresivos, en un apacible

jardín? ¿En un Edén donde no habrían tenido cabida ni la violencia, ni la voluptuosidad, ni la fuerza, ni la muerte? El poder paterno está exento de culpabilidad, de responsabilidad, esas representaciones humanas. "Ama" a sus creaturas; ese amor, inherente o immanente a ellas, no se distingue de su amor de sí mismas y de la vida (de su tendencia vital a durar, a perseverar en el ser, a actuar, a modificar sus entornos, a propagarse y a proliferar).

El Uno primordial, el Padre eterno no distingue, pues, los opuestos y contrarios y contradicciones como tales. En su Totalidad sin límite, abarca los aspectos (modos) finitos; en su indiferencia fundamental, que trasciende las diferencias, las mantiene y las borra como tales. Es noche y día, alegría y dolor, así como es espíritu y materia, creación y destrucción, paz y guerra, más allá de las separaciones humanas (representaciones). Sin embargo, las diferencias deben manifestarse.

El Logos, el Verbo, su Hijo, nace del Padre, en él, por él; de la Naturaleza, durante un devenir que se convierte en historia, surgen la conciencia, el lenguaje, la razón, en una palabra el Logos. Si el Logos nace del Padre, todo lo que siente, piensa y reflexiona participa en el Logos, vive en él y de él. El re-doblamiento de la vitalidad y de la conciencia, la reflexión sobre sí mismo y la abstracción, el pensamiento-pensante y el pensamiento-pensado, no son sino la presencia del Logos en el ser consciente y la presencia de éste en el Logos. El ser reflexivo nace del ser natural, sin identificarse con él. Entre los dos, está la diferencia, sin falla ni fisura. El enigma divino se reproduce cada instante en el hombre, imagen de Dios; la unidad y su re-doblamiento se perpetúan. Ahora bien, si bien el Logos nace de la Naturaleza, por lo tanto del poder soberano del Padre, es su víctima perpetua. Nace de la plenitud creadora y se despliega en el sufrimiento, en la angustia, en la certeza de la muerte, en la agonía sin fin. Para él y por él, el mal se vuelve el Mal, la infelicidad se vuelve la conciencia infeliz y por ende el Bien se conoce y se proclama como Bien. Toda conciencia lleva su desgracia. Y todo discurso es culpable, aun el del saber mejor pensado. El lenguaje sirve mucho más y mucho mejor para disimular, para traicionar, que para decir verdad. ¿Cómo discernir en las representaciones humanas lo verdadero y lo falso, la ilusión y la verdad? Nada es más común que el relato ni verdadero ni falso de lo que sucede. ¿La con-

ciencia y el discurso? Son experiencias de la culpa y de la desgracia de lo finito: contrarios y contradicciones inherentes a lo finito, a su separación ficticia y real. El hijo, el Verbo encarnado, vinculado al cuerpo natural, no puede dejar de sentir su impotencia trágica. Se encarna verdadera pero vanamente. Quiere salvar al mundo pero no lo logra. Todo ser natural y consciente, por lo tanto humano, encarna el Verbo, sufre la desgracia de la conciencia y del lenguaje, espera la redención, aguarda la salvación. ¿De quién? De la acción, del sueño, de la poesía y del saber, pero sobre todo de la lucha, de la guerra, del juego, que perpetúa la desgracia. Crucificado en la potencia fundamental, cada existente siente hasta su última hora su capacidad destructora y creadora, fecunda y devoradora. El Mundo, valle de lágrimas, largo pasillo tenebroso, es el lugar de la prueba: de la peregrinación terrestre.

¿La Iglesia? ¿La religión cristiana? La Iglesia de Cristo disimula y traiciona su esencia. Capta la imagen de Cristo y la desvía en una institución que gana por su propia cuenta poder y riqueza terrestres. Es prueba a la vez de la Encarnación del Verbo, de su tentativa redentora, del fracaso. ¿Quién sacará las conclusiones de ese fracaso?

¿El Paráclito? ¿El Espíritu? Se manifiesta, aparece, se encarna también. Habla; su palabra dice más y otra cosa que las escrituras en las cuales se fijan en la sociedad humana el Padre y el Hijo. Su palabra múltiple trae a veces la violencia, otras veces el apaciguamiento. ¿Qué anuncia esa palabra? ¿Qué mensaje? La resolución en la unidad recobrada de los conflictos del ser. El Espíritu también emana del poder creador, pero lo supera en sí mismo y por sí mismo. En y por el Espíritu, habrá, ya hay otros cielos, otra Tierra, otra vida, otro océano que los océanos, la tierra, los cielos y la vida visibles por los sentidos. El Espíritu da. Da por la palabra, sin compromiso en las escrituras, y primero da la palabra, tanto la del profeta como la del amor. Da la vida eterna, prometida como resurrección (eterno regreso) de la vida carnal en lo infinito. Esta encarnación del Espíritu ocurre como acontecimiento en la palabra inspirada; el inspirado, profeta, poeta, delirante, encarna al Espíritu. Esta encarnación comenzó con el tiempo y la historia. Con los tiempos nuevos y la consumación de la historia dominada por el Padre y vanamente orientada por el Verbo, el reino del Espíritu

va a afirmarse. La revelación del Espíritu eterno se produce en el seno del Padre eterno, en el Verbo, empleando cuerpos carnales y símbolos naturales, palabras y pensamientos surgidos del Logos; pero difiere de los gestos carnales y de las palabras del saber, si bien los concilia en ella, metamorfoseando lo carnal y lo verbal.

El Espíritu llama a él, por la inspiración profética y poética, a algunos seres entre aquellos que ya el Verbo llamó a la lucidez. Domina al Verbo, lo cual simboliza (significación olvidada) el Pentecostés después de Pascua. Aporta la verdadera redención, la verdadera salvación, negando el devenir y la muerte en el seno del devenir y de la muerte.

Así se periodiza el tiempo. El Padre es la ley en todos los sentidos: Ley de sufrimiento y de muerte, Ley moral y política, Ley del Jefe y del Señor, Ley de la guerra y de la lucha por vivir o sobrevivir. El Hijo trae la fe: confianza en el discurso, en la escritura y el saber, en el porvenir y el desenlace de los acontecimientos, fe en las capacidades de la organización y de la razón, fe en el conocimiento explicitado durante las discusiones. El Espíritu, por su parte, no trae la alegría; es la alegría. Escapando, sin excluir la violencia, de la Ley de lucha y de guerra, pacificando la vida carnal sin destruirla sino integrándola por el amor y la contemplación en la vida espiritual, desviando hacia él palabras y discursos, el Espíritu indica y abre el camino de la alegría eterna.

Un estudio profundizado, motivado por numerosos textos y basado en acontecimientos, muestra que:

a) La gran herejía paraclitista atravesó las épocas. Vivificó las controversias teológicas y el pensamiento cristiano, impidiéndole dormirse en el dogmatismo. Animación cada vez más débil y que debía reanudarse únicamente con las querellas sobre la predestinación, problema ya "humanizado" (protestantismo, jansenismo).

b) El paraclitismo, clasificado entre las herejías por la ortodoxia católica, resumía sin embargo las representaciones religiosas de la masa de los cristianos, incluyendo a los ortodoxos católicos y demás: el Padre, temible creador y justiciero, el Hijo, doloroso intercesor, salvador, portador de la esperanza; el Espíritu rematando la redención. El cristianismo vivo fue la herejía. Pero los grandes herejes

añadían a esas representaciones difusas un amplio proyecto que podía interpretarse revolucionariamente. Además, el Padre —dios oculto y sin embargo sensible— el Padre se define como el gran ausente-presente, el terror omnipresente. El Hijo, presente-ausente, prepara el lugar de la presencia. El Espíritu llega al mundo y a la presencia no por lo escrito y el discurso, sino por la palabra y el acto.

c) El paraclitismo fecundó el pensamiento filosófico. La corriente subterránea se vincula con las demás corrientes subterráneas: el augustinismo y los teóricos de la *libido* (triple). Abelardo se bate en contra del racionalismo del saber “puro” en pleno ascenso, que dará la teología tomista. El lenguaje no dice la verdad puesto que las palabras no tienen contenido objetivo. Si no sirve para mentir, ¿para qué sirve? El nominalismo de Abelardo no ataca tan sólo al realismo platónico de las Ideas y al conceptualismo aristotélico, como se dice en los tratados. Quiere rematar la muerte del Logos, el Verbo, o sea Cristo mismo, ya muerto en la Cruz. Quiere probar que el Verbo o Logos (discurso, saber) no puede salvar al mundo. Es en este sentido que Abelardo fue hereje, condenado por un concilio (Soissons), mutilado (simbólicamente: castrado, por haber puesto en tela de juicio la voluntad del Padre interpretada por la Iglesia). El amor de Eloísa y de Abelardo se proponía la fusión redentora de la carne y del espíritu, cosa que prueban las *Cartas* que hay que leer interpretándolas en este sentido. Última prueba: Abelardo funda la abadía del Paráclito cuya dirección es asumida por Eloísa, primera abadesa.

d) Se puede considerar la teología cátara como un caso particular de la gran herejía, como la expresión incompleta (adaptada a las circunstancias regionales y locales) de las representaciones a las cuales dimos más arriba un aspecto sistemático. Ese “sistema”, que nunca fue tal, mezclado con otros elementos y aportaciones (en particular con la utopía del amor cortesano, con supervivencias de cultos solares y astrales, con las tradiciones municipales y comunitarias, etcétera), atraviesa las herejías, por lo tanto las revueltas medievales. Y poco importan las interpretaciones conformistas, tranquilizadoras...

Las herejías parten de una observación simple, trágica, poderosa: el mundo no está salvado. La promesa evangélica no se cumplió. No

ocurrió ni el fin del mundo en que éste se resolvería en el Juicio y en el reino de Dios, ni tampoco el nuevo comienzo en una claridad y una vida nuevas. La gran maldición *mundus est immundus* no fue exorcizada. El Hijo no pudo calmar la ira del Padre y, a pesar del sacrificio de Cristo y la gran promesa, el mundo sigue siendo injusto, presa de la violencia, de la fuerza bruta, de las pasiones más bajas. ¿De dónde puede llegar la salvación y la proclamación del reino de Dios sobre la tierra? Del Espíritu del cual se habla poco porque se lo oculta y porque se oculta antes de intervenir. A veces aparece y se encarna en esos hombres y esas mujeres extraños, marcados con el signo del Espíritu, que se esfuerzan por alcanzar la pureza y la perfección, los Puros (*catharoi*). Reciben del Espíritu dones y poderes, entre otros el de la Palabra. Transmiten la verdad espiritual pero la obra de violencia les incumbe con sus riesgos de tal modo que también se convierten en mártires, testigos del Espíritu, después de haber desafiado al mundo. Deben despejar el camino, denunciar ante el pueblo y ante los justos a los enemigos del Espíritu. Los peores, los cómplices del mal, son quienes pretenden que el mundo ya encontró la redención. Ésos traicionan a Cristo, pretendiendo ser sus servidores. Mentirosos, se valen de la mentira para ganar y proteger riquezas y poderes terrestres. Obispos, señores, reyes, papas son los grandes mentirosos. La Iglesia y las iglesias, los poderes establecidos, los feudales, sobre todo los eclesiásticos (abades, órdenes religiosas), los reyes y los príncipes deben desaparecer para dejar su lugar al Espíritu en el mundo visible y para que la nueva Encarnación llene el vacío mundano.

Los Perfectos rechazaban como impuro el sentimiento de culpa difundido por la Iglesia instituida y por su cómplice, el Estado. En el orden religioso y político, cada quien se siente culpable y se cree culpable. ¿De qué? De todo, de nada, del pecado original así como de los delitos y crímenes públicamente castigados. El papel esencial de los Perfectos era visitar a los moribundos en nombre del Espíritu y llevarles el *Consolamentum*, único rito y único sacramento conservado por la herejía. Anuncia al que muere carnalmente la reunión del Espíritu y de la carne en la resurrección. Anula la culpabilidad. El bautizo del Espíritu se da por simple imposición de manos de los "hombres buenos", los Puros, los Perfectos que ya viven la vida renovada. Todos los hombres llevan

consigo el Verbo (discurso, lenguaje, saber), pero no todos perciben el llamado del Espíritu y no reciben su presencia, pues es exigente. El espíritu llama, impone la Pureza y la Perfección. El catarismo incluía corrientes muy diversas; unas reconciliaban la carne y el espíritu en el goce amoroso, el amor se subordinaba a la unidad espiritual de los amantes; otras pasaban por la ascesis más rigurosa: pobreza, castidad. Esas corrientes se unían en la crítica del mundo y del orden mundano. La acción subversiva de los Perfectos y de quienes los seguían sin alcanzar la perfección, provocó el odio y el ensañamiento de los Cruzados, barones del Norte, feudales eclesiásticos, inquisidores, servidores de la Iglesia romana y del Estado que se constituía en Francia. Las persecuciones y la cruzada no pueden entenderse sin el doble aspecto de la herejía: profética y política. La elaboración teológica, secreta, inacabada, venía de lejos. Sin duda los únicos en conocerla eran los aristócratas de Tolosa y de las ciudades meridionales. Si bien temían por su propia cuenta algunas de sus consecuencias, ésta les servía contra la feudalidad eclesiástica (muy fuerte), contra la jerarquía religiosa y contra el rey de París. Al entrar en la vía de la perfección, los señores occitanos refutaban la acusación de complicidad con los poderes establecidos. Así, el catarismo fue efectivamente un movimiento religioso, ético y místico, de la aristocracia, pero con una audiencia, un apoyo, una base populares. Tendía hacia la ideología nacional de una nación en formación, Occitania. Presagiaba las grandes pasiones, las grandes iras, que sublevarían a Occidente contra Roma, la nueva Babilonia. Si el Verbo fracasó, la Iglesia romana muestra ese fracaso y lo explaya. Valiéndose de Cristo, la Iglesia se apodera del Verbo, de las Escrituras y oculta la Palabra al captarla. Reúne todas las abyecciones, todas las formas del mal y las legítimas. Ella es la gran Prostituta.

La interpretación revolucionaria del paraclitismo suscitó y justificó las grandes revueltas campesinas, hasta las del siglo XVI. ¿El Espíritu, su espera, su llamado, no coinciden durante esos siglos con el "Principio Esperanza" de Ernst Bloch? Sería posible, si no fácil, mostrarlo. Ahora bien, el gran pensador marxista alemán no le otorgó a la herejía el lugar que merece. No mostró bien en Munzer al último y más ardiente profeta del Espíritu (aunque retuvo el aspecto escatológico de su doctrina). ¿No le faltaba a E. Bloch

cierto conocimiento del catolicismo, de las herejías, de la civilización meridional (occitana), o sea de la Gaya Ciencia con todos los conflictos relacionados con esas actitudes?

e) La concepción triádica emerge y se precisa con la división del tiempo en tres periodos: la Ley, la Fe, la Alegría. Asimismo, con la triple *libido* augustiniana (*sciendi, sentiendi, dominandi*). Esas concepciones van a encontrarse en toda la historia de la filosofía. Spinoza: los tres órdenes del conocer, del *partes-extra-partes* a lo Total. Hegel: tesis-antítesis-síntesis, o también: “sustancia-relación-forma conceptual”, pero también y sobre todo: naturaleza-historia-espíritu absoluto (encarnado en la sociedad y el Estado). Marx: comunismo primitivo — desarrollo histórico — comunismo desarrollado. Nietzsche: el Espíritu primero, camello llevando la Ley, luego león combatiendo por la Fe, luego niño en la alegría (cf. *Zarathustra*, I, principio). Y hasta Thomas Mann: “El cuerpo, el amor, la muerte, son uno solo. El cuerpo es la enfermedad y la voluptuosidad, y él es el que huye de la muerte. . . El amor y la muerte, eso es su terror y su magia. . .” (*La montaña mágica*, primera parte, último capítulo). Nada se opone a esa afirmación de que Occidente se caracteriza por la tríada.

Así, caminaron subterráneamente unas corrientes que volverían a subir a la superficie, vivificarían el pensamiento occidental, mientras agonizaban las actitudes oficiales (el tomismo, etcétera). Pero eso no es todo. Las antiguas cosmogonías se prolongaron durante mucho tiempo, en formas paradójicas.

El conjunto de los mitos y representaciones relacionados con Santiago de Compostela se interpreta diferentemente según que se derive el nombre de ese lugar privilegiado de *Campus Stellarum* (el campo de las estrellas), o bien de *Compost* (compositum) *Stellarum* (materia de las estrellas). En esta segunda derivación, el lugar de peregrinación es un centro de alquimistas. En la primera interpretación representa el ascenso al cielo de las almas caídas, después de la peregrinación terrestre.

Resumiendo investigaciones inciertas y dispersas, se puede suponer que:

a) *Les Jacques* (los Yagos) fue el nombre de una corporación

de constructores, réplica del lado céltico a la “masonería” elaborada en Oriente en torno a la imagen del templo de Salomón. Los celtas ocuparon los confines de Europa, de Germania al norte de España. Un itinerario de “compañeros” (*compagnonnage*) iba, según se dice, de un lado a otro del territorio céltico. Cerca del cabo Finisterre, no lejos de las fantasmáticas Islas de los Muertos, se celebraban, mucho antes del cristianismo, ceremonias de iniciación y de expiación. Los Jacques fueron durante mucho tiempo los más activos entre las tribus celtas. De ahí los términos: “*jacqueries* (levantamientos de campesinos), *Maître Jacques* (factótum), *faire le jakes* (hacer el tonto), etcétera”.

b) En la *cosmogonía neoplatónica*, cada alma terrestre proviene de una estrella caída del cielo de las fijas. Es la caída original. Las almas caídas deben purificarse. Entonces se vuelven a convertir en fuegos celestes. Pueden volver a subir al cielo después del itinerario y la prueba terrestre. Santiago (Saint-Jacques) se sitúa en los confines de las tierras, allí donde los elementos —el Cielo, el Mar, la Tierra, el Aire— se encuentran. Allí fue donde el único discípulo del apóstol Santiago, evangelizador de España, transportó su cuerpo sobre sus espaldas después de la muerte del apóstol. A Santiago van los aberrantes de la cristianidad, los que no están obsesionados por los lugares oficialmente consagrados: Roma y Jerusalén. La fatiga y los peligros de la peregrinación forman parte de la prueba redentora. Provistos de la concha —símbolo de la estrella caída— los peregrinos siguen la vía láctea que los lleva hacia el campo de las estrellas.

Esta interpretación cosmogónica no excluye la interpretación alquimista. Aquí hay un nudo de representaciones estrechamente imbricadas con los símbolos y las leyendas; lo cual permite comprender la inmensa popularidad de la peregrinación.

Por fin llegó Descartes. Con una audacia trascendente, declara: “yo comienzo”. En efecto, algo comienza con él. Simplificación magistral: el espacio de la naturaleza y el espacio de la sociedad laicizados (aunque siguen dependiendo en Descartes de Dios, creador continuo pero distante), se encuentran con el espacio mental en la *res extensa*. Restituida en el campo global de la producción, esta representación significa el gran vuelco de la sociedad y de la actividad, ya realizado durante el siglo xvi. La naturaleza perdió su valor con su presencia inmediata y su profundidad; la propiedad

de la tierra y la producción agrícola ya no dominan; la ciudad prevalece sobre el campo. En la vivencia y lo cotidiano, la gente sigue conservando sin embargo los espacios medievales de representaciones: el cielo y el infierno, los mensajeros benditos y mediadores celestes, los ángeles y los santos, más los mediadores malditos, diablos y brujos, más los herejes asimilados a los malditos. El espacio sagrado une la red de las iglesias con Jerusalén.

El primero de los grandes descodificadores modernos, Descartes, descifra las representaciones anteriores: Aristóteles y sus cualidades ocultas, pero también el sentido común del nuevo burgués, comprador de cargos o comerciante. El dominio de la naturaleza por las matemáticas y por la cuantificación —procedimiento que aún no se aplica a lo social, pero esta aplicación no tardará— obliga al filósofo a reflexionar en un sentido nuevo: el racionalismo. La razón trivial, el sentido común, provienen de la práctica de los intercambios. La filosofía debe llegar más lejos: hasta el concepto. Si bien el mensaje cartesiano sigue siendo confuso en Descartes, no deja de ser nuevo. Descartes mantiene la realeza de lo concebido pero modificando la concepción aristotélica del concepto. Para Descartes, el concepto aprehende un todo: el espacio entero, el pensamiento pensante como tal.

Descartes identifica intrépidamente el ser y el pensamiento. No falla, no hay fisura entre ellos. “Pienso, luego soy.” Ser es pensar. El pensamiento es. El pensamiento del ser es el ser. El pensamiento es idéntico a sí mismo. Pensar es pensar. Lo cual ningún presocrático hubiera afirmado jamás pues habría rechazado la confusión entre la naturaleza y el pensamiento. Por consiguiente, para toda la escuela cartesiana, el pensamiento de Dios se identifica con Dios. Lo cual no deja de implicar ciertas dificultades en lo que se refiere a la extensión y a la cosa (el espacio). Lo cual, por otra parte, puede pasar por una proposición muy abstracta pero también por una tremenda expresión de la voluntad de poder que anima al logos europeo.

¡Qué capacidad reductora en ese sistema! ¿La vivencia se reduce al pensamiento, el vivir a la cogitación? ¿Cogitación? Es decir a la representación como de una cosa —*res cogitans*— del sujeto pensante. El pensamiento pensante se retiene en la reflexión; la conciencia se vuelve reflexiva: conciencia de sí, espejo y reflejo adecuado

del objeto. Sin embargo, ese *Cogito* no deja de ser la primera representación del individuo, tal como la burguesía y el racionalismo liberal trataron de realizarlo. Descartes lo teoriza a su manera, en lenguaje especulativo. En cuanto al objeto, ¡qué encogimiento! Sólo el espíritu maligno está presente, inasequible agente de la especulación. ¿Dios? Piedra angular del sistema, no pasa de ser una simple representación. En cuanto a la voluntad que se declara “dueña y posesora de la naturaleza”, implica una modificación radical de la relación con la naturaleza. Ésta ya no aparece según los simbolismos tradicionales: madre, fuente, abismo. Pierde toda su riqueza y se desencanta. Bajo la mirada pensante ya no es sino espacio geométrico, captado de un vistazo por el pensamiento. El cartesianismo dejará la huella de su fría precisión y de su aridez en el logos occidental y en particular en el pensamiento francés. Sin embargo, ¿no tiene razón Descartes cuando se representa el universo como el lugar de innumerables torbellinos? ¿Qué más o qué otra cosa dice la ciencia actual? No ve por doquier sino órbitas, remolinos de universo, cuerpos pequeños o grandes girando unos en torno a otros. Esas órbitas se dejan romper a nuestra escala. El sabio y el técnico, cuando no el “hombre”, se vuelven dueños y apoderados de la naturaleza pero destruyéndola. Eso es lo que había anunciado sin haberlo previsto el mecanicismo cartesiano. Si bien el animal ya no se reduce a una máquina, el pensamiento moderno construyó máquinas que simulan la vida y el pensamiento. En este campo, después de Descartes, el logos alcanzó a la vez el concepto y la eficacia. Por otra parte, ninguna de las representaciones triviales de la naturaleza ha desaparecido; no sólo eso; otras técnicas, las de la manipulación de las fuerzas sociales, las utilizan y las mantienen.

Se puede decir que Descartes construyó el marco general del logos europeo, las principales representaciones de la naturaleza y de la sociedad: el espacio mental y la eficacia, el orden y la medida, la cuantificación, la lógica matemática. En este sentido, en la reflexión ulterior y hasta en la ideología y la pedagogía, no hay nada que no proceda de Descartes: el individualismo y el racionalismo (no sin contradicciones), el dogmatismo y el logocentrismo, la ideología del sujeto “dueño de sí y del universo” y la ideología corres-

pondiente. Nada que no libre un combate contra él y no pronuncie su decadencia: la razón de Estado contra el libre examen, el llamado a la naturaleza y a la intuición contra la abstracción, la restitución del ser contra el pensamiento puro. Así, el cartesianismo persiste, inherente al logos, a través de sus peripecias. La crítica del logos como voluntad y representación no siempre se atreve a atacarlo en su raíz: el pensamiento cartesiano. Con Descartes la lucha entre lo concebido y lo vivido se entabló a fondo, tomando ventaja inicial lo concebido. Para Spinoza, la victoria de lo concebido se precisa. El conocimiento se constituye en tres momentos a lo largo del camino que va del *partes-extra-partes* a lo Total a través de las mediaciones y representaciones. Al totalizarse, el conocimiento supera la separación: sujeto-objeto, espacio-pensamiento. Alcanza la Presencia, *causa sui*, *Deus sive Natura* (cf. acerca de la diferencia radical, según Spinoza, entre la representación, es decir la imagen o la ficción, y la idea adecuada, el escolio que termina el libro II de la *Ética*). El conocimiento del tercer género se identifica con lo divino.

Para trascender lo representado, Spinoza procede por identificación. Alcanza (cree alcanzar) la sustancia. Lo cual deja una extraña imprecisión: ¿identidad o tautología? El recorrido regresa al punto de partida. ¿El hermoso camino hacia el horizonte divino no sería más que un círculo? ¿O, a lo sumo, un laberinto? El ser, es el ser pero tomado absolutamente, o sea infinitamente infinito. Esto anuncia el descubrimiento de atributos infinitamente diversos, sin que este descubrimiento advenga. La naturaleza y el cuerpo se integran en lo divino, de donde resulta el inmenso sosiego y la alegría que Spinoza aportaba a Goethe, que pasaba por alto la problemática espinozista. Con esa corriente (Goethe, Schelling, etcétera), el Logos se libra de la frialdad mecanicista. Sin embargo, el conocer anunciaba una infinidad de atributos y de modos del Ser (sustancia); ahora bien, esta infinidad no se descubre. La identidad terminal, cumbre del conocimiento, se sitúa al principio, en el origen, en la base, en el fundamento: ocultada por las definiciones. Los términos que parecen designar evidencias no muestran sino el vacío tautológico. Una sola hipótesis: ¿la vivencia, abandonada, reducida al conocer, no contendría lo infinito? En esta hipótesis, que Spinoza excluye a propósito de la voluntad, de la intuición o del amor,

esos atributos caen fuera del conocer. Esto lo sabrán reconocer los románticos, con y después de Goethe.

Y sin embargo Spinoza estudia los "afectos", las modalidades de la presencia. Ésta une los dos componentes: el cuerpo (espacio o extensión limitada) y la idea de la cosa presente (el pensamiento) que incluye a Dios como totalidad (cf. *Ética*, III, 18, escolio). "Si alguien ha experimentado por medio de otro, perteneciente a una clase o nación diferente, alguna alegría o alguna tristeza, amará u odiará a todos los de la misma clase o nación", declara la *Ética*; pero sobre todo: "el deseo es la esencia del hombre concebido como determinado a hacer algo por una afección". El deseo manifiesta la tendencia del ser a perseverar en el ser. Incluye las pulsiones y voliciones (*conatus, impetus, appetitus, volitiones*). El amor resultante incluye una Voluntad de unirse con el ser amado, de reunirse con él cuando está ausente, de perseverar en su presencia. "Entiendo por voluntad el consentimiento que está en el amante a causa de la presencia." En principio júbilo espiritual, *amor intellectualis*, el afecto proviene de ideas inadecuadas, de representaciones, que determinan las "pasiones". Una afección es una idea confusa por la cual "el Alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo (...) por cuya presencia el Alma está determinada a pensar esto más bien que aquello" (cf. fin de la tercera parte). El amor es, pues, mucho más que una *titillatio* del cuerpo, acompañada de la idea de una causa exterior —*concomitante idea causae externaë*. Sin embargo, esta fórmula muestra que el amor encaja mal en las categorías filosóficas; en lo concebido. La abolición especulativa de los afectos, pasividades y pasiones, encabeza el libro IV, prototipo de argumentación rigurosa, de discurso coherente e irreprochable, y sin embargo cercano a lo absurdo. Spinoza demuestra que la "perfección" y la "imperfección" atribuidas a las cosas, las de la naturaleza o las producidas por las manos humanas, no son sino *representaciones*, por lo tanto antropomórficas. Toma como ejemplo la Casa: su constructor la encuentra perfecta si la ve concretada en el punto de acabamiento que proyectaba, y las demás le parecen imperfectas. *Haec videtur prima fuisse vocabularum significatio*. No es sino una cuestión de palabras. Esas palabras cobraron un sentido cuando los hombres se formaron ideas generales representándose modelos para los edificios, las torres, las murallas que construían, dice Spinoza.

Rechaza la práctica: una casa se habita, una torre prohíbe o protege; la conformidad con el proyecto no basta para definir la perfección o la imperfección. Por ende, Spinoza admite la imperfección de la naturaleza humana, que sufre afectos y pasiones, que admite representaciones (imágenes, palabras, ideas inadecuadas). Niega a la vez esa imperfección por la filosofía y para el filósofo; y la afirma para toda la humanidad. Después de haber trascendido lo relativo por lo absoluto, lo restablece, incluyendo a lo empírico. La abolición de los afectos sigue siendo ideal. Aun si el género de presencia que se da a los afectos parece confuso y limitado, ¿no es acaso el único que pueda proponerse al ser "que consiste en un alma y un cuerpo"?

Spinoza, pues, no purifica al espíritu de las representaciones (ilusiones o limitadas) y de las pasividades (afectos) más que evacuando la vivencia. Invirtiendo la argumentación, se podría concluir fácilmente que sólo hay presencia a nivel de la vivencia, o sea de las pasiones, emociones y representaciones, y que fuera de ello, más alto o más bajo, no reina sino la ausencia. Pero eso sería una interpretación malintencionada de la última parte de la *Ética*.

Con los cartesianos se construye en el espacio mental y social el pivote del saber en torno al cual giran la religión (cada vez más distante), la filosofía y la moral, pronto la política que tratará de apoderarse de la posición central. Los cartesianos acentúan la depreciación de lo vivido frente a lo concebido. Ahora bien, el saber y lo concebido buscan un estatuto sin encontrarlo. La filosofía no lo encuentra del lado de la sustancia. Lo busca del lado de la relación. Leibniz resuelve la sustancia en la relación. ¿En qué consiste la mónada? En una totalidad infinita de relaciones, de puntos de vista. Con Leibniz entra en el pensamiento reflexivo; la armonía, cuyo ordenamiento durará hasta mediados del siglo XIX (hasta Marx y Darwin). La relación entre la concepción de Leibniz y la de Bach merecería un estudio, así como las representaciones filosóficas de esas nociones musicales; las voces y los temas, los acordes y las progresiones, el contrapunto y la armonía, durante los siglos XVIII y XIX. Bach vive religiosamente la armonía; Leibniz la concibe y la teoriza. Durante dos siglos, la armonía se realiza, musical, poética y filosóficamente; la aspiración popular encuentra motivaciones en el saber y en el arte, y se representa filosóficamente. La armonía no

trae consigo la plena restitución de la vivencia, aún menos su despique sobre lo concebido. Filosóficamente, la armonía no sale de las representaciones, pero es una representación fuerte, una gran esperanza.

Rousseau: un viraje. Anuncia el despique de la vivencia, no sin desviarla hacia una representación de la naturaleza destinada a transformarse en ideología. Utiliza esa representación para la crítica de la sociedad; la voltea contra los filósofos y la propia filosofía. En la obra de ese “pequeño clérigo venido a menos” (cf. M. Cloucart, *L'Être et le code*, p. 566), la vivencia individual y la amargura de esa vivencia se manifiestan contra el saber y contra el lujo de los dominantes. La individualidad se asume en el aislamiento fatal y en la sociedad buscada, segundo grado del aislamiento. Irrecuperable desde el principio —la provincia, Ginebra, Suiza— Rousseau abandona su tierra natal por la gran ciudad difícil de soportar, París. No abandona la naturaleza, al contrario, pero pasa del contacto con ella a su exaltación ideal; remite el ser profundo y oculto del hombre a lo original; representación que dura hasta nuestros días, a pesar de las críticas. Así, descodifica lo social como sobreañadido, superfluo, sofisticado por los parásitos (aristocracia, burguesía). Encontraríamos en la obra de Rousseau el léxico de las representaciones triviales y ya populares en su tiempo (lo natural y lo artificial, los buenos y los malos, los pequeños y los grandes, los buenos tiempos, etcétera) elevadas a la más alta cumbre del discurso por el genio del resentimiento.

Eso es lo que retendrá la revolución francesa que, como “rousseauiana”, habría podido llamarse *cultural*. Sin embargo, Rousseau detiene por así decirlo esa representación y le impide producir todos sus efectos críticos atrapándola en el “contrato social”. Su representación de lo social lo lleva a recuperar y aceptar todo lo que la representación de la naturaleza le inducía a rechazar, incluyendo al Estado y la nación, en nombre de la voluntad general.

Podría ser que Rousseau haya permitido, al haber puesto el dedo y el acento en tantas representaciones, que el concepto mismo emergiera con la revolución francesa y las filosofías conjuntas. El “rousseauianismo”, conjunto a la vez sistemático y conflictivo de representaciones, no puede relegar al olvido el genio literario de Rousseau,

su sensibilidad melódica, su obra musical (más bien el *Diccionario de música* que el *Adivino de aldea*). Inspirándose en Jean-Jacques más bien que en Diderot, la revolución política y cultural no resolverá las contradicciones del pensamiento rousseauiano. Por el contrario, las acentuará y las legará, agravadas, a la posteridad jacobina.

¿Cuándo tendrá su despique la vivencia? ¿Cuándo recuperará la palabra, llegando hasta la injusticia y la rebelión contra lo concebido? Con el romanticismo, en una extrema confusión entre la exaltación del presente demasiado cercano, la fetichización de lo distante, de lo fantástico o fantasmático, por lo tanto de la ausencia y del misterio vislumbrado un poco por doquier. Con la vivencia, el romanticismo rehabilita a la mujer, valora el amor, coloca lo femenino por encima de lo viril. La mujer procede de la naturaleza; como la naturaleza, la mujer crea; el genio, el del poeta, imita la fecundación y el parto. La mujer abandona el justo medio de la familia, la mediación entre los hombres, entre la tierra y el cielo. Se encuentra arriba y abajo: abajo, cerca de las profundidades en lo alto, en lo divino. Ella es la Presencia. El romanticismo quiere trascender la representación por la intuición, por la captación directa. ¿Quién tiene la intuición? El poeta. ¿Qué es lo que capta? La naturaleza, la vida. ¿Cómo? La poesía y los poemas de Hölderlin quieren, al parecer, intensificar la vivencia por la palabra, recuperar los dones de la vida y transmitirlos. Sin embargo, cuando Hölderlin quiere teorizar la poesía, ¿no la somete acaso a las categorías de lo concebido? El poeta se vuelve dueño del espíritu, toma posesión de él; se cerciora de "la alternancia y de la tensión armónicas por las cuales el espíritu tiende a reproducirse en sí mismo y en el otro". La identidad del sujeto y del objeto en la naturaleza, o sea en la materia, se presenta como origen y fin de la poesía. Lo inicial y lo terminal del poema se suceden pero revelando su identidad. La pérdida de esa identidad acecha, peligro permanente, al poeta y al poema (cf. *Werke*, p. 506 y trad. francesa, Pléiade, pp. 510 y ss.). Hölderlin vacila entre la identidad vivida con lo otro (éxtasis) y la identidad concebida consigo mismo (tautología) sin lograr dilucidar la diferencia.

La filosofía postkantiana pone de relieve la Identidad. Y esto, contra Kant, porque Kant abrió la falla hasta el abismo, pues según él no hay ni puente ni común medida entre lo relativo y lo absoluto,

entre la representación y la presencia. Esta filosofía oscila entre la identidad material y la identidad formal, entre lo Uno primordial captado del lado de la naturaleza objetiva, y la Unidad subjetiva realizada espiritualmente. Vacila, pues, entre lo Idéntico en el inconsciente y lo Idéntico en la tautología formal y supremamente consciente. Para Fichte es el sujeto absoluto, el Ego trascendental, más allá de las representaciones, en la Identidad de sí consigo mismo, lo que posee un poder creador infinito; se plantea oponiéndose y fulgura lo que no es él, sujetos infinitos, objetos de una diversidad ilimitada, representaciones igualmente variadas (con un efecto paradójico de ilusión y de error, puesto que el Ego absoluto se oculta dentro de su obra y sin embargo no deja de ser su evidencia). Presencia inaccesible, ausencia soberana, preside el universo. Efervescencia volcánica, podría decirse, lo Idéntico-Sujeto produce el universo que mantiene en el Ser. No se acaba, tan sólo obedece a su necesidad interna: crear. Así, la identidad del sujeto y del objeto se manifiesta en la cumbre de la conciencia y no a nivel de las representaciones, nivel de la separación entre el yo y el no yo. El Ego trascendental no sólo se vuelve presente en los Egos individuales; se manifiesta en la Nación. Para Fichte, la Nación, conciencia más elevada que el Estado, engendra a éste. El filósofo contemporáneo de la Revolución francesa adopta la concepción política del jacobinismo y la voltea contra su origen. En este marco se sitúan las conciencias individuales y sus representaciones, mezclas de ausencia (los objetos son el no yo) y de presencia (los objetos no son sino la presencia a sí mismo del sujeto). El Ego trascendental, identidad en la cumbre, se produce y se reproduce, produce y reproduce el mundo en un solo y mismo movimiento. Esta tesis fichteana del Sujeto que fulgura las oposiciones y las representaciones tuvo la más curiosa posteridad: no solamente Husserl sino la sociología de G. Gurvitch. El Ego fichteano se vuelve el "fenómeno social total" con su nivel más profundo: la efervescencia creadora.

En el sistema schellingiano de la Identidad, las oposiciones y diferencias que constituyen al paradigma filosófico (sujeto-objeto, finito-infinito, forma-contenido, etcétera) sólo se comprenden a partir de la In-diferencia original, de la identidad primordial, o sea de lo Idéntico de fundamento abismal. Esta no diferencia, esta Identidad no puede representarse pero es presencia inmanente a todas las re-

presentaciones. Se entrega a la intuición. El concepto se construye a partir de las diferencias de tal modo que la lengua de los filósofos es a la vez el lenguaje de la intuición y el del concepto, el lenguaje de las representaciones y la lengua divina que las trasciende. Lo Idéntico no se intuye del lado del Espíritu puro, más allá de las representaciones, sino más acá, del lado de la naturaleza. De ese fundamento creador emergen o surgen las diferencias, por un proceso que desemboca en lo humano y en la libertad humana. Conocimientos y deseos humanos, por lo tanto *conscientes*, circulan a lo largo de ese proceso creador, que se hunde en el *inconsciente* de la naturaleza (es decir de lo Idéntico), culmina y acaba en mitos, imágenes, símbolos, se agota en abstracciones. La Identidad schellingiana del sujeto y del objeto, opuesta y simétrica a la Identidad fichteana, se sitúa en lo objetividad profunda de la Naturaleza y no en la subjetividad no menos profunda del Ego. Cada filósofo afirma que trasciende la representación para alcanzar la Presencia; pero cada uno muestra que el otro no aporta más que una representación, una más. Para Schelling, la Naturaleza, que se manifiesta inmediatamente en los cuerpos y en los sentidos, funda la presencia, incluyendo la poderosísima presencia de los Mitos, imágenes y símbolos que ese filósofo rehabilita contra el racionalismo árido, junto con la vivencia y la feminidad. El filósofo puede decir de la Naturaleza que ella produce el cosmos, se produce y se reproduce en el movimiento. "Ella, maravillosamente toda presencia, la poderosa, la hermosa, divinamente" (Hölderlin). Solamente la Naturaleza crea; si el ser humano crea, es en la espontaneidad, prolongando a la Naturaleza.

Es pues a Schelling a quien hay que atribuir en el pensamiento moderno: a) una filosofía de la presencia y de la representación; b) la introducción del inconsciente; c) la rehabilitación de la vivencia, de lo femenino, de lo imaginario; d) la limitación del saber por el arte; e) la primacía de la Naturaleza (material) en la filosofía.

(N.B. Se sabe o más bien se ignora a menudo que Engels siguió los cursos de Schelling; que la inflexión reaccionaria y mística que tomó su filosofía en la última parte de su vida no impidió su "influencia" en Engels; que éste se sitúa en la línea schellingiana en su gusto por la filosofía de la naturaleza que constituye su originalidad.)

Recordemos muy brevemente cuál es la situación aquí de Hegel y Marx. El primero remata el idealismo objetivo. Supera, según él, la Identidad absoluta inclinada por Schelling del lado del Objeto (Naturaleza) y por Fichte del lado del Sujeto (Ego). Hegel, según sus declaraciones, alcanza la verdadera identidad del Sujeto y del Objeto en la Idea, a la vez sujeto (pensante) y objeto (pensamiento), que sigue y que determina el concepto. ¿Qué resulta de ello según Hegel? En primer lugar, la unidad profunda de la historia general, de la historia de la ciencia y de la filosofía, de la génesis de los planteamientos intelectuales, lógica y dialéctica; luego la identidad en la cumbre entre la filosofía (del lado del sujeto) y el Estado (del lado del objeto). La identidad, esa obsesión de la filosofía, se define por Hegel en la *Gran Lógica* como indiferencia respecto de las diferencias: como contenido (de la diferencia). Lo cual excluye la tautología formal y la simple representación de las diferencias.

La historia en general y la historia de la filosofía establecen el saber como eje. En torno al eje del saber, lenta pero firmemente fijado, giran las figuras imperfectas y momentáneas, emergencias pronto minadas por su destrucción, o sea por su superación. La historia y el mundo se transforman, según Hegel, en un universo de representaciones: de su génesis, de su desaparición, en resumen en una *fenomenología*. En efecto, "Hegel no se contentó con registrar los objetos del pensamiento, sino que expuso su producción", dice Marx en la *Ideología alemana*. Más allá de las representaciones se establece el concepto, cuyo trabajo serio crea y destruye los momentos. El *Vorstellen* no es sino el pensamiento ordinario, el que habla acerca de lo alto y lo bajo, el padre y el hijo, etcétera. El entendimiento analítico, relativo, formado históricamente, opera en y sobre las representaciones. Tiene el terrible poder de la muerte. Las representaciones son doblemente mortales: matan (separando) y mueren. Así, todo es representado, menos la fuente, el origen y el fin supremo, la Idea, que se manifiesta en todas las representaciones y en su destrucción.

Hegelianismo menor, O. Hamelin comprendió que el hegelianismo se interpreta en términos de representaciones. En su libro acerca de los "elementos de la representación" reducido a un esqueleto abstracto, falta un elemento dramático: la muerte de las representaciones. Las deduce o las construye intemporalmente. La profunda astucia

de la historia tiene en Hegel ese poder de la muerte, al servicio de lo Absoluto. La Idea, o sea el Estado, espíritu y razón, trasciende las representaciones supeditándose las diferencias, con su base, sus medios, sus niveles escalonados. Si bien es cierto para Hegel, que una cosa sólo vive en la medida en que contiene la contradicción, es todavía más cierto que la mayor fuerza resuelve la contradicción dominada y no la conserva en sí más que como contradicción resuelta. ¿Sería ésa una contradicción íntima en el pensamiento de Hegel? ¿No sería más bien una *aporía*, la de toda filosofía? En la fenomenología, las representaciones se disuelven en cuanto surgen. En la lógica de la historia, persisten y subsisten. Lo que se derrumba es la contradicción dominada cuyos términos se resuelven en nada. Así proceden: a) la filosofía; b) el Estado.

Inversa y simétricamente en el espacio mental de la filosofía (al igual que Schelling frente a Fichte, pero más fuertemente aún), se yergue Schopenhauer, frente al gigante Hegel. La representación emerge resueltamente como concepto esencial de la filosofía, en el libro titulado *El mundo como voluntad y como representación* ("Die Welt als Vorstellung und Wille") pero también en la disertación menos conocida acerca del principio de razón suficiente y sus cuatro raíces. Schopenhauer opone lo vivido a lo concebido, radicalmente, o sea por la raíz. Su filosofía, según él, expresa lo vivido contra lo concebido y sus significaciones. Más severamente que Schelling, más corrosivamente, Schopenhauer presenta el doble rostro del mundo: el rostro nocturno y subterráneo, el inconsciente, el impulso oscuro y violento, la vitalidad desaforada —el rostro claro, la representación, incluyendo la conciencia de sí. ¿Llega acaso a declarar que el ser profundo lanza a los seres (los siendos) a la aventura, jugando con ellos, burlándose de ellos, desbaratándolos, aniquilando sus puestas y sus envites? No. Aunque se acerca a ello, Schopenhauer no deplora la dualidad; para él es constitutiva; es, como para Kant, la disociación de lo fenomenal (representación) y de lo noumenal (profundidades o más allá inaccesible). Bajo el mundo, percibido y concebido, está el poder cósmico: el querer ser. Manifestación y producto del querer vivir, la representación constituye lo sensible, lo visible, lo perceptible; este árbol, esta pared, son representaciones; pero también el ego, el "yo", que se creen evidentes, absolutos. ¿Qué quiere el querer vivir? Representarse, volverse presente a sí mismo creando

seres ("siendos"), semiilusorios, semirreales, innumerables. La obra de arte realiza en última instancia la voluntad profunda y sin embargo la niega, porque la purifica y la metamorfosea en contemplación. Esta tesis implica ciertas dificultades; si el querer vivir tiene una finalidad, un sentido, por lo tanto un fin, no es ciego. Sabe lo que quiere; el arte no niega la voluntad; la confirma contra la muerte. Si el querer vivir no tiene ni sentido ni finalidad, no se comprende bien cómo y por qué produce el mundo de las representaciones.

A pesar de esta dificultad intrínseca que Nietzsche tratará de resolver sustituyendo el querer ser tenebroso por la voluntad de poder, interpretando la dualidad constitutiva en términos poéticos y míticos (Apolo-Dioniso), el concepto de representación emergió. De la segunda fila que ocupaba en las filosofías anteriores, el concepto pasa al primer plano. El filósofo le otorga una promoción: se convierte en el intermediario entre lo vivido y lo concebido, entre la vida casi ciega que obedece a unas representaciones y la filosofía que las disipa. Queda el arte, que simultáneamente las intensifica y las exorciza. Pues el concepto sólo aparece con el proyecto que propone trascenderlo, así como lo que designa.

De Marx y Nietzsche no hablaremos mucho aquí. ¿Por qué? Porque ya salen de la filosofía tradicional. ¿Cómo? Rechazando las representaciones triviales de la vida corriente así como las representaciones sutiles de los sistemas filosóficos. Salen de la filosofía al descubrir cómo nacen las representaciones comunes y las filosóficas. Lo cual les permite rechazar tanto el sentido común de la gente en su vida diaria como las invenciones sofisticadas de la filosofía. Uno, Marx, descubre la génesis de las representaciones, y el otro, Nietzsche, la genealogía de los filósofos.

Desde los *Manuscritos de 1844*, Marx declara su ontología: las pasiones, las emociones, las necesidades, son el fundamento ontológico tanto como la base antropológica de las sociedades humanas. Implícitamente en los *Manuscritos*, más explícitamente en torno al concepto de la plusvalía, Marx discierne lo vivido de lo concebido. Trata además de hacer entrar al primero en el segundo, por el lenguaje y por el saber. La moral, la religión, la metafísica son ideologías

relativamente coherentes, por lo tanto sistematizadas. Parecen autónomas; parecen tener cada una su propia historia y su desarrollo. Error. Marx propone una génesis o genética de las representaciones que las destruye dialécticamente. No son sino productos (momentáneos). Los hombres desarrollan, al mismo tiempo que la producción y el comercio, los productos de sus pensamientos. Así, según Marx, las representaciones y las ideologías entran en un campo práctico de producción a la vez único y diversificado, que se extiende al conjunto de las representaciones, sea sistematizadas (ideologías), sea vagas y poco coherentes. Son productos que se intercambian, favorecidos o privilegiados en la medida en que acompañan a los intercambios materiales, los sirven, los amplifican. Marx plantea la unidad en la producción en el sentido amplio de las representaciones (objetos, materiales y relaciones sociales de los grupos y clases). ¿Queda acaso algo válido? Los conceptos, el lenguaje y la acción revolucionaria.

Nietzsche, el último junto con Marx de los grandes descodificadores, ataca a la vez la moral (percibida como opresión e instrumento político, pero también como representación que envuelve y disimula la vivencia) y la verdad (concebida por los metafísicos, impuesta por las potencias opresivas, representación que también disimula la vivencia). Reintegra el azar en el ser, lo cual no conviene ni a los moralistas ni a los dogmáticos. La energía vital sale incesantemente de sus límites; crea transgrediendo; así, lo vivido se transgrede sin trascenderse en lo concebido (teórico), como el cuerpo en el lenguaje. La poesía de Nietzsche sólo puede comprenderse como persecución de la presencia a través de las ausencias en el mundo, presencia que nace no de las palabras sino de la identidad vivida entre el recuerdo (memoria) y las percepciones (actualidad), entre el conocimiento y el reconocimiento, entre la diferencia y la identidad separadas en lo concebido. En y por Zarathustra se encuentran el Yo y el Mí, el Mismo y el Otro, la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, el cosmos y el mundo. ¿Cómo? En el éxtasis del eterno regreso, o sea de la identidad vivida (no concebida) aquí y ahora según los lineamientos poéticos de Hölderlin (cf. más arriba). De ahí la importancia de la crítica de las representaciones; lo Verdadero (el mundo verdadero — el otro mundo) opuesto a lo real, o peor

aún confundido con lo real. Para acoger el eterno regreso-presencia, éxtasis— hay que apartar todas las representaciones.

¿Qué contiene el valioso librito, recopilación de textos que datan del periodo 1873-1875, el de las investigaciones sobre el nacimiento de la filosofía, el *Philosophen Buch*? Aporta una genealogía de las representaciones. Más precisa que la tesis de Schopenhauer que salta intrépidamente del abismo (el querer vivir) a los astros (las Ideas, las representaciones), la teoría de Nietzsche sigue el nacimiento de las representaciones, o sea de las abstracciones. Nacen como el lenguaje en lugares definidos, por figuras, o sea por metáforas y por metonimias; pero su forma de existencia no las deja vagas. Por el contrario: entran en la constitución de las sociedades. Tres niveles, pues: el del discurso trivial y de las representaciones corrientes, el del empleo de las representaciones valorizadas socialmente, el de los símbolos poéticos, de las presencias.

Se entra en el periodo turbio en que la negación y la denegación de lo representativo se mezclan indiscerniblemente con el empleo de las representaciones por la propaganda y la publicidad, la política y el comercio. Durante ese periodo, la filosofía entra en crisis, como todos los demás campos y actividades. Los propios filósofos se plantean, no de una manera estimulante sino con inquietud y aun con angustia, las preguntas: “¿Por qué los filósofos? ¿Para qué la filosofía...?” La crisis de la Verdad y la del Logos han comenzado.

El hecho de que la interrogación haya sido formulada y la pregunta planteada, por un lado por el cientificismo-positivismo-empirismo, y por otro por poetas y filósofos poetas (Nietzsche, cf. *Das Phil. Buch*, p. 150 y todos los textos sobre “el último de los filósofos”), muestra que la filosofía se aprecia desde ahora como totalidad histórica y que las apreciaciones varían del cero al infinito. Sin embargo, esta interrogación no pueba nada. Podría ser que anuncie un nuevo impulso de la filosofía, una nueva vía para el filósofo (también). Cuando Hölderlin preguntaba: “¿Para qué los poetas en un tiempo de desamparo?” (¿de ausencia? — “*in dürftiger Zeit...*”), no quería matar la poesía sino suplir la partida de los Dioses.

¿Los filósofos y las filosofías ocuparían el intervalo entre la ciencia y el arte? En efecto, ciertas obras filosóficas se asemejan a la

obra de arte: poesía, música, teatro, literatura (¿por qué limitar esta denominación —obra de arte— a las artes plásticas?). Tal es el caso, por ejemplo, del *Banquete* o del *Zaratustra*. Otras, en cambio, lindan con la ciencia: tal es el caso de la *Ética*, construcción metafísica con base en el modelo matemático. Los filósofos se mueven en una ambigüedad y tal o cual obra (por ejemplo la de Schelling) que quiso ser científica vale por su poesía: por la percepción romántica de la naturaleza. Para que encuentren un lugar, los filósofos necesitan ese intervalo (espacio “mental” o “espiritual”) entre la ciencia y el arte. Lo acondicionan y se baten, espiritualmente hablando, por que persista. Cuando el poder, el arte y el saber se sostienen, los filósofos dejan de tener lugares apropiados; buscan su lugar, fantasmas en busca de sitios favorables para encarnarse. Su combate cobra entonces este sentido: limitar los daños ocasionados por el cientificismo y el estetismo, impedir que esas “potencias” ejerzan su imperio y se vuelvan totales (totalitarias).

También se puede decir: el filósofo ocupa el lugar central. En las extremidades, están el arte y la ciencia. En los alrededores de esos límites, termina el campo de la filosofía. Se defiende en contra del imperialismo de la ciencia en general o de tal o cual ciencia, así como de las pretensiones abusivas de los artistas de regentear la vida “espiritual” o cultural. Debe sobre todo defender la disponibilidad del lugar filosófico contra las potencias “espirituales” institucionalizadas, tales como la religión, el derecho y la moral oficial que no tendrían el menor escrúpulo en ocupar esos lugares si se los dejara extenderse. La filosofía sirve de pretil contra los invasores. El filósofo y la filosofía no cumplen con su tarea más que si mantienen a distancia no sólo el arte y la ciencia sino a la religión, la moral, la política. No deja de ser cierto que, al hacer eso, contribuyeron al gran desencanto: ¿Se le debe reprochar eso a la filosofía? No. Los filósofos cumplieron con su deber, aun si lo lamentan hoy en día.

El artista (incluyendo en el arte la poesía, la música, el teatro y la novela) parte de la vivencia y regresa a ella, de lo inmediato y regresa a él. En el camino, por su trabajo, enriquece la vivencia y lo inmediato, los valoriza, los vuelve complejos; incluye en ellos algo de saber, por ejemplo las proporciones numéricas, pero no abandona la vivencia y lo inmediato; los dilucida sin sustituirlos por saber. El artista que simplemente ilustrara de manera sensible una percepción

abstracta de las relaciones y proporciones fracasaría en su cometido. ¿Qué se propone el artista? Crear una obra que recree el encanto, o sea una presencia plena, inmediatamente accesible por los sentidos (incluido el sexo). Compréndase bien ese término. La presencia en una obra pictórica no es el objeto representado: un rostro, un paisaje, una escena; es la presencia del cuadro. Entre el objeto en el cuadro y el cuadro como objeto se instaura por y para el “sujeto” —el que mira— un movimiento intenso y rápido, rítmico a su manera, que se llama “emoción” o “impresión estética”, que proviene de la obra como presencia (*presente* en los dos sentidos de la palabra: actualidad y don). Asimismo, al escuchar un poema, no es de lo que habla el poeta lo que disipa la ausencia y suscita la presencia (digamos “el sol poniente” en tal poema de Hugo, o “la casa del pastor”, o el “viejo marinero”, etcétera), sino el poema. La obra como “objeto” entra en la composición del “sujeto”, el observador y lo observado en su relación. Entre el objeto de que habla el poeta y la palabra del poeta —el poema como serie ritmada y regulada de palabras—, también se instaura para el lector-auditor un movimiento, a su vez intenso y rápido, la emoción poética: la obra como presencia (*presente*).

Es de sobra cierto que el filósofo abusa de lo verdadero proclamándose su representante humano y terrestre. Siguiendo una observación sarcástica de Nietzsche, cabe preguntarse en qué difiere la filosofía de la astrología. El filósofo se ve en el centro del “hombre” que se ve en el centro del cosmos. ¿Las estrellas? Unas ideas, algo inteligible. ¿El cielo? Una cúpula constelada, un firmamento, creado por Dios. ¿En qué difiere semejante construcción (el tomismo por ejemplo) del pequeño y del gran Alberto? Eso se puede averiguar, pero no les corresponde a los teólogos católicos pronunciarse al respecto. Para muchos, tomistas o alquimistas, el microcosmos (humano) es a la vez el análogo al macrocosmos y su medida. Otro filósofo avanza a través del mundo, percibe en las tinieblas el distante resplandor y la salida de la caverna. Advierte esa claridad cuando se piensa en lo mundano, recorriendo el itinerario de su salvación.

En cambio, el sabio parte de lo concebido y permanece en él. Ocupa un lugar en la vasta topografía del saber, de ese lugar habla y describe lo que sucede en torno a él y en otros lugares, en otra parte. Enriquece sus conceptos por incursiones en lo desconocido. Por

correrías en lo oscuro, naturaleza y sociedad. Al cabo de su trabajo el concepto construido o descubierto posee una presencia específica. En calidad de resultado de una investigación y saber conquistado, excede las representaciones atravesadas. Los objetos del conocimiento difieren de las obras de arte por las modalidades de su presencia. No se dirigen al ser total. No llaman ni al cuerpo, ni a la memoria, ni a la pasión. Asexuados por definición, no interpelan la energía vital. Sólo se dirigen al intelecto (entendimiento analítico y racionalidad sintética, habría dicho Hegel). Resultan de una división del trabajo, de los sentidos, de las funciones, de los campos; sin embargo, en esta división, detentan una actualidad fuerte, una presencia si no un presente”.

En este abalizamiento de la inmensidad que se extiende entre el “sujeto” y el horizonte más allá de todos los “objetos”, ¿dónde se sitúa el filósofo? En las representaciones que somete a prueba, que reúne, que acepta o rechaza, que transmite, sea al creador de arte sea al descubridor de conocimientos. El filósofo tiene su lugar pero se desplaza entre lo concebido y lo vivido: unas veces cercano a éste, es decir al arte, otras veces más cercano a aquél, es decir al saber mismo.

Dejando las metáforas a un lado, si se considera al filósofo como forcejeando entre las representaciones, ¿qué es lo que él representa? Su tiempo, su época, respondieron Hegel y luego Marx; sin embargo, Nietzsche observó que el filósofo representa su época solamente volviendo contra ella las representaciones que le brinda; solitario, impugnador, el filósofo digno de ese nombre no “refleja” su época más que refutándola. Si refleja, es el nombre del pasado y/o de lo posible, contra el presente. No expresa su tiempo más que oponiéndose a él. Tal es el caso de Sócrates condenado a muerte, de Platón (obsesionado por la confrontación del pasado y del futuro de la ciudad griega), de Descartes (que se exilió porque su razón crítica se oponía a la razón de Estado y a toda autoridad exterior). El propio Aristóteles ¿no proporcionó al joven Alejandro, su alumno, los medios intelectuales de destruir Grecia?

Si el filósofo no representa su tiempo más que distinguiéndose e incluso oponiéndose a él, si el espíritu filosófico se aparta del espíritu

del tiempo, el filósofo se instala y la filosofía se instaure en una ausencia. ¿De quién? ¿De qué? El filósofo no designa su "época" sino después de haber practicado la "epoké", la separación. Se distancia, se vuelve marginal, voluntariamente o no, conscientemente o no. Se aleja de lo actual. ¿Para encontrar a quién o qué? ¿Una presencia? ¿Una ausencia? ¿Ponemos aquí el dedo en la llaga? ¿Designamos con el índice tendido los indicios de la alienación y de la miseria filosófica? ¿O bien por el contrario captamos lo que constituye la grandeza filosófica, lo que permite que el filósofo considere al horizonte, suba a una torre para mirar a lo lejos? Lo uno no impide lo otro...

¿Acaso se trata de una lectura nueva o supuestamente tal de los filósofos? Sí, si se quiere emplear ese vocabulario. También se puede decir que un concepto formado por el filósofo, que sale de toda la filosofía, o sea de la consecución y de la concatenación de las filosofías, el concepto de *representación* reacciona sobre la historia de la filosofía, la ilumina de otra manera. La filosofía se circunscribe y por ello mismo circunscribe y delimita, más acá como más allá de ella, unos campos: las representaciones, la metafilosofía.

Lo actual esclarece lo pasado, según el precepto metodológico de Marx. Pero esto no significa que la reflexión sobre lo realizado se satisfaga con mezclar consideraciones sobre el presente con los testimonios y documentos provenientes de los tiempos antiguos, pero de una manera más precisa; lo actual sale de lo pasado; nace de él, según un proceso que se desdobra ante el pensamiento en génesis (formación) y genealogía (lugares de nacimiento, filiaciones y parentescos). Cualquiera que sea el momento en el tiempo, ese momento contiene las virtualidades que permitieron la continuación (cf. Marx, *Grundrisse*, trad. francesa Dangeville, Ed. Anthropos, 1, p. 35, pero también las indicaciones de Nietzsche en el *Philosophen Buch*, trad. francesa Marietti, Aubier, 1969).

Este planteamiento consta de dos momentos, uno regresivo-analítico (a partir de lo actual), y el otro genético-progresivo (que llega hasta lo actual): no coincide con los métodos comunes de los historiadores, de los economistas, etcétera. Nunca se lo ha llevado hasta sus últimas consecuencias. Siempre se eludieron los momentos paradójicos: lo posible-imposible en lo actual, que permite dilucidar el movimiento (proceso global). Al cabo de ese proceso cobra forma

la re-producción conceptual de lo que se produjo, incluyendo las representaciones generadas o refutadas en camino (Marx), las valoraciones que jalonaron el trayecto (Nietzsche).

El término "fenomenología" tiene desde Hegel un sentido relativamente determinado. Designa una secuencia de operaciones descriptivas en cuyo curso se descubre un proceso, se analiza y revela su orientación: el término (*terminus ad quem*) en el que desemboca y en el cual se resorbe. La continuación de los fenómenos tiene un sentido pero tal fenómeno o conjunción de fenómenos se desvanece ante el conocimiento y desaparece como un puro "fenómeno", apariencia que se disipa, ilusión desprovista de realidad y de verdad.

La fenomenología hegeliana describió concatenándolas según su propio movimiento las etapas y las pruebas (momentos) de la conciencia que avanza hacia el conocimiento de sí y del mundo (naturaleza, historia, saber), por lo tanto hacia su acabamiento en el Ser (representado por el Estado). Introduce un código pero limitado a una serie de hechos o de acontecimientos cuyos nexos y dirección descubre. Hegel volvió a escribir la historia de la filosofía desdoblándola, considerándola por una parte como fenomenología, y por otra como historia propiamente dicha, vinculada con la historia general y dominándola. Así, la fenomenología hegeliana reconstituía el trayecto de la conciencia. Hegel reconstituía el pasado a partir de los documentos, o sea de la escritura fetichizada, canonizada. Basaba la descripción y el análisis en lo no vivido (exclusivamente en lo concebido). Consideraba la filosofía hegeliana como el resultado y el broche final del proceso. Invertir el recorrido hegeliano, volteando el movimiento y los términos (el *terminus a quo* así como el *terminus ad quem*), en otras palabras volver a colocar sobre sus pies el análisis es dejar de privilegiar el saber y lo concebido, la filosofía. La historia de la filosofía da paso a una fenomenología, como lo pensaba Hegel. La historia propiamente dicha re-considera las filosofías como *proyectos*, en un triple aspecto: *totalización* (sistematización, coherencia, lógica); *crítica* de la existencia y de las filosofías anteriores (puesta al día de las contradicciones); *utopía* (proyecto de un futuro, liberado de los límites del pasado y de lo existente). De ese modo, se restituirá la filosofía entre las etapas y fases de la conciencia; entre las representaciones éticas, estéticas, políticas. Se dejarán de tomar en cuenta exclusivamente los escritos

para integrar la vivencia en el pensamiento (en la medida en que la vivencia —la sexualidad, el amor, la voluntad de poder, las pasiones— puede alcanzarse por caminos desviados). En vez de exaltar los conceptos filosóficos como si resolvieran más o menos duraderamente los conflictos de las épocas sucesivas, se les considerará en sus conflictos entre sí y con las demás esferas y sectores; mucho más, se verá en ellos los reveladores de las contradicciones, los analizadores de otras relaciones que las de los sistemas filosóficos. ¿Qué relaciones? Las que vinculan lo político a lo económico, lo ético a lo estético. En vez de tomar la filosofía como fin, se le tomará como indicio, mostrando si es posible la distancia de los filósofos con lo cotidiano. Se denuncia el antropomorfismo permanente de los filósofos, que tratan el universo como si girara en torno al hombre y hablan como si las constelaciones de las ideas dispusieran del destino.

La fenomenología invertida de ese modo reuniría la génesis y la genealogía. Seguiría la formación de las figuras de la representación, por lo tanto de la conciencia y del conocimiento. Las captaría en sus lugares de nacimiento, en sus relaciones de familia, sus líneas y sus herencias.

Una hipótesis, presentida desde el principio, cobra aquí forma y formulación. Invierte la postura hegeliana. En vez de considerar la filosofía como fenomenología de lo verdadero, se le expone como *fenomenología de las representaciones*, que no son en sí mismas ni verdaderas ni falsas. Pero como se les restituye en su contexto se les presenta en su verdad, en sus relaciones con unos lugares y un tiempo, con unas condiciones de existencia concretas, las de una sociedad. Se acaba de “volver a poner sobre sus pies” una visión al revés, expresión a su vez de un “mundo al revés”. Semejante perspectiva no suprime la investigación filosófica; no reduce las filosofías a ideologías definidas por su origen social (clases dominantes) o histórico (influencias, sucesión de problemas o de temas). No deprecia ni la filosofía en su conjunto ni las filosofías particulares. La hipótesis permitiría reconstituir génesis y genealogía de las filosofías y de sus arquitecturas conceptuales, a partir de los materiales utilizados, por lo tanto a partir de lo que *fue actual* y lo sigue siendo hasta cierto punto, no de lo que puede pasar hoy en día por *original*.

Por tanto, la ideología entra a formar parte de las representa-

ciones. *Representa* su resultado, trabajado por el pensamiento reflexivo y "proyectante".

El movimiento dialéctico interno-externo a la filosofía se analizaría en varios momentos: a) El filósofo se apodera de las representaciones vigentes en su época: en vez de participar en su mantenimiento, en su circulación, en su influencia, las refuta, las critica. b) El momento crítico se vuelve esencial; el filósofo se propone, más o menos lúcidamente, superar las representaciones (opiniones, rumores, sentido común, etcétera). Quiere salir de ese conjunto de errores, de ilusiones, de apariencias para alcanzar el decir-verdad; creyendo crear o descubrir una verdad absoluta (incluso negativa: los escépticos), produce nuevas representaciones; después de haberlas engendrado según una génesis y una genealogía que ignora parcialmente, según presuposiciones y leyes que desconoce, las pone en circulación mediante escritos más o menos herméticos e inaccesibles para la gente de la práctica y de lo cotidiano. . .

¿La filosofía contemporánea escapa acaso a ese movimiento? Eso cree. Observemos detenidamente. A las tríadas constitutivas del Logos europeo, Heidegger opone el número cuatro que privilegia; el cuadripartido, a saber los Entes y el Ser, los mortales y los divinos, pero también los elementos, las direcciones cardinales, etcétera. En la misma orientación, la problemática que se define hoy en día como filosofía pura se divide en cuatro: el Ente como tal, la estructura total del Ente, el Ente supremo, la no disimulación del Ente. Dicho en otras palabras: *Ens, unum, bonum, verum*. O también: el ser y la nada, el ser y el devenir, el ser y la apariencia, el ser y el pensamiento. Esta problemática cuádruple provendría según Fink de Nietzsche (cf. Eugen Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, pp. 232 y ss.). ¿No provendría en realidad de Platón? Si la reflexión o meditación filosófica se dimensiona de ese modo, se pierde en el regreso atrás, hacia las fuentes y lo original.

Así, la historia de la filosofía se volvería a escribir tomando un doble sentido:

a) Cada filósofo y cada filosofía, en su fecha, en su momento, se consideraría no como entrada en la verdad (o en el error), sino como entrada en el mundo de las representaciones. Permitiría comprender lo que se representaba la gente de ese tiempo, los no

filósofos, inmersos en una práctica de la cual sin embargo emergían representaciones y conocimientos.

b) En cuanto al contenido de las filosofías, las representaciones inherentes a los sistemas, la historia así considerada permitiría comprender mejor cómo se desmembraron, se fragmentaron los sistemas, cómo algunos fragmentos relacionados con términos privilegiados (palabras claves) pasaron unos a nuevos sistemas, otros al lenguaje corriente y al discurso cotidiano, incluso a la práctica social y política (tal es el caso en nuestros días de la palabra "poder" o de tal o cual palabra de connotación moral como "asumir", etcétera).

Pero esa historia también permitiría comprender cómo llegaron los filósofos y las filosofías hasta el pensamiento teórico, o sea a la vez global (totalizante), crítico (descubriendo las contradicciones) y utópico (implicando un proyecto, desprendiéndose de lo posible).

Es obvio que esa historia poliscópica (polivalente) se referirá en particular a la *lengua filosófica*. Descubrirá su formación (por ejemplo la aparición de las *categorías* en Grecia, en Atenas, en las discusiones políticas en el *Ágora*). Seguirá la constitución del paradigma filosófico, o sea de un lenguaje que implica una tabla de oposiciones (el bien y el mal desde el principio, luego lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, luego lo infinito y lo finito, lo absoluto y lo relativo, etcétera). La filosofía como paradigma se relaciona evidentemente con los valores (éticos, estéticos, políticos) de tal o cual sociedad o de tal o cual modo de producción. La preocupación paradigmática no excluye la búsqueda de los nexos, aún menos la búsqueda léxica, o sea la aparición de las palabras que el trabajo de los filósofos elevó a conceptos. Es evidente que en esa perspectiva, la lengua filosófica no se estudia por sí misma. Su interés radica en la medida en que ha servido y sirve todavía. ¿Para quién? ¿Para qué? Para decir lo que hacían y se representaban los no filósofos, la gente de lo cotidiano, pero también los que salían de lo cotidiano por la religión, el arte, la política, la ideología elaborada.

Semejante historia no se contentará con reconstituir la sucesión de los problemas, de las categorías filosóficas. Si bien acepta unas premisas pertenecientes a la propia filosofía, en seguida desborda (sobrepasa) esas premisas por su planteamiento y su orientación. Sin embargo, no sólo muestra el lado caduco de las filosofías y representaciones filosóficas. También muestra en los filósofos y en las

filosofías indicios y síntomas (de enfermedad o de salud para una sociedad). También indica la elaboración de conceptos que no tienen nada de absoluto pero no pueden sustituirse, o sea que deben aceptarse como irremplazables; tal es el caso del concepto de verdad acompañado de la crítica que lo relativiza, o de los conceptos de totalidad, de contradicción y de posibilidad. Por último, esta nueva fenomenología se refiere al conjunto de las representaciones a través de las filosofías consideradas como "analizados". Muestra por fin la importancia de las utopías en filosofía: la exploración de lo posible, la perspectiva de una vida sabia, plena, perfecta, realizada... Así, se concebirá la filosofía en Grecia como introducción a la vida (cotidiana) del ciudadano-urbano libre, liberado del trabajo productivo (reservado a los esclavos y a las mujeres). Asimismo, se considerará el racionalismo del sujeto (del *cogito*) como introducción a la vida (espiritual y cotidiana, inseparablemente) del individuo que se dedica a sus ocupaciones productivas en el saber o en los negocios.

Al revés de lo que decía Hegel, las representaciones filosóficas no poseen una extraterritorialidad (en el sentido diplomático) entre las representaciones; no tienen un carácter excepcional, el de un "Estado en el Estado". No representan los momentos esenciales del tiempo histórico, sino unas circunstancias y unas coyunturas. Sin embargo, tomadas como indicios (como síntomas) permiten alcanzar y observar las demás representaciones; las amplifican; esbozan su parodia, a veces su caricatura. Permiten mirar con lupa las particularidades o bien, por el contrario, distanciarse con respecto a las demás figuras de la conciencia y verlas como Gulliver veía los jóvenes gigantes en el país de los gigantes. Si bien es cierto que el filósofo "expresa" su tiempo (Marx) pero aportando (Nietzsche) una actitud disolvente y destructora, la historia de los filósofos y de las filosofías restituida de ese modo difiere de las que escribieron los filósofos siguiendo exclusivamente los testimonios de los escritos filosóficos.

La historia de la filosofía como tal no se dirige hacia una plenitud (el ser, lo verdadero, el Estado), sino por el contrario: a) hacia unas tautologías (el ser es el ser; la identidad es la identidad,

lo verdadero es lo verdadero, etcétera); b) hacia proposiciones triviales y vacías (no hay sujeto sin objeto, no hay absoluto sin relativo) y por último c) hacia analogías, metáforas, imágenes simbólicas (las metáforas de la metafísica, los signos de la espiritualidad sin el cuerpo, los símbolos de lo original y de lo terminal, etcétera).

Dicho en otras palabras, la historia de la filosofía como introducción a las representaciones evidenciará ciertos rasgos desconocidos. El filósofo busca su camino entre los demás campos y sectores (arte, ciencia, política, etcétera). También él se dirige hacia lo que justifica su existencia y la consolida. La filosofía no tiene nada de "riguroso". No es la clave ni del saber ni del poder —ni de la existencia "mundana" ni de una verdad trascendente. A propósito de la filosofía, la historia descubre a) su monumentalidad (equivoca) correlativa de los demás monumentos históricos en los cuales "se expresaban" las sociedades, o sea se ejercían los poderes políticos, religiosos, éticos pero también se organizaban la práctica y la vida cotidiana; b) su aspecto de astrología laicizada, un tanto sofisticada; c) su carácter falocrático, expresión ambigua de la virilidad de lo concebido con respecto a lo vivido (femenino) así como del poder de lo abstracto con respecto a la vitalidad inmediata —expresión, por último, de las relaciones de dependencia, de los modos de dominación y de las relaciones de fuerza mantenidas (reproducidas) durante largos siglos a través de los modos de producción; d) y, por último, su carácter ambiguo de transgresión, de proyecto y sus tríadas: "temas-categorías-problemas"; "totalidad-contradicción-posibilidad", etcétera...

En cuanto se re-presenta sectores distintos, que hay que elucidar por separado, las conexiones aparecen en la separación aparente. Después de haber discernido lo que se confundía, después de la separación, el pensamiento y la práctica unen lo que tendía a desunirse. El mero hecho de que esos "sectores" tiendan a afirmarse como tales, a autonomizarse, los acerca. ¿No es sorprendente, si se piensa en ello, que lo cotidiano y la técnica, el arte y la política, el "sexo", lo "sexual", la "sexualidad" se examinen como entidades y con demasiada frecuencia se vivan como tales? ¿El ser humano ya no es un ser total? ¿Cómo puede ser que se examine separadamente "la mujer", "el hombre" y su sexo? Es de sobra cierto que los aspectos y momentos de la realidad tienden a disociarse, a afir-

marse cada uno para sí autonomizándose: la técnica, la política, el trabajo, lo económico, el saber, lo cotidiano, el sexo, etcétera. Lo cual vuelve difícil y urgente el regreso a la totalidad. La filosofía no escapó a ese destino: el de la alienación.

LAS TRÍADAS Y LAS DÍADAS

Problemática: El pensamiento reflexivo, por lo tanto filosófico insistió durante mucho tiempo en las díadas. Las de lo seco y lo húmedo, de lo grande y de lo pequeño, del orden y el desorden, de lo finito y lo infinito, en la antigüedad griega. Luego las que constituyen el paradigma filosófico de Occidente: sujeto-objeto, continuo-discontinuo, abierto-cerrado, etcétera. Por último, en la época moderna las oposiciones binarias del significante y del significado, del saber y del no saber, del centro y de la periferia, etcétera. Ahora bien, una estructura triádica presente desde hace mucho tiempo en el logos occidental emerge desde Hegel. ¿Esta estructura triádica tiene acaso un alcance decisivo? Quizá, pero también es posible que estalle, que la práctica o el saber la rompa.

Los diálogos de la amistad y del odio, los cuerpo a cuerpo del combate y del amor, brindan momentos de inigualable intensidad: de presencia. Sin embargo, la relación de dos (dualidad, oposición, contrariedad, díada) se agota cobrando forma, volviéndose reflejo y reflexión, juego de espejo, rivalidad irrisoria por la primacía de uno o de otro. De donde resulta el aniquilamiento de uno por otro o a veces el establecimiento de un compromiso lógico en una representación mutua.

¿Las relaciones de tres términos no serían inagotables? Por donde quiera que lo infinito se une a lo finito hay tres dimensiones, por ejemplo las del espacio, las de la música (melodía, armonía, ritmo), las del lenguaje (sintagma, paradigma, simbolismo), etcétera.

¿Hay acaso alguna relación de dos términos que no sea en la representación? Siempre somos Tres. Siempre hay el Otro.

CUADRO III. *Las triadas (asociadas)*

| | | | |
|---------------|----------------------|-------------------|------------------|
| { Forma | { Dogmatismo | { Empirismo | { Positivismo |
| { Estructura | { Nihilismo | { Especulación | { Negativismo |
| { Función | { Relativismo | { Teoría | { Superación |
| { Abstracción | { Totalidad | { Globalidad | { Desplazamiento |
| { Reducción | { Contradicción | { Crítica | { Sustitución |
| { Restitución | { Posibilidad | { Utopía | { Representación |
| { Sintagma | { Centralidad | { Conocimiento | { Saber |
| { Paradigma | { Periferia | { Desconocimiento | { Haber |
| { Símbolo | { Mediación | { Ignorancia | { Poder |
| <i>Líbido</i> | { <i>Sentiendi</i> | { Sensorialidad | { Homogeneidad |
| | { <i>Cognoscendi</i> | { Sensibilidad | { Fragmentación |
| | { <i>Dominandi</i> | { Sensualidad | { Jerarquía |

 REPRESENTANTE - REPRESENTADO - REPRESENTACIÓN

| | | | |
|-----------------|------------------|----------------------|-----------------|
| Pensamiento: | { Analítico | { Praxis | { Melodía |
| | { Positivo | { Doxa | { Ritmo |
| | { Operatorio | { Poiesis | { Armonía |
| { Cosa | { Presencia | { Historia | { Filosofía |
| { Producto | { Ausencia | { Espacio | { Cientificismo |
| { Obra | { Representación | { Mundialidad | { Metafilosofía |
| { Identidad | { Sujeto | { Primera naturaleza | Etcétera |
| { Contradicción | { Objeto | { Segunda naturaleza | |
| { Diferencia | { Unidad | { Producción | |

DIALOGUE INTÉRIEUR

*Une pointe de flamme rouge d'or
A percé le crépuscule d'octobre
A bougé dans le ciel
Semblant une étoile prodige
Astre annonçant le désastre
Mais non dit une voix
Ce n'est qu'un tranquille avion
Les porteurs de néant arrivent sans signaux*

Qui m'a parlé?

*Quelles lancinantes idées
M'arrivent quels paradoxes
Sur les ailes de ce vent d'équinoxe
Qui murmure à mon oreille
Pour me détourner du soleil
Mourant sur les feux du bûcher
Et mes regards qui se perdent
Retournent à mon ombre solitaire*

Qui a crié?

*Quelle hache de vérité me tranche?
«Il n'est pas de preuve à l'amour!...
Il n'est d'ailleurs preuve de rien
Il n'est de preuve que la mort...»*

*Mourir pour preuve
En un ultime éclair
Dénoncer le mensonge d'amour
Les mots les messages les serments les mirages
Aussitôt démentis
Por la vie confuse que l'on mène*

*Tu mourras pour n'avoir plus à mentir
Enfant crédule et faux*

*Tu vas mourir pour ne plus vivre dans l'illusoire accord
 Mais étoiler l'instant de l'exclamation
 Brûler l'espace qui désaccorde
 Et l'éterniser dans le cri du supplice
 La tristesse des séparations
 Ne prouve que la solitude
 La passion erre et divague
 Puis la colère monte comme une vague
 Qui serait toute la mer
 Et puis qui ne prouve rien
 —Mourir de quelle mort?
 —De la mort entrevue
 Par le regard fasciné
 Par l'inaccessible
 —Mourir ainsi le saurai-je?
 Moi qui veux vivre et mon amour
 Ai-je besoin de preuves et d'épreuves?
 Je dis Non à la mort
 Dans nuit, qui s'avance
 L'ombre ne fait pas baisser mes yeux
 Le soleil revient dans ma tête et rit
 Jusqu'à Demain.*

DIÁLOGO INTERIOR

Una punta de llama roja de oro / Ha hendido el crepúsculo de octubre /
 Se ha movido en el cielo / Parecida a una estrella prodigiosa / Astro
 anunciando el desastre / Pero no dice una voz / No es sino un tranquilo
 avión / Los portadores de la nada llegan sin señales / ¿Quién me habló? /
 Qué lancinantes ideas / Me llegan qué paradojas / En las alas de ese
 viento de equinoccio / Que murmura a mi oído / Para apartarme del sol /
 muriendo en las llamas de la hoguera / Y mis miradas que se pierden /
 Vuelven a mi sombra solitaria / ¿Quién gritó? / ¿Qué hacha de verdad
 me cercena? / “¡No hay prueba del amor!... / No hay además prueba
 de nada / No hay prueba sino la muerte...” / Morir por prueba / En un
 último destello / Denunciar la mentira de amor / Las palabras los mensajes
 los juramentos los espejismos / Enseguida desmentidos / Por la vida confusa
 que se lleva / Morirás para no tener ya que mentir / Niño crédulo y falso /
 Vas a morir para dejar de vivir en el ilusorio acuerdo / Pero constelar
 el instante de la exclamación / Quemar el espacio que desacuerda / Y

eternizarlo en el grito del suplicio / La tristeza de las separaciones / No prueba que la soledad / La pasión yerra y divaga / Luego la ira sube como una ola / Que sería todo el mar / Y luego que no prueba nada / —¿Morir de qué muerte? / —De la muerte vislumbrada / Por la mirada fascinada / Por lo inaccesible / —¿Morir así lo sabré? / Yo que quiero vivir y mi amor / ¿Necesito pruebas e infortunios? / Digo No a la muerte / En la noche, que se acerca / La sombra no me hace bajar los ojos / El sol vuelve a mi cabeza y ríe / Hasta Mañana.

III. LAS REPRESENTACIONES NO FILOSÓFICAS

SUPONGAMOS que pregunto a la gente: “¿Cómo se representa usted el sexo y la sexualidad; quiero decir el otro sexo y el suyo?” Una buena parte de los interrogados respondería con bromas, a veces groseras. Muchos hombres dirían: “¿Las mujeres? No podemos prescindir de ellas pero que se queden en su lugar; si en una familia hay dos que mandan...” Algunos exclamarían: “Hacen bien en reivindicar, se les ha dejado en una situación equívoca, adoradas y humilladas, exaltadas y oprimidas...” Muy pocos se atreverían a decir: “Las mujeres tienen una superioridad sobre los hombres por su sentido del cuerpo, por su goce, por su experiencia de la maternidad, por su sentido de lo concreto cotidiano. Se está acabando el tiempo en que todos los hombres hacían pagar caro a las mujeres la intensidad de su vida agobiándolas por los efectos de la fuerza bruta...” Algunos individuos masculinos, capaces de análisis, exclamarían: “¿La feminidad? Una carencia, una ausencia, un vacío, que ellas quisieran llenar por el llamado del macho, por el amor sensual o espiritual, por el hijo...” Los miembros de un grupo social fuerte (clase o fracción de clase, corporación, grupo de edad, etcétera) responderían a las preguntas por las *representaciones* de su grupo. Un pintor hablará de cuadros donde la sexualidad y el erotismo aparecen exhibiéndose o bien se disimulan de una manera que a veces los recalca; evocará pinturas subidas de color o bien, por el contrario, demasiado castas como blancos de la sexualidad; añadirá quizá que pinta un cuadro y no lo que el cuadro “representa”. Un etnólogo evocará grutas simbólicas. Un aficionado a la tauromaquia sostendrá que el toro “representa” las fuerzas brutas de la naturaleza pero que durante el acto trágico, por una inversión paradójica, acaba por “representar” la feminidad domada por el matador, que llega engalanado como una mujer, luego figura de la virilidad heroica. ¿El cura? Hoy en día hablará del sexo como humanista. ¿El psicoanalista? Si se pone a hablar ya no se detendrá...

Si se procede según un planteamiento científico —por preguntas y respuestas— se corre peligro de un doble desconocimiento. Se dejará pasar las representaciones más comunes pero también las

más ocultas. ¿Cómo se representa *uno* (o sea el hombre y la mujer cotidianos) el sexo? ¿Cómo se representan los hombres el sexo femenino y su “funcionamiento”? ¿Cómo se representan las mujeres, etcétera? En segundo lugar, se corre peligro de dejar pasar situaciones concretas, interacciones e interferencias.

El psicoanalista quizá dirá: “Usted plantea justamente la pregunta que yo evito. La dejó en blanco; y después escucho, hasta la saturación, a personas que cuentan su vida con sus palabras, con sus representaciones, surgidas del inconsciente.” En efecto, los psicoanalistas inauguraron un procedimiento. En vez de interrogar y orientar las respuestas por las preguntas, dejan hablar. ¿A quién? A un “paciente”, alguien que tiene la paciencia de hablar. ¿Para obtener qué? Una “cura”, una “gratificación”, una “normalización”. Procedimiento sospechoso. Se encuentra ante la problemática de la palabra infinita del análisis infinito. ¿Con qué derecho detener esa palabra y decidir que se vuelve “verdadera” o “falsa”? ¿De dónde proviene el poder del analista, que ejerce una profesión en un marco institucional demasiado bien definido hoy en día?

¿Cómo alcanzar la *vivencia*? ¿Cómo conocerla sin reducirla a un saber sea consciente (como el del análisis freudiano más o menos teorizado) sea “inconsciente” (como el supuestamente “latente” y aún no “manifiesto” en el individuo en análisis)? Queda una hipótesis teórica y estratégica. Toda la filosofía sugiere esa hipótesis. ¿Qué han dicho los filósofos, la mayoría de las veces implícitamente y retrocediendo ante las consecuencias?

El Mismo se “representa” a través del Otro —el sujeto a través del objeto—, lo real a través de lo ideal, la oscura voluntad a través de las representaciones, etcétera. Esto significa que el Mismo no puede *presentarse* a sí mismo; no puede volverse presente a sí mismo sin pasar por la prueba del otro, de la ausencia y de la abstracción, de la nada. No puede prescindir de la representación. Esta formulación muy abstracta corresponde a situaciones muy concretas; así, el “sujeto” de los filósofos designa lo que en la práctica se llama un individuo o una “conciencia individual”. Ahora bien, los filósofos mostraron que el “sujeto” no puede definirse en sí y por sí. Necesita actos y acciones, motivaciones y fines, otros sujetos

y cosas y "propiedades" para definirse. No es adecuado ni para su conciencia ni para sus actos. Se transgrede sin tregua sin por ello trascenderse. Se *representa*.

Hay en alguna parte una falla y una fisura, imposibles de eludir. La identidad considerada en sí permanece vacía, y lo "puro" se confunde con la nada; sin embargo, la identidad se realiza y el ser realizado se mantiene idéntico en las peripecias del devenir, la identidad concreta sólo se realiza a través de las diferencias. Lo absoluto, precisaron unánimemente los filósofos, sólo se concibe en lo relativo y sólo se realiza en él. ¿Concepción dialéctica? Ciertamente, pero no por fuerza al estilo de Hegel.

Esta hipótesis teórica y estratégica sale de la filosofía, o sea que nace dentro de la filosofía y va más allá de ella. De ello resulta, entre otras implicaciones, que lo masculino se suele representar en, por y a través de lo femenino (digamos: lo femenino a su vez *representado* como ausencia, receptáculo de la simiente del macho, y lo masculino como fuerza de choque, de devastación de lo femenino y de fecundación). Los términos en relación no se perciben y no se captan sino a través de las mediaciones. La representación no puede reducirse a una imagen en el espejo, a un reflejo. Por el contrario, el espejo y el efecto de espejo, el doble, la sombra, el eco, el pálido reflejo y la reflexión incierta forman parte del mundo de las representaciones y de las mediaciones. Esto permite concebir cómo y por qué la *representación es tan poderosa como necesaria pero también cómo no hay representación privilegiada*. Semejante representación privilegiada concerniría sea el origen y el comienzo, sea el fin del término representado. El hecho de que no haya tal representación privilegiada, o sea absolutamente verdadera o falsa, permite concebir cómo y por qué es preciso que la acción y el pensamiento atraviesen las representaciones, pues la ideología y el concepto proceden de mediaciones elaboradas pero debilitadas.

1. La *primera naturaleza* (dada, inmediata, espontánea) se entrega a la intuición (sensorial o intelectual) pero se representa a través de la *segunda naturaleza* (trabajada, adquirida y conquistada, en suma producida). El que quiere representarse la manera en que opera la primera naturaleza le atribuye cualidades y propiedades de la segunda naturaleza: ésta "trabaja", "produce", es artista, tiene fines, etcétera. Este antropomorfismo es común en la filosofía (que

también contiene la crítica del antropomorfismo, en Spinoza entre otros). En cuanto a la *segunda naturaleza*, se representa a través de la primera, como un paisaje (la ciudad y lo urbano), como el resultado de un proceso "natural", de una inspiración o de un azar milagroso. Así, el árbol que tengo ante mis ojos viene de la primera naturaleza; la casa pertenece a la segunda naturaleza; sin embargo, ésta me parece "natural", con su estilo, tanto como el árbol, en su sitio. En el intervalo entre la primera naturaleza y la segunda naturaleza nace una realidad singular, más verdadera que las representaciones: el arte. Oscila entre las dos naturalezas. Reivindica su pertenencia a la primera naturaleza, a la que durante mucho tiempo quiso y pretendió *imitar*; desde hace poco tiempo (dos siglos apenas), el arte repudia la imitación y el artista comprende confusamente que contribuye a la segunda naturaleza, que en vez de imitar, "produce" o "crea". Sin embargo, el arte nunca se desprendió y no puede separarse de la primera naturaleza, de la sensorialidad; la encuentra a través de sus rodeos; la reconoce y contribuye *también* a situarla. Sin embargo, no deja de aportar su cooperación, a la cabeza de la acción creadora (poética), a la segunda naturaleza. Podríamos citar muchos objetos intermedios entre las dos naturalezas, entre la cosa, el producto y la obra (¡por ejemplo el vino!). Tales objetos arrastran un inmenso cortejo de presentaciones y de motivaciones. Las *obras*, al menos las más "grandes" (término por precisar), descubren o más bien definen una presencia en la ausencia: en el intervalo que las dos naturalezas dejan entre sí. El artista sabe que la obra "representa" algo pero que es un elemento prestado, un contenido desplazado, subordinado a una *forma*. La presencia no proviene del "sujeto" ni del objeto, sino de la obra. El "sujeto" es el creador, pintor, poeta, novelista, dramaturgo, etcétera.

2. Aquí puede haber un primer fragmento de discurso sobre el sexo. Cada sexo se representa a través del otro y no se reconoce sino más allá de esa representación. Unas veces como utopía del sexo, otras veces como unidad en la diferencia, nace lo que se llama "amor"; éste implica un objetivo o una visión transexual, ya que supone comprensión, deseo recíproco fijado en un "objeto amado". El amor, más allá de la necesidad, del deseo y de las representaciones que suscita, se presenta como "tercer término", no en el

sentido de una "síntesis" sino como resolución de los conflictos que se manifiestan entre los sexos y las representaciones sexuales. Sitúa una presencia más allá de la ausencia poblada o más bien agitada de representaciones contradictorias.

3. El "Yo" (sujeto) no se representa a sí mismo y a los demás sino por sus "propiedades". El término debe tomarse en el sentido más amplio: lo que el sujeto se apropia, de lo cual la propiedad privada no es sino un elemento burdo o un aspecto caricaturesco. El "sujeto" no existe sino por sus "bienes" en el sentido amplio, sus lugares, sus relaciones (con el cuerpo, con el espacio, con el dinero, etcétera). *Posee* cualidades (lo que demuestra por lo absurdo el magnífico retrato del *Hombre sin atributos*, o sea sin "propiedades", "ohne Eigenschaften", de Musil). Lo cual responde también a la problemática filosófica del "sujeto". Sin propiedad, el "sujeto" no es sino abstracción vacía, hueca; no es sino una sombra, un hueco que quiere y cree "ser". Histórica, social y prácticamente, el individuo fue una conquista de la burguesía liberal y de la civilización. Conquista actualmente comprometida; pero el pensamiento activo puede y debe tener como objetivo la reconstitución a un nivel más elevado del "sujeto" y del individuo.

¿En qué consiste el movimiento dialéctico? En que hay contradicción entre la *apropiación* (en el sentido amplio que incluye el saber y la "cultura") y la *propiedad (privada)*, o sea que implica una *privación*). En el modo de producción capitalista, el "sujeto", el individuo no se define únicamente por su clase de origen o de vida práctica sino esencialmente por lo que posee: los bienes materiales o "espirituales". Esos "bienes", antaño concretos, relacionados con la tierra y constituidos por la propiedad del suelo se vuelven luego abstractos: dinero, "títulos" y "cultura"; lo cual explica la contradicción, la exigencia de una superación, disolución de la individualidad así definida, lo cual se introduce en la representación por la "crisis" del sujeto filosófico, del Ego psíquico, de la conciencia social, etcétera. Esto rebasa con mucho los análisis filosóficos de las relaciones "sujeto-objeto". Estos análisis sirven de hitos para ir más adelante. La orientación y el horizonte evocados aquí suponen un movimiento que atraviesa las representaciones más o menos elaboradas y resuelve el conflicto entre el "yo" y sus objetos. Movimiento de liberación, de desalienación al mismo tiempo que de superación. . .

4. El cuerpo se representa a través de sus inversiones abstractas: los "signos del no cuerpo" (Octavio Paz), el alma, el espíritu, el sujeto, el ego, etcétera. A la inversa, el espíritu, las ideas y lo ideal sólo se representan a través del cuerpo, como no cuerpo. Esto durante la historia de las representaciones pasadas (ideas o ideologías incluidas) y/o actuales (imágenes, reflejos, efecto de espejo, etcétera). En ese intervalo, que desune el cuerpo de sus representaciones, nacen conductas activas motivadas por las representaciones (verbales, o no verbales, o sea imágenes, espectáculos, etcétera); esas conductas a veces alcanzan un objetivo, otras veces no.

El cuerpo tiene una relación compleja y *desconocida* con el cerebro (parte central y privilegiada pero no percibida como tal), con las cosas y con el espacio y la sociedad, "consigo" (en calidad de relación con el "ser" o sea con la primera naturaleza), relación rota, desviada, lugar de una larga evolución de representaciones diversas.

5. La vida (a través del sufrimiento, el envejecimiento, la enfermedad) y la muerte (a través de la supervivencia, el fantasma, la sombra) se representan una en otra. ¿Qué nace de ese cruce? La figura trágica, el *muerto-vivo* (el héroe inmortal o devuelto a la vida por ritos de evocación-invocación), tal como aparece en Occidente entre los griegos en la tragedia, luego en el cristianismo en que se vuelve central. Como se sabe por los antropólogos, la máscara tiene una relación con el *muerto-vivo*. Lo representa y permite la identificación (ficticia-real) con él.

6. El poder (político siempre) y el poderío se representan con respecto y a través de la muerte y los abusos, las distancias y los vacíos que producen, las devastaciones pero también las derrotas. En el intermediario, ficticio y verdadero, se establece la idea de la justicia (del recurso al bien y a lo verdadero, por lo tanto a lo justo).

7. La "base" de la sociedad, a saber el trabajo y la producción, la práctica social en general, no se captan directamente. Los conceptos llegan tarde. Esas actividades de base se representan a través de las idealidades: las "superestructuras". Éstas no son ni conocidas como tales por quienes las construyen, ni "reflejos" desconocidos como tales de las actividades que las constituyen. A este respecto, el pensamiento "marxista", perdido en aporías, es prisionero de dilemas y contradicciones sin solución (el "reflejo eficaz" cuya inep-

cia apenas es necesario recordar). ¿Por qué? En primer lugar por haber ignorado las representaciones y las relaciones implicadas en éstas. Luego por haber desdeñado el concepto de *obra* valorando el *producto*, por lo tanto reduciendo la obra al producto. Ahora bien, las instituciones, así como las ideologías y los objetos “estéticos” son obras, largamente reflexionadas, que ciertos hombres proyectaron. Ciertamente, un hombre de Estado o un gran administrador no tiene nada en común con un artista o un pensador. Las instituciones no dejan de ser obras pero con un carácter específico. Además, no es fácil conocer esas superestructuras, pues también actúan en la esfera del conocimiento y aun la “condicionan”, en la medida en que el pensamiento crítico no voltea contra ellas el saber.

El pensamiento marxista clásico fracasó en el análisis crítico de lo *representativo* (la democracia representativa y sus instituciones). Osciló entre el rechazo global y la aceptación resignada. ¿Sería acaso por casualidad? En cuanto al proceso de construcción de lo *representativo* (instituciones) y de las *ideologías* (por empobrecimiento, por simplificación de los símbolos, imágenes, signos), fue casi totalmente incomprensible por ese marxismo clásico. Ni siquiera comprendió cómo se representa lo *económico* en el capitalismo, conquistando así la prioridad en el modo de producción.

8. La tesis del saber como *reflejo* no es a su vez sino una representación. El saber se representa a través de la ignorancia como aquello que la remplace en el espacio mental. En ese intervalo poblado de representaciones nacen el concepto y la teoría que pretenden formular la práctica y disipar las representaciones. La pseudoteoría del reflejo (del doble, del eco, de la redundancia como fundamento de la inteligibilidad, etcétera) teoriza el desconocimiento y lo sistematiza en una ideología por lo demás bastante pobre. No logra que el concepto se una con la acción eficaz y práctica. Su relación, o sea su separación, constituye un problema.

9. Lo individual se representa en, por y para lo social. Se realiza socialmente con la condición de apartar los obstáculos y de transgredir los límites impuestos precisamente por esas representaciones triviales (soy lo que hago, lo que gano, etcétera). Puede suceder que esas representaciones —esos obstáculos— sean demasiado fuertes para que lo individual que se busca las rompa o las rodee.

10. Ya vimos que el tiempo y el espacio se representan uno por

otro y uno en otro. De hecho, esta interferencia engendra un número ilimitado de representaciones pero también de productos materiales; éstos difieren de la *materia*, o sea de la primera naturaleza: las manos dirigidas por un saber los constituyen de tal modo que resistan al tiempo por el espacio y al espacio por el tiempo. En la medida de lo posible duran, se libran del devenir que degrada y se lleva todo; así por ejemplo: un ladrillo, un sillar, un edificio, un palacio, un monumento, una presa, un dique, un buque... El trabajo productivo consolida esos objetos localizándolos en el espacio, los protege contra las agresiones por múltiples procedimientos. Las cosas duraderas permanecen *idénticas* a sí mismas durante su duración fijada por la intención de los productores, lo más larga posible por lo general, salvo destrucción intencional. La duración y la obsolescencia se representan antes de la producción.

Lo mismo puede decirse de materiales más abstractos y más inasequibles que las cosas, por ejemplo los sonidos como material de la música. La *representación* de la identidad deseada precede la realización de la "cosa". Así emerge de la primera naturaleza la segunda naturaleza, presa del devenir como la primera pero que unos medios tan diversos como ingeniosos tratan de sustraer a ese devenir. Esto dialectiza la práctica social e indica la transición del producto a la obra como la de la identidad abstracta (formal) a la identidad concreta (real).

El espacio y el tiempo, tanto en el cuerpo vivo como en las cosas exteriores, se presentan a los sentidos simultáneamente, en una confusión indiscernible: el trabajo de la representación consiste en separarlos permitiendo analizar su relación y sus interacciones; el trabajo del concepto recupera su unidad, difícil de representar pero necesaria para el conocimiento: el continuum espacio-temporal que plantean y suponen la física y la cosmología modernas. Más humildemente, a escala del cuerpo y de lo útil, la práctica los reúne tratando de dominarlos uno por otro; se establece en lo finito en tanto que el concepto trata de aprehender dos infinitos o un infinito de doble aspecto. Prácticamente, lo finito se plantea y se supone antes de lo infinito. Teóricamente infinito se presupone antes de lo finito; para el filósofo la finitud constituye un problema. ¿De dónde provienen los "entes"? se pregunta el filósofo moderno que considera como

superada la filosofía tradicional porque parte de los “entes” —pero que se plantea problemas de origen y de fin.

El caso ejemplar del espacio-tiempo muestra nuevamente y de manera convincente:

a) Que el hombre social y práctico no puede prescindir de representaciones, que tienen por lo tanto especificidad y poder;

b) Que la representación, resultado de una operación mezclada de fantasmas y de imaginario, es necesaria y no suficiente;

c) Que el mundo de las representaciones no está suspendido en lo “irreal”, sino que a veces tal o cual representación se realiza efectivamente y tales o cuales otras representaciones se disuelven, de tal modo que ese mundo de representaciones no puede estabilizarse;

d) Que el mundo de las representaciones se atraviesa y se trastorna;

e) Que no hay representación del origen que pueda pasar por absoluta y verdadera como tampoco una representación del fin; lo cual fue la tentación o la ilusión filosófica;

f) Que la filosofía puso a circular al mismo tiempo que unos conceptos, unas representaciones, luego la crítica de esas representaciones con la pretensión de ponerles fin por la verdad absoluta;

g) Que la crítica de las representaciones forma parte integrante del trabajo teórico;

h) Que las representaciones empobrecidas y sistematizadas en ideologías forman parte de los servicios y procesos de conservación, de protección contra el devenir, la estabilización, de lucha contra las transformaciones; ¡de los más humildes procedimientos a los más sutiles sólo hay una diferencia de grado!

i) Que el concepto difiere tanto de las representaciones como de las ideologías: es *verdadero*, pero *débil*, sin relación eficaz con las vivencias y los afectos.

11. Asimismo, el deseo no se representa sino como necesidad determinada de un objeto, fijado sobre y por ese objeto a su vez definido. En sí, fundamentalmente, el deseo no se representa; suscita representaciones durante las cuales se fija en tal o cual objeto y se vuelve necesidad de ese objeto valorado, de tal modo que se recupera un poco el encanto perdido con los siglos, antaño debido a los mitos y simbolismos, hoy en día reanimado por el amo oscuro de los encantos: el deseo. Si no se capta en sí mismo, por separado,

es porque no se percibe sino a través de ese efecto: el encanto y sus contrapartidas, la desilusión, la decepción, la "frustración". La energía deseante no tiene nada en común con el motor de una máquina. Esta representación, la "máquina deseante", reduce el deseo poético a la prosa del mundo. Lo propio del deseo es poner fin al aburrimiento, restituyendo lo que destruyeron el saber y las representaciones más o menos elaboradas por la filosofía y la moral. El encanto se recupera sin la ingenuidad de antaño. Así, el deseo lleva a la obra, y un amor puede considerarse como obra del mismo modo que una composición musical o plástica. De ninguna manera puede considerarse maquinao o máquina; por el contrario: suprime en "mi" toda máquina y maquinación en cuanto "es"; pero esa palabra "ser" encierra más de una trampa, en las cuales cayeron varios filósofos.

12. Lo mismo puede decirse del uso y del intercambio: el intercambio representa el uso y se representa en y por el uso. El valor emerge simultáneamente en su doble aspecto: valor del objeto considerado separadamente, en su relación con las necesidades (uso) —valor del objeto en su relación con todos los objetos equivalentes, lo cual implica la relación con el dinero y por consiguiente con todos los objetos considerados como productos (intercambio). Los signos de las cosas, incluyendo los signos vendibles, forman parte de las representaciones implicadas por ese doble conjunto. No reclaman otra teoría y otros conceptos sino la teoría de las representaciones.

13. En cuanto a la obra con respecto al producto, hablaremos largamente de ello más adelante. El problema se plantea para el don y la deuda. Según ciertas tesis el don tendría un origen femenino, sería femenino por vocación y por esencia, oponiéndose a la deuda o censo, rasgo masculino. Ahora bien, el don no tiene existencia social más que si suscita un sentimiento de obligación. Puramente gratuito o gracioso, sin efecto, ni siquiera de "reconocimiento", el don se desmiente y se destruye.

No todos los pares de términos opuestos dan lugar a esos procesos complejos: reflexión o refracción (sin embargo irreductibles a un reflejo) de un término en otro —interferencias, interacciones, mediaciones seguidas de una actividad realizadora o de una disolución en la nada— alteridad por lo tanto alteración y posibilidad de alienación seguida o no de una desalienación que restituya lo posible

anulado por la alienación, etcétera. Así, la oposición muy pertinente ya estudiada por Platón entre lo "grande" y lo "pequeño" se formaliza pero no se dialectiza; se capta y se resuelve en una relación formal (lógica) de exclusión-inclusión.

Cada término, al dar lugar a representaciones en y dentro de (a través de) el otro, posee su "realidad" propia, distinta, especificada, pero inasequible "en sí", aisladamente. La intuición y la inmediatez, aunque fundadas, engañan al pensamiento si éste cree ceñir una sustancia. Cada término sólo aparece y se trasluce en su otro, en una reciprocidad que caracteriza las representaciones. Así, el término considerado "en sí" puede decirse a la vez *abstracto* (ya que su realidad no se alcanza y no se da directamente, sino tan sólo después de un largo trabajo) y sin embargo *concreto*. Por tanto, lo que predomina en esas interacciones y movimientos es lo ficticio-real, lo abstracto-concreto.

¿Es posible volver a insistir aquí largamente acerca del "derrumbe de los referentes" a principios del siglo xx en Europa, que se vuelve explícito hacia 1910? En ese momento desaparecen simultáneamente: el espacio euclidiano (homogéneo, de tres dimensiones) y newtoniano (absoluto), la perspectiva en pintura y en arquitectura, el sistema tonal en la música, la ciudad (que se fragmenta), la familia (que comienza a disolverse), la historia (que se esfuma). Dios ha muerto, y el hombre, y aun el diablo; el "sujeto" definido por la filosofía en nombre de todos los individuos se oscurece, etcétera. ¿Qué escapa a esa catástrofe silenciosa? Al parecer el trabajo y el lenguaje. La tecnología y el sexo emergen, no como referentes sino como problemas. Lo que cuenta aquí es tan sólo distinguir las causas y los efectos de la crisis entonces incipiente en la Europa imperial, crisis de sus "valores" y de sus referencias. ¿Diremos junto con Nietzsche que el estremecimiento viene desde lejos, que, desde Sócrates, el gusano estaba en la fruta? ¿Diremos junto con Marx y Lenin que el capitalismo competitivo se transforma en capitalismo de organización (llamado monopolista) y hace estallar los marcos anteriores? ¿Que las guerras imperialistas no sólo matan hombres y destruyen material?..

En lo que se refiere a la representación, conviene recalcar:

a) que el hundimiento de los referentes puede resultar del em-

bate de las representaciones en las sociedades que se organizan políticamente en torno a ellas (democracias más o menos liberales);

b) que las referencias clásicas y tradicionales contenían y retenían a las representaciones en límites bastante precisos. Esos referentes y los “valores” conjuntos impedían que múltiples representaciones, políticas o “culturales” se valoran, se proclamarían sin contrapartida;

c) que el estallido de las referencias liberó a las representaciones de todo “control” racional (eso es lo que significa sin duda una fórmula que se ha vuelto frecuente: la “liberación del significante”);

d) que esa “liberación” tiene como consecuencias la posibilidad de que las instituciones estatales y los poderes políticos manipulen las representaciones; de lo cual no se privaron desde la primera guerra mundial, perfeccionando ulteriormente los procedimientos y técnicas de manipulaciones;

e) que esas causas y esos efectos no bastan; hay que añadirles un hecho de incalculable importancia sobre el cual volveremos a insistir: a partir de cierta época —la misma, o sea a principios del siglo xx— todas las potencias y capacidades sociales tienden a volverse autónomas, a proclamarse “en sí” y “para sí”: lo económico, lo político, la técnica, el arte, la ciencia, etcétera.

Se pudo decir que Marx modifica y completa la fenomenología hegeliana desarrollando una “fenomenología” del trabajo y de sus representaciones, y más generalmente de lo económico, de la producción y de sus representaciones (ideologías). Esta concepción llamada “marxismo” considera el trabajo como un caso privilegiado de la relación real entre el sujeto y el objeto. Hace del trabajo la sustancia del ser humano, lo cual lleva a una ética y una estética del trabajo. También puede decirse que Freud esbozó una fenomenología del sexo y de sus representaciones, que considera también la relación sexual a la luz del sujeto-objeto. La descripción fenomenológica del trabajo fue cambiada por la práctica política en una filosofía e incluso una ontología del trabajo y del trabajador; se encuentra al término de ese trayecto con la relación conflictiva del trabajo y del no trabajo. En cuanto al freudismo, su fenomenología del sexo (vinculada a una práctica terapéutica y clínica) también se trans-

formó en una ontología de la sexualidad; al término de su trayecto el freudismo volvió a encontrar la relación conflictiva (dialéctica) de lo masculino y de lo femenino. En ambos casos, la interferencia de las representaciones y del saber modificó a éste, y recíprocamente. En el momento en que la gente del saber creía absorber la vivencia, dominarla apropiándose, sus concepciones se reducían a representaciones. La vivencia, por su parte, se rebelaba.

La relación verdadera sólo aparece si lleva las fenomenologías hasta su término descubriendo la relación dialéctica en la que terminan. La teoría no ya del trabajo (social) como tal sino de la *puesta al trabajo* brinda para la historia (del siglo xvi al siglo xix e incluso al siglo xx) una concepción global en torno a la cual giran análisis puntuales que no dejan escapar el conjunto. Insistamos en este punto crucial.

La puesta al trabajo llenó una época histórica, desde el siglo xvii hasta el siglo xix, la de la burguesía ascendente. ¿El paso del trabajo preindustrial (agrícola y artesanal) al trabajo industrial (parcelario y dividido, con venta de la fuerza y del tiempo de trabajo) no fue acaso tan difícil como el de las actividades nómadas y pastorales a la agricultura sedentaria? Cabe suponerlo. El primer paso también llenó varias épocas y por lo general implicó sea la invención, sea la adopción de una nueva religión. Así por ejemplo, los vascos, cuando abandonaron la vida nómada y pastoral, pasaron de una religión cosmogónica y solar al cristianismo. El paso al trabajo moderno exigió una moral, tan eficaz como la religión: un ascetismo en todos los planos, sobre todo sexual. Semejante cambio está relacionado con una clase dominante, que lo impone; pero concierne a toda la sociedad. No puede imponerse separadamente a una clase por otra clase. La moral puritana que implica la puesta al trabajo del pueblo también es válida para la burguesía. Se manifiesta en Europa occidental desde el siglo xvi para alcanzar su apogeo, si se puede decir, en la Inglaterra victoriana y en la III República francesa, jacobina y kantiana.

La puesta al trabajo tuvo múltiples aspectos. En Inglaterra, el puritanismo y la moral bastaron, al parecer, para imponer una representación del trabajo que fuese aceptada por toda la sociedad, no sin reticencias del lado "inmoral" de la aristocracia. En Francia, ni la religión (centrada en los objetos sagrados y en los ritos) ni la

moral bastaron; el Estado tuvo que tomar cartas en el asunto; la represión moral, necesaria e insuficiente, reclamó esos poderosos auxiliares: la represión estatal y policiaca, las racionalizaciones y las normalizaciones de la vida social. La puesta al trabajo es inseparable de la medición (del tiempo de trabajo, de su productividad) así como de la venta en el mercado del trabajo (dentro de límites controlados). Esto implica la aplicación de la autoridad política y de la racionalidad científica a las relaciones sociales de producción. Los expertos más agudos y finos de este tiempo, con Michel Foucault, exploran ese proceso sin concebir su conjunto, reteniendo aspectos subordinados y puntuales (el "encierro" de los locos y anormales, la presión pedagógica y la institución escolar, el papel del modelo militar, etcétera). El papel histórico de la puesta al trabajo apenas comienza a descubrirse; este descubrimiento exige la confrontación entre la historia del trabajo y de los trabajadores, por una parte, y por otra, la de la represión sexual. El objetivo aparente de esta última es la eliminación del "vicio" y lo que realmente está en juego es la disciplina exigida por el trabajo industrial: la expropiación del cuerpo, literalmente, o sea la organización práctica de la ausencia y el relleno del enorme vacío por representaciones morales, religiosas, políticas (la voluntad del Señor Dios, el sacrificio y la abnegación, el patriotismo, el trabajo como libertad, etcétera).

Antes de adoptarlas y de transformarlas en organizaciones, luego en instituciones, las sociedades experimentaron a menudo las técnicas y formas organizacionales de dos maneras: a) en los ejércitos, en cuanto hubo militares especializados; b) en los animales.

Según una observación no desarrollada de Marx, el proletariado, el trabajo y la fuerza de trabajo separados de los medios de producción, pagados por tiempo, entran a la historia durante las guerras; esos trabajadores efectúan las grandes obras de excavación para los campamentos, los cercos; acompañan a los ejércitos.

Pasemos a los animales. El famoso dominio del hombre sobre la naturaleza, que todavía se celebra sin reserva en los países llamados socialistas y de la cual hay sobradas razones de desconfiar en los países más desarrollados, este dominio se ejerce simultáneamente sobre la materia inerte y sobre la materia viva. La domesticación y el amaestramiento de los animales comienza muy temprano. Tanto si la degeneración es la causa, o el efecto de la domesticación, en todo

caso las especies domésticas degeneran con respecto a las especies salvajes. El amaestramiento implica la especialización y a menudo la castración.

La división del trabajo, introducida en la especie caballar, produjo especies especializadas: el caballo de guerra, el caballo de tiro y de labranza, el caballo de carrera, el caballo de desfile. Lo mismo puede decirse de la especie canina (perro de caza, guardián, doméstico) o bovina. La puesta al trabajo exige la castración. ¡Trátase de uncir un toro a un arado, o de enganchar un semental!

Especialización, división del trabajo social actúan en lo biológico y lo fisiológico. La castración, experimentada en las especies animales cuyo empleo acompañaba el incremento tanto de las fuerzas productivas como el de la violencia guerrera y que durante mucho tiempo constituyó la "fuerza de trabajo" esencial, se extendió a la especie humana. Es evidente que otras razones y causas intervinieron. Sin embargo, no deja de ser cierto que la castración se extendió de los animales y los eunucos a toda la sociedad, durante la formación del capitalismo. La puesta al trabajo productivo exigía la reducción práctica de lo sexual a la reproducción. Esto se obtuvo mediante la castración simbólica: por la moral. Ésta ya no debe considerarse como una ideología abstracta sino como una representación terriblemente eficaz. Desemboca en la privación de goce, llamada frustración. El goce se transfiere del cuerpo y del uso a los objetos intercambiables y se transforma en satisfacción, después de haber perdido su carácter "natural". Los más débiles, las mujeres, fueron quienes más padecieron el efecto de la castración por la moral. Ellas debían encargarse de la reproducción sin los agrados con que la naturaleza dotó —atractivo y compensación "inconscientes"— a esa función. Eso es lo que describen los autores femeninos recientes con valor y fuerza, no sin derivar el problema y sin desconocer el proceso; atribuyen este efecto, "la mujer eunuca", a los hombres en calidad de machos, en vez de atribuirlo a la moralidad dominante, la de la puesta al trabajo (por el capitalismo), procedimiento del cual los hombres a su manera también fueron víctimas. ¿Si los hombres dominaron la situación no era acaso en calidad de trabajadores, productivos o gestores, y no solamente como machos? ¿Cómo hubieran podido evitar la frustración, al lado de mujeres frustradas y por lo tanto frustrantes? ¿La moral no los habría afectado? ¿El

infantilismo y el cinismo immoralista no habrían sido frecuentes en los hombres? Esas interrogaciones quieren impedir que el problema sexual permanezca en el terreno de la sexualidad tomada como función aislada, dejando a un lado las representaciones, la ideología y sobre todo la moral. ¡Lo cual no justifica un burdo “immoralismo”! . . .

Marx va más lejos que Freud porque su pensamiento se desarrolla hacia lo global, hacia lo político, en tanto que el de Freud se encoge hacia la moralidad (la normalización) subyacente, o sea la adaptación a los simbolismos (entiéndase: instituciones) de la sociedad existente. El “marxismo” pasa por mil avatares, se petrifica, se dogmatiza, se vuelve ideología, justifica (aparentemente) el Estado más represivo; también justifica una ética y una estética de la productividad y del trabajo; pero también suscita la crítica y las acciones impugnadoras más diversas. El pensamiento de Freud produce una ideología, una institución cultural, una práctica clínica (terapéutica), el psicoanálisis. Se petrifica en saber y ni siquiera logra discernir las causas sociales y las razones históricas de lo que incumbe a su terapéutica: los efectos de las represiones, las frustraciones, las neurosis y psicosis. No llega a comprender ni el papel del trabajo y de la “disciplinas” comunes, ni —paradoja— la sexualidad femenina y las relaciones conflictivas entre la naturaleza y la abstracción. Por esta razón, el psicoanálisis prolonga la filosofía clásica y sostiene la filosofía en decadencia. Contribuyó a “puntualizar” el pensamiento así como la refutación de lo existente.

Al amparo de la terrible reducción práctica, otro proceso más profundo se despliega: la disyunción entre la función natural (reproducción) y los efectos personales, sociales, éticos, estéticos, de la senilidad. ¿Es preciso probar con textos que el sentimiento llamado “amor” y la pasión amorosa, de matices ilimitados aun si los gestos obedecen a un código, no tienen como propósito la reproducción? La disyunción es difícil de lograr; ¡cuántos sinsabores! El esfuerzo milenario, prometeico, titánico a su manera (esto con cierta ironía) por disociar la fecundidad del goce sólo produjo frutos al cabo de sufrimientos inauditos, de conflictos desesperados (el amor “puro” y la renuncia al amor, el *coitus interruptus*, la prostitución). A menudo nos preguntamos por qué las invenciones recientes (procedimientos anticonceptivos, píldora, etcétera) se han topado con rechazos

o resistencias espontáneas, fuera de las razones ideológicas y políticas del tipo reactivo. Esos rechazos vienen de lejos. Muchos hombres y mujeres estiman todavía que la fecundación tiene algo sagrado; pertenece a Dios al igual que la muerte; no compete ni a la voluntad individual ni al "dominio de la naturaleza". ¿No temen acaso secar la fuente del placer al mismo tiempo que la fecundidad? La ideología del deseo, o sea su representación, responde a ese temor sin lograr disiparlo. En esas "profundidades" de la vivencia se ocultan las raíces de las creencias, el nexo entre la naturaleza y la abstracción; el nacimiento y la muerte e incluso el deseo porque éste nace y muere no pertenecerían a lo "humano" sino a lo divino, naturaleza immanente o deidad trascendente. Así, lo sexual, sin abandonar lo cotidiano, se transforma en obsesión y en ficción. También ello se convierte en figura de la ausencia. La desnudez misma, en vez de descubrir una presencia (como en el arte clásico) se divulga como imagen, como ausencia.

¿La sexualidad, lo sexual? Esos términos corrientes desde hace poco tiempo sugieren una entidad que por sí misma oculta la realidad de lo "sexual". Así se disimula el carácter "bi" (ambiguo, polarizado) del sexo. No hay sexo sin bisexualidad. No hay sexualidad que no lleve en sí "el otro"; en sí y no solamente ante sí. El *animus* es inseparable del *anima* y recíprocamente, dijo Jung. La posibilidad misma de la inversión sexual y de la transexualidad muestra la inherencia recíproca de los sexos, del Mismo y del Otro. Si bien hay que observar y admitir que de cada lado un elemento (momento) predomina sobre el otro, ambos elementos están *presentes* (uno al otro, uno en otro) en cada individuo.

¿Pero entonces cómo explicar el desconocimiento recíproco de los sexos? La prodigiosa ignorancia, incluso el desdén de lo viril por lo femenino, lo cual desvía al Eros hacia la brutalidad, hacia la absurdidad. ¿Cómo explicar la génesis de esas entidades: virilidad, feminidad?

Hay que ver en ellas un producto social, a partir de la "primera naturaleza". El hombre, el macho —guerrero, poseedor, padre— niega en él al elemento femenino y lo rechaza fuera de él como objeto para dominarlo. A esto se añade quizás una sorpresa, un temor inmemorial ante el fascinante placer femenino. El macho se hace macho en nombre de una representación de sí que implica una voluntad;

la dominación se alcanza, no se motiva por la jerarquía social ni por la necesidad, el deseo y el Eros. El *objeto* (la mujer) sufre los efectos de ese fenómeno de rechazo y nace el resentimiento, *objeción* a la voluntad masculina, huida, revancha. La polaridad, que no tiene nada de lógico, se vuelve conflictiva. Así pueden nacer esas representaciones, derivados históricos y desviaciones de la energía natural: las virtudes viriles opuestas a las virtudes femeninas. La angustia surge del rechazo (inhibición) del otro por representaciones de sí y de las representaciones desviadas que nacen de ese "otro" rechazado. La desviación se transforma en moralidad, que a su vez reacciona en las representaciones metafóricas para consagrarlas. De ese modo se justifica en y por el juego de las representaciones la separación entre las dos partes de la especie y del ser humano, con la lucha —antigua y fecunda pero generadora de miserias— que desgarrar a esa especie.

El problema y el movimiento dialéctico de la sexualidad en el mundo moderno forman parte de un movimiento mucho más amplio. La unidad de la naturaleza y del ser humano, religiosamente celebrada por Spinoza en el edificio suntuoso de la *Ética*, por Leibniz en la *Monadología*, esa unidad se ha roto. El hombre social sale de la naturaleza pero se bate contra ella; la relación no puede definirse por una unidad o identidad profunda (ontológica, de Spinoza a Schelling) sino como unidad dialéctica, es decir conflictiva. El trabajo es prueba de ello, energía vuelta contra su fuente. La ruptura, consumada en Marx, se agrava en nuestros días al observar que las técnicas e instrumentos del trabajo humano destruyen la naturaleza. La destrucción de lo espontáneo y de lo natural —por lo tanto del uso— no se realiza solamente en la naturaleza exterior sino también en la naturaleza interna del ser humano, el cuerpo, el sexo. Si el "hombre" no es más que una existencia no determinada, sin esencia, si no es sino un "sujeto" sin objetividad, o bien ese sujeto estalla, o bien se puede decir cualquier cosa de él, imponerle cualquier atributo. A través de esas peripecias (que la filosofía registra sin provocarlas), a través de esa destrucción de la naturaleza que se repercute en el pensamiento de tal modo que ya no podemos pensar en la naturaleza sino como abismo, a través de esas rupturas dramáticas se busca la apropiación de la naturaleza y de sus energías vitales y materiales: la segunda naturaleza. ¿En qué consistiría la

apropiación del sexo y de la sexualidad? La propiedad (privada) de la mujer por el hombre, así como la propiedad (privada) del suelo, simula y caricaturiza la apropiación. Lleva a la destrucción. El goce sin su efecto orgánico, la fecundación, consagra el esfuerzo por apropiarse el sexo. Esto lo comprenden muy bien los moralistas y las potencias “espirituales” que se obstinan y se perpetúan vinculando institucionalmente el sexo con la fecundación.

El trabajo no es lo único que se presenta como medio de dominación y de destrucción de la naturaleza, también la técnica y más generalmente la abstracción. La miseria sexual, los estragos muestran que ni el trabajo, ni la técnica, ni la mercancía, ni la abstracción dejan a un lado y evitan el sexo. ¿Hay que incriminar al capitalismo? ¿A la burguesía? ¿Al Estado? Ciertamente; pero para explicar esa devastación y esa miseria hay que recurrir a otras causas y a otros efectos. El proceso es mucho más complejo. Lo cual no disculpa en nada los “factores” mencionados.

¿Cómo definir el sexo y la sexualidad? ¿Sería acaso una parte del ser social subordinado a lo racional, secundario como una “pasión”? No. Ya excluimos anteriormente algunas definiciones: a) la que limita el sexo a una función biológica; b) la que extiende indefinidamente el sexo, lo cual se traduce antropológicamente por una determinación del “hombre”; éste no sería ni el *homo cogitans*, ni el *homo ridens*, ni el *homo ludens*, ni el *homo faber*. Su “esencia” consiste en el sexo: *homo sexualis* (o *eroticus*). De tal modo que todo estaría sexualizado, incluyendo por supuesto las representaciones.

Ya apartadas esas líneas, queda por definir el sexo como un órgano pero *sensorial* (y no solamente funcional o sensual). En la vivencia, el sexo percibe un aspecto de los seres vivientes y aun de los seres sin vida. ¿Del mismo modo que la mirada? El ojo y la mirada perciben formas, superficies. El ojo percibe lo visible. Busca la luz y no se ve, a no ser en un espejo. Para él, la luz hace surgir un mundo —doble— de colores y de formas. ¿Presencias? No, esbozos, siluetas. Para la presencia, se necesita además el contacto, el movimiento de todo el cuerpo. La mirada se fija en imágenes, sin espesor: superficies. El sexo se percibe más profundamente que lo que alcanza la mirada: fuente de energías explosivas. Como tal, más que la mirada, tiene acceso a la presencia. A partir del deseo, no “representa”; va como un camino hacia una presencia que lo

rehúye. En este sentido, no es una representación sino que suscita muchas representaciones del otro y de sí mismo, en el margen entre lo vivido y lo concebido, entre la emoción y el pensamiento. Para el sexo y por él surge un mundo doble, macho-hembra. La denominación, la nomenclatura, la clasificación de los objetos y de los sujetos que resulta de ello no tienen en un principio nada que ver con una lógica. Entre la vivencia inicial y la formalización ulterior se intercalan las representaciones, "estructuras de ausencia", más bien que presencias. El psicoanálisis se ocupa, al parecer, de esas estructuras de ausencia. El Edipo cuya generalidad en la especie humana trataron de mostrar Freud y sus continuadores, ¿no sería una "estructura de ausencia" que acentúa la imagen del padre, remplazándolo incluso después de su muerte? Pero el análisis pasa aquí de las representaciones del sexo a las del poder (de la voluntad de poder).

El sexo y la sexualidad dieron lugar a innumerables representaciones de los órganos y de su funcionamiento, de su finalidad y de su absurdidad, de los goces y de los infortunios que determinan. Muchas de esas representaciones transmiten evaluaciones: mancha, culpa, peligro, etcétera. ¿El fenómeno inicial sería la prohibición de ciertas relaciones sexuales? La teoría que coloca la prohibición del incesto en el fundamento de la sociedad, en la fractura entre lo natural y lo social, no *representa* más que una parte de los hechos. El control sobre la fecundidad fue más importante para las primeras sociedades organizadas que el incesto. Las que no estipularon ese control desaparecieron, agobiadas por el número, por la carga de las mujeres encintas, por su aislamiento. La reproducción biológica y su relación con la sexualidad desempeñan aquí el papel primordial, que conservaron hasta nuestros días, o sea hasta la separación efectiva entre la ética-estética del sexo y su función orgánica. El control natal data de la formación de los grupos humanos. Se obtenía por diversos medios, entre los cuales las prohibiciones e interdicciones, con las representaciones justificativas. La reproducción de las relaciones sociales se superpone tardíamente a la reproducción biológica, sin suprimirla, desplazando su importancia, provocando en ese momento la aparición de nuevas reglas para los matrimonios.

Aparecen tardíamente representaciones "blancas", que implican la denegación o negación de la sexualidad: la virgen eterna o terrestre,

el ángel, la doncella y más generalmente la pureza (la asexualidad) como virtud, como sublimidad, o sea como castración voluntaria.

A partir de ese "grado cero sexual" se establece la escala de valores sexuales: el +, la fuerza viril, creadora, en última instancia la paternidad divina. Y el -, lo femenino, la mancha, la culpa, la carencia, la ausencia de falo, de deseo y de placer, en última instancia el vacío y el abismo demoníaco.

Esta representación de un "grado cero" del sexo no afectó hasta la época capitalista y burguesa más que a una élite religiosa. Servía a la Iglesia, a su reclutamiento, a su teología de una sustancialidad exterior al mundo.

Frente a esas negaciones se erigen representaciones forzosas: la retórica del sexo, la sexualidad como "valor" autónomo, el "machismo", la virilidad como virtud. En este trayecto, al lado de los valores éticos, lo transexual cobra un valor estético: sea el disfraz, sea la capacidad de sentir las impresiones y sensaciones de ambos sexos (en la música y la poesía, luego en la novela).

La vía "normal" —si puede decirse, en el sentido de una ortodromia y no de una ortodoxia— de la sexualidad es obstruida por las representaciones que la desvían: imágenes, símbolos, valores morales y desvalores. El concepto mismo de sexo y de sexualidad encierra trampas: permite el discurso sobre una entidad separada, hace olvidar la perpetua ambigüedad del sexo que va desde la incertidumbre infantil hasta lo trans-sexual platonizante. Omitir el componente homosexual de toda energía sexualizada le quita su dualidad constitutiva y estimulante, la relación con el otro que abarca la relación consigo mismo, la relación con el cuerpo y con el espacio del otro que implica la relación con su propio espacio y con su propio cuerpo: el movimiento de la apropiación. Las representaciones pueden tener la fuerza de bloquear el camino sinuoso entre la necesidad fisiológica vinculada a la reproducción (emisión y recepción de la simiente) y el deseo impregnado de cultura, incluso sofisticado y vinculado a la prosecución voluntaria del placer. La teología judeo-cristiana y las morales que derivaron de ella explotaron esta posibilidad. Esto fue facilitado por diversos acontecimientos históricos (entre los cuales no hay que olvidar la irrupción de la sífilis en Europa en el siglo XVI, ni tampoco el concilio de Trento que fortaleció la ceremonia del matrimonio y el fetichismo de la virginidad).

¿Qué es la miseria sexual? ¿En qué consiste? Algunos estiman que el problema se plantea a partir del psicoanálisis y que sólo esa "ciencia" puede responder. Aquí diremos una vez más que el problema no compete a una ciencia separada, sino a un concepto más amplio que prolonga la filosofía pero que ensancha el horizonte de los filósofos. ¿El psicoanálisis? Sí y no. Sí, en la medida en que reveló la miseria sexual, no, en la medida en que no trascendió el moralismo generador de esa miseria sino que engendró a su vez una ideología de lo "normal" y una mitología del deseo. No se puede incriminar exclusivamente al capitalismo, pero la ideología psicoanalítica lo escamoteó demasiado a menudo. Uno de los más graves errores del psicoanálisis es haber desviado la Ley y su sentido. Al imputar la Ley únicamente a la figura del Padre, los psicoanalistas ocultaron el Estado. Ciertamente, el Estado moderno deriva, efecto y causa, de la monarquía en que el Rey Padre conservaba los atributos del Dios Padre y del Padre patriarcal. No obstante, la metamorfosis histórica que produjo el Estado moderno pierde su fuerza amenazadora si se mantiene esa representación.

Hay que decir y repetir que la organización de la vida cotidiana representa una organización y una disciplina de la ausencia. De tal modo que lo político, con sus representaciones e implicaciones —el Estado y el hombre de Estado, la coacción, la guerra— parece ser la única presencia: cuando no es sino simulación, ausencia suprema. La remisión perpetua a otra cosa, el fin de las referencias provocó la generalización de la ausencia sin esperanza de presencia. La espera pasiva y resignada de las decisiones políticas, aunada a la moral y a la religión (cuya reactivación se observa por doquier) permite aceptar la ausencia colmándola de representaciones que los medios de comunicación masiva toman un poco de todas partes. Se mata la espera.

Sin embargo, para comprender bien esa miseria sexual que el psicoanálisis hizo aparecer pero no desaparecer, hay que ir más lejos y ahondar un poco más. ¿Tiene acaso un sentido o no es más que el testimonio y la prueba de la "insoportabilidad" de lo social? El lector ya sabe que la naturaleza, agredida por las potencias teóricas y prácticas de la abstracción, ya no se percibe sino como abismo, caos: ausencia. Anteriormente, fue presencia. La filosofía y sobre todo los poetas lo atestiguan; el romanticismo marca la ruptura: llamado

desesperado a la naturaleza perdida, nostalgia, lamento, promesa de una nueva presencia. En Hölderlin se encuentra el mensaje más apasionado y más profundo relativo a la naturaleza, el amor y la creación presentados como dones de la naturaleza. En él, las palabras, signos de la naturaleza sagrada, no tienen nada de sacrilego: el significante queda estrechamente asociado al significado. Esto es lo que dejará de ser ulteriormente, en su disociación (tal que ya no se sabe de qué se habla ni quién habla, y que se puede decir cualquier cosa).

Sin embargo, la naturaleza se define insuficientemente por el magnífico poder creador que celebran la filosofía (Spinoza, Schelling) o la poesía (Hölderlin). Tiene su crueldad; arroja implacablemente hacia la muerte y los vivos no evitan el sufrimiento. Ese lado implacable, otros filósofos (Schopenhauer) y sabios (Darwin) lo pusieron de manifiesto, lo llevaron al lenguaje. Borraron las representaciones benéficas de la naturaleza identificada con lo divino.

Pero la pregunta crucial aún no ha recibido una respuesta satisfactoria. ¿De dónde viene la miseria sexual que se abate sobre el mundo moderno, completando con un color nauseabundo el cuadro de las miserias? ¿Cómo comprender su coexistencia con las exhortaciones a la libertad (sexual), con la búsqueda del goce, con el saber? ¿Su vínculo oscuro con la dominación destructora de la naturaleza? ¿Con el reinado del intercambio abstracto y del dinero? ¿Con otros "factores", sin duda alguna? Si las sociedades antiguas hubieran padecido esa miseria, la especie humana habría desaparecido. ¿Qué sucedió? ¿Qué sucede? ¿Dónde y cuándo? En último análisis, se ataca el lenguaje, único y último "objeto" de pensamiento. La responsabilidad recae sobre las palabras. El "hombre" o el "sujeto", o lo que queda de él, estaría enfermo del lenguaje, por lo tanto sería incurable a no ser por el silencio de muerte. De ese modo se disculpa la moral y la religión. Ahora bien, el fetichismo del lenguaje lleva al asesinato del lenguaje. Se toma las palabras y su reunión por la verdad y su soporte por definición del ser humano en el mundo: *homo loquens*. Luego se observa que el discurso y las palabras separan, dividen, fragmentan. Se lleva la separación hasta los extremos; y se pasa de la *logología* (discurso sobre el discurso) a la *misología* (odio y repulsión por el acto de hablar o por el acto de escribir), contrario a la *filosofía*. Se pierde un camino el *sentido*,

por haber puesto demasiadas esperanzas en las significaciones. Además, la producción inmoderada de significaciones engendra la *crisis de los sentidos* (Adorno). No podemos dejar de insistir en el hecho de que el saber de las significaciones (lingüística, semántica, semiología) ha hecho de la palabra y de la significación un absoluto, o más bien un simulacro de absoluto y que de ese modo se perdió el sentido. . .

En su extremidad, en el momento de su transformación, la filosofía en decadencia logra todavía dividirse, antes de convertirse en "otra cosa" (la metafilosofía); no en filosofía viril y filosofía femenina sino en filosofía asexuada. Se pierde en las representaciones.

En la obra de Heidegger, el sexo no tiene cabida. El Ser asexuado o transexual que se revela en la ontología no se expresa en un Eros, ni celeste, ni terrestre. El sexo no aparece en absoluto, ni siquiera entre los "entes", lo cual da a la doctrina heideggeriana, a pesar del esplendor del lenguaje, un aspecto irreal o más bien ideal. En cambio, en el psicoanálisis desde Freud, la determinación sexual pasa por esencial. La libido, con sus accidentes (el Edipo, la inhibición, la castración), se instala en el centro de los conceptos.

El psicoanálisis se sitúa en la frontera entre la decadencia de la filosofía y su separación. El hecho de que Freud haya elevado al lenguaje y al concepto la sexualidad es un logro poco discutible. Visión irreversible. Vislumbró el atestamiento de la sexualidad por las representaciones. Lo que Freud no vio ni previó es que las representaciones de los "freudianos" iban a suplantar las representaciones de la sociedad, de la moral y de la religión añadiendo a la práctica (clínica) una interpretación dogmática.

En el pensamiento de Freud y en el de Heidegger el exceso y la falta de sexualidad tienen la misma razón, el mismo resultado y el mismo sentido. Sólo se toma en cuenta el sexo masculino como representación de la universalidad, de la cual los sexos diferentes no serían sino los accidentes. La diferencia desaparece o se exagera pero en provecho de un solo término, el mismo en ambos casos. Ya se trate del "ser" o de lo "libidinal", la representación elimina lo femenino y lo convierte en la ausencia o la falta de lo masculino.

¿Qué se puede concluir? Filosóficamente nada. Prácticamente lo siguiente: el horizonte de la sexualidad queda abierto. ¿El sexo? Es lo que uno hace de él. ¿Quién, uno? ¿El hombre cualquiera? No. Sino aquél —o aquélla— que se enfrenta con el conjunto de las condiciones y circunstancias. El sexo va desde el horror (el del sadismo, el de la violación a muerte y aun después de la muerte en *Last exit for Brooklyn*) al esplendor trágico, el del amor extrasocial aunque determinado por una sociedad, el amor incestuoso y sublime contado por Margarita de Navarra en uno de los cuentos del *Heptamerón*, o el amor del “hombre sin atributos” por su hermana Ágata.

¿Cómo se presenta el sexo ante una meditación que toma en cuenta la experiencia psicoanalítica advirtiendo sus límites y evitando la ideología (metapsicología) de la mayor parte de los intérpretes de Freud? Como una reserva y un recurso de energías que pueden emplearse de múltiples maneras, destructiva y creativamente (sin que esos dos aspectos puedan distinguirse). El sexo, no definido por la “reproducción”, ni por la “libido” o el deseo sin objeto, puede desviarse, proyectarse hacia múltiples objetos e incluso disolverse en la ausencia, voltear contra sí su fiebre y su fuerza. Camino hacia el presente y la Presencia, puede derivar hacia la Ausencia. ¿No es eso la neurosis? ¿Incluso la psicosis? Esas ideas no tienen nada de un análisis riguroso, aun menos de una prescripción práctica. Tan sólo tratan de evitar las representaciones reductoras, surgidas de los lugares más diversos, que atacan para depreciarla la energética fundamental del sujeto “consciente” cuya conciencia, animada por esa energía subyacente, inventa un objeto, un proyecto, un trayecto. ¿Cuándo y cómo? Mediante otras representaciones.

Las figuras antiguas —representaciones consideradas durante mucho tiempo como evidencias— se borran. La Mujer-niña y el alma bella (*die schöne Seele*, de la cual Hegel se burló tanto) se ven muy poco. Las nuevas figuras llegan con su cortejo de representaciones y los pasos de una esfera a otra: de la mujer sierva a la mujer todavía metafísica (libre como entidad y prácticamente avasallada), de ésta a la mujer “autónoma” (con este contrapunto: quien dice “autonomía” dice soledad) a través de la Mujer-objeto, la Mujer-espectáculo. Filosóficamente, las interrogaciones podrían formularse así:

“¿Hay acaso un concepto de la mujer — feminidad, feminitud u otro que emergería de la fragmentación del concepto genérico del hombre?” “¿Una mujer puede constituirse en sujeto, salvando esa figura, librándose de las debilidades de esa representación?”

Más de un escritor contemporáneo ha formulado las representaciones relacionadas con la amenaza perpetua que ha sido desde siempre para el “hombre” su temible compañera: “La mujer aparece en el fantasma masculino cargada del doble y temible prestigio de ser el continente de la vida y del placer. . . En ese interior misterioso, la vida y la muerte se confunden, unidas por nuestro deseo. El macho tenía que convertirse en el amo de eso: el lugar de clausura de la existencia humana, en que la vida se vuelve goce y el goce vida pero ambos efímeros y finalmente entregados al trabajo de la muerte, el hombre a su vez va a cerrarlo. Lo que está oculto será ocultado doblemente: harén o cocina. . .” (Pascal Lainé: *La Femme et ses images*, p. 30). He ahí lo que descubre un escritor profeminista que asiste a la batalla. ¡He ahí, pues, uno de los resultados, uno entre tantos otros, de veinte siglos de ideología elaborada, de filosofía! Ese texto, como muchos otros, interesa al analista porque muestra la fuente de sus angustias para el “macho”. Al describir los fantasmas supuestamente conocidos, contiene otros que introduce sin decirlo. ¿De dónde proviene, de cuáles ideólogos y de qué representaciones, esa obsesión de la “clausura” y de dónde proviene ese extraño “trabajo de la muerte”, con esa desviación de un concepto que quería significar la vida creadora, a saber, el trabajo? El autor, ciertamente, abandona las representaciones tradicionales de la mujer como ser humano “privado” de falo, como pasividad. Cree sorprender verdades inmortales sobre la muerte y toma o retoma una serie de representaciones, la del sexo femenino como “misterio”, como “interior” inaccesible, la del recorrido que va del útero a la cocina. Faltan aquí algunas figuras: la bruja (la hechicera en su caverna) y la diosa madre. Deben hallarse en otra parte. Una fenomenología de las representaciones bien realizada las situaría en el camino. ¿Esas representaciones altamente culturales no persistirán a pesar de las guerrillas y las operaciones puntuales llevadas a cabo por los grupos femeninos? Después de la lectura de semejante texto, escrito por un hombre “liberado”, uno espera lo peor: la catástrofe de los dos sexos, el encierro en ghettos sexuales (cada uno de los sexos irá de

su lado, presagiaba un poeta). Eso sería el triunfo de la ausencia y su fiesta negra: el triunfo de la Muerte (tan frecuentemente celebrado desde el cristianismo europeo por los pintores y los poetas). Anteriormente, otra hipótesis se sugirió: un inmenso trabajo, el de la vida, se esfuerza por separar goce y fecundación, unidos por la naturaleza, reuniendo el goce y el amor. Así sobreviene una ruptura, acentuando las particularidades sexuales sin alcanzar el juego más sutil de las diferencias. Lo cual explica también la exaltación —ideológica— del goce que acompaña su desconcierto. Así, por un duro ascenso, durante una prueba a veces cruel que llega hasta la fuente del placer, el “hombre” (es decir la especie humana) pasa de una primera naturaleza que se aleja, a una segunda naturaleza, apropiada. No sin pérdidas y estropicios. En el intervalo suscitado, en el disturbio traído a la vida (orgánica y natural) se alojan angustias, temores reales o simbólicos, representaciones fastas o nefastas. Ese trabajo de la vida se prosigue lentamente a través de las peripecias que hacen del amor unas veces lo más frívolo que hay, otras veces lo más serio, siempre valorándolo, a veces maldiciéndolo, otras veces invocándolo. Sobre todo que el goce femenino, a menudo ausente pero ilimitado cuando sobreviene, sorprende al macho humano, lo intimida y lo llena de resentimientos.

La mujer moderna procede a una grandiosa Reconquista, a una reapropiación de aquello de lo que fue expulsada por el triple poder de la religión, de la moral, de lo económico, o sea de la división del trabajo: a) Su cuerpo y el uso (el valor de uso) de su cuerpo. Contra el valor de cambio, prostitución y matrimonio. Contra la puesta en imágenes y en espectáculo, contra el simbolismo publicitario de la mercancía. Contra el miedo y la vergüenza, miedo del hombre, vergüenza de su cuerpo; vergüenza y vanidad se compensan; b) La libertad del comportamiento, la capacidad de decisión. La mujer actual ha dejado de obedecer a las representaciones que le brindaba o más bien que le imponía una tradición de dependencia y de poder masculino. Por ende, emprende su propio y peligroso camino.

Quedaban por conquistar el pensamiento y el intelecto (en vez de simular la intelectualidad y, como dicen los filósofos, el entendimiento masculino), creando una inteligencia que ya no sea fría, tajante y dura, una comprensión que ya no sea a base de resen-

timiento y de voluntad de poder. Queda también por inventar el Estilo, el gran estilo que alcanzaron antaño ciertas mujeres, a menudo aristocráticas. Esta tentativa, este proyecto de apoderarse del discurso para re-modelarlo podría abortar. Destrozar el lenguaje so pretexto de que los machos produjeron y marcaron el discurso durante siglos, a falta de poder destrozar al macho, no pone fin a las representaciones sospechosas; y no da a luz a nuevas formas de vida o de arte.

Cada momento tiene sus trampas: todo encierra trampas, tal es el aspecto moderno de la fenomenología de las representaciones (rasgo ya presente en Hegel en el "engaño de la *cosa*" que se cree captar fuera de su producción y de su mantenimiento). Cada momento encierra una trampa, en particular porque tiende a afirmarse "en sí" y "para sí", en cuanto se vuelve distinto, en cuanto se vuelve "momento". Tomar la libertad sexual por esencial, por decisiva y definitoria, por eje y centro de una vida nueva, cuando esta libertad al igual que la libertad de expresión y de opinión indica posibilidades sin señalar cuáles, ¿no sería una trampa? En vez de figurar como punto de la transformación del mundo, la sexualidad ocupa la escena; sirve de sustituto o de pretexto; se vuelve entidad y mediación publicitaria. ¡Cuántos obstáculos en ese camino hacia una nueva presencia! Por un cúmulo de circunstancias que no es nada fortuito, la liberación se realiza en el mismo momento en que el cuerpo femenino se vuelve a la vez mercancía suprema y símbolo (publicitario) de todas las mercancías. La expropiación toma la forma de la fragmentación extrema (el seno, la pierna, el cabello, etcétera). La mujer-objeto y la mujer-espectáculo no han agotado su rentabilidad. Las representaciones persisten, subsisten, reforzadas por los medios de comunicación masiva, y siguen reemplazando las presencias.

Más tarde, la mujer "desmistificada" corre peligro de volver a pasar por los momentos por los que ya pasaron los hombres, topándose con los problemas mal resueltos por éstos: la soledad, la autonomía o la comunidad (familia, club, corporación, partido, grupos espontáneos o instituidos), el *in* y el *out*, la marginalidad o la centralidad, el trabajo especializado o los esparcimientos, el diletantismo o la seriedad, la abertura o la clausura, el escepticismo o el dogmatismo, la conciencia infeliz o el nihilismo, el valor estoico o el

abandono de aspecto epicúreo. ¿Esa mujer desmistificada, o sea liberada de las representaciones acostumbradas (de lo femenino y de lo masculino) puede acaso evitar, por atajos o tomando caminos diferentes, la larga travesía del desierto, el largo itinerario seguido por la conciencia viril? Si se deshace de la mujer-niña y del alma bella, de la mujer-objeto y la mujer-espectáculo sólo para caer en la conciencia infeliz, ¿cuál es la ganancia?

El gran combate de las mujeres hizo resurgir las figuras del pasado con las representaciones asociadas: la mujer-mercancía, la mujer-sierva, la mujer metafísica y simbólica, la mujer incierta y ambigua, sin olvidar la mujer-niña, etcétera. ¿Cuáles son los objetivos (¿la libertad?) y qué es lo que está en juego (¿el fin de la naturaleza?, ¿la separación de los sexos o su unidad renovada?, ¿la transformación de lo cotidiano?) en ese combate?

Habrá que volver a insistir en las representaciones adjuntas a las figuras para consolidarlas y justificarlas. El tema sólo será circunscrito y no agotado. Tal o cual aspecto callado o exilado en la sombra merecería que la reflexión lo saque a luz. Por ejemplo, la responsabilidad de las mujeres en su opresión. No que cada una, según el modelo psíquico común, la realice (mediante una interiorización del modelo viril), sino de una manera más práctica. ¿Muchas mujeres no educan a sus hijos inculcándoles las representaciones y valores masculinos? ¿No se realizan acaso por poder en sus hijos varones? Lo cual no significa que la familia funcione como el único lugar reproductor de las relaciones de dominación. Esta tesis, relacionada con W. Reich, disminuye la comprensión de las relaciones sociales y de su reproducción. Las limita a esa entidad familiar por definición, la familia, apartando lo global y sobre todo la investigación sobre el Estado. Efecto tanto como causa, la familia refracta la división del trabajo a escala global; refleja pero no determina la jerarquía; la encarna a su nivel. Inculpar al Padre, la figura del Padre y las representaciones de la paternidad, no es erróneo pero sin embargo oculta los poderes mortales del Estado y del Príncipe.

El combate de las mujeres a veces oscurece el concepto de "clase" bajo diversas representaciones. Describir a las mujeres en gene-

ral como una "clase" explotada y oprimida es una aberración. Oponer sexismo a sexismo, racismo sexual a racismo sexual, no corresponde en absoluto a una lucha de clases. Parcela y momento de la transformación del mundo, la lucha de las mujeres no puede erigirse en factor esencial, aun menos exclusivo, de esa transformación. ¿Dónde nació la gran reivindicación femenina? En las clases medias. Esto debe ponerse en el haber de las clases medias en vez de depreciar la reivindicación misma. Sin embargo, lleva su marca. Este origen, sin que ello invalide el valor de la empresa, sin caracterizarla según el esquema (marxista) vulgar, le fija ciertos límites. En lo que se refiere al futuro de la familia y de las mujeres así como de la ciudad o del espacio social, las posibilidades emergen en el seno de las clases medias como reivindicaciones y aspiraciones; pero esos llamados del futuro sólo se realizan incompletamente por la acción. Ciertos "representantes" de los trabajadores no tienen grandes dificultades en apartar esas cuestiones, las que no se refieren a la empresa, molestas para ellos. Como clase, por lo demás fragmentada y mal definida hoy en día, la clase obrera ocupa posiciones de espera en lo que se refiere a esos problemas. Las mujeres de la clase obrera y del pueblo son conservadoras hasta que una situación intolerable las pone en movimiento. Aceptan la mayoría de las representaciones corrientes, sin interrogarse acerca de su origen y su sentido. ¿No sería sólo porque las mantienen humilde y firmemente ocupadas las certezas elementales de lo cotidiano: comer, beber, dormir, ir al trabajo, criar a los hijos, atender la casa? Las aspiraciones que retiene la teoría les parecen no sin razón elitistas.

No es absolutamente seguro que la mujer moderna dé a luz a un tipo superior de civilización y de ser humano civilizado. Es algo que todavía puede esperarse y hay que decir muy alto que existe la posibilidad de que semejante figura ascienda en el horizonte, pero también es posible que la mujer ascendente se limite a reproducir las figuras del "hombre": los fracasos, las ausencias, las etapas en las cuales tantos hombres se detuvieron y que sólo un ínfimo número superó. ¿Esa mujer moderna saldrá de las representaciones antiguas y nuevas del sexo y de la sexualidad, del cuerpo, de la pareja, de la oposición entre el don y la deuda? ¿Las superará para inven-

tar la nueva alianza con el cuerpo, o sea para crear modalidades y cualidades de presencia?

El tipo femenino ascendente puede degenerar. Infantil y cínico, el simulacro de la nueva mujer se manifiesta aquí y allá en la vivencia y en la expresión literaria. El acoplamiento de esas dos palabras tiene algo de insólito, pues se supone que el cinismo pone fin a las niñerías, es un rasgo de vejez, es un fruto amargo de la experiencia. Consiste en el empleo hábil de todas las representaciones sin exceptuar y sin aceptar ninguna. Si una mujer llamada de lejos por lo Posible no logra crecer, entonces se vuelve infantil; entonces se vale en forma tradicional pero sin la menor ingenuidad de todas las representaciones, símbolos, valores, signos, etcétera.

Una poderosa representación feminizó las figuras del Genio. La genialidad, por crear obras, por ser "chispa de la luz Naturaleza", pasó por ser el lado femenino de la virilidad. Sin esa feminidad, el macho se quedaba bruto, se volvía guerrero, destructor. Espontánea por esencia, opuesta a lo trivial por lo tanto al saber y a lo cotidiano, la Genialidad procedía por saltos, por trances, por intenciones, por excitación y por éxtasis o inspiración, por lo tanto femeninamente. Cercana a la brujería (el mago), a la religión (el sacerdote de lo Bello), a la prostitución (obligada a cometerse en el mundo impuro), la Genialidad subía de las profundidades de la Naturaleza. Detentaba, al igual que la Mujer, una naturaleza creadora por esencia.

La Genialidad se definía según la feminidad; de ahí a considerar geniales a muchas mujeres no había más que un paso. La genialidad femenina se oponía a la genitalidad, pero el esfuerzo bovariano hacia una sexualidad vivida intensamente parecía genial. Esta genialidad espontánea se asemejaba a la del niño, que descubre sin cesar, que crea, que produce un mundo, su "mundo".

Cuántas ilusiones, dichas magníficamente en el *Hiperión* de Hölderlin, el poeta de los poetas (Heidegger) en que la Mujer es a la vez Mediadora y Soberana.

El placer, en la especie humana y la juventud inmadura del individuo humano, también se conquista. La naturaleza prescinde del goce femenino, de tal modo que la fecundación puede seguir una copulación sin el menor placer. En cambio, según una tradición inmemorial, el goce femenino excede inmensamente, cuando sobre-

viene, al del macho. De donde resulta un profundo y oscuro resentimiento, que también tiene orígenes muy remotos. La agresividad "natural" del macho no siempre tiene su recompensa "natural". Fue preciso durante siglos salvar el enorme intervalo entre la agresividad y el amor, pasando por la responsabilidad social de las consecuencias del acto sexual. ¿No hubo que separar el dolor y el goce, mezclados por la naturaleza? ¿Esta separación, que otorga al amor el goce como fin, no es una especie de obra de arte? ¿Una poesía (poiesis) y ya una segunda naturaleza?

Por un movimiento dialéctico que atraviesa los demás movimientos, el nacimiento de Eros provoca la miseria sexual. Y en primer lugar la lucha de los sexos (la dialéctica puesta de relieve aquí no permite olvidar la división del trabajo, los efectos de la violencia y de la guerra en la desigualdad de los sexos). Los estragos ocasionados por la separación de lo que la naturaleza da en una confusa unidad, sirven de pretexto y de justificación a la moral, a la religión y aun a la filosofía; intervienen como representaciones explicativas de los infortunios (el pecado, la mancha, el error). Así, la religión y la moral intervienen en las garantías institucionales que limitan los daños pero también el agrado: el matrimonio, la "bendición", la limpieza de las manchas sexuales, el ascetismo. Con el judeocristianismo, la religión se construye con base en la tesis de que Dios reina sobre el nacimiento y la muerte, aun si la vida se le escapa.

Esta triste condición tiene sus contrapartidas. Rasgando el velo puesto sobre el sexo y el Eros creador por la moral, el arte muestra lo opuesto. El desnudo en el arte tiene una función particular. Destruye los fantasmas de la moral; ilumina por el cuerpo desnudado el camino de la vida. Dice el placer; es goce. El desnudo se permite negar la funcionalidad del cuerpo, que lo limita a la reproducción, a la labor, a la nutrición. Canta la belleza junto con la felicidad. Lo mismo se puede decir de la teoría del amor en Platón o de la canción de amor cortesano que recupera la "gaya ciencia". Esto hasta la modernidad y la mundialidad que comenzaron por el mundo de la mercancía, por el capitalismo, por el nacionalismo y por las guerras. En ese momento, junto con la puesta al trabajo industrial, se fortalecen los dispositivos que expropian al cuerpo de su goce. La castración por la moral provoca la aterradora frigididad de las mujeres e incluso de los hombres. Esto acaba en enfermedad social

en muchos países, enfermedad que combate el psicoanálisis, pero en vano, pues acomete síntomas más bien que causas. La religión y la moral siguen funcionando, apoyadas por la disciplina del trabajo y de la producción. Se da por sentado en los países más modernos que el "hombre" digno de ese nombre es a la vez productivo (hombre de negocios) y gozador o regalón. Pero no es sino representación. En resumen, en el gran desastre occidental, en el seno del economismo, se extiende la miseria sexual. Asimismo, existe una contradicción entre esa miseria y los intentos por liberarse de ella, los esfuerzos por combatirla: regreso al cuerpo, terapéuticas diversas, sobre todo psicológicas — intentos por desplazar el problema y politizar las energías, o sea orientarlas hacia la violencia.

Sin embargo, una nueva figura del amor se esboza, superando las representaciones represivas o compensatorias. El amor transfigura lo cotidiano; no lo metaforiza, como las representaciones del discurso; tampoco lo trasciende. ¿Cómo prescindir de una cotidianidad? La metamorfosea. Permite enfrentarla, si es bastante fuerte y lúcido, sin que "la barca del amor se estrelle contra la roca de lo cotidiano" (Maiakovsky). Amar es una manera de vivir, por lo tanto un estilo, y en primer lugar un proyecto y unos actos, de los cuales algunos tienen por finalidad superar la división del trabajo (entre los hombres y las mujeres, caso particular de una división mucho más amplia).

Las sociedades, más exactamente las "civilizaciones" y "culturas" modernas, remplazaron las valoraciones religiosas por las valoraciones morales (Estados Unidos) y políticas (países socialistas). Esas valoraciones a escala social no pueden definirse por una simple ideología. Muestran cómo se incorporan en la práctica unas representaciones. El acto cotidiano más humilde cobra un sentido, como en el tiempo de las grandes religiones y de su eficacia casi inmediata. La politización alcanza ese resultado: cualquier gesto, cualquier acción permitía pedir a Stalin discurso-recurso-socorro. Las representaciones que sostienen esa práctica politizada (en particular las representaciones del trabajo como esencia de lo humano y la superación de la división del trabajo como futuro) no han agotado su virtud...

Las preocupaciones sexuales son para muchos el aspecto esencial de la transformación del mundo. Ahora bien, lo sexual y su apo-

logía también se manifiestan como sustitutos de las revoluciones fallidas. La reivindicación sexual reemplaza la reivindicación política. Se apoya aparentemente en nuevas representaciones. En realidad, la sexualidad exacerbada se presenta mucho más como resultado de antiguas representaciones, como juegos de sombra, que como naturalidad de la necesidad o socialidad del deseo. La pareja ocasional y el matrimonio duradero, la soledad sexual y el erotismo, se pueblan de representaciones; se ásocian en los gestos dejando mal resuelto el problema que ninguna representación puede resolver: ¿cómo disociar el goce y la fecundación, el placer y la función, dominando éstas sin perder aquéllos? Esto definiría en la afectividad una segunda naturaleza que abarca la primera en una obra: el amor. ¿Cómo situar el pensamiento y la voluntad por encima de la primera naturaleza sin quebrarla, apropiándosela? ¿Cómo vencer las resistencias que provienen de instituciones tenaces, tales como la familia, y de representaciones igualmente tenaces, las de la moral, sin caer en el caos de los impulsos informes, desprovistos de sentido y de identidad concreta? ¿Cómo transgredir o trascender la inmensa imaginaria vinculada al sexo —la paternidad y la maternidad, la feminidad mediadora, el deseo combatido o soberano— sin perder los valores inciertos que permitirían orientar sin reprimir los impulsos y las repulsiones?

¿Cómo resumir la experiencia adquirida en lo que concierne a las representaciones situadas fuera del alcance de los filósofos y de la filosofía? Las representaciones son productos que no derivan directamente de ninguno de los componentes de la práctica sino de sus interferencias. Intermediarios entre lo vivido incierto y lo concebido elaborado, los contenidos inherentes a las formas de las relaciones sociales (naturaleza y sexo, vida y muerte, cuerpo y espíritu, espacio y tiempo, debilidad y poder, etcétera) dan lugar a representaciones múltiples y diversas, a la vez flotantes y fijas, escurridizas y estereotipadas. Como lo vieron bien y analizaron mal los filósofos, ninguna de las formas de la opinión (*doxa*) y de lo empírico se representa aisladamente sino a través de las demás. Lo cual permite comprender el carácter paradójico de las representaciones; no son “hechos sociales” análogos a cosas, pues no poseen una consistencia propia. Sin embargo, no pueden concebirse como “hechos psíquicos”, aun-

que motivan los actos, pues sólo surgen en las relaciones; no son interiores al “sujeto” por esencia, pues contribuyen a constituir el “sujeto” (el individuo social); lo atraviesan. ¿Serían acaso “hechos de lenguaje” relacionados con las palabras y significaciones? Ciertamente su soporte es el discurso, pero el error ya señalado consistiría en estudiar exclusivamente el lenguaje (y no los actos) para captarlas. Lo cual nos llevaría a analizar por ejemplo el discurso sobre la sexualidad y no la vivencia sexual, o si no el discurso sobre el trabajo y no la vivencia del trabajo para elevarla al concepto.

El análisis crítico que llevamos a cabo aquí no trata de privilegiar lo oculto bajo lo aparente, so pretexto de que durante mucho tiempo se ignoró lo que se disimula o se oculta, privilegiando lo evidente o lo aparente. El análisis se refiere a lo trivial, lo común —aspecto de lo cotidiano— apartando la filosofía que ignora lo cotidiano. No se trata de interpretar sino de descubrir en el sentido fuerte: desgarrando los velos que las representaciones tejen en torno a ellas, obnubilando la relación: “representado-representante-representación”.

El filósofo, por su parte, en cuanto llega, elimina las representaciones dispersas pues establece o restablece una totalidad que llega hasta el sistema (perfectamente coherente, cerrado, acabado). Denuncia las representaciones admitidas, morales, políticas, religiosas. ¿Para qué sirve el lenguaje que utiliza y que reconstruye? Para traicionar a la sociedad que vive (de la que vive, en la que vive), cuyas palabras emplea, cuyos símbolos, “ideas”, “valores” admite antes de denunciarlos. ¿En qué se convierte el verdadero filósofo, el grande, el verídico, por ese rechazo de las representaciones? En un traidor, simétrico del que coloca trampas con las palabras y a veces cae en sus propias trampas. Tanto el hombre del “verdadero decir” como el del “falso decir” son deshonorados, condenados a muerte. El traidor del melodrama y el político que llevan en su rostro la traición pronto son reconocidos y rechazados. ¿El filósofo digno de ese nombre —Sócrates, Spinoza, Marx, Nietzsche— es el verdadero traidor a su tiempo, a su patria, a su clase, a las “ideas” más sagradas!

El ser mental, el ser físico, el ser social de cada ser humano constituyen una unidad (totalidad: el individuo) multidimensional. Ahora bien, cada elemento en el individuo y en la sociedad tiende a irse por su lado. Se erige aisladamente, se vuelve autónomo. Tal es el caso del cuerpo; se afirma aparte de la conciencia que lo

habita. Tanto en sus carencias como en sus enfermedades. Fuera de esos momentos se deja olvidar sin abandonar su cualidad: la presencia. Lo mental acepta las palabras con su cortejo de representaciones, que le llegan de fuera (de la sociedad). Asimismo, lo social no existe en el individuo sino por la interiorización de las reglas, las normas, las instituciones, los valores, las representaciones. Y sin embargo, no se deja de hablar del individuo, que tiene su existencia propia pero no se representa sino por y en lo social pues sólo existe concretamente en lo social. Lo físico y lo social se re-producen representándose mentalmente, así como para sí el ser mental se representa socialmente. Y su unidad —la capacidad representativa, la reflexión— también se representa. De ahí el increíble montón de representaciones que constituye para cada uno lo verosímil, lo creíble y finalmente lo *Verdadero* (la representación más fuerte, la que se consolida tan fácilmente en dogmatismo, en creencia definitiva).

Cada órgano del cuerpo con su funcionamiento y sus trastornos, da lugar a una representación en el seno de una "corporeidad" proveniente de la primera naturaleza y de un origen a la vez desconocido y representado. ¿Es acaso el lenguaje el que por las palabras separa y desune el cuerpo para desmembrarlo? ¿No sería el desconocimiento completado por representaciones cuyo vehículo son por supuesto las palabras?

El concepto de *segunda naturaleza* aguarda todavía la elucidación. Esta segunda naturaleza se representa doblemente: por y a través del saber adquirido (es decir las ciencias), a través de las representaciones confusas provenientes de la primera naturaleza. ¿Qué contiene, qué esclarece ese concepto? ¿Qué designa? En primer lugar ciertos *automatismos* que se asemejan a las espontaneidades naturales aunque hayan sido contruidos. Ciertas "funciones" en la ciudad, así como en el cuerpo y los seres de la naturaleza, se realizan con un mínimo de conciencia; si llegan hasta el lenguaje, esto quiere decir que hay trastorno, por ejemplo en el caso de la evacuación de las aguas y de los residuos diversos; lo cual reproduce en un contexto social funciones llamadas naturales. La simultaneidad de lo que aparece en el tiempo caracteriza la segunda naturaleza —la ciudad, el arte, las ciencias— como en la primera naturaleza, pero en la segunda

naturaleza la génesis y la historia se inscriben en la obra (por ejemplo el monumento del Arco del Triunfo en el que se resumen épocas muy diversas, desde la Antigüedad hasta el imperio napoleónico). La ciudad se compone de piedras, de agua, de tierra, de aire y de luz, como la primera naturaleza, sin embargo es otra cosa. Entran en ella múltiples "equipos" en vez de los campos y los bosques. En otro nivel que en el de la primera naturaleza se restablece el uso dentro de los intercambios y flujos de intercambios: uso de los lugares, de los cuerpos. Pero en otro nivel se establecen relaciones de dominación que no se basan solamente en la fuerza física sino en una ciencia de la dominación, lo cual difiere radicalmente de las relaciones de fuerza en la naturaleza vegetal y animal. Esto supone unas *representaciones*. El lenguaje de la segunda naturaleza (la ciudad) se llena de palabras tomadas de la otra, la primera: palabras de origen rural, más o menos desvinculadas de sus sentidos originales, desarraigadas.

La naturaleza, lugar de los nacimientos, conocida por razonamientos científicos de difícil acceso, paradójicamente cercana a la vivencia y desconocida por ella, *se representa*, como el cuerpo, como lo individual, como la propia práctica social. En cierta medida, toda la historia puede definirse como el paso de la primera naturaleza a la segunda naturaleza: de la "realidad" dada a la realidad producida y obrada. Ahora bien, ambas naturalezas se compenetran y se representan mutuamente, una en otra, una por otra. Lo adquirido se manifiesta en términos de inmediato y de dado. E inversamente. En cuanto a la historia, es decir la transición, ésta da lugar a todas las confusiones posibles e imaginables.

La representación es, pues, la abstracción pero de apariencia sensible; difiere de lo abstracto intelectual, ideológico. De la abstracción privilegiada —el concepto— se distingue lo abstracto extraído de lo sensible y modificado: la imagen, el símbolo como la abstracción vacía (palabras sin objetos ni contenidos). Es cierto que aparece y se transluce en el lenguaje y en el discurso; ¿pero no es ella la que hace el sentido en vez de lo contrario, como a menudo se piensa, a saber que el sentido hace las representaciones?

No se puede decir en general y abstractamente que la representación sirva o perjudique a la práctica. Se superpone a ella interpretándola; se inserta en ella. Lo que es indudable es que degenera

o desvía (se desvía) cuando obstruye la práctica y mucho más aún cuando la paraliza o la vuelve ineficaz. ¿Las representaciones llevaron a la desaparición o a la decadencia a ciertos grupos étnicos? Es plausible. ¿No han podido, en ciertos casos y situaciones, fortalecerlos? La representación y lo representado, como ya lo sabemos, se vuelven en filosofía lo inteligible; simplificado a partir de un caos, elevado a lo absoluto, lo representado pasa entonces por verdadero. Realizado en lo absoluto por la filosofía, imágenes y símbolos lo imitan; unos pensamientos se identifican con él. Es el producto de un inmenso "trabajo" de elaboración y de simplificación. Piénsese en todo lo que implican esas grandes alegorías: el sol de lo inteligible, la luz de la razón y de la Idea, etcétera. ¿Qué quiere decir esa figura metafórica que ocupa un lugar central en el pensamiento socrático y platónico: la *mayéutica*? ¿De qué parto se trata? La ciudad griega da a luz a un hombre nuevo. Ese hombre nuevo nace con el concepto, con la Idea, con la Libertad... ¿No es acaso en el intelecto, que se representa la práctica social, donde se llevan a cabo esas famosas operaciones atribuidas al inconsciente e incluso a la patología: metaforización y metonimización, desplazamiento y transferencia, condensación y simbolización? Hemos tratado de mostrarlo.

Hoy en día, la historia, la de las representaciones o la de las instituciones, la del tiempo (humano) o del espacio (social), la de cualquier otra serie tomada en el movimiento global, no puede considerarse por sí misma. Tomar un saber por un fin, por un absoluto, ese fetichismo compete a una crítica bien conocida. La historia como saber debe esclarecer la historia como proceso; ambas coadyuvan a la comprensión del mundo moderno o bien desaparecen, diversión para especialistas. La fenomenología de las representaciones en el tiempo histórico no se disuelve ni en una verdad dogmática ni en un nihilismo, si se completa por un análisis de los momentos enigmáticos de la modernidad. Se trata, volviendo a los temas ya expuestos, de lo cotidiano. En efecto, la cotidianidad instaurada y consolidada en el mundo moderno, con su paradigma "satisfacción-malestar", se presenta como el imperio de las representaciones. Allí nacen, allí regresan. Cada cosa se acompaña de representaciones que le asignan su papel, ya se trate del refrigerador, del automóvil, del vestido, etcétera (de los alimentos, de la ropa, de los equipos). La

inversión en lo cotidiano de las representaciones provenientes de otra parte permite definirlo por las manipulaciones, la publicidad, las necesidades suscitadas, los modelos llamados "culturales" que se incorporan en él. Lo cotidiano se programa por la convergencia de las representaciones.

De la interferencia entre los ritmos y ciclos naturales de la vivencia y el carácter repetitivo lineal de los actos técnicos y sociales provenientes de lo concebido (gestos del trabajo, ritos sociopolíticos tendientes a establecer y a mantener el orden social) resulta una perturbación de la naturaleza como tal. Tanto más cuanto que los gestos mecánicos (repetitivos-lineales) han dominado en el mundo moderno los ritmos y ciclos naturales. Lo cual implica el efecto buscado —el dominio técnico— pero acarrea otros efectos, unos trastornos. Los ciclos y ritmos "naturales" se subordinan a las series lineales de actos, de papeles y de gestos, o sea que la diversidad se somete a la homogeneidad. Ahora bien, la "naturaleza" (cualquiera que sea su definición filosófica) y sus ritmos, el uso y la vivencia del cuerpo, siguen siendo los fundamentos de la presencia. La abstracción de las fórmulas y de las series lineales tan sólo comunica un sentimiento de ausencia que invade lo cotidiano. De donde resulta una problemática que hay que tratar por métodos nuevos y la posibilidad de un saber que daría cabida a la vivencia, reservándole lugares y momentos; ese saber despunta aquí y allá, sea como ritmo-análisis sea como crítica del brutalismo o del terrorismo con respecto a la "naturaleza" exterior o interior.

Sin embargo, eso no ha impedido que lo cotidiano cobre el aspecto aterrador (por aterrorizado) ya señalado: prácticas fragmentadas, parcelarias, locales, homogeneizadas y dominadas por sistemas de relaciones de equivalencias, el mercado, los contratos, la legalidad, el discurso. Tanto el espacio como el tiempo, la vivencia y lo concebido se presentan con el aspecto homogéneo-roto. Cada fragmento remite a otros e incluso a todos los demás. Así, cada representación remite a otras; la palabra remite a otras palabras; el objeto-mercancía a otros objetos y en primer lugar al dinero. Ningún lugar, ningún instante tiene valor ni sentido en y para sí; no porque haya referentes opresivos cuando no lejanos e inaccesibles (el oro para la economía

de mercado), sino porque todo, y por lo tanto nada, hace referencia a través del discurso, de tal modo que la fuga del sentido es perpetua. Un deslizamiento fascinante y aun aterrador se produce en lo cotidiano de un término (objeto, discurso, gesto, persona, etcétera a otro, a los otros. De tal modo que el elemento político, de efemérides o institucional, parece ser lo único real (que posee una sustancia propia) durante ese incesante deslizamiento. Lo cual explica la mezcla "satisfacción-malestar" que define desde hace algunos años lo cotidiano.

La fenomenología dialéctica de lo cotidiano también tuvo sus peripecias y sus vicisitudes. En resumen, durante un primer periodo parecía indicado mostrar la riqueza de lo cotidiano (cf. el t. I de la *Crítica de la vida cotidiana*, publicado poco después de la Liberación). Pero pronto la penetración del capitalismo en lo cotidiano y su integración provocaron el empobrecimiento, la trivialidad. En lo cotidiano se desplegaba el mundo de la mercancía, que ocupaba el tiempo y el espacio, sin brutalidad aparente, gracias a una analogía en el intercambio entre mercancía y lenguaje (cf. el t. II de la *Crítica de la vida cotidiana*, 1961). Ese mundo de la mercancía utilizaba las ciencias sociales y sobre todo las técnicas manipuladoras y programadas de lo cotidiano: publicidad, referencias directas e indirectas. Producía las necesidades con la apariencia de producir tan sólo objetos para las necesidades de los "consumidores". El Estado comenzaba a intervenir no sólo para supervisar el consumo sino para hacer adecuadas las estructuras de la producción. De tal modo que una producción *aparentemente* orientada hacia el consumo de hecho adaptaba el consumo a relaciones de producción mantenidas, reproducidas por la presión y la repetición estatal. El *aparentemente* indica que la representación global de la sociedad debe invertirse para corresponder al concepto; ahora bien, implica una multitud de representaciones parciales. El mundo del poder se superponía al de la mercancía o lo sustituía.

Las múltiples representaciones adyacentes al automóvil como objeto piloto (morada auxiliar, herramienta de desplazamiento y de evasión, símbolo de la jerarquía y del lugar en la jerarquía, etcétera) han ocupado un sinnúmero de publicaciones. El automóvil como objeto rey, la computadora como saber petrificado al servicio de la producción y de la gestión, modifican las estructuras de la producción.

Esta última, *aparentemente* orientada hacia y por el consumo (sociedad burocrática de consumo dirigido), *aparentemente* sometida al consumo pero incapaz de estabilizarse racionalmente, tomaba poco a poco otra orientación: hacia el espacio, su control, su dominación, su producción. De ahí una tercera fase, en que el edificio se tambalea pero no se derrumba, y trata de extenderse y de consolidarse.

Durante esas peripecias, la vivencia atacada por todas partes, reducida por diversos procedimientos, se defiende salvajemente. Esta última palabra debe tomarse aquí literalmente. La vivencia se defiende por la revuelta, por la espontaneidad bruta, por la violencia contra la agresión permanente. El análisis dialéctico de ese movimiento evidencia el tercer término: lo percibido, que toma sus materiales de ambos lados, de lo vivido y de lo concebido (la vida y la reflexión). Lucidez pero no pensamiento, conciencia pero refiriéndose a lo exterior; lo percibido desempeña el papel de intermediario (mediación) entre lo concebido y lo vivido, pero adquiere en ese juego densidad y fuerza. En lo que la psicología clásica llamaba "percepción" se captan algunas presencias, se sienten las ausencias, pululan las representaciones.

INSTANCES

*Pour que le grain ne pourrisse pas vainement,
Pour que croissent les germes,
Pour que germe le futur,
Aide-moi, Esprit de la Terre.*

*Pour que le besoin se change en désir
Et le désir en amour
Aide-moi, Esprit du Ciel.*

*Pour que les chemins à travers les temps et les lieux s'élargissent en
horizons,
Pour que s'effacent sous nos pas les traces de sang et de sueur,
Aide-nous, Esprit de la Mer.*

*Pour que la rose trouve en nous un pourquoi,
Pour que les flèches des herbes et des arbres atteignent leur but
inconnu,*

*Pour que gémissent l'animal sous le poids de l'Idée,
Pour qu'il porte la pensée où elle veut l'emporter,
Aide-nous, Esprit des Eaux.*

*Pour qu'entre le Tout et le Rien il y ait quelque part quelque chose,
Pour que la surface réfléchisse l'altitude et la profondeur,
Pour que cette frêle mouvance et ce mince néant deviennent l'infini,
Pour nous consumer dans la fièvre et dans l'extase,
Aide-nous, Esprit du Feu.*

*Pour que les Dieux sourient à nouveau sur les figures humaines,
Pour qu'ils reviennent dans les Fêtes terrestres,
Pour que les masques tragiques se reprennent à nier la mort,
Pour qu'expirent les mots dans les musiques,
Pour que s'unissent la Femme nocturne et l'Homme de l'aurore,
La femme de l'apaisement et l'homme du combat,
Aide-nous, Esprit du Soleil!*

INSTANCIAS

Para que el grano no se pudra vanamente, / Para que crezcan los gérmenes, / Para que germine el futuro, / Ayúdame, Espíritu de la Tierra. / Para que la necesidad se cambie en deseo / Y el deseo en amor / Ayúdame, Espíritu del Cielo. / Para que los caminos a través de los tiempos y los lugares se ensanchen en horizontes, / Para que se borren bajo nuestros pasos los rastros de sangre y de sudor, / Ayúdanos, Espíritu del Mar. / Para que la rosa encuentre en nosotros un porqué, / Para que las flechas de las yerbas y de los árboles alcancen su blanco desconocido, / Para que gima el animal bajo el peso de la Idea, / Para que lleve al pensamiento donde éste quiera llevarlo, / Ayúdanos, Espíritu de las Aguas. / Para que entre el Todo y la Nada haya en alguna parte algo, / Para que la superficie refleje la altitud y la profundidad, / Para que esa frágil movilidad y esa delgada nada se vuelvan lo infinito, / Para consumirnos en la fiebre y en el éxtasis, / Ayúdanos, Espíritu del Fuego. / Para que los Dioses sonrían de nuevo en los rostros humanos, / Para que regresen a las Fiestas terrestres, / Para que las máscaras trágicas vuelvan a negar la muerte, / Para que expiren las palabras en las músicas. / Para que se unan la Mujer nocturna y el Hombre de la aurora, / La mujer del sosiego y el hombre del combate, / ¡Ayúdanos, Espíritu del Sol!

IV. LA OBRA

1. ¿A QUIÉN se dirigen este libro y estos últimos capítulos, que se proponen aún más firmemente que los primeros pasar entre la vana búsqueda de los orígenes y la de los fines, entre el positivismo y el nihilismo? El libro entero quisiera jugar un juego diferente de la filosofía: con una regla del juego conocida, con algo en juego determinado, con un juego que pase entre el errar y el permanecer. . .

¿Se dirige este libro a los filósofos? Tal vez, aunque se topará con más de una resistencia por parte de ellos, debido a que contiene la crítica de la filosofía y revela el fracaso de los filósofos. Los filósofos profesionales, que enseñan la filosofía y su historia, apegados a ella como a un oficio y una institución, rechazarán por principio este trabajo. Hay cada vez menos personas que comprenden el pensamiento teórico, que admiten la severidad y la serenidad de los conceptos, que no ceden a la retórica y no tratan de distraer a sus lectores. ¿Desaparecerá esta especie? No puede excluirse esta eventualidad, que pondrá fin al divorcio entre la teoría y lo empírico poniendo fin a la teoría.

¿El libro se dirige a los artistas? Sin duda, puesto que trata de revalorar la obra y muestra la concordancia, incluso la coincidencia entre *obra* y *valor*. Pero los artistas y el arte forman parte hoy en día de la industria cultural, producción especializada a gran escala con un amplio mercado. La gran mayoría de los artistas juegan con la ambigüedad: "obra-cosa-producto" y no tienen ningún interés en dilucidar las diferencias.

¿Se dirige acaso a los "intelectuales" en general? Pensarlo sería una vez más salir al encuentro de decepciones. Los "trabajadores intelectuales" están atrapados en la división del trabajo; a cualquier otra representación prefieren la que les ayuda en su trabajo — y la que les permite una ilusión: la libertad ficticia del espíritu.

2. ¿A quién dirigirse entonces? ¿A los "happy few", ¿a los *rari nantes in gurgite vasto*. (cita clásica)? ¿A quienes sobrenadan en los enormes remolinos del mundo moderno? . . . No sólo asistimos a una serie de muertes y de ceremonias fúnebres: Dios, el Hombre y el Superhombre, el Sujeto, Marx y la Historia, etcétera. Nosotros, o

sea la gente con los ojos bien abiertos y la atención despierta, tuvimos que observar el desgaste, el deterioro, incluso el hundimiento de la verdad (absoluta y/o relativa), de los antiguos referentes (tema ya conocido), de los valores, de la revolución creadora de un nuevo optimismo y de una nueva universalidad. Las posturas de repliegue se redujeron, a su vez, como la piel de zapa; el saber que quería extenderse enriqueciéndose se ha comprometido indiscutiblemente y mezclado indiscerniblemente con el poder político y con las técnicas. . .

En esta situación, lo mundial no cobra figura más que reduciendo lo que parecía el logro de la historia y destruyendo lo que parecía su fundamento. Este libro no se dirige sino a quienes buscan a tientas un camino nuevo. Lo único que sabemos de este camino —si es que existe— es que pasa entre los dogmatismos y los escepticismos, entre las profecías apocalípticas y las nostalgias. ¿Puede la obra, realidad y concepto nacidos del humanismo, cobrar figura nueva? Si es así, su concepto puede marcar la abertura de ese nuevo camino. Para ello es preciso que su teoría ya no dependa del humanismo liberal, aunque este periodo, el de la burguesía ascendente, nos haya dejado algunos de nuestros logros más valiosos, el tipo del artista libre y el del pensador independiente. La teoría de la obra, liberada de las ideologías claras y de las representaciones difusas, no basta ciertamente para jalonar el camino. ¿Sería acaso necesaria y no suficiente? Trataré de mostrarlo.

3. Occidente hasta ahora ha tenido éxito en cierta medida en la revolución democrática y ha fracasado en la revolución socialista. El pensamiento occidental —el Logos— ha asimilado y desarrollado mal el “marxismo”. La reflexión sobre esos fracasos forma parte esencial de la reflexión sobre Europa y su destino. Occidente y su racionalidad se repliegan en las nostalgias: la edad de oro de la espontaneidad, la Naturaleza, la comunidad arcaica (la aldea) o feudal (las relaciones personales que no excluyen la dominación y la violencia). Lo Retro, lo Natural, lo Original, obsesionan a esa conciencia infeliz de la época; un rousseauianismo más o menos sofisticado cobró una singular atracción, que nunca desapareció del todo aun en el periodo de las grandes esperanzas. Las nostalgias no impiden la espera de las catástrofes; el pensamiento quisiera a veces acercar y otras veces aplazar las fechas de vencimiento.

4. Contra los evangelistas modernos del Logos, a saber Hegel después de los cartesianos y su progenie filosófica, Nietzsche dijo lo esencial. Después de él, se ha dicho lo mismo de otro modo: desencanto, pérdida de la creencia y de los valores, desimbolización, olvido de las esencias y de los arquetipos, alienaciones redobladas, etcétera. ¿Cuál es la razón suprema de ese desatino y de esa desecante racionalidad? Los que están de acuerdo con Nietzsche la hacen remontar a Sócrates, o a Cristo (al Evangelio según San Juan y San Pablo), a la Roma de los emperadores y luego a la de los papas. Otros le atribuyen una fecha más cercana, las guerras mundiales, la desviación por el Estado de la revolución de Octubre, etcétera. ¿De qué se trata exactamente? ¿Qué es lo que se consolida y qué es lo que está en "crisis", en "mutación", en decadencia, incluso en descomposición? ¿Es Europa acaso? ¿Occidente, incluyendo a América anglosajona y a Rusia? ¿El Logos, el cristianismo? ¿La sociedad o tan sólo el capitalismo? ... Todo sucede como si nadie supiera exactamente de qué se está hablando.

5. Los elogios del viejo encanto abundan, sostenidos por el encuentro de las obras espléndidas de la historia (Venecia, Florencia, etcétera). Se olvida fácilmente que el reino de los Dioses y de los mitos, de los grandes símbolos y de las imágenes, se pagaba muy caro. Más de una sociedad se organizó en torno a sacrificios sangrientos, diezmo mágico y tributo místico del encanto. Más de una sociedad otorgó un poder desmedido a los evocadores y a las invocaciones, a los brujos y a los exorcistas, sin olvidar a los sacerdotes, las guerras y la supremacía de los guerreros, las hambrunas y las devastaciones de toda clase que acompañaban aquello cuya nostalgia seguimos arrastrando:

*Nostalgias sobre las que se funda el infierno.
Que un cielo de olvido se abra a mis anhelos...*

Para mantener a las castas aristocráticas y la magnificencia de su dominación, ¡cuántas mentiras fueron necesarias y qué empleo de la fuerza más brutal! Hoy en día, nos quejamos del consumo y de lo cotidiano programado. Antaño, sólo los amos consumían. Hay que saber lo que se llora.

Cuántos errores e ilusiones debidos al hipercriticismo. Ciertos

libros deprecian nuestro siglo XVIII. No ven en él, como Rousseau, sino los lados detestables: el lujo, la sofisticación, la reacción nobiliaria, el anuncio de la represión burguesa, el encierro, el Estatismo ya amenazador. Sí, pero también hubo la constitución de la sociedad civil, del derecho civil, de la civilidad y de la urbanidad, de la *civilización* en una palabra. ¡No hay que olvidarlo!

Las tentativas de encanto renovado —romanticismo y surrealismo, utopías en nombre de una nueva vida proclamada un buen día— se aprecian demasiado a menudo en función de los sueños más que del proceso que va de su emergencia al fracaso y a la recuperación.

El criticismo y el hipercriticismo modernos no sólo experimentaron y denunciaron el desencanto sino que contribuyeron a él. No hicieron más que acelerarlo; lo que Nietzsche ya reprochaba a Schopenhauer podría decirse de muchos pensadores contemporáneos.

En cuanto al proyecto de un nuevo encanto por la metamorfosis de las representaciones triviales (amplio ceremonial colectivo, teatralización de la vida), este proyecto aparece aquí y allá en el mundo moderno. A primera vista, parece revolucionario. Ahora bien, su fúnebre resultado fue el fascismo y sus fiestas políticas. Pero esto no impide proyectar para el futuro unas fiestas políticas con otro sentido.

¿La tendencia crítica e hipercrítica no habrá fallado en descubrir las razones ocultas de la decadencia de la civilización? He tratado de demostrar que la sociedad moderna se constituyó a partir de representaciones privilegiadas; recordemos un caso ejemplar: la medición del tiempo por circularidades, repeticiones, redundancias. El malestar provocado de esa manera liberó todas las representaciones que ya no moderaban los referentes y los valores. Ellas son las únicas en tener fuerza y no el concepto o la verdad. Lo cual explica la primacía y el poder de las representaciones en el mundo moderno, a pesar de las objeciones críticas, y esto hasta en la filosofía y el arte y por supuesto en la política. Esto modifica a la vez el concepto de la representación, el de la producción y del modo de producción, etcétera. Hay que analizar acaso la producción de las representaciones y no solamente la de los conocimientos y de las ideologías.

6. Hay que reconocer que el “desencanto” y la “decadencia” han

cochado varias formas. ¿Qué queda de lo ~~individuo~~ ~~ser~~ o más bien soñado por los buenos tiempos del capitalismo y de la burguesía? Una simple y hueca representación. El drama va de *Wilhelm Meister* a *El hombre sin atributos*. El proyecto subyacente a la modernidad de una absoluta primacía del saber, de la razón, de la ciencia y de la técnica, suscitó la contrapartida: el antisaber, la antirrazón (sinrazón e irracionalismo), la antiteoría. Cuánta gente hoy día que ya no cree en los dioses sigue creyendo en el Diablo, figura de la absurdidad en el mal, y de lo mal calculado desrazonablemente. La primacía del saber, o sea de lo concebido sobre lo vivido, se expresa por una singular sobrestimación de la lógica, del discurso, de la representación en general. Y, mediante la manipulación logística, valiéndose de los medios de comunicación masiva, de las palabras, de las imágenes, de las representaciones... Todos los *medios* se emplean para expulsar al individuo, junto con las diferencias, aplastando las protestas.

7. Este libro se dirige, pues, a ustedes, ustedes que podrán recibir, apropiarse, volver fecundo ese legado de la civilización occidental: la idea (el concepto) de la *obra*. Se puede considerar la hipótesis de una descomposición de la sociedad en Occidente. No es la peor hipótesis. Los síntomas de disolución de la cultura, de la vida social no son ni escasos ni difíciles de descubrir; se discierne mal, en cambio, las fuerzas de renovación, en tanto que las decepciones son numerosas. ¿Podría ser que se estén produciendo cambios lentos, poco discernibles, en el nivel más humilde, el de lo cotidiano, y que esas modificaciones imperceptibles provoquen a largo plazo algo nuevo? Esta hipótesis también puede contemplarse. Los análisis históricos la apoyan sin aportar pruebas y ni siquiera argumentos. Así cambió el mundo romano y se formaron el feudalismo, el papado y el Estado. Esta hipótesis favorable no imposibilita la percepción y la recepción de esa figura: la obra. ¿No podría, en el peor de los casos, atravesar las pruebas y renacer?

Si por una suerte histórica, que acabaría la historia, aparecieran en torno a "nosotros", desde ahora, los gérmenes de un "modo de producción comunitario", por ejemplo, los vivientes en ese mundo y en ese modo podrían, a su vez, recibir y hacer fructificar esa herencia "espiritual" que incluye un aspecto material.

8. La distinción entre la cosa, el producto, la obra, se remonta

a muy lejos si se sabe mirar. El cristianismo distinguía lo que proviene de la naturaleza, lo que viene del hombre, lo que sobreviene de Dios. La diferencia emerge con los cartesianos y cobra forma a partir de Kant, o sea a partir del momento filosófico e histórico en que se descubre la representación como tal. Para Kant, la cosa en sí no puede alcanzarse, pero la "cosa para nosotros" es el producto de una actividad, la de las categorías *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento. En cuanto a la obra, pertenece a una apreciación específica: a un juicio. La distinción se precisa con Hegel que introduce el trabajo productivo, acción del hombre social sobre la Naturaleza. Pensamiento que Marx profundiza y precisa. Sin embargo, el concepto de la obra se encoge en Marx, pues sobrestima el producto. En cambio, Nietzsche desconoce el producto y sobrestima la obra. No obstante, no deja de ser cierto que una relación compleja de tres términos (cosa — producto — obra) se descubre desde Kant hasta nuestros días, a través de Marx y Nietzsche, sin omitir la aportación de Schelling (filósofo romántico de la naturaleza, por lo tanto de la cosa y de la obra), de Schopenhauer (cuya teoría de la obra musical fue el punto de partida de la meditación nietzscheana), así como de Heidegger. De la lectura de esos autores resulta que:

a) la mayoría, si no todos los filósofos, prefirieron un término, lo valoraron y lo elevaron a lo absoluto, de tal modo que:

b) los tres términos en presencia no están todavía bien situados y restituidos después de esos análisis reductores, sino que:

c) no hay que establecer entre ellos ninguna separación ni discontinuidad, pues se puede decir que el producto se sitúa entre la cosa bruta y la obra producida por un artista, de tal modo que:

d) el espacio (por ejemplo) es producido por la actividad económica y social pero trabajado por los proyectos arquitecturales y urbanísticos. . .

9. El capitalismo y el estatismo modernos han aplastado la capacidad creadora de obras. Este aplastamiento acompaña el de lo social, atrapado entre lo económico y lo político. Inmensas fuerzas creadoras son rechazadas, marginadas. Contra ellas se establecen y se fortalecen las potencias dominantes. La estructura económica y política, a la vez opresiva y petrificada, estimula la producción y los productos; sustituye la capacidad creadora por representaciones:

la creatividad, el inventario, la exposición, el museo generalizado. El producto se separa de la obra, la desplaza y la remplaza por sofisticaciones técnicas. Relegadas a las periferias, creyendo a veces encontrar allí su lugar favorable, las fuerzas creadoras se condenan al fracaso: impotencia, esterilidad. Se dirigen hacia la nada —absurdo y conciencia de lo absurdo, negativismo y nihilismo— por la vía accidentada de la conciencia infeliz. Unos formalismos —codificaciones vanas, discursos torcidos y tortuosos— pasan por obras.

10. Una obra maestra del modo de producción estatal es haber vuelto fascinante la estulticia, atractiva la estupidez, sosegadora la pasividad. ¿Cómo y dónde? En las canciones, en los cines y en la televisión, en esas largas filas de espera que la burocracia produce inmejorablemente. ¿Qué es lo que atrae? No hacer nada. No decir nada y hablar para nada. Dejar que otros hagan. ¿Quiénes? “Ellos”, los competentes, los expertos, los especialistas, la gente en el poder. Sin el menor esfuerzo; lo cual sucede a la ideología del trabajo y de la productividad sin por ello prohibirlos. Se puede escoger. ¿Sería acaso el No Trabajo? Es sobre todo la No Obra, por la “pura” imagen, el pensamiento “puro”. ¿Por el espectáculo? No. El espectáculo trágico o cómico, entre otros el teatro, tuvo su grandeza y su acción. Se trata ahora de la pasividad “pura” y del desinterés “puro” de la No Obra. Último acto, episodio actual: la reducción del conocer a lo informacional, la transformación de lo que fue el “sujeto” en emisor y receptor de informaciones. . .

11. Hay que imaginar una inversión de perspectiva, análoga a la que indicó Marx pero retomada y reconstruida después de un siglo de infortunios. Marx proponía trastocar mediante el saber una sociedad de errores y de ilusiones ideológicas: de representaciones. Hoy en día, ¿no hay que derribar primero la primacía de un saber al servicio del poder y de la dominación? Además, es conveniente no caer del otro lado —en lo irracional, en la apología del simbolismo y de los arquetipos, en el negativismo y el nihilismo. ¿Cómo? Relativizando, dialectizando el saber y su relación con la vivencia, sin excluirla.

“¿Partir de lo vivido sin rechazar lo concebido?” Sí, pero reconociendo la fragilidad de la vivencia, su vulnerabilidad —sin pretender aprehenderla con las pinzas de los conceptos, sin reducirla, sin someterla a análisis quirúrgicos con base en modelo de las ciencias

de la naturaleza. Por lo tanto mostrando cómo el arte, el proyecto, la obra parten de la vivencia (la poesía, la música, el teatro, la novela, etcétera) integrándole el saber y no al revés. . .

12. Este libro ataca, pues, designándolos como adversarios a:

a) Los partidarios conscientes o no de la no obra: quienes caen en las representaciones y las aceptan; quienes eluden la obra.

b) Aquellos (aquellos) seducidos por los pseudoencantos: el regreso a lo inmediato y a la primera naturaleza, la valoración de lo "puro" espontáneo, el repliegue hacia lo cotidiano, etcétera.

c) Las utopías abstractas (tecnológicas o negativas, etcétera).

d) La aceptación de una práctica y de un saber fragmentados (el primer objetivo de una teoría de la obra se define por lo *global* restituido).

13. No es fácil restituir la obra y devolverle su lugar en una época en que todo se define en el eje del saber, con respecto a núcleos o centros o redes de conocimiento "puro". La obra misma parece reducirse a su concepto y dejarse determinar por el saber como por un momento esfumado u oscurecido que tan sólo convendría "descubrir". Para comenzar, rechacemos las metáforas reductoras: el "hacer" y el "producir" (en el sentido estrecho de la producción), el "gozar" y el deseo sin determinación. Mostremos en la vivencia misma lo que puede decirse "obra" y descubramos tanto la vivencia de esta época como su obra: la angustia generalizada, la tortura sabiamente instituida como medio de poder, la manipulación de lo representativo elevado al rango de una de las bellas artes, la promoción política de lo informacional disfrazado en promoción de la democracia. . .

14. La obra debe aparecer en toda su amplitud. ¿Lo que se suele llamar "inconsciente" no es acaso obra? ¿No es aquello que el "sujeto" al constituirse más o menos hábilmente como tal excluyó de sí pero no pudo o supo expulsar —lo que desconoce o no reconoce de sí, aquello con lo cual no se identifica y que al mismo tiempo contiene— de tal modo que el "inconsciente" no es sino la propia conciencia en acto? Así, el inconsciente de los psicoanalistas se analizaría del siguiente modo:

a) Una *representación* (de sí, para sí).

b) Un *producto* (el resultado de una historia).

c) Una *obra* (la sombra del sujeto, el otro en mí y para mí).

Lo individual es obra en el sentido más amplio. Como lo social y como la civilización. Eso fue lo que reconoció nuestro siglo XVIII.

Estas observaciones preparan y amplían el concepto de la obra y su teoría evitando reducirlos al arte, que sin embargo sigue siendo el caso ejemplar, el que hay que mantener en la meditación.

15. La teoría de la obra implica un respeto que tiene un alcance ético. Las obras, al igual que la vivencia, no deben tocarse sino con tiento y precauciones. Por lo tanto, nuestra teoría no se propone dar lecciones. Nada de estética normativa y pedagógica. Hay que elucidar una práctica creadora y no solamente productiva, aún menos re-productiva. Lo cual nos lleva sin duda a descubrir relaciones de creación que no coinciden con las relaciones económicas y/o políticas, así como contradicciones que no sean las contradicciones inherentes a las relaciones de propiedad, de producción, de reproducción y de dominación. ¿Cómo recuperar el retraso de la teoría con respecto a la práctica? ¿Cómo colmar el abismo? Quizás explorando lo mundial como obra al mismo tiempo que como perspectiva llena de peligros. No se puede dejar de comprobar la mundialización del mercado, del Estado, de la lucha de clase, de las luchas políticas. Por esta razón, el Estado-Nación, actor y reactivo, marco de lo mundial, se ve amenazado de estallar. También habrá que considerar el espacio mundial desde el triple punto de vista de la *cosa* (la tierra); del *producto* (de la división del trabajo a escala planetaria, de los flujos de intercambio y de comunicaciones, de las estrategias, etcétera); y por último como *obra* (los centros urbanos, los proyectos arquitecturales y espaciales, las actividades periféricas pre y poscapitalistas, etcétera).

16. Esta concepción desarrolla los temas anteriormente formulados sobre la representación; anuncia lo que sigue. Cualquier otra concepción se reduce a una hipótesis parcial, elevando a lo absoluto una observación a su vez parcial. Como veremos, esta hipótesis estratégica es la única en dar cuenta de la asombrosa dualidad del mundo moderno: grandeza y miseria, esplendor y malestar, poder y fragilidad, decadencia y fulguraciones. . .

Se trata una vez más de abrir un camino, de mostrar algo posible sin dejarse cautivar por una palabra mágica, palabra de orden (consigna) o de desorden: el sexo, la vida, el deseo, el saber,

la información, la convivialidad, etcétera, fetiches como el dinero y el producto, que excluyen la obra fijando la representación.

17. La civilización fue obra inacabada, mal fundada, en Europa desde Grecia. Como lo mostró Nietzsche, a pesar de la gran luz que nos sigue llegando todavía de los griegos, poetas épicos y trágicos, filósofos y políticos de la Ciudad. Sin embargo, la civilización en Occidente había encontrado una base en la sociedad *civil*. ¿Qué tenemos, nosotros europeos, en torno a nosotros? Una obra fragmentada, una civilización en ruinas. Sin embargo, ¡sigue funcionando! Todavía se logra vivir y sobrevivir. Lo cual se traduce en la representación del *eso* y del *se*, como lo expresaron perfectamente los ideólogos estructuralistas y funcionalistas, ellos mismos expresión de esa decadencia. Eso funciona, gente y aparatos, unas veces por lo económico, otras veces por lo político, agobiando a la sociedad civil y la civilización (ya lo dijimos pero es útil repetirlo); unas veces por las representaciones, pronto por la simple información.

18. ¿Qué fue lo que sucedió en este brillante pero oscuro siglo xx? Ni el crecimiento sin desaparición revolucionaria de las relaciones de producción establecidas, ni el hundimiento de los referentes dan cuenta de lo que pasó. Esos dos grandes fenómenos contemporáneos necesitan a su vez una explicación para la cual no bastan ni lo económico ni lo político. Algo extraordinario sucedió: una inmensa catástrofe silenciosa de la cual la caída de los referentes no es sino un aspecto y un accidente. Energías colosales fueron liberadas y aniquiladas. Fue un surgimiento, una explosión de potencias, un haz de posibles, un efecto de rupturas insospechables anteriormente. ¿Qué significan esas metáforas tomadas de la física y de la astrofísica? Esto: una totalidad anteriormente presente voló en pedazos; un centro invisible, acaso por ser "espiritual" cedió su lugar a múltiples centros parciales; el libre juego de las representaciones y de las manipulaciones sustituyó la influencia decisiva de lo *civil*, que a su vez había remplazado lo religioso. Para ser más explícitos, una multitud de capacidades y potencias —unas antiguas y otras más recientes— *se volvieron autónomas*, cada una yendo por su lado, afirmándose por su propia cuenta, imponiéndose o pretendiendo imponerse a las demás y totalizarse por su propia fuerza. Enumeremos esas capacidades y actividades. Lo económico se dice importante e incluso preponderante con los

grandes ingleses Smith y Ricardo; luego Marx lo dice determinante. Lo *político* y luego lo *estatal* se afirman como la última y suprema forma de lo absoluto desde Hegel hasta Stalin. La ciencia y el saber se autoproclaman *verdaderos* y apoderados de la verdad. El arte se hipostasia en "arte por el arte" y, más tarde, en arte abstracto. La técnica y la tecnología, efectos y razones de la tecnocracia, quieren dominar el mundo. El trabajo productivo en sus aspectos más sencillos, actividad manual y material, cobra un valor propio y encuentra apologetas que lo convierten en la esencia del ser humano. La demografía galopa por su cuenta y muchos sabios creen que rige las sociedades. El discurso define según algunos el estatuto del ser humano y su instalación en el mundo. La voluntad de poder y de dominación se descubre como un modo específico de la acción. La "libido", el deseo, el esparcimiento, el goce pretenden ser los herederos de la sabiduría filosófica y cada uno se constituye en entidad soberana. Hasta lo cotidiano se opone y se impone. Incluso lo lúcido aspira a la preponderancia y se erige en nuevo absoluto (Heidegger, Fink, Axelos). Sin embargo, la religión no ha desaparecido, ni el misticismo, ni la magia, ni lo mítico. Así, todos los momentos del modernismo se separan y se proclaman cada uno para sí. Todo sucede como si el Estado fuera lo único que tiene la fuerza de constreñir a esas fuerzas y de mantener una especie de energía de enlace. Pero al mismo tiempo, ese Estado se petrifica afirmándose como un absoluto por encima de todas las demás potencias. De tal modo que la obra de la separación y de la muerte sólo sería contrariada por una potencia mortal aún más fuerte que las demás. Semejantes procesos de implosión-explosión se encuentran también en campos particulares: lo urbano, el saber. La autonomización de tal o cual elemento o momento no siempre impide la colusión o la confusión con tal o cual otro momento a su vez tomado por absoluto. Tal es el caso del deseo y del instinto de muerte. Los tiempos, los ritmos, las modalidades de los encuentros o de los distanciamientos varían según las entidades.

19. Las capacidades "automatizadas" se presentan como tales, se hacen pasar también por sustanciales: por *verdaderas*. La sustancia implica la forma e inversamente; cada una pretende presentarse, y no representarse, en una evidencia. Por ejemplo el objeto técnico; no plantea más problemas que el de su funcionamiento y de

su modo de empleo; desmontable y armable, funcionando con operaciones en número finito y susceptibles de definirse en un número limitado de palabras (disposición, combinación), ese objeto brinda a la vez su realidad y su verdad. Si da pie a representaciones es sólo cuando un grupo lo utiliza. Técnicos y tecnócratas *representan* no tal o cual objeto sino la tecnicidad en general con gran acompañamiento de jergas y de palabras enigmáticas: sus secretos. En sí, el objeto técnico no deja ningún residuo y no entraña ningún misterio; después de un análisis (funcional — formal — estructural).

Sin embargo, no hay nada más representativo que tal evidencia; contiene confundiéndolos una verdad y un error; el objeto técnico no tiene importancia más que por los grupos sociales que lo producen y que lo utilizan. Asimismo, el hombre político se presenta como una conciencia fuerte, como una competencia; disimula bajo esta representación el hecho de que sólo existe por y para el Estado, por y para la lucha por el poder, por y para el ejercicio de ese poder político.

Nosotros (modernos) hemos asistido a esa fragmentación sin comprenderla a no ser por sus efectos tardíos. Durante esa "catástrofe silenciosa", la historia se oscurece; antes, parecía ser la potencia inmanente al devenir, sea por orden providencial, sea por influencia de la razón o de la Idea.

Hoy en día, ya no se presenta como la obra magistral de la "humanidad", dotada del mayor sentido, al igual que la filosofía, la ciudad, el saber. Lejos de volverse autónoma y de constituirse en potencia propia, la historia se aleja; se pierde en calidad de orientación provista de sentido, en calidad de racionalidad inmanente. ¿El sentido de la historia? Sale de la historia y la supera; lo mundial absorbe lo histórico y el espacio prevalece sobre el tiempo.

Una sociedad se compone de abstracciones concretas, de ficciones reales, de valores vueltos eficaces y prácticos, incorporados en un espacio. Es una construcción, un edificio, por lo tanto una obra. Marx familiarizó al pensamiento moderno con esa tesis: desde la mercancía hasta el Estado, se trata de abstracciones materializadas. El mundo moderno no escapa de ese principio, pero la gran fragmentación del siglo xx le confiere un sentido nuevo, diferente del que tenía en el tiempo de Marx. Esas abstracciones concretas im-

plican representaciones y se representan. ¡Piénsese en la Ley! La representación forma parte integrante de la realización. Las capacidades productivas y creadoras nacen humildemente, a ras del suelo; luego emergen de lo cotidiano y de la vivencia, se yerguen, se amplían y por último se desprenden: se vuelven autónomas. Entonces dejan de estar opuestas una a otra, limitadas una por otra. Lo cual las retenía hasta la modernidad en la coherencia y la unidad de una civilización.

Feuerbach, en un pensamiento crítico limitado a la religión, fue el primero en mostrar esa tendencia a la autonomización. Obra de los humanos, la religión junto con las divinidades que propone se proclama exterior y superior a quienes la engendraron. Luego Marx mostró no tanto la primacía general de lo económico como el carácter determinante, o sea no dominado y no controlado, de lo económico en el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa. Una interpretación muy difundida del "marxismo" extendió esta tesis a todas las sociedades. No basta decir que esta interpretación es vulgar; tiene un sentido; indica que lo económico se ha erigido en potencia autónoma.

Las capacidades y actividades diversas pasaron desapercibidas durante mucho tiempo como tales; así, el arte no se presentaba como arte. Esas capacidades eran a la vez mantenidas y contenidas. ¿En qué? En "lo humano", se ha dicho, recalando esa entidad mal definida; hemos preferido decir: en la civilización, descubierta en el siglo XVIII, o sea poco antes de su fragmentación. El hundimiento de los referentes a principios del siglo XX debe considerarse a la vez como una causa y como un síntoma. No se le puede explicar si no se subraya ese otro aspecto de la "crisis" total de Occidente. La fragmentación sobreviene después de que la filosofía (Hegel) proclamó la totalidad racional de los momentos, elementos, actividades, capacidades. ¿Los referentes se derrumban bajo el embate de las actividades múltiples que se vuelven autónomas? ¿Su hundimiento permite la "liberación" de las actividades parciales así como de las innumerables representaciones? Lo uno no impide lo otro. Los elementos de la sociedad civil y de la civilización se liberan de las trabas de la unidad en forma desigual, o sea no simultáneamente y no de la misma manera. Rota, fragmentada, aplastada en calidad de "civil", ¿desaparece esa sociedad?

No. Una potencia proclive a su vez a erigirse en capacidad autónoma se muestra capaz de imponer una globalidad a todo lo que se dispersa: el Estado. No es su única característica; aquí, ésta pasa al primer plano. Otros rasgos han sido descritos y analizados en otra parte. Aquí, trato de dar cuenta del aspecto paradójico de este mundo: despliegue y decadencia, homogeneidad y ruptura, malestar y esplendor. Lo cual corresponde a los rasgos principales de todo lo que se forma en esta época. La unidad planetaria aparece, pero resulta amenazada e imposible justo cuando ese posible otorga un sentido a todo lo que aparece y se despliega.

20. Ninguna obra —ni la obra de arte propiamente dicha, ni la ciudad y la segunda naturaleza, etcétera— puede realizarse sin reunir todos los elementos y momentos, sin constituir una totalidad. Así, en toda obra encontramos un momento técnico y un momento del saber, un momento del deseo y un momento del trabajo, un momento de lo lúdico y un momento de la seriedad, un momento social y un momento extrasocial, etcétera. Las capacidades, obras en potencia, dejan de ser creadoras cuando se vuelven autónomas; ya no pueden más que producir y reproducir las condiciones de su autonomía, volviendo a ésta cada vez más real, o sea cada vez más destructora. Lo que sólo *es* económico, tecnológico, lúdico, cotidiano, etcétera, no puede salir de las representaciones y de los productos, y se aparta de la obra. Ésta tiene “condiciones” económicas y políticas pero explicarla por tal o cual de esas condiciones, es un esquema simplista y empobrecedor. La obra implica el juego y lo que está en juego pero es algo más y es otra cosa que la suma de esos elementos, de esos recursos, de esas condiciones y circunstancias. Propone una forma, que tiene un contenido multiforme —sensorial, sensual, intelectual— con predominio de tal o cual matiz de la sensualidad o de la sensibilidad, de tal o cual sentido, de tal o cual técnica o ideología, pero sin que ese predominio aplaste los demás aspectos o momentos.

21. Queda bien sentado aquí que lo concebido (saber, ciencias, conocimientos, empleos legítimos o abusivos de los conceptos) tiende desde hace muchos siglos en Occidente a depreciar lo vivido, a reducirlo, a tratarlo como residuo provisional del conocer. Habría que exterminar esa materia informe, ese caos, ese innominable e innostrado, de tal modo que la verdadera vida o más bien la

vida verdadera se construiría únicamente a partir del saber. Esto sin examinar más profundamente las relaciones entre saber, haber, poder, y tampoco entre la forma y el contenido.

En los capítulos anteriores traté de mostrar un movimiento dialéctico de lo concebido y de lo vivido. Entre ambos, las representaciones hacen las veces de mediadoras; unas se consolidan modificando a la vez lo concebido y lo vivido; otras circulan o desaparecen sin dejar huellas. A decir verdad, la vivencia nunca fue definida e incluso se señaló varias veces los riesgos de una definición que quisiera ser rigurosa. Sí, la vivencia tiene algo vago. Esto es lo que le reprochan los adalides del saber y los campeones de la cientificidad. Atribuirle contornos, "delimitarla" como se dice, ya es reducirla asimilándola a lo concebible, identificado por hipótesis con la forma conceptual. No es menos criticable el planteamiento inverso, que proyecta la vivencia en las profundidades abismales, ¡por lo demás, difiere poco del primer puesto que los teóricos del inconsciente lo convierten en concepto!

El concepto debe andarse con tiento antes de acercarse a la vivencia. Quien emplee conceptos debe ponerse guantes de terciopelo. El hombre de ciencia debe aprender a respetar la vivencia, por más pequeña, por más humilde que sea ante la enorme masa de saber acumulado. Esto ya lo hemos dicho más arriba; reincidamos. La vivencia no coincide con lo singular, con lo individual, con lo subjetivo, pues las relaciones sociales también son vividas antes de ser concebidas; existe la vivencia social vinculada con lo individual pero diferente de su singularidad. Al dirigirse hacia la vivencia, la meditación no puede más que dejarse llevar por el flujo heracliteano, para luego emerger en la lucidez. Esto fue lo que indicó Husserl; y ante lo cual no vacilaron Bergson y sus discípulos pero confiando exageradamente en lo inmediato, desconfiando exageradamente del saber y del discurso, sumergiéndose en la vivencia y negándose a salir de ella. Hay gente que acaba pensando que la vivencia es lo informe y lo fluido, por lo tanto la sangre, el lodo, la mierda, el esperma. ¡Lo cual suscita no sin razón el asco de la gente razonable, partidaria de la forma y de las formas!

Demos aquí otro rodeo. No cabe duda de que el sabio y el saber, el discurso articulado y metódicamente proseguido, se establecen en lo concebido (no sin girar a veces en torno a los conceptos,

a sus concatenaciones y constelaciones). Semejantes discursos siempre trataron de determinar un eje del saber, un centro o un núcleo, en torno a los cuales se aglutinarían las adquisiciones. Esta tendencia a privilegiar el saber absoluto ha cobrado varias formas en las reflexiones contemporáneas, entre otras la epistemología, la logística, la fenomenología y el psicoanálisis. ¿Qué fue lo que la hizo vacilar? La colusión cada vez más evidente entre el saber, el haber y el poder. El Estado moderno acapara el saber; cuando no lo dirige lo filtra y lo integra; se coloca en el eje del saber e incluso en el centro (¡Hegel!). En cambio, el artista, el creador (no el productor) parte de la vivencia. Volvamos ahora a esta proposición para profundizarla y desarrollarla. El creador de obras encuentra en la vivencia su lugar de nacimiento, su terreno nutricional. Pero el lector no debe confundirse, no debe desconocer el proceso aquí descrito. El creador de obras —entre las cuales la obra de arte, aunque hipercompleja, brinda el caso más fácilmente observable— no permanece en la vivencia; no la habita, no se queda en ella mucho tiempo; no se hunde en el flujo y lo vago. Cuando esto sucede, no hay obra, tan sólo gritos inarticulados, suspiros de dolor o de placer. El creador de obras halla en la vivencia la inspiración inicial, el impulso original y vital. Regresa a ella, la “ex-presa” con las contradicciones y conflictos subyacentes, pero necesita emerger y más aún; asimilar el saber. ¿El “sujeto”? Sí, siempre hay un momento subjetivo, no aquél en que un “sujeto” ya constituido se expresaría en la obra, sino aquél en que el “sujeto” se constituye por la acción poética, la que le da forma a la obra. En cuanto al momento “objetivo”, éste no difiere mucho de los momentos en que el contenido se deja aprehender y cobra forma, y por consiguiente en que el “sujeto” entra en contacto con la práctica social y política para luego desprenderse de ella. El creador de obras debe emerger de la vivencia asimilando lo más posible de saber durante ese trayecto en el cual experimenta múltiples contradicciones; lo cual elude el simple productor. Así, el creador de obras realiza una doble creación: la de un saber por una vivencia, la de una vivencia por un saber. Lo cual excluye cualquier apropiación. Sólo así puede engendrarse una forma, que difiere de la forma lógica (forma dramática, plástica, musical, novelesca, etcétera) sin dejar de ser una forma. Aunque la creación culmina en la invención

de semejante forma, el creador nunca parte de un saber puro y no permanece en el saber. Ésa fue precisamente la ilusión de la estética y de la teoría del arte, ilusión aún vigente y que se encuentra por doquier. Esta ilusión reductora y mortal desconoce la diferencia entre lo concebido y lo vivido. Da lugar a una aberración del saber acumulado que se cree creador como el capital acumulado y no es sino productor en la industria cultural, en la organización tecnológica del espacio. El propio Adorno, que sin embargo dejó como herencia varias ideas fecundas, en particular la de la obra de arte como "mónada", no se libró de esa ilusión común a los filósofos y a los sabios. El creador se distingue del sabio no por el saber (pues puede apropiarse inmensos conocimientos), aún menos por un no saber, sino por el trayecto, por el papel del saber a lo largo de su trayecto, por lo tanto por el modo de apropiación y de regreso a la vivencia. El saber nunca predomina. El sabio trabaja fría, obstinada y pacientemente para extender su campo. El arte se dirige a la vivencia para intensificarla, no para someterla. Cuando la relación conflictiva se inclina hacia el predominio del saber y de la técnica, nacen entonces formas sofisticadas, manierismo, que a menudo da la ilusión cuidadosamente estudiada de lo espontáneo, de lo irracional, incluso de lo absurdo. Cuando concuerdan la vivencia y el saber, ¿se trata tan sólo de "decir" la vivencia, de expresarla? No. La obra de arte y el artista se proponen exaltarla, incluso transfigurarla.

La degeneración de las formas sobreviene cuando el artista se fía de la técnica, de lo cual la modernidad aporta más de una demostración. Tal es el caso de la obra literaria concebida a partir de un saber del lenguaje: sorprende, interesa; muy pronto aburre. Lo mismo puede decirse de la obra musical o teatral. El aspecto frío, aparentemente riguroso, que proviene de esa prioridad del saber, cae en lo cerebral, en la ausencia de estilo e incluso en la excitación neurótica.

El arte y la creación nacen, pues, y se desarrollan en la zona de las representaciones. Éstas los preparan por el mero hecho de que añaden a los hechos; pero el arte y la creación salen de ellas sea por el *más acá* (espontaneidad, vitalidad, inmediatez: pérdida y recuperada), sea por el *más allá* (amplitud de los horizontes, pluralidad de los sentidos). El creador no puede permanecer en

las representaciones; si se limita a decirlas o a acentuarlas, transforma en escritura una palabra de superficie; el resultado no es una obra sino simplemente un producto. La creación atraviesa las mediaciones y representaciones, sin por ello destruirlas sino integrándolas, negándolas dialécticamente. ¿El lector desea algún ejemplo? He aquí uno: el muerto-vivo, personaje central de la tragedia religiosa, teatral, política. Las representaciones caen en la bobería, la cursilería, la vulgaridad. El muerto-vivo está allí como el primero que llega; mientras que la obra resucita su dolor, su destino.

22. Occidente depende de dos hombres que no dejaron obra alguna: Sócrates y Cristo. No dejaron sino testigos y testimonios por lo tanto representaciones. Sin embargo, inspiraron —en calidad de muertos-vivos, cuya presencia se actualizaba— un sinnúmero de obras, menores o mayores. Hay aquí un punto de interrogación. ¿Será por esta razón que la obra conservó durante tanto tiempo un carácter mágico, sagrado, incluso de sacrificio? La *Gran Œuvre** en Occidente fue la alquimia de los cuerpos y luego la del Verbo. No se ha dicho lo que eso significa, en particular en lo que se refiere a la importancia y el juego de las representaciones. Occidente ha vivido del muerto-vivo.

23. Volvamos a esa representación cuya crítica localiza el origen productivista: la creatividad. Despunta precisamente cuando las fuerzas creadoras están marginadas, relegadas en las periferias, rechazadas en el inconsciente social. Una mitología surge entonces: espontaneidad absoluta, cultura que surge del inconsciente psíquico. La ausencia de lo que podría hacer nacer presencias da lugar a representaciones, en seguida amplificadas y sistematizadas en ideologías. La "creatividad" se moldea; un decorador, artesano que se siente artista, se dice "conceptor" y "creador". La creatividad se educa, objeto pedagógico privilegiado. Se modela, o sea que se le proporciona oficialmente unos modelos; procede miméticamente, y el arte de borrar las pistas y de confundir las huellas se perfecciona junto con las técnicas de creatividad. El mito de la creatividad cobra nuevas formas con los cambios técnicos; la microinformática permitiría un auge de la creatividad; grupos, asociaciones se volverían

* La gran obra = la piedra filosofal. [Ed.]

creadores, ¿produciendo qué? Información, comunicación, o sea signos y códigos. ¡Sueños de tecnócratas!

La actitud "derechista" y tecnocrática con respecto a la obra tiende a confundir la creación y la creatividad con la producción y por consiguiente la acción poética con la práctica productora. Los conceptos de "trabajo" y de "producción" se extienden entonces desmedidamente perdiendo sus contornos. Se habla del trabajo del sueño así como de la producción artística. Esta nivelación de la creación y su alineación con la producción se difunden, ideología conforme a las "necesidades" espirituales de la sociedad existente, capitalismo y socialismo de Estado. La actitud inversa fue llevada hasta su punto de perfección negativa por Antonin Artaud; en ese caso el concepto mismo de la obra desaparece ante la afirmación destructora, la de una subjetividad tan fuerte que quisiera ser total: sin herencia, sin coacciones, sin cuerpo recibido de fuera, en última instancia sin lenguaje. La creación se transforma en loca voluntad de autocreación. La obra no sería otra cosa que lo uno mismo, lo cual rechaza hasta el inconsciente, puesto que también él viene de fuera, del otro.

En ese caso, el artista sólo se soporta descuartizado, ajusticiado, de una singularidad solitaria absoluta. Chivo expiatorio de su tiempo, lejos de expresar su esencia, lleva a cuestras las "cóleras errantes" de la época. El amor mismo no es sino una "enorme escena de porquería". ¿El poeta? ¿El artista? Aúlla, a veces golpea. Condena. ¿Qué? Todo. No sólo la especie humana, ese fracaso, ese malogro (Nietzsche), sino la vida, no sin hacer burla de la muerte.

Es exacto que en las condiciones del mundo moderno sólo el hombre desplazado, el marginal, el periférico, el anormal, el excluido de la horda (Gurvitch) tiene una capacidad creadora. ¿Conciencia infeliz del mundo moderno y de la sociedad existente? Sí, pero capacidad totalizadora de lo actual por su negación. Querer "normalizar" ese poder, instituirlo, regirlo como creatividad, es matarlo. ¿El que tiene más oportunidades de *obrar* no sería el hombre de las fronteras? Hay dos clases de periféricos: unos —víctimas— se estancan en el margen, se complacen en él; les basta con permanecer allí; eso les procura vanagloria. Otros se vuelven contra la masa de la que salen, para desafiarla, para medirla con la vista y la mente. Éstos alcanzan el conocimiento crítico. Mientras la gente

que forma parte de la masa sólo advierte un recoveco —su lugar, sus alrededores, su grupo, sus intereses— el hombre de las fronteras soporta una tensión que mataría a otros: está simultáneamente dentro y fuera, incluido y excluido, sin por ello desgarrarse hasta la separación. Vivida, esta contradicción se añade a todas aquéllas que tal hombre descubre. El hombre de las fronteras sigue caminos que primero sorprenden, luego se vuelven rutas y pasan entonces por evidencias. Camina a lo largo de las líneas divisorias de las aguas y escoge la vía que va hacia el horizonte. A veces pasa a lo largo de las tierras prometidas; no entra en ellas. Ésa es su prueba. Siempre va hacia otras tierras, hacia el horizonte de los horizontes, de momento en momento, hasta que divisa las líneas lejanas de un continente inexplorado. Descubrir es su pasión. Sólo puede andar yendo de descubrimiento en descubrimiento, sabiendo que para avanzar necesita dominar una necesidad de saber que lo instaría a detenerse aquí o allá, para ahondar...

Antes de seguir adelante y decir detalladamente los momentos constitutivos que se reconocen en la obra, queda por precisar lo adquirido. A reserva de volver ulteriormente a tal o cual rasgo para desarrollarlo.

De manera visible o no (pues el artista puede disimular su meta bajo una apariencia inversa, la del puro instante o de la impresión) la obra lucha por durar. Inmortaliza o eterniza a su manera ficticia-real un instante, una belleza mortal y fugitiva, un acto, un héroe, alguien o algo. Toda obra se parece a un monumento y los monumentos son grandes obras (lo cual no excluye el análisis de sus aspectos opresivos-represivos). La obra lucha contra el tiempo no paralizándolo sino conteniéndolo (en el sentido en que los diques, ribazos y presas contienen y retienen el río). Cristaliza el devenir, pretende ser un momento inalterable (ficticia-realmente). La obra tiene, pues, su tiempo propio, sensible como tal en el teatro, en la narración novelesca, en la música, etcétera, por lo tanto *inmediatizado* a través de las mediaciones (representaciones).

Frágil, vulnerable, impugnable pero poderosa, la obra se enfrenta tanto a la duración como al "público".

Se libra de la división del trabajo, aunque resulta de un trabajo. Por esta razón, no es un producto. El trabajo creador parece (ficticia-realmente) liberado de las coacciones, de los límites, de las

separaciones. Aparentemente el artista hace todo por sí mismo; domina su tiempo y su espacio, por lo tanto a través de la obra el espacio y el tiempo de todos. Trabaja (mucho, a veces sin descanso) sin que parezca que trabaje (como el poeta); actúa en un espacio de representaciones que no lo ata ni arrastra a una superficie ilusoria. La obra parece "producir" su tiempo, su espacio, su afirmación y su fuerza.

Aun si se vende, la obra no tiene precio. Tiene un valor inestable. El precio no se determina más que en función del "deseo" de los compradores. Aun si hay mercado, la obra *escapa a lo económico de manera (siempre) ficticia-real*. El artista se realiza y realiza la obra a pesar de lo económico, lo social y lo político, si se da el caso. Así, *la obra restituye el valor de uso*.

En vez de *reflejar* lo real (tesis empobrecedora) la obra suplanta, desplaza lo real y parece engendrarlo. Propone y superpone una "realidad" diferente. En este sentido toda obra contiene una utopía; es el lugar de un no lugar. No dice las contradicciones de lo real sino que las muestra superándolas, resolviéndolas en la ficción-real.

La obra difiere de lo *kitch* que no se separa ni del trabajo ni del mercado, que es por lo tanto un producto, o al menos una mezcla entre el producto y la obra. Se define por una pseudototalidad, simula la totalidad. Lo *kitch* contiene un poco de función, un poco de barroco, un poco de clásico, un poco de realidad, un poco de imaginario. . .

24. La obra como *mónada*. Esta tesis de Adorno en su estética merece una mención y una discusión. Según él, la obra de arte se comprende por analogía con la *mónada leibniziana*. No se entra en ella como Pedro por su casa; por lo tanto, no es inmediatamente accesible aunque se presenta a la sensación y a la percepción inmediata. No tiene ni puerta ni ventana; sin embargo, está completamente abierta; se compone o más bien se constituye de una infinidad de puntos de vista más o menos esclarecedores y de perspectivas más o menos esclarecidas sobre todas las demás *mónadas*, o sea sobre la totalidad del universo (en Leibniz totalizado por Dios, que está ausente en Adorno). Dejemos a un lado la objeción metafísica. Si no hay más que perspectivas y puntos de vista, ¿dónde se encuentra la sustancia? ¿Cómo definir el fondo o fundamento —naturaleza o materia— de esas perspectivas? Éstas se reducen a un juego de espe-

jos. A pesar de esta objeción, la tesis tiene algo de ejemplar; aun si hay que modificarla o completarla, muestra cómo abordar la obra en general y la obra de arte en particular: infinitamente rica, inagotable para el análisis, indescribible, hipercompleja, total y sin embargo no cerrada, abierta al mundo entero. De tal modo que los calificativos usuales —múltiple, plural, rica y diversa— sin duda útiles, no bastan ni con mucho. Además, cabe suponer que Leibniz construyó su mónada con base en un modelo estético: la música tal como cobraba forma en su tiempo, la multiplicidad de las voces en el arte de la fuga, los acordes enlazados en la armonía reciente, en proceso de teorización entre los músicos pero también entre los filósofos (a partir de Descartes y de Mersenne).

25. *Los momentos de la obra.* Centro provisional (momentáneo) de un proceso creador (y de la meditación que aquí proseguimos), la obra reúne lo que por otra parte se dispersa. De la más humilde obra artesanal al espacio planetario y de lo cotidiano a la poesía, toda obra tiene esa cualidad. Así se presenta lo que está en juego en el proceso creador. El proyecto, que puede fracasar, siempre se propone la unidad (totalidad) de los momentos. Este último término, de origen filosófico, puede preferirse aquí a términos que las ciencias llamadas sociales o humanas han vuelto demasiado familiares, tales como: nivel, dimensión, función, estructura. El análisis debe flexibilizarse, diferenciarse y sobre todo no pretender agotar su "objeto", que precisamente no tiene nada de objeto sino que es una especie totalmente diferente del objeto científico. Primer carácter del análisis: es infinito, imprevisible y esto tanto más cuanto que la capacidad creadora pudo rodear o desviar tal o cual poder existente o tal o cual categoría. Por ejemplo el Estado o el capital; de tal modo que una "condición" o un "momento" sólo aparece y se transluce en su negación.

El análisis que discierne unos momentos está dominado por las categorías generales, vinculadas con las grandes conquistas de la filosofía, pero cuyo empleo rebasa la filosofía clásica:

a) Unidad-totalidad-multiplicidad. Los momentos de la obra difieren unos de otros pero la obra múltiple posee una unidad tanto más fuerte cuanto que la diversidad interna es mayor.

b) Crítica-distanciamiento-contradicción. Pero la conciencia infeliz puede ser pasiva o activa; el momento social y el momento extra-

social de la obra pueden distinguirse más o menos claramente; de todas maneras la obra siempre se distancia con respecto a la sociedad existente, al modo de producción, a lo económico y a lo político. Esos momentos se rodean o se desvían, se aprueban o se rechazan, lo cual debe tener en cuenta el análisis.

c) Proyecto —utopía abstracta o concreta— por lo tanto exploración de lo posible por proposiciones o representaciones, por el simbolismo o lo imaginario. El movimiento del análisis dialéctico, llevado a cabo según conceptos metodológicos y teóricos, reúne: la racionalidad (en los medios y los fines) y lo irracional (de la vivencia, de las emociones, de los sentimientos, o sea de los afectos inherentes a la obra). También reúne los aspectos de alienación y de desalienación. Describe las representaciones atravesadas, o sea adoptadas y luego rechazadas y superadas.

Este procedimiento ha sido experimentado en el análisis de la ciudad como obra, del espacio arquitectural y urbanístico, etcétera.

26. *Momento de la intermediación.* Entre los momentos, éste es el más difícil de re-conocer, pues la obra, por vocación, lo contiene y lo supera, lo niega y no lo restablece sino transformado o transfigurado; se desdobra a su vez en intermediación objetiva (la sensación y lo sensorial, la percepción sensible) y subjetiva (la vivencia, lo espontáneo, las emociones). La “expresión” y la “significación” en el sentido usual permanecen a ese nivel, no salen de ese momento y por ende no muestran cómo lo supera el proceso de creación. Según una versión corriente de su trabajo, el artista “se expresa” o “expresa su tiempo”. Por tanto, no tendría más que decir lo que observa, escribir lo que siente. Desde este punto de vista, la música de Beethoven “expresa” la personalidad de Beethoven, su genio, su medio social, su época, etcétera. Esta teoría, a veces trivial y cercana a la tautología, otras veces muy oscura —puesto que todo depende de lo que se pone en el contexto, las condiciones, el medio— no va muy lejos. Los teóricos del lenguaje trataron de flexibilizarla y de amplificarla otorgando mayor importancia a la significación que a la expresión. La significación permitiría comprender múltiples efectos, incluido el efecto de verdad, pues ésta se reduce a un simple resultado de la retórica. La búsqueda de los efectos por la retórica supone un trabajo sobre el lenguaje o sobre los otros medios de expresión tales como los sonidos. Así, la tesis

que privilegia la significación deja un lugar al trabajo que parte de la intermediación y la modifica. La expresión, en la medida en que persiste, permanece en el primer grado, cercana a lo inmediato. A partir de los significantes, en esta perspectiva, el uso de las significaciones, o sea de las connotaciones, se despliega en codificación-descodificación cada vez más sutil, en grados cada vez más sofisticados hasta volverse inaccesibles para el lector o el auditor. La intención significante-significada se pierde en lo reflexivo, se extravía en lo claroscuro, y en la ausencia de evidencia que simula la evidencia presente. En el enésimo grado, el discurso se vuelve inteligible. El recurso al inconsciente o al sobreconsciente no arregla nada. Esta teoría de lo intencional significativo permanece en el nivel de intercambio o si se prefiere de la comunicación; desatiende un momento de la obra, recalcado con razón por Hegel: el regreso a lo inmediato, o sea al sonido o a la sonoridad de las palabras, a la melodía y al ritmo. Ahora bien, es precisamente en ese regreso a lo inmediato cuando se vuelve don. Superando la inmediata del comienzo, atravesando por un "trabajo" en el sentido más amplio unas mediaciones —las representaciones, los encuentros, las técnicas— la obra finalmente da que ver, que escuchar, que apropiarse; no se contenta con comunicar y aportar una información; proporciona un goce. Difiere del producto porque éste se intercambia, circula, remite a otra cosa: a otro producto o simplemente al dinero para pagarlo. En tanto que la obra está allí, presente. Su movimiento está en ella. El hecho de que haya sido vendida o comprada no altera esa cualidad: la presencia. La obra no se separa absolutamente del producto, ni del trabajo productor, ni del intercambio, del mercado y del dinero. Además, hay toda clase de objetos intermediarios entre el producto más trivial y la obra más afinada. Sin embargo, como obra —un cuadro, un poema, una sonata— se ofrece; da y se da. No suscita ninguna contribución, ningún endeudamiento, a no ser el reconocimiento por la alegría y el goce brindados.

La teoría lingüística de las significaciones, aplicada a las obras de arte, muestra sus límites. Alcanza mal el sentido. En camino, hemos establecido por qué. Exagera lo que se refiere a la palabra y a las significaciones asociadas con la palabra, o sea a las representaciones. Por lo tanto reduce y soslaya el sentido que resulta de los conjuntos de palabras e incluso les preexiste en calidad de repre-

sentaciones más amplias que las que se relacionan con las palabras tomadas separadamente. A esas razones ya descubiertas se añade ahora ésta: el desconocimiento a la vez del análisis infinito de la obra y del regreso a la intermediación en la obra. Lo cual constituye un movimiento inherente a la creación, que eventualmente se podría llamar dialéctico. Ese movimiento condensa, no sin añadirle y sin modificarlo, el vasto movimiento que va de la primera naturaleza (lo sensible, las cosas) a la segunda naturaleza, los productos y las obras. Esto pasando por la abstracción. En la obra, la primera naturaleza se afirma al principio: el color, los sonidos, las sonoridades verbales, etcétera. Luego, se supera por la labor, los bosquejos y los esbozos, el empleo aventurado de esta o aquella técnica. Por último, se restituye en la plenitud de los sonidos, de los colores, de los sentidos. Así, se supera la oposición: "expresión"- "significación".

27. *El momento de la memoria.* Sin separarse de los demás momentos, éste se desprende vigorosamente del momento de lo inmediato. La tradición, las obras anteriores, sobresalen en la memoria como el irremplazable cortejo de lo que se percibe. Sin que pueda decirse sin embargo, como A. Malraux y otros, que la obra sale de las obras anteriores y que el arte nace del arte; esto omite la intermediación. En cuanto sale de la espontaneidad o de la tradición, el creador entra en las mediaciones; recuerdos y actualizaciones se distinguirán mal de las representaciones, y los símbolos de las ideologías. De todas maneras, el trabajo consiste en el rodeo y la desviación de lo tradicional. La imitación, en cuanto no se contenta con la copia (¡aunque la copia nunca es exacta!) traza la vía de ese rodeo-desviación. Entonces llega tarde o temprano el olvido benéfico del modelo y de la tradición. Olvido y memoria se mantienen muy cerca; recuperar una tradición, reconocer y continuar una obra anterior supone cierto olvido. Caso ejemplar: la transformación, mediante transiciones e iniciativas que duraron varios siglos, de la basílica romana —edificio comercial— en iglesia cristiana. ¿En qué consiste pues la percepción o recepción de una obra? ¿En un nuevo trabajo que re-produciría el trabajo productor? ¿que se reducirá a una memoria? No. Implica una no-memoria en provecho de un uso y de un goce dados en el presente.

28. *El momento del trabajo.* Esta palabra debe tomarse en un sentido amplio, incluyendo el trabajo de la negación, del saber crítico,

del olvido, de las operaciones realizadas por los medios técnicos apropiados.

El trabajo paciente y aplicado se supera constantemente por la "inspiración" que vuelve a ponerse en contacto con la vivencia, con la intermediación pasada o posible; pero también hay que volver al trabajo. Aquí el trabajo interviene como mediación entre "producción" y "creación". Puede modificarse en un sentido o en otro. Copiar es trabajar para reproducir; suele suceder que ese trabajo reproductivo sea creador. Inventar trabajando, ¿no es ese acaso el camino de la creación? Pero el trabajo no es sino un momento, en seguida desmentido por el no trabajo: contemplación, deseo, goce. La obra también implica una ociosidad. Cuando se da, el trabajo ya ha cesado; el don se acompaña de un reposo, de un sosiego.

29. *El momento interno-externo de la determinación.* La búsqueda entra en el trabajo, pero lo importante —como lo dijo Picasso en una frase demasiado célebre puesto que tan sólo formula una evidencia— lo importante es encontrar y no buscar. La transformación casi sistemática de la búsqueda en obras en la modernidad es una de las plagas de esta última. Como el análisis, la búsqueda no tiene límites bien determinados pero el saber que no se define más que por la búsqueda del saber o por el método cobra el aspecto de una burla. Hay, pues, un momento de la parada. Hay que detenerse. Estas palabras de Aristóteles dicen de otro modo y mejor lo que decía Picasso. Hay que comenzar, hay que terminar. El empleo inmoderado de la palabra búsqueda en el Arte alinea a éste con el saber y lo reduce a un saber aplicado. ¡Inmenso desastre! En *El hombre sin atributos*, uno de los personajes, músico angustiado, busca sin tregua y no encuentra nada. El momento de la finitud anuncia la exigencia de la finición sin coincidir con él. Un vasto movimiento "infinito-finito" anima y atraviesa el proceso creador. ¿Ese momento de la determinación no sería el momento en que la obra encuentra su forma, en que se inventa, a menos que se tome de nuevo, una forma?

30. *El momento de la forma.* La forma y su teoría aguardan una profundización difícil. Nada más común que el empleo de ese término. Nada más confuso. ¿Se escoge una forma? ¿Se descubre a partir de un contenido? ¿Se puede inventar a partir de otra forma? ¿Por derivación y deformación? ¿Por desviación? ¿Se encuentra el

contenido a partir de la forma?... Los analistas y críticos nunca aclaran el concepto de la forma y el empleo del vocabulario más corriente aumenta la confusión. Por ejemplo, la sonata sería una forma y la ópera un género; asimismo, la poesía sería un género y el soneto una forma. ¿El género incluye a la forma o al revés?...

La teoría general de las formas, esbozada en otros libros (cf. *Lógica formal y lógica dialéctica* y *El derecho a la ciudad*, etcétera), trata de mostrar que las formas no pueden concebirse más que a partir de la forma lógica pero mostrando las diferencias que distinguen las otras formas de la forma lógica pura. El referencial lógico tiene la mayor importancia: persiste en el hundimiento de las referencias no formales. La forma lógica pura cabe en el principio de identidad, $A = A$, pero esta famosa identidad introduce en seguida una problemática. En efecto, hay que distinguir la identidad abstracta y vacía de la identidad concreta, a saber la del ser o del ente o de la cosa que se mantiene, que persiste, que persevera en su ser, que se reconoce a través del devenir. El principio de equivalencia desempeña un papel inmenso en el mundo de la mercancía así como en las relaciones sociales y en el Estado político; ahora bien, no hace sino aplicar la identidad abstracta reduciendo a esta última las identidades concretas: aboliendo las diferencias en la homogeneidad. La forma matemática se define por la igualdad y la forma contractual por la reciprocidad. Este último caso tiene valor ejemplar; permite comprender cómo una forma recibe contenidos diferentes conservando su identidad; el contrato de trabajo, el contrato de matrimonio, los contratos o casi contratos de venta o de compra tienen contenidos muy diversos; la forma —la reciprocidad— sigue siendo la misma. Además y por otra parte, la reciprocidad postula una igualdad formal de las partes contratantes que encubre una desigualdad real pero que puede romperse debido a esa contradicción inherente a la forma. En cuanto a las formas estéticas, éstas difieren de las demás formas pero a menudo ha sido muy fácil decir que se crean a partir de un contenido. ¿En qué consiste ese famoso contenido? En él cabe tanto la vivencia como las representaciones aceptadas o rechazadas, las ideologías, la “influencia” del “medio” y “el espíritu de la época” así como las obras anteriores, etcétera. Lo cual no aclara nada. ¿Debe acaso pensarse que las formas estéticas son de una prodigiosa e irreductible diversidad, como en la

naturaleza las formas materiales? ¿Pero en la segunda naturaleza? Esta concepción se contenta con una analogía fácil entre las formas de la primera naturaleza —los minerales, los vegetales, los animales— y las formas de las obras. ¿Se debe por el contrario reducir las formas estéticas a un número muy limitado de tipos estudiándolas por ejemplo a partir de las simetrías y disimetrías —o a partir de ciertas figuras o efectos como por ejemplo los efectos de espejo?...

Recalquemos para comenzar algunas proposiciones. No hay obra sin forma, por lo tanto sin elección de una determinación, sin reglas de composición (que pueden desmentirse durante el trabajo por una innovación) y sin reglas de recepción. Estas dos reglas pueden diferir pero no pueden engendrar una antinomia, o sea una imposibilidad. No hay obra sin cohesión. Lo cual no quiere decir: sin contradicciones, pero es preciso que la contradicción esté dominada, inherente a la totalidad. ¿El carácter esencial de la forma realizada en un objeto, concretada por un trabajo productivo, dada con su contenido en la obra, no sería la simultaneidad, la contemporaneidad de todos sus momentos o elementos, ofrecidos juntos (presentes) para distinguirse después en la impresión sensible y en el análisis intelectual? ¿La obra abierta? ¿Qué pleonasma! ¿Cuanto debieron oscurecerse el concepto de la obra y la presencia de las obras para que fuese preciso mostrar la abertura de toda obra! El otro aspecto no deja de ser verdadero o real: la obra se termina y se determina. Por tanto, se cierra.

Se prosigue así el juego dialéctico entre el conocimiento de la obra (la reconstitución de su génesis, su técnica, su lugar y su fecha, o sea las descodificaciones según diversos códigos prefabricados) y su presencia en calidad de obra inagotable. Si el saber suplanta la presencia, ésta es una manera de matar a la obra como tal. El saber la ejecuta, en el doble o triple sentido de esta palabra: la trata como un producto.

31. *El momento de la presencia y de la ausencia.* El momento de la ausencia aparece en el distanciamiento, en la distancia que el creador toma respecto a todos los "elementos", los "materiales", los aspectos de su obra y de sí mismo. Ya se trate de su "experiencia", de tal o cual técnica, de un recuerdo o de un proyecto, el pensamiento cobra inevitablemente el carácter de un rechazo, de una crítica, de una confrontación, y por tanto de una negación. No hay

trabajo sin un proyecto, sin vacíos, sin blancos llenados o dejados como tales. No hay imagen amada que no se aleje, a veces definitivamente, a menudo para regresar con una fuerza acrecentada.

La distinción clara entre el objeto en el cuadro y el cuadro como objeto data de los principios de la pintura moderna; ésta, por lo general, salvo en los *naifs* o los realistas e hiperrealistas, otorga la prioridad al cuadro como objeto; en tanto que, por el contrario, el artista "clásico" atribuía el mayor interés al objeto en el cuadro, hasta creer que lo imitaba al pintar. Este trastrocamiento corre parrejo con la prioridad del significante en detrimento del significado en la poesía, incluso en la prosa literaria.

Pase lo que pase, se necesita un "objeto", y el simple signo sólo sustituye al objeto por una ausencia.

Tanto en la pintura como en la poesía, el objeto se invoca, se evoca, se convoca. Se vuelve actual, por lo tanto *presencia*, otra cara de su ausencia, puesto que no puede estar allí en persona.

En las obras que se desarrollan temporalmente —música, poesía, teatro— la simultaneidad formal se asegura por los procedimientos de composición: anuncio del tema, exposición, repetición, vuelta, leitmotiv, etcétera. Por lo demás, toda obra se desarrolla en un tiempo; la obra arquitectónica parece dada en un principio en una simultaneidad-inmediación; de hecho, hasta en la arquitectura hay ritmos para los ojos que siguen la forma, remisiones de la parte al todo, correspondencias (que entran, según las teorías que se inspiran en la lingüística, en la metonimia). Esta inherencia del todo a cada parte y de la parte al todo determina la obra y asegura la simultaneidad.

El carácter simultáneo de la obra fue estudiado entre otras cosas a propósito de la ciudad (cf. *El derecho a la ciudad*, p. 102). La forma urbana se caracteriza por el encuentro y la reunión de todo lo que constituye una sociedad, productos y obras. En este sentido la ciudad fue y sigue siendo la obra suprema, la obra de las obras. De ahí la generalización de su rasgo esencial. No hay ciudad que no se presente como simultaneidad percibida desde lo alto de las torres, de las colinas y montañas, desde un avión, y que no se figure espacialmente en la trama de las calles y avenidas.

Esta determinación formal permite comprender cómo y por qué las obras parecen a la vez abiertas y cerradas, ofrecidas por lo tanto

presentes y sin embargo impenetrables. Suele suceder que la mirada, el oído, el pensamiento giren en torno a una obra sin lograr penetrar en ella. Luego sobreviene la penetración. El punto de entrada tiene algo de arbitrario, y la exploración de la obra ya no tiene más que una relación lejana con su génesis. Es sólo en ese momento cuando se manifiesta su presencia para quien la ha penetrado, junto con la alegría o el goce que brinda.

Mantener simultáneamente las dos caras de la obra, la presencia y la ausencia, fue el poder de los grandes artistas. Tienen una mayor importancia que el significante y el significado, fórmula vacía y pretenciosa del pensamiento reciente. La tragedia vuelve presentes, o sea actuales y vivos, a un muerto y una muerte: un héroe, un dios. El poema restituye la presencia a un "ser" perdido o distante, amado u odiado. El término "imaginario", empleado por el pensamiento contemporáneo, no es ni verdadero ni falso, sino neutral; no dice nada e incluso disimula el *acto poético*, común acaso a todas las artes. La arquitectura también evoca y actualiza algo desaparecido (tumbas), una victoria (posible o pasada), una batalla (arquitectura militar), una divinidad (iglesias, templos). Su primer efecto es una *presencia*; lo cual constituye un *lugar* en el espacio, cualesquiera que sean la estructura y el modo de producción de éste. ¿Qué es una obra de teatro? Permite que un discurso, al atravesar el espacio teatral, dé la fuerte y actual impresión de copresencia; la del autor con la obra, la de la obra con el actor, la del actor con el público. . .

¿Es acaso inefable ese sentimiento? No, puesto que de hecho brinda a los discursos más razonados su punto de partida y de llegada. ¿Proviene acaso de la salida a escena de una trascendencia, el "ser", lo absoluto, interpelando a los presentes? ¿Tendrá un trasfondo místico? Nada permite sostener esta apreciación en cuanto el análisis considera la presencia como el *dato* (el don, lo que está en juego, o sea la puesta y la ganancia "espirituales") del *acto poético*, creador más que productor. Este acto resulta de relaciones que no coinciden con las relaciones de producción, y sin embargo se analizan.

¿No habría más que dos términos, centelleando uno en otro y uno por otro, oscilando de uno a otro? No. También está la *representación*, tercer término. La representación, considerada en sí, se

nombra "apariencia", abstracción, ilusión. El proceso creador no excluye la apariencia o la ilusión; por el contrario: las supone y además las realiza. El creador no puede tomar una representación por una verdad acabada, como lo hacen la gente del sentido común y los filósofos. El político trata de realizar tal o cual representación del mismo modo que un productor realiza un producto. El creador parte de ella y la utiliza como ilusión y apariencia. Así, a todas luces, el dramaturgo, el poeta cómico o el autor teatral, por ejemplo. ¿Juega? Sí, se burla de las apariencias, juega entre las apariencias, realizándolas en escena, no las toma por verdades. No son ni verdaderas ni falsas. Lo real y la apariencia pasan uno en otra pero no pueden prescindir uno de otra. Más vale considerar la verdad como una representación que someter las representaciones a un criterio de verdad, inevitablemente dogmático. Así, el poeta, el pintor, el dramaturgo se mueven entre las representaciones, en el mundo de las apariencias, sin dejarse engañar ni embaucar, aun cuando desde fuera se les puede considerar como ingenuos y engañados.

Se prestan a las apariencias, o sea a las representaciones más diversas, pero sin permanecer en su superficie. Así, *todo* sucede en las representaciones, tanto el proceso creador como el discurso, el trabajo social, el lenguaje y los nombramientos y dominaciones. Todo, menos lo que presupone o realiza un todo (una totalidad), el acto creador que pasa *a través* del mundo de las representaciones, de las apariencias y las supera.

El poeta más grande, el dramaturgo más grande, el más grande de los pintores no tienen representaciones diferentes de las que circulan en la sociedad. Mediante esas representaciones triviales, se comunica con la gente que lo rodea, su país, su pueblo; recibe el soplo del "espíritu de la época". A diferencia de los demás, no se detiene en tal o cual representación; no se convierte para él en una "opinión", la suya; va más lejos. Somete las representaciones a la prueba de la acción práctica, la suya, la *acción poética*. La obra tiene duras coacciones: permitir e incluso exigir esa "transversalidad" que se vuelve a encontrar en todas las estrategias; éstas nunca se atienen a un "dato", a un "sector", a un "campo", aún menos a una "opinión", a una "interpretación", a una "perspectiva". El proceso de realización implica una actitud crítica (que no necesita hacerse explícita en un saber crítico), con respecto a las repre-

sentaciones de la naturaleza, del sexo, del poder, de la vida y de la muerte, etcétera. Entre las representaciones, la acción poética escoge la que se deja inscribir en dibujo, color, melodía, armonía, escritura, lenguaje, piedra y madera, etcétera. Selecciona las que permiten ir más allá de la representación, hacia una presencia. Si hay que citar casos ejemplares, recordemos las representaciones del Mediador (o de la Mediadora), la del Muerto-Vivo, (etcétera). La Mediación evoca las ausencias: los seres o entidades que une, el mundo y Dios, el ser humano y la naturaleza, etcétera. Mantenido, inscrita en una materia, superada como tal, la representación escogida y realizada en la obra sitúa lo que evoca en una presencia-ausencia que brinda. Así, por ejemplo, lo divino (los dioses o el dios único), el amor y el deseo, etcétera. El momento de la representación abarca, pues, una transición (algo transitorio, que se "atravesaba"), por lo tanto una negación en el sentido dialéctico: superar, más o menos destruir pero recuperar sobrepasando lo que hay de incierto, de escurridizo, de superficial en la relación "representación-representado-representante". El trabajo de lo negativo no se confunde con un no trabajo (una mera contemplación).

32. *El momento de la centralidad.* El concepto de "centro" tiene la mayor extensión puesto que interviene en la acción y en el conocimiento, tanto el de la naturaleza como el de lo social y de lo mental. La obra *concentra* por un momento, el suyo, los intereses y las pasiones. La obra *condensa* sentimientos y afectos, sensaciones e impresiones, representaciones. La totalidad se organiza en torno a un centro que puede consistir en una emoción o en una representación privilegiada y realizada.

La obra como totalidad tiene un carácter orgánico, que no hay que confundir con los organismos naturales (vivos). Sin embargo, se impone una comparación, analogía que no carece de sentido. La obra se centra en el hecho de que cada aspecto remite a todos los demás, simulando la concordancia de las funciones en un organismo vivo, en torno a un lugar privilegiado, ya se trate de un cuadro, de una novela, de un edificio. El centro puede desplazarse, de manera prevista por el creador. También puede diseminarse, de tal modo que se constituyen varios centros (policentrismo). Por último, el centro determina periferias, a su vez móviles; giran en la órbita del centro, subordinadas al elemento principal, de manera

duradera o momentánea. Todo esto forma parte de la "composición" de una obra, y se encuentra en la aprehensión y la emoción y la comprensión de esa obra.

33. *El momento de lo cotidiano y el de lo no cotidiano: el momento de lo social y el de lo extrasocial.* El creador de una obra no puede prescindir de una cotidianidad; salvo en caso excepcional (el poeta François Villon, vagabundo y ladrón), necesita una morada, dónde comer, dormir, trabajar. A diferencia de la gente del sentido común, no se sumerge en lo cotidiano; se retira de él, no sin sacar representaciones, símbolos (el fuego, la luz, el agua, etcétera). Lo mismo el filósofo. A diferencia del filósofo, el creador de obra no se establece en la "epoké" (el distanciamiento); no pone en suspenso lo cotidiano y la opinión (*doxa*) para manejar lo paradójico, para utilizar instrumentos que no tienen ninguna eficacia inmediata aunque a largo plazo puedan cambiar mucha gente y muchas cosas: los conceptos, las ideas, las ideologías. Al desprenderse de lo cotidiano y de la práctica social, entra en otra práctica, la suya, la *acción poiética*. Allí entra en relación con otras obras —anteriores o simultáneas—, con otros creadores de obra.

El filósofo permanece en cierta ambigüedad, entre el arte y la ciencia. El filósofo quiere conocer el Todo; en realidad, dispone su sistema o su crítica de los sistemas como una obra, pero no lo sabe o no quiere saberlo. Así, lo extracotidiano del filósofo difiere de lo extracotidiano del creador, pero no tanto como ambos se lo imaginan.

Al igual que de lo cotidiano, el creador de obra no puede prescindir de una vida social; de ella también saca "materiales", problemas y exigencias, que llegan a veces hasta el imperativo político. Sin embargo, como creador, y en los momentos de la invención, lleva una existencia extrasocial. Se asemeja en este sentido a los apasionados, a los amantes, incluso a los delincuentes. A menudo se vuelve sospechoso. Se establece o trata de establecerse en una doble continuidad: la práctica social, la acción poiética (práctica creadora) pero no evita las discontinuidades, las separaciones dolorosas.

34. *El momento utópico.* Es evidente que estos "momentos" no se suceden en el tiempo, aunque la contemplación, la comprensión, la aprehensión de una obra exigen tiempo. El orden de los momentos no está determinado de antemano; cambia según el humor de quien

percibe y recibe la obra. El comienzo (el primer momento) tiene algo arbitrario; y sin embargo, todos los momentos están allí, presentes desde el principio, ofrecidos y por así decirlo dispuestos y disponibles.

Ante y en una gran obra, yo entro en un país. Ese país me propone una utopía. Es un país de felicidad o de sufrimiento grandioso, un país de sueño (pienso por supuesto en *La vida es sueño* pero también en el *Segundo Fausto* o en *Don Quijote* y en el reino de Sancho...).

Como la religión y como la filosofía, obras a su manera, pero a su propia manera, con su aproximación, el arte contiene el momento de la utopía. El artista *imaginó*, o sea percibió lo posible y lo imposible, lo próximo y lo distante. Propone una manera de ver y de vivir que se desprende de lo real y lo metamorfosea, lo transfigura en intensidad: alegría o conocimiento trágico. Define una libertad o un destino, una razón o un desatino, y por ende una *presencia-ausencia*. ¿De quién? De ti, de nosotros, de mí, del ser humano no cabal. Proyecta una realización, una plenitud (en el horror del Infierno, Dante hace reinar el amor de Francesca, la infatigable curiosidad de Ulises, la fuerza de las pasiones políticas...).

35. *Los momentos críticos*. Estos términos tienen varios sentidos y son ambiguos, puesto que puede haber en una obra (su génesis y su aparición) tanto momentos de *crisis* como fases en que el creador se voltea contra un material o un dato para alejarse de él (momento propiamente *crítico*).

Ninguna obra resuelve completamente las contradicciones que estimularon u orientaron el movimiento creador. En este sentido, dentro de cada obra —que sin embargo constituye un todo— persiste un movimiento dialéctico. La percepción y la recepción de una obra no tienen nada de inmóvil. La movilidad que tiene lugar en la conciencia del “receptor” difiere del movimiento creador pero pueden tener esto en común: las contradicciones y conflictos, los momentos críticos, en resumen la dialéctica inmanente. Ésta no incumbe a ninguna codificación o descodificación. Se recupera o huye. ¿Remite acaso a la biografía del autor? ¿A las circunstancias de la génesis? Sin duda, pero puede prescindir de ellas. Se divide o desaparece. Quizás el “receptor” simula los conflictos por los que pasa el creador a lo largo de su trayecto, en vez de reproducirlos. El momento crítico es por lo general un momento *patético*, el de un *pathos*, de un sufrimiento, de un drama, que el *ethos* del creador o del receptor

comprende dominándolo. En efecto, el *pathos* tomado en sí suprime la obra; impide que el movimiento siga adelante y lo hunde en el desorden emocional o pasional.

36. *Los momentos del juego y de la seriedad.* En la acción poética, creadora de presencia, todo es juego, y todo es seriedad, o sea juego serio como todos los grandes juegos. Así, por ejemplo, en amor o en la fiesta. Los caracteres lúdicos señalados antaño por los filósofos, tales como la gratuidad, el exceso de energía y su empleo, el despilfarro de los recursos y del tiempo, no bastan para comprender el momento lúdico. Hay que completarlos considerando el riesgo, lo que está en juego. Cada intento creador arriesga mucho: el fracaso, el abandono, el bloqueo en camino, a lo largo del trayecto. Desde el proyecto, se perfilan los peligros y los obstáculos. Los obstáculos se rompen, se rodean; las fuerzas adversas se acometen de frente o se desvían. Como en todos los juegos, hay una regla que cada jugador acepta, que la mayoría de las veces el propio creador se fija. Hay táctica y estrategia. La regla incluye un programa de trabajo; la táctica utiliza todo lo que se presenta, orientándolo hacia la meta estratégica: la obra, anunciada desde el proyecto, la mayor parte del tiempo modificada en camino. ¿La seriedad? Está en todas y en ninguna parte y no tiene nada que ver con el espíritu de seriedad, pesado, ceremonial. El creador más bien ejecuta figuras danzantes que camina solemnemente a lo largo de su trayecto. El momento del juego implica no solamente el riesgo, sino el azar (suerte o mala suerte), la abertura, la aventura, el descubrimiento de lo desconocido y quizá del misterio. El momento de la seriedad implica la inquietud, el descubrimiento de lo que está en juego y de su importancia.

37. *El producto y la obra.* Las diferencias aparecen, sin romper el nexo. Producción y creación se distinguen considerablemente, pero la creación implica-explica la producción y el trabajo productivo.

El producto se reproduce por repetición, equivalencia, identificación. Reproduce su condición. La actividad productora tiende a volverse autónoma. Por el contrario, la actividad poética no puede dejar de acentuar su carácter apropiador. Se apropia las condiciones exteriores transformándolas, o sea todos los fragmentos de la unidad fragmentada. Es económica, social, política, técnica, implica

un saber y un mercado, etcétera. Lejos de volverse autónoma, establece un nexo de comunicación, una mediación universal.

Así, la acción poética define ciertas relaciones sociales que no coinciden con las relaciones de producción, y sin embargo no se aíslan de ellas. La obra hace corresponder una totalidad presente, actual con la totalidad rota o ausente; su relación no puede reducirse a un "reflejo", a una "expresión", como tampoco a una intención significante.

La teoría de la obra reacciona sobre sus antecedentes y condiciones (como la propia obra). Permite captar mejor, situándolas, las representaciones y su poder tan sorprendente como decepcionante. Sitúa mejor la producción y las relaciones de producción en unas prácticas sociales que esos conceptos y esas realidades no agotan, ni mucho menos. Permite captar mejor, sin reducirlas al saber aplicado, la génesis y la genealogía de las obras fundamentales, las que condensan una época —una sociedad— y le proporcionan una imagen estimulante que se dirige hacia lo posible.

38. *La abolición del trabajo*. El fin del trabajo, como reivindicación a largo plazo (es decir estratégicamente) tiene el mayor alcance y el mayor sentido. En efecto, el capitalismo estatal y el sistema situado frente a éste —el socialismo estatal—, mantienen y mantendrán a los trabajadores durante todo el tiempo posible para dominarlos políticamente así como para explotarlos económicamente. La automatización, al igual que la autogestión, es frenada, centrada en torno a la gestión más que a la producción. El fin del trabajo supone la automatización completa de la producción, lo cual sólo puede llevarse a cabo paulatinamente. El trabajo, al igual que el Estado, decaerá. ¿No ha comenzado ya esa decadencia del trabajo? Cabe decirlo, tanto debido a los sectores ya automatizados como a la importancia del saber en la producción y la dominación.

Sin embargo, reivindicar el fin inmediato, la abolición pura y simple del trabajo, es caer (como la abolición pura y simple del Estado, de la nación, de la familia, etcétera) en un anarquismo y en una inquietante demagogia. ¿Qué hacer en el no trabajo? ¿Cómo ocupar el tiempo social? ¿Ese tiempo se desagregará en impulsos puntuales, en caprichos individuales?

El paso del trabajo al no trabajo implica un desplazamiento del

interés social del producto a la obra, del trabajo productivo a la acción poiética, y por consiguiente de lo cuantitativo a lo cualitativo, del valor de cambio al valor de uso. Desplazamiento difícil, que no puede llevarse a cabo sin rodeos ni desviaciones.

Por cierto, existen ciertos indicios favorables, como por ejemplo la atención a la "calidad de la vida", a la organización del espacio, al uso y a los "usuarios". Sin embargo, los indicios contrarios también abundan. Se sigue valorando la producción y el trabajo productivo. Se llena el hueco del intervalo (entre producción y creación) con mitos e ideologías, como la "creatividad" ya denunciada, parodia de la acción poiética; como la convivialidad que simula las relaciones sociales acentuadas y modificadas por el "socialismo"; como el estetismo que simula el arte. De modo que las representaciones de lo posible se impregnan y se llenan de artificios, de imaginario, de ficciones. Cosa que mezcla lo posible con lo imposible, exigiendo análisis críticos atentos y muy profundizados.

39. *Ilustraciones.* Los ejemplos no añaden gran cosa a las tesis e hipótesis, y por lo general no prueban nada. Las "ilustraciones" permiten aclarar y desarrollar las afirmaciones.

a) *La música*

La musicología y la historia de la música contienen el saber musical. Localizan (sobre todo la historia) las representaciones de la música durante los siglos, y a veces sus efectos.

El saber desempeña un papel muy importante y los buenos músicos supieron mucho. Desde la teoría de los números y de las proporciones hasta el conocimiento científico de las cuerdas o tubos vibrantes, hasta la teoría de la armonía y de la atonalidad, o sea desde Pitágoras hasta nuestros días, el saber musical se ha desarrollado prodigiosamente. Sin embargo, el creador en música no parte del saber; la inspiración musical somete al conocimiento y lo utiliza. La frialdad de las composiciones que hacen intervenir tan sólo técnicas y objetos técnicos, o combinaciones numéricas (algoritmos) salta a los oídos, por decir así. ¿No será el ritmo lo que une la música con la vivencia, con el cuerpo, con el cosmos? El conocimiento analítico distingue muy bien los tres componentes de la obra musical: melodía, armonía, ritmos. A menudo, el resultado

de la tentativa creadora que parte del saber y aísla un solo elemento —la melodía, la armonía, tonal o no, o el ritmo (aunque el predominio momentáneo de uno de esos elementos o componentes pueda admitirse perfectamente)— es algo incompleto, mutilado, *triste*. Aislar uno o dos elementos es someter a la obra a una lógica, por lo tanto a algo finito. El carácter triádico o tridimensional implica, por el contrario, un infinito virtual.

Es evidente que el músico no permanece exterior a las representaciones vigentes, ni siquiera a las ideologías. El papel y la función social de la música implican lo representado y lo elaborado, sin por ello perder la relación con la vivencia. Desde la Antigüedad, el instrumento de cuerdas (lira) se rodea de un inmenso cortejo de símbolos, de representaciones y se presta a una interpretación filosófica. El *aulos* (flauta) suscita las pasiones, el *pathos* y la *hubris*. Al son de la flauta se desatan la vivencia, el *pathos*, el cuerpo, y sobreviene el furor pánico. En tanto que la lira apolínea trae el sosiego, el consenso, la reagrupación de los ciudadanos libres en torno al aeda, el vínculo social, la luz del Logos. La tensión de las cuerdas sometidas a los contornos del instrumento y a los dedos del poeta músico que canta acompañándose, esta tensión misma tiene algo de benéfico y a la vez potente. "*Concordia discors.*" Entra en relaciones a la vez numéricas, proporcionales y conflictivas, afectivas, mentales y sociales, mientras que la flauta de Pan desata los furores, excita los bacantes que deliran. . .

La ideología y las representaciones implicadas en la *Novena Sinfonía* (con coros) de Beethoven fueron evidenciadas por Adorno. La teoría y la práctica musicales coinciden para el compositor con la vida social. ¿Por qué? Debido a la Revolución que destruye los disonamientos y puede hacer reinar la concordia entre los pueblos. El consenso democrático inaugura el reino del Júbilo. Eso es lo que dice la amplitud coral de la composición. El acorde y la marcha armónicas tienen, pues, un sentido que desborda la música. Traducen la lenta vivencia de la historia y una vivencia intensa y breve. La armonía, concepto, representación e ideología, se despliega durante el siglo XVIII para alcanzar su apoteosis con Beethoven. La vivencia de un entusiasmo concuerda con la técnica y el saber.

b) *La arquitectura*

En la arquitectura, una *vivencia* inicial y final, esencial y fundamental, consiste en los cuerpos de quienes habitan un lugar, que frecuentan un edificio. Si el arquitecto lo olvida, si remplacea ese dato por la técnica o la forma "puras", pierde la inspiración; se pierde en el formalismo o el funcionalismo. El arquitecto hace del espacio, socialmente producido, un lugar; o bien fracasa. Los cuerpos, al ocupar el espacio, sitúan lugares. En torno al lugar gravitan las redes de comunicación, las "funciones" y las formas. El lugar difiere del espacio por la situación más bien que por las medidas y cantidades, decía ya Descartes (*Príncipes*, Pléiade, p. 480).

La "representación" tiene aquí un sentido ambiguo. Se puede decir que la arquitectura "representa" una sociedad, que el "marco construido" (expresión tecnocrática) resulta de la proyección espacial de la sociedad considerada, de su ideología, de su estructura. Pero cada agente de la producción de espacio tiene sus representaciones: el promotor, el banquero, la autoridad administrativa o política, el urbanista, el planificador, el comerciante, el propietario de terreno, etcétera. Incluso "el usuario". Cada miembro de un grupo capaz de intervenir y de formular exigencias (cuantitativas o cualitativas) también posee sus representaciones del espacio, del hábitat, de la circulación, etcétera. Cree mirar y se representa.

Si el arquitecto se deja engañar por tales o cuales "imágenes" o representaciones, invisibles coacciones, también pierde su "vocación". ¿No debería reunir las, para confrontarlas y superarlas en la obra? Si pasara entre la técnica y el saber aplicado por una parte, y por la otra las representaciones e imágenes, tendría su oportunidad de construir un lugar de presencias en un espacio de ausencias.

INVOCATION - ÉVOCATION

(Poème liminaire)

Des espaces où se trament les chances
 où dorment les germes
 où l'infime est abîme
 dans des paysages de cristaux
 et d'orages magnétiques
 Tu as bondi
 Nuée violente
 Tu as grandi franchissant des frontières
 d'ondes cruelles et de miroirs
 En vain t'ont poursuivie les oiseaux magiques
 les dragons gardant les chemins des graines
 Tu as surgi
 Femme initiale
 rencontrée avec le destin d'un lieu
 celui d'un geste et d'un voix
 avec le message d'une chevelure
 prophétie de la joie Appel d'une chanson
 promesse en marche
 Femme terminale
 tu ne descends pas de la voie lactée
 tu n'arrives pas par la route sinueuse
 Tu bondis tu surgis tempête charnelle
 Tu t'approches en franchissant
 les limites des arbres des pierres
 des fleurs des choses
 Tu ne sais pas ce que tu es
 tant que ton corps n'écoute pas mon corps
 dans l'espace d'un silence
 tant que ton sang n'a pas entendu mon sang
 Tu resteras corolle solitaire
 fleuve sans océan Fruit sans lèvres
 Tu resteras rameau sans brises
 herbe sans frissons repos sans rupture

*Ainsi je te vois t'approcher sous les arcades
du front
incessante naissance
que te saisissent mes mains et le défi
de mon amour il le faut
pour que tu te dresses extirpée
de l'écume du fond des ondes
irradiés par les astres*

*Apprends-le donc toi qui te crois seulement
demeure de rires fugitifs
je te vois monde
je te vois horizon je te sais mémoire
je te vois Cité du Soleil
je te vois hasardeuse et te sais nécessaire
je te vois multiple et te sais unique
je te sais invisible et te vois vingt visages
je te vois vêtue d'océan parée de constellations
je te vois nue dépouillée de l'infini
et plus infinie encore
je te vois nature diamantée
je te vois folie et te sais fête
je te sais vie et je te vois mortelle
je te vois criant la joie et je te sens tourment
je te vois près de moi et je tremble.*

INVOCACIÓN—EVOCACIÓN

(Poema liminar)

Espacios donde se traman las suertes / donde duermen los gérmenes /
donde lo ínfimo es abismo / en paisajes de cristales / y de tempestades
magnéticas / Tú te abalanzaste / Nubarrón violento / Tú creciste salvando
fronteras / de ondas crueles y de espejos / En vano te persiguieron los
pájaros mágicos / los dragones que vigilan los caminos de los granos /
Tú surgiste / Mujer inicial / encontrada con el destino de un lugar / el de
un gesto y de una voz / con el mensaje de una cabellera / profecía de la
alegría Llamado de una canción / promesa en marcha / Mujer terminal /
tú no descendes de la vía láctea / Tú no llegas por el camino sinuoso / Te

abalanzas surges tempestad carnal / Te acercas salvando / los límites de los árboles de las piedras / de las flores de las cosas / Tú no sabes lo que eres / mientras tu cuerpo no escuche mi cuerpo / en el espacio de un silencio / mientras tu sangre no haya escuchado mi sangre / Permanecerás corola solitaria / río sin océano Fruto sin labios / permanecerás rama sin brisas / yerba sin estremecimientos reposo sin ruptura / Así yo te veo acercarte bajo las arcadas / de la frente / incesante nacimiento / que te cojan más manos y el desafío / de mi amor es preciso / para que te yergas extirpada / de la espuma del fondo de las ondas / irradiadas por los astros / Sábelo, pues, tú que te crees tan sólo / morada de risas fugitivas / te veo mundo / te veo horizonte te sé memoria / te veo Ciudad del Sol / te veo aventurada y te sé necesaria / te veo múltiple y te sé única / te sé invisible y te veo veinte rostros / te veo vestida de océano engalanada de constelaciones / te veo desnuda despojada de lo infinito / y más infinita aún / te veo naturaleza adiamantada / te veo locura y te sé fiesta / te sé vida y te veo mortal / te veo gritando la alegría y te siento tormento / te veo cerca de mí y tiemblo.

POUR C.

*Pour mon cœur infidèle
 tu n'es jamais la même
 quand je te suis dans tes détours
 Dormeuse des mes rêves
 aux songes plus vrais que les éveils
 tu habites mon sommeil
 et j'habite tes veilles
 Tu me poursuis et selon mes contours
 Tu sais prévoir mes inconstances
 je sais tes beaux secrets
 Avec nos alternances
 nous agençons la concordance
 une enfance géante un monstre délicieux
 qui de l'absence se détourne
 et rit dans les cieux et pleure et chante
 à la hauteur de l'aigle porte soleil
 très au-dessus de la plus haute tour
 et de la mer et de la terre immenses
 une surface enchantée
 c'est celle de nos paumes associées
 de nos corps aussi sensibles
 que le battement de nos cils
 que la lune parmi les vagues
 que les nuages sur le peuple des collines
 D'un beau fruit double qui penche
 et pend aux branches de l'arbre de science
 je suis le noyau et toi le cœur
 ô néant si réel en qui tour à tour
 l'un apelle l'autre et lui ment
 et lui dit vrai
 et l'ouvre à sa misère
 à son plaisir à son ennui
 à son amour.*

PARA C.

Para mi corazón infiel / nunca eres la misma / cuando te sigo en tus recovecos / Durmiente de mis sueños / de sueños más verdaderos que los despertares / tú habitas mi sueño / y yo habito tus vigili-as / Tú me persigues y según mis contornos / Tú sabes prever mis inconstancias / yo sé tus hermosos secretos / Con nuestras alternancias / armonizamos la concordancia / una infancia gigante un monstruo delicioso / que de la ausencia se aparta / y ríe en los cielos y llora y canta / a la altura del águila portasol / muy por encima de la más alta torre / y de la mar y de la tierra inmensas / una superficie encantada / es la de nuestras palmas asociadas / de nuestros cuerpos tan sensibles / como nuestros pestañeos / como la luna entre las olas / como las nubes sobre el pueblo de las colinas / De un hermoso fruto doble que se inclina / y pende de las ramas del árbol de la ciencia / yo soy el hueso y tú el corazón / oh nada tan real en que por turno / uno llama al otro y le miente / y le dice la verdad / y lo abre a su miseria / a su placer a su hastío / a su amor.

Dubrovnik, septiembre de 1977

LA DAME QUI DORMAIT DANS LE TRAIN

La dame qui dormait dans le train
 elle ressemblait à une jeune fille
 elle semblait sa propre fille
 elle semblait renaître de ses cendres
 elle semblait remonter les années
 elle semblait un rêve de jeunesse
 elle redevenait virginale
 elle redevenait future
 elle semblait légère et belle
 elle semblait morte dans sa fleur
 elle ressemblait à une fleur qui va se faner
 elle semblait vieillir dans un soupir
 quand elle se réveillait
 et reprenait une allure de dame
 elle jouait à engendrer le temps
 elle semblait parcourir les temps
 plus vite que les trains acharnés sur les voies
 elle passait du sourire à la tristesse
 elle bondissait de l'amertume à la joie
 elle flétrissait dès sa renaissance
 dans des semblants adorables
 une semblance exquise
 un parfum s'évanouissait
 une erreur de la vie
 elle semblait mon propre rêve
 elle retardait sur l'horaire
 elle retombait dans l'horreur
 elle semblait sauter de l'innocence à la mort
 de la chair neuve à la décrépitude
 elle semblait une machine à traverser le temps
 la dame de mes désirs à la bouche entrouverte
 aux boucles brunes
 aux cuisses de brugnon
 entre la pêche et la prune
 à peine un peu trop mûres
 à peine
 à peine.

LA DAMA QUE DORMÍA EN EL TREN

La dama que dormía en el tren / se parecía a una muchacha / se parecía a su propia hija / parecía renacer de sus cenizas / parecía remontar los años / parecía un sueño de juventud / volvía a ser virginal / volvía a ser futura / parecía ligera y bella / parecía muerta en su flor / se parecía a una flor que va a marchitarse / parecía envejecer en un suspiro / cuando se despertaba / y recobraba un aspecto de dama / jugaba a engendrar el tiempo / parecía recorrer los tiempos / más rápidamente que los trenes encarnizados sobre las vías / pasaba de la sonrisa a la tristeza / saltaba de la amargura a la alegría / se ajaba desde su renacimiento / en semblantes adorables / una semblanza exquisita / un perfume se desvanecía / un error de la vida / parecía mi propio sueño / retrasaba en el horario / recaía en el horror / parecía brincar de la inocencia a la muerte / de la carne nueva a la decrepitud / parecía una máquina de atravesar el tiempo / la dama de mis deseos con la boca entreabierta / de rizos castaños / de muslos de griñón / entre el durazno y la ciruela / apenas un poco demasiado maduros / apenas / apenas.

Entre París y Burdeos, 1975

V. LA PRESENCIA Y LA AUSENCIA

1. PARA HABLAR de la presencia y de la ausencia (conste que digo: hablar) no olvidaré las pruebas vividas: las terribles presencias del adversario en las luchas a muerte —las terribles ausencias del “ser” amado en el amor...

2. Esto no nos autoriza a poner por todas partes un poco de “imaginario”. Esta palabra se vuelve (o más bien, vuelve a ser) mágica. Llena los huecos del pensamiento, como el “inconsciente” y la “cultura”.

3. La presencia y la ausencia no pueden concebirse como la doble cara, el anverso y el reverso, de un mismo hecho mental (o social, o natural). Se abusó de esos centelleos u oscilaciones, en particular del demasiado famoso “significante-significado”. Por ese procedimiento, la intelligentsia retirada de la acción difundió, con cierta habilidad, su propia apología y su propio discurso. Por añadidura, como esos dos términos no se bastan, hubo que introducir un tercer término: el inconsciente, lo imaginario, la cultura. Así, por las buenas.

En este libro, tuvimos que salir de la pareja “representante-representado” para captar el tercer término, la representación, ahondando el análisis.

4. El tercer término, aquí, es el *otro*, con lo que ese término implica (*otredad*, relación con el otro presente-ausente — *alteración-alienación*).

5. *Se* (¿quién? Hay que precisarlo) busca frecuentemente la presencia fuera de la obra, del amor, del concepto. *Se* corre peligro de ese modo de no alcanzar sino la sombra, el simulacro, etcétera. Sin embargo, esas tentativas por superar las representaciones no dejan de tener importancia y sentido. Muestran cómo el camino rodea o desvía la meta, cómo se piensa lo que está en juego.

6. Tanto más cuanto que la presencia no tiene nada de sustancial, contrariamente a la tradición metafísica. La figura filosófica de lo Sustancial también desvía y rodea la meta; no es sino una representación. ¿La presencia? Siempre se da en una forma, y sin embargo la forma, tomada separadamente, es hueca, por lo tanto ausencia. Tomado por separado el contenido es informe, por lo

tanto ausente. Forma y contenido separados son fugas de la presencia. Ésta supone e implica un acto: el *acto poético*. Lo cual implica también una adhesión al *se*, al hecho de ser y a la posibilidad de una plenitud nunca fijada, nunca definitiva. La Presencia, *momento* y no sustancia o forma pura, recompensa un acto que se arriesga; lo que está en juego y la ganancia suponen que el "sujeto" que se crea así sobrepasa el juego y la seriedad; que deja de jugar cuando el juego se vuelve grave.

La presencia adviene a costa de un esfuerzo, que precede la sorpresa, la flor de la vida (la Rosa sin por qué). Para encontrar a alguien o alguna obra, hay que salir al encuentro, que llena la espera. La presencia sólo se encuentra durante un argumento, que ésta interrumpe. Se desarrolla en las representaciones y las sobrepasa. ¡Aun en el teatro!

7. El juego, así como el saber y el trabajo y la búsqueda amorosa (búsqueda del otro) no son sino momentos en que se revela la ausencia, en que se transluce la presencia. El acto poético no puede eludirlos pero los atraviesa. Ese movimiento siempre corre peligro de detenerse en una representación (eso es lo que se llama bloqueo).

Los supuestos "equilibrios", ficticios y alienantes, los círculos y los bucles, no son menos peligrosos para el movimiento que los "bloques". Tanto a escala individual como a escala social, las representaciones que "motivan" o que "inhiben" duraderamente establecen una armadura-armazón-cierre. Protección contra la angustia, contra la disolución, esas defensas son sin embargo trampas, engaños, ilusiones de poder. Por lo tanto, ausencias disimuladas y disimuladoras. Simulacro y disimulación van juntos. Descubrimiento reciente pero mal divulgado: la presencia, al igual que el poder y la creación, se simulan. Y la representación del simulacro disimula el fracaso.

8. ¿Los problemas son psicológicos? ¿Psicoanalíticos? ¿Éticos? ¿Filosóficos? ¿Ontológicos? Sí: todo eso. Y no: otra cosa. La presencia, psíquicamente, se alcanza por varios caminos: la *impregnación* (durante la infancia y la adolescencia, o sea durante "la educación") y la *elección* (más tardía, aceptando más o menos lúcida-mente un riesgo).

9. El papel de la voluntad de poder es enigmático. Al parecer, es imposible eludirlo. Hay que pasar por ella, y tanto el deseo como

la actividad poética la incluyen como elemento o momento. Pero también hay que negarla o desviarla, *des-mentirla*. A falta de ello, la relación con el "otro" se fija en la dominación, "el otro" se vuelve objeto, instrumento, servidor, etcétera.

10. Ya eliminado el análisis de la relación "presencia-ausencia" como un fenómeno binario, por lo tanto lógico y lingüístico, reductible a una oposición pertinente, ¿qué camino queda abierto? La descripción, el análisis y la exposición de esa relación como movimiento dialéctico. Lo cual quiere decir: unidad y contradicción. No hay presencia absoluta. Fuga de la presencia, que nunca se vuelve sustancia. Carácter mágico de la "sustantificación". No hay ausencia absoluta. No hay vacío o nada pura, aun con (después de) la muerte. Sin embargo, la presencia no es la ausencia. Y recíprocamente. Por un lado, en el extremo, en el límite, la angustia que se vincula a una sombra, a un doble, a un eco distante, a una simulación. Por otro, en el límite, una plenitud, una riqueza (nunca poseída). Entre los dos, intermediarias y mediadoras, una multitud de re-presentaciones. Ambiguas: el intervalo en que se amontonan las representaciones también es el espacio de los conflictos.

11. ¿*La ausencia*? ¿Cómo representarla puesto que la representación llena los vacíos de la ausencia? El signo, del cual se abusa, dice la ausencia —la existencia de lo ausente designado— y la asigna. Los signos nombran ilusoriamente lo que huye del nombramiento. Nombran lo distante y lo alejan cada vez más. Lo cual explica el carácter equívoco, negativo, en última instancia mortal y mortífero, del lenguaje, ya señalado por Hegel.

La imagen trata de tener acceso a la presencia. Quiere sor-prender o re-tomar una presencia perdida, o sus-pender la ausencia. De ahí su lado mágico que compensa el efecto destructor y autodestructor del verbo (apolíneo).

La presencia se busca por la vía dionisiaca: embriaguez, trance; pero en ese camino también se descubren la ausencia y la fuga de la presencia. Exorcizar la ausencia, mimar la presencia para que sobrevenga, esas acciones mágicas eluden la acción poética, la del amor, de la creación, del conocimiento. La embriaguez de los sentidos deja desengañado: nada en las manos, nada en la cabeza. La obra, no. . .

12. En semejante mundo, donde ya no hay (donde jamás hubo real-

mente) asiento ni cimientos, donde el lenguaje mismo (en el cual se creyó ver en Occidente una instalación) se sustrae, donde el suelo se estremece (los referentes se derrumban, las capacidades y potencias autonomizadas se afirman cada una en sí y para sí), lo que se llama "anormalidad", "deficiencia psíquica" o "neurosis" se vuelve normal. La simulación sin fe ni credibilidad de la "presencia" prevalece, en particular en la política. Se mima lo sustancial valiéndose de las representaciones; lo cual permite "presentar" lo político, lo económico, lo tecnológico, etcétera, como verdades, como absolutos. La consistencia se obtiene por medios publicitarios y propagandísticos, en la espera general y la búsqueda de una "sustancialidad". La verdad funciona de lleno como representación, ideología, mito y mistificación.

El hombre "normal" tiene por tanto todas las enfermedades mentales. Es por turno, esquizofrénico, paranoico, maniaco, etcétera, con las representaciones correspondientes. Pero no se fija sobre (en) ninguna.

El enfermo mental no tiene más que una enfermedad, una sola neurosis, que se vuelve eventualmente psicosis si se fija. Único tratamiento: recobrar una presencia. ¿Cuál? ¿Cómo? Cada quien se esfuerza por abrirse un acceso a la presencia, por los medios más diversos. Generalmente: imitarla, simularla para obtenerla.

13. Los términos de la filosofía clásica: el Mismo y el Otro, el Sujeto y el Objeto, el Uno y el Todo se reconocen en la Presencia-Ausencia; se encuentran en ellas sin confundirse: unidad en la diferencia, totalidad sin sistema fijado, ni trascendencia ni inmanencia. Los términos en relación dejan de remitirse uno a otro en espejos, como en la monadología leibniziana (las mónadas no son sino relaciones entre mónadas); dejan de repetirse de manera redundante. Se vinculan con la práctica productora y creadora, lo cual supera la filosofía clásica. El Otro deja de alterar, de alienar al Mismo. El Mismo deja de imponer al Otro su ley lógico-tautológica. ¿Cuándo comienza la alienación? Cuando la prueba de la otredad excede las fuerzas, cuando la presencia se pierde en la representación; cuando la ausencia se acepta y el "sujeto" se define por el vacío y la defensa contra el vacío.

Para obtener los dones del azar y de los encuentros, hay que correr riesgos, el del fracaso, de la pobreza, de la vana prosecución,

del fin del momento de la presencia, que deja herida y nostalgia. Por tanto, hay que aceptar el sufrimiento, menos profundo que la alegría (Nietzsche), pero que desliza la desesperación en el lugar de la alegría cuando ésta se pierde en el tiempo. Es cierto que la desesperación, momento de la acción poética, difiere de la angustia, ese vacío del cual ya no se sale. Quienes rechazan el riesgo porque no quieren sufrir ya no quieren la alegría. ¿Quién la quiso plenamente, fuera de los filósofos, los fundadores de religión, ciertos místicos, ciertos revolucionarios? Éstos caen en la neutralidad de las representaciones ambiguas, en los gestos mágicos que sustituyen la presencia por fantasmas y espectros...

14. Tomando una vez más los temas y las categorías de la filosofía clásica, e incluso su problemática: la presencia no es ni original (relacionada con un *terminus a quo*) ni final (relacionada con un *terminus ad quem*). Tiene en sí misma su origen y su fin. ¿No tiene historia? Sí, la suya, la de los momentos, la del encuentro. La presencia "es", primero posible, luego realizada, o más bien efectuada; y sin embargo, no "es" en el sentido clásico sustancia, "ser" tenido y retenido.

Última referencia, la presencia no "funciona" como un referente como un principio de descodificación-codificación. Querer definirla así para retenerla, es provocar su huida, sin que por ello se manifieste el estímulo de la ausencia. El saber también tiene su magia y puede sustituir la acción poética por una operación mágica —la posesión del objeto. Se trata aquí de la unidad del "sujeto" y del "objeto", pero *en acto* y no en la representación. Este acto capta en una percepción única tanto lo que lo constituye en "sujeto" (no preexistente como una sustancia), como lo que percibe como "objeto" (en el campo luminoso de la conciencia). Esta unidad del sujeto y del objeto no se sitúa *más acá* de su diferencia, en la naturaleza o el inconsciente; tampoco se sitúa *más allá*, en una verdad trascendente o una espiritualidad superior. Se sitúa *en la diferencia*. Difiere tanto de la identidad abstracta (tautología, equivalencia) como de la contradicción por incoherencia o incompatibilidad, o sea de la concepción trivializada de la dialéctica.

Ciertamente, existe lo más acá de lo cotidiano (la supervivencia sin los recursos que permiten vivir) y el más allá de lo cotidiano (la vida liberada de las obligaciones diarias). Hay lo *más acá* de lo

político (no hay conciencia política) y lo *más allá* (la crítica de lo político). La presencia y la ausencia no se sitúan de ese modo. En el más acá y el más allá reinan las representaciones que llenan el vacío y disimulan tanto la presencia como la ausencia.

15. *Presa de la ausencia...* ¿El hombre desnudo presa de los signos? ¿Del vampirismo de las palabras y de las cosas? No. El hombre moderno presa de la ausencia. Paradoja sorprendente entre todas: el intercambio, la comunicación, la información, los discursos continuos, los discursos sobre el discurso, han desnudado a ese "hombre" sin esencia ni definición genérica, lo han despojado de la naturaleza, del uso, lo han expropiado de su cuerpo que trata (las mujeres más bien que "el hombre") de reconquistar. La desaparición de las referencias, la fragmentación de la unidad vivida y concebida, el predominio de las representaciones lo dejan presa de una ausencia mal sentida como tal y llena de resentimientos.

La crítica radical, inaugurada por Nietzsche, llevada hasta sus extremos por Artaud y algunos otros, declara: "Para crear algo nuevo, para despejar el lugar de la invención total, comencemos por la guerrilla de los signos; destruyamos el intercambio, la comunicación instituida, esas parodias, esos simulacros; suprimamos la ideología; volteemos contra los símbolos y las imágenes la lógica de los signos; revolucionemos el discurso, el cuerpo social de los significantes, la vida ilusoria en el seno de los signos; desmintamos su loca ilusión de aportar una totalidad por el vocabulario, la nomenclatura, el verbo; bombardeemos los canales de las significaciones, los medios de comunicación masiva de todo tipo..."

¿Y entonces? ¿Y después? El planteamiento se reconoce: el gusto por lo peor, el atractivo de la negatividad absoluta, el vértigo de la nada. Van a abrir el abismo del cual ya no saldrán...

¿El verdadero problema no es acaso reconocer y exponer lo que es la presencia, y lo que no es, la ausencia, restituir el presente en el seno de lo actual?...

16. *La presencia y la ausencia.* Vividas primero, luego elevadas al lenguaje y al concepto, éste reacciona sobre la vivencia. ¿La presencia? Digamos para comenzar una "cosa", un "ser", una "obra" (pero ninguna de esas palabras logra dilucidar el acto) que se revela, que se deja ver, captar, amar (¡u odiar!). Que puede ser una persona (humana), una "cosa" (un árbol, una flor, una pie-

dra), o varias personas, o un lugar (un paisaje, una ciudad), o un edificio (monumento), o una música, o un acontecimiento. La variedad de las presencias es infinita, pero la palabra tiene un alcance universal y unívoco: intensificación de la vivencia, fuerza persuasiva sin brutalidad (ya se trate de una irrupción, de una impregnación, de una elección...).

El espacio así concebido se define como juego de las ausencias y de las presencias, representadas por la alternancia de las sombras y de las claridades, de lo luminoso y de lo nocturno. Los "objetos" en el espacio simulan la aparición y la desaparición más profundas de las presencias. Así, el Tiempo se jalona por las presencias. Ritmado por ellas, también contiene los engaños de las cosas, las representaciones simulantes-disimulantes.

17. *Críticas de la metafísica y de lo místico.* Los filósofos y algunos místicos proyectaron el camino de la presencia. La metafísica es meta-fórica: busca demasiado lejos, en lo concebido. Lo místico busca en lo más cercano, en la vivencia, pero no difiere de la metafísica más que por esa orientación. Sus métodos, tanto en Oriente como en Occidente, desembocan en la representación de un centro (onto-lógico) de lo "real" o de lo "espiritual", pretendiendo capturarlo e instalarse en él. Ese centro se define:

a) sea como un Ser pleno y siempre presente, sustancial, en torno al cual gira todo lo demás, devaluado, caído con respecto a esa absoluta presencia;

b) sea como un vacío, una abertura, una nada, una ausencia igualmente absoluta.

Entre ese negativismo y el dogmatismo, pasa la vía del acto poético: de la superación. ¿Qué es lo que se supera? La pseudo-presencia o sobrepresencia (sustitutiva) de las re-presentaciones transpuesta en modelos (filosóficos, metafísicos, místicos).

¿Hay acaso un momento eterno, a la vez fuente y sol? El propio Nietzsche lo pensó y lo dijo (cf. *Gaya ciencia*, fragmento 341). El símbolo de esos momentos sería la Ciudad y el hogar, el corazón, o la cumbre de los picos... Seguramente hay momentos más o menos profundos o sublimes, pero siempre relativos: es raro el minuto en el cual yo diría "Detente"...

18. *Ausencia y patología.* La ausencia, como momento, no tiene nada de patogénica. Por el contrario: suscita, incita. Lo patológico pro-

viene de la detención del movimiento, de la fijación en la ausencia y el vacío, del sentimiento de no encontrar salida, "estado-nada". Cuando el doble espectral sustituye todo "objeto" (cosa, ser, obra), cuando la ausencia desaparece dejando de aparecerse como tal y por consiguiente se produce el maelstrom de la angustia, entonces sobreviene el estado patológico.

19. *¿Elitismo?* Quizás, pero un elitismo modesto, insolente a veces pero discreto y casi secreto. ¿Al estilo de los estoicos? Si se quiere, pero sin creencia en el *fatum*, sin sumisión, añadiéndole los recursos de un epicureísmo sutil (el de Epicuro, para quien beber un vaso de agua fresca era el mayor de los placeres).

Pero elitismo sin embargo con respecto a quienes no les importa mucho la felicidad, no comprenden sino la comodidad, ignoran que "felicidad y desgracia son gemelos que crecen al mismo tiempo..." (*Gaya ciencia*, fragmento 338).

20. *El cuerpo y el cerebro.* Desconocidos desde hace tiempo. El cuerpo desapropiado, expropiado. El cerebro ignorado. Como el trabajo y el sexo, en provecho del sujeto abstracto ("pienso luego soy"). Pero conviene no ceder al fetichismo del cuerpo, del cerebro, así como del trabajo y del sexo. Se cristaliza una ideología de la "corporeidad". Ahora bien, la relación del "yo" consciente con el cuerpo, así como la relación con el espacio y la relación con las cosas varía y cambia según los individuos, los grupos, la edad, el sexo, etcétera. El cuerpo, necesario como soporte de la presencia, no basta, ni mucho menos, para determinarla.

En cuanto al cerebro, se puede decir que es el órgano de la representación. Los especialistas comienzan apenas a comprender la complejidad de ese prodigioso laboratorio bioquímico y de su funcionamiento. Lo que se decía acerca de ello hasta una época reciente (incluso las "localizaciones") no eran sino balbuceos. Así, el funcionamiento del cerebro formaba parte y sigue formando parte de esa *vivencia*, que el saber desconoce y cree al menos delimitar bautizándola "inconsciente"...

El cerebro, al parecer, separa, disocia, desune lo que se da en una confusión y un caos "naturales" (a nivel de la primera naturaleza). En cambio, reúne y asocia lo que se da separadamente (las sensaciones del oído y del ojo, entre otras, unas relativas sobre todo a los tiempos y a los ritmos, otras sobre todo a las formas,

las superficies, en resumen al espacio). ¿La nueva fisiología del cerebro permite superar la separación abstracta del "sujeto" y del "objeto" en los filósofos, así como la de lo *vivido* y de lo *concebido*? Eso se supone. Sin embargo, el funcionamiento cerebral parece situarse a nivel del entendimiento analítico de los filósofos, lo cual da cabida a un nivel más flexible, más amplio, el de la razón y de la práctica social, el de la sociedad y de la civilización. El cerebro plantea la problemática de la representación y de la presencia, sin aportarle una solución.

Nunca hay que olvidar que la especie humana debe su miseria y su grandeza, en buena medida, al carácter *inmaduro* del niño humano, lo cual permite la educación, etcétera. Ni el cuerpo ni el funcionamiento cerebral, como tampoco la "naturaleza", brindan un suelo consistente o un terreno seguro para el camino y los itinerarios que van hacia la obra o la presencia.

21. *La aventura*. Partes sin apoyo sólido (ni sustancia, ni forma asegurada, ni naturaleza, ni siquiera el discurso, etcétera). Avanzas sin reparar en obstáculos. Caminas a lo largo de los abismos sin pretil o sin guía a lo largo de las fronteras. ¿Qué espera el que parte así? ¿Qué busca? Un encuentro, una recompensa merecida o no por los trabajos. Una presencia. Una pasión.

22. *El envejecimiento*. La ausencia se instala. Se instala en mí, me instalo en ella. Utilizo lo que encuentro para compensar el poder maléfico del tiempo. Signos, palabras, símbolos, imágenes, nada me obedece, nada me sirve realmente. Simulación de gestos que vuelven más amarga la ausencia. Soy cada vez más listo, pero nada me reemplaza lo inexplicable que viene del nacimiento y que despilfarré insensatamente. Fuente que se agota, fuente de la presencia. . .

23. *Presencia y situación*. No hay presencia sino por y en una situación: una relación momentánea entre numerosos elementos, unos burdos (cotidianos) y otros finos —en una coyuntura en que juega el azar.

Imposible invertir la proposición: "No hay situación sin presencia. . ." En efecto, la distancia, la separación, el alejamiento, el silencio, la ausencia, también definen unas situaciones.

Sin poner de relieve la presencia (y/o la ausencia), el concepto de "situación" queda vacío. En torno a la presencia cobra un sentido, un atractivo. No puede definirse por una simple representación,

como tampoco el deseo. Representarse situaciones entraña el peligro de provocar el más fastidioso imprevisto, pero es difícil prescindir de ello, prácticamente. ¿No es ésa una de las ironías de lo cotidiano? En el plano de las representaciones, el concepto de situación se reduce a una combinación finita (¿cuántas situaciones teatrales? ¿novelescas?). El número de situaciones relativas a la presencia/ausencia es ilimitado. Lo infinito prorrumpe en el corazón de lo finito.

En el teatro, el movimiento se construye en torno a una presencia que hay que dar. Presencia múltiple (el texto, el decorado, las iluminaciones, el actor, el espectador, el autor). En tanto que el relato novelesco se construye en torno a una evocación por lo imaginario, lo de una ausencia.

24. *Instantes y momentos*. Dos modos de la presencia y de la ausencia. Los instantes. Rasgadura, fractura. Entrada brusca de alguien o de algo (acontecimiento, intuición). Superficie rota. Brote. Eso no puede durar mucho tiempo. Relámpago-videncia,* luego la superficie vuelve a formarse como una piel, pero sucedió algo que modificó... los momentos: más profundos, más duraderos. A veces un periodo. Insertos en el tiempo; cada uno tiene su memoria, sus reconocimientos. Al revés de los instantes, que saltan de esto a aquello a través de las diversidades, los momentos tienen una coherencia y cada uno (el amor, la meditación, el saber, la lucha, etcétera) reúne en torno a un centro o foco todos los elementos y los datos.

Los instantes: lo que está en instancia y se precipita. Los relámpagos, lo que traspasa. Ritmo: allegro. *Los momentos*: lenta maduración que culmina, desarrollo que se envuelve, regresa a su génesis y la vuelve a captar, con el trabajo de la memoria y la paciencia de los conceptos. Ritmo: por lo general adagio.

Algunos instantes. Budapest, finales de 1949. En un cine perteneciente al PC, presentación de una película en que aparece Stalin. Todo el mundo se levanta; la imagen se inmoviliza. Aplausos. ¡Unánimes! Se prolongan sin fin. Creo escandalizar al público volviéndome a sentar. Nadie se atreve a dejar de aplaudir. El que se detuviera quedarían marcado. Sensación de grotesco enorme, de penosa comicidad. Decisivo.

* El autor juega con la palabra francesa *clairvoyance*, clarividencia, y *éclair*, relámpago. [T.]

Hace mucho tiempo. Ante ya no sé qué objeto, ella dice: "Es un buen producto..." De pronto se cristaliza la impresión de trivialidad en lo cotidiano. Definitivamente. ¿Por qué?

Hace más tiempo aún, me pierdo en la contemplación ante un álamo. Ella me dice: "¿En qué piensas?" — "Me pregunto qué es un árbol..." Ella prorrumpe en una carcajada que la sacude por completo. ¿Se burla de mí? No. Cree que estoy algo loco...

Pero también, en la misma época, dos líneas de *El Capital*, acerca de la mercancía, fulguran, estallan, cambian todo... Podría escribir mi vida por instantes y momentos, no sería un relato o una autobiografía según las formas habituales, comenzando por la infancia, la adolescencia, la juventud. Habría que comenzar por lo actual, y remontar el tiempo hasta la infancia. En efecto, los momentos implican el recuerdo y el re-conocimiento. Iluminan el pasado conteniéndolo. Los instantes, en cambio, proceden de otra manera y cada uno puede decirse por su cuenta. Si desgarran el tejido del tiempo y de la subjetividad, es que hay tejido. Los momentos son su trama; los hechos, las actividades y los actos cotidianos completan ese tejido.

Algunos momentos. La ciudad. Descubrimiento de lo urbano, primero en Nueva York justo antes de la segunda guerra mundial, luego en Bolonia (1950), luego en Mourenx (1954) desde lo alto de la colina que domina la ciudad. Luego de nuevo en Nueva York (leyendo los límites del capitalismo y de la acción estatal)...

La música. En Mozart, me doy cuenta de que comparto las pasiones de las mujeres (doña Ana, Zerline, etcétera). Soy "ellas", pero también Leporello y don Giovanni. Más fuertemente que leyendo o escuchando a Shakespeare o Racine. ¿Comprensión? ¿Identificación? Más bien la *diferencia*, percibida o vivida, como tal. El sentido del genio mozartiano.

Tulún (7-12-1975). La avioneta nos deja sobre el aeródromo. Dos minutos de taxi, las ruinas mayas al borde del mar. Toda la arquitectura se evoca. Baño de mar, con A., entre las ruinas. Ella armoniza con el país, con el paisaje, los resume en ella. El tiempo se encorva como el casco de un navío, como un caracol. Ya no hay futuro ni pasado, porque el presente recupera la historia y la brinda —porque el porvenir se acoge con una esperanza... Sueño en el Partenón, en Paestum, en Persépolis, en...

Verano de 1935. Viaje inolvidable en Alemania, ya bajo el poder

de los hitlerianos. El Taunus, el ascenso hacia la cúspide y hacia el sol levante de miles de muchachos espléndidos, cada uno con una antorcha encendida. ¿Qué evocaban esa teoría, esa fiesta solar? La guerra, y me acordaba de las palabras obsesionantes de Apollinaire: "¡Qué linda es la guerra!"

El esplendor, la belleza, no son inocentes. Error platónico. La era de la sospecha dura desde hace mucho tiempo. Trampas de la belleza. Presentí esa desconfianza ante los monumentos y ante los animales y ante ciertos seres humanos (mujeres pero también hombres...). Grito de dolor: ¿por qué no puedo ir de aquel lado, hacia quienes hicieron las catedrales, los palacios, las fiestas más suntuosas?... ¿Por qué estoy en contra del poder, del lado de los humillados, a quienes les falta también el esplendor?... (¿No habría que inventar, crear una belleza nueva, escribir una vida diferente?...)

25. *El deseo*. Reanudar rápidamente el asunto. Para restituir los efectos, la vivencia, contra los apologetas del saber, sin caer en el exceso inverso, el elogio de la espontaneidad "pura", de la naturaleza, etcétera. Dejémosles sus responsabilidades a los psicoanalistas, psiquiatras y antipsiquiatras, psicólogos y sociopsicólogos.

a) *Hegel*. El deseo, momento de la práctica, por lo tanto de todo acto, incluso del pensamiento; pero lo subordina a la reflexión, al conocimiento. El deseo revela, como toda realidad y toda idealidad, el triple sentido del fin: finitud, finalidad, acabado. Va hacia un objeto, el ser deseado (meta, obra, ser humano, etcétera), se vincula a él y se determina también. Sin esta determinación, se pierde en los laberintos de lo indeterminado: deseo de deseo, deseo de sí (espejo y espejismo: narciso), deseo de lo que desea el otro y no deseo del otro, etcétera. Gira en torno a sí mismo, círculo que parodia las esferas del conocimiento. En lugar de la fecundidad, el deseo que sigue siendo deseo enardecido del goce se perfecciona en el goce que lo termina, muere, renace de sus cenizas, busca todavía su meta y su sentido, repite el error. A menos que se subordine a...

b) *Marx*. Para su antropología (*Manuscritos de 1844*) que se integra en el desarrollo de su investigación y de sus descubrimientos, el "hombre" es un ser de necesidad y de deseo. Suple la carencia produciendo mediante el trabajo, creando por el proyecto, por lo tanto produciéndose, creándose a través de las obras. De ese modo, encuentra la recompensa: el goce, tercer término junto con la nece-

sidad y el trabajo. Cada necesidad produce otras; el deseo pasa a través de las necesidades determinadas y se encarna en ellas socialmente. Por tanto, el "hombre" es un ser de deseo y de razón. Contradicción que hay que resolver...

c) *Nietzsche*. La necesidad no es sino el lado finito de la energía vital y el deseo su lado infinito, al menos el Gran Deseo, indomable, que se dirige hacia su meta dicha por la poesía, no por la filosofía. El gran deseo quiere el otro diferente del "hombre", el más lejano, el Superhombre.

d) Aquí (ego), el deseo proviene de la diferencia y quiere la diferencia, la acepta y la acentúa...

26. *Agudeza del análisis augustiniano y jansenista*. Lo infinito del deseo, lo finito del deseo roto (por la "culpa" original). La triple libido. Freud tan sólo vio un aspecto y lo empobreció. La *libido sentiendi* se desprende lentamente de la sexualidad inmediata, vinculada a su vez a los órganos biológicos de la reproducción. La *libido sentiendi* se ensancha, se amplifica, se vuelve deseo, se fija o se extravía y se pierde.

La *libido sciendi* se libera lentamente de las técnicas elementales, de los actos inmediatamente útiles.

En cuanto a la *libido dominandi*, la más amplia, la más profunda (la voluntad de poder), desborda lentamente las acciones brutales por las cuales el niño y el adulto se prueban su fuerza: desgarrar, romper, destruir. La separación de los tres componentes, la ampliación de cada uno, su mantenimiento en la unidad del Ego, no se llevan a cabo sin dificultades. Las representaciones pululan, y no sólo como resultados de la separación, sino también como agentes de esa disociación y como confrontación, reunión de las tendencias conflictivas que provienen de la triple raíz del deseo. Cada libido se representa las demás y les brinda representaciones. La búsqueda de la unidad supera las representaciones. Hay, pues, tres figuras de la presencia, cada una incompleta, remitiendo a la otra, implicando crítica de la otra y autocrítica. A falta de esto, hay fuga en la ausencia... La posibilidad de la presencia implica su pérdida en la ausencia obsesionante.

27. *Las "operaciones" mágicas*. Por analogía con las operaciones intelectuales y técnicas, y no sin cierta ironía, se puede llamar "operadores mágicos" a los gestos y las palabras de encantamiento, las

llamadas que buscan un efecto de evocación-invocación. Se trata de rituales, pues esos gestos y esas series verbales se solemnizan, se enlazan, y el efecto esperado supone que nada falta —en el tono, en los ritmos— para la ejecución. Perfeccionado, el ritual se vuelve liturgia. El efecto también supone unos afectos, unos “estados de ánimo”, y en particular la espera de ese efecto: la creencia y la fe. El menor defecto en la ejecución, la menor duda compromete el efecto, imposibilita la presencia esperada, la del poder subterráneo o celeste. La embriaguez, las drogas, el vértigo mental, el trance se requieren a menudo para la realización de los ritos, así como unos sacrificios a menudo crueles. Ahora bien, esos “operadores” mágicos se secularizan; la metafísica es el resultado de ello; consiste en encantamientos verbales, en magias doblemente abstractas: abstracciones con respecto a los orígenes —empleo de abstracciones en vez de gestos y de situaciones efectivas (la del brujo o del sacerdote en medio de un grupo. . .). El ritual abstracto de los filósofos engendró, al igual que los gestos litúrgicos, unos efectos de identificación y unas simulaciones del “ser”, de lo “verdadero” absoluto, de la “participación”, etcétera. Así, la filosofía clásica se presenta como magia laicizada; lo cual quiere decir que los filósofos clásicos se valen de un saber o de un *pensamiento mágico*, cuyo fin es figurar el Ser, alcanzarlo, retenerlo poseyéndolo. Lo cual excluye al “ser” en la medida en que este término siga teniendo algún sentido.

Sin embargo, el pensamiento *mágico* se vuelve *imaginación* cuando las palabras o las imágenes estimuladas por la ausencia evocan lo distante y le confieren una presencia. La imaginación tiene algo de magia, y la restituye en la vivencia.

La poesía, al partir de la vivencia, de los “afectos”, suscita presencia y no fantasmas o espectros.

28. *La naturaleza (primera)*. Coincidencia de su alejamiento práctico, de su destrucción, con su depreciación:

a) Como mito, símbolo de los orígenes (la sangre, la raza, la tierra, los héroes fundadores salidos de la naturaleza como los niños de la loba romana, etcétera), como fuente y recurso (las energías animales, etcétera).

b) Como realidad sensible y vivida, entre los campesinos (que desaparecen en los países industriales).

Y sin embargo, hay un regreso de la naturaleza como nostalgia, fantasma, o sea presencia ilusoria:

a) En la literatura, en las películas y en las representaciones puestas en escena por el hábil empleo de las técnicas más sofisticadas (¡Disneylandia!). Las representaciones pululan, a través de la *segunda naturaleza*. Se realizan y se totalizan con facilidad.

b) En el turismo y la ecología que se pelean duramente en el mismo terreno, el de la naturaleza y del valor de uso identificados; el turismo la transforma deliberadamente en valor de cambio, la ecología se esfuerza por alcanzar la autenticidad.

c) En las llamadas oficiales al respeto de la naturaleza, llamadas bastante tardías y que contrastan con la destrucción no menos oficial de lo que queda de paisajes, de lugares no explotados. . .

d) En el desconocimiento de la *segunda naturaleza*, que nace sobre las ruinas de la primera naturaleza (lo urbano, el arte, la arquitectura, las redes múltiples, etcétera).

29. Si lo "real", cosmos o mundo, se compone de energías explosivas, momentáneamente cautivas de órbitas y de rotaciones, tanto a escala macro como a escala micro, si el organismo vivo funciona aliando energías finas (aparatos sensoriales, nervios) con energías masivas (músculos), ya no es posible admitir una necesidad exclusiva, un determinismo central, una causalidad simple, una ley única y suprema. El azar vuelve a instalarse, junto con los determinismos y las voluntades (decisiones, iniciativas). Tres términos, pues, en el análisis de las acciones: *azar, determinismo, voluntad*.

La fuerza es contar con la suerte, esperar o esperarse al azar favorable, desviar las contingencias, sacar partido de las coyunturas y circunstancias. No hay estrategia que no dé cabida a los azares (aunque sólo fuera en lo arbitrario del comienzo, lugar y tiempo y ritmo de la iniciativa, o sea del ataque). La estrategia trata de dominar el azar previéndolo como tal, de combatirlo si la suerte cambia. . .

Los juegos, la guerra, el mercado y el comercio, el conocimiento, el amor, convergen en su descubrimiento: la importancia del azar (negada por Hegel, re-descubierta por Nietzsche). ¿El mundo? Torbellinos y laberintos. ¿La historia? ¿Lo social? Serie de equívocos, de ambigüedades. La necesidad se presenta y se representa en una suerte. La suerte no se re-presenta (¡no se presenta de nuevo!). La presencia y la ausencia van por azares, por saltos sorprendentes. El

azar implicó una figura de las presencias y de las ausencias: encuentros, reuniones, con causas diversas y razones múltiples. Ya no hay decisiones. Las situaciones y los encuentros se preparan, se logran o fracasan...

Sólo los filósofos creyeron y algunos especialistas siguen creyendo ingenuamente en la necesidad abstracta. Hay que corregir a Marx y a Lenin con Clausewitz...

30. La interrogación: "¿Qué es ser?" no es una pregunta, si se plantea especulativamente. O bien la respuesta es tautológica, porque está implícita en la pregunta y en las palabras empleadas. "Ser es ser." O bien cae en lo irracional y lo absurdo, si se admite que "el ser" no tiene ninguna relación con el término "ser", que no designaría sino una *representación*.

Además, la fenomenología que describe figuras relativamente estables y reconocibles del "ser" no basta. Remite (ya en Hegel) a la ontología, que implica una trascendencia con respecto a las representaciones.

Las preguntas: "¿Qué es la existencia? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿El sentido de la historia?" salen difícilmente de las representaciones. Dios, como el ser y como lo histórico, como lo real y lo ideal, no es sino una representación cuya génesis y genealogía podemos seguir. Lo mismo puede decirse de las preguntas relativas al origen y al fin.

La interrogación cambia cuando se plantea la pregunta en una perspectiva concreta, es decir práctica; no: "¿Qué es ser?" o "¿Qué es el ser?", sino: "¿Qué hacer para ser? ¿Cómo *obrar*? ¿cómo alcanzar la presencia a través de lo ausente?" Esto pasa entre la metafísica y el positivismo. Eso fue lo que presintieron:

a) *¿Goethe?* Si Fausto se exclama: "Detente, minuto... ", alcanza la presencia, en el mundo y del mundo a sí mismo, la plenitud.

b) *¿Hegel?* De él, por la ruptura de su sistema, proviene la problemática del ser concreto; en cuanto a él, "ser" es actuar como miembro lúcido del Estado.

c) *¿Marx?* El ser despliega las virtualidades del cuerpo, de la mano, de lo sensible por el trabajo y el no trabajo.

ch) *¿Nietzsche?* Formula intensamente la pregunta, pero remite del regreso eterno a la voluntad de poder. E inversamente...

d) *¿Freud?* Pero... (Ya se dijo.)

e) *¿Heidegger?* El Ser sin sexo, sin dialéctica, dios disfrazado, juega a las escondidas con ese ente privilegiado, el hombre. . .

Otra interrogación: “¿Qué es pensar?” Respuesta: “Pensar es representarse, fuera de la presencia, en la espera y la carencia, o aun en la necesidad y el deseo; pero también es tender hacia la superación de la representación.”

El pensamiento conserva un carácter mágico; hay la magia como pensamiento (representación) y el pensamiento mágico. ¿El fantasma, el símbolo no serían obras de ese pensamiento mágico, antes (y fuera) de la ciencia y la filosofía? Los filósofos siempre quisieron constituir una verdad sustancial (sujeto u objeto, origen o fin) e instituir un Ser que les perteneciera, incluyendo al ser político hegeliano. Ahora bien, el Yo, el Cogito, el Sujeto, al igual que el Ser de los filósofos, no son sino representaciones: sustitutos de la presencia.

Al confirmarse la definición, esta mirada hacia atrás, esta retrospectiva precisan la teoría general. ¿Qué es la representación? El doble y el olvido de la presencia, el sustituto que suple la desaparición, cobrando formas diversas (reflexión, imagen, signo, etcétera). La representación, sustituto de la presencia en la ausencia, la desplaza y la remplaza, desdoblamiento y redoblamiento (por lo tanto propongo a una alienación, lo repetitivo).

El “Ser” de la metafísica, como el Dios de los teólogos, no es sino una representación muy general, susceptible de repeticiones sin fin. Lo mismo puede decirse de lo Verdadero de los filósofos y de los sabios. Intensificar una imagen hasta volverla sustancial, por lo tanto fascinante, es una actividad que el filósofo decreta (no hay que decir: simula) cuando proclama el Ser, lo Verdadero, lo Absoluto —“Dios ha muerto”, eso significa que el “Ser” no es sino fuga indefinida: ausencia, lugar de una presencia. ¿Dios? ¿El Ser? Dos nombres de la ausencia y de la muerte.

¿El sentido del “Ser”? Esas palabras sólo tienen alcance desde el punto de vista de la representación que interroga la presencia y la ausencia. Si *tiene lugar* (momento), la presencia (la obra) tiene su sentido en ella.

¿La confusión “representación-presencia” no estaría en el origen de la neurosis? (En *El hombre sin atributos*, una joven mujer, Clarisa, se representa el goce amoroso con tanto fervor que nunca lo encuentra en el amor, ¡de tal modo que se abre un abismo entre

ella y su marido y todos los hombres!) La presencia representada huye *ad infinitum* (¿El infinito malo de Hegel?).

Por un trastrocamiento que ocurre en la conciencia (individual y social), la presencia parece “irreal”, indefinible; en cambio, el sustituto incierto y móvil, el mundo de las representaciones, parece “real”; pero eso “real” se esquivo. El concepto de ideología no da cuenta de estos hechos.

Mientras que las representaciones siempre remiten a “otra cosa” —a otras representaciones, a unos referenciales, incluso a lo posible y/o a la presencia—, el entendimiento analítico y la reflexión constructora de ideologías siempre esperan rematar un sistema, por lo tanto detener la remisión perpetua así como el análisis infinito.

¿Qué es lo representable? Para la reflexión y el saber analítico, sería lo *reductible*. Pero nada se deja agotar por reducción, por más que se trate de atacarlo y de destruirlo. Siempre queda alguna huella, lugar, germen, residuo. Para el saber, la vivencia no es sino residual. Para la acción poética, ese residual es lo más valioso. La representación no detiene el análisis infinito, como tampoco el concepto. La obra la contiene sin querer detenerla. Las representaciones elaboradas y simplificadas en sistema y en ideología totalizantes conservan el poder fascinante de los simbolismos y al mismo tiempo se sitúan en el plano de la abstracción y del concepto.

De hecho, este libro tiene un fin y uno solo: dar cuenta del poder de las representaciones, que permite utilizarlas y manipular a la gente (las “masas” mismas) en nombre de sus motivaciones e inhibiciones.

31. *¿Qué sigue vivo y qué ha muerto en el “marxismo”?* La pregunta se plantea claramente hoy en día, como se planteó en tiempos de Marx, para Hegel. Conservarlo todo y echarlo todo a la basura, esas dos actitudes son igual y simétricamente erróneas.

La ofensiva actual contra el “marxismo” no tiene nada nuevo, salvo que pretende atacarlo “por la izquierda”. Esos dogmatismos antagonistas se destruyen mutuamente. Los intentos de liquidación llevan la marca de la mayor ingenuidad filosófica y de la impaciencia más cómica. Se explota a fondo la situación difícil del pensamiento llamado “marxista” (¿pero acaso conoció alguna vez la facilidad, aun en el tiempo de los supuestos “éxitos”?). No cabe duda de que la teoría se atasca en la abstracción y que ya no tiene ninguna

relación con la práctica política. ¿Los responsables? Son conocidos: tanto los "intelectuales" que se refugian en lo abstracto de la cientificidad "pura" como los políticos que proceden empíricamente —tanto Stalin como las amenazas sobre Europa...

Réplicas:

a) ¿El marxismo? Una vez más, ni bloque y monolito, ni ceniza y polvo. Se trata de sacar a luz sus contradicciones (unas internas, otras externas) para resolverlas.

b) En cada periodo, después de cada fase crítica, el pensamiento de Marx re-apareció con otro aspecto. Así, después de los excesos de la economía oficial (planificación), la *alienación* inició una gloriosa carrera, no sin dificultades. (¿Qué es la alienación? ¿La pérdida de una "esencia"? ¿El bloqueo de lo posible? Etcétera.)

Ulteriormente, la *crítica del Estado* pasó al primer plano; todavía se encuentra allí. Así fue como se desarrolló la *teoría crítica*, por una parte en crítica profundizada del capitalismo (estatal) y por otra en crítica de los socialistas (estatales igualmente).

¿Fragmentación del "marxismo" en tendencias, en escuelas? Sí. ¿Contradicciones externas? Sí, en particular entre la tendencia epistemológica y la tendencia crítica, en Francia y en otras partes. Pero éstos son los rasgos inherentes a todo movimiento.

¿Errores? Sí, las fuerzas productivas crecieron a pesar de los "obstáculos" de las relaciones de producción y de propiedad capitalistas. ¿Verdades? Sí. Lo económico sigue siendo esencial, aunque ha sido puesto en tela de juicio como tal, en su prioridad.

¿Qué es lo que emerge?

a) La teoría de la alienación se extiende y se modifica. Tiende hacia una *práctica de la desalienación*, por un lado, y por otro hacia la extensión y el ahondamiento de la teoría crítica, en particular en y por la crítica de las representaciones.

b) El análisis crítico de la alienación se transforma en exigencia de proyectos prácticos de desalienación. Esta exigencia de un *proyecto* llegó incluso a concebir un modo de producción diferente, otra manera de vivir por la profundización de las diferencias contra las potencias homogeneizantes (el saber y la técnica, la mercancía y el Estado, etcétera). Lo cual no retrocede ante el pensamiento y el proyecto *utopianos* (pertenecientes a la crítica teórica, evidentemente). Lo cual reintegra la imaginación en la concepción.

c) Unos complementos y suplementos que incluso modifican los conceptos de base (por ejemplo: el despliegue del concepto de *producción* y su crítica radical, haciendo hincapié en la *obra* en vez del *producto*).

Lo cual también quiere decir: ¡lo cualitativo por encima de lo cuantitativo, el uso por encima del intercambio, la diferencia por encima de lo homogéneo, lo individual por encima de lo anónimo!

Todo esto a fin de tomar en cuenta lo que sucedió desde hace un siglo: consecuencias de la industrialización, urbanización y problemas del espacio, hundimiento de los referentes, fragmentación de los elementos de la sociedad, etcétera. ¡No excluimos otras transformaciones del pensamiento marxista, diferentes de las contenidas en el presente libro!

Las teorías de la representación y de la presencia-ausencia, de la obra y de la acción poética (individual) llenan una laguna pero van más allá de esa operación limitada. Llenan un vacío en lo que se refiere a los fines y finalidades de la praxis; fijan como objetivo estratégico a largo plazo el espacio mundial como *producto* y *obra* (totalidad concreta). Pero también se proponen cambiar la conciencia y la vida dejando de subordinar la vivencia al saber, la acción creadora a la acción productora, lo cotidiano a la tecnología, la calidad a la cantidad, lo individual a lo homogéneo, etcétera. Lo cual implica un cambio global de perspectiva, ya en curso pero que carece de abertura teórica; en efecto, no se trata de condenar y de aniquilar lo cuantitativo, el intercambio, lo racional, el saber, las técnicas, etcétera. Se trata, por el contrario, de superar los pseudo-dilemas y las elecciones motivadas por ideologías adversas, igual y simétricamente limitadas (racionalismo e irracionalismo, etcétera).

Puntos débiles y falibles del pensamiento marxista: el optimismo del cuarenta y ocho, el "sentido de la historia", la racionalidad dada, etcétera.

32. Dar a la muerte una denominación supuestamente "científica" (tal como el "instinto de muerte" o la "tendencia a la degradación", la entropía, etcétera), pretender instaurar un saber de la nada, es a la vez exorcizar la muerte por una representación y hacerse cómplice de su aterradora labor. Es cooperar con lo negativo absoluto, contrapartida de lo positivo absoluto —el Ser, Dios— otros nombres de la muerte. Se pasa de ese modo de la acción crítica,

negatividad relativa, al nihilismo. El exorcista se cree protegido; se equivoca y miente.

¿No proclamar el triunfo de la muerte sería aceptar un fácil optimismo? ¡No! Por el contrario, es inaugurar el *conocimiento trágico*.

Lo trágico, como lo descubrió Nietzsche, no celebra la muerte sino la victoria sobre la muerte. La tragedia propone una presencia: el héroe victorioso hasta su fin, inmortal.

El conocimiento trágico no disimula la muerte. Supera la separación de lo vivido y de lo concebido. Se niega a exorcizar la muerte, a conjurar la nada. La enfrenta. ¡No son palabras vanas cuando el Prometeo de Esquilo declara que libera a los hombres de la obsesión de la muerte!

Alcanzada por otro camino, ¿no sería ésa la situación del "superhombre"? Lo humano se creía llamado o interpelado por una verdad, llevado por una sustancia natural o divina, sostenido por "valores" y "normas" legítimas.

Hoy en día, no hay apoyo ni solidez en ninguna parte. ¿El mundo? No se presenta sino como fuga o como virtualidad. No hay sostén:

—*Ni del lado de lo objetivo*, con una verdad o una realidad o una sustancialidad, naturaleza o cosa.

—*Aún menos del lado de la subjetividad* (alma, vida interior, espontaneidad) que se borra y que hay que reconstruir en vez de considerarla como dato inmediato.

—*Ni del lado de las referencias clásicas*: la historia, la ciudad, lo divino, la paternidad, etcétera.

—*Ni del lado de los referentes sustituidos*: el trabajo, el lenguaje, el sexo, el deseo, etcétera (que no son sino fetiches que replazan a los símbolos).

—*Ni del lado de lo original*, mitificado de múltiples maneras.

—*Ni del lado de lo terminal*, pues la finalidad no se representa más que como *fin* de esto o de aquello: el trabajo, el Estado, la historia, las clases, etcétera.

—*Ni del lado del azar*, por supuesto.

La mayor fuerza proviene de lo que parecía más débil, contando con la apariencia, la ilusión, lo efímero, el juego del azar: la poesía, la obra.

El arte a través de su fase crítica, o sea de su crisis radical, se manifiesta sin embargo como: creación de efectos, representación superada, práctica social, invención de formas, contribución decisiva a la *segunda naturaleza*.

El amor mismo no vale sino dicho poéticamente y no en la prosa del mundo (cotidiano).

La presencia de la obra pone fin a la remisión perpetua de cada elemento a todos los demás, esta ley de la representación. Hay que escoger entre el arte tomado en serio (como juego y más que juego) y el Estado tomado como estabilidad y presencia suprema, no remitiendo a nada más que a sí mismo, proclamándose verdadero, dispensador de verdad, regla de lo verídico.

La teoría y la crítica radical se reúnen. Acerca del concepto y de las constelaciones conceptuales, lo esencial se ha dicho; aquí y en otra parte. En este libro, el concepto tiene la primera y la última palabra, pero acompañado de su crítica y de su autocrítica: eliminando, aquí también, el poder seductor del saber fetichizado —restituyéndole su lugar a la vivencia, a la práctica, al arte.

París, mayo 78-mayo 79

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| <i>Preámbulo</i> | 7 |
| L'attente | 12 |
| <i>Semántica de la representación</i> | 15 |
| I. <i>El concepto de representación</i> | 17 |
| A. ¿Qué es la representación? | 19 |
| B. ¿Qué es la representación en general? | 23 |
| C. ¿Cuáles son las condiciones del presente libro, o sea de la emergencia y de la formulación del concepto? | 26 |
| Intermezzo. <i>Souvenir</i> | 103 |
| II. <i>Acerca de la filosofía como introducción al mundo de las representaciones y salida de ese mundo</i> | 105 |
| Las tríadas y las díadas | 161 |
| <i>Dialogue intérieur</i> | 163 |
| III. <i>Las representaciones no filosóficas</i> | 166 |
| <i>Instances</i> | 207 |
| IV. <i>La obra</i> | 209 |
| a) La música, 245; b) La arquitectura, 247 | |
| <i>Invocation-Évocation</i> | 248 |
| <i>Pour C.</i> | 251 |
| <i>La dame qui dormait dans le train</i> | 253 |
| V. <i>La presencia y la ausencia</i> | 255 |