

SANTIAGO LOPEZ PETIT

ENTRE EL SER Y EL PODER

La vida. Una apuesta prevaricante

Tesis doctoral en Filosofía, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Director de Tesis: Dr. D. Manuel Cruz Rodríguez, catedrático del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura.

2.2.4.6. "LO SOCIAL" EXCEDE A LA CLASE SOCIAL.

Hegel perseguía mediante la conciliación universalizante de lo particular de la sociedad civil en el Estado, construir la unidad del todo social. Con este objetivo señaló cual era el peligro que debía ser conjurado para evitar la disolución de la sociedad: el populacho (der Pobel).

«Pero si bien, por una parte, cada individuo existe por sí, por otra es miembro del sistema de la sociedad civil, y así como todo hombre tiene derecho a reclamar de ella su subsistencia, ella también debe protegerse contra ellos. No se trata sólo de que no reine el hambre, sino de que no surja el populacho. (dass kein Pobel entstehen soll).» (65)

El Pobel es la negatividad no mediada, la parte irreductible de la sociedad cuya presencia resulta disgregadora para el conjunto, la opacidad que no se deja hacer transparente por la luz de la razón.

El aviso de alarma dado por Hegel, no impediría que poco más tarde, en la insurrección de 1848, este social insumiso y desafiante, hiciera su entrada en la historia de Europa. Se trataba de una primera irrupción, que tuvo una conveniente respuesta por parte del poder:

«Por esto, tan pronto como los republicanos burgueses, que zapuñaban el timón del gobierno, sintieron que pisaban terreno un poco más firme, su primera aspiración fue desarmar a los obreros... Después de cinco días de lucha heroica los obreros sucumbieron. Y se produjo un baño de sangre de prisioneros indefensos como jamás se había visto... Era la primera vez que

la burguesía ponía de manifiesto a qué insencatadas crueldades de venganza es capaz de acudir tan pronto como el proletariado se atreve a enfrentarse a ella, como clase a parte con intereses propios y propias reivindicaciones. »
(66).

Aunque durante la Comuna de París (1871) se desencadenó un movimiento de clase de mucha mayor envergadura, no es erróneo considerar el año 1848 como la fecha en la cual puede empezar a hablarse de la cuestión social.

Como consecuencia de la revolución industrial cuyos efectos se dejaron sentir especialmente en el periodo 1830-1848, se desarrollaron las industrias, crecieron las ciudades, se proletarizó el artesanado, y las masas de trabajadores se concentraron y aumentaron en número. De este social que se mostraba indómito y beligerante, se hicieron dos tratamientos teóricos - hoy diríamos, dos lecturas completamente diferenciadas: el marxismo y la sociología clásica. Toda la obra de Marx consiste en pensar como se constituye "lo social" en subjetividad antagónica. Por el contrario, la sociología clásica persigue reducir "lo social", para evitar la dispersión el desorden. Nos ocuparemos brevemente de Marx y de Durkheim en particular.

Si deseáramos estudiar a fondo la evolución del concepto de proletariado en Marx, habría que exponer su teoría de la revolución como autoemancipación, y previamente, el análisis del salario, la plusvalía... Es decir, habría que resumir casi todos sus escritos, debido al importantísimo papel que tiene dicho concepto en su obra. Aquí nos limitaremos pues, a destacar diferentes momentos en los

cuales "lo social" se va definiendo progresivamente como un Otro opuesto al poder.

Muchos estudiosos de Marx se han propuesto adivinar cuando el autor alemán se adhiere efectivamente al comunismo. Si nos interesa ahora precisar esta evolución, es porque, de hecho, lo que en ella se está jugando es el paso a una concepción materialista y revolucionaria del proletariado. Según N. Lowy, la adhesión al comunismo transcurre en tres etapas. (67). En la primera que culmina en 1843, Marx defiende un comunismo filosófico muy influido por Feuerbach, de raíz humanista cuyo centro es el hombre y su esencia, y en el que el proletariado está completamente ausente.

La segunda etapa puede situarse en la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho hegeliana. En ella confluyen el estudio detenido de la revolución francesa y el influjo de los críticos sociales franceses (68). Aparece ya el proletariado como algo exterior a la sociedad burguesa, con un carácter universal puesto que no reivindica un interés particular, y erigiéndose en emancipador de toda la sociedad. Pero este proletariado es muy parecido a una categoría filosófica. Es un elemento pasivo que sufre y tiene necesidades.

«La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado, el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía.» (69).

El rayo del pensamiento cae sobre el pueblo, es otra imagen empleada por Marx para explicar esta concepción "preleninista", en la que se da

una interacción entre una teoría activa y un proletariado que se deja aprehender por ella.

La tercera etapa situada en 1844 se inicia con el artículo del Vorwaerts contra Ruge, y en ella hay un segundo "descubrimiento" del proletariado, pero ahora bajo una forma mucho más concreta y activa. «Sólo en el socialismo puede un pueblo filosófico hallar su práctica (praxis) adecuada; y sólo en el proletariado puede hallar el elemento activo de su liberación.» (70). Este texto cuyas ideas principales son el proletariado-elemento activo, la teoría socialista-praxis, conduce directamente a las Lecciones sobre Feuerbach donde se formula la teoría de la autoemancipación. Antes de llegar a este punto, Marx se detiene en el examen de la forma de alienación económica del trabajo asalariado, que hace de este social una "clase alienada". Son los Manuscritos de 1844 que presentan una gran riqueza temática, desde una propuesta antropológica hasta un análisis económico.

Aquí interesa mostrar como el estudio de "lo social" se realiza en todo momento desde la perspectiva de su potencial conversión en un ser Otro. El trabajador está alienado porque el producto de su trabajo se aleja de él y le domina. Sin embargo, es posible mediante la superación de la propiedad privada que se dé «una apropiación real de la esencia humana por y para el hombre» (71). La comprensión de "lo social" en esta obra se esquematiza mediante el par alienación/desalienación, o mejor dicho, se aplica esta rejilla sobre la realidad confiriéndole un dinamismo que tiene que llevar a la liberación de toda la sociedad.

«De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general.» (72)

La "clase alienada" por tanto, no es un ser Otro frente al poder, aunque sí es pensada desde esta posibilidad. Por esta razón, Marx distingue entre la conciencia de clase en un sentido psicológico, y la "conciencia de la misión histórica" del proletariado.

«No se trata de saber lo que tal o cual proletario, o incluso el proletariado en su conjunto se representa momentáneamente como objetivo. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que debe históricamente hacer conforme a su ser.» (73).

Pero, ¿Qué es el proletariado? El proletariado es la totalidad negativa, la negación de la sociedad burguesa en esta misma sociedad. Al caracterizar cuál es la posición de la clase obrera en el interior del todo hemos dado un paso adelante. Ahora ya podemos decir que en Marx: "lo social" es un Otro en tanto que negación.

Pero como hemos visto, la afirmación anterior encierra un proceso ya que el proletariado no es de inmediato Otro. Se requiere un tener conciencia de ser mercancía. Y nos volvemos a encontrar con la relación pensamiento/ser. Marx había concedido, influido por la filosofía alemana, la primacía a la cabeza (teoría); para pasar luego a privilegiar el corazón (la práctica) al entrar en contacto con el Movimiento Obrero francés. En las tesis sobre Feuerbach introduciendo el concepto de praxis revolucionaria supera la oposición anterior en «la coincidencia del cambio de circunstancias y de la actividad

humana o autocambio» (74), o lo que es lo mismo: en la práctica revolucionaria el cambio de uno mismo coincide con la modificación de la realidad. Con razón Gramsci llamaba al marxismo filosofía de la praxis, insistiendo en la importancia de esta actividad crítico-práctica en la transformación de la sociedad. Sería, sin embargo, un error hacer de la praxis un concepto humanista. La praxis revolucionaria es praxis constitutiva de una subjetividad antagonica. "Lo social" deviene un Otro en un proceso material de constitución política.

Esta tensión hacia el Otro será estudiada largamente por Marx, y de hecho, ocupa un lugar central en los Grundrisse. En cambio, en El Capital el objetivismo de las categorías borra esta dinámica constitutiva. El trabajo vivo está totalmente dominado por el capital, y no sale de su determinación como fuerza de trabajo abstracta.

En los Grundrisse la apropiación capitalista de la sociedad alcanza su punto más elevado. En el paso de la subsunción formal del trabajo a la real, las fuerzas productivas del trabajo se convierten en "fuerza colectiva del capital". Las máquinas, la ciencia, han contribuido a que la subjetividad capitalista se muestre como tal. En el famoso fragmento sobre las máquinas se recoge esta mutación:

«Por eso el proceso de producción deja de ser un proceso de trabajo en el sentido que el trabajo constituiría su unidad dominante. En los numerosos puntos del sistema mecánico, el trabajo no aparece más que como ser consciente, en forma de algunos trabajadores vivos... En este estadio, el trabajo objetivado aparece realmente, en el proceso de trabajo, como la fuerza dominante con respecto al trabajo vivo, mientras que

hasta aquí, el capital no era más que la fuerza formal y así se apropiaba el trabajo.» (75).

Esta tendencia hacia la formación del capital social, a la socialización expansiva del capital que domina todas las condiciones de producción y el conjunto de la fuerza productiva, impulsa otra tendencia opuesta a ella: la constitución de una subjetividad obrera, la emergencia del trabajo abstracto. La praxis revolucionaria de "lo social" adquiere, a este nivel de enfrentamiento, un carácter completamente materialista. "Lo social" se hace Otro cuando el salario se convierte en autovalorización obrera y en apropiación de la riqueza. La manifestación principal de esta dinámica constitutiva de una subjetividad antagónica, es la crisis de la ley del valor: «El vaciamiento de la ley del valor, la reducción de dicha ley a forma vacía del dominio capitalista. Vacía y eficaz.» (76).

No hay anulación del dominio del capital sino una inversión en el funcionamiento de la teoría de la plusvalía. La relación entre trabajo necesario y plusvalía se subvierte, cuando la reapropiación de la plusvalía se transforma en lucha por el no trabajo y el tiempo de vida.

Durkheim habla también de la "cuestión social", y como Marx pretende buscar una solución científica a la misma, que facilite a la humanidad inaugurar una época de justicia. Ambos coinciden en señalar una diferenciación de las tareas y una complejización de la sociedad crecientes. Sin embargo, la división del trabajo que está en la base de estos procesos es vista de modo completamente opuesto. Para Marx, la división del trabajo implica alienación, para Durkheim solidaridad.

Si llevamos más lejos la comparación, las diferencias se hacen abismales, y no es de extrañar que - quizá precipitadamente - concluyamos que si uno es el pensador de la revolución social (Marx), el otro lo es del orden social (Durkheim). Efectivamente, puede arguirse (77) que no hay que confundir la integración social de la que habla Durkheim, con la defensa del orden establecido aquí y ahora. Esta matización más teórica que real, no puede ocultar el profundo conservadurismo del sociólogo francés, y su apología de la III República francesa construida sobre las cenizas de la Comuna de París. (78).

Si Marx quiere construir una teoría revolucionaria en la que se contemplan la lucha y el enfrentamiento entre los grupos sociales, Durkheim persigue una moral científica que gira alrededor de la relación sociedad e individuo. Además de la diferente valoración del conflicto, hay un punto en el cual se ejemplifica claramente su oposición. Es la cuestión del Estado. Para Marx, el Estado es un instrumento de opresión al servicio de una clase. Para Durkheim :

«El Estado es hablando rigurosamente, el órgano mismo del pensamiento. En las condiciones presentes, este pensamiento está vuelto hacia un fin práctico y no especulativo. El Estado, al menos en general, no piensa por pensar, para construir sistemas doctrinas, sino para dirigir la conducta colectiva.» (79).

Se puede sistematizar brevemente el pensamiento de Durkheim en dos ejes. Habría un primer eje longitudinal orientado según el aumento de la división del trabajo: de la solidaridad mecánica a la solidaridad

orgánica. Otro segundo eje transversal, que se desplaza sobre el anterior, uniría la polaridad normalidad/anormalidad. Esta aproximación, aunque simplificada, nos introduce de pleno en sus categorías principales.

La palabra solidaridad es en La división del trabajo social sinónimo de cohesión. Con ella se designa la relación que une las partes al todo, el individuo a la sociedad. La solidaridad mecánica es propia de sociedades formadas por segmentos homogéneos, y en ellos es la semejanza lo que une a los individuos. En principio, no hay división del trabajo que actúe como generador de solidaridad, sino que sólo hay una conciencia colectiva formada por actos, creencias, y sentimientos cuya transgresión pone en marcha mecanismos represivos estabilizadores.

La solidaridad orgánica reconoce, en cambio, la diferencia y las mediaciones sociales. En estas sociedades, la semejanza deja sitio a la diferenciación funcional. Los elementos sociales no están yuxtapuestos sino coordinados en torno a un órgano central regulador, y es esta división del trabajo lo que produce la fuerza moral cohesionadora. No se pasa simplemente de un modelo centrado en la relación moral a uno en el que predomina exclusivamente la relación basada en la interdependencia funcional de la división del trabajo, pues la solidaridad es siempre un fenómeno moral. Si hubiera que escoger un criterio único se podría recurrir al modo de relacionarse el individuo con la sociedad. En la solidaridad orgánica, al contrario de la solidaridad mecánica, la relación individuo-sociedad no es directa por interponerse el grupo profesional.

La relación que ambas clases de solidaridad mantienen no es por tanto nada simple. Se podría definir como una oposición dinámica:

«En resumen, hemos distinguido dos clases de solidaridades; acabamos de reconocer que existen dos tipos sociales que a ellas corresponden. De igual manera que las primeras se deservuelven en razón inversa una a otra, los dos tipos sociales correspondientes, el uno retrocede con regularidad a medida que el otro progresa, y éste último es el que se define por la división del trabajo social.» (80)

El eje que une las dos clases de solidaridades y que está orientado hacia un aumento creciente de la división del trabajo, a la vez que permite explicar el cambio social, nos hace inteligible la historia.

Pero el sociólogo, según Durkheim, es un médico que tiene la misión de promover la integración social contra «las tendencias subversivas» (81). Para esta tarea la dualidad solidaridad mecánica/solidaridad orgánica se muestra totalmente insuficiente, y en cierto modo, pasa a un segundo plano frente al par normalidad/anormalidad. La patología de auxiliar de la fisiología, pasa a tener un papel clave. El estudio de las formas anormales o patógenas, de los estados de anomia, justifica en negativo, por un lado, la relación funcional establecida entre división del trabajo y solidaridad, y por otro, permite fijar una terapéutica - la corporación - para salvar a la sociedad enferma.

«Es posible interpretar la obra de Durkheim, en su conjunto, como un intento de lograr la solución de lo que definió como el principal problema de las sociedades de su tiempo: el estado de anomia y conflicto que éstas presentaban.» (82).

En definitiva, el autor de El suicidio, se sitúa de pleno en la tradición de pensamiento mayoritaria, que intenta reconducir "lo social" a la unidad. "Lo social" es un otro que hay que reducir.

No hace falta insistir en la influencia de C. Bernard sobre la obra de Durkheim. La distinción normal/patológico y la defensa de la normalidad como tal, tienen un claro origen médico. En Las reglas del método sociológico se discute en concreto cómo caracterizar el estado normal, y se distingue una normalidad de hecho y una de derecho. (83). Esta clasificación se apoya en dos criterios distintos: la generalidad y la utilidad. La discusión es bastante simplista, y no oculta en ningún momento que «si hay interés en distinguir lo normal de lo anormal, es principalmente con el fin de iluminar la práctica» (84). Y la práctica consiste en hacer frente a las formas patológicas, evitando los fenómenos de disolución: suicidio, crisis económica, lucha de clases...

Durkheim distingue tres formas principales de anormalidad: 1) La división del trabajo anómico. 2) La división del trabajo coactiva. 3) La actividad funcional insuficiente. En las tres, la división del trabajo no produce los efectos normales de solidaridad, pero los motivos son diferentes. En la última forma, cuando la actividad funcional es débil, no existe una coordinación efectiva de las funciones especializadas. En el caso de la división coactiva del trabajo, la solidaridad no se produce en cambio, porque el individuo no se halla en armonía con su función. La división del trabajo no es espontánea, es decir, no coincide con el orden natural y por esto genera la guerra de clases. Sólo un orden más justo que promueva una

absoluta igualdad en la lucha, dejará que la división del trabajo se realice según aptitudes.

En cuanto a la división del trabajo anómico, ocupa el lugar más importante en la obra de Durkheim. Sus manifestaciones son las propias de las sociedades industriales: crisis económicas, antagonismo capital/trabajo... como ejemplos principales de la irracionalidad de "lo social". Dos constataciones objetivas son el punto de partida:

«En la Edad Media el obrero vive, en todas partes, al lado de su maestro, compartiendo sus trabajos... Ambos formaban parte de la misma corporación y llevaban la misma existencia... Por eso, los conflictos eran completamente excepcionales.» (85).

Este hecho se confirmaría hoy día, ya que a pesar de que el antagonismo capital/trabajo se extiende como un mal:

«...la pequeña industria, en que el trabajo se halla menos dividido, da el espectáculo de una armonía relativa entre el patrón y el obrero; es sólo en la gran industria donde estas conexiones se encuentran en estado agudo.» (86).

Como el Estado no puede hacer transparente este social que amenaza el orden, porque está demasiado lejos, se requiere una reglamentación que regule la vida social en los lugares concretos donde hay peligro de disolución y enfrentamiento. El desarrollo económico ha sido demasiado rápido, y no ha dado tiempo a la elaboración de dicha reglamentación. La propuesta de la corporación como institución social integradora viene a colmar esta ausencia, y constituye la

medida terapéutica que el sociólogo ofrece al hombre de Estado para combatir la anomia.

La anomia presenta en El suicidio un doble fundamento. Por un lado, sigue teniendo un origen en la falta de contacto entre los individuos en el transcurso de la vida económica, por otro lado, tiene un fundamento antropológico.

«Pero entonces, si nada puede contenerla (la naturaleza humana S.L.P.) desde fuera, ella por si misma no puede ser otra cosa que una fuente de tormentos. Pues los deseos ilimitados son insaciables por definición y, no sin razón, la insaciabilidad es contemplada como signo de morbidez.» (87)

La terapéutica sigue siendo la misma, pues en el fondo, la anomia siempre es «falta de regulación jurídica y moral» (88). Es decir, la forma anormal no está individuada realmente. "Lo social" con poder disolvente, la anomia es un Otro en tanto que debe ser reducido mediante una reglamentación. La integración social es precisamente esta reducción. Pero es un Otro vacío. Es falta de orden. «No es violación de un orden, sino ausencia de orden» (89). Es rotura de los vínculos sociales, fragmentación. Pero este social no se identifica en ningún momento con el proletariado. La clase obrera, en Durkheim, no alcanza jamás la categoría de Otro opuesto al poder. Tan solo es un residuo - mezcla de la organización profesional naciente con la organización familiar preexistente - condenado a desaparecer junto con los conflictos.

Marx hace de "lo social" una negatividad contra el orden establecido. Durkheim concibe "lo social" como un vacío de orden. Pero

ambos coinciden en construirlo como un Otro. Un Otro a *redimir*. Un Otro a *integrar*.

En la metrópoli, esta representación de "lo social" como Otro, entra en una crisis abierta. "Lo social" que se ha hecho más espeso, combina equilibrio y conflictividad, silencio y grito. La crisis de dicha representación puede abordarse en un doble sentido.

1) "Lo social" ya no es legible a partir de un modelo dual del tipo Estado/proletariado, clase contra clase... Es decir, no puede encerrarse en la forma de negatividad, si todavía se pretende aprehenderlo en toda su variedad. Por esta razón, algunos han formulado la dinámica social no ya a partir de la negatividad, sino de la afirmación.

Esta lectura de Marx - y en ciertas ocasiones apertura al pensamiento de Nietzsche - sigue concibiendo "lo social" como un Otro, pero en lugar de una emancipación cuyo motor es la negatividad, defiende una liberación basada en la afirmación de las necesidades, de los valores de uso, del deseo o de la diferencia. Se pasa así a un modelo explicativo Poder/Deseo, Muerte/Vida... que se ajusta algo más a la realidad de "lo social", aunque se le escapen muchas de sus determinaciones. La crisis de la identidad-trabajo se interpreta como la emergencia de nuevas subjetividades antagónicas, como una explosión de "lo social" y afirmación de la diferencia.

"Lo social" pensado como Otro, ya sea en la forma de negación, ya sea en la de diferencia, sigue siendo irreductible frente al Mismo. Se permanece en todo momento encerrado en lo que podríamos llamar el círculo metodológico-político, círculo que conduce, en definitiva, a la reafirmación del poder: →Búsqueda del Otro→Llegada al mito del

Otro→Confirmación del Mismo→ . Designamos como mito del Otro, siguiendo a F. Rella (90), este lugar completamente fuera del poder con capacidad de ponerse como alteridad absoluta. La crítica a esta concepción más moderna de lo Otro como irreductible al Mismo, se ha llevado a cabo por varios autores y desde perspectivas muy distintas. Recordemos a Baudrillard que denuncia la intercambiabilidad que existe entre el deseo y el poder (91) o a Derrida al ocuparse de la Historia de la locura de Foucault:

«La desgracia de los locos, la desgracia interminable de su silencio, consiste en que sus mejores portavoces son los que mejor les traicionan; porque, cuando se quiere decir el silencio mismo, ya se ha pasado uno al enemigo y del lado del orden, incluso si en el interior del orden, uno se pelea contra el orden y lo pone en cuestión en su origen.» (92).

Sin embargo, estas críticas pretendiendo ponerse más allá del círculo metodológico-político, en el fondo, lo que hacen es cerrarlo con más fuerza y empujar a la impotencia. Nos dicen: "Todo es poder, y de él no se sale". En este sentido, el interés que poseen, es el de ser un reflejo de la dificultad de levantar una resistencia en la metrópoli. Es un hecho obvio como el poder se apropia y utiliza - cuando no produce directamente - los saberes que se quieren alternativos. Desde los estudios del lenguaje de los grupos marginales que sirven para que la policía pueda infiltrarse para controlarlos, hasta la defensa ecológica de la naturaleza que acaba generando una industria de la descontaminación... No entramos a analizar más detenidamente esta cuestión, pues volveremos sobre ella más adelante. Ahora queremos concluir, diciendo únicamente, que tanto el modelo interpretativo

marxista clásico, como el renovado, desconocen "lo social" por encadenarlo a la forma del Otro. Pero "lo social" en la metrópoli, es demasiado fluido para dejarse encerrar en el interior de una perspectiva única.

2) Por otro lado, hacer de "lo social" una anomia a reducir con el fin de estabilizar a la sociedad, no es tampoco una mejor representación. Crisis del Otro como representación significa ahora, que "lo social" conflictivo no sólo no debe ser integrado, sino que al contrario, debe ser considerado funcional al propio sistema. De otra manera. En la metrópoli no se puede encarar "lo social" como un Otro a someter, no se puede aceptar la concepción del conflicto de Durkheim, porque éste tiene un efecto unificante y no disgregador. El conflicto es el cemento que une la sociedad. Fue G. Simmel quien primero comprendió este ambiguo estatuto de "lo social", y su famoso análisis de la lucha es prueba de ello.

Se ha llamado a Simmel el Freud de la sociología por el enfoque de sus estudios. El autor alemán se despreocupa de las grandes divisiones tradicionales de la sociología: comunidad/sociedad (Tonnies); solidaridad mecánica/solidaridad orgánica (Durkheim)... para abordar la multiplicidad de diferenciaciones de la vida, las manifestaciones de su fuerza creativa. Su sociología no trata de las grandes instituciones, sino de las tonalidades afectivas de la existencia humana. Se ocupa de las formas sociales de escasa apariencia:

«...que no estén asentadas todavía en organizaciones firmes, supraindividuales, sino que en ellas la sociedad se manifieste, por decirlo así, en status nacens, claro es que no en su

origen primero, históricamente inasequible, sino en aquel que trae consigo cada día y cada hora.» (93).

Este proceder supone un enfoque formal y desubstancializador, mediante el cual la sociedad es pensada como un proceso de interacción o acción recíproca. Esta forma de socialización es lo que constituye el fundamento de la realidad social, independientemente de los intereses - por variados que sean - que ellas vehiculan. La sociología sería una geometría de estas formas invariantes, y la sociedad como todo, sería algo a producir, el resultado de las relaciones sociales mínimas entre los hombres.

Para Simmel, la lucha es una forma más de socialización, pues tiene la estructura de acción recíproca. En la línea de la tradición dialéctica afirma: «Un grupo absolutamente centripeto y armónico, una pura unión, no solo es empíricamente irreal, sino que en él no se daría ningún proceso vital propiamente dicho.» (94). Pero la dialéctica es solo la expresión de la autosuperación de la vida, del conflicto entre fluidez y concreción. No hay ningún finalismo. La lucha, el antagonismo, tiene una función absolutamente positiva e integradora.

«Casi imperceptiblemente se desliza en la hostilidad un elemento de comunidad, cuando el estadio de la violencia franca cede el paso a otra relación en la cual la suma total de enemistad, existente entre las partes, puede no haber disminuido en nada.» (95).

El tránsito desde la sociedad-fábrica a la metrópoli libera a "lo social" de las estrechas perspectivas desde las cuales era

contemplado. Cuando la representación de "lo social" como Otro entra en crisis, la redención y la integración aparecen como puntos de vista totalmente parciales.

"Lo social" no es negatividad, ni diferencia, ni vacío. "Lo social" independizado de su representación como Otro, se muestra como multiplicidad. En la metrópoli, no hay ni explosión ni implosión de "lo social". En la metrópoli, "lo social" *excede a la clase social*, y se pone como multiplicidad.

No vamos evidentemente a discutir aquí el concepto de clase social. Solamente estableceremos unas pautas generales, para clarificar qué significa *exceder* en la afirmación anterior. En la frase de Marx: «Los individuos aislados forman una clase sólo en la medida en que han de emprender una batalla común contra otra clase.» (96), se recogen los aspectos más importantes que caracterizan a las clases sociales: no se definen desde una posición económica estática; forman una dualidad dinámica en la que progresivamente se van construyendo. Es decir, las clases sociales no preexisten a la lucha de clases, sino que es justamente a la inversa. Porque hay enfrentamiento de clase es por lo que existen las clases sociales. La clase social en la obra de Marx, es un concepto derivado ligado directamente al de modo de producción. Es posiblemente por esta razón, por lo que no se encuentra en sus escritos una teoría específica sobre las clases. Si se asume la lucha de clases en sus diferentes niveles (económico, político, ideológico) como el criterio complejo que delimita la clase social, puede llegarse a una primera definición que recoge - aunque parcialmente - el estatuto teórico-práctico así establecido:

«En este sentido, si bien la clase es un concepto, no designa una realidad que pueda ser situada en las estructuras: designa el efecto de un conjunto de estructuras dadas, conjunto que determina las relaciones sociales como relaciones de clase.» (97).

El defecto de esta definición reside, como es usual en el estructuralismo, en privilegiar el lado pasivo - la clase social como efecto - olvidando el aspecto activo o subjetivo. Una definición más completa sería: «Las clases sociales son el efecto y el agente de la lucha de clases.» (98). No interesa aquí tanto llegar a establecer una "correcta" definición de clase social, como sí resaltar, en cambio, la absoluta inconmensurabilidad que existe entre la estructura de clases y la estratigrafía social.

Aunque a veces se complete el análisis de clase con categorías como estrato social, aunque algunos tomen como sinónimos clase y estrato, se trata de términos que proceden de dos métodos - marxista y funcionalista - que son totalmente diferentes. El análisis funcionalista utiliza conceptos como individuo, rol, estatus, etc. y buscando el equilibrio social concibe el cambio únicamente como progreso y movilidad interna. El análisis marxista, en cambio, no pretende clasificar la realidad social, y si contempla al individuo es como componente de fuerzas sociales antagónicas que se disputan un excedente. El conflicto, a su vez, juega un papel central como expresión de la lucha de clases.

Quando decimos que "lo social" excede a la clase social, no afirmamos de ninguna manera que la realidad nos obliga a pasar de un

modelo de estructura de clases a otro de estratigrafía social, o que surge la necesidad de combinarlos para poder explicar las transformaciones ocurridas en la metrópoli. Simplificando podríamos sostener que no se trata de una cuestión de sociología - crisis del término clase - sino de política. Exceder no significa en esta expresión la Aufhebung hegeliana porque hay una dislocación que modifica este superar abolir-manteniendo. Tampoco es una Überwindung, un superar pasando simplemente más allá del obstáculo. Exceder, según el diccionario, es "ser más de lo que permite una cierta facultad o poder". En este sentido, "lo social" excede el marco de la estructura de clases, "supera" el criterio de definición de la clase social a partir de la lucha de clases. También se puede explicar en referencia al Otro entendido como representación. "Lo social" es más (y es menos) que el Otro. El exceder de "lo social" comporta antes que nada una dislocación interna que abre el camino hacia su proyección como multiplicidad.

«La crisis de la idea de revolución es la crisis de un metalenguaje, de un diafragma ideológico que separa el sujeto de su propio lenguaje. Ningun metalenguaje más es posible.»
(99).

Desaparece el metalenguaje de la revolución que ofrecía un sentido a la construcción de la clase como proceso, pero además, el crecimiento del contrapoder obrero que era un eje y una medida de este avance, queda en la metrópoli ocurecido detrás de una dispersión de lenguajes. Y lo común a este sistema de prácticas no es tanto que «sean expresión de movimientos económicos, sociales y culturales que lo Político no puede comprender (com-prehendere)» (100), pues

volveríamos a caer en el mito del Otro, sino justamente que son lenguajes difícilmente traducibles reciprocamente. Porque, en última instancia, el exceder de "lo social", es una manifestación o contrapartida inesperada de la desarticulación del sujeto político que ya hemos expuesto.

"Lo social" *excede a la clase social* significa entonces, la superación de unos límites previa una dislocación interna. O lo que es igual, que "lo social" liberado de un criterio político restringido y venido a menos, en tanto que multiplicidad se expande en varias figuras. El estudio de estas figuras debe acercarnos a una descripción más acertada de "lo social".

No vamos a enumerar las diferentes figuras de "lo social", porque esta tarea sería interminable y siempre incompleta. Pretendemos más bien concretar este excederse de "lo social", *deduciendo* sus figuras principales. No es factible una aprehensión de "lo social" en su totalidad, y toda nuestra crítica anterior apunta en este sentido. "Lo social" sólo se puede aprehender desde una polarización de la multiplicidad. Necesitamos, por tanto, aplicar diferencias de potencial para que en la multiplicidad se formen distribuciones de densidad de carga distintas. Este resultado se obtiene proyectando sobre la multiplicidad la tensión inherente a dos formas duales: Todo/Parte y Dentro/Fuera. Gracias a esta proyección se generan las cuatro figuras principales de "lo social", que a su vez, dan lugar a otras muchas.

1) *El extranjero*. Es una Parte contrapuesta al Todo. Está Dentro, pero se pone Fuera.

«En cambio, el extranjero es un elemento del grupo mismo, como los pobres y las diversas clases de "enemigos interiores". Son elementos que sí, de una parte, son immanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado, están como fuera y enfrente.» (101).

"Lo social" es una subjetividad antagónica que no arranca necesariamente del proceso de valorización capitalista, ni pasa tampoco por la transacción cuantitativa. "Lo social" en la figura del extranjero es el enemigo interior (potencial) que de pronto despliega su fuerza, y da origen a las explosiones, a "les émeutes", que estallan periódicamente en las grandes urbes. Son ejemplo de ello, las ocurridas en USA a finales de los años sesenta, y que se han reproducido en Inglaterra en los años ochenta (Brixton, Liverpool...) y en algunas otras ciudades europeas.

Estas rebeliones urbanas aparecen a los ojos del poder como un sin-sentido. Muchas veces no hay propiamente un detonante o causa visible, si se descarta la abierta provocación producida por una ocupación policial de la zona. Tampoco pueden situarse en la tradición de las sublevaciones campesinas del siglo XVIII. "Lo social" no quiere fijar un precio "justo" a los productos alimenticios, quiere apropiarse simplemente de la riqueza y de modo inmediato. Por eso el pillaje de las tiendas es algo habitual.

A menudo se quiere hacer de la rebelión una explosión de conflictos raciales, pero la mayor parte de las veces, blancos y negros o asiáticos, se enfrentan codo a codo con la policía. El Estado responde poniendo en un mismo saco, al vandalismo de los hooligans

del fútbol, las violaciones y las sublevaciones urbanas, criminalizando de esta manera todos los comportamientos antagónicos. "Lo social", sin embargo, es incontrolable, fluido. Se asienta sobre intensas relaciones internas, y no dispone de una organización formal fácil de destruir mediante la infiltración o la corrupción.

«Lo que es más extraordinario de este tipo de revueltas es su carácter festivo... Basta que sepáis, que mis vecinos de casa, después de haber vaciado el pequeño supermercado cercano, organizaron una fiesta durante toda la noche, con música reggae acompañada de las sirenas de la policía y de los bomberos que acudían a apagar los incendios que había en la calle.» (102).

Se trata de la revuelta de Brixton (octubre 1985), iniciada cuando en un registro policial un mujer de raza negra fue herida gravemente. De hecho, estas revueltas no expresan ninguna reivindicación. El extranjero no habla el lenguaje de la política. Por esto, los periodistas, y demás mistificadores de la opinión pública, se estrellan cuando quieren comprender qué es lo que pasa realmente. En Brixton, una mujer le gritó a un policía: «Leave me alone, police shit. I want to enjoy. Life is boring... We want everything!» (103).

"Lo social" en la figura del extranjero tiene un objetivo: *pervivir*. Y la rebelión en la metrópoli, convierte este *pervivir* a pesar y en contra de todas las dificultades en aventura. El extranjero, por su posición en el espacio, puede romper con la cotidianidad y hundirse/elevarse en la aventura. Su *pervivir* se prolonga en el momento henchido de vida. El extranjero, y solo él, es capaz de apurarlo hasta el final.

El extranjero también puede estar solo y aislado en una sección de una empresa. Allí, junto con otros empleados realiza un trabajo corriente. Sin embargo, no se implica en la tarea que le han asignado. Está, y a la vez, no está. Su manera de rechazar el trabajo - que por otro lado necesita para no morir de hambre - consiste en objetivarlo absolutamente como algo que no es suyo. El extranjero se mantiene Fuera porque jamás se da totalmente. Porque en el peor de los casos, le quedan sus sueños y en ellos pervive.

2) *El delincuente.* Es una Parte contrapuesta al Todo. Está Fuera, pero se pone Dentro. El delincuente al infringir la norma, se sitúa fuera de la legalidad. Sin embargo, su comportamiento en realidad es funcional al sistema. Ya Durkheim que negaba toda anomia, aceptó que, a pesar de todo, el delincuente podía jugar un cierto papel constructivo en la sociedad. «...lo "bueno" del delito consiste solamente en la movilización instantánea de las fuerzas del consenso y en el fortalecimiento de las normas de rectitud y solidaridad suscitado por la transgresión.» (104).

Pero sería Foucault quien mejor demostraría que la delincuencia es un mecanismo de poder:

«Ahora bien, este ilegalismo concentrado, controlado, y desarmado es directamente útil. Puede serlo con relación a otros ilegalismos: aislado junto a ellos, replegado sobre sus propias organizaciones internas, concentrado en una criminalidad violenta cuyas primeras víctimas suelen ser las clases pobres, cercado por todas partes por la policía...» (105).

Producir el delincuente es el objetivo final de la estrategia del poder, cuando persigue y criminaliza los ilegalismos, cuando transforma los comportamientos subversivos o ilegales en perversos o delictivos. (106). Como el calor que inevitablemente se pierde en el paso de la energía al trabajo, el delincuente es esta energía calorífica inaprovechable pero a la vez necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad. El delincuente si hace falta se convierte en confidente de la policía. Su único afán es, en un mundo que le rechaza, *sobrevivir*. Dificilmente convierte el correr un peligro de muerte, en aventura. Se limita a sobrevivir. Es incapaz de concentrar la vida en un instante, lo que desea es prolongarla al máximo. Jamás corta con el Dentro.

«El agente del comportamiento delictivo no se sale del orden social simbólico imperativo, sino que, por el contrario sus comportamientos van dirigidos a obtener o a participar de la satisfacción o felicidad que este orden oferta a los sujetos de poder y que a él se le niegan como sujeto de no poder.» (107).

3) *El marginado*. También es una Parte contrapuesta al Todo. Está Fuera y permanece Fuera. Es difícil describir esta figura de "lo social", pues en seguida se desdobra en numerosas variantes. En principio "Todos somos marginados sociales" en tanto queremos reconocernos en los grupos sociales (mujeres, homosexuales, presos...) que luchan por sus reivindicaciones específicas.

«Sobre estos rasgos se sitúan los grupos marginados. Lo que pasa es que en alguna medida, todos estamos en algunos de

ellos, cuando no en varios, pues la represión que los origina y la exclusión que los caracteriza, nos afectan a todos, aunque resulte duro el reconocerlo y el ser consecuentes con esta toma de conciencia.» (108).

Aunque lo anterior sea cierto, aunque el capital aliene la vida de cada uno de nosotros, hay unas desigualdades económicas y sociales que no pueden olvidarse. Es decir, hay marginados y marginados. Por ejemplo, son marginados los expulsados del mercado de trabajo (minusválidos, amas de casa etc); y también son marginados los excluidos mediante leyes y sanciones encaminadas a salvar las instituciones en peligro (familia, sociedad etc.). Un criterio útil para intentar una mínima clarificación, sería distinguir entre la marginación voluntaria y la forzada, sabiendo de entrada, que dicha pauta es ilusoria, pues frente al poder todos los que no disfrutan de él son, en verdad, marginados.

Es marginado voluntario el que quiere "aussteigen", es decir, "bajarse" de la sociedad. Este es el que deja la ciudad y huye al campo. Intenta construirse una vida alternativa de la que son expulsadas las prisas, las formas autoritarias. El excluido voluntario vive su marginación como un revivir, como un volver a existir del hombre que antes estaba muerto. En el permanecer fuera, aunque este fuera sea siempre muy relativo pues la autosuficiencia es imposible, halla la fuerza para subsistir. El marginado voluntario puede ser enteramente urbano. Rechazando la disciplina de fábrica, combina trabajos esporádicos en la economía sumergida con un cierto ilegalismo para salir del paso. Sin nadie que le mande, disfruta de su

libertad, y mientras ve a lo lejos como los empleados se encierran en sus empresas, él se siente revivir (109).

El marginado forzado es un expulsado a la periferia, que se sabe en todo momento realmente excluido. Empujado por la pobreza, por las drogas, por el alcohol... se hunde cada vez más en el fuera, mientras pierde poco a poco el orgullo y asume plenamente el papel de víctima, el único que la sociedad, por otro lado, le permite tener. El pobre que ha hecho de la calle su casa, alega que hace muy poco tiempo que se halla en la miseria y que espera salir de ella en cuanto le devuelvan una suma de dinero que le adeudan. Otro dirá que fue un revés de fortuna la causa de su estado actual. Cuando hablan es para justificarse, para admitir, en definitiva, que deben cargar con la culpabilidad asignada por una sociedad que les ignora. El drogadicto, por su lado, dice que fue empujado por el ambiente y la falta de oportunidades. Y es completamente cierto. Pocas veces, el marginado forzado asume su condición de auténtico excluido social. Más bien revive, esta vez en el sentido de evocar, el dentro al que no le dejan volver. Solo desde una lucidez desesperada puede asumirse el Fuera:

«He vuelto a la cárcel, de donde he salido hace un año. Estoy pendiente de seis juicios. Físicamente he ido perdiendo capacidad: debo tener hepatitis, he cogido los anticuerpos, de vista voy cada vez peor, tengo una sífilis mal curada... No quiero regenerarme, que lo haga antes la sociedad.» (110).

4) *El individualista*. Como las otras figuras es una Parte que se opone al Todo, aunque a veces, puede confundirse con él. Está Dentro y

permanece Dentro. Analizando la delincuencia, veíamos como era funcional al poder. En concreto, la delincuencia al infundir miedo y desconfianza, justifica la propagación de la ideología de la inseguridad ciudadana. El efecto que, sin embargo, nos interesa resaltar, es la rotura de la socialidad. Con la delincuencia, la calle deja de ser un lugar donde pasear libremente, donde experimentar nuevas relaciones, para convertirse en simple lugar de tránsito de unos individuos aislados. El poder requiere este aislamiento hasta cierto punto. En realidad, su deseo es producir *individuos aislados pero juntos*. En la sociedad-fábrica es la cooperación quien se encarga de juntarlos, pero dentro del capital.

«Como personas independientes, los obreros son individuos aislados que entran en relación con el mismo capital pero no entre ellos. Su cooperación se inicia sólo en el proceso de trabajo; pero aquí, ya han dejado de pertenecerse. Desde que entran en él, son incorporados al capital.» (111).

En la metrópoli, la cooperación como medio que posibilita el proceso de valorización, evidentemente no desaparece, aunque sí decae a causa de la automatización e informatización. Los individuos aislados de la metrópoli serán juntados, por tanto, mediante otros procedimientos. El efecto de sociedad perseguido, pues de eso se trata, se conseguirá gracias a la oferta cultural. Grandes festivales públicos, múltiples cursillos en centros culturales creados expresamente, campañas de promoción de la urbe presentada como espacio abierto a todos y empujadas a promover una identidad ciudadana, intentan obtener la participación colectiva y ganarse a la subjetividad "blase" (112). No

siempre se logra esta producción de la sociedad. El individuo aislado junto esconde muchas veces - a pesar de su aparente despertar participativo - una figura de "lo social": el individualista. O quizá habría que decir, inversamente, que es el individualista el que nunca ha dejado de existir, y que su ocultarse bajo este personaje producido por el poder es una estratagema para realizar su verdadero deseo: *desvivirse*.

El individualista afirma su egoísmo como lo más natural del mundo, y en general, no lo hace contra el otro. Su egoísmo consiste en reforzar sus capacidades más activas para alcanzar una vida plena. El individualista se desvive por sí mismo, y con los auriculares pegados a sus oídos, corre sin encontrarse nunca. Cuando se agrupa en pequeñas tribus que ocupan la calle y la riegan con su cerveza, es a menudo rechazado como un elemento asocial cuyo comportamiento pone en peligro la convivencia ciudadana. Cuando junto con otros trabajadores reivindica con fuerza más salario, se le acusa de insolidario y de corporativista. Y cuando sumergido en el interior de las masas silenciosas, multiplica la afirmación de su egoísmo y lleva a término una auténtica crítica de la política, se le censura su apoliticismo y ausencia de participación. (113).

Sería equivocado creer que esta polarización de "lo social" en tanto que multiplicidad, es meramente un ejercicio intelectual cuyos frutos son las distintas figuras descritas. En última instancia, no hemos proyectado ninguna dualidad, sino que el poder con su lógica, y antes que nosotros, ha redistribuido "lo social". Como dice Foucault:

«Se trata de organizar lo múltiple, de procurarse un instrumento para recorrerlo y dominarlo; se trata de imponerle un "orden". Como el jefe de ejército de que hablaba Guibert, el naturalista, el médico, el economista están "cegados por la inmensidad, aturcidos por la multitud... por las combinaciones innumerables que resultan de la multiplicidad de los objetos".»
(114).

La imposición activa de la norma configura el territorio en un Todo/Parte y en un Dentro/Fuera en relación a los cuales se definen las figuras de "lo social". Si lo anterior es cierto, habría que reconocer entonces, que "lo social" huye ante nuestra mirada como la "cosa en sí". O de otra manera. Que para aprehender "lo social" debemos reducir su complejidad, o lo que es equivalente, tenemos que verlo desde el lugar que abre el poder. Pensamos "lo social" para inevitablemente dominarlo, por eso lo encerramos en una identidad. Pero entonces habríamos avanzado muy poco, al pasar de la forma Otro a las figuras de "lo social", ya que simplemente habríamos sustituido una identidad única por otras cuatro. No es cierto. Las cuatro figuras *el extranjero, el delincuente, el marginado y el individualista* no son identidades cerradas y estancas. Como hemos insinuado repetidas veces, todos somos potencialmente cualquiera de ellas, lo que quiere decir que se intercomunican. El extranjero puede perder su tensión interna y convertirse en un delincuente, éste a su vez... Que exista comunicación entre ellas, que "lo social" sea, por tanto, fluido en todo momento, lo significa como hemos ya indicado, que exista una completa traducibilidad recíproca. "Lo social" no habla un mismo lenguaje, ni hay en la metrópoli un metalenguaje que los unifique. Por eso "lo social" no es un Otro frente al Mismo. No puede pensarse "lo

social" desde la unificación. Y sin embargo, hay una estructura común que lo sustenta. Una estructura que engloba el *pervivir*, el *solrevivir*, el *revivir*, y el *desvivirse*. Esta estructura es el *querer vivir*.

2.2.5. EL DESIERTO CIRCULAR COMO METAFORA.

2.2.5.1. "DANS LE CERCLE NOIR".

Hemos descrito diferentes procesos: la irrupción del "no futuro", el bloqueo de "lo político", la no constitución de "lo social", la ausencia de movimientos de afirmación o de negación... que interrelacionados describen la dinámica de tránsito de la sociedad-fábrica a la metrópoli, y a la vez, singularizan esta nueva organización social a la que estamos arrojados. Estos procesos - que no pueden pensarse aislados unos de otros, y tampoco privilegiando artificialmente alguno sobre los demás - forman una trama compleja que configura un nuevo escenario en el que ya hemos empezado a vivir.

El desierto nos rodea poco a poco, extendiendo ante nosotros una arena gris que no brilla bajo el sol. Las dunas que a lo lejos se divisan, están masacradas por innumerables huellas dejadas por los coches que lo atraviesan. En los oasis, papeles, bolsas de plástico, latas... son arremolinados por el viento. El agua hedionda, cubierta de manchas de aceite, sirve para que los turistas puedan limpiar sus coches, mientras descansan en los bares, antes de proseguir su viaje. ¡Si por lo menos se pudiera uno perder! También esta posibilidad reseca por el fuego que cae, está transida de vacío. Nunca podremos perdernos porque estamos dentro; porque el desierto es ridículamente pequeño; porque el helicóptero de la policía pasa constantemente sobre nosotros para ayudarnos en caso de necesidad. Estamos abocados a hundirnos en un mar de tierra, en el que es imposible ahogarse.

La metrópoli es, en definitiva, una articulación determinada de ser y poder. La metrópoli es un desierto circular. Esta metáfora resume en ella misma las determinaciones fundamentales expuestas como procesos complementarios. No creemos que sea necesario "probarlo" ya que no se trata de un resultado obtenido directamente. Más que improvisar una deducción que está fuera de lugar, pensamos que puede ser interesante ejemplificar y precisar dicha metáfora. Entonces, y de alguna manera a posteriori, se comprenderá su adecuación y utilidad. Nos valdremos para ello del cuadro de Kandinsky Dans le cercle noir (1923) que reproducimos al final.

Dans le cercle noir define el marco en el que se desenvuelve nuestra vida. No hay figuras humanas, solamente cosas. Cosas que se mueven en un vacío negro que avanza lentamente siguiendo caminos ondulantes, como la marea cuando lentamente retorna. Ventanas de diferentes tamaños nos recuerdan las casas amontonadas que se levantan en los suburbios. El interior de ellas es ya negro, pero la vida aún no ha desaparecido. Múltiples flechas curvadas, líneas todavía coloreadas, se agitan en el vacío. El ritmo de la cotidianidad es este entretejido de interferencias, de continuidades y de rupturas. El territorio no es una porción de espacio, es un campo de tensiones constantemente amenazado por la oscuridad. La metrópoli es este lugar caótico, hecho de ruinas de sentido, de líneas que no van a ningún lado, de fragmentos que huyen unos de otros, como después de una gran explosión que ha ocurrido hace ya una eternidad.

«La creación de una obra es la creación de un mundo» (115). Kandinsky nos presenta el mundo de la metrópoli, aunque el abandono de una referencia pictórica inmediatamente comprensible, suponga en

la práctica una auténtica recreación de la misma. Borrando el objeto para poder salir del reino de las apariencias, quiere remontarse a una verdad superior. El proceso de abstracción de la realidad caótica persigue levantar un orden transparente, una sinfonía de formas y de colores. La abstracción se alza contra la angustia (116).

Se puede ir más allá, y el cuadro comentado nos lo permite. El proceso de abstracción - el objeto molesta a la pintura - es enteramente una estrategia de poder, que en Dans le cercle noir todavía no ha alcanzado su consumación. Por eso lo oscuro, el devenir, lo irracional, no ha sido completamente expulsado. Hay sí, un proceso de geometrización muy avanzado que reduce el caos a interrelación entre figuras. Pero esta formalización incompleta de la metrópoli, requiere aún el círculo para encerrarlo definitivamente. La armonía sólo se puede lograr imponiéndola brutalmente mediante el círculo. El círculo, figura fundamental, simple y cargada de tensiones, será lo único que pueda subsumir al caos y ordenar el mundo. Con la geometrización progresiva - que culmina en el círculo en tanto que formalización del poder - Kandinsky opone la abstracción al desorden, y realiza un mundo espiritual pleno de equilibrio en la esfera del arte. El interés que presenta esta acción, reside en que ella misma se presencializa en la metrópoli, y se repite bajo formas siempre renovadas en otros campos, por ejemplo en la ciencia: teoría general de sistemas, teoría de las catástrofes...

Kandinsky pone a menudo títulos a sus cuadros que expresaran la contradicción de lo complementario. Accords opposés; Tension calme; Division unifiée. En Dans le cercle noir ha desaparecido la tensión Dentro/Fuera, porque fuera no hay nada. Estamos irremisiblemente

condenados a estar dentro. No hay Otro. La limitación del devenir ha tenido una doble consecuencia: la disolución del objeto y la formalización del poder. Desierto y círculo se encuentran en un abrazo interminable. La metáfora del desierto circular, ilustrada con la pintura de Kandinsky, nos ha ayudado a concretar el modo como se articulan ser y poder en la metrópoli. En su carácter paradójico hallamos una vía para profundizar dicha relación. "No hay centro, y en cambio estamos dentro del círculo negro", o lo que es igual, "El desierto es circular". Volvamos al cuadro de Kandinsky. La coerción que supone el círculo ha sido incapaz de generar un centro. Se codifica mediante la geometría el caos, pero no se consigue producir/imponer un lugar central de referencia. Este análisis es demasiado superficial. Muy al contrario, el círculo es más estable y realiza mejor su función sin un centro reconocido, y en este sentido, Dans le cercle noir es - en la ausencia de este lugar central - una óptima aproximación a la relación entre ser y poder, al mundo en el que estamos. Veámoslo de más cerca.

2.2.5.2. EL DESIERTO CIRCULAR NO TIENE CENTRO.

Que el *desierto es circular* establece que el infinito es limitado, encerrado. Que el Fuera es absorbido constantemente, para que sólo haya Dentro. Es decir, que el desierto crece continuamente. Si la paradoja contenida en la expresión *desierto circular* se resumiera en lo anterior, volveríamos necesariamente a la antigua oposición de Parménides entre ser y no ser, a la exclusión absoluta. Si la

metáfora presenta un interés es porque junto a esta lógica de la aniquilación, explicita también el funcionamiento del poder en su etapa más elevada de desarrollo: la relación entre ser y poder en la metrópoli. En el desierto circular se encuentran, por así decirlo, la forma más primitiva y la más moderna del poder.

Afirmar que el desierto circular no posee un centro, es simplemente una redundancia. Por definición, el desierto es la ausencia de referencias absolutas. No puede haber, por tanto, centro desde el cual comprender el todo. El centro que acompaña al círculo ha sido borrado por el viento del desierto. Pero ¿qué significa exactamente que no haya centro en el mundo de la metrópoli? Significa que no existe un proceso central organizador de sentido. Ni la lucha de clases (Marx), ni el desarrollo máximo de la técnica (Heidegger) se pueden poner como tendencias generales explicativas.

En el paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli no se delinea evidentemente una Spaltung fundamental: significado y significante, palabra y ser... Aunque ciertamente, si se produce una separación o devaluación general que afecta a todos los campos del pensamiento. Esta devaluación o des-Absolutización supone una cadena de mutaciones: del Sujeto de la Historia, a los sujetos; del Sentido, a la pluralidad de sentidos; del Proyecto, a los objetivos; de la Revolución a la rebelión. Se podrían añadir muchas otras transformaciones: sobre la verdad, sobre el conocer, que acaban por configurar un pensamiento sin fundamentos propio de la metrópoli. Un pensamiento que se reclama de Heidegger y de Nietzsche principalmente, y que gira indefinidamente alrededor de algunas afirmaciones: la diferencia está detrás de la identidad; el fundamento es Abgrund; la expresión es

expresión de sí misma... Cuando predomina la actitud autocomplaciente, cuando la lectura de esta devaluación es ideológica, el pensamiento sin fundamentos se convierte en una inmejorable excusa para la inacción. Es tentador permanecer en la pluralidad, cuando la unilateralidad - el ponerse frente al poder - es una posición que debe ser construida dificultosamente.

«Por ejemplo, los trabajadores y los sindicatos de tal sector de punta defenderán ardientemente el papel de su industria en la economía nacional y esto, a pesar de sus "consecuencias" contaminantes, o bien permitirán equipar a los aviones de caza que servirán para ametrallar poblaciones africanas... Las fronteras de clase, los "frentes de lucha" se han vuelto vaporosos.» (117).

El pensamiento sin fundamentos cuando se mira a sí mismo es funcional al poder. Y sin embargo, constituye el marco en el que estamos obligados a pensar si no queremos consolarnos eternamente con la razón crítica o emocionarnos con el pensamiento del Afuera. El escepticismo era para Kant un lugar de tránsito, nunca un final. El pluralismo tampoco debe constituir para nosotros un lugar en el que detenernos. Hay que violentarlo, y contra la diseminación del sentido afirmar la ausencia de sentido. Hay que llevar el pensamiento sin fundamentos hasta el final, trastocándolo profundamente al reintroducir la unilateralidad desde el exterior. Y para ello, es necesario admitir antes que nada, que la ausencia de centro tiene un efecto retroactivo disgregador sobre lo que hemos venido aseverando. En otras palabras, que el paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli es una ficción. Una ficción útil que nos ha permitido organizar un

conjunto muy numeroso de datos, y nada más. Pero hay que aclarar en seguida, que la ordenación de dichos fenómenos ha sido una, y una en concreto. Sabemos que en el desierto circular, la unilateralidad ha sido también borrada con el oscurecimiento del centro. Y en cambio, hemos escogido e impuesto una ordenación en particular, rechazando otras muchas posibles. Aceptar esta contradicción, aunque pueda parecer extraño, es avanzar en la línea señalada anteriormente.

La inexistencia de centro - tal como se expresa en la metáfora que venimos empleando - implica además, que en la metrópoli hay un *desvanecimiento del poder*. El poder no se hace necesariamente visible, más bien se disuelve hasta convertirse en fragmentos de una serie. El modelo del panóptico empleado por Foucault (118) se invierte en su uso. El funcionamiento del poder puede ejemplificarse en una escena diaria, que tiene lugar en los autobuses. Nos referimos al instante en que el usuario introduce su tarjeta de billetes en la máquina para anular (y pagar por tanto) uno de ellos. Esta máquina ocupa un espacio central en el interior del autobús, de manera que todo el mundo sabe quien ha pagado y quien no lo ha hecho. Todos controlan - lo quieran o no, basta su presencia - si las reglas han sido respetadas. El individuo sometido a la mirada escrutadora de los demás, tiene que responder si quiere hacerse aceptar, con el rito que se espera de él. Únicamente cuando el autobús se llena, el mecanismo de control puede fallar. La mera proximidad entre los cuerpos de individuos que se desconocen totalmente, genera una forma de social que no es transparente frente al poder. El Mismo que está en todos, se diluye poco a poco. Pero no da origen al Otro, sino a las diferentes figuras de "lo social" que ya hemos analizado.

Este modelo de control colectivo que va más allá de la mera interiorización del poder, se extiende a toda la sociedad. Cuando la policía muestra fotografías de terroristas y reclama la colaboración ciudadana, está poniendo en práctica en un instante dado, un mecanismo de control que de hecho funciona continuamente. Es la mirada del Todos hecho Mismo sobre la singularidad. Se pide, en definitiva, que seamos delatores de nuestros vecinos.

Inversamente, la legitimación del poder en la metrópoli no sólo reduce el Todos al Mismo, sino que a la vez, lo hace estallar en el Muchos. Se nivela y homogeneiza la percepción del mundo mediante la informatización, y en cambio, se nos ofrece la posibilidad de ser reconocidos e integrados gracias a "nuestra" diferencia, a "nuestra" particular identidad. Al Todos se convierte en Mismo por el camino de ser Muchos. La integración se ha hecho más refinada. En el Muchos no predomina la cantidad. Es la diversidad lo que para el poder cuenta, y en respetarla y fomentarla, adquiere y reproduce su fuerza.

Control colectivo y producción de diferencias - la ambivalencia de estas expresiones no es casual - forman parte de este mismo desvanecerse del poder en el ser. No hay centro, pero el poder nos rodea y atraviesa. El pensamiento sin fundamentos en su crítica de la metafísica describe y justifica este proceso como un descentramiento (119). La metáfora del *desierto circular* expresando esta articulación entre poder y ser se constituye en horizonte de nuestra época.

2.2.5.3. EL DESIERTO CIRCULAR Y EL "QUERER VIVIR".

Hemos visto como la metáfora del *desierto circular*, ejemplificada en el cuadro de Kandinsky, conjuga en ella los principales resultados descritos como procesos en la metrópoli. Al final, sin embargo, dicha imagen ha cobrado vida y, gracias a su forma paradójica, nos ha empujado más lejos en la descripción de la relación entre ser y poder. El desierto circular se perfila entonces como una útil metáfora de la metrópoli y, en última instancia, como una buena descripción de la articulación del ser y del poder.

El paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli nos ha desvelado además una estructura que tendrá un importante papel en lo sucesivo: el *querer vivir*. Esta estructura extraída de "lo social" en tanto que su determinación fundamental, va a independizarse poco a poco de su origen, para entrar directamente en relación con el ser y el poder. Pero estamos avanzando demasiado. Al nivel de aproximación en que nos movemos, solo podemos describir este *querer vivir*, lo que supone sacar todas las consecuencias del modo como "lo social" se comporta.

Al explicar las figuras de "lo social", al negar su constitución como Otro separado, hemos introducido ya la principal cualidad del *querer vivir*. El *querer vivir* es una estructura ambivalente. De esta manera expresamos que "lo social" no es ni la integración absoluta ni la rebelión permanente. Ambivalencia quiere decir, que el *querer vivir* es una mezcla de actividad y de pasividad, en definitiva, que no es ninguna estructura puramente afirmativa. (120). Si seguimos esta vía, conseguimos que el mito del Otro no nos encierre en las diversas formas de la impotencia: silencio, eterna espera.

- 1) Del Otro no puede hablarse sin encadenarlo.
- 2) El Otro puede pensarse como Otro separado y opuesto al Mismo.
- 3) El Otro puede buscarse (y construirse) en la realidad social.

El querer vivir es una estructura, porque es lo común a "lo social", y sin embargo, es fluido y lábil. Si fijamos de nuevo nuestra atención en el cuadro de Kandinsky, podemos avanzar en su caracterización.

Es sabido que la amistad existente entre Kandinsky y Schönberg, influyó en sus respectivas obras. No es por tanto descabellado, y se ha hecho a menudo, buscar un paralelismo entre la pintura abstracta de uno y la música atonal del otro. Si la desaparición del objeto se corresponde con la disolución de la armonía. La disonancia que ha sido liberada ¿a qué equivale? En principio, Dans le cercle noir la violencia del círculo ha eliminado todo residuo de mayor o menor antagonismo. Tampoco se dibuja un Otro opuesto y separado. A pesar de ello, en el círculo hay una *disonancia* como emancipación - no ya del sonido - sino del color y de la forma. "Lo social", el *querer vivir*, está pues también presente, pero en todo momento dentro del círculo. De hecho no hacemos más que repetir la relación que según Schönberg existe entre consonancia y disonancia, aunque matizándola.

«La serie de los armónicos superiores incluye las disonancias. Entre éstas y las consonancias sólo hay diferencias graduales, sin solución de continuidad... No son - ya lo expresa la cifra de sus frecuencias - opuestos como tampoco lo son el número dos y el número diez... » (121).

El *querer vivir* no puede aproximarse como un Otro opuesto al Mismo, porque es una disonancia que es prolongación de la consonancia.

Después de todos los análisis de "lo social", no podemos concluir ahora con una simplificación grosera, que acabe por ocultar el problema que supone clarificar el estatuto del *querer vivir*. Entre consonancia y disonancia no hay una simple equivalencia como la comparación de Schönberg parece dar a entender, pero tampoco hay una oposición absoluta. Son lo Mismo y a la vez no son lo mismo. Y en esta diferencia - que no se deja aprehender fácilmente - se condensan simultáneamente, el *diferir* del *querer vivir* respecto al Mismo, y su exceder en relación al Otro. En el desierto circular donde lo que priva es la uniformidad real, el *querer vivir* es la *disonancia*.

2.2.6. LAS EXPERIENCIAS DEL "QUERER VIVIR".

Hemos visto como "lo social", o el *querer vivir* en tanto que su estructura última, exhibe cuatro figuras principales: el extranjero, el delincuente, el individualista, y el marginado. Sería erróneo confundir la descripción de cada una de ellas, con la presentación de una determinada experiencia. El sobrevivir, el desvivirse... no son propiamente experiencias sino situaciones del *querer vivir*. Las experiencias del *querer vivir* atraviesan a las cuatro figuras, lo que no significa que exista idéntica disponibilidad en todas ellas para realizarlas. En principio, estas experiencias son múltiples y sería inútil pretender citarlas todas. Se puede, no obstante, seguir un criterio de clasificación: el modo como se vincula el ser y el poder. Según este criterio pueden distinguirse dos únicas experiencias: la experiencia de la cosa (o de la *heteroreferencia*) y la experiencia de la autonomía (o de la *autoreferencia*).

Pero esta regla, en cierto modo, es ya un resultado del análisis adelantado aquí prematuramente. Dado que nos movemos en un plano que hemos calificado de fenomenológico, intentaremos explicar las experiencias del *querer vivir* más desde el interior de las mismas. Para ello hemos escogido una experiencia en concreto, la lucha salarial, de cuyo análisis se desprenden una ejemplificación tanto de la *heteroreferencia* como de la *autoreferencia*.

La teoría más antigua del salario es la teoría de la subsistencia. (122). Esta teoría afirma sencillamente, que el precio del trabajo, el salario, es igual a la cantidad de artículos necesarios para alimentar y vestir a un trabajador y a su familia, es decir, para que los

trabajadores puedan subsistir y reproducirse. Dado que es una teoría-oferta, tiene que existir un mecanismo regulador de algún tipo que reconduzca toda perturbación al equilibrio, pasando así del precio de mercado al precio normal. Este mecanismo se fundamenta en la conocida ley malthusiana de la población. Si aumentan los salarios por encima de las necesidades básicas, crecen las familias obreras, hay más oferta y por tanto más competencia para obtener un puesto de trabajo: los salarios bajan. Inversamente, si los salarios caen por debajo de un mínimo vital las familias se reducen, hay competencia entre los capitalistas para adquirir mano de obra, y como consecuencia de ello, suben los salarios. Aunque sin abandonarla, los economistas clásicos como Ricardo, matizaron la rigidez de la ley. Había que contar también con el hábito y la costumbre, que yendo más allá de las meras necesidades físicas, se constituían en necesidades convencionales históricamente determinadas.

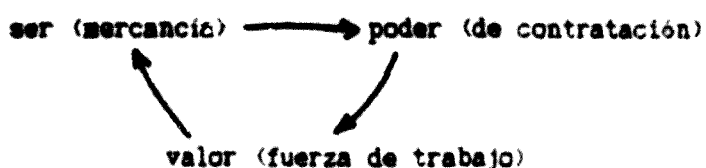
Marx reformuló rompiendo con Ricardo, la teoría del valor-trabajo defendida por éste, y que era incapaz de explicar el origen de la ganancia. Como es conocido, esta ruptura con la teoría clásica del valor-trabajo se basa en una innovación crucial (123): 1) La distinción entre fuerza de trabajo y trabajo, o sea, la crítica a la noción de valor aplicado al trabajo como tal. 2) La afirmación de que la fuerza de trabajo crea un valor mayor al contenido en ella misma.

Aunque es innegable que «El cambio de problemática que opera Marx, es por tanto radical: la función de su teoría del valor es precisamente explicar lo que la teoría del valor de Ricardo considera dado.» (124) Marx sigue totalmente a Ricardo cuando concibe que el precio de mercado de la fuerza de trabajo no puede desviarse por

mucho tiempo del valor de subsistencia entendido históricamente condicionado. Marx rechazaba la teoría de Malthus, por lo que deberá ser otro el principio que determine la oferta de la fuerza de trabajo. Este será el denominado «ejército industrial de reserva». «Así, a la larga, los salarios están regulados por la expansión y contracción del ejército industrial de reserva» (125). De esta manera, Marx, situándose en el punto de máxima tensión alcanzado en la obra de Ricardo - la oposición entre la tasa de ganancia y la tasa de salarios - la prolonga admitiendo que el nivel de los salarios reales se fija según el poder de contratación colectivo. El salario de subsistencia no determinaría tanto el nivel salarial, como el límite inferior.

No entramos en más detalles acerca de la dinámica salarial. Lo que nos interesa resaltar, es que la teoría de Marx permite pensar la experiencia de la cosa y dar cuenta también de la vinculación entre ser y poder.

La simple lucha reivindicativa salarial encierra al *querer vivir* en la experiencia de la cosa. Se trata de aumentar el valor de la mercancía que es la fuerza de trabajo, y éste se acrecienta cuanto mayor es el poder de contratación colectivo de dicha fuerza. La *experiencia de la cosa*, ejemplo de heteroreferencia, nos evidencia una *correlación* entre ser y poder. Pero esta *correlación* está mediada por el valor (de la fuerza de trabajo), y aquí no nos interesa saber si coincide exactamente con el salario. El *querer vivir* abre aparentemente un círculo:



En realidad se trata de una correlación entre ser y poder que es reabsorbida en el valor. Porque el valor existe y permanece, el poder se presenta como poder de contratación y el ser como cosa. El valor de la fuerza de trabajo puede por tanto ser fijado y dejar de oscilar. Es lo que sucede en la metrópoli cuando sindicatos, patronal, y Estado, firman un acuerdo.

El querer vivir puede escapar de la experiencia de la cosa ya que no está obligado a realizarla indefinidamente. Basta que la lucha salarial muestre su otra cara, que la lucha reivindicativa saliéndose del cauce sindical, se convierta en lucha por la apropiación de la riqueza. Entonces la crítica del valor del trabajo - el trabajo en sí mismo no tiene valor - se realiza en la práctica. *La experiencia de la autonomía* es la rotura de la relación entre salario y trabajo, la desconexión entre la fuerza de trabajo y su precio. En realidad es mucho más. Con la autoreferencia el "círculo" anterior deja de funcionar. Cuando el querer vivir reivindica la riqueza toda y ahora, deja de ser fuerza de trabajo porque su valor es a la vez nulo e infinito. Pero si el valor se desvaloriza y vacía ¿Qué le sucede a la correlación entre ser y poder?

Con la autoreferencia irrumpe el querer vivir y entonces la correlación anterior salta por los aires. Porque cuando se afirma con fuerza y simultáneamente: "soy lo que puedo" y "puedo lo que soy", la naturaleza anterior del ser y del poder parece transautarse, y con

ella su vinculación. Entre ambos deja de existir una correlación para ser reconducidos a una inmanencia.

3. A MODO DE BALANCE PROVISIONAL .

Hemos dejado atrás las figuras del *querer vivir*. Ahora, después de exponer las dos experiencias fundamentales, la experiencia de la cosa y la de la autonomía, aparece mucho más evidente porque ciertas figuras o situaciones son puntos de partida más favorables para la autoreferencia o para la heteroreferencia. No vamos a ocuparnos de ello, porque nos desviaría de nuestro objetivo principal.

El análisis de la metrópoli nos ha desvelado el *querer vivir*, y las experiencias de éste nos han dirigido finalmente a dos modos diferentes de vinculación entre ser y poder, que hemos llamado *correlación* e *inmanencia*. Estos son algunos de los resultados más destacables de la aproximación fenomenológica.

Si confrontamos esta aproximación con la histórica, parece que no se ha aportado nada realmente nuevo. Desde la historia de la metafísica, que privilegia la confusión entre ser y poder, la distinción entre ambas experiencias carece de relevancia. La *experiencia de la cosa* halla su verdad en la *experiencia de la autonomía*. La autoreferencia es el pleno desarrollo de la heteroreferencia. En la tradición de la metafísica tal como venimos interpretándola, la relación de inmanencia entre ser y poder conlleva su reconducción a un mismo fundamento interior. Este fundamento es el valor absolutizado, el Absoluto. La confusión entre ser y poder, o lo que es igual, su reabsorción en el Absoluto, se nos presentaría ahora en la forma de la autoreferencia. Con el olvido de la diferencia entre ser y poder característico de la metafísica, la *correlación* y la *inmanencia* no son radicalmente distintas, sino que entre ellas hay

únicamente una diferencia de grado. La absolutización de la correlación desemboca en la inmanencia. La inmanencia ser y poder sólo puede ser pensada entonces, como un separarse -- para permanecer dentro - del Absoluto. Pero la aproximación fenomenológica nos ofrece una tercera experiencia que relativizando la autoreferencia, nos permite saltar más allá de los límites impuestos por la tradición metafísica. Esta experiencia del querer vivir no es en realidad nueva. Es el *redoblamiento* de la única que puede volverse sobre sí misma. Es *la experiencia de la experiencia de la autonomía*.

Con ella aprendemos que la autoreferencia no tiene el carácter de absoluto. Reflexionando sobre la autonomía, constatamos que sus expresiones están determinadas históricamente. Lo que significa, principalmente, que están condenadas a hundirse y a desaparecer. Volvamos al ejemplo utilizado anteriormente. El otro rostro de la lucha reivindicativa que hacia estallar el valor, es una excepción. Y una excepción que se extingue. La asamblea de trabajadores autónoma que "es lo que puede" y "puede lo que es", no se mantiene así eternamente, y tiende a burocratizarse, a reproducir en ella la división entre los que piensan y los que ejecutan, entre dirigentes y dirigidos. La autoreferencia no se mantiene porque la inmanencia de ser y poder no descansa en el Absoluto. La autoreferencia en la realidad no es plenitud sino ocaso. Sin embargo, la inmanencia tampoco es un tipo de correlación. Con ella se inaugura otro plano en el que se despliega la relación entre ser y poder. Pero después de la experiencia de la experiencia de la autonomía sabemos que este lugar no es el Absoluto. ¿Cuál es entonces el fundamento de la inmanencia?

Retornemos a la confrontación entre la aproximación histórica y la fenomenológica.

El acercamiento fenomenológico ha hecho estragos en la indiferenciación entre ser y poder proclamada por la metafísica. Desde este momento, se hace insostenible seguir afirmando su mutua confusión. La relación entre ser y poder se ha enriquecido sobremanera. La metáfora del *desierto circular* parece asentar un lugar para la articulación entre ser y poder en su forma más abstracta. En su interior, y de la mano del *querer vivir*, han surgido otras relaciones más concretas: la *correlación* y la *inmanencia*. La *correlación* matiza la indiferenciación. La *inmanencia* abre una perspectiva completamente nueva: la posibilidad de una *no* correlación entre ser y poder. La existencia de una relación, que al no reposar en ningún Absoluto, no borra por tanto la diferencia.

Sabemos que el *querer vivir* es una estructura antivalente nunca abiertamente afirmativa, una disonancia que vacila en un jamás llegar a constituirse como Otro. ¿Y si el *querer vivir* se pusiera como fundamento interior de la inmanencia? De ser así, el acercamiento entre el *querer vivir* y la *diferencia* entre ser y poder sería la conclusión más importante a la que habríamos llegado. La aproximación histórica y la fenomenológica que han seguido caminos completamente distintos, se habrían encontrado por fin.

4. EL PROBLEMA DEL COMIENZO.

4.1. TRES MODOS DE EMPEZAR.

Hemos llegado al encuentro entre la aproximación histórica y la fenomenológica, después de un avanzar que ha tenido mucho de huida. De huida hacia adelante por la historia de la filosofía y por los vericuetos de la actualidad. ¿Caba seguir una marcha menos precipitada, menos cargada de malos presagios, una vez suscitado el problema de la relación entre ser y poder? Se puede examinar, en efecto, si una vía más directa o más sistemática hubiera acorralado mejor la dificultad a la que nos enfrentamos. Pero creemos que estas discusiones por no rozar ni siquiera lo esencial, servirían únicamente para ocultar el fondo de la cuestión. Y aquí éste no es otro, que la relación entre lo implícito y lo explícito, entre lo ausente y lo presente. Lo implícito o ausente estando constituido por los presupuestos que condicionan el universo del discurso.

En el transcurso de la Aproximación (histórica y fenomenológica en su interrelación) ha funcionado evidentemente una determinada idea de ser y de poder. Este implícito nos ha guiado sigilosamente en nuestra travesía, hasta dejarnos donde ahora nos hallamos: el lugar en el cual la diferencia entre ser y poder se avecina al querer vivir. En este punto coinciden por un lado, el destacarse ruidoso de lo implícito, y por otro lado, la necesidad de explicitarse de este mismo implícito. Para salir de este impasse, para que el avecindamiento cobre su entera dimensión, es ineludible ya, que lo presupuesto se haga visible y que en su replegarse adquiera nueva fuerza de expansión. Solo si el

ser y el poder se determinan y dejan de disfrazarse de presupuesto, es decir, de condición ausente del discurso, se podrá desbrozar el camino que lleva a su relación misma. En este deseo confluyen dos preguntas complementarias: ¿En qué momento de la Aproximación hemos dado paso a lo implícito? ¿Cómo ir más allá sin tener una determinada concepción del ser y del poder? En su mutuo implicarse ambas preguntas se vuelven contra nosotros, para recordarnos con desfachatez una vieja cuestión: *el problema del comienzo*.

Hasta aquí lo habíamos simplemente soslayado, apoyándonos presuntamente en el movimiento anticipante de la precomprensión tanto del ser como del poder. Ahora no podemos permanecer por más tiempo callados, ya que el dar una solución satisfactoria al problema del comienzo - aunque sea el desvelamiento de su impostura - nos condiciona el posible desarrollo ontológico que deseamos hacer.

Platón en el Menon expone por primera vez en qué consiste dicha dificultad.

«Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente que es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿Como advertirías, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?»

(1).

Se puede formular esta aporía de muchas maneras. Por ejemplo: si los términos mediante los cuales analizamos una expresión no son sinónimos de esta misma expresión, entonces no puede haber propiamente análisis de ella. Y, si son sinónimos, se repetiría

conciliamente la misma expresión analizada. Platón se dio cuenta rápidamente de las consecuencias negativas de un tal sofisma. Si no se resuelve el problema del comienzo estamos condenados a la resignación y a la paralización más absoluta. Sin embargo, Platón no quería renunciar al saber en toda su plenitud, y no estaba dispuesto a admitir que el saber derivase del no saber. Sólo le quedaba entonces una solución para salvar el conocimiento: afirmar que éste es total de entrada o no existe. O lo que es igual, postular su circularidad. El autor griego recurrirá a un mito para explicar este saber fuera del tiempo, y por tanto, sin comienzo. La posibilidad del conocimiento se establece así mediante un doble proceso:

- 1) Deducción por vía mítica de la teoría de la reminiscencia a partir de la inmortalidad del alma.
- 2) Por vía empírica y basándose en la doctrina de la reminiscencia, demostración de la inmortalidad del alma

«El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde... Pues en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.» (2).

La forma mítica bajo la cual Platón nos presenta su propuesta, era difícilmente asumible desde posteriores posiciones filosóficas. El ropaje mítico fue rechazado en seguida, pero tanto el planteamiento como el núcleo de su resolución permanecieron. Frente al *problema del comienzo* distinguiremos tres propuestas diferentes. La que llamamos

solución clásica (Platón, Aristóteles, Descartes...). La rectificación hegeliana. Y finalmente, la relativización hermenéutica.

Aristóteles no podía aceptar el mito de la reminiscencia defendido por Platón, entre otras razones, porque rechazaba su teoría de las ideas. En cambio, sí estaba de acuerdo en la necesidad de que el comienzo del pensar fuera absoluto. Desde su concepción silogística no podía deducir el saber del no saber. Y tampoco podía aceptarse una regresión infinita desde el no saber hasta el saber mismo. Aristóteles, fiel a su voluntad de verdad, tuvo que postular un modo de conocimiento superior a la ciencia, un conocimiento de los principios que no fuera deductivo: la intuición.

«Si no poseemos fuera de la ciencia, ningún otro género de conocimiento, en último término, el comienzo de la ciencia será la intuición.» (3).

Para mantener la exigencia lógica propia de su concepción de la ciencia, tuvo que ir más allá de ella, estableciendo como correlato de los principios, primeros e indemostrables, la intuición.

En una perspectiva parecida se sitúa Descartes, aunque en el autor francés la evidencia, la intuición directa, juega un papel mucho más constructivo y decisivo. Descartes quería también instituir un comienzo absoluto, una proposición apodíctica que fuera creíble por sí misma independientemente de toda circunstancia exterior, y que constituyera un punto de partida adecuado para una cadena deductiva. Como es sabido, esta fundamentación absoluta que se ofrece como criterio de objetividad para la nueva ciencia es el Cogito: «Yo pienso, luego yo existo». Núcleo irreductible a la erosión causada por

la duda, evidencia primaria y, por tanto, verdad incommovible. O mejor, verdad existencial que se prolonga en una verdad lógico-matemática, ya que el Cogito nos muestra en sí mismo la norma de lo que debe ser el criterio de verdad.

Con Hegel el problema del comienzo llega a su propia autoconciencia. Si la solución clásica se inscribe de un modo relativamente secundario en las respectivas filosofías, en el caso de la filosofía hegeliana resolver *el problema del comienzo* es algo completamente esencial al sistema. La crítica de Hegel a la que hemos denominado solución clásica, se podría resumir en pocas palabras: no hay verdadera fundamentación del comienzo, sino mera absolutización de unos presupuestos aceptados acríticamente. La ciencia no puede arrancar de un Absoluto que le es exterior, tiene que haber una auténtica autofundamentación del saber. Hay un tránsito de la dialéctica saber/no saber a la dialéctica puesto/presupuesto. Pero ahora lo presupuesto no permanece fuera sino que es introducido en el discurso como algo inmanente a él. El discurso se hace circular y como dice Kojève unitotal (4). La circularidad entendida como continuo regreso y enriquecimiento del presupuesto inicial, como «eterno retorno al comienzo» (5) sigue siendo la única manera de alejarse de la arbitrariedad. Circularidad significará autofundamentación, dialéctica entre lo inmediato y lo mediato. Así de radical es Hegel al plantearse, cuál debe ser el comienzo de la ciencia.

«El comienzo de la filosofía debe ser mediato o inmediato, y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación.» (6).

El comienzo no puede ser ni inmediato ni mediato, porque entre una y otra posición hay una unidad dialéctica. El presupuesto del cual hay que arrancar el proceso del saber es a la vez inmediato y mediato, y esta identidad es la que sustenta los diferentes momentos. Lo inmediato, en el momento mismo de ponerse exige a un otro, y se niega a sí mismo en tanto que inmediato. Pero por esta negación de la negación, en su retorno, aparece como lo inmediato mediato. La intermediación no es pues una identidad fija, sino el movimiento mismo que une lo presupuesto y lo puesto. Decir, por tanto, que lo presupuesto es a la vez inmediato y mediato, es afirmar que al comienzo no hay ni lo inmediato ni lo mediato, sino el movimiento que pone lo inmediato como mediato. El movimiento por el cual se pone y suprime lo presupuesto como separado y exterior. Hegel desarrollará esta lógica de lo inmediato como lógica del ser, y esta jugará un papel fundamental. «La oposición entre ser y nada, y después la primera síntesis concreta, el devenir, constituyen la base de toda la lógica.» (7).

Hemos calificado a la hermenéutica de propuesta relativizadora en relación a la solución hegeliana, en el mismo sentido que Lyotard habla de «versión suave, inteligente, yo diría que casi afectuosa, del hegelianismo» (8). Efectivamente, la hermenéutica tal como es concebida por Gadamer principalmente, consiste en un diálogo indefinido en el que si bien el acontecimiento de la verdad está presente, no hay avance hacia una total autotransparencia, hacia un saber que se ponga como final. El juego de la comprensión no está autofundado.

«Por esta misma razón queda insatisfecha la exigencia de una autofundamentación reflexiva, tal como existe en los desarrollos especulativos de la filosofía trascendental según Fichte, Hegel y Husserl. ¿Pero el diálogo con el conjunto de nuestra tradición filosófica - diálogo en el cual nos hallamos y que somos nosotros mismos en tanto que hacemos filosofía - está desprovisto de fundamento.» (9).

Al no desembocar el juego hermenéutico en un saber último, al rechazarse la referencia a un final, se borra el problema del comienzo. El comienzo sólo viene requerido por la presencia de un final (10). Se expulsa el Absoluto, se niega de esta manera la autofundamentación y, en su lugar, se recurre a un sustituto terrenal: la tradición. Si en Hegel nosotros nos constituíamos, en definitiva, en Absoluto, ahora tenemos que conformarnos con ser tradición. El discurso unitotal hegeliano se transforma en diálogo con la tradición, en círculo hermenéutico.

El círculo hermenéutico no se devalúa en mera metodología o tecnología de la comprensión para las ciencias del espíritu, muy al contrario, subsiste como descripción del juego complementario entre el movimiento de la tradición y el movimiento de la interpretación. La estructura anticipativa de la comprensión que caracteriza el círculo hermenéutico no es tanto una actividad ligada a un sujeto, como la inserción en el proceso de la transmisión, en el lugar de la mediación entre pasado y presente. Y este lugar es el lenguaje, porque toda experiencia hombre/mundo es lingüística. El lenguaje es el medio en el que el hombre y el mundo se encuentran. La experiencia hermenéutica se constituye por ello en un acontecimiento de lenguaje.

Un acontecimiento que es posible, porque Gadamer ha reconducido previamente el lenguaje a la forma diálogo, y éste a la estructura de pregunta/respuesta. Bajo esta perspectiva, el lenguaje es conversación, medio universal en el que actúa la comprensión, y su modo de operar es la interpretación. El pensamiento hermenéutico lejos de apuntar al saber absoluto, se pone como pensamiento de la finitud. En última instancia, toda experiencia es experiencia de la finitud. Por esto, la experiencia hermenéutica se fundamenta en el carácter existencial del Dasein. La comprensión así entendida se relaciona directamente con lo existencial, y sólo de modo secundario, con la aprehensión de realidades, con lo epistemológico. La comprensión (existencial) traba una relación circular con el proyecto y las posibilidades. «En cuanto comprender, el "ser ahí" proyecta su ser sobre posibilidades» (11). El Dasein porque es un poder-ser se proyecta en las posibilidades que se le abren y, entonces, se comprende como lo que puede ser. En este su "encontrarse comprendiendo" reside su capacidad de interpretar.

Tres variantes frente al problema del comienzo. El Absoluto vigila desde fuera. El Absoluto es integrado en el discurso como resultado. El Absoluto es expulsado relativizándolo. Tres variantes distintas que, sin embargo, convergen en ofrecernos una misma determinación del ser. Su examen detenido descubrirá la simulación que hay detrás del problema del comienzo.

4.2. EL SER: DETERMINACION Y DISCURSO POLITICO.

En el apartado 1. INTRODUCCION. ONTOLOGIA Y POLITICA hemos revisado diferentes concepciones de la ontología. Hemos dejado que ésta "hablara por sí misma", desde la ingenuidad (interesada) que se apega al ser como palabra sagrada, hasta la autoconciencia en la que el ser se hace patente como *ser político*.

Gracias a la aproximación histórica esta *presentación del ser* se ha concretado en mayor medida. Hemos visto como en el transcurrir de la metafísica ser y poder se reabsorbían en el absoluto. Este hallazgo nos ha llevado a afirmar que la metafísica es un discurso político, lo que suponía definir ya una primera determinación del ser, es decir, sobrepasar su simple presentación.

El estudio del problema del comienzo al precisar el estatuto del discurso político que es la metafísica, añade una segunda determinación al ser y, al mismo tiempo, nos abre un camino para proseguir el acercamiento a la relación entre ser y poder.

Decíamos que la solución clásica, la rectificación hegeliana, y la relativización hermenéutica constituían tres soluciones distintas. En realidad, aunque su posicionamiento frente al Absoluto sea diverso, en las tres anida una misma estrategia de dominación. Detrás de la solución clásica funciona lo que Gargani denomina «una estrategia teórica desde lo alto» (12). Hay una cima jerárquica: idea (Platón), categorías (Aristóteles),... la substancia (Descartes), y desde ella se desarrolla una estrategia de disciplinamiento de los procesos intelectuales y de los comportamientos prácticos, de tal manera, que la solución del problema propuesto resulta ya contenida

implícitamente al principio. La realidad que se configura está exenta de sorpresas, pues está preconstituida y ya definida. La rectificación hegeliana, de modo parecido y siguiendo con la nomenclatura introducida, opera como "una estrategia desde lo unitotal" en la que la oposición alto y bajo, comienzo y final ha disuelto su estancamiento, ya que el saber absoluto es el saber inmediato tomando conciencia de sí. En este modelo no sólo se disciplina todo acontecimiento, toda experiencia, sino que incluso se niega la existencia al mismo silencio ontológico. «No hay silencio ontológico, (pues) el discurso dialéctico es una conquista progresiva de su silencio» (13). Nada queda fuera del discurso unitotal, porque el trabajo de la razón no deja que ningún fragmento de la realidad se le escape. La oposición realidad-razón desaparece pero solamente al final. Con todo, como se ha dicho muchas veces, queda sin aclarar la constitución de la razón. (14).

La relativización hermenéutica al pretender disolver el problema del comienzo, quiere ofrecerse como un intento desinteresado de fundamentación de la interpretación, en el que se ha excluido toda coacción. Es el texto mismo el que exige acceder a la interpretación, y el comienzo se halla en una respuesta a una pregunta. Comprender es un diálogo que descansa en la dialéctica querer decir/querer escuchar. Es sencillo criticar el idealismo lingüístico que supone este planteamiento.

«Pero esta metainstitución del lenguaje como tradición es a su vez claramente dependiente de los procesos sociales, que no pueden resolverse en contextos normativos. El lenguaje es

también un medio de dominio y de poder social. Sirve para la legitimación de relaciones de poder organizado.» (15)

A primera vista, podría pensarse que esta propuesta - por situarse en un ámbito ideal libre de violencia - no actúa como una estrategia de dominio. Esta actitud tendría cierto parecido con el pensamiento que niega ser político por reivindicar el apoliticismo. Siguiendo este indicio, es sospechosa la defensa que hace Gadamer de la autoridad y de la tradición, aunque evidentemente se matice su significado. (16). Esta suspicacia se acrecienta si se tiene en cuenta el papel hegemónico e imperialista jugado por la dimensión lingüística frente a todas las experiencias vitales. En la solución hermenéutica habría pues también a partir de su inicio una "estrategia desde el lenguaje", que disciplinaria tanto la experiencia como el acontecimiento. En el primer caso, *ignorando* lo que acaece en la historia y es irreductible al diálogo. En el segundo caso, *reabsorbiéndolo* «...la memoria y la interpretación no cesan de reabsorber el acontecimiento - yo diría que en su brutalidad o crudeza - de manera que revele lo que en él hay de anticipación de sentido.» (17). Aunque se haya dulcificado la prepotencia del comienzo mediante la estructura dialéctica pregunta/respuesta, permanece intacta una estrategia de dominio, aun más sofisticada quizá. «La verdadera autoridad no tiene necesidad de afirmarse de un modo autoritario.» (18) nos recuerda Gadamer.

El análisis del supuesto problema del comienzo ratifica la tesis ya avanzada de la metafísica como discurso político. La metafísica se constituye no sólo en el autoplegamiento de un Absoluto en el que se unen ser y poder, sino en la exigencia e impulsión de una estrategia

de dominio. Se añade así una segunda determinación al ser. Pero esta determinación del ser tiene que establecerse mejor.

La metafísica quiere ser un desarrollo en la neutralidad del vacío, un progreso teórico que lava sus miserias terrenales con el agua cristalina de una fuente límpida e inagotable. La figura perfecta del círculo lo expresa muy bien. Por esto, la metafísica oculta que (se) despliega (en) un espacio político. Que promueve una estrategia de dominación, o lo que es equivalente, que necesita anclar urgentemente en un punto la dialéctica puesto/presupuesto. Solo es problema el *problema del comienzo* para una estrategia de dominio. Sería un error quedarse aquí. El *problema del comienzo* es además funcional al discurso político pues sirve para esconder su propio *hiato*. La metafísica se efectúa en el *espacio político (teórico)*, y con ello queremos decir que simultáneamente se da en extensión y afección. Pues bien, este juego que resumimos como dialéctica *en/por*, y que tiene lugar en la superficie del espacio tiene como consecuencia truncar el discurso político. Poner el *problema del comienzo*, es simplemente mistificar esta ruptura, di-simular el *hiato* con una simulación. La metafísica enmascara - en el sentido literal de poner una máscara - el reflejo del espacio político sobre el discurso. Desde la posición del ser, podemos afirmar lo mismo: el ser político se autorefleja como *hiato*. Es la segunda determinación del ser.

4.3. DEL PROBLEMA DEL COMIENZO A LA CONSTATAION DEL HIATO.

Afirmar la simple existencia de este hiato es todavía insuficiente. Su sola presencia remite a la no-fundamentación de la práctica, a la infinitud de la interpretación. Con lo que, en realidad, se habría pasado del *problema del comienzo* a un relativismo interpretativo. Oponer al *problema del comienzo* la tarea inacabable de la interpretación supone permanecer aún en el interior de una concepción del *hiato* deudora de la nostalgia del comienzo. En el fondo, dicha concepción se limita a ser una mera negación de la otra. Todo nuestro esfuerzo tiene que ir dirigido a pensar el *hiato* por sí mismo. No queremos abandonar la seguridad de la lógica del fundamento para terminar cayendo en el escepticismo de la lógica de la "mise en abime".

De alguna manera, la hermenéutica quiere también evitar este dilema. Por esa razón, se acerca mucho al pensamiento del hiato. Heidegger lo concibe como una pre-estructura de la comprensión. Anterior a todo uso de una herramienta, por ejemplo, existe su comprensión como útil que es. Esta interpretación que sería el fundamento de las demás, descansa en un pre-tener (Vorhabe), un pre-ver (Vorsicht) y un pre-concebir (Vorgriff) que son expresión de la implicación del Dasein en un mundo de útiles. (19). La facultad de interpretar algo como algo reside en esta estructura anticipativa. Siempre hay un supuesto detrás de una interpretación. No es difícil concluir de estas consideraciones la noción de círculo hermenéutico. Vale la pena recordar en este punto, sin embargo, una reflexión de Nietzsche que Foucault resume así:

«Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado finalmente porque son interpretaciones esenciales... las palabras fueron siempre inventadas por las clases superiores; no indican un significado, imponen una interpretación.» (20).

Es decir, la propuesta hermenéutica no llega a pensar el *hiato* porque es incapaz de hacerse la pregunta por el *¿Quién?* En cambio, tiene el mérito de haber querido superar el *problema del comienzo*:

«La pretensión de comenzar por el discurso expresado en proposiciones y por tanto de colocarse en el interior de un logos apofántico, es la más fundamental incompreensión contra la que se levanta la hermenéutica.» (21).

Se defiende un topos prediscursivo pero totalmente neutro. Foucault que sabra incorporar la pregunta por el *¿Quién interpreta?* colocará, en cambio, este lugar en el Fuera, con lo que se impedirá finalmente concebir el *hiato*.

Para pensar el *hiato* sin caer en una lógica contaminada por el *problema del comienzo* tenemos que alejarnos de la idea de fundamento y de abismo, del comienzo y de la serie infinita. «Comenzar... Pero, *¿Cómo establecer el momento exacto en que comienza una historia? Todo ha comenzado ya desde antes...*» (22). Hay que separarse de estos planteamientos para defender una lógica verdaderamente paradójica. Del fundamento o del abismo hay que pasar a la paradoja. De la preconcepción a la apuesta que insiste. De la interpretación a la experimentación. (23).

4.4. LA APUESTA CLASICA.

Quisiéramos señalar antes de mayores precisiones cómo los resultados alcanzados inciden sobre el curso principal de nuestra investigación. Constatar el *hiato* y evitar su encubrimiento, significa aceptar que hay necesariamente una ruptura en nuestro proceso de búsqueda. Más en concreto. Que entre Aproximación ontológica y Desarrollo ontológico no cabe levantar un puente deductivo. La Aproximación ha sentado una base y ha propuesto una dirección. Ha dicho lo que tenía que decir: el *avercindamiento* entre la diferencia y el *querer vivir*.

El Desarrollo no puede desprenderse de la Aproximación como el fruto maduro de un árbol. Si no queremos silenciar el *hiato*, si queremos mantenerlo abierto en su tensión, tenemos que impedirnos cerrarlo con cualquier tipo de mediación, incluso si esta es dialéctica. No se puede prolongar la Aproximación y convertirla en Desarrollo, sin reproducir con ello, el mayor defecto de la metafísica que no es otro que el de su autodesconocimiento. Tampoco hay que ver el *hiato* como la cortina detrás de la cual se nos reservan sorpresas sin fin. El Desarrollo, en verdad, no añade nada nuevo. Repite lo que la Aproximación ya ha dicho, pero lo dice de otra manera: lo afirma hasta sus últimas consecuencias.

En el apartado anterior concluíamos con una propuesta - todavía por justificar enteramente - que consistía en defender una lógica paradójica como modo de conservar abierto el *hiato*. Desde esta recomendación el salto entre Aproximación y Desarrollo cobra nueva luz. Podemos imaginar por un instante, que la relación entre ambas partes viene descrita por «une boucle réursive et sa hiérarchie

enchevêtrée » (24). Este modo de relación que no se reduce ni a la circularidad ni a la retroacción, puede ejemplificarse en el conocido cuadro de Escher en el que unas manos mutuamente se pintan. Si las manos se lavaran una a otra, o se acariciaran, en ningún caso el cuadro nos produciría extrañeza. Sería la representación de una actividad circular totalmente trivial. El asombro se produce porque dibujar/ser dibujado como nuestro par Aproximación/Desarrollo conlleva una jerarquía, y el bucle recursivo la distorsiona sin hacerla desaparecer. Dibujar/ser dibujado como nuestro par Aproximación/Desarrollo implican una relación que no es simétrica. Su inversión mediante este bucle recursivo nos envía a un mundo en el que se confunden los niveles de organización en una oscilación permanente. Esta confusión aparente se corresponde con una relación paradójica - que es lo que nos interesa resaltar - entre dibujar/ser dibujado, producir/ser producido... y en nuestro caso, entre Aproximación/Desarrollo. Mediante este ejemplo que pone en marcha un proceder aporético concreto, se puede ver como la relación entre las dos partes puede ser pensada *contra* la mediación. Sin embargo, en este *contra* aun no hay ninguna garantía de que el *hiato* se conserve abierto. Para ello es necesario que la *paradoja* sea *afirmada* y, siéndolo de una manera en especial, de la misma forma se haga también apuesta singular.

Las consideraciones anteriores no son nuevas ciertamente. La hermenéutica, que no en vano se acerca mucho a la noción de *hiato*, piensa ya la *paradoja* como constitutiva del círculo de la comprensión. Que la interpretación supone siempre una pre-comprensión, es decir, que hay un movimiento anticipante es una

manera de manifestarse este carácter paradójico del interpretar cuya figura es el círculo.

«Pero ver en el círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente "sentirlo" como una imperfección inevitable, significa no comprender de raíz, el comprender.» (25).

El círculo hermenéutico que la demostración pretendidamente científica rechaza, si no quiere encerrarse en la repetición de lo obvio, tiene que reconocer en su interior una estructura paradójica que se prolonga en la forma de una apuesta. El interpretar, en este sentido, no es más que una apuesta por lo pre-concebido. Heidegger en Ser y tiempo establece también una apuesta concreta. Una apuesta por «(la radicalización) de la comprensión preontológica del ser» (26). Una apuesta en la que se afirma una paradoja que, a su vez, es «expresión de la existencial estructura del "previo" peculiar al ser ahí mismo» (27).

No nos interesa tanto fijar la relación entre paradoja y apuesta, como mostrar la confluencia entre apostar y creer. La apuesta, que L. Goldmann sitúa en un lugar privilegiado dentro del pensamiento trágico, involucra y exige fe (28). Y en esta palabra se condensan el riesgo, el peligro de fracaso y la esperanza de éxito. El que apuesta, el que se arriesga, se halla movido por una esperanza que intenta colmar el miedo ante el fracaso. Apostar es creer. El círculo de la interpretación reproduce las condiciones que caracterizan la apuesta. Interpretar consiste en proyectar una apuesta en la que se cree. Pero el interpretar como el apostar no son actividades enteramente libres,

no podemos sustraernos a ellas. Como dice Pascal: «Sí, pero hay que apostar, y ello no es voluntario: se está embarcado.» (29).

Hemos afirmado anteriormente, que había que pasar de la interpretación a la experimentación, y todavía seguimos encallados en el análisis de la convergencia entre apuesta y creencia, dando vueltas alrededor del círculo hermenéutico. A pesar de todo, pensamos que ha valido la pena. Porque, en definitiva, este paso a la experimentación - paso que tendría que preservar el *hícto* - no puede darse más que a partir de un pensar la apuesta de otra manera. Tenemos que apostar, sí, pero hay que apostar por una apuesta distinta.

4.5. LA APUESTA PREVARICANTE Y EL HIATO.

No podemos perdernos en nosotros mismos mientras recorremos el laberinto interminable de nuestra soledad. Porque esta huida es ilusoria. No podemos tampoco descansar en el remanso de nuestra memoria y contemplar las algas, los pétalos de nuestros recuerdos arrastrados por el agua. Porque no hay Fuera. Estamos embarcados y no podemos rehuir el apostar.

Pero quizá podamos inventar una apuesta diferente. Una apuesta que nos arranque de la miseria cotidiana. De la lógica del comienzo. ¿Qué pasaría si intentáramos desvincular la apuesta de la creencia? ¿Si vaciáramos la apuesta de su propia esencia? El resultado de ese insolito juego conserva toda la fuerza interna de la misma. Nos moviliza, nos *implica en*, aunque de un modo específico. Como apuesta que es, nos coge por el cuello y nos arrastra, llevando el "estar embarcados" a su final. Pero, a la vez, nos libera. Nos empuja pero no nos encadena. Nos deja más allá del creer, donde es posible soportar un máximo de verdad.

En esta apuesta vaciada de fe se encuentran el *autoimplicarse en* y la *veracidad*. En definitiva, el uso del autoengaño. La *veracidad* se pregunta obsesivamente por la pureza de la verdad. ¿Soy auténticamente veraz? Y como nunca está segura de no engañarse a sí misma, no hace nada. La *autoimplicación en*, por el contrario, se vuelca en seguida en la acción porque "comprometerse por" lo es todo para ella, y con el fin de conseguir su objetivo está incluso dispuesta a creer la mayor mentira.

Cuando la *autoimplicación* en se funde con la veracidad, la tensión de su vivir juntas disuelve la ingenuidad de la primera y el efecto paralizante de la segunda. Entonces surge la estructura del "como si".

Esta apuesta desusada que se nos ofrece para orientar nuestra búsqueda, la denominamos *apuesta prevaricante*. Aunque la palabra es algo anticuada, creemos que su empleo es esclarecedor. Prevaricar significa, en primer lugar, la actividad transgresora de un funcionario especialmente. Prevaricar es, más en general, delinquir, estafar. La *apuesta prevaricante* es aquella que "estafando a la esperanza" transgrede su mismo modo de ser, vulnera lo que ella es "en justicia". Hay además otro sentido interesante. Prevaricar significa también estar loco, delirar. En una misma palabra conseguimos reunir dos acepciones características. La *apuesta prevaricante* es una apuesta transgresora y loca. Lo que no significa abrir una puerta a la irracionalidad, utilizando la dicotomía algo trasnochada: racionalidad/irracionalidad; porque como tal apuesta no es más irracional que cualquier otra. Únicamente el peligro del fracaso y la esperanza de éxito han sido redimensionados, frente al riesgo que permanece expectante. Tampoco hay que ver en ello un gusto por el riesgo sin más. El riesgo viene a nosotros porque es inseparable de la vida.

Hemos descrito e incluso puesto un nombre a esta extraña apuesta y, sin embargo, aún no sabemos nada de ella. Este apostar que reivindica una posibilidad transida de vacío, no puede tener objeto determinado si no queremos reproducir el envite clásico. La *apuesta prevaricante* no tiene objeto porque éste es simplemente nada. Nada hay más allá de ella. Es decir, el apostar prevaricante no acata

aunca de concluir. Es un insistir que se refleja en si mismo y por eso no tiene fin. Esta actividad en nuestra sociedad no puede ser otra que el resistir(se). El resistir(se) al poder. Erroneamente podia pensarse que se apuesta por la resistencia frente al poder. Como después veremos más de cerca, el apostar vaciado de creencia es ya el resistir(se). Y, al revés, resistir(se) es este mismo apostar.

Con la apuesta prevaricante hemos ganado una perspectiva que deja atrás a la lucidez. Esta se nos aparece ahora como algo todavía débil. Como un simple cobijo, quizá más limpio soamente. Pero ya hemos aprendido a desconfiar de la limpieza. Mediante la apuesta el hiato no se encubre totalmente, aunque aún permanece falseado en su esencia. Mediante la apuesta prevaricante el hiato sale de la neutralidad en la que se hallaba hundido, y se muestra en toda su crudeza. La opción por el resistir confundida con la vida, desvirtua el problema del comienzo e impide, al mismo tiempo, que la discontinuidad se disemine y agazape detrás de los silencios del discurso. En otras palabras. Unicamente la apuesta prevaricante permite asumir la necesidad del hiato y reconocerlo como consubstancial al despliegue teórico. Dicha apuesta lo concentra en un punto, y re-abre un horizonte. Este horizonte en el que opera el experimentar es el que vincula, en nuestro caso, Aproximacion y Desarrollo. Experimentar quiere decir estar más allá del tránsito de lo implícito y de lo explícito. Experimentar es aquí, haber dejado a un lado el ser-poder preconcebidos por la interpretación y, en cambio, llevar hasta el final de sus posibilidades teórico-prácticas el ser-poder que promueve la apuesta prevaricante.

Sin embargo, hay que tener todavía algo en cuenta. Aunque como tal apuesta se haga sólo visible a mitad del recorrido, y en tanto que instrumento para desfondar la relación entre Aproximación y Desarrollo, hay que decir que, de hecho, ha dejado su huella en cada paso de nuestro caminar. En el silencio de lo no dicho, y en el clamor de lo afirmado, la *experimentación* no ha cesado en ningún momento de actuar si bien siempre subordinada a ella. Como su eco lejano ha alcanzado los lugares más recónditos, y allí se ha dejado oír. Pero la *apuesta prevaricante* tenía que emerger a la luz para "salvar" el *hiato* y hacerlo asumible claramente a nuestro propio quehacer, para sacarlo de la penumbra y situarlo en un lugar privilegiado. Porque en la medida en que el *hiato* se presencializa, rompe con las continuidades ficticias necesarias para asegurar todo sistema de pensamiento, y erosiona desde el interior la posibilidad misma de la edificación de un pensar que se quiera autosuficiente. Con lo que en el horizonte de la *experimentación* que continuamente re-abre la *apuesta prevaricante*, desaparece el *problema del comienzo*.

4.6. LA APUESTA PREVARICANTE. GENESIS Y FUNCIONAMIENTO.

La creencia moviliza una apuesta. A su vez, la apuesta involucra también una creencia. Esta equiparación que hacemos entre creencia y apuesta se halla ya en Kant. Cuando en la Crítica de la Razón Pura, concretamente en el Canon de la razón, el autor alemán pasa a analizar los distintos modos de tener por verdad, destaca tres grados de convicción: la opinión, la creencia y el saber. De todos ellos será finalmente la creencia el que retendrá su atención. Toda creencia, en general, es un grado de verdad lastrada por una insuficiencia teórica que, a pesar de ello (o mejor, gracias a esa insuficiencia) nos abre el campo de la práctica. Kant destaca, en primer lugar, la creencia pragmática. Esta es accidental y sirve de fundamento para el uso de ciertos medios en determinados actos. Un ejemplo es el médico ante una enfermedad. Aquí ya se presenta la idea de apuesta:

«Cuando nos imaginamos una apuesta en la que pusieramos en juego la felicidad de la vida entera, desaparece en gran medida el aire triunfal de nuestro juicio, nos volvemos extremadamente tímidos y descubrimos que nuestra creencia no llega tan lejos. Así, pues, la creencia pragmática posee sólo un grado que, de acuerdo con la diferencia de interés de lo que está en juego, puede ser alto o bajo.» (30).

Afirmar la existencia de Dios o la vida futura del alma, es un ejemplo de la segunda clase de creencia: la creencia doctrinal. También ahora la apuesta halla su espacio en el hecho de que la creencia como tal, «posee en sí cierta inseguridad» (31), aunque evidentemente no se reduce a una opinión.

En la formulación de las creencias anteriores, si bien se reconocen unos límites propios, existe una firmeza y una confianza que son enteramente subjetivas, pues en todo momento no puede olvidarse el carácter accidental de las mismas. A la apuesta que denominábamos clásica le gustaría disminuir este margen de inseguridad al mínimo. Podría parecer, en un principio, que el camino a seguir consiste simplemente en incrementar el saber y reducir consecuentemente la creencia. Si disponemos de más datos, será más fácil que la apuesta tenga éxito. Kant se lio cuenta que esta vía aparentemente válida, no podría nunca acabar con el grado de accidentalidad propio de la creencia. Más saber no da mayor seguridad a las creencias importantes, a las apuestas que verdaderamente nos interesan en la vida. Por esto la búsqueda de seguridad, o sea, de necesidad, se encaminará justamente en el sentido contrario. En vez de aumentar el saber, privilegiar el creer. Se podría resumir en estos términos: *des-saber para creer*. En la conocida frase de Kant: «Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe» (32).

Este proceso, por una vía inesperada, conduce a la apuesta clásica a su consumación. No hay saber, todo es creer. Por supuesto, Kant no suprime sino que, al contrario, fundamenta el conocimiento científico poniendo límites a la razón pura en su uso trascendental. Separado de la experiencia sólo hay conocimiento a priori y necesario. Las ideas de la razón vacías teóricamente, son convertidas en postulados de la razón práctica. Y así llegamos a una creencia moral absolutamente necesaria, a una fe racional que se levanta sobre la ley moral. Esta sería la segunda revolución kantiana. Su resultado: «fundamentar la metafísica sobre la moral» (33).

Aunque lo absoluto del deber inherente a la existencia moral pretenda dar una necesidad a nuestra opción - necesidad que la razón pura en su uso especulativo jamás podría alcanzar - no se puede ocultar que detrás de los postulados sigue presente todavía una suerte de apuesta. Una apuesta asentada sobre motivos exclusivamente prácticos, "Tengo la certeza moral de que...", como bien desvela la creencia negativa basada en el temor de Dios y a una vida futura, y cuya finalidad es, en ausencia de moralidad, contener los malos sentimientos.

El *des-saber para creer* permanece en la órbita del entendimiento común, lo que para Kant es una muestra de que todos pueden lograr sus resultados. No se puede acusar a la naturaleza de favorecer más a unos que a otros. Por lo que finalmente no sólo se salva la fe, sino que se pone democráticamente al alcance de todo el mundo.

La *apuesta prevaricante* también puede contemplarse como un proceso abierto, cuya afirmación impulsa un *des-creer para saber*. Aparentemente habría habido una simple inversión. Todo es saber, el creer desaparece. De inmediato nos damos cuenta que una lectura tan simple de este proceso, conduciría tendencialmente a la abolición de la apuesta y a la inacción. Por otro lado, es inimaginable que la confluencia de veracidad y de "autoimplicación en" desemboque en un saber que se pretende completo y cerrado. No, el *des-creer para saber* consiste en una cierta formalización de la apuesta que no se obtiene con una mera inversión del *des-saber para creer*. Es necesario que la transposición altere también el estatuto de cada uno de sus términos, si queremos romper verdaderamente con la apuesta clásica. El proceso a recorrer puede dividirse en tres etapas: 1) El saber del límite.

2) El límite del saber. 3) Más allá del límite. Esta periodización se apoya en los distintos modos de articulación de la forma y del contenido de la apuesta, que comprenden desde la exterioridad hasta la máxima interioridad.

El saber del límite

La apuesta prevaricante en un primer momento gira en torno a la idea de límite y, en este sentido, se constituye como un saber del mismo. Dicho envite pone un límite estableciendo una línea de demarcación. Allí el poder. Aquí la ausencia de poder. Levantar un límite significa utilizando la terminología de C. Schmitt, separar el amigo del enemigo. El par amigo-enemigo es constitutivo de la esencia de lo político, y aquí lo empleamos evidentemente de una manera totalmente particular. El enemigo es el Otro, el extranjero, y la relación con el no puede sino transformarse en conflicto. La guerra permanece latente en todo instante. En nuestro proceso el Otro es el poder. La apuesta prevaricante hace del poder su enemigo, y frente a él quiere mantener una actitud beligerante y combativa. A esa actitud la llamamos resistir, pues este verbo proviene de la palabra latina sistere que significa colocar, poner. Resistir es poner un límite para no dejarse mover o influir por una fuerza. Es, antes que nada, oponer el silencio a la doble pregunta tradicional del poder. La pregunta por la identidad y por el lugar de residencia (34). La forma que corresponde a este contenido es una apuesta que dice no al objeto. Una autoreflexividad que niega todo objeto.

El límite del saber

El saber del límite se viene pronto abajo. El límite entendido como barricada no deja otra opción que la acción a la defensiva. Pero el límite no es sólo Schranke sino también Grenze, es decir, frontera-horizonte. Es lo que confirman los embates de la veracidad cuando transforman la separación amigo-enemigo en una dialéctica. El poder no está allí, solo y aislado. Está también entre nosotros. La unilateralidad introducida poniendo un límite exterior no era más que una ilusión. Es más, en el saber del límite del saber, aparece la sospecha de que no solo el poder es intercambiable, sino de que es un invariante histórico. El optimismo ingenuo con el que se levantaba una barrera infranqueable, deja sitio a una actitud más resignada.

«La resistencia que se puede oponer al proceso de formación y expansión de la gran mónada, no cambiará nada, ya lo se. Pero no hay que olvidar nunca, que si pensar consiste realmente en acoger el acontecimiento, de esto se sigue que pensar siempre será encontrarse ipso facto en posición de resistencia ante los procesos de control del tiempo.» (35).

El límite del saber al hundir el límite puesto fuera ¿Arrastra para siempre la unilateralidad? Ciertamente el intemporal punto de vista de clase, si que sufre una fuerte e irreversible erosión. El contenido de la apuesta prevaricante se muta del resistir al resistirse. Se reintroduce así la unilateralidad en el replegamiento en el se. El se es lo que no puede decirse porque se halla en el límite del saber. Es la marca en el lenguaje de la afirmación de la vida frente al poder.

La forma de la apuesta en esta etapa es la de una autoreflexividad sin objeto. Si la forma y el contenido se articulaban en el primer momento por la oposición, ahora lo hacen de un modo menos exterior, por la reflexividad común al *resistir(se)* y a la apuesta sin objeto.

Más allá del límite

La apuesta *prevaricante* aparece solamente ahora, en este tercer momento, explícitamente como culminación del proceso de *des-crear para saber*. El último paso consiste en la radicalización del límite del saber, en el desplegamiento de la forma y del contenido en tanto que autoreflexiones o circularidades. El *resistir(se)* en su desarrollo no reproduce todo el camino recorrido por la antigua conciencia de clase. Nos hallamos más allá, aunque se mantiene la misma estructura: del *resistir(se)* como punto de partida se pasa al *resistir(se)-con*, al *resistir(se)-para*, al *resistir(se)-por*, para al final volver a un *resistir(SE)* que no se confunde ya con el primero por que pone fuera la nada. En la radicalización, el *resistir(SE)* se convierte en *resistir por nada*. Igualmente la apuesta sin objeto, la apuesta en la apuesta, se transforma en un *esperar nada*. La forma y el contenido ya no se articulan exteriormente, pues se levantan sobre la misma nada. O dicho más directamente, la radicalización del límite del saber nos deja frente a la formulación última de la *apuesta prevaricante*: *resistir sin esperar nada*. Con este resultado la asimilación que habíamos hecho en el apartado anterior entre el apostar vaciado de creencia y el *resistir(se)* se justifica mucho más. También queda claro gracias a este análisis genético de la *apuesta prevaricante* que

ésta no es propiamente un saber, a no ser que denominemos como tal el pensar asociado al estar encerrado en una cárcel. Entonces, si como decía Borges la línea recta es el más terrible de los laberintos, en nuestro caso bien podríamos decir, que la intemperie es el peor de los calabozos. En efecto, el saber que se halla en la *apuesta prevaricante* sería precisamente el saber de la intemperie y, por tanto, no siendo exclusivo de nadie pertenecería potencialmente a todos los que en ella viven. (36).

En este punto podemos plantear nuevamente y con mayor profundidad, la cuestión de cómo la *apuesta prevaricante* *sobredetermina* la experimentación. La autoexplicitación del proceso de *des-crear para saber* desarrolla la dimensión genética de la *apuesta prevaricante*, pero desvela también que en ella existe una determinada formulación de la relación ser-poder-nada. Denominamos *constelación* a esta formulación concreta porque se origina a partir de unas relaciones históricamente dadas y refleja, por consiguiente, una particular distribución del espacio. Y, además, porque como *constelación* que es, nos sitúa en todo momento en nuestra travesía. La *constelación* no se limita a guiarnos pasivamente, a dirigir el *resistir sin esperar nada*. Detrás de esta expresión se encuentra como sabemos el *resistir(SE)*, el dinamismo vital del *SE* que empuja continuamente a no rendirse. Cuando este impulso apunta hacia la *constelación* que se ha puesto como límite, se abre un horizonte y, siendo tanto el impulso como la *constelación* interiores a la *apuesta prevaricante*, el juego de la superación permanecerá necesariamente dentro de ella. La *apuesta prevaricante* podrá por ello, en sí y por sí

nisma, re-abrir continuamente un horizonte en el cual plasmar la experimentación, con lo que en definitiva, logrará *sobredeterminarla*.

Otro resultado que interesa señalar, y que se desprende de los análisis anteriores, reside en la necesidad interna a la constelación. Erróneamente se podía haber creído que la *apuesta prevaricante* promoviera una constelación (ser-poder-nada) totalmente caprichosa. Después de lo que llevamos dicho, queda absolutamente manifiesto que no es así. En el proceso de *des-creer para saber* se ha mostrado como surgía una constelación interna a la *apuesta prevaricante*. Esta constelación (ser-poder-nada) constituye su dimensión *horizontal*, de igual manera que el *resistir sin esperar nada* era la expresión de la dimensión *genética*. Existe además otra dimensión, la dimensión *vertical*, que también le pertenece y que no hemos expuesto abiertamente. Esta tercera consiste en una *aprehensión de la realidad como todo*. Conviene no confundirla con la dimensión horizontal. Si esta tiene un carácter necesario en el interior de una época histórica dada - las tres dimensiones *por separado* son históricas - no es tan evidente que esta *aprehensión* sea objetiva y potencialmente socializada. Si nos atenemos por ejemplo, únicamente a la noción de todo, encontraremos por lo menos tres concepciones: la atomístico-racionalista para la cual el todo es una totalidad de elementos y hechos simples, la organicista-dinámica que formaliza el todo sobre las partes, y la dialéctica que concibe el todo en automovimiento. (37). Sin embargo, una discusión abstracta acerca de lo que es el todo, sólo llega a plantearse cuando se aísla la dimensión horizontal de las demás. Cuanto más se vincula dicha dimensión a las restantes, más se evita la accidentalidad de la *aprehensión*. Por lo que

tendencialmente, la aprehensión de la realidad como todo es también necesaria.

La metáfora que hemos empleado para describir la postmodernidad, el *desierto circular* quisiera ser un ejemplo de aprehensión del todo social en la perspectiva anteriormente indicada. (38). El Desarrollo ontológico o segunda parte de nuestro trabajo, no va a ser la exposición de esta imagen, ni la de una preconcepción cualquiera hecha patente. El Desarrollo no arranca de ninguna dimensión concreta sea cual sea, sino de la *interpenetración* de todas ellas, de la propia *apuesta prevaricante* afirmandose en su globalidad. Pero ésta no es más que la misma constelación, no ya en tanto que criterio o guía exterior, sino en cuanto constelación *vivida*. En ella se condensa la tridimensionalidad de la *apuesta prevaricante* y, por esta razón, la constelación *vivida* se constituye en inicio. Lamentablemente se tiende a pensarla como un núcleo de saber, como un verdad original. Después de haber explicado las características de la *apuesta prevaricante*, cae por su peso una tal concepción. No hay núcleo de saber primero porque el *des-creer para saber* no finaliza nunca si no es en una radicalización del propio límite del saber. No hay pues descubrimiento de una verdad primitiva de la postmodernidad que se tuviera que desvelar. Hay más bien un permanente retirarse del comienzo, un continuo vaciarse del creer. Este mal llamado punto de partida encontraría su expresión en la constelación progresivamente *vivida*, en el *SE* huella del *querer vivir* confrontado a la relación ser-poder-nada.

La *apuesta prevaricante* está enclavada en un momento histórico determinado, y no es deseando escapar de él, sino al revés, ahondando

la historicidad en la *constelación vivida*, como la relación ser-poderada se despoja de sus características no esenciales y empieza a mostrarse en su verdad. El Desarrollo ontológico, por su parte, no consistirá más que en la explicitación de ella hasta sus últimas consecuencias.

No hay que ver en el Desarrollo, como ya hemos advertido, algo completamente nuevo. Entre Aproximación y Desarrollo hay una relación compleja que se puede simplificar empleando un recurso muy normal en Física. Una de las armas más potentes de esta ciencia consiste en poder cambiar el sistema de referencia. Por ejemplo: pasar de un sistema de referencia ligado a un cuerpo en rotación a un sistema de referencia inercial en el cual el centro de masas del cuerpo está en reposo. La consecuencia es una descompletización de la situación, que se traduce en una simplificación, a su vez, de los sistemas de ecuaciones. El paso de la Aproximación al Desarrollo, independientemente de la relación que se establece entre ambos y que ya hemos analizado, pretende corresponderse con un cambio de sistema de referencias, es decir, con una simplificación del tratamiento de los problemas.

La conclusión más importante de la Aproximación era el *avercindamiento del querer vivir* a la *diferencia* existente entre ser y poder. Para alcanzarla habíamos tenido que expulsar el Absoluto, pues su presencia impedía cualquier acercamiento. Después de la autoexplicitación de la *apuesta prevaricante*, el *querer vivir* *avercindado* a la *diferencia* ser y poder ya no es contemplado desde el Absoluto, ni desde la presencia de su ausencia, sino desde la nada. Ahora se trata solamente de elucidar esta *extraña constelación* que

en su vivirse se esencializa, desarrollando después algunas de sus implicaciones.

2ª Parte: DESARROLLO

5. PRIMERA EXPANSION DE LA CONSTELACION SER-PODER-NADA:

DESPLIEGUE ANISTORICO.

5.1. EN TORNO A LA NADA.

5.1.1. PENSAR LA NADA.

La apuesta prevaricante que ve la luz en la transición entre la sociedad-fábrica y la metrópoli, se alza solitaria e insolente. Y, sin embargo, no pretende ridiculizar «la infinitud de felicidad para Pascal, la unión de virtud y de felicidad en el Bien soberano para Kant, la libertad para Hegel, la sociedad sin clases para Marx» (1), los objetivos que han sido vehiculados por apuestas precedentes. En su provocación no hay asomo de crueldad, más bien se ve ella a sí misma como una maldición proferida por no se sabe quién. *Estar a la altura del tiempo que nos ha tocado vivir sería errar indefinidamente, deshacer entuertos e injusticias cual Quijotes subidos a un Rocinante imaginario, mientras los demás - los que permanecen atados a sus seguridades - se ríen burionamente. Triste e infeliz destino nos tiene, en verdad, reservado la maldita apuesta. Pero nos hemos precipitado adelantando un por venir, cuando todavía la apuesta está replegada en la nada, cuando la constelación aun no ha brillado con fuerza.*

No hace falta repetir lo que es sabido hasta la saciedad. Pensar la nada es autocontradictorio. El pensamiento lógico, impotente ante ella, la expulsa como algo absurdo. El problema de la nada subsiste no obstante, y se reproduce, ya que el rechazarla es darle

inmediatamente carta de naturaleza. En la historia de la filosofía cabe distinguir tres posibles soluciones (2): 1) La nada no es absolutamente. 2) La nada es, pero es otra cosa que la nada. 3) La nada es. Esta división puede verse como estando condicionada respecto a la primera respuesta. Contra la tesis de Parménides que afirma el ser y niega el no ser, se elevarían por un lado, Platón, Aristóteles, Hegel... y por otro lado, Heidegger, Sartre. En definitiva, la historia de la nada sería la historia de su debilitamiento como tal. En su estudio sobre las filosofías de la diferencia, F. Laruelle sostiene también la existencia de ese proceso hoy día:

«Ha sido necesario inventar el "anonadar" (Heidegger); la Distanz y la jerarquía (Nietzsche); el no ? ser (Deleuze); "la différence" (Derrida); el différend (Lyotard) etc. Otros tantos medios para suavizar la nada, para hacerla positiva y matizada, diferente y múltiple para ponerla al margen de la representación, de sus procedimientos de identidad y de exclusión, de interiorización y de rechazo.» (3).

Esta vía de debilitamiento de la nada alcanza en la ciencia moderna, concretamente en la Física, su punto culminante. Como es sabido, la Física moderna sustituye el concepto de fuerza clásico por el de interacción. De esta manera, las fuerzas existentes entre los corpúsculos se describen como intercambio de partículas virtuales. Para que esta explicación sea viable, es necesario que el vacío no sea la pura nada. El vacío tiene que ser algo vivo, dinámico, para que de él puedan surgir estas partículas virtuales. El vacío, esta nada suavizada, genera corpúsculos virtuales (sin carga), y también parejas virtuales con cargas de signo opuesto. Las primeras aparecen y

desaparecen simplemente. Las segundas, las que tienen carga eléctrica, deben surgir y retornar al vacío siempre como pares formados por la partícula y su antipartícula. Estas fluctuaciones espontáneas del campo que en ausencia de partículas cargadas se cancelan entre sí - si midiéramos la carga en un punto del espacio ésta sería nula - son permitidas por el principio de incertidumbre de Heisenberg (4).

La nada sería, por tanto, una nada plena, un vacío virtual. Deleuze ha teorizado acerca del estatuto de lo virtual.

«Hemos opuesto lo virtual a lo real; hay que corregir esta terminología que no podía ser aun exacta. Lo virtual no se opone a lo real, sino solamente a lo actual. Lo virtual posee una realidad plena en tanto que virtual.» (5).

En resumen, si lo posible se realiza, lo virtual por el contrario se actualiza. Sólo bajo esta perspectiva puede entenderse el modelo de la fluctuación virtual, la dualidad producción/aniquilación que está detrás del vacío y, a la vez, únicamente esta realidad diferente por ser otra a la usual, puede explicar lo que pasa en el mundo subatómico.

La pregunta que nos planteamos es si la nada a la que nos remite la *puesta prevaricante*, puede ser reducida a este tipo de realidad, si la nada de nuestra constelación puede ser pensada desde un modelo parecido. De poderse establecer una homología entre ambas, el querer vivir a semejanza de la fluctuación virtual estaría sometido a un eterno proceso de creación/aniquilación, de nacimiento a partir de la nada y de muerte-retorno al seno de ella. Se hace difícil admitir este paralelismo, aunque indudablemente hay que conceder al querer vivir y

a la nada un extraño modo de ser (y no ser). Porque sino ¿Cómo explicar nuestra constatación: "el nihilismo no toca fondo"?

5.1.2. LA NADA Y EL QUERER VIVIR.

El *querer vivir* busca su afirmación en la soledad del singular y en la pluralidad del grupo donde el aislamiento se ha hecho compañía, bajando a las tinieblas de nuestros infiernos donde lo prohibido ha dejado de serlo, y elevándose a la luz de lo indecible ya dicho, del silencio pronunciado. Pero en su querer llegar a vivir, en su perseguir la afirmación de sí mismo, tiene a menudo que atenuar su altivez. Las ilusiones, las expectativas se hunden ante él. El objetivo que se había propuesto se distancia de él, hasta desaparecer a lo lejos. El mismo se ve como un carecer, como falto a consecuencia de un perderse continuamente. El *querer vivir* soporta entonces el hundimiento, el distanciarse, y el carecer, como verdaderas manifestaciones de la nada. Según dichas exteriorizaciones, la nada sería como una niebla que lentamente borra el camino, obstaculiza la progresión, y termina por penetrar en el cuerpo hasta imposibilitar todo avance. Estas limitaciones subjetivizan exageradamente a la nada, y esconden su esencia al hacer de ella solamente un obstáculo a vencer.

Heidegger ha sido uno de los que más se ha ocupado de su investigación. Su esfuerzo se ha dirigido a pensar una nada que ha roto tanto con la metafísica y su *Ex nihilo nihil fit* como con la dogmática cristiana negadora de la expresión anterior. «Pero la nada

que anonada es otra cosa completamente diferente del no-ente de la metafísica» (6). La nada que es revelada por la angustia ni es el residuo de la aniquilación del ente, ni es el resultado de la negación del ente en total. La definición de la esencia de la nada seguramente más completa es la siguiente:

«La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza (wesenhaft abweisend). Pero este rechazo es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar al ente en total que se hunde. Esta total rechazadora remisión al ente en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia), es la esencia de la nada: el anonadamiento.» (7).

Aquí no está suficientemente claro, sin embargo, lo que para Heidegger adquirirá crucial importancia: el anonadamiento tiene lugar en el propio ser. Podríamos aducir numerosas citas que apuntan en esta línea (8), y que dan pie a una problemática identificación entre ser y nada (9). En el fondo, el deseo del autor alemán es llegar a pensar la fuerza anonadora pero desprovista de negatividad. Sólo así puede dar cuenta del desvelarse/ocultarse del ser en los entes, del hecho de que las cosas sean.

Dejaremos a un lado esta derivación aunque sea central en su pensamiento. Queremos detenernos más bien en la definición de la esencia de la nada, cuando todavía no está explícita su vinculación con la idea de ser subsecuente. Estamos totalmente de acuerdo en que la nada poco tiene que ver con la aniquilación. Sin embargo, desde nuestra perspectiva no podemos suscribir que el anonadamiento sea la «rechazadora remisión al ente total que se nos escapa» (die Abweisung

von sich ist als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen). El querer vivir buscándose a sí mismo en la afirmación se enfrenta al mundo, y este oponerse tiene la forma de un querer cambiarlo para adecuarlo a su propio desarrollo. Pero sus intentos, como si de un Sísifo se tratara, son infructuosos. El querer vivir hace la experiencia de la nada en una cierta constatación de la vanidad de sus esfuerzos para cambiar la realidad social. Esta constatación ocurre cuando frente a él se abre un distanciamiento - un distanciamiento que en el próximo apartado precisaremos - y que le permite retirarse por un momento, y murmurar: "¡No hay nada que hacer!" Entonces el mundo no se ha retirado como sostiene Heidegger. Es justamente al revés, el mundo se ha paralizado, se ha *gelificado* ante la acción transformadora del querer vivir. Se ha convertido en opaco e ininteligible. ¿Por haberlo simplificado excesivamente? Queremos insistir en el término *gelificación* porque con él, o mejor, con la combinación *gelificación-fluctuación* deseamos expresar la lógica de la nada, el anonadamiento.

El proceso de gelificación consiste en la formación de un gel por enfriamiento de un sol hidrófilo no muy diluido (por ejemplo: la gelatina). El gel es un estado de la materia intermedio entre el estado líquido y el sólido. Está formado por una reticulación de polímeros y por un líquido retenido por esta red. El proceso de gelificación conlleva sobre todo un aumento de la viscosidad. Cuando se dan variaciones en la concentración del medio, de temperatura etc. y si el punto crítico está cerca, puede originarse un cambio de fase.

(10).

Decíamos que el mundo ante la acción del querer vivir lejos de huir se *gelifica*. La nada adviene precisamente en este *gelificar*, y en realizar su no ser propio, envuelve y apresa al *querer vivir*. Este es ocluido en la nada como *fluctuación* de ella misma. La nada requiere el *querer vivir* para ser ella, pues sin él no es más que virtualidad. La nada tiene un déficit que sólo puede llenar cuando el *querer vivir* se hace *fluctuación*. Su esencia sigue siendo el anonadar, aunque el significado se ha precisado poco a poco. La nada anonada es un proceso abierto que no encuentra final como se muestra efectivamente en su decirse. El anonadar vuelve indefinidamente sobre ella, en un retorno desocupante que nunca la agota. Otra manera de decir este exhaustivo volver es afirmar el *querer vivir* como irreductible. Podemos unir una y otra perspectiva. La nada anonada significa entonces *gelificación* y *fluctuación* simultáneamente. Contemplamos el *gelificar fluctuante* o el *fluctuar gelificante* bajo el modelo redimensionado de la aniquilación/creación, como proceso resultado de la convergencia de una tendencia y de una contratendencia. Este modo de verlo es todavía dualista y olvida que el *querer vivir* se ha hecho *fluctuación* de la nada. El *gelificar-fluctuar* es un proceso único. La nada *gelifica* y capturando el *querer vivir* lo hace suyo. La nada *fluctua*, o mejor dicho, es *fluctuada*. El *gelificar-fluctuar* pertenece a la nada como su propia esencia y, porque la nada es este *gelificar-fluctuar*, el nihilismo no toca fondo.

5.1.3. LA LOGICA DE LA NADA.

Seria erróneo confundir la *gelificación del mundo* con la *resistencia de lo real*, porque aunque ambos procesos están interrelacionados, su estatuto de verdad es completamente distinto. La gelificación es un invariante que acompaña siempre a la acción transformadora del mundo. En cambio, la resistencia de lo real no tiene dicha cualidad, pues con el paso del tiempo lo real se deja sojuzgar desapareciendo el proceso de oposición. Este rasgo de transitoriedad aparece claramente en el análisis que Hegel hace de la autoconciencia en la Fenomenología del Espíritu. Aquí la resistencia de lo real adopta el nombre de independencia del objeto.

«Tan independiente, por tanto, como la conciencia lo es en sí su objeto. La autoconciencia, que es simplemente para sí y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo deseo, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto.» (11).

En este momento de avance hacia el saber absoluto, la autoconciencia se ve enfrentada a lo que tiene vida, a la naturaleza. Durante este enfrentamiento descubre que el objeto natural es capaz de reflexión aunque imperfecta, y que goza, por tanto, de una cierta independencia. Sin embargo, en él no encuentra suficientemente negatividad para satisfacer completamente su deseo. La *resistencia de lo real* se nos aparece en este punto como una reproducción infinita de la dualidad deseo-objeto. Este deseo del deseo hallará reposo cuando encuentre otra autoconciencia, ya que sólo en ella se da la mayor independencia

y, a la vez, la máxima sumisión y entrega. Únicamente el hombre es «reflexión completa» (12). La resistencia de lo real alcanza su momento álgido cuando se muestra como lucha a vida o muerte. Como es conocido, esta lucha finaliza con un reconocimiento unilateral que prepara el camino hacia la reconciliación final, hacia el perdón mutuo. Por lo que, en última instancia, la independencia del objeto es anulada, y la resistencia de lo real doblegada. Creemos que es innecesario insistir. La progresión de la Fenomenología del Espíritu hacia el saber absoluto es la mejor prueba de lo que afirmamos.

Desde una perspectiva marxista se exalta como mediante el trabajo el esclavo consigue dominar la naturaleza, y el señor, en cambio, a pesar de haber sido capaz de despreciar la vida, se convierte en esclavo de su esclavo. Marx prolonga esta línea de reflexión iniciada por Hegel, y apoyándose en el análisis concreto con todo lo que en su sistema significa, impide que la contradicción señor/esclavo se supere en el pensamiento. Además, introduciendo la voluntad de ponerse al lado de los que sufren, termina con la indiferencia del saber absoluto. Para Marx la relación entre hombre y naturaleza juega también un papel fundamental: «El hombre es una parte de la naturaleza» (13), pero es un «ser natural activo» (14). Esta actividad vital que constituye su ser es el trabajo. Si en Hegel el trabajo era ya una humanización del deseo, ahora dicha práctica se convierte en una relación histórica. La relación del hombre con la naturaleza, y de los hombres entre sí, está mediatizada por el trabajo en todo momento. Se presenta el trabajo entonces, como el lugar en que las tradicionales polaridades animalidad/humanidad, necesidad/libertad, sujeto/objeto y finalmente hombre/naturaleza son superadas. Y aunque

hay visiones menos optimista y más audaces que denuncian el trabajo como «venganza de la naturaleza sobre los hombres» (15) se afirma, por lo general, que el carácter universalizador y objetivador de dicha actividad permite someter la *resistencia de lo real*. Esta claudicación se expresa en la dialéctica hombre/naturaleza. El hombre es naturalizado y, por otro lado, hay una humanización de la naturaleza.

Pero la apropiación de la naturaleza en la sociedad capitalista no es todavía ese diálogo, sino que el objeto subsiste en su separación y se alza dominante. Marx explica que la objetivación en la sociedad burguesa tiene la forma de una alienación porque el trabajo no es verdaderamente actividad libre sino asalariada. Por esta razón, el trabajo se pone como externo al trabajador, y el objeto adquiere esta independencia. Sin embargo, si para Hegel la realidad (*Wirklichkeit*) es finalmente racional, de igual manera para Marx hay también un triunfo de la dialéctica hombre/naturaleza.

Se puede discutir desde un punto de vista ecologista si esta dialéctica tiene más de conquista que de reconciliación. Sin lugar a dudas, en Marx hay una concepción de la ciencia que contempla a la naturaleza como enemigo a vencer, y no como copartícipe de una misma alianza (16). Si obviamos esta consideración que nos apartaría de nuestro objetivo, hay que concluir que la perspectiva dialéctica - empleando este término en su mayor generalidad - desemboca, si bien después de pasar por escisiones y luchas, en un final feliz. Evidentemente, se puede analizar la mayor o menor teleología del proceso, sustituir la palabra ley por tendencia histórica, la orientación optimista permanece. Por esto, es difícil que la

gelificación sea asumida, ni tan siquiera como problema, desde esta forma de pensamiento.

Constatar que hay una interrelación entre *gelificación* y *resistencia de lo real*, a pesar de ser completamente diferentes, puede ser útil como punto de partida. Por lo que llevamos dicho, parecería que la *gelificación* es un proceso más originario cuyo darse se ve ocultado por la *resistencia de lo real*. Esta resistencia, y el hecho de tener que oponernos a ella para subsistir, nos deslumbrarían impidiéndonos ver lo que está más allá. Dada esta interrelación, creemos que el análisis de un ejemplo simple de *resistencia de lo real* y de su progresiva complejización, nos puede mostrar la *gelificación*, y más en general, la lógica de la nada.

Hemos escogido el fenómeno del ruido propio de todo canal de transmisión de información. El ruido es una perturbación no deseada que aparece en un sistema de señalización, y que interfiere la correcta transmisión de la información. No entramos en los distintos tipos de ruidos (blanco, gaussiano...) aunque si conviene aclarar que el ruido propio de los cuerpos calientes (cuerpos a temperatura superior al cero absoluto) es universal e inevitable. En este sentido, el ruido es una manifestación sencilla de esta *resistencia de lo real*. En uno de los principales teoremas formulados por Shannon, uno de los creadores de la teoría de la información, se expresa esta lucha por reducir dicha resistencia:

«Sea un generador de entropía H (en bits por símbolo) y un canal que tenga una capacidad (de transmisión) de C bits por segundo. Es posible codificar la salida del generador de tal modo, que se transmita a la velocidad media de $(C/H) - \epsilon$ donde

ϵ es arbitrariamente pequeño. No es posible transmitir a una velocidad media superior a C/H .» (17).

H o entropía es en la teoría de la comunicación una medida de la cantidad de información por símbolo o por unidad de tiempo necesaria para transmitir los mensajes producidos por el generador. La entropía H también puede analizarse como la medida de la incertidumbre de que el generador produzca en un momento dado un mensaje, entre los muchos posibles. Esta definición aproxima la H a la S o entropía termodinámica. Sin entrar en detalles, queda claro que este teorema del menor ruido, o más exactamente, la existencia de una incertidumbre o equivocación media del receptor de mensajes en relación a lo que realmente se ha transmitido (18), es una prueba de la dificultad y, en este caso, de la interminable necesidad de corrección del canal ruidoso.

Si el esquema simplificado del emisor-receptor se sitúa en el interior de un sistema, es decir, si deja de verse como un sencillo canal de transmisión - en el que la cuantificación conlleva el olvido del sentido de lo transmitido y se descartan las estructuras jerárquicas - entonces el ruido deja de ser algo negativo para convertirse en principio de organización. Es lo que se conoce bajo el nombre de Principio de orden por el ruido. En el canal, la incertidumbre era mera equivocación. Para el nivel organizativo que ahora consideramos, la incertidumbre es una ambigüedad que se contabiliza como enriquecimiento o incremento de información útil. Dado el canal $A \rightarrow B$ en el interior de un sistema:

«La ambigüedad no es más que la cantidad de información de B en tanto que B es independiente de A: es pues normal que esta cantidad sea considerada perdida desde el punto de vista de la transmisión de A a B, y al contrario, como un suplemento desde el punto de vista de la cantidad de información total (es decir, de la variedad) del conjunto del sistema.» (19).

Con este primer nivel de complejización abandonamos la resistencia de lo real propia del canal ruidoso, para encontrarnos con el querer vivir. Si entre A y B existiera una independencia total, no podría haber vida, y el sistema desaparecería. El querer vivir asoma en el momento en que la vía de transmisión deja de ser concebida en abstracto. Pero su aparición va acompañada de la nada. Bajo el nombre de "Principio de orden por el ruido" estamos diciendo precisamente la fluctuación de la nada. Aquí, dicha fluctuación significa el expleo de un plus de información para conseguir una mejor adaptación.

Teníamos que acceder a este primer nivel de organización para que la nada quedara completamente desvinculada de la resistencia de lo real. Pero curiosamente la lógica de la nada se ha presentado antes bajo el aspecto de fluctuación que el de gelificación. Esto es así, porque la gelificación requiere pasar a un segundo nivel de complejización. Ya no basta con la práctica adaptativa del querer vivir. Es necesario que el querer vivir quiera transformar activamente el mundo. Y es en este salir fuera - el querer vivir siempre trata de realizar su propio ser - cuando tendrá lugar la gelificación del mundo y el advenir de la nada. El querer vivir quiere tener información, desea arrancar los datos que le abran el camino a su hacer suyo el mundo. Sus ojos en lugar de mirar, vigilan. Sus oídos

en vez de escuchar, oye. Su pensamiento simplifica. Y no hay otra posibilidad. Muchos autores han expresado esta terrible condena que acompaña a la acción. Nietzsche reclamará para la acción el velo de la ilusión. P. Valéry asegurará: «¡Cuántas cosas hay que ignorar para actuar» (20). El querer vivir cuando se pone en acción reduce obligatoriamente la complejidad del mundo. Pero va a pagar un alto precio. El Todo se venga por haber sido reducido, liberando la Parte. Como consecuencia de ello, el Todo pasa de complejo a complicado y se esconde. A causa de su retraimiento, el querer vivir se pierde intentando reconstruirlo a partir de la Parte. O puede suceder que el Todo en lugar de liberar a la Parte, la sujeta. Entonces el Todo pasa de complejo a problemático. También esta ocasión, el querer vivir buscando la Parte persigue indefinidamente la división de un Todo que huye de él. De la Parte al Todo. Del Todo a la Parte. En ambos casos, la vía de acceso al Todo está bloqueada. La gelificación del mundo es la *rarificación de la relación entre Todo y Parte*.

La resistencia de lo real se exterioriza como impotencia/triunfalismo, disposiciones de ánimo que se corresponden con la comparsencia de fenómenos como la burocratización, los sistemas de pensamiento etc. El advenir de la nada que expresábamos en el ¡No hay nada que hacer! es ambiguo y desconcertador si no se precisa mejor su estrecha relación con la *gelificación*. Con esto queremos decir, que de las anteriores expresiones de la *resistencia de lo real* no se puede deducir la *gelificación*. No adviene la nada por acumulación de frustraciones, engaños y otros choques con la realidad. El retardo de la acción o el amortiguamiento del grito son aún modos internos a este enfrentamiento. Su radicalización siempre

necesaria para vivir impide comprender, sin embargo, como se presenta la nada. Si en lugar de seguir este camino, si en vez de prolongar esta cadena de resultados - cadena que, por otro lado, es el transcurrir de la vida - el querer vivir se pone más allá suspendiendo por un instante la dualidad impotencia y triunfo que no la acción, entonces, y sólo a través de esa suspensión, comprende su *estar perdido*. Y ese *estar perdido* le revela su errar entre el Todo y la Parte: la *gelificación* del mundo y la *nada*. En este momento, el ¡No hay nada que hacer! queda vaciado de negatividad y de resentimiento, y cobra su auténtica dimensión. Frente al mundo y en su lucha por transformarlo, el *querer vivir* no lo pronunciará jamás. Pero cuando se confiesa a sí mismo que *está perdido*, entonces este ¡No hay nada que hacer! poco tiene ya que ver con la vanidad de sus esfuerzos y con su propio agotamiento. Dicha exclamación, vaciada de impotencia, se convierte en otra manera de decir el *estar perdido*.

El *estar perdido* no es una situación, o mejor, un estado de ánimo de abandono y desesperación contrariamente a lo que podría suponerse. En la vida diaria, a veces nos separamos de lo inmediato. Es como si "desconectando" de lo que nos rodea entráramos dentro de nosotros. Estos momentos de ensimismamiento en el que el tiempo parece detenerse, son necesarios para nuestra supervivencia, para soportar el paso de los días. De la misma forma que el soñar es esencial para nuestra subsistencia. Pues bien, el *estar perdido* es también como un respiro en nuestro enfrentarnos con la realidad. Es el refugio que colgado en lo alto de las montañas de lo real, se ofrece al caminante para guarecerle. Pero el refugio que acoge, es también el punto de partida para atacar una cima, el lugar de espera antes de proseguir

la ascensión. El estar perdido constituye el momento en el cual el querer vivir, de su autodisolverse extrae nuevos ímpetus para la acción.

El querer vivir en su estar perdido se hunde en la nada y sobre él, ésta manifiesta su lógica. Como consecuencia, por un lado comprende la rarificación Todo-Parte, y por otro, hace acopio de nuevas fuerzas. O lo que es más exacto, se abisma en ella y, a la vez, es empujado más allá. La resistencia de lo real guardaba, en el sentido de ocultar, la gelificación del mundo y el fluctuar de la nada. El estar perdido, el perderse de sí mismo - que no puede encerrarse en un sentimiento único porque como tal ya es ese sentimiento - descubre al querer vivir la nada en su lógica de funcionamiento.

Este anonadar con su insistencia parece transparentar una cierta imagen del tiempo. El tiempo, como las antiguas tradiciones aseguran, es el padre, y a la vez, el asesino de todas las cosas. No es inusual, por tanto, que acerquemos el tiempo a la nada. Hemos determinado cómo el querer vivir y la nada se implican mutuamente. Todavía no nos hemos ocupado de los otros dos elementos de la constelación, el ser y el poder. Sabemos ya, sin embargo, que el querer vivir mantiene igualmente una relación con cada uno de ellos. Dibujar esta topología tripartita que se prefigura es uno de nuestros objetivos. Por otra parte, si hay una complicidad entre la nada y una cierta imagen del tiempo, muy probablemente el ser y el poder mantendrán también algún tipo de correspondencia con él. Creemos que el comentario de una poesía de Paul Celan puede sernos útil para fijar los resultados alcanzados hasta el momento.