

[En Inciarte, F., *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004.]

IMÁGENES, PALABRAS, SIGNOS. MEDIACIÓN DE LA REALIDAD Y SUSTITUCIÓN DE LA REALIDAD

Jorge Luis Borges cuenta de una cultura en la que el arte de la cartografía se había perfeccionado tanto que, al final, los mapas tenían la misma extensión que los propios territorios. La cultura está en decadencia. Sobre todo por inundación de papel. Lo que vale para el espacio, vale también para el tiempo. Hay que limitarse, abreviar. Sobre el libro de Blumenberg *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*¹ se ha escrito que el autor:

Tiene poco tiempo, sólo un plazo; así, sabe que jamás puede conocer la realidad hasta el final, y que sólo está fabricando significados. Lo que el mundo debe significar, pero no es, puede llamarse una historia².

Y lo que vale para los libros, vale sobre todo para las conferencias.

LA TÉCNICA COMO EFECTO

Mi primera historia es muy banal: se transmite un partido de fútbol en Leverkusen entre el Bayer-Leverkusen y el Werder-Bremen. De pronto, la cámara se vuelve hacia un lugar que pasa inadvertido en medio de los espectadores. Y el comentarista señala, como de paso, que el Ministro alemán

de Asuntos exteriores está viendo el partido con su mujer. Termina la escena. El resto del partido sigue sin especial emoción.

Mi primera reacción: el señor Ministro de Asuntos Exteriores tiene que ser un gran aficionado al fútbol. Pero cualquiera advierte lo que se juega, sólo que algo más rápido que yo. Tras la breve imagen, el Ministro de Asuntos Exteriores podría haberse marchado a su casa, en Bonn o en Bremen. Ya se ha conseguido el efecto. La pasión por el fútbol incluso puede ser auténtica. Pero no se trata de eso.

Esto no es nada nuevo. Era lo que ya los griegos llamaban *techné* y nosotros llamamos técnica. *Techné* es efecto, nada más que efecto. Es decir, es a la vez éxito e impresión. Las dos cosas -éxito e impresión- están en la palabra "efecto". Nosotros decimos: "eso hace efecto", y "eso tuvo efecto".

Para ver en qué medida la esencia de la técnica consiste en el efecto, me permito narrar una historia posiblemente aún más banal: un hombre joven totalmente amusical, uno de ésos que sólo pueden seguir cantando junto a otro, y en concreto sin inmutarse, sólo porque ellos mismos no advierten que no atinan con una sola nota, se traslada por motivo de estudios durante un tiempo de Münster a Munich. Tras su regreso, se entiende que sigue hablando alemán nórdico. Pero cuando se presenta la ocasión, de pronto, empieza a imitar perfectamente el dialecto bávaro. Uno no da crédito a sus oídos y piensa para sí: está haciendo una farsa.

La reacción es evidentemente absurda. Cuando se trata de imitar algo, no se plantea la pregunta de si es farsa o no. Si se quiere, todo es farsa. En la *techné* no hay sitio para la diferencia entre auténtico e inauténtico, ser y apariencia, realidad y ficción. Lo esencial de la *techné* es, por así decirlo, no tener ser, ser pura apariencia, disolverse en el efecto. Quien logra así su efecto, es hábil, da igual cómo lo ha logrado. Y ser hábil no significa otra cosa que dominar una *techné*, una técnica. Poder algo es igual a saber cómo realizarlo, cómo hacerlo, *know how*. Las vías para eso, los medios, son irrelevantes. Sólo importa el éxito. Por eso es tan estúpido barruntar una farsa a la vista de

una técnica. Allí todo es farsa, seguimiento de determinadas reglas, imitación y nada más que imitación. Y quien puede hacer mejor la farsa, lo puede también del mejor modo posible; es el más hábil, el mejor técnico.

Los impulsos, los medios, el motivo, todo eso no forma parte del juego, del juego de la representación, así como tampoco la pasión por el fútbol del político, que pese a todo posiblemente la tenga. Y la política, no sólo en una democracia representativa, es esencialmente representación, unidad de signo y designado, representante y representado. Donde, como en el caso de la *techné*, se trata sólo del efecto, de la impresión y del éxito, del resultado o del fin, allí los medios son indiferentes, moralmente indiferentes, y por tanto no hace falta santificarlos. La prohibición de santificar los medios por el fin no es pertinente en el caso de la técnica. Pues son moralmente indiferentes.

En esa medida, se puede practicar una política orientada al éxito (y qué es primariamente la política –en tanto que distinta del derecho y la moral–, sino referencia al éxito, al cálculo de poder) sin que por ello ya se esté actuando cínicamente. Si un político no recurriera a tales o a semejantes trucos –aun cuando fueran totalmente transparentes–, no sería por ello más moral de lo que es, sino más tonto, menos inteligente.

Pero esto no significa a su vez que la política no tenga ningún criterio, un criterio moral, si se quiere. Significa sólo que no tiene el criterio en sí misma, sino que tiene que buscarlo fuera de ella, y concretamente, igual que la moral, en la realidad, y más precisamente en la naturaleza. Por lo demás, basta con mirar atrás a la época del absolutismo para comprobar que, en lo referente a la técnica del poder, nuestra época democrática sólo se diferencia de épocas anteriores preferentemente por la aplicación de otros medios técnicos. Un Richelieu, por ejemplo, sabía utilizar hábilmente, y a menudo hasta extorsionando a terceros, a los publicistas de aquella época, los llamados panfletistas. E incluso a Luis XIV su absolutismo no le impedía prescindir de muchas medidas por consideración a la opinión pública, que de este modo también trataba de controlar. Ya aquí todo se calculaba según el efecto...

Lo que ahora hace la televisión no es en el fondo nada nuevo. Eso antes lo hacía casi exclusivamente –o quizá incluso más exclusivamente aún– el libro. Y en parte lo sigue haciendo todavía hoy, en la época de la televisión. Pensemos sólo en el fenómeno de Solschenitzyn en Occidente, especialmente en Francia. Lo terrorífico del bolchevismo, o del leninismo-stalinismo, era algo que millones de personas habían vivido por propia experiencia más al Este. A ellos no hacía falta contarles nada. No así en Francia. Allí los comunistas habían estado con los opositores más consecuentes contra otro terror. Frente a estas experiencias pesaban poco otras experiencias, las experiencias hechas por otros (los millones de expulsados, etc.). Y así, la parte más sensible de la población, la *inteligencia* en Francia, mantenía una actitud en muchos sentidos comunista, o al menos no anticomunista; hasta el shock-Solschenitzyn, que ciertamente no quedó limitado a Francia, sino que bien pronto se propagó también hacia el Oeste.

Recientemente tuve ocasión de comprobarlo en Münster con motivo de un congreso latinoamericano. La conferencia inaugural la dio Leonardo Boff: se trataba de una apelación a la revolución mundial según el modelo soviético en nombre de un tipo determinado de teología de la liberación. La reacción de un colega argentino, un geógrafo educado y mundano, fue significativa: tal cosa no se puede decir ya desde Solschenitzyn. Sonó ingenuo. ¿Sólo desde Solschenitzyn? ¿Siquiera a causa de Solschenitzyn? Ingenuo o no, es inevitable.

Desde siempre lo que importa ha sido no tanto los sucesos como tales, sino su elaboración simbólica, su propagación. Y ésta tiene que suceder mediante palabras e imágenes, es decir, mediante abreviaturas. Pues como ya dijo Aristóteles³: cuando hablamos entre nosotros, no podemos traer las cosas mismas, los acontecimientos, sino que tenemos que sustituirlos por signos, hacer que estén representados por ellos. Y, a menudo, los signos son más importantes que los propios acontecimientos. Los héroes homéricos lo realizaban todo a causa de la gloria, para que sus hazañas pudieran ser con-

tadas. Y gracias a la poesía de Homero, incluso los troyanos sometidos pudieron ser un modelo para los romanos y alcanzar de este modo un efecto mundial.

Es decir, ante lo que nos hallamos no es ante un fenómeno histórico de una época, sino ante un problema filosófico, que, ciertamente, en el presente parece estar potenciado hasta lo inconmensurable. Eso es lo único nuevo. Y de este modo no es de extrañar que hoy, también en la filosofía, se haya llegado a un desencadenamiento del concepto de signo. También en filosofía todo se ha hecho signo, todo gira en torno al concepto de signo. Y cuando la filosofía de la propia época es captada en conceptos, como Hegel quería, entonces eso es auténtica filosofía.

LA ELIMINACIÓN DE LA REALIDAD

La visión o la pesadilla de un mundo en el que uno no se ocupa de aquello que le rodea, se ha hecho en parte realidad hace ya tiempo. Por ejemplo, ya no se mira a la calle y a lo que nos rodea, sino a una pantalla que muestra lo alejado e intangible. Desde que existe el *walkman* tampoco se escucha ya lo que pasa alrededor de uno. Con ello, no se puede suprimir la sensación de una cierta desrealización o despersonalización. Y no obstante, aparte de que con un *walkman* óptico hay que tener aún más cuidado que con uno acústico para no sufrir un accidente de circulación, no está claro de entrada qué habría en principio de malo en este o en los otros casos: televisores con programas variados en los coches y en las zonas de asientos de las salas de espera de los aeropuertos americanos. Sobre todo, ¿no interviene la realidad allí en todas partes? ¿Incluso la realidad material, física, tangible? ¿De dónde procede pues la sensación de desrealización? En todo caso, los aparatos no pueden caracterizarse como irreales, así como tampoco los tipos de energía que ponen algo así en movimiento, por mucho que sean menos tangibles. Y por lo que respecta a lo que se ofrece, se exhibe o se presenta, no podría ser exhibido ni presentado si ello mismo no fuera también real en

alguna parte. Bien, se responderá, en alguna parte sí, pero no allí donde uno se encuentra en ese momento.

¿Se debe a esta circunstancia, al alejamiento del lugar del suceso, que todo esto nos parezca como un paso hacia lo irreal, como una eliminación lenta pero mortal de la realidad? Desde luego que la distancia, la distancia mayor, juega en ello un papel importante. Produce efectivamente la sensación de falta de vida. Pero también la reduplicación. Todo lo que allí se muestra es ciertamente en algún aspecto real, pero en algún sentido es también copia y no original. Hay que estar algo ejercitado ya en lo estético, tener si es posible una actitud marcadamente estética, para comparar por ejemplo un pingüino vivo con un muñeco artificial de alambre, y no al revés. Normalmente, lo artificial suele parecer menos real que lo natural. Al mismo tiempo es menos vivo y menos original. Según esto, realidad significaría lo mismo que inmediatez y cercanía.

Pero, tras esta concepción ¿no se esconde un materialismo más o menos sutil, quizá incluso un materialismo craso, la incapacidad de concebir y de hacer valer lo espiritual al menos en igual medida que lo corporal? ¿Acaso no es el espíritu lo que supera las distancias, y concretamente –a diferencia de un cuerpo volador o de la propia luz– lo que las supera sin tiempo, es decir, no es aquello para lo que no hay distancias? ¿Y puede haber en general mediación sin espíritu? ¿Acaso el espíritu es otra cosa que mediación, comunicación, quizá incluso la mediación pura, algo así como una cosa intermedia entre la realidad y la nada?

En una de las piezas de Arthur Schnitzler, un escritor conversa con un fabricante, un fabricante de bombillas. Éste mira al otro por encima del hombro. “Un escritor jamás tiene el valor de ser algo del todo. Si caracteriza a un asesino, él mismo no es un asesino, como mucho sólo a medias. Lo mismo cuando caracteriza a un amante o a un adúltero, etc. Todo sólo a medias”. El escritor contraataca: “¿Y sabe usted qué es un fabricante de

bombillas? Un fabricante de bombillas es un fabricante de bombillas y nada más.”

Pues bien, la sensación de irrealidad a la vista de la superación de las distancias por la mediación de los *mass-media*, pero también incluso de la literatura, ¿es materialismo sutil o no? Volveré a esta pregunta al final. Allí, por decirlo así, romperé una lanza por los fabricantes de bombillas. Es decir, se evidenciará que algunas cosas hablan a favor de la sensación de realidad como lo próximo o lo cercano.

Igual que ocurre en la vida cotidiana con la comunicación como mediación, así en el ámbito de la teoría actualmente aumenta el valor de una doctrina para la que todo es mediación, signo, repetición, repetición simbólica. Se dice por ejemplo, “la conducta seria (o real) es (sólo) un caso del juego de roles” (J. Culler)⁴. Y menos lapidariamente, pero –apoyándose en Nietzsche– no menos radical:

Si un lenguaje que se toma en serio es sólo un caso particular de lenguaje que no se toma en serio, si las verdades son sólo ficciones, cuya ficcionalidad se ha olvidado, entonces la literatura no es un caso parasitario y derivado del lenguaje. Al contrario, los otros modos de discurso pueden considerarse como casos de una literatura generalizada⁵.

Ni siquiera Verlaine fue tan lejos cuando declaró que todo lo demás, es decir, sólo el resto (“*tout le reste*”), es literatura.

Pero todo esto concierne ya al final de la historia más larga que hoy quería contar, la historia de las relaciones entre realidad y ficción. Es hora ya de regresar a los comienzos.

LA HISTORIA ENTRE REALIDAD Y FICCIÓN

Como todo comienzo, éstos son difíciles de determinar. La mayoría de las veces los comienzos están cubiertos por la niebla del mito, o de la revelación, de una revelación primordial. Allí, la ficción y la realidad apenas se

pueden desenredar ya. Y hay muchos de estos comienzos. Elijo el libro del *Génesis*, y concretamente la historia del pecado original, la expulsión del Paraíso. Es considerada el comienzo o, al menos, como dice Kant, el presunto comienzo de la historia de la humanidad.

Casi siempre se interpreta esto –también, por ejemplo, en Kant⁶ – en un sentido radicalmente ilustrado, a saber, así: sin expulsión no hay historia. Con ello se quiere decir: no hay progreso. Por tanto, el pecado original es visto positivamente, como una especie de *felix culpa* secularizada, como una culpa feliz. Con el pecado original, se le abrieron los ojos al hombre en Adán y Eva. Antes estaba preso en su ignorancia, vivía en cierta manera en un mundo de apariencias. No es casual que se diga que comieron del árbol del conocimiento. Si en esto hubo culpa, fue de hecho una culpa feliz. Pero no feliz como si esta culpa hubiese hecho a los hombres necesariamente felices. “Nadie puede conocer y protegerse de la aniquilación”⁷, dice George Bataille, uno de los principales apóstoles de la eliminación de la realidad en el sentido de su equiparación con la ficción y el exceso; dicho brevemente, uno de los principales apóstoles de lo que se da en llamar estética del mal.

Hasta qué punto habría sido feliz, pero también estúpida, la vida sin este incidente, sin la catástrofe del pecado original, se infiere de una breve narración que Hans Blumenberg desentierra en el ya citado libro *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*.

Blumenberg escribe:

Karl Friedrich von Klöden, fundador y teórico del sistema alemán de la escuela secundaria y la escuela de artes y oficios, llegó a ser apreciado y valorado por muchos lectores gracias a sus *Recuerdos de juventud*, publicados por vez primera en 1874, en Berlín. Lo que hace atrayente su relato, es que ofrece la capacidad de experiencia en un espacio reducido, la atención por lo más cercano. En la Pascua de 1815, el autor va de excursión por los alrededores de Berlín, hacia Markgrafpieske. Llega al gran bosque de Friedersdorf, y enseguida ha perdido el camino. Finalmente, en medio del bosque, da con una casa forestal. Allí se encuentra sola una muchacha de

unos dieciséis años, y por ella se entera de que está de camino a Niderlöhme; ella no sabe a dónde conducen los otros caminos que también pasan por la casa. Ella misma no se ha preocupado de indagar a dónde conducen. El maestro del autoadocctrinamiento y de la enseñanza no queda decepcionado ante tanta falta de instrucción, al contrario: “¡Dichosa ignorancia!”, escribe. Para esta muchacha, todo conocimiento geográfico terminaba al cabo de un cuarto de milla, y el mundo se perdía en lo indeterminado. La esfera de su actividad por poco no era más pequeña que su mundo, del que los ciervos y corzos conocían más que ella. [...] ¡Qué alcance podrá tener la esfera del pensamiento en una cabeza así!

Blumenberg comenta:

Lo que el autor describe con el sentimentalismo paradójico de un rousseauniano berlinés es una isla de seguridad, el enclave inesperado que le hace reencontrar por un momento su mundo de la infancia perdido a causa de la Ilustración. [...] Adán y Eva creyeron que todo lo que había era su mundo percibido, y que estaba a su disposición en todo momento y para siempre⁸.

Como se ve, la parábola sigue el usual modelo de interpretación de la historia del pecado original. Sin expulsión no hay progreso, no hay conocimiento, sino sólo encadenamiento al más estúpido de todos los mundos posibles, a un mundo de un cándido engaño. Frente a él, pecado, pecado original como *des-engaño* y liberación, como primera confrontación con la realidad a causa de la expulsión del Paraíso. Confrontación con la realidad no significa verdad a cada paso. El progreso, y también el conocimiento, al menos para nosotros, no son posibles sin error. Al fin y al cabo, como mejor se aprende es de los errores. Es decir, según esta interpretación, realidad significa lejanía arriesgada, y proximidad o inmediatez significa mundo de apariencias asegurado.

Ahora bien, hay otra lectura posible de esta misma historia. Según esta otra interpretación, el hombre en el Paraíso no habría vivido ni en un mundo de apariencias ni completamente libre de error. Más bien, habría podido

equivocarse muchas veces y de este modo se habría podido hacer más inteligente. Su mundo circundante no habría estado tan estrictamente delimitado, y, en consecuencia, él no habría sido tan cándido como para que por principio se le hubieran ahorrado sorpresas. Su vida no habría estado dictada únicamente por la costumbre. Y de este modo no le habría estado vedado el error ni, sobre todo, el conocimiento. Pues donde todo discurre sin incidentes, sin sorpresas, en realidad no llama la atención nada que merezca la pena el esfuerzo por llegar a conocerlo.

Pero según esta otra lectura, en el Paraíso habría sido posible no sólo el error, el error teórico, sino también el extravío, la equivocación práctica; no sólo conocer falsamente (no conocer), sino también actuar falsamente (lo cual, pese a todo, también es actuar).

¿En qué habría consistido entonces el pecado, entiéndase, el pecado original, el pecado al que no precede ningún otro pecado? Pues bien, no sólo en comer del árbol prohibido. Por sí mismo, eso habría sido sólo un caso, un caso extremo, si se quiere el caso más extremo de una falta calculada desde el principio, pero no mala. El pecado original habría consistido más bien en no reconocer lo hecho, en negarse a asumir lo bueno o malo que se había hecho, pero en concreto esto significa: en la falta de arrepentimiento.

Entiéndase que no reivindico una interpretación auténtica. Por tanto, como en toda interpretación, puedo ocultar, eliminar particularidades del texto. Ni siquiera tengo que aducir para todo matiz un detalle significativo, un indicio. Pero, si se ofrece, tanto mejor. Y éste es el caso. No hay motivos para suponer que Dios hubiera preguntado a Adán y a Eva sólo para guardar las apariencias, después de que su juicio fuera una cosa ya hecha. Algo así es incluso improbable, en todo caso impropio según nuestros criterios, y por tanto impensable para Dios. Si Dios les preguntó, no fue por las apariencias, sino para darles una oportunidad auténtica, porque no todo estaba perdido.

¿Qué aporta esta lectura para nuestro tema? Se podría responder a ello en forma de tesis:

1) La interpretación usual (pecado = conocimiento = desengaño) no es inevitable.

2) Inocencia no tiene por qué significar ceguera, estupidez.

3) La inocencia es compatible con el error, es más, con el extravío moral, incluso como un extravío consciente, con la falta, y eso significa que es compatible con un conocimiento rico, con el lenguaje.

4) La culpa no es por principio irreparable.

5) Si ya comer del fruto prohibido fue la culpa original, ésta se confirmó al no reconocer la culpa, al negarse a distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal.

6) La expulsión del Paraíso puede considerarse como una enfermedad, y ésta, a su vez, como la negativa o la imposibilidad de distinguir entre enfermedad y salud. Esto es la enfermedad mortal (el pecado contra el Espíritu Santo).

Por eso, y sobre todo:

7) Con el pecado original y con la expulsión no comienzan la historia, el conocimiento, el conocimiento rico o el lenguaje, y esto quiere decir tampoco el error. El error, incluso el extravío moral, estaban ya antes, y por tanto todo lo demás también. Lo que comenzó entonces, fue más bien la historia de la enfermedad de la humanidad, más exactamente, la historia de la enfermedad mortal. Y ésta consistía en no querer y, al cabo, no poder distinguir entre realidad y ficción, verdad y error, enfermedad y salud, bien y mal, y en general entre los opuestos.

Entre el *status ante* y el *status post*, entre el antes y el después, había por tanto una diferencia poderosa, pero no necesariamente tan poderosa que antes sólo hubiera reinado la estulticia y después sólo la iluminación. Pero esto no ha de llevar a convertir en irrelevante el síndrome fáustico, el potencial destructivo de conocer y querer conocer más.

Ambas lecturas de la historia del pecado original, la habitual y ésta otra, coinciden en un punto. Ya se entienda el conocimiento al modo ilustrado como desengaño que resulta sólo del despertar del mundo paradisiaco de apariencias, ya si se había dado previamente: en ambos casos se supone una diferencia entre apariencia y realidad, verdad y falsedad, conocimiento y confusión, así como entre los otros opuestos.

¿INDISCERNIBILIDAD DE REALIDAD Y FICCIÓN?

La imagen se modifica con la irrupción de la actitud escéptica. Históricamente es en cierta medida evidente que así fue por vez primera en la sofística, y allí especialmente en forma del llamado protagorismo, para el que todo lo que se dice es verdadero. Platón y Aristóteles tuvieron que emplear todas sus fuerzas para rechazar esta negación de la diferencia entre verdad y falsedad, y concretamente para demostrar que no todo lo que se dice o se piensa es indiferente, que puede haber falsedad; dicho brevemente, para restablecer la diferenciación entre realidad y ficción y no dejar que todo se reduzca a una técnica de la comunicación.

Sin embargo, también aquí se puede identificar un elemento común. Muchos sofistas discutieron que pueda haber opiniones verdaderas y *falsas*. Sin embargo, en la sofística no se discutió, ni siquiera por Protágoras, que pueda haber opiniones, concepciones buenas y malas.

Por eso, no extraña ver que Aristóteles recurre a esta otra diferenciación que faltaba para resistir la presión escéptica de la sofística. Escribe:

(...) sería de extrañar si los adversarios [es decir, sobre todo los sofistas] dudaran (...) si las cosas son tal como parecen a los sanos [es decir, a los buenos] o como parecen a los enfermos [a los malos], (...) de si es real aquello que sucede así para los que duermen [como los que hay que considerar aquí a los malos] o para los que están despiertos [como los que hay que tomar aquí a los buenos]. Pues es claro que ellos no piensan así en realidad⁹.

Por lo demás, no debería ser determinante la opinión de la mayoría, pues –y aquí Aristóteles sabe que en adelante está de acuerdo con los sofistas– “si todos estuvieran enfermos o locos [es decir, si fueran malos], y sólo dos o tres fueran sanos y cuerdos [es decir, buenos], entonces éstos serían tenidos por enfermos y locos”¹⁰; es decir, los buenos serían tenidos por malos y los malos por buenos.

La situación se modifica sólo cuando se rompe con la prioridad de lo bueno sobre lo malo, del estar despierto sobre el sueño, de la salud sobre la enfermedad. Y se rompe con ello ya con la pregunta de quién es pues el que debe juzgar lo que ha de considerarse sano, despierto o bueno, y por tanto real. *Quis judicabit?*

Para nosotros es muy actual la respuesta que Aristóteles rechaza sin discusión, a saber, que quien ha de decidir es la mayoría. Pero, ya inmediatamente después de Aristóteles, el escepticismo antiguo dio una respuesta mucho más radical: nadie, tampoco la mayoría ha de decidir, dice esta respuesta, pues no hay nada que decidir; se trata más bien de terminar de una vez con las oposiciones (entre bueno y malo, estar despierto o soñando, enfermo y sano, cuerdo y loco, etc.), guardarse de todo juicio y vivir en adelante sin convicciones.

También nuestra época conoce no sólo la primera respuesta, sino también la segunda y más radical. No sólo cede a la mayoría la decisión sobre cuestiones fundamentales; también conoce la eliminación de todas las oposiciones (hasta la oposición entre razón y delirio, santidad y delito), y de este modo califica la decisión como superficial. El ataque no se dirige esta vez sólo contra la diferenciación que discrimina entre opuestos, sino también contra la racionalidad occidental, que se ha arrogado, una y otra vez, el papel de juez, para excluir en todo par de opuestos lo que le molestaba: no sólo delirio y crimen, sino también sueño, *eros* y ficción.

Actualmente aparece como principal culpable, junto con la metafísica clásica, sobre todo el racionalismo a partir de Descartes. Con él habría co-

menzado el gran proceso contra los extremos indeseables (sueño, delirio, delito). Y este proceso habría comenzado en nombre de la razón, de una razón encogida como *ratio*. Ya Descartes habría hecho el proceso a estos opuestos en nombre de esta razón mutilada. Después de eso – aproximadamente un siglo después– se habría empezado finalmente a encerrar a los dementes y, después, a todo tipo de marginados.

Ahora bien, sin duda hay mucho de verdad en esta acusación contra la razón del decoro, contra la *ratio* del buen decoro burgués. Ni siquiera a ésta le falta autocrítica. Pensemos sólo –un ejemplo entre otros– en la llamada, renovada una y otra vez, a reformar el cumplimiento de las penas. Ella misma reconoce defectos y excesos. Pero aquí no nos interesan los detalles, para los que me declaro incompetente. Sólo nos interesa el problema filosófico subyacente.

La pregunta filosófica principal es: ¿realmente no hay oposiciones? ¿acaso se puede separar entre bien y mal? Ésta es una pregunta seria. Lo malo o el mal, ¿es más que lo vencido en cada caso? El buen decoro, ¿es más que sólo la norma del partido dominante en cada caso en la lucha por el poder, de un partido que tras la victoria lograda puede permitirse realmente ser suave aquí y allá, mientras su poder no se vea amenazado? Los instrumentos del ejercicio de poder, los Estados, ¿son otra cosa que *magna latrocinia*, grandes bandas de delincuentes, cuya justicia es más que la norma de la conservación de su poder? Basta con echar un vistazo a la historia: cuántos delitos no se han glorificado después simplemente porque fueron practicados por el partido victorioso o los hombres victoriosos, ya se llamen Alejandro, César, Napoleón, Stalin o –si no hubiera sido vencido– Hitler.

Así pues, la pregunta decisiva es de hecho: ¿quién puede juzgar, si no es la razón misma? Y la respuesta radicalmente escéptica es entonces como ahora: nadie.

EL DOMINIO DE LA REPRESENTACIÓN

Ahora bien, el presupuesto decisivo para este desarrollo –al menos por lo que respecta a la situación actual– radica ahora (y ésta es la tesis principal que quiero defender hoy) en el dominio que el concepto de signo (el fenómeno de signo) asumió en el umbral de la modernidad, para en realidad no volverlo a abandonar. La realidad fue siendo sustituida cada vez más por su representación en la imagen y la palabra, y se hizo cada vez más difícil o más superflua una diferenciación entre aquélla y estos sustitutos suyos.

Esta otra historia parcial comenzó en el decisivo momento de cambio del siglo XIV, cuando autores franciscanos –como Duns Escoto¹¹– distinguieron entre un modo de conocimiento intuitivo, dirigido a la proximidad y la inmediatez, y otro abstracto, mediado por signos, y declararon inalcanzable al primero, la *cognitio intuitiva*, y por tanto también a la realidad inmediata *pro statu isto*, es decir, desde el pecado original¹². La historia continuó con Descartes, que trató de superar el escepticismo que había resultado ya de este distanciamiento de la realidad con la cura radical de su *cogito ergo sum*, es decir, encerrándose en la subjetividad. Y la historia sigue en nuestros días con el intento de hacer definitiva la neutralización de estas oposiciones que se rechazan en tanto que metafísicas, es decir, de eliminar todas las oposiciones.

Como discípulo de San Francisco, para Duns Escoto era muy importante una relación inmediata con la creación y con la naturaleza, que, sin embargo, desde el pecado original ya no puede restablecerse sin fractura, y que en el fondo es irrecuperable. La seña de esta fractura lleva en Escoto el nombre de “abstracción”, o más estrictamente, de “abstractividad”.

Desde Aristóteles, la abstracción se consideraba como algo positivo. Abstracción (*epagoge*)¹³, según él, primariamente no significa otra cosa que formación de concepto, es decir, algo que distingue directamente el conocimiento humano frente al animal. Abstraer, poder formar conceptos, aquí no tiene nada que ver con un distanciamiento de la realidad. Al contrario, significa ver espiritualmente las estructuras de la realidad.

Con los franciscanos se pierde este significado original de la abstracción. Desde ese momento, la abstracción es entendida en contraste con la intuición. Se opone la *cognitio abstractiva* –el conocimiento abstracto– a la *cognitio intuitiva* –al conocimiento intuitivo–. Y el conocimiento que abstrae recibe así, por vez primera, el significado de conocimiento abstracto, donde esta “abstractividad”, esta lejanía de toda vitalidad en el conocimiento conceptual, se entiende expresamente como consecuencia del pecado original. “*Pro statu isto*” –dice, por tanto, la fórmula establecida–, es decir, en nuestro estado actual, a saber, tras el pecado original, el hombre ya no puede conocer intuitiva, inmediatamente, sino sólo mediatamente, a través de signos que se ponen entre él y las cosas, que lo alejan de la cosa. En el fondo ya no se puede conocer, salvo que por conocimiento no se entienda otra cosa que tratar con signos, es decir, con signos muertos en vez de con cosas vivas, utilizarlos, manejarlos, manipularlos.

Los franciscanos en la baja Edad Media anhelaban la proximidad y la inmediatez, la naturaleza. Curiosamente consiguieron lo opuesto. Incluso hasta en la política no se puede describir la historia del mundo moderno sin topár con su influjo no intencionado. Lo que más buscaban, y lo que también hallaron para sí, fue pobreza. Pero lo que introdujeron fue el mundo de los signos, y eso significa al mismo tiempo, de la riqueza.

Con la reinterpretación de la abstracción (de formación de concepto a formación de imagen y palabra), estos franciscanos encerraron el pensamiento en el mundo de los signos y de la representación: en el mundo de la conciencia. Con ellos, la representación ocupó el lugar del concepto. Y como el concepto es aquel signo que no requiere ser conocido previamente para dar a conocer la realidad, empezó entonces un movimiento de separación de la realidad que hasta hoy no ha cesado. Si no se conoce el original (persona o cosa), entonces tampoco se lo llega a conocer mediante su imagen: el fuego no se llega a conocer por el humo, ni la nación por la bandera, e igualmente

para el resto de los ejemplos. Y lo mismo sucede con la palabra. Conocer un lenguaje no significa conocer ya la realidad.

Frente a ello, el concepto es el único signo que no se interpone entre nosotros y la realidad, el único que no reemplaza a la realidad como su representante o sustituto, como su representación. El signo –palabra e imagen– está por la cosa, mientras que el concepto es la cosa misma, aunque ciertamente en otro modo de existencia. Con la reinterpretación tardomedieval del concepto como representación (imagen y palabra) comienza la marcha triunfante de la representación, cuyo punto culminante se alcanzó en el Barroco. Su resultado filosófico es la filosofía de la conciencia. La filosofía de la conciencia no trata de la realidad, sino primeramente sólo de las representaciones que la representan. Y las representaciones se comportan neutralmente frente al sueño o la vigilia, frente a la realidad y a la ficción. Esto es especialmente claro en Descartes, con su solipsismo metódico. El *cogito ergo sum* cartesiano (significa algo así: cuando sueño, aunque meramente esté soñando, existo) obtuvo su seguridad única y exclusivamente de la neutralización provisional de la oposición entre sueño y verdad, razón y locura, verdad y engaño.

Aparte de la filosofía, por cuanto respecta al arte, la mezcla de realidad y ficción, representado y representante, se expuso primero en la pintura barroca –y paralelamente en la literatura barroca–. Por ejemplo, en “Las Meninas” de Velázquez, con su enredado juego de reflejos, que difuminan el límite entre arte y vida, imagen y motivo, actores y espectadores, pintor y retratado. Era la época en la que Descartes luchaba con sus fantasmas del sueño, del delirio y de los demonios, en la que Calderón se preguntaba si la vida en su conjunto no sería un sueño, y en la que Cervantes desarrolló la técnica, que hasta Dostoievski, Pirandello, Proust, Brecht, y en el cine Woody Allen, tantos imitadores geniales habría de tener, la de introducir al lector en la novela, la de enredar a los personajes en una disputa con el autor

sobre su papel, o la de permitir que los actores bajen de la pantalla y se mezclen con el público.

Por lo demás, la conexión entre la sensación de un acercamiento de lo lejano, de lo irreal, y el predominio del concepto de signo, es evidente. El signo es siempre el signo de algo: el retrato del retratado, el poste indicador de la dirección y del fin, la escritura de la palabra, la palabra del concepto y el concepto de la cosa, etc. Pero puede suceder que los signos y el mundo de signos se independicen de tal modo, se multipliquen de tal modo, que al final ya no sean signos de una cosa, sino sólo signos de un signo.

El fundador del pragmatismo, Charles Peirce, lo expresó así: "Pensamos sólo con signos. [...] Sólo de símbolos pueden surgir nuevos símbolos. *Omne symbolon de symbolo.*" Y no es casual que Charles Peirce¹⁴ apelara a aquel autor tardomedieval al que al comienzo de esta historia se le asigna el papel principal, a saber, al monje franciscano escocés Juan Duns Escoto.

INTENTOS DE SALIDA DEL SOLIPSISMO

Ahora bien, desde Descartes se han emprendido los más diversos intentos para salir del solipsismo. El último de todos procede del llamado giro lingüístico de la filosofía, y no atañe a la conciencia ni a la representación en general, sino al lenguaje y a la palabra como sustitutos de la realidad en particular. Escojo sólo un ejemplo de todo el complejo de la filosofía lingüística, el ejemplo de la palabra "dolor".

Según como se la tome, esta palabra puede estar por (antes se decía "suponer") un fenómeno de conciencia, por un concepto, o también por una palabra. Si está por (si supone) un fenómeno de conciencia o una representación, entonces significa una sensación, una sensación de dolor, y ésta siempre es ciertamente sólo *mi* sensación, *mi* dolor, como en la proposición "tengo dolor de muelas". Si está por una palabra, entonces se refiere a sí misma, a saber, a la propia palabra "dolor", como en la proposición: "'dolor' es una palabra del idioma español". Si está por un concepto, entonces y sólo

entonces está por la cosa misma a la que normalmente nos referimos cuando hablamos de dolor.

Cuando hablamos de dolor, normalmente no nos referimos sólo a mis propios dolores. Que no sólo yo pueda sentir dolor, no contradice en absoluto al concepto de dolor. Al contrario, en el concepto de dolor se encierra que también otros –no sólo hombres– puedan sentir dolor.

Las dificultades comienzan sólo cuando el concepto –y esto significa la cosa misma, la realidad en un modo diferente– se sustituye o se entiende como representación o como palabra, como fenómeno de conciencia o como fenómeno lingüístico. Lo primero sucede en la filosofía de la conciencia o (lo que es lo mismo) en la filosofía de la representación, lo segundo tras el giro lingüístico de la filosofía. En ambos casos, con el concepto de dolor, lo que se suprime es la cosa de la que se trata. Así por ejemplo en Descartes. En el *cogito ergo sum*, el *cogito* está por todo fenómeno de conciencia en cualquier estado (sueño, delirio, etc.). De modo correspondiente, *cogito* no significa sólo –como primeramente podría suponerse–: yo pienso, yo comprendo, lo que nunca es una fantasía, sino que significa: tengo representaciones, aunque éstas puedan ser sólo fantasías. Y si de lo que se trata es de sensaciones de dolor, de las que después de todo cabe suponer que no pueden ser totalmente imaginadas, entonces éstas sólo pueden ser *mis* sensaciones.

Dicho brevemente, con la equiparación de concepto y representación, fenómeno de conciencia o representación prelingüística, “dolor” tiene que significar siempre “mi dolor”.

En la crítica por parte del giro lingüístico de la filosofía al solipsismo cartesiano se pueden rastrear las devastadoras repercusiones que ha tenido esta absurda equiparación que consecuentemente resultó de la sustitución del concepto, y eso significa en último término, de la realidad, por la representación. En relación con el ejemplo del dolor, esta crítica suena en Wittgenstein aproximadamente así (y ésta es la última historia que voy a narrar o repetir aquí):

Supongamos que cada uno tuviera una cajetilla en la que hay algo que llamamos “escarabajo”. Nadie puede mirar en la cajetilla del otro, y cada uno dice que sólo mirando *su* escarabajo sabe lo que es un escarabajo.

En esta conocida comparación, la representación de un escarabajo en una cajetilla desempeña la función de una imagen para una sensación de dolor en la conciencia. Pues bien, Wittgenstein quiere mostrar que tal cosa puede ser igualmente una imaginación. No hace falta que a la representación le corresponda una cosa en la cajetilla o una sensación de dolor en la conciencia, y los otros ni siquiera tienen que notarlo. “La cosa en la cajetilla –dice– no pertenece en absoluto al juego del lenguaje”. Es decir, la comunicación sobre dolores no funciona de modo que las palabras estén por esta sensación; pues normalmente sabemos muy bien cuándo los demás sienten un dolor y si sus manifestaciones a este respecto son sinceras. Así continúa Wittgenstein:

Bien podría suceder que cada uno tuviera en su cajetilla una cosa distinta. Es más, uno podría representarse que tal cosa se modifica continuamente (...). La cajetilla también podría estar vacía (...)¹⁵.

A partir de ahí, Wittgenstein intenta evitar el solipsismo (sacar la mosca fuera de la botella, tal como él lo expresa) atendiendo al empleo real de palabras de sensación. Allí se evidencia que la palabra “dolor” jamás reemplaza al dolor real, sí reemplaza, en cambio, a formas de expresar dolor, que son en muchos sentidos más primitivas: como gemir y otras similares –lo que Wittgenstein llama comportamiento de dolor o conducta de dolor. Con ello queda bajo la sospecha de caer en el extremo opuesto de la filosofía de la conciencia, a saber, en el *behaviorismo*, para el que esto que se da en llamar sensación de dolor es meramente una disposición a reaccionar de modo típico ante determinados estímulos. La sospecha es injustificada, pero Wittgenstein podría haberse ahorrado todo intento de evasión si hubiera acepta-

do conceptos que son distintos de sensaciones, pues entonces de entrada habría estado claro que “dolor” no significa “mi dolor”, así como el médico que hace un diagnóstico correcto no necesita estar él mismo enfermo. En lugar de eso, Wittgenstein busca una salida a través de la comunicación que, sin embargo, no entiende en principio como intercambio de informaciones sobre hechos y estados de cosas, sino como participación pasiva en un lenguaje recibido o en una forma de vida común.

Según esto, las palabras –como las representaciones en la filosofía de la conciencia– ya no están por la realidad misma, ya no suponen por ella, sino que más bien ésta no consiste en otra cosa que en la interacción lingüística. Se agota en las concepciones que los hombres tienen de las cosas y que precipitan en formas de vida. Ya no hay verdad: sólo opiniones, que compiten unas con otras o se influyen mutuamente. Esta es la consecuencia cuando el concepto se entiende como uso de palabra, y eso significa, como juicio o concepción. Y los juicios mismos ya no reproducen las cosas falsas o correctamente, sino que las constituyen, las crean por vez primera. No se llega a una separación entre concepto y juicio, sujeto y predicado, aquello sobre lo cual se habla y lo que se dice falso o correctamente acerca de aquello. Lo que se dice sobre algo es ahora el algo mismo sobre lo que se habla, el juicio es el concepto, la concepción es la realidad. Como ejemplo se aduce (Paul Feyerabend)¹⁶: cuando Galileo hablaba de temperatura, no hablaba de lo mismo que nosotros cuando hablamos de temperatura, pues él tenía una concepción distinta, otra opinión que nosotros; creía que la temperatura indicada no se modifica con el fluido empleado para la medición.

Con esta equiparación de sujeto y predicado, de cosa y opinión, todo lo que se dice se vuelve verdadero, y sólo importa qué verdad se impone. Y con ello nuevamente se consigue la situación que los sofistas habían diagnosticado con la máxima puntería y que al mismo tiempo habían creado: el dominio de las opiniones en la plaza del mercado.

IRREDUCTIBILIDAD DEL CONCEPTO AL SIGNO

Platón y Aristóteles reaccionaron contra este dominio, distinguiendo por vez primera la cosa de la opinión, el concepto del juicio, el sujeto de la proposición del predicado de la proposición, aquello de lo que se habla de lo que en cada caso se dice sobre aquello, la realidad de las concepciones sobre ella. Con ello fundaron la metafísica, cuyo derrumbamiento y resurrección vivimos periódicamente una y otra vez desde hace aproximadamente cien años. Momentáneamente yace derrumbada. Algunos dicen que para siempre. Sus adversarios más agudos y lúcidos opinan por el contrario que a ella, por desgracia, nunca se la puede matar del todo. Por mi parte, yo sólo quiero insistir en que ella ha muerto sobre todo de muerte conceptual, de muerte del concepto como abstracción. Pues, por lo demás, el concepto es justamente aquello que tiene la máxima proximidad a la realidad, y concretamente porque es lo único que permite conocer la realidad, sin ser él mismo real –como las copias, las imágenes o también las meras palabras–; lo único que es totalmente inconmensurable con la realidad, que no es en modo alguno semejante (o desemejante) a ella.

Desde la imitación o la copia, pasando por la imagen, hasta el signo verbal, discurre una serie decreciente de semejanza con la realidad. Esta serie no termina con el concepto; el concepto queda más bien fuera de la serie. Como mucho, el concepto pertenece a la serie en la forma de un sobrepasar el límite. Pues concepto y cosa guardan un grado máximo de proximidad mutua sólo en el sentido de que ambos son lo mismo. Por eso el concepto nunca puede sustituir a la realidad –a diferencia de una copia, de una imagen o de una palabra.

Partimos de la pregunta de si la sensación de pérdida de la proximidad y de la realidad que se activa con la multiplicación de las instancias intermediadoras, es materialista y contraria al espíritu, puesto que el espíritu es después de todo el que supera las distancias por excelencia. Y yo había anunciado una respuesta negativa a esta pregunta, había anunciado que iba

a romper una lanza, diciéndolo simbólicamente, por los fabricantes de bombillas.

¿En qué medida he cumplido mi promesa? Pues bien, en la medida en que, frente a lo que parecía primero, el mundo de los signos (de los fenómenos de conciencia o representaciones y de los signos lingüísticos) presenta tendencialmente un mundo naturalista o materialista, un mundo enemigo del espíritu. Y para ello es indiferente si los signos son alingüísticos o lingüísticos. En la medida en que se comportan neutralmente frente a la realidad y la ficción y se sustraen fundamentalmente a toda oposición, ambos por igual son producibles artificialmente y manipulables desde fuera, aunque sea mediante electrodos, drogas o un adoctrinamiento transmitido por imágenes o lenguaje.

Si el hombre no está en condiciones de conocer la realidad tal como es, entonces no puede ser libre. Y el hombre ya no estaría en condiciones de conocer la realidad como es, si la realidad, según dice la filosofía de la conciencia, se construyera a partir de representaciones, o según dice el giro lingüístico en la filosofía, a partir de las piezas de un lenguaje compuestas cada vez de modo distinto, dicho brevemente, a partir del uso lingüístico.

Conocer la realidad tal como es, significa sobre todo tener la capacidad de formar conceptos, por ejemplo el concepto de dolor, para lo cual no son necesarias ni palabras ni sensaciones, para lo cual, en principio, sólo es necesario más bien el logro que puede rendir todo hombre, aunque sea sordo o ciego, de constatar en sí mismo o en otros que esto (por ejemplo un gemido o un gesto torcido en otros, una punzada en su propio corazón) vuelve a ser lo mismo que aquello.

Ni ojos ni oídos se necesitan para este logro tan simple como fundamental. Un sordomudo ciego -como Hellen Keller- puede distinguir ya sólo con ayuda del tacto, el sentido para lo más próximo, entre agua, aire, tierra y fuego, es decir, puede formar sus conceptos sin palabras.

No se puede decir que tales logros de la formación de conceptos constituirían un mundo muy diferenciado. Sobre todo sin lenguaje, el mundo se quedaría en un mundo de pobreza y proximidad, el mundo de la pura inmediatez que nuestros franciscanos anhelaron tanto más cuanto que lo dieron por perdido. Pero en esta pobreza que cualquiera puede alcanzar se encierra la libertad humana.

Y el conocimiento no es posible sin libertad. “*La raison, c’est la torture*”, “la razón es la tortura”, ha dicho Michel Foucault¹⁷. Así tienen que presentarse las cosas al final si concepto y realidad son sustituidos por sistemas de signos. Pero en tanto que posibilidad de los conceptos, y eso significa, de la realidad, la razón –la única respuesta a la pregunta “*quis judicabit?*”– no tiene nada que ver con la coacción. Más brevemente que el filósofo británico C. S. Lewis yo no lo podría decir. En su libro *Miracles* (“Milagros”) escribe (y con esta cita quiero concluir):

Toda teoría del universo que convierte al entendimiento humano en un resultado de causas naturales es insuficiente (...). Allí, el entendimiento, como toda otra cosa o suceso, se considera simplemente un producto del sistema total (...). La muestra más refinada de pensamiento científico tendría que estar causada del mismo modo que los pensamientos que un hombre tiene porque una parte del hueso oprime su cerebro (...). El naturalista [o materialista] tendría que conceder que pensamientos inducidos por el delirio o el alcohol o el mero deseo de dudar del naturalismo [o del materialismo] son tan válidos como sus propios pensamientos. Lo que es salsa para la gansa, es también salsa para el ganso. El naturalista [nuestro materialista] no puede condenar los pensamientos de otras personas porque su causa sea irracional y, sin embargo, seguir creyendo en los suyos propios, que allí [caso de que el naturalismo sea verdadero] tienen causas igualmente irracionales¹⁸.

NOTAS

- ¹ Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986.
- ² Nordhofen, E., en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
- ³ Cfr. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 165 a, 6-10.
- ⁴ Culler, J., *On Deconstruction*, Londres 1983, p. 119. Cit. por Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main. 1985, p. 230.
- ⁵ *Ibidem*, p. 181; cit. por J. Habermas, *ibidem*, p. 227.
- ⁶ Cfr. Kant, I., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, en Akademie-Ausgabe, vol. VIII.
- ⁷ Bataille, G., *Das theorische Werk*, Múnich 1975, p. 106, cit. por Habermas, J., *ibidem*, p. 277.
- ⁸ Blumenberg, H., *ibidem*, p. 56.
- ⁹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1010b 3-10.
- ¹⁰ *Ibidem*, 1009 b 4-7.
- ¹¹ Cfr. por ejemplo Escoto, D., *Ordinatio*, I, d.3, p. 3, q. 1, n. 292, ed. Vaticana III, 239.
- ¹² Esto no vale para Ockham. Pero el ockhamismo no se impuso tanto en la modernidad como el escotismo. Sobre la *cognitio intuitiva* y *abstractiva* con una interpretación divergente, cfr. Day, S. J., *Intuitive Cognition. A key to the significance in the later scholastics*, Nueva York 1974.
- ¹³ Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100 b 3-4.
- ¹⁴ Peirce, C. S., *Logic as Semiotic. The theory of Signs*, en *Selected Writings*, Londres 1940, p. 115. (Cfr. Derrida, J., *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1983, p. 84).
- ¹⁵ Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, § 293.
- ¹⁶ Cfr. la discusión sobre ello en Putnam, H., *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers, vol. 2)*, Cambridge 1975, pp. 121-126.
- ¹⁷ Foucault, M., *L'ordre du discours*, cit. por Frank, M., *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984, p. 240.
- ¹⁸ El texto está sólo en la primera edición. Sobre el destino de este texto, cfr. el prólogo en el primer volumen de los *Artículos Reunidos* de Anscombe, G. E. M.