Manuel Cruz (Ed.)

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

Las personas del verbo (filosófico)

Herder

Manuel Cruz (ed.)

Las personas del verbo (filosófico)

Herder

El presente volumen ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación FFI2009-08557/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y ha contado con una ayuda de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona.

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
Maquetación electrónica: ConverBooks

© 2011, los autores
© 2011, Herder Editorial, S.L., Barcelona
© 2012, de la presente edición, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN digital: 978-84-254-2960-6

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Portada

Créditos

Nota previa

Yo

Tú

Él

Nosotros

Vosotros

Ellos

Epílogo

Nota sobre los colaboradores

Notas

Nota previa

Sobre la dificultad de ser contemporáneos del presente

Manuel Cruz

Cuando, allá por 1993, se publicó el volumen colectivo *Individuo, Modernidad, Historia,*[1] las primeras palabras con las que se tropezaba el lector al adentrarse en la introducción eran las siguientes: «El presente volumen tiene mucho de carta de presentación de un grupo y de sus actividades». Desde aquella lejana fecha –que vino a constituir algo así como un pistoletazo de salida público–, dicho grupo, organizado alrededor de un *núcleo duro* –o trinidad nada santísima, dicho sea con un pequeño toque de irreverencia– formado por Fina Birulés, Santiago López Petit y quien esto firma, no ha dejado de desarrollar un trabajo tanto de investigación en sentido propio como de organización de actividades relacionadas con el pensamiento, y de difusión de las mismas, de la que constituyen una buena prueba los diferentes textos que, en tanto que grupo, han ido apareciendo.

Volúmenes colectivos como *Tiempo de subjetividad, El reparto de la acción* o *Hacia dónde va el pasado,*[2] además de acreditar el dinamismo del equipo, informan de la evolución de sus preocupaciones, que, de una inicial atención a los temas relacionados con la actualidad de la filosofía de la historia, fueron derivando a un interés por cuestiones más directamente relacionadas con la acción humana, como es la de la responsabilidad, examinada sobre todo desde la perspectiva de su relación con la identidad. Hija de estas dos preocupaciones iniciales puede considerarse la línea de reflexión centrada en la pareja conceptual memoria/olvido, que ocupó durante un tiempo los trabajos del grupo precisamente en la medida en que, a juicio de sus miembros, constituía un territorio teórico privilegiado en el que plantear las políticas de la subjetividad hegemónicas en el mundo contemporáneo.

Esta misma atención al presente guió la siguiente fase de trabajo del grupo, centrada en el problema de la experiencia de lo universal en el mundo contemporáneo (con especial atención a las cuestiones relacionadas con los conceptos de exclusión y de pertenencia), y explica, asimismo, los temas en los que en la actualidad se encuentra trabajando, que se dejan subsumir bajo el rubro del *horizonte de lo común*. En cierto sentido, este ámbito teórico constituye la desembocadura de todo lo precedente. Y no porque, con efectos retroactivos, se quiera proyectar sentido, dirección o teleología sobre todo el proceso en busca de alguna variante de *final feliz* filosófico o de apoteosis de la coherencia discursiva, sino porque las coordenadas en las que, de manera explícita, se propone situar la reflexión en esta última etapa (esto es, entre una subjetividad

no personal y una comunidad no identitaria) recogen, de manera bastante fiel, lo pensado a lo largo de todos estos años.

Ello no significa, claro está, que la trayectoria individual de cada uno de los miembros del equipo se identifique por completo con el dibujo recién presentado, que es un dibujo que en modo alguno prefigura un perfil filosófico determinado. Repárese en que lo que se han señalado como hitos o momentos significativos en la evolución del grupo han sido, en lo fundamental, ámbitos o territorios teóricos extremadamente problemáticos, en cuyo interior caben diversas ubicaciones, siendo su virtud precisamente la de expresar de manera privilegiada las tensiones del presente, las líneas de fuerza que lo atraviesan y conforman.

Probablemente, si algún acierto o mérito quepa atribuir a quienes hemos venido trabajando juntos durante dos décadas (e incluyo aquí tanto a quienes estuvieron con nosotros en el pasado como a los recién incorporados), sea el de haber intentado seleccionar con la mayor inteligencia y la mayor sensibilidad de que hemos sido capaces esos espacios de confrontación en los que hacer valer las propias perspectivas, intentando mejorarlas, hacerlas crecer, a base de correr el riesgo de someterlas al dictamen crítico del resto de los miembros del grupo, en un primer momento, y de la comunidad filosófica (cuando las hemos convertido en libro), en un segundo.

Esta misma actitud es la que anima el texto que tiene el lector en este momento en sus manos. Creo que ya lo he dicho en alguna otra ocasión: nunca he visto clara esa costumbre (por lo demás, tan extendida) de resumir en las introducciones de los volúmenes colectivos el contenido de las distintas aportaciones que vienen a continuación. Siempre he pensado, más bien, que en el mejor de los casos (esto es, en el de que el resumen sea fiel) la única función que puede cumplir dicho resumen es la de disuadir al lector de proseguir con la lectura, objetivo que no termino de considerar deseable. Si acaso, valdrá la pena insistir en un aspecto relacionado más bien con la naturaleza de la investigación que el grupo tiene en curso. Las diferentes personas del verbo aquí planteadas son, en definitiva, diferentes miradas o perspectivas sobre lo mismo. No se trata tanto de desarrollar discursos autorreflexivos acerca de las características de cada una de esas instancias (aunque, inevitablemente, algo haya que decir), como de mostrar *cómo se ve el mundo* –el mundo común, el mundo compartido, el mundo de todos– desde cada uno de esos lugares.

En alguna ocasión también he escrito que no es fácil ser contemporáneo del presente (que nadie me malinterprete: no me cito a mí mismo como si fuera un clásico vivo, sino para advertir al lector de que me estoy repitiendo). El rótulo *pensamiento contemporáneo* (o *filosofía contemporánea)* es goloso, sin duda. Hoy intentan atribuírselo especialmente aquellos que tienen más severas deudas con el pasado, confiando –muchos de ellos no pueden ocultar la tradición de pensamiento mágico-religioso de la que proceden– en que *el nombre haga la*

cosa, y que –viejo ejercicio de logomaquia– baste con reclamarse de un periodo para estar a la altura del mismo. Pero, ay, si algún asunto no es cosa de meras palabras es precisamente este, por más que tales palabras puedan venir sancionadas por una oficina, un negociado o incluso un departamento de prensa editorial.

Contemporáneo designa una tarea, implica un desafío, que incluso va más allá del esfuerzo –nada menor, por cierto– por hacer inteligible el presente: convoca a hacerlo habitable.[3] De la única forma que el pensamiento es capaz de hacerlo, esto es, produciendo más pensamiento, dando que pensar, cuestionando lo existente, revelando su contingencia. Dejándonos, en definitiva, ante el ineludible reto de explicitar –y decidir– qué queremos hacer con (y en) este mundo. Esto es lo que una y otra vez escamotean esos nuevos *contemporáneos del pasado* (como *ideólogos,* sin duda, se les hubiera definido cuando el término *ideología* todavía era de curso legal) que intentan quedarse con el santo y la limosna de todo lo que hoy estamos en condiciones de pensar.

Que nadie piense que lo anterior constituye una especie de atribución de intenciones *al bulto,* de imposible especificación. Más bien al contrario, cuesta poco señalar las formas concretas que adopta esta paulina conversión de algunos a la contemporaneidad. Al igual que el reloj parado, que dos veces al día da bien la hora, los personajes a los que me vengo refiriendo (y los denomino así porque, además de ser personas concretas, tienen algo de *tipos ideales* weberianos) se han encontrado con el inesperado regalo de que algunas de sus posiciones de siempre parecen haber mutado de signo, resultando susceptibles de ser interpretadas, por arte de birlibirloque, como especialmente adecuadas al momento actual: fueron anticomunistas, de matriz inequívocamente conservadora, en el pasado y mantener esa misma actitud ahora –hundimiento del socialismo real mediante– puede hasta llegar a resultar de buen tono en determinados ambientes, incluidos algunos sedicentemente progresistas; abrazaban en su momento, con pío entusiasmo, la identificación entre Estado y una determinada confesión religiosa y hoy se suman con el mismo entusiasmo –aunque con la piedad a buen recaudo– a la crítica a lo que les encanta denominar *laicismo trasnochado,* y así sucesivamente.

Si en su momento pudo señalarse que el ocaso de la idea de futuro había convertido el pasado en el territorio de un conflicto (en muchos casos, en el nuevo territorio de la política), en estos momentos convendría reconsiderar esa formulación y señalar que tal vez hoy el territorio privilegiado del conflicto sea la idea misma de contemporaneidad. Sin duda estamos asistiendo a una proliferación de discursos que, utilizando una clave supuestamente ético-humanista *(los valores* –sin especificar nunca cuáles, por cierto– parecen haberse convertido en el último gran negocio relacionado con las ideas en estos tiempos de *inquietante posmodernidad,* por decirlo a la manera de Ratzinger), persigue restaurar, maquillándolo apenas levemente, un discurso de raíces

profundamente religiosas.

En realidad, estábamos advertidos. Quienes buscan imponer su relectura del pasado lo hacen siempre, por definición, mirando de reojo al presente, esperando que la nueva legitimación obtenida de su revisión les permita, por fin, el asalto de una contemporaneidad que les había sido reiteradamente negada. Pero no podemos hacer como si nada hubiera pasado en materia de pensamiento. El rancio humanismo todavía vigente en el sentido común de nuestra época representa algo distinto a lo que nombra, se nos enseñó hace ya mucho (y se nos indicó muy claramente las oscuridades que de verdad representaba). Hay un pasado que se expande y crece adentrándose en el presente, aspirando a ocupar por completo su espacio, tutelando todas sus representaciones. De ese pasado hay que defenderse. O, cuanto menos, no queda otra que intentar resistirse a él. Con las modestas armas que nos han sido dadas. Intentando pensar, a sabiendas de que pensar es siempre pensar desde algún sitio –pluralidad de puntos de vista que, en el caso concreto del presente volumen, hemos intentado explorar analizando las diversas personas de (nuestro) verbo–. Tal vez sea una desequilibrada pretensión, pero es mucho lo que está en juego. Se trata de no dar por perdida completamente esa pequeña ilusión en la que se juega nuestra supervivencia, a saber, la de que lo que hay no es del todo una condena, sino más bien una desafortunada contingencia.

Barcelona, noviembre de 2010

Yo

Entre el descrédito y la rehabilitación del yo

Fina Birulés

El otro de los otros soy yo.
CLARICE LISPECTOR

Poner en cuestión el privilegio epistemológico de la primera persona del singular ha sido una de las características de la filosofía contemporánea. Con matices y orientaciones diversas, el rechazo de lo que hace años Richard Bernstein[1] denominó *la ansiedad cartesiana* –la aspiración a encontrar fundamentos universalmente válidos para el pensar filosófico, el conocimiento y el razonamiento moral y que Descartes había situado en la certeza del *yo*–[2] ha vertebrado buena parte de las reflexiones de las diversas corrientes de pensamiento desde la década de los sesenta. El *yo* como verdad primera y mejor conocida –dada su indubitabilidad– había sido planteado como el punto de apoyo firme e inmóvil que requería Arquímedes, pero basta recordar cómo en las últimas décadas del siglo XX el giro lingüístico y el giro pragmático supusieron un énfasis en la contingencia y en la historicidad de cualquier criterio o fundamento. En este contexto, las desautorizaciones del *yo* desencarnado, autosuficiente y con un conocimiento inmediato de sí, se han ido sucediendo, sea al enfatizar su carácter descentrado, a través de su *deconstrucción,* sea al poner el acento en su carácter social o culturalmente construido. El *yo* ya no se nos presenta como constituyente, sino como constituido, de modo que solo tiene un acceso indirecto y limitado a sí mismo, pues no puede descubrirse más que por la mediación de lo otro que le constituye. Así pues, se encuentra lejos de ser, como sugería Descartes, el primer principio de la filosofía.

El objeto de estas páginas es levantar acta de cómo, en la actualidad, estamos asistiendo a un *giro subjetivo,* es decir, a una cierta rehabilitación del yo y aparentemente de su privilegio epistemológico, pues hoy de nuevo, en terrenos diversos, se parte de la certeza, de la indubitabilidad, con la que se presentan las vivencias subjetivas como fundamento.[3] Como si el lugar del sentido de las acciones radicara en las vivencias del sujeto y, por tanto, bastase con hacerlas aflorar para acceder a vías inéditas y seguras de conocimiento. Puede resultar sorprendente este renovado acento en el *yo,* dadas las críticas que el moderno *yo* ha sufrido. De hecho, ya nadie considera que el significado de una experiencia sea transparente, inmediato o neutral teóricamente y, en principio, sabemos que, si bien todos los hechos están cargados teóricamente,

ello no significa que todo lo que hay sea teoría.

Cabría considerar que todo ello está vinculado, en primer lugar, a la emergencia de nuevas formas de historiografía como, por ejemplo, la historia oral que inició su andadura después de la Segunda Guerra Mundial y que recibió su mayor impulso en las décadas de los sesenta y los setenta. A partir de la nueva historia social o «historia desde abajo», la historia oral devino el principal medio para el registro de las experiencias vividas por los sectores marginales de los que solo existían narraciones producidas por las élites.[4] En segundo lugar, el giro subjetivo puede ser un resultado paradójico del reciente auge del constructivismo. En las últimas décadas, y dado sus efectos políticamente liberadores, hemos visto cómo el énfasis en el carácter social y culturalmente construido ha sido uno de los lugares comunes –basta pensar en la categoría «género»– que han permitido dejar de considerar como inevitables o naturales algunas diferencias. De hecho, cabe observar que, ya en la filosofía moderna desde Kant, hallamos muchos debates que pueden inducir a hablar de la construcción del *yo* o de su carácter de función de la interacción, el condicionamiento social y el comportamiento elegido. Pero lo que aquí nos interesa es cómo la insistencia en que una gran parte (o la totalidad) de nuestra experiencia vivida y del mundo que habitamos tiene que ser considerada como socialmente construida[5] se ha ido transformando en un *creacionismo secular*[6] que todo lo abarca: como si el *yo* –y, en general, el ser humano– fuera fuente y origen de todo sentido y valor en el mundo, de modo que paradójicamente se deja a la primera persona del singular con una sensación de poder y libertad sin límites en cuanto a constructora. A algo parecido apuntaba hace ya más de una década Charles Taylor, en una conversación con Ger Groot,[7] cuando criticaba la deconstrucción de Derrida, no tanto porque en esta la persona quedara disuelta en un juego anónimo de significados, sino porque en ella se separaba el proceso de significado del contexto y con ello se estaba abandonando dicho proceso a la arbitrariedad del sujeto: «De este modo, lo que se presenta como un antihumanismo se convierte fácilmente en una forma extrema de antropocentrismo».

Pero acaso la cuestión sea que, de entrada, el carácter social y teóricamente construido de la experiencia personal no la convierte necesariamente ni en arbitraria ni en lugar desde el que satisfacer la *ansiedad cartesiana*. Diría que dos son los lugares a los que hay que dirigir la mirada para poder empezar a tematizar esta nueva re-emergencia del yo.

Las historias olvidadas

Nunca como en las últimas décadas se había escrito o publicado tanto sobre la necesidad de dar razón de experiencias otras, de encontrar narraciones o

relatos que concedan visibilidad a las acciones y las pasiones de sujetos que habían quedado relegadas de las corrientes dominantes en la historia y el pensamiento. Cuando leemos las publicaciones de las últimas décadas al respecto, se nos plantea la cuestión de qué se habla cuando en estos escritos se alude a la experiencia de las mujeres, de los *gays,* de las lesbianas, de los chicanos..., con el ánimo de dar visibilidad a nuevas formas de subjetividad. Quiero decir que, en términos generales, en las historias que tratan de documentar las acciones, las pasiones y la fortuna de grupos de baja representación o de la mitad femenina de la humanidad parece que el término *experiencia* es usado para indicar un conjunto dado de vivencias subjetivas que, en el momento en que se consiga hacerlo *visible,* tendría que revelar de manera casi inmediata una forma de identidad.[8] Efectivamente, en el marco de los estudios que dan razón de la vida de individuos omitida en las narraciones del pasado, hallamos con frecuencia una antigua asimilación entre experiencia y vivencia y, en estos casos, da la impresión que la inmediatez, característica con la que se presentan las vivencias subjetivas, autorice a hablar de la experiencia de la primera persona del singular como «prueba». De hecho, Raymond Williams afirmaba en su *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society* que la noción de la experiencia como testimonio subjetivo «se ofrece no solo como verdad, sino como la clase de verdad más auténtica», como «la base para todo razonamiento y análisis [posterior]».[9]

Hace algunos años, la historiadora Joan W. Scott, en su ya célebre artículo «La experiencia como prueba» (1991), se detenía en *The Motion of Light in Water,* de Samuel Delany, un escritor afroamericano y *gay*. En su meditación autobiográfica, Delany cuenta cómo al descubrir el mundo de las saunas *gays* en los años sesenta y participar en él se sintió partícipe de un movimiento. Scott, en su ensayo, analiza el importante papel que el autor, en su propósito de documentar la existencia de estas instituciones, concede a «la visibilidad como transparencia literal» como vía para «convertir en histórico lo que hasta entonces había quedado relegado de la historia normativa y mayoritaria».[10]

De hecho, cabe decir que, efectivamente, gestos semejantes a los de Delany han producido una riqueza de elementos fácticos, obviados previamente y han llamado la atención hacia dimensiones de la vida y de la actividad humanas que se solían considerar «objetos no dignos» de historia. Pero que su cuestionamiento de la historia normativa encuentre su legitimación en la fuerza de la experiencia vivida por el *yo* es lo que critica Joan Scott cuando escribe:

> Después de todo, ¿qué podría ser más cierto que la propia afirmación de un sujeto sobre lo que ha vivido? Es precisamente este tipo de apelación a la experiencia como prueba incontestable y como punto explicativo original –como fundamento para el análisis– lo que debilita la fuerza crítica de las historias de la diferencia.[11]

Al retener que tales apelaciones a la experiencia ofrecen certezas y no hipótesis, Scott sostiene que una teoría crítica de la historia no puede tomar la experiencia vivida como base explicativa, sino como cuestión que tratamos de comprender. Y añade: «La experiencia ya es de por sí una interpretación y *al mismo tiempo* algo que requiere ser interpretado».[12] De ahí la propuesta de una historiografía que tenga como proyecto *no* la reproducción y la transmisión del conocimiento que supuestamente se adquiere con la experiencia, sino el análisis de ese mismo conocimiento. Y ello vale tanto para el *yo* objeto de estudio como para el otro *yo* –el historiador o la historiadora–, pues Scott pone el acento en el carácter discursivo de la experiencia.

Como ha señalado con acierto LaCapra, el carácter mediado de la experiencia personal, su condición de constituida social o discursivamente, es precisamente lo que permite que podamos dar cuenta de ella.[13] Pero lo que Scott parece tratar de denunciar es la hipostatización del *yo,* y, sin duda, muchas de sus críticas tienen sentido: contingencia y falibilidad son características esenciales de todo conocimiento o comprensión históricos, si bien cabe advertir que deja sin analizar la capacidad de acción *(agency)* del sujeto y, en el mismo gesto, olvida cómo en este debate se entrecruzan las consideraciones sobre las nuevas condiciones del conocimiento histórico y el ámbito de lo político; no toda aspiración al conocimiento tiene por qué traducirse en un anhelo de una certeza absoluta, ni lo político se reduce a ser simple expresión de la perspectiva, siempre situada, del historiador o la historiadora.[14]

La experiencia es una categoría[15] que implica inevitablemente la primera persona del singular, de ahí que no solo deba ser analizada en términos de conocimiento o de prueba, sino que también deba tomarse en consideración su nexo con categorías como las de veracidad y mentira, al tiempo que con el papel de las emociones. Basta recordar lo que se ha denominado el «efecto Rashomon», en honor a la película de 1950 de Akira Kurosawa, en la que se nos cuentan cuatro versiones sobre los mismos hechos violentos y criminales, y se nos muestra la dificultad de entresacar una verdad única y la posibilidad de que todos los que están implicados mientan. En este punto es oportuno recordar, como señalaba Hannah Arendt, que hay una afinidad esencial entre la mentira y la acción, esto es, en «la mentira está envuelta la libertad», pues no somos libres sin la libertad mental de decir «sí» o «no» a lo que es,[16] al tiempo que escribía:

> Ya que los hechos y los acontecimientos –el producto invariable de los grupos de hombres que viven y actúan juntos– constituyen la textura misma del campo político, está claro que lo que más nos interesa aquí es la verdad factual.[17]

La verdad, de hecho, es política por naturaleza, dado que solo existe cuando se habla de ella y su opuesto no es el error o la ilusión, sino la mentira o la falsedad deliberada.

Asimismo, esta teórica de la política especificaba que la ausencia de emoción no se halla en el origen de la comprensión, pues lo opuesto a lo «emocional» no es en modo alguno lo «racional» –sea cual fuere el sentido que demos a este término–, sino, en todo caso, la «insensibilidad», que a menudo es un fenómeno patológico, o el «sentimentalismo», que es una perversión del sentimiento; así, por ejemplo, en su tentativa de comprender el totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurecerían nada, sino que eran parte integrante de la cosa a comprender. Del mismo modo, en su intento de comprender el totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurecerían nada, sino que eran parte integrante de la cosa a comprender, pues se trataba de describir el fenómeno «como teniendo lugar en medio de una sociedad humana y no en la Luna»,[18] lo cual implica que la experiencia personal queda necesariamente involucrada en la investigación, y que la indignación o el entusiasmo intervienen en la descripción de lo acontecido.

La era del testigo

El término que se usa aquí me parece extremadamente sorprendente. Podemos pasar de «antiguo deportado» a «testimonio» y de «testimonio» a «documento». Entonces, ¿qué somos? ¿Quién soy?
HENRY BUKAWKO[19]

Al auge del *yo* en las historias que narran las acciones y las pasiones de sujetos que habían quedado relegadas de las corrientes dominantes en la historia hay que añadir la emergencia, en la década de los setenta, de la *historia del presente:* una historia hecha de la experiencia de testigos que hoy circula a través de los modernos medios de reproducción como la historia verdadera de la época y como «valor de cambio»,[20] y que a menudo escapa de la mano de los historiadores y las historiadoras. En efecto, la propia denominación *historia del presente* parece una contradicción en sus propios términos, pues los hechos históricos son por definición acontecimientos pasados, que nunca pueden observarse y, en cambio, en este caso, el historiador o la historiadora desempeña el rol de sujeto y objeto, en tanto que tiene memoria personal de los acontecimientos que trata de reconstruir. Este tipo de historia obliga a revisar el presupuesto de la ruptura con el pasado como garantía del conocimiento histórico objetivo, como ha observado Huyssen: «La consecuencia ha sido que

las fronteras temporales [entre pasado y presente] se han difuminado».[21] Y, al mismo tiempo, la *historia del presente* plantea el reto de una revisión de las relaciones entre historia y memoria,[22] y la necesidad de tomar en consideración el carácter de posible producto de una institución social o política que ambas muestran.

De hecho, la historia del presente ha centrado su atención en acontecimientos trágicos de la historia reciente y ha devuelto la confianza a un *yo* que narra su vida para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada.[23] El emblema de esta nueva figura del testigo viene representada por el superviviente de los campos nazis, a quien, después de decenios de indiferencia, ahora se le presta atención.[24] En 1998, Annette Wieviorka publicó un libro titulado *L'Ère du témoin,*[25] donde analizaba las diversas figuras del testigo y su evolución: desde la figura de quienes no sobrevivieron pero pudieron legar sus testimonios (como los combatientes del gueto de Varsovia) hasta la del testigo como víctima superviviente que se da en nuestras sociedades. Wieviorka sitúa el primer reconocimiento público internacional del testigo superviviente en el proceso a Eichmann, un proceso que liberó la palabra de los testigos con el ánimo de que «sirviera de lección para nuestra juventud», como afirmó Ben Gurión.[26] En las últimas décadas y con respecto a los testigos supervivientes del genocidio judío, el imperativo social y moral de la memoria ha sucedido al testimonio espontáneo –inevitable por razones psicológicas y morales– y al solicitado por exigencias de la justicia. Como señala Hartog,

> el viejo imperativo deuteronómico de dos testigos al menos no tiene validez legal en este caso, el problema para nada está ahí. Se trata, por el contrario, de escuchar a cada uno en su singularidad y permitir a cada testigo decir su historia, por primera vez o de nuevo.[27]

Ahora se trata, pues, de cualquier *yo,* pero ante todo del testigo como víctima sobreviviente, como si, al mismo tiempo que se estuviera dando una rehabilitación de la primera persona del singular, se diera una exigencia de lo presencial, de su voz, de la imagen.[28] El deber de memoria asigna al testigo y a su testimonio una finalidad que supera en mucho el relato de una historia vivida. De hecho, la experiencia concentracionaria no concede talento profético alguno contra la barbarie futura. ¿De qué saber es portador el testigo? Acaso a esta pregunta cabe contestar con palabras de Primo Levi, a quien no se puede identificar con la figura heroica actual de testigo superviviente:

> Es más eficaz el testimonio elaborado con recato que con indignación: la indignación debe corresponder al lector, no al autor, y no es seguro que la indignación del autor se convierta en la del lector. Yo he querido suministrar

al lector *la materia prima de su indignación.*[29]

El discurso del testigo o del superviviente tiene, por supuesto, importantes efectos morales o políticos. Pero es importante distinguir entre la canonización de las víctimas y el potencial que tienen sus testimonios para lecturas críticas que permitan tanto escribir la historia *a contrapelo* como atender a la complejidad de acontecimientos terribles de nuestro tiempo, así como reparar en sujetos que hasta hace poco tiempo han sido minusvalorados, para quienes decir *yo* tiene un significado político al hacer emerger un sujeto imprevisto.

En este punto hay que decir que el trauma histórico es específico y ni todos lo sufrimos ni tenemos el derecho a ocupar la posición de sujeto. De ahí que la tentación tan extendida de una identificación emotiva con la víctima o la de tratar de hablar en su nombre sea un indicio del resbaladizo estatuto de la memoria en la actualidad.[30] Como señaló Kaja Silverman, la identificación debe ser heteropática,[31] en ella la respuesta emocional se presenta acompañada de respeto por el otro/a y de la consciencia de que su experiencia no es la propia. Y esta consideración de Silverman es oportuna dada la tendencia actual a una sacralización de la víctima y los problemas que presenta una figura como la del «testigo vicario», esto es, la de los descendientes que no vivieron en primera persona los acontecimientos y, por razones de orden diverso, sienten como suyo el deber de recordar. Pero en este caso la experiencia de los testigos vicarios no se puede identificar ni con la vivencia ni con la repetición de una experiencia que ya ha sido, sino con el hecho de que, por decirlo así, en toda experiencia siempre hallamos entremezclada la ajena, esto es, con la transmisión o la herencia.

***

El conflicto entre la historiografía y la inmediatez de los relatos en primera persona, así como el conflicto entre las virtudes de la conmemoración y el rigor del método histórico, apuntan al hecho de que la rehabilitación del yo en las historias olvidadas, en la contemporánea figura del testigo, ha significado el «acceso de la memoria al taller del historiador», con lo que sólidos paradigmas se han tambaleado, y esto, escribía Enzo Traverso, ha supuesto un cuestionamiento de los límites de los procedimientos tradicionales de la historiografía, de sus fuentes o de la concepción de una historia estructural como un proceso de acumulación, de larga duración, con múltiples estratos (territorio, demografía, mentalidades, instituciones), que permiten aprehender las coordenadas globales de una época, aunque dejen muy poco lugar a la subjetividad de los hombres y las mujeres que hacen la historia. Y Traverso añadía que la dimensión política de la memoria colectiva (y los abusos que la acompañan) no puede más que afectar a la forma de escribir la historia.[32] Pero

del cuestionamiento de los procedimientos tradicionales de la historia no se sigue que no haya diferencia entre el relato histórico que trata de comprender lo ocurrido y el recuerdo o la memoria colectiva; tras un par de décadas de rehabilitación de la primera persona del singular, esta es una tarea pendiente en nuestros días. Basta pensar en el caso de la Fundación Spielberg y su acumulación de relatos de «testigos». ¿Debemos, pues, considerar que simplemente se trata de fuentes orales, que deberían merecer el mismo tratamiento que los documentos escritos han tenido tradicionalmente en manos de la investigación histórica?

Efectivamente, se podría decir que en los últimos años pocas palabras han sido tan manoseadas como la palabra *memoria*. Los agentes de la historia han ido quedando reducidos a interpretar el papel de ejecutores, de víctimas y de testigos. Hay una alta confusión entre memoria e historia, puesto que la primera tiene tendencia a absorber la segunda y el trabajo historiográfico se ve injertado de lo que sería tarea propia de los juristas, los cuales señalan quiénes tienen responsabilidades penales, quién ha de ser restituido por los males injustamente sufridos. Carlo Ginzburg[33] nos recuerda que la verdad resultado de la investigación histórica nada tiene de normativa, se pretende imparcial y provisional, pues cada presente dirige la mirada al pasado con categorías e intereses distintos, y apunta que, al igual que el juez, el historiador busca la verdad y pruebas, pero a diferencia de aquel no emite sentencias y se ocupa de acontecimientos que no solo implican responsabilidad individual. La verdad que alcanza el historiador es fruto del gesto de abandonar el sentimiento de familiaridad con el pasado, de la voluntad de establecer e interpretar los hechos. El historiador intenta sacar a la luz las estructuras subyacentes de los acontecimientos, las relaciones sociales en las que están implicados los seres humanos y las motivaciones de sus actos. Está en un trabajo constante, pues la verdad histórica contiene una parte de juicio, de interpretación del pasado como problema abierto:

> Términos como *ficción* o *posibilidad* no deben llevarnos a engaño. La cuestión de la prueba permanece más que nunca en el centro de la investigación histórica, pero su estatuto se ve inevitablemente modificado desde el momento en que afrontamos temas diversos sobre el pasado con la ayuda de documentación también diversa.[34]

Fue Paul Ricoeur quien caracterizó «el testigo como aquel que traslada las cosas vistas a las cosas dichas, a las cosas colocadas bajo la confianza que el uno tiene en la palabra del otro».[35] De alguna manera, Ricoeur coloca el testimonio no en relación con la verdad, sino con la fidelidad, la confianza. El giro de Ricoeur apunta hacia la veracidad, al tiempo que subraya que el hecho de que el testigo no solo diga «yo estuve allí», «créeme», sino también «y si no me

crees, pregúntale a otro» indica que el testimonio siempre tiene lugar o sentido en un espacio donde están los otros, en un espacio plural de relación, y, por tanto, que su valor ya no se sostiene solo sobre la inmediatez de la experiencia del *yo*. Y es también en este espacio público donde tiene sentido pensar que se pueden encontrar vías para evitar confundir este principio de *confianza* en cuanto presunción con un «asfixiante principio de credulidad general»[36] a la que parece apuntar el eslogan *hay que recordar para que no vuelva a ocurrir*. Cabría pensar que la memoria tiene que ver con la posibilidad de decir, en el espacio público, el sentido de lo ocurrido, decir cómo ocurrió, quién lo sufrió y qué vidas y esperanzas políticas quedaron truncadas. Y a esta posibilidad podemos acceder a través de testimonios en primera persona, a través de trabajos cuasi arqueológicos de recuperación de lo que ha quedado o ha sido enterrado, y por medio del trabajo de historiadores e historiadoras para investigar la verdad de lo ocurrido, elaborar hipótesis y buscar pruebas. Quizá no se trate tanto de visitar los lugares de la barbarie como de invitar a que, por fin, de manera individual o colectiva, nos atrevamos a debatir histórica y políticamente nuestro pasado, pues en el gesto de recuperar nuestro pasado lo verdaderamente importante es que juzguemos, que demos sentido a lo ocurrido. Y juzgar o comprender quiere decir pensar y expresar lo que hacemos, o sea, «hablar de ello», dar nombre a las cosas y a las personas, tomando posición respecto de lo que ocurre.

Tú

Aprender a no saber

Laura Llevadot

Si la reflexión contemporánea en torno a la segunda persona del singular resulta relevante, no es solo por haber abierto una tercera vía que escaparía tanto al individualismo como al comunitarismo. Más allá de cualquier «ismo», lo que el pensamiento del *tú* aporta al pensamiento contemporáneo es la preeminencia de la ética sobre la ontología. El saber –sea comprendido como idealización hipotética de la realidad que, por lo tanto, la abandona (Kierkegaard), o como subsunción y captura de lo otro por la mismidad del pensamiento (Levinas)– es lo que la relación ética con el *tú* viene a desplazar. Si la ontología, como posibilidad de decir el ser, se había fundado modernamente en la polaridad yo-mundo o sujeto-objeto, la intervención de la segunda persona del singular vendría a romper esta simetría para recordar que lo que está por pensar no es ya lo *que* es, sino *cómo* nos relacionamos con ello, y sobre todo cómo le respondemos, de ahí la centralidad del concepto de responsabilidad en Levinas y de amor en Kierkegaard. Más allá o más acá de la relación del yo con el mundo está la relación del yo con el *tú*. Pero lo decisivo de esta reflexión no es el mero paso del conocimiento objetivo a la relación intersubjetiva, sino el que la relación yo-tú sea capaz de cuestionar, de poner en entredicho, la posibilidad misma del saber, y aun su necesidad.

Es por ello que en lo que sigue nos detendremos en aquellos planteamientos que trazan la relación yo-tú a partir de su capacidad ética para desbordar y suspender el saber. Sin embargo, lo cierto es que este desplazamiento ético de la ontología entraña más dificultades de las que en un primer momento cabría esperar. De ahí las críticas de Levinas a Buber, que aquí abordaremos, y de ahí también la crítica kierkegaardiana que se podría dirigir a Levinas. Optaremos, pues, por esbozar un itinerario *in crescendo,* un recorrido en el que, aun siendo predominante la voz de Levinas –puesto que partiremos de su modo de establecer la problemática–, vaya minimizando la posibilidad de que el *tú* recaiga de nuevo en el nosotros y, por lo tanto, como se verá, en el saber.

¿Cómo habrá entonces que comprender la relación con el *tú* para que la ética desplace y cuestione de veras la ontología y el saber? Para responder a esta pregunta, atenderemos en primera instancia a la comprensión de lo dialógico en Buber, en parte para distinguir nuestro planteamiento de una vez por todas de cualquier aproximación a la ética comunicativa, pero, por otra, para señalar los límites de lo dialógico en este proyecto. En segundo lugar, habrá que adentrarse en el corazón del planteamiento levinasiano en el que la

problemática del *tú* abre la posibilidad de una ética entendida como filosofía primera, pero también abre una concepción del amor que habrá que cuestionar; para finalmente tratar de pensar, de la mano de Kierkegaard y bajo la tutela de Derrida, una «ética más allá de la ética», una «hiper-ética» que, admitiendo la centralidad de este pronombre personal, no se opondría radicalmente pero desplazaría la reflexión levinasiana entorno al *tú,* al amor, al nosotros, y al tercero que también, sin duda, habrá de desempeñar algún papel. Todo ello con la única finalidad de aprender algo todavía demasiado arduo, aprender algo que la reflexión acerca del *tú,* ya sea a través de Levinas, de Buber, de Kierkegaard o de Derrida, debería enseñarnos: aprender a no saber, cuestión que tal vez guarde alguna relación con «aprender a amar», pues no es casual que el amor haya sido el paradigma privilegiado para pensar la relación con el *tú,* y es, por lo tanto, alrededor del amor que deberemos pensar la posibilidad de una ética sin ontología.

1. «Yo-tú»

Al final de *De la existencia al existente* (1947), Levinas opone su concepción del «cara al otro» frente a la estructura del «con el otro» implícita en el *Miteinandersein* (ser-con-otro) tal y como lo plantea Heidegger en *Ser y tiempo*. El juego de preposiciones, como el de los pronombres que aquí nos es dado tratar, no es inocente. Indican el intento en ambos casos de pensar más allá de la dicotomía yo-mundo, más allá de la ontología en sentido clásico, y sobre todo, al menos en el caso de Levinas, más allá del saber. Atendamos a lo que allí se nos da a leer:

> La colectividad es quien dice *nosotros,* quien siente al otro al lado de sí, y no de cara a sí. Es también la colectividad quien se establece alrededor de un tercer término que sirve de intermediario, que proporciona lo común de la comunión. El *Miteinandersein* heideggeriano sigue siendo también la colectividad del *con,* y es alrededor de la «verdad» como se revela en su forma auténtica. Es colectividad alrededor de algo común. [...]
> A esta colectividad de camaradas oponemos nosotros la colectividad del yo-tú que la precede. No es una participación en un tercer término –persona intermediaria, verdad, dogma, obra, profesión, interés, habitación, comida–, es decir, no es una comunión. Es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. Desde ese momento, lo interpersonal no es la relación en sí indiferente y recíproca de dos términos intercambiables. El otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, es «la viuda y el huérfano».[1]

Hay que pensar que este fragmento es suficientemente importante para Levinas como para repetirlo más de treinta años después en la publicación de unas conferencias dictadas en el Collège Philosophique durante el curso 1946-1947. Como si aquí Levinas reconociese haber conseguido algo, haber posicionado bien su pensamiento respecto al de sus coetáneos, se permite volver a la primera formulación oral de este texto en las últimas páginas de *El tiempo y el otro* (1979). En esta versión es posible apreciar apenas unas variaciones, concreciones se diría, respecto al texto anterior:

> A esta colectividad del «junto a», he intentado oponer la colectividad del «yo-tú», no en el sentido de Buber, para quien la reciprocidad sigue siendo el vínculo entre dos libertades separadas, subestimando el carácter ineludible de la subjetividad aislada.[2]

Primera especificación: la referencia directa a Buber, que en la primera versión aparecía solo implícita al desterrar la reciprocidad de la relación «yo-tú» que allí se trataba de pensar. Dejaremos de lado el que la apelación burlona a los «camaradas», que Levinas recoge de la interpretación de Heidegger llevada a cabo por Sartre, haya desaparecido en esta segunda reedición. En su lugar aparece un «junto a» más neutro pero igualmente declinable. En segundo lugar, la vinculación directa de esta «colectividad yo-tú», opuesta a ese «nosotros» que Levinas atribuye a Heidegger, con un concepto de amor cuanto menos inquietante: «Se trata de una colectividad que no es una comunión. Es el cara a cara sin intermediarios y lo encontramos en el Eros, en el que, en la proximidad del otro, se mantiene íntegramente la distancia». Y añade algo que ya estaba presente en el texto publicado en 1947: «Lo que se presenta como el fracaso de la comunicación en el amor constituye precisamente la positividad de la relación; esta ausencia del otro es precisamente su presencia en cuanto a otro».[3]

Hay en este fragmento y en su reedición posterior todo lo que se le puede pedir a un texto respecto a la ubicación de su pensamiento fundamental. La referencia explícita a Heidegger, la mención posterior de Buber, la alusión a Husserl cuando se afirma que «el otro en cuanto otro no es solamente un alter ego», y la explicación del «cara a cara» a través de un concepto de amor que pondría en el centro la incomunicación frente a la noción de amor como comprensión y entendimiento mutuo que nos proporciona el «sentido común». Todo ello se anuncia en este fragmento repetido, como si el pensamiento acerca del *tú,* de la relación «yo-tú», solo pudiera ser planteado por oposición al «yo» cartesiano que Husserl renueva; en oposición al «nosotros» que tal vez de manera demasiado apresurada, es seguro, Levinas atribuye a un cierto Heidegger; pero también diferenciando este pensamiento del tú, tal y como Levinas lo plantea, de la relación de reciprocidad yo-tú tematizada por Buber

antes que nadie; y sobre todo el pensamiento del «tú» si se opone a algo, es al mundo, al mundo como objeto de conocimiento, como realidad tematizable, al mundo susceptible de ser conocido, tal y como también Heidegger, Husserl y Buber –Levinas debería reconocerlos aquí como aliados– han tratado a su vez de sortearlo. Y, sin embargo, a pesar de los malentendidos, a pesar de un cierto baile terminológico que a menudo impide la comprensión, hay que preguntarse por qué Levinas siente la necesidad en su reflexión acerca del *tú* de diferenciar su posición de la de estos sus maestros. Allí donde sin duda hubiese podido encontrar una crítica al «mundo como imagen»[4] y el planteamiento de una «ética orginaria» que no se distinguiría de la «ontología fundamental»;[5] allí donde podría haber hallado un concepto del otro como radical alteridad[6] tal y como él mismo plantea, e incluso una ética fenomenológica en tanto que «la fenomenología es el respeto mismo»,[7] allí donde hubiese encontrado en la reflexión acerca del «yo-tú» la crítica más ferviente a toda conciencia teórica, Levinas se empeña en ver una y otra vez ontología y solo ontología.

No se tratará aquí de hacer justicia a Heidegger, a Husserl, a Buber, y a tantos otros, defendiéndolos de las acusaciones que Levinas les dirige.[8] Ni siquiera se tratará de girar contra Levinas su propio argumento y culparle así de llevar a cabo una lectura violenta allí donde siguiendo su propio discurso debería haber habido un ejercicio de respeto, de dejar ser y responsabilidad. Se tratará, por el contrario, de atender a la problemática que encierra este planteamiento levinasiano del *tú,* porque todo ocurre como si Levinas hubiera percibido los peligros de no ser suficientemente radical con esta cuestión, pues más allá del repertorio de pronombres personales, más allá de la pugna entre preposiciones, lo que está en juego aquí, en este pensamiento del *tú* y del «cara a cara» –que probablemente sí, sin duda, se opone al «yo» y al «nosotros», al «con» y al «junto a», pero habrá que indagar los motivos–, es el problema de la ética, de la ética como filosofía primera, de la «ética de la ética», e incluso, se verá, de una «hiper-ética» que debería desplazar todas las cuestiones, ahora ya subsidiarias, acerca de la filosofía y la actualidad, sobre todo acerca de la tarea del pensar «en este mundo», como si se pudiera saber por adelantado en qué consiste esto que llamamos «mundo». Precisamente porque *no sabemos* en qué consiste el mundo, porque es probable que ni siquiera *debamos saberlo,* la reflexión de Levinas en torno a la segunda persona del singular se pretende algo más que un cambio de orientación ontológica, algo más que una aportación relevante al hoy llamado pensamiento dialógico o a las «éticas dialógicas» –etiquetas todas ellas que sin duda desactivan el potencial transformador de los pensamientos a los que aluden–. Tras la cuestión del *tú* trabaja un intento nada desdeñable de pensar la filosofía más allá de la ontología, de pensarla como ética, una ética heterónoma que, como afirma Levinas a propósito de Buber, no comienza a partir de determinados valores que funcionarían como ideas platónicas, ni a partir de una tematización previa,

de una teoría del ser de la cual la ética sería su derivado, ni se plantea tampoco como una ley universal de la razón,[9] sino como algo previo a todo esto, una ética que precede –y esta cuestión heideggeriana de la *precedencia* es algo que se habrá de discutir aquí– cualquier tematización del yo, del nosotros y del mundo, que se antepone, de hecho, a cualquier saber. Y es en este punto, en esta oposición al saber, que posibilita el vínculo de la ética como filosofía primera con una concepción no comunicativa del amor como modelo de la relación ética del «yo-tú», donde el pensamiento de Levinas debe ser interrogado. Interrogado hasta el límite que él mismo dibuja cuando, más allá del *tú,* la reflexión de Levinas se orienta hacia el «usted» o se pregunta acerca de la *elidad*[10] del otro.

2. Diálogo y saber

¿De dónde proviene la contemporánea necesidad de interrogarse acerca de la segunda persona del singular? ¿A qué problema trata de responder la reflexión en torno del *tú?* ¿Por qué esta problemática parece llegarnos de la mano de autores vinculados a tradiciones claramente religiosas tales como Martin Buber, Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig o el propio Levinas? ¿Acaso se trata de un nuevo asalto a la razón, esta vez piadoso, que aprovecha el antiintelectualismo de buena parte del pensamiento contemporáneo para hacer valer sus denostados dogmas? Habrá que abstenerse de prejuzgar de manera demasiado apresurada las motivaciones extrafilosóficas que pudieran dirigir estos pensamientos, solo por si acaso se escondiera tras ellos la posibilidad de aprender a desdibujar el binarismo metafísico que, bajo la apariencia de una racionalidad liberadora, sigue oponiendo ingenuamente la filosofía a la religión, el saber a la creencia, la autonomía a la heteronomía o lo griego a lo judío, por solo señalar algunas inmaculadas fronteras que la reflexión en torno al tú podría desfigurar si atendemos a ella. Es cierto que podríamos haber elegido también algunas perspectivas más laicas que, si bien no formulan la cuestión del otro en términos de «tú», podrían haber hallado su lugar en una reflexión de esta índole, así, por ejemplo, la importante tematización del otro que Sartre lleva a cabo –y que Levinas tratará de recoger aun señalando las limitaciones de su análisis–;[11] o quizá incluso hubiera tenido cabida en este trabajo alguna indicación acerca de la ética comunicativa tal y como Habermas la plantea. Sin embargo, si «lo dialógico» nos interesa aquí en alguna medida, es precisamente en cuanto desborda lo intersubjetivo, es decir, en cuanto desdibuja las fronteras del sujeto moderno que salva su solipsismo por la vía de la comunicación racional con otros sujetos. Una comprensión de lo dialógico que va más allá de lo intersubjetivo, y que, por lo tanto, empuja su concepto hacia las lindes de este término hasta hacerlo banal y prescindible, la hallamos

especialmente en los pensamientos de Buber y Levinas. Es precisamente en un texto titulado «Le Dialogue» (1980) donde Levinas establece la gran diferencia que separa a lo dialógico entendido en sentido clásico de lo dialógico tal y como aparece en la consideración buberiana del «yo-tú».[12] Lo dialógico entendido como comunicación intersubjetiva no quiebra sino que prosigue impunemente la gran tradición de la ontología que subsume lo otro del pensamiento, el ser, a lo propio del pensar bajo la forma del saber. Saber es justamente para Levinas representar, devolver lo ausente a la presencia y, por lo tanto, eliminar la otredad de lo otro. Levinas remite a la etimología del verbo *comprender, Auffassen,* para mostrar la voluntad de dominio que se esconde tras toda comprensión, pues *Fassen* es, precisamente, tomar, poseer el mundo a través del pensamiento.[13] De ahí que la experiencia –y esto es común también a Buber– sea concebida como el sometimiento de lo otro a lo mismo. La experiencia lo es siempre de un sujeto que, enfrentado al mundo, desea captarlo, comprenderlo, dominarlo, hacerlo suyo. Esta concepción de la filosofía como ontología y saber no es, no ha sido nunca, ajena al diálogo. De hecho, buena parte de nuestra tradición entiende el pensar como un diálogo del alma consigo misma, de ahí que de algún modo el paso a lo dialógico esté ya prescrito en esta concepción del pensamiento en la que se presupone la posibilidad del acceso a un logos común, a una razón, que superaría las opiniones y las pasiones meramente particulares y subjetivas. De ahí se sigue un concepto de socialidad como «unidad de conciencias múltiples» reducidas a un mismo pensamiento que permite suprimir la alteridad recíproca: «Es el famoso diálogo llamado a detener la violencia devolviendo la razón a los interlocutores». Y acto seguido plantea Levinas: «Pero debemos preguntarnos si la elevación de esta paz por la Razón, de la que gustan las almas nobles, no debe nada a la no-indiferencia primera por el otro hombre».[14] Lo cual es lo mismo que afirmar que esta pacificación racional del conflicto se sustenta, en primera instancia, en la indiferencia ante la alteridad del otro, que debe someterse a la razón común para poder así «socializarse», y, en segundo lugar, se sostiene sobre el presupuesto sin duda contestable de una oposición más que dudosa entre racionalidad y violencia que trabajos como el de Foucault nos han enseñado a refutar –cosa que no dice Levinas pero que sin duda hay que recordar.

Así pues, no hay contradicción alguna entre las filosofías modernas de la subjetividad y su subsiguiente ontología y las concepciones contemporáneas de la intersubjetividad que se plantean como filosofías dialógicas. Aunque podría referirse a Habermas, Levinas se dirige en este punto contra Heidegger. La cita sobre el *Miteinandersein* con la que comenzábamos este capítulo hace referencia a este tipo de socialidad, a esta concepción de la comunidad que Levinas rechaza porque la considera en continuidad con la tradición filosófica que hace imperar lo mismo sobre la alteridad del otro. En Heidegger, la comunidad sería

también el correlato de una renuncia inicial. Un tercer término, «la verdad», constituiría lo común que permitiría decir «nosotros» por encima de toda alteridad. Si el *Dasein* solo se descubre auténtico en su soledad en la que encara su ser-para-la-muerte, el *Mitdasein,* el ser ahí con los otros, solo remite a la inautenticidad de una existencia perdida en la colectividad. Sería inútil recordarle aquí a Levinas que el *Dasein* como ser-ahí es precisamente el concepto que Heidegger forja para escapar de la concepción del sujeto egológico de la tradición, y que, por lo tanto, el *Mitdasein,* el ser-ahí-con, no es la colectividad de sujetos independientes unidos por algo común, sino la socialidad inherente a la estructura misma del *Dasein,* su forma de ser yecto. Aun si escapamos de la interpretación demasiado clásica por antropológica que hace Levinas de Heidegger, lo cierto es que la socialidad tal y como Heidegger la concibe no está pensada a partir de la «interpelación» a algo que llamaríamos «tú», sino a partir de un co-estar[15] estructural que hace innecesaria la separación yo-tú y, por lo tanto, la interpelación. Como dice Levinas cuando se le pregunta acerca de su incomprensión de la filosofía de Heidegger: «Puede ser», «quizá», pero «los acentos de su análisis están en otro lugar».[16] De nuevo esta vez, como en tantas otras ocasiones, se muestra la nulidad de tratar de defender a un autor de sus interpretaciones desviadas. Se trata siempre de una cuestión de acentos, de si el acento se pone en una socialidad que se da por estructural o se pone en la relación con un *tú* entendido como absolutamente otro y, por lo tanto, irreductible a la comunidad.

Es aquí donde la reflexión en torno al «tú» se vuelve imprescindible para Levinas, y es Buber el primero que ha sabido salvar lo dialógico, mediante su concepción del yo-tú, de su sumisión a una razón o logos común. A propósito de esta extraña noción que Buber ensaya en 1923, escribe Levinas:

> El Yo *y* el Tú no son abarcables objetivamente, no hay un *y* posible entre ellos, no forman un conjunto. No hay unidad que pueda producirse en el espíritu de un tercero «por encima de sus cabezas» o «tras sus espaldas» y que pueda hacer un conjunto. Como no hay, del Yo al Tú, tematización del Tú o experiencia del Tú.[17]

Ni comunidad ni objetivación, el «yo-tú» buberiano escaparía a ambas cosas. Para comprender esta afirmación hay que adentrarse en la diferenciación que Buber establece entre la palabra fundamental «yo-tú» y la palabra fundamental «yo-ello». Lo primero que cabe destacar es que no se trata de dos maneras de ser ni de dos maneras de vivir, sino de dos «palabras fundamentales» *[Grundwort]*, de dos modos de decir. De este modo, Buber concede ya la prioridad al lenguaje antes de toda tematización y de toda subjetivación: «No hay yo en sí, sino solamente yo de la palabra primordial yo-tú y yo-ello».[18] El decir «yo-ello» se caracteriza por el uso de los verbos transitivos: yo percibo

esto, pienso *aquello,* hago *algo*. Aquello que hago, pienso, percibo es diferente a mí, pero es el objeto de mi acción, percepción o pensamiento, por lo que lo reduzco al uso que pueda hacer de ello, lo reduzco a objeto de experiencia u objeto tematizable. El yo-ello, tal y como Buber lo concibe, no difiere de la estructura sujeto-objeto que sustenta el pensamiento moderno y que Heidegger caracterizará como la comprensión «del mundo como imagen». Lo único que rompe esta relación de transitividad entre el yo y el ello es la palabra yo-tú, esto es, aquel decir que preserva a lo otro de ser convertido en objeto:

> Del hombre a quien llamo Tú no tengo un conocimiento empírico, pero estoy en relación con él en el santuario de la palabra fundamental. Solamente cuando salto de este santuario lo conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es alejamiento del tú (YT, 12).

Buber opone de este modo la relación a la experiencia, y hace depender la segunda de la primera cuando afirma que «en el comienzo es la relación» (YT, 18). Pero ¿en qué consiste esta relación que precede a la separación yo-ello, sujeto-objeto, y que da lugar a la experiencia? La relación es directa. Cuando un niño *llama* a su madre, cuando la invoca, cuando la interpela, la relación que se establece no es tematizante. La madre no es aquí un objeto, sino el *tú* invocado por la alegría de la proximidad o por el temor de la lejanía. Otra cosa es cuando un niño *ve* y *dice* a su madre por primera vez, la observa, la analiza, y ya no la necesita. Aquí el *tú* se ha convertido en un ello, y lo irremediable es que «cada tú, una vez transcurrido el fenómeno de la relación, se vuelve *forzosamente* un Ello» (YT, 29). De hecho, en primera instancia, el niño tiene con las cosas este tipo de vínculo. Cuando el niño establece un diálogo imaginario con los objetos no es porque haya llevado a cabo una animación o espiritualización de los mismos, sino que se debe a una relación primordial en la que todo otro es un interlocutor viviente, un *tú,* el cual solo se convierte en objeto mudo a posteriori, cuando la relación cesa y adviene la experiencia. Esta relación es descrita por Buber en términos de «presencia», «encuentro», «reciprocidad» y «diálogo».

El primer aspecto a destacar de esta concepción es que lo dialógico mienta aquí una concepción no instrumental del lenguaje. Aun antes que Heidegger, Buber ya anuncia que «no es el lenguaje el que está en el hombre, sino el hombre quien está en el lenguaje» (YT, 33). Esto significa para Buber que, aun sin proferir palabra, el hombre en la relación «yo-tú» se dirige al otro, lo interpela, de modo tal que el diálogo no es la comunicación entre dos sujetos previamente aislados, sino aquello que despliega la relación, el vínculo lingüístico en el sentido de un «llamamiento» de lo que aún no se ha convertido en sujeto u objeto respectivamente. En palabras de Levinas, que retendrá y extremará esta idea, «aquel a quien hablo subsiste tras el concepto que le

comunico».[19] La interpelación es anterior, por lo tanto, a la comunicación y a la comunidad. Contrariamente a Marcel –que sigue en esto toda una tradición de valoración de la experiencia inefable–, el lenguaje no es solo instrumento de saber y de comunicación de saber. Toda relación es lingüística en la medida en que, antes de hablar transitivamente sobre algo, se habla a alguien, a un *tú*. La interpelación precede al saber. Esto es lo que, para Levinas, según apunta en otro lugar, diferenciaría las filosofías de la existencia de las filosofías de la co-existencia, entre las que cuenta a Buber y su concepción dialógica de la relación.[20]

Es por ello que, en segundo lugar, la socialidad surgiría entonces de la inmediatez de esta relación, irreductible al saber y a la colectividad. Solo a través de la relación con un «Tú» me abriría a los otros y a la comunidad:

> El mundo y yo estamos mutuamente incluidos el uno en el otro. Esta contradicción mental inherente a la situación del *Ello* se resuelve en la situación del *Tú,* que no me libera del mundo sino para atarme a él en conexión de solidaridad (YT, 73).

Es a través de este encuentro con el tú que es posible recuperar el mundo que el conocimiento y la experiencia habían malogrado. Buber insiste en describir esta relación en términos de reciprocidad de dones y de amor. Solo el amor hacia un *tú* haría el mundo recuperable, porque en el amor el otro no es representado ni tematizado, el otro no es objeto, sino aquel a quien se habla y con quien se habla, por lo que tampoco es un «nosotros» que habla al unísono para decir el mundo. El *tú* al que el amor me une me abre al mundo. Pero no ya al mundo como totalidad abarcable por el pensamiento, sino al mundo concreto de los otros, allí donde cada otro es a su vez un *tú*.

Se trataba de responder a la cuestión de por qué aparece en el horizonte del pensamiento contemporáneo esta reflexión sobre el «tú». Pues bien, la segunda persona del singular se nos aparece ahora imprescindible para establecer un tipo de relación –¿nos estará ya por siempre prohibido llamarle experiencia?– que eluda la reducción de lo otro, sea el mundo o el otro hombre, a mero objeto de conocimiento o a «lo común» que rehusaría su singularidad. Ni objetivación en el saber ni comunidad de un nosotros, el *tú* es portador de interpelación a lo irreductible y de socialidad no identitaria. Lo dialógico no remite ya ni a la comunicación ni a lo común del logos, sino al mero dirigirse a, al tú a quien se habla incluso antes de proferir palabra.

Hay que preguntarse, sin embargo, por qué entonces Levinas sigue mostrándose reticente a ciertos aspectos del pensamiento de Buber. No se trata, muy al contrario, de que finalmente Buber haga intervenir en toda relación «yo-tú» la presencia del «Tú eterno» –único resorte que parece evitar la irremediable conversión del *Tú* en *Ello*–, sino de lo ontológico que todavía

rezuma entre las grietas de esta filosofía. A pesar del potencial desestabilizador que introduce la noción del *tú,* Buber sigue apegado, según Levinas, a los esquemas de la ontología clásica y, por lo tanto, al saber. Resulta que la relación es concebida por Buber en los términos de un «entre-los-dos». El encuentro no se produce ni en el yo ni en el tú, sino «entre» ambos. Este espacio intermediario, el *Zwischen,* ordena el yo y el tú y permite dibujar el horizonte de una co-presencia. Toda esta terminología de la presencia y del «entre» remite sin duda a un planteamiento ontológico del que Buber no siente la necesidad de deshacerse. Por su referencia a la presencia, el encuentro aparece como una modalidad del ser. Pero, además, y esto es lo que no perdona Levinas, el encuentro es concebido en términos de reciprocidad: «Entre él y tú hay reciprocidad de dones: le dices *Tú* y te das a él; él te dice *Tú* y se da a ti» (YT, 29). De ahí que el amor de pareja sea el ejemplo privilegiado que Buber utiliza para ilustrar la relación yo-tú *(cfr*. YT, 38). Esta co-presencia entre aquellos que se revelan mutuamente el Tú se parece demasiado a un «nosotros», por más que nos abra al mundo de los otros, como para que Levinas lo pase por alto. A pesar de todo, en la concepción buberiana del «yo-tú» sigue habiendo algo común, sigue habiendo un «entre», un ser que se revela, un intercambio de voces y de dones. De ahí las palabras de Levinas de las que partíamos en la segunda versión del texto que encabeza este trabajo: «A esta colectividad del "junto a", he intentado oponer la colectividad del "yo-tú", no en el sentido de Buber». ¿Por qué no en el sentido de Buber? Porque para este «la reciprocidad sigue siendo el vínculo entre dos libertades separadas», y de este modo pierde toda consistencia la singularidad del otro que se diluye en lo común o recíproco. Esto es lo que quiere decir Levinas cuando acusa a Buber de subestimar el carácter ineludible de la subjetividad aislada, el hecho de que Buber no haya tenido en cuenta la naturaleza nouménica de cada sujeto que impide relacionarse en términos de reciprocidad y transparencia.

Para que la relación, la realidad del *tú,* sea capaz de desplazar verdaderamente la ontología, este debe ser concebido en su desproporción inicial, a partir de la diaconía. Solo la trascendencia del *tú* respecto al yo, y a través de ella la interrupción de toda reciprocidad, impide el retorno al nosotros. Solo si el tú me manda en su radical alteridad la ética podrá desplazar a la ontología. La oposición del yo-tú del diálogo al yo-ello del saber no es suficiente para operar esta transformación.

3. Mi prójimo es oscuro a plena luz: la ética

Las pretensiones de Levinas apuntan más allá de las de Buber. No se trata simplemente de plantear una ética que revelaría la forma más auténtica de ser, sino que su proyecto consiste en establecer una ética «más allá del ser»:

autrement qu'être y no *être autrement*. Una ética en la que lo que está en juego no es la posibilidad de «ser de otro modo», sino la posibilidad de «otro modo que (el) ser».[21] Esto plantea la cuestión de la emergencia de una ética más allá de la ontología que en realidad solo se resuelve en la medida en que este «más allá» se convierta en un «antes que», es decir, en la medida en que se trate de una «ética originaria» que heideggerianamente *preceda* la ontología, el saber, incluso lo político y social, y, por lo tanto, como se verá, esta ética implica también el estatuto derivado de la justicia. Hay que reconocer aquí un gesto decididamente heideggeriano que trata de pensar una ética que no sería ni teórica ni práctica, siguiendo el precepto de Heidegger para el pensamiento del ser,[22] una ética, por lo tanto, sin ley, como dirá Derrida, que justamente solo deviene posible en la medida en que el *tú* es a su vez considerado como aquello que *precede* cualquier tematización haciéndola viable, y que al mismo tiempo *excede* cualquier medida común con el yo, y, por tanto, la posibilidad del nosotros.

Es en este punto donde Levinas debe distanciarse de Buber:

> A diferencia de todos aquellos que quieren fundar sobre un diálogo y un *nosotros* original el surgimiento de los Yoes, y que se refieren a una comunicación original, tras la comunicación de hecho [...] nosotros suponemos a la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad, es decir, resignación (AE, 190).

En la concepción levinasiana del yo-tú, el *tú* no es un semejante, un igual, aquel con quien tengo algo en común, sino, por el contrario, el *tú* es trascendencia, huella de lo infinito, señal de lo que está «más allá del ser», de lo que no es un modo de ser, sino que apunta al *autrement qu'être*. Es en esta medida que el *tú* no puede ser objeto de conocimiento, no puedo comprenderlo, captarlo en su singularidad sin reducir su trascendencia a la inmanencia de lo mismo. Pero a la vez este *tú* que está más allá de mi mismidad me interpela, me pide algo, exige que se le atienda. Por eso escribía Levinas que el *tú* es «el pobre, la viuda y el huérfano», porque, en esta relación que se describe como un «cara a cara» y no ya como un «junto a», el yo se enfrenta a la alteridad radical del otro sin poderlo comprender pero también con la exigencia de responder a su llamada. El *tú* es, tal y como lo concibe Levinas, lo que despierta en nosotros la responsabilidad. Una responsabilidad que no se entenderá ya como la obligación de dar razones de la propia acción, según su concepto más clásico, sino una responsabilidad entendida como requerimiento de respuesta a la llamada del otro. Es de este modo que la interpelación que constituía lo dialógico de la relación yo-tú planteada por Buber es radicalizada por Levinas hasta el punto de ser concebida como «invocación», cosa que en buena medida rompe la armoniosa co-respondencia que sostenía el ideal del diálogo. El otro

no solo me interpela, me cuestiona en mi intimidad, sino que me exige que me haga cargo de él, que le responda antes de saber, y sobre todo porque no sé ni sabré nunca ni debería importarme quién es ni si tiene algo en común conmigo capaz de provocar mi amistad, o cuanto menos mi respuesta. Por eso afirma Levinas que «la invocación es anterior a la comunidad. Es relación con un ser que, en cierto modo, no existe en relación a mí».[23] Que no existe en relación a mi significa que el otro es «un tú que surge inevitablemente, sólido y nouménico, tras el hombre que conocemos».[24] A este tú solo puede alcanzársele en su singularidad invisible, inaccesible y secreta más allá de lo cual solo nos reencontraríamos a nosotros mismos en la mirada del otro. Para comprender esta asimetría de la relación yo-tú planteada por Levinas hay que tener en cuenta, pues, el estatuto nouménico del tú, de una parte, y su altura respecto al yo, condiciones ambas que impiden seguir comprendiendo la relación en términos de diálogo, y que hacen de la incomunicación un elemento esencial de la relación, de ahí que Levinas vincule la responsabilidad con la resignación.

Esta concepción nouménica del tú Levinas se la debe a Husserl, probablemente muy a su pesar, tal y como bien ha demostrado Derrida.[25] Es en la «quinta meditación» de las *Meditaciones cartesianas* donde, al plantearse la cuestión de la intersubjetividad, Husserl demuestra que el otro, que es «otro yo», un «alter ego» diferente del mío, no puede darse jamás al yo de manera originaria, no puede nunca presentarse al yo, sino que el yo solo accede al otro a través de la *apercepción* y de la *apresentación,* es decir, a través de una transferencia de sentido que la conciencia egológica opera. En caso contrario, si el otro fuese susceptible de percepción directa, no sería ya un sujeto, sino meramente un objeto entre los objetos, de ahí la necesidad para Husserl de señalar la diferencia. Esta comprensión de la inaccesibilidad del otro, el reconocimiento de esta zona oscura infranqueable, es la que sigue estando presente en el pensamiento de Levinas. A pesar de que acuse a Husserl de reducir el tú a un mero fenómeno del ego, lo cierto es que se trata de la misma imposibilidad de acceder al otro lo que legitima la tesis de la asimetría que Levinas sostiene, aquello que le permite decir que el otro es secreto y nunca perceptible como presencia. Esto es lo que ya revelaba la crítica temprana de Derrida. Sin embargo, también habría que esgrimir a favor de Levinas que si puede seguir siendo crítico con Husserl a este respecto, si puede decir que «el otro, en cuanto otro, no es solamente un *alter ego*», es porque para él el *tú* precede al yo. Quebrantando uno de los principios fundamentales de la fenomenología, afirma: «La relación con el no-yo precede toda relación del Yo consigo mismo» (AE, 189). Para nuestra tradición fuertemente asentada en la centralidad del sujeto y la evidencia del *cogito,* esta precedencia del *tú* respecto al yo resulta difícil de entender, pero lo que Levinas quiere indicar aquí es que más allá del contenido racional o pasional que pretendiésemos atribuir al yo, en la relación originaria del «cara a cara», el yo se revela únicamente como

responsabilidad. No que el yo tome conciencia de la necesidad de responder al otro, sino que en la medida en que la inexpugnable figura del otro trastorna la coincidencia consigo mismo y la intencionalidad de la conciencia, este revela lo que el yo es en su radicalidad: «en su posición misma él es, de parte a parte, responsabilidad o diaconía»;[26] «ser Yo significa no poder hurtarse a la responsabilidad».[27]

Por otra parte, que el *tú* tenga, aparte de su opacidad esencial, una posición de altura, que, además de ser «oscuro a plena luz», según la máxima de Sartre,[28] sea también mi prójimo, se justifica, para Levinas, a partir de la idea de infinito y de exterioridad. Ya en *Totalidad e infinito* se podía leer:

> El lenguaje solo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo del discurso, si permanece en consecuencia más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo. El interlocutor no es un Tú, es un Usted. Se revela en su señorío. La exterioridad coincide, pues, con un señorío.[29]

Si el habla no está orientada originariamente hacia el conocimiento y la discusión racional, como quisiera, por ejemplo, Habermas, es porque de entrada el otro no pertenece al mismo sistema comunicativo.[30] No solo que empíricamente el otro no esté en las mismas condiciones lingüísticas que las de aquel que supuestamente inicia el diálogo –por no decir interrogatorio–, sino que el diálogo, si lo hay, solo sería posible cuando el otro, en su altura, en su exterioridad, en su provenir de fuera del sistema en el que hablo y me hago entender, me incita a hablar y es de hecho el origen de mi habla. De ahí la condición de altura, de ahí que el tú tienda a ser considerado un Usted, y que el prójimo sea tematizado progresivamente por Levinas a partir de la figura del rostro.

Lo interesante de esta concepción radica justamente en que el Tú, en tanto que exterioridad, no nos informa sobre el mundo, no negocia las significaciones del mundo, sino que, bien al contrario, es lo que trastorna el orden del mundo al provenir de fuera. Ni siquiera puede concebirse el *tú* como estructura, como signo de un mundo posible al modo de Deleuze,[31] sino que, dice Levinas, «la visitación del rostro no es el desvelamiento de un mundo».[32] El rostro nos solicita como visitación del más allá, de más allá del ser y, por lo tanto, de «más allá del mundo».[33] Esto implica que *antes de* ponerme a hablar sobre el mundo, antes de negociar cualquier significado, aun antes tratar de ponerme de acuerdo sobre o disputar acerca de lo que el mundo sea, el otro me exige una respuesta, un habla, precisamente en cuanto él no es el mundo del que es posible hablar, sino aquel a quien hay que responder antes de cualquier decir tematizante. Tú no eres un quien, una identidad, que pertenece a este mundo, sino que, siendo irremediablemente parte del mundo, eres antes que nada el signo inequívoco de un más allá del mundo que me manda, me llama y se me

resiste para informarme de la carencia de fundamento de mi identidad egológica y de la puerilidad de mi particular visión del mundo. Por eso, solo por eso, la ética precede a la ontología, porque el tú no es un ejemplar, no pertenece al mundo objetivable, sino que viene de fuera y rompe el orden del mundo con su mandato y su llamamiento a la responsabilidad.

Esta concepción del tú como secreto, inaccesible y nouménico, pero a la vez altísimo respecto al yo, tiene dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, como ya ha sido indicado, el desplazamiento de lo dialógico, de la pretendida reciprocidad del habla que aún encontrábamos en Buber, a favor de una prioridad de la dimensión vocativa del lenguaje. Es por esta razón que Levinas puede afirmar que «la esencia del discurso es la plegaria».[34] No solo que el diálogo no se limite a la negociación de significados, en esto Buber ya había superado a Habermas, sino que «lo que caracteriza el habla es la ausencia de un plano común, la trascendencia».[35] Lo común recae del lado del mundo, de lo que comunico al hablar, pero el origen de la comunicación es el *tú* que, en su llegar de fuera del mundo, me reclama como parlante, me convierte en hablante, me conmina a hablar.

Pero, por otra parte, que el *tú* sea secreto y altísimo señala a su vez los límites de este pronombre personal que Levinas ya revelaba al afirmar que «el interlocutor no es un Tú, es un Usted». De ahí que en su consideración del otro se produzca en el pensamiento de Levinas un abandono progresivo de la temática del *tú* y una mayor insistencia sobre la cuestión la de la *elidad,* la tercera persona. En la medida en que el *tú* debe apuntar de manera clara a lo infinito, a lo otro del ser, al más allá del mundo, el rostro es pensado en términos de huella, de huella de lo nunca sido, de lo que nunca ha estado presente, pero siempre ha pasado ya:

> El régimen personal al que nos fuerza el rostro está más allá del Ser. *Más allá del Ser está una tercera persona* que no se define por el sí mismo, por la ipseidad. [...] El *más allá* del que viene el rostro es la tercera persona. El pronombre *Él* expresa exactamente su inexpresable irreversibilidad.[36]

Este tercero recibe el nombre de lo absoluto, el nombre de Dios. Y, de modo semejante a Buber, Levinas prescribe la necesidad no de ir hacia Dios, sino hacia «los otros» que estarían en su huella, abriendo así el paso a la comunidad. Pero Levinas todavía hace intervenir la figura de la tercera persona de una manera, desde nuestro punto de vista, más inquietante. El tercero no es solo el *Él* absoluto, sino cualquier otro, cualquier otro tú del tú, no ya el prójimo, sino el lejano. Y Levinas siente la necesidad de hacer interferir este tercero, este él, para corregir la heteronomía a la que nos abocaba la relación ética con el *tú*. Y aquí Levinas nos abandona para devolver al rey lo que es del rey y reinstaurar los prestigios del saber. Detengámonos por un momento a observar este

movimiento.

3. Amor y justicia

De las dos razones fundamentales por las cuales Levinas descuida la reflexión en torno al *tú* para introducir el tercero, el *él,* la que nos parece más problemática, a pesar de las apariencias, es la segunda, esto es, la introducción del tercero como socialidad que interrumpe la relación asimétrica con el otro. Aquí la ética que había desplazado a la ontología parece devolverle de nuevo sus derechos. La ética que enseñaba a no saber, a relacionarse con el otro más allá del saber, a responderle sin necesidad de inquirirle acerca de su identidad, devuelve ahora al saber su jurisdicción y reintroduce el dominio del cálculo, de la mismidad, del diálogo y de la ontología.

¿Por qué sucede esto? ¿Por qué Levinas, después de haber elaborado un complejo y renovador concepto de la relación yo-tú, siente la necesidad de introducir una amplia reflexión acerca de la tercera persona? En la repetición del fragmento con el que empezábamos este trabajo, al final de *El tiempo y el otro,* aparecía una variación respecto al primer texto publicado que consistía en poner a Eros como ejemplo privilegiado de esta relación «cara a cara» del yo-tú que se oponía al «junto a» del nosotros: «Es el cara a cara sin intermediarios y lo encontramos en el Eros, en el que, en la proximidad del otro, se mantiene íntegramente la distancia». El mantenimiento de la distancia, el rechazo de cualquier posible comunión en la que dos sujetos alejados el uno del otro se abismasen fuera de sí para encontrarse más allá de sus respectivas identidades, tal y como, por ejemplo, podríamos hallar en Bataille,[37] es lo que caracteriza la concepción levinasiana del amor. Si el amor puede servir de ejemplo para la relación ética, es en la medida en que el otro me altera, rompe mi cerco, pero no para fundirme con él, sino para responderle, y es esencial que en esta respuesta no se presuponga necesariamente la correspondencia. Aquel que amase de veras debería amar más allá de la reciprocidad. Es lo que Levinas reprocha a Buber y es por ello que, tanto frente a la comunión como frente a la comunicación entre iguales, Levinas pone en el centro de la relación amorosa la posibilidad de la incomunicación. Es lo que leíamos al principio: «Lo que se presenta como el fracaso de la comunicación en el amor constituye precisamente la positividad de la relación; esta ausencia del otro es precisamente su presencia en cuanto a otro». Es decir, que la falla en la comunicación en la relación amorosa da cuenta precisamente de que el otro sigue siendo otro, de que en el «tuteo» entre dos nunca nada es transparente, de que el otro se esconde a mi mirada y a mi saber, pero que es precisamente por eso por lo que le amo. No le amo cuando le comprendo, cuando creo saber quién es, sino cuando a pesar de no saberlo le respondo enteramente. Esto es lo

que Buber no podía admitir, y en una de sus respuestas a las críticas que le dirige Levinas escribe:

> La asimetría es solo una de las posibilidades de la relación yo-tú, no su regla [...]. Comprendida con toda seriedad, la asimetría que aspira a limitar la relación a la relación con una altura superior se convertiría en algo completamente unilateral: o bien el amor no tendría, por su naturaleza, reciprocidad o a cada uno de los dos amantes se le debe escapar la realidad del otro.[38]

Pero esto que Buber halla como argumento para oponerse a la concepción asimétrica del yo-tú es aquello que para Levinas caracteriza propiamente el amor, el hecho de que a los amantes se les deba escapar la realidad del otro, pues de otro modo habría comprensión, comunicación, negociación, pero no amor. La unilateralidad en el amor implica, no que el otro no pueda amar al amante, sino que aquel que ama se arriesgue a no ser amado, a no ser correspondido. Del mismo modo que el habla en el diálogo debe arriesgarse al malentendido, el amor debe resignarse a no ser amado *(cfr*. AE, 190). El vínculo entre responsabilidad y resignación no radica, pues, en la necesidad de la no correspondencia, sino en que la falta de respuesta quede siempre abierta como posibilidad de la relación.

Pero, si Levinas incide en esta cuestión de la incomunicación posible como condición de posibilidad del amor, es porque de algún modo el amor, como ejemplo de la relación ética que trata de plantear, tiene tendencia a convertirse en reciprocidad y, por lo tanto, en retorno sobre sí del sujeto que ama. De hecho, ya en *Totalidad e infinito* se advertía este peligro en un capítulo titulado de manera reveladora: «La ambigüedad del amor». El amor es, de por sí, apertura al otro, pérdida de identidad, pero la necesidad en el amor de ser amado motiva también el movimiento inverso, el retorno del sujeto hacia sí mismo, en buena medida por el reconocimiento que se le devuelve. Levinas sorteaba esta dificultad, tanto en *Totalidad e infinito* como en *De la existencia al existente,* apelando a la fecundidad, a la ansiedad del hijo:

> La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, digamos la palabra adelantándonos, de tener un hijo.[39]

Como si el hijo, o más bien el deseo de hijo, fuera índice del deseo de trascender, de ir más allá de uno mismo, de librarse al secreto del porvenir,[40] y, por lo tanto, de romper el cerco del sujeto y del nosotros al que el amor de pareja podría abocar. En otros lugares, Levinas afina el análisis y en lugar del hijo lo

que aparece es la obra, la obra en su sentido más amplio de acción hacia el otro, que solo quebraría el círculo mágico del retorno a uno mismo a través de la paciencia, esto es, exigiendo la ingratitud del otro, el aplazamiento indefinido de la respuesta.[41]

Sea como sea, el amor como ejemplo de la relación asimétrica yo-tú parece plantear problemas. Las temáticas del hijo, de la obra y de la paciencia no se muestran suficientes para reducir la propensión del amor a crear un «nosotros», de ahí que Levinas se vea obligado a hacer intervenir al tercero:

> Amar es existir como si el amante y el amado estuvieran solos en el mundo. La relación intersubjetiva del amor no es el comienzo, sino la negación de la sociedad. [...] El amor es el yo satisfecho por el tú, el que encuentra en otro la justificación de su ser.[42]

En clara contradicción con el texto con el que encabezábamos este capítulo, el amor es considerado aquí en su faz más negativa, como exigencia de reciprocidad y engolamiento del sujeto. Desde esta perspectiva, la sola escapatoria a esta situación es considerar que «el verdadero tú no es el Amado separado de los otros», sino el tercero. Hay que tomar conciencia, escribe Levinas, de que «la sociedad desborda el amor, de que un tercero, herido, asiste al diálogo amoroso y de que la propia sociedad del amor es injusta con él».[43] Aquí radica toda la cuestión, el amor supone la injusticia. El amor de dos, la reciprocidad, el diálogo, excluyen a ese *él,* el tercero, que es el testimonio situado «entre nosotros», ese tercero es el verdadero «tú» al que habría que atender. Contrariamente a la concepción de Buber según la cual el amor de pareja parecía ser la puerta abierta para encontrar a los otros, Levinas ve en el amor recíproco el peligro de la autosatisfacción y del retorno a sí. Amor y justicia parecen, pues, excluirse hasta el punto que Levinas va a verse obligado a operar un giro en su análisis.

En *Autrement qu'être* (1978), la cuestión de la justicia es tematizada como límite y correctivo de la relación de proximidad del «cara a cara». El dúo inicial se convierte en trío, no por razones empíricas, sino porque «la justicia solo puede seguir siendo justicia en una sociedad en la que no haya distinción entre prójimos y lejanos» (AE, 248). Es el mismo concepto de justicia el que impide seguir insistiendo en la relación de proximidad yo-tú. Siempre hay un tú, un otro, que se escaparía a la respuesta y a la responsabilidad. El tercero es el tú del tú, el otro del otro, a quien también debería responder. En la medida en que no lo hago, en tanto que la asimetría de la relación se detiene allí donde encuentro el rostro y dejo de atender a los otros rostros de los que no escucho su llamada, la justicia se hace necesaria. Pero la justicia es significativamente aquello que eludía la relación «yo-tú»: comparación, coexistencia, semejanza, contemporaneidad, tematización y saber *(cfr.* AE, 245). De este modo, a través

de este concepto equitativo de justicia que debe minimizar las repercusiones de la afirmación asimétrica de la proximidad, Levinas reintroduce el orden del ser, la ontología, arguyendo que el rostro es también el tercero, «a la vez el prójimo y el rostro de los rostros», vínculo entre «el orden del ser y el de la proximidad» (AE, 249). Es cierto que Levinas afirma que sin el cara a cara la justicia sería imposible, vacía de contenido. Pero también lo es que aquello que el análisis del *tú* había desvelado –el desplazamiento de la ontología, la crítica al nosotros, la deslegitimación del mundo como instancia ordenadora, y sobre todo la revalorización del no-saber que se revelaba al poner la incomunicación en el centro de la relación amorosa– parece perder su radicalidad con este desplazamiento. Esto acerca de nuevo a Levinas a las éticas dialógicas más sospechosas. Levinas parece de este modo conceder su decidida importancia a aquello que Kierkegaard menospreciaba bajo el nombre de «lo general». Y, sin embargo, este giro hacia lo general señala también las dificultades de llevar hasta sus últimas consecuencias un pensamiento del *tú*.

Abandonemos aquí a Levinas para preguntarnos hacia qué otros parajes podría abismarnos esta reflexión en torno al *tú*. Interroguemos allí donde Levinas sintió la necesidad de desmarcarse, allí donde temió parecerse demasiado a aquello mismo que trataba de combatir, a un Kierkegaard sospechoso de llevar a cabo la misma crítica radical al saber pero en nombre de un yo de equívocas intenciones.

4. Tú debes amar: hiper-ética

La crítica que Levinas dirige a Kierkegaard, basada en buena medida en una lectura sesgada de *Temor y temblor,* se deja resumir en la siguiente aseveración: «No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro».[44] Levinas sostiene, por lo tanto, una concepción de Kierkegaard según la cual este opondría el yo, la subjetividad egológica, la interioridad cerrada, al sistema, es decir, al saber, a la ontología, a la comunidad y a todo aquello contra lo cual trabaja también el *tú* de Levinas. Sin embargo no es seguro que esta lectura de Kierkegaard sea la única posible, ni siquiera la más fértil para abordar el problema que nos atañe. Si en lugar de dirigirse a *Temor y temblor,* Levinas se hubiera detenido en la lectura de *Las obras del amor,* tal vez se hubiese sorprendido al encontrar en Kierkegaard un pensador que inaugura de manera polémica esa problemática del *tú* que ambos tratan de pensar. Ciertamente, Kierkegaard entiende el yo como interioridad oculta, pero eso no lo diferencia de Levinas, quien también define así al *tú*. Kierkegaard estaría absolutamente de acuerdo con la consideración del *tú* como ser nouménico, es decir, como otro yo que, por lo tanto, me es y debe permanecer secreto. Solo que, para Kierkegaard, la relación yo-tú, que sí ha de comprenderse como una

relación de amor, no debe, sin embargo, ceder ante el nosotros, la comunidad y la justicia. Sin retornar al planteamiento de reciprocidad de Buber, y manteniendo, por lo tanto, la asimetría que Levinas exigiría, Kierkegaard elabora un concepto de amor que escapa a la coacción del tercero, el herido que asiste como testigo descartado de la relación amorosa, al incluirlo en su propio concepto.

En *Las obras del amor,* unas meditaciones cristianas (y habrá que arrinconar de nuevo nuestros prejuicios de ateos), Kierkegaard trata de distinguir el amor al prójimo *[Kjerlighed]* del amor preferencial *[Elskov]*. El amor preferencial es aquel en el que, en la relación de pareja o en la amistad, el otro es «otro yo». Es decir, amo a aquel con quien tengo algo en común, aquel que se asemeja a mí y que asemejándoseme nos permite constituir un nosotros que se diferencia de los otros. Por eso dice Kierkegaard que en el amor preferencial y en la amistad en realidad solo nos amamos a nosotros mismos. El reconocimiento del otro llena al yo de autosatisfacción y, aunque el amante se siente fuera de sí, es en realidad a otro yo a donde es transportado. El único amor no egoísta sería el amor al prójimo, y Kierkegaard define al prójimo precisamente como «el primer tú»:

> La amada es el otro yo. Y ya hablemos del primer yo, ya lo hagamos sobre el segundo yo, con ello no nos hemos acercado siquiera un paso a nuestro prójimo; pues el prójimo es el primer tú.[45]

Pero, a su vez, el prójimo es también el tercero:

> [los celos] están siempre en la raíz misma del amor y la amistad. La prueba es bien fácil: mete al prójimo, a quien se debe amar, entre el amante y el amado; mete al prójimo, a quien se debe amar, entre el amigo y el amigo, y verás la llama inmediatamente convertida en celos. Con todo, el prójimo no es otra cosa que el denominador común, que se interpone entre el yo y el yo del egoísmo, pero también entre el yo y el otro yo del amor y la amistad (OA, I, 118-119).

Así comprendido, el otro de la relación amorosa o de amistad es otro yo, y no un *tú,* en la medida en que guarda algo común conmigo, mientras que el prójimo es un *tú* ajeno e irreductible, es «el primer *tú*», puesto que el otro de la relación amorosa no era un tú, sino mi otro yo, pero justamente en tanto *tú* él es el denominador común de cualquier relación amorosa. «El prójimo es el otro tú, o más exactamente “el tercer hombre” de la proporción» (OA, I, 118). No ya el tercero excluido, sino aquel tercero que está ahí para romper toda pretensión de comunidad y de yoidad. Es lo común sin comunidad, lo que en lugar de aprisionar en una identidad aún plural libera de toda semejanza. El prójimo, en

cuanto tú, es, por lo tanto, lo que rompe el cerco del yo y del nosotros. Ahora bien, ¿quién es el prójimo? Quien así pregunta no ha entendido de qué tipo de amor se habla aquí. El prójimo no es un quien, no es alguien en concreto con unas características que lo individualizan y lo hacen amable y digno de mi amor, el prójimo es cualquiera, es aquel que al abrir la puerta se halla detrás a la espera de ser amado. Amar al prójimo requiere entonces renunciar a saber de quién se trata, dejar de ver las diferencias que individualizan, dirá Kierkegaard, pero precisamente porque se aprende a no saber, porque se aprende a no ver, se deja subsistir la diferencia en tanto que tal. Es en este punto que intercede el deber, el paradójico mandamiento. Al prójimo, al *tú,* no se le ama por inclinación, porque se crea saber quién es y se le aprecie en su diversidad, en su destacar sobre el resto, sino que se le ama porque se le *debe* amar. Este deber convierte el amor en tarea ética, pero se trata de un deber paradójico e hiperbólico, de una tarea ética que suspende la ética, tal y como se enunciaba ya en *Temor y temblor*. ¿Por qué el deber de amar al prójimo suspende la ética? Porque al convertir el amor en obligación este amor exige la transgresión de la ley. Esto es lo que trata de expresar ese insólito mandato bíblico que establece el deber de «odiar al padre, a la madre, a la mujer, a los hijos, a los hermanos y hermanas...» (Lucas, XIV, 26). El amor al prójimo suspende el deber de amar a los tuyos, a los padres, a los hermanos, a los que son en alguna medida tus iguales. El amor al prójimo solo se realiza como odio al nosotros, en ruptura con la comunidad:

> Cuando tú formas partido con algunos otros hombres, con determinada profesión, o con determinadas circunstancias de la vida, y aunque solo lo formes con tu esposa, entonces todo lo mundano se convierte en una tentación [...], pues sin duda amar al prójimo es un trabajo ingrato (OA, I, 154).

Amar a los tuyos es cosa fácil, basta con amarse uno mismo y prolongar el amor propio en los otros, pero amar al prójimo es lo que se debe aprender porque exige el sometimiento al mandato que todo lo arruina. El tú, al convertirse en lo que *debe* ser amado aun a costa del nosotros, es lo que arruina la ley al cumplirla. La ley dice que se debe amar, y también que se debe ser justo, que se debe dar a cada uno lo suyo. Pero el amor es lo que arruina la ley y lo que desborda la justicia. Más allá del deber de amar a los tuyos está el deber de amar al prójimo y de odiar a la comunidad, más allá de la justicia que da a cada cual lo suyo, más allá del amor preferencial que convierte lo tuyo y lo mío en «lo nuestro», el amor al prójimo da sin saber, sin intercambio posible, por exceso, y hace de la justicia un mero trueque a superar. Es lo que Kierkegaard trata de explicar cuando dice que «el amante auténtico no busca lo que es suyo [...], ni tampoco es entendido en cuestiones de intercambio [...], ni siquiera es

entendido en asuntos comunitarios como hace la amistad» (OA, II, 105), cuando dice también que «el que ama no necesita hacer cálculos» (OA, I, 306), cuando define el amor como una revolución que lo transforma todo desde los cimientos de modo que «cuánto más honda sea la revolución, tanto más se estremecerá la justicia, y tanto más perfecto será el amor» (OA, II, 100).

De este modo, Kierkegaard, como Levinas, opone el amor a la justicia, pero lo hace en sentido opuesto. Si la relación con el *tú* para Levinas debía ser matizada para dejar paso al tercero como verdadero *tú,* al *él* que clamaba justicia, en Kierkegaard el *tú* es precisamente aquello que desborda y que pone en cuestión el nosotros, la comunidad y la justicia. En esta relación yo-tú, en la que el *tú* es el prójimo, no queda ya resto alguno de saber a restaurar, ni siquiera subsisten las huellas de lo dialógico, porque el amor, como no-saber, como renuncia a saber para poder creer, ha eliminado ya toda necesidad de comunicación. La falla en la comunicación que en Levinas señalaba la positividad de la relación es aquí esencial de entrada, entre otras cosas porque el silencio deviene imprescindible para evitar toda negociación, todo cálculo y todo intercambio, aunque sea de palabras. Y el retorno sobre sí mismo ya no se sortea a partir de la fecundidad, del ansia de hijo, porque en el amor al prójimo no hay retorno posible, puesto que el viaje es solo de ida, siempre en dirección al *tú*. Pero, más allá de todas estas diferencias que habría que analizar con mayor detenimiento, lo que nos interesa señalar aquí es el cambio de ubicación que sufre lo ético respecto a lo ontológico. En Levinas, toda la reflexión en torno al *tú* se desarrolla para establecer la relación ética del «cara a cara» como *primera* respecto a la relación comunitaria del «junto a», y también respecto al saber y la ontología. De este modo, la ética se convertiría en filosofía primera que precedería la ontología, y de ello daría fe el carácter vocativo del lenguaje antes de su función comunicativa. Por el contrario, es esencial comprender que el lugar que ocupa el *tú* en la reflexión kierkegaardiana acerca del amor exige establecer la ética como «filosofía segunda»,[46] es decir, el amor al prójimo abre de hecho una ética más allá de la ética, una relación con el *tú* que quiebra y suspende la ética, la comunidad, la justicia y desde luego la ontología. Esta hiper-ética, o esta ética segunda, no *precede,* sino que *excede,* interrumpe, hace imposible, el saber, el nosotros y la ontología. Y es precisamente por su carácter derivado, porque viene después del saber para quebrarlo, que se impide ese movimiento de retroceso del *tú* al *él* que veíamos aparecer en la reflexión de Levinas cuando, obligado por un imperativo comunitario, hacía intervenir a la justicia.

5. Tú eres el tercero

Nos preguntábamos por qué la reflexión en torno al *tú* ha sido reivindicada en

el pensamiento contemporáneo y, en segundo lugar, por qué lo ha sido por pensadores claramente vinculados a tradiciones religiosas. Respecto a la primera cuestión, hay que responder que el *tú* nos aparece insoslayable en la medida en que se quiera hacer prevalecer la ética sobre la ontología, en la medida en que se considere que la relación con la propia existencia y la de los otros debe ser pensada antes que cualquier consideración acerca de lo que el mundo sea, antes de litigar por el saber. La dualidad metafísica yo-mundo, así como las pretensiones de la comunidad basada en la semejanza y la identidad solo se rompen con la intervención del *tú*. Así lo entendió ya Buber cuando trató de oponer la palabra fundamental yo-tú al yo-ello del saber, y así también lo concibió Levinas al oponer el yo-tú asimétrico, el cara a cara, al nosotros de la comunidad, y especialmente al de la comunidad racional y dialógica. Del mismo modo, Kierkegaard contrapone el amor al prójimo (al *tú)* al nosotros del amor preferencial que presupone un saber y produce una comunidad. Es en su oposición a la ontología, es porque pone en cuestión la posibilidad de decir el mundo, que el *tú* aparece como una instancia insoslayable para cualquiera que crea que pensar y vivir no solo son irreductibles al saber, sino que solamente alcanzan su propia esencia en ruptura con él. Pero resulta que aprender a no-saber no es cosa fácil. Incluso allí donde se hace intervenir el *tú* para perturbar la posición yo-mundo se tiende a constituir un nosotros, sea en la forma de la reciprocidad expresada por Buber, o sea en la predisposición al reconocimiento que incluso una relación asimétrica como la que plantea Levinas tiende a hacer aparecer. De ahí que finalmente Levinas se vea obligado a recurrir a la justicia, y a través de ella reintroduzca de nuevo el saber y el nosotros. Solo un pensamiento que piense el *tú* en toda su radicalidad, en su irreductibilidad a la comunidad, no por su carácter altísimo, sino por la relación que establece el que así obra, puede salvar lo incalculable del cálculo, el amor del interés. Es aquí donde Kierkegaard parece de nuevo necesario, cuando hace del *tú* la instancia central de una hiper-ética asentada en el amor. Es por ello que aprender a no saber implicaría aprender a amar, pero a amar de modo tal que uno no se encuentre otra vez ante el propio yo ni ante la generalidad del nosotros.

Respecto a la demanda de por qué el pensamiento del *tú* parece característico de una estirpe de pensadores sospechosos de hacer valer demasiado la religión en sus proyectos filosóficos, permítasenos una aproximación laica a esta cuestión. Hiper-ética es el nombre que Derrida confiere a una ética más allá del deber que estaría por pensar:

> Esa hiper-ética o esa hiper-política va incondicionalmente más allá del círculo económico del deber o de la tarea, de la deuda que hay que reapropiarse o anular, de lo que *se sabe* que se debe hacer [...]. Esta exposición al acontecimiento incalculable sería también el espaciamiento irreductible de la fe, del crédito, de la creencia sin la cual no hay vínculo

social.[47]

Si la hiper-ética es el nombre que recibiría una ética que suspende la ética, es decir, una ética que suspende el saber, tal y como aquí apunta Derrida, pero que también transgrede esa noción de justicia que hace recular a Levinas, esto significa que la relación con el otro, que siguiendo a Kierkegaard será concebida aquí como relación con el *tú* como prójimo, no puede establecerse en términos de saber ni de justicia. Es decir, mi relación con el otro, el simple hecho de que yo establezca alguna relación, no puede depender ni de que sepa *quién* es el otro, ni de que *deba* ser justo con él más allá de mi connatural egoísmo. Pero, si lo que me liga al otro no es ya ni el saber ni el deber, entonces la relación con el *tú* debe depender de una instancia que los interrumpa a ambos, y esta instancia es la creencia. Solo la creencia enseña a no saber. Esto lo analizaba ya Kierkegaard en el capítulo que justamente lleva por título «el amor lo cree todo» (OA, II, 36-67). Allí, Kierkegaard no se limita a oponer la creencia al saber, sino que afirma que «el amor sabe lo mismo que sabe la desconfianza pero sin ser desconfiado» (OA, II, 43), es decir, que el que ama, el que ama a un *tú* y no a «otro yo», sabe bien *quién* es el otro, y lo sabe del mismo modo que cualquiera lo podría saber, pero decide, elige, no saber, decide creer y a través de la creencia borrar el saber. La creencia es, pues, el verdadero vínculo con el otro que convierte a un yo cualquiera, con unas determinadas características, en un *tú* que debe ser amado, es decir, creído más allá del saber. Este sería sin duda el marco ético adecuado para repensar el perdón, ese acto por el cual elegimos desentendernos del saber acerca del pasado.

El tema de la creencia está también presente en Buber y Levinas cuando caracterizan la relación con el tú por encima del saber y es, por lo tanto, lógico que autores cercanos a ciertas tradiciones religiosas hayan sido sensibles a esta cuestión. Pero allí donde la creencia interviene con más fuerza en ambos pensamientos es, por el contrario, donde tienden a despotenciar el valor del *tú* a favor de un *Él* absoluto. Sin embargo, si hay algo que aprender de la reflexión en torno al *tú* de estos autores, es pensar la creencia y el no saber más allá de cualquier fe religiosa, «una fe hipercrítica, sin dogma ni religión», al decir de Derrida.[48] Creer es algo que hacemos constantemente en nuestra vida cotidiana, que no depende de ninguna profesión de fe, y sin lo cual apenas si nos podríamos relacionar, pero el problema es que nunca lo hacemos suficientemente bien, nunca creemos de veras, no acabamos de creer, y no acabar de creer es no creer. Amar es algo que forma parte de nuestro día a día, que presuponemos en todas nuestras relaciones más preciadas, y, sin embargo, no es seguro que el objeto de nuestro amor sea un *tú,* sino que a menudo reducimos al otro a otro yo y/o nos reconfiguramos en un nosotros. Si la reflexión contemporánea en torno a la cuestión del *tú* puede enseñarnos algo, es precisamente a aprender a amar, cosa que solo será posible en la medida en

que aprendamos a creer, y creer solo ocurre en ruptura con el saber. Entonces el *tú* ya no será un alter ego (Husserl), ni siquiera será aquel con quien me comunico de manera inmediata más allá del saber (Buber), ni será el que yo no soy, el huérfano o el altísimo (Levinas), ni tampoco podremos decir que en realidad es el tercero el verdadero *tú* a quien hay que hacer justicia más allá del «cara a cara» (Levinas, otra vez), sino que se dirá: *tú eres el tercero*. No ya que el tercero despreciado por la relación amorosa sea el verdadero *tú,* como quiere Levinas, sino que ese a quien amo, a quien creo más allá del saber pero sabiendo, es un *tú* porque me desentiendo de su *quien* particular, porque decido verlo más allá de su «yoidad», es decir, porque sé no verlo, y justo porque me desentiendo de su *quien* le dejo ser en su particularidad. Para que el trato con el *tú* no solo desplace sino que suspenda el saber y la ontología, esta relación solo puede entenderse en términos de amor y de creencia. Un amor paradójico sin duda, y por ello hiperbólico, porque es a su vez odio al yo y al nosotros. Pero es en este amor y en este odio donde se juega la posibilidad de una ética contemporánea, de una ética más allá de la ética, de una ética sin ontología.

Él

En extraña compañía: la tercera persona y las filosofías de lo impersonal

Alicia García Ruiz

Todos olvidaron
que el poeta habla siempre desde el nivel
exacto del hombre.
Y el nivel exacto del hombre es la sombra.
LEÓN FELIPE

Y es el ojo loco de la cuarta persona del singular,
de la que nadie habla
y es la voz de la cuarta persona del singular
por la cual nadie habla
y que, sin embargo, existe.
LAWRENCE FERLINGHETTI

Es un hombre o una piedra o un árbol quien va a comenzar el cuarto canto.
ISIDORE DUCASSE

¿Quién o qué hay detrás de un pronombre? Abordar el enigmático contenido de la tercera persona obliga a preguntar simultáneamente, como se acaba de hacer, por un *quién* y por un *qué*. Esta interrogación señala el desafío que la tercera persona plantearía al pensamiento contemporáneo, a partir de lo que constituye un rasgo gramatical. La tercera persona es la base gramatical para la enunciación de las llamadas oraciones impersonales, tales como «se dice», «llueve», «duele». En ese tipo de oraciones, el «quién» supuesto tras el pronombre personal se revela como un «qué», como una ausencia de persona y como una acción sin sujeto específico. En una oración impersonal aflora una dimensión de objetividad que se sitúa más allá de la estructura dialógica. Esta estructura dialógica vincula a las otras personas del verbo y las constituye como tales en el diálogo interpersonal, un diálogo interpersonal que siempre comienza a partir de la primacía de la primera persona, del «yo». Frente a esa dinámica intersubjetiva o personal, la tercera persona escapa a este mecanismo de constitución, tanto en el plano lingüístico como en el ontológico. En la enunciación en tercera persona no se da diálogo o interpelación entre

personas: lo que acontece es la emergencia o la presencia desnuda de esta dimensión de objetividad, o más bien cabría decir la comparecencia de una subjetividad impersonal –esa «voz *por* la cual *nadie* habla y que, sin embargo, existe».

La tercera persona, en virtud de este poder de enunciación de lo impersonal, está siendo objeto hoy día de una serie de innovadoras contribuciones al pensamiento sobre lo político, porque hace posible una potente crítica de dos categorías centrales del discurso político de la modernidad, «persona» y «sujeto»: una deconstrucción de las mismas y de sus presupuestos que está cargada de fuertes consecuencias éticas y políticas.

Para abordar la relevancia actual del pensamiento sobre lo impersonal representado por la tercera persona podemos tomar dos vertientes. En primer lugar, la crítica de la figura ético-política de la persona y de los personalismos humanistas a los que ha dado lugar durante la segunda mitad del siglo pasado. En relación con ello, intentaremos complementar también esta crítica con ciertos aspectos mediante los que la perspectiva impersonal, abierta por el dispositivo enunciador en tercera persona, ha contribuido a la crítica posestructuralista de las filosofías modernas del sujeto trascendental y a la forma de relación política que estas habían prefigurado, una relación que actualmente está siendo severamente cuestionada desde diferentes posiciones del pensamiento contemporáneo.

En segundo lugar, sería necesario poner el pensamiento de lo impersonal en relación con la problemática de la objetividad, que puede ser considerada por lo menos en dos maneras. Primeramente, en relación con la posición discursiva externa e imparcial que se supone que emerge en ese tipo de actividad inteligente llamada «juicio». En el paradigma del juicio penal, del que tanto recelaba Deleuze,[1] tradicionalmente, se ha considerado que, en la situación de un litigio de razones, cada una de las partes construye un juicio monológicamente, pero más tarde entra en escena una tercera persona o punto de vista que atribuye a las otras (reservándose el derecho de un enjuiciamiento propio) una determinada pretensión de verdad. En la obra kantiana y en general en las filosofías modernas del sujeto relacionadas con ella, se concibe la comprensión racional como el saber que la persona tiene de sí misma, contraponiendo de modo abstracto este «saber en primera persona» al «saber de tercera persona» que tiene un observador. Entre ambos, con todo, media una suerte de brecha, de forma que este saber de primera persona no parece corregible o accesible a través del saber sobre el mundo. En cierto modo, la objetividad se impone o se produce gracias a un mecanismo no siempre explícito de «sentido común», que durante la segunda mitad del siglo XX tomó especialmente la forma de un giro hacia el lenguaje. No obstante, el intento de hacer del lenguaje un primado ontológico y de convertir los presupuestos trascendentales apoyados sobre el mismo en mecanismos para analizar lo

común, que se han dado en los modelos comunicativos generados en la órbita neokantiana –como los de inspiración habermasiana– han mostrado sus insuficiencias y aun perversiones.

En segundo término, se puede enfocar esta cuestión de la objetividad y de lo común no como un problema judicial o de sentido común, sino como un problema ontológico, que se ocupa de abordar lo que en el discurso filosófico-fenomenológico se ha conceptualizado como la trascendencia del Ego. En otras palabras, se trata de analizar la aparición de lo otro y de los otros, de un campo trascendental respecto a la instancia de discurso y unidad epistemológica llamada «yo», enlazando esta dimensión objetiva como algo relacionado con la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad. Ello nos conduciría finalmente a pensar una forma distinta de vínculo sociopolítico como la que están intentando reconstruir las filosofías de la comunidad europeas.

El tratamiento de estas complejas cuestiones no puede ser satisfactoriamente amplio en el marco limitado de un texto como este. Ahora bien, lo que aquí se pretende simplemente es iluminar algunas rutas por las que el paradigma político-filosófico-literario de lo impersonal, íntimamente ligado a las posibilidades de enunciación abiertas por la tercera persona, están siendo hoy pensadas desde diferentes lugares del pensamiento contemporáneo, en respuesta a las interrogantes que nos lanza el tipo de vida en común que se hace posible (o no posible o que aún no ha sido posible) en las sociedades contemporáneas.

Como ya hemos dicho, partiremos de la crítica de la figura de la persona y de las filosofías personalistas, fundamentalmente de la mano del pensamiento de Roberto Esposito. Su tesis se resume en que en la tercera persona, una categoría lingüística que no existe en todas las lenguas, se condensa una imbricación entre gramática y forma de vida que nos desvela un hecho inquietante: detrás de la noción de «persona», actuando silenciosamente como su supuesto y su límite, como su más constitutiva crítica, hay una dimensión reprimida, que ha sido sepultada bajo el complejo dispositivo enunciador de la categoría de persona en el pensamiento occidental. La sombra de lo impersonal, una cualidad común a los seres humanos que se sitúa más allá de los mecanismos explícitos de reconocimiento, es el área desconocida, abierta a la exploración y la experimentación en nuestros vocabularios políticos futuros.

Así, la crítica de la noción de persona, a través de lo impersonal, está relacionada, sin duda, con el cuestionamiento de la noción de sujeto trascendental y de la centralidad de la idea de «yo» que lo acompaña. Sujeto y persona, como hemos sugerido, son dos categorías que se reenvían y se intercambian en diversos puntos del pensamiento moderno y de manera muy específica en el pensamiento jurídico político. La obra de autores como Foucault y Deleuze, que abordan una crítica de las filosofías modernas del sujeto,

constituye un cabo de reflexión sobre lo impersonal que posteriormente han ido hilando hacia la teoría política pensadores como Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito. Todos estos filósofos vienen a señalar la tercera persona como lugar desde el que realizar una carga de profundidad a los modelos clásicos de entender la política como política entre sujetos o entre personas. Poniendo en suspenso este potente presupuesto, la tercera persona o lo impersonal abriría, para ellos, un potencial generador de una robusta dimensión intersubjetiva, que en realidad sería trans-subjetiva, situada más allá de la noción tradicional, unitaria y autoevidente de sujeto y, concretamente, de sujeto trascendental.

Tras este abordaje de la persona como problema conceptual, procederemos a tratar la problemática de la objetividad en relación específica con la figura de la tercera persona. ¿Por qué? Porque, como ya hemos dicho, la tercera persona ha sido identificada tradicionalmente como el lugar donde se generaba una perspectiva de objetividad, bajo la metáfora del espectador imparcial. Sin embargo, hay varias formas posibles de enfocar esta objetividad. Una de ellas, que llamaremos *objetivante,* es la perspectiva en la que una tercera persona juzga, suponiéndose más allá de lo subjetivo, pero cuya objetividad se apoya, en última instancia, en la noción tradicional de un sujeto que por definición es casi una mónada, parcial, aislado del mundo y de los otros sujetos. Otra, *objetivadora,* es la que pone de manifiesto el carácter construido de la noción de sujeto, efectuando una deconstrucción de la idea unitaria del yo, representada por la inserción conceptual de un «ello» en el que estas subjetividades no serían entidades aisladas, sino co-implicadas. La tercera persona, por tanto, se entiende o bien como la posibilidad de insertar en una dimensión de objetivación en el curso de un conflicto entre posiciones subjetivas o bien como la posibilidad de que eso que llamamos «sujeto» se haga objeto para el pensamiento crítico, se someta a una crítica genealógica que lo haga devenir algo diferente, apuntar hacia algo más allá de sí, un campo de trascendentalidad. El problema consiste, en resumidas cuentas, en cómo entender esta dirección hacia la objetividad y si la metáfora epistemológica del espectador estático que juzga desde fuera, que ha sido tradicionalmente asociada a ella, sigue siendo válida. Frente a ello –proponemos–, la metáfora del actor, del co-autor, que no necesariamente es un sujeto (un hombre, una piedra… o un árbol) será la más adecuada en relación con nuestro problema. Este co-autor del mundo, un ser por el que se manifiesta *el Ser* en tanto que está co-implicado con otros, es un actor que dinámicamente se autoconstituye a partir de sus posibilidades abiertas, de una íntima carencia de definición estable y de su potencia correspondiente para devenir cualquier otro y cualquier otra cosa, para hacer porosas sus barreras con el mundo y los otros. En otras palabras, está colocado en una dimensión trascendental (un *campo,* como lo llama Deleuze) que lo objetiva para *situarlo* en relación con el mundo, de modo inclusivo y no por oposición a él. La tarea relacionada con este deseo es

entonces pensar la capacidad de relación, la relacionalidad, más allá de sus confines epistemológicos, jurídicos y normativos.

Como primer paso, en este trabajo intentamos ubicarnos en una distancia crítica respecto al dogma del primado del lenguaje como ontología social y todos los modelos comunicativos a los que ha dado lugar, bajo los que se ha entendido en buena medida la naturaleza del vínculo político-social. Intentamos, en suma, repensar el poder de las palabras. El enfoque sobre los fenómenos lingüísticos que el lingüista francés Émile Benveniste ofrece resulta útil desde muchas vías de entrada a nuestro problema sobre la tercera persona, el lenguaje y la relación con el mundo.

Pertrechado de un abrumador cuerpo de datos comparativos entre lenguas de todo el planeta, Benveniste conceptualiza el lenguaje como experiencia, o, mejor dicho, aborda la exploración de un cierto tipo de experiencia humana, a base de entender cómo esta experiencia es hecha posible gracias a las herramientas del lenguaje. Esta posición teórica implica una visión del lenguaje no como un mero instrumento, sino como la forma en la que se constituye eso que llamamos «ser humano». En la constitución de esta entidad va a entrar en juego una noción clave: la enunciación. La gran aportación de Benveniste respecto a la lingüística clásica es precisamente una teoría de la enunciación en la que tiene lugar una subjetivación en el curso del acto alocutivo. Enunciar es hacer algo con el lenguaje, algo efectuado por un emisor que se dirige a otro, «sea cual sea el grado de presencia que atribuya a este otro».[2] El lenguaje, pues, deja aquí de ser considerado como una mera representación de carácter semántico o como un conjunto de reglas sintácticas para convertirse en una forma de constitución subjetiva. El sujeto que habla es un sujeto que nace y se hace mediante su habla: sobrevive, se vincula a otros y modela el mundo en el curso de estos actos de habla. La enunciación, por tanto, es la manera en la que se articulan subjetividades, formas de relación social y modos de interpelación solo posibles en y por el lenguaje. Ahora bien, es importante no confundir este hecho con la propuesta de una ontologización del lenguaje. El lenguaje es un modo para habérnoslas con el mundo, pero no es el mundo, cuya objetividad no se agota o reduce a sus posibilidades siempre cambiantes de descripción ni, por tanto, al modo de relación que establecemos con él. La teoría de la enunciación nos muestra claramente este carácter de plasticidad que tiene el mundo en las manos del ser que habla. El lenguaje es una herramienta para hacer o tener experiencias de mundo.

Hoy en día esta primacía ontológica de la dimensión lingüística es refutada a través de la relevancia de dimensiones como la corporalidad, haciendo emerger la perspectiva sobre tipos de experiencia asociadas al reconocimiento de este a priori carnal, como lo conceptualizó Maurice Merleau-Ponty. El mundo, los otros, lo que trasciende al Ego, tiene existencia material; los otros no son una mera ficción con la que pueda poblar mi solitario desierto: los otros son« carne

de mi carne».[3] No resulta extraño que este tipo de experiencias materiales constituyan la puerta de entrada a una innovación pronominal combinando diferentes perspectivas o personas: experiencias de carácter común con la corporalidad, experiencias compartidas con los medios de comunicación en redes, etcétera, que desestabilizan nociones anteriormente fijas como la autoría atribuida al «yo», al «nosotros»...

En este trabajo, intentamos, por tanto, hacernos eco de una visión del lenguaje como herramienta para hacer y tener experiencias, si bien avanzando un poco más allá de la propuesta de Benveniste, que aun así es, con todo, la primera base para teorizar sobre el potencial enunciativo de lo impersonal latente en la tercera persona. Hacer experiencia de lo común no parece equivaler a tener una experiencia comunicativa. Significa intentar ir más allá del mencionado primado del lenguaje. El reto consistiría en ampliar el significado de «comunicar» más allá de la dimensión lingüística, lo cual demanda la suposición de un mundo objetivo común, que no se agota en sus descripciones lingüísticas, como sistema de referencias posibles. Su función podría ser una función trascendental, pero en el sentido de supuesto trascendental. Este mundo en común actúa como supuesto trascendental simplemente porque no se puede ver refutado por experiencias que sin tal supuesto no podrían darse.

Así pues, la objetividad del mundo se va constituyendo en el curso del intercambio de evidencias intersubjetivas, en el curso de procesos de objetivación. De ahí su carácter conservador pero también su posible potencial de transformación emancipatoria. La pregunta es cómo recuperar de un modo «objetivado» pero no «objetivante» este todo en el que estamos insertos. Cómo objetivar las experiencias compartidas que se articulan en este supuesto de co-implicación en un mundo compartido. La potencia de la tercera persona podría proporcionarnos algunas pistas al respecto. Pero para ello es necesario que, antes de concentrarnos en explorar qué quiere decir el cardinal «tercera», nos centremos en el sustantivo «persona», pues este plantea una serie de problemas que precisamente se pueden intentar abordar desde la anómala «impersonalidad» de la tercera persona. Tomaremos especialmente en consideración la crítica en la que Roberto Esposito,[4] de la mano de Simone Weil y de sus clarividentes intuiciones sobre la problemática relación entre palabra y encarnación de la misma, entre derecho y justicia, discute la primacía de la noción moderna de persona como centro de imputación jurídica y como sujeto racional de acción política.

De la persona como problema conceptual

En uno de sus textos más potentes y conmovedores, *La persona y lo sagrado,*

Weil realiza un feroz ataque a las filosofías personalistas de su época, teniendo como telón de fondo la sombra de la Segunda Guerra Mundial. Por más bienintencionado que sea, afirma contundentemente Weil,«el vocabulario de la moderna corriente de pensamiento llamada personalismo es erróneo».[5] Esta es la pista fundamental que proporcionará en este importante escrito: la necesidad de reconsiderar radicalmente el poder de las palabras con las que pensamos y de modo muy especial el vocabulario de la persona, analizando las consecuencias y los presupuestos que comporta. Weil escribe desde una posición simple, pero esencial. Su perspectiva constituye una mirada muy especial sobre el mundo: es la visión de los cuerpos destrozados en el frente de guerra, de la carne apaleada en campos de prisioneros y en fronteras o de los miembros mutilados en inhumanas cadenas de montaje. Tanto sufrimiento orienta la mirada de Weil a la percepción casi animal, corporal o carnal del «daño» antes que hacia palabras elevadas como «dignidad», «espíritu», «pensamiento» o «persona». Las palabras no pueden traicionar ni sustituir a aquello que las encarna. La palabra «persona» no puede negar al ser humano al que dice referirse y, si lo hace, entonces es que es una palabra equivocada: una palabra equivocada para un propósito que puede ser benevolente, pero errado. El ejemplo con el que Weil comienza su reflexión sobre la persona y lo impersonal sobrecoge por su belleza y por su contundencia. Es una propuesta que se concentra en prestar atención, en pararse a pensar, en construir una mirada sobre la carne que sufre. Como dice más adelante, el modo en que lo justo se deja pensar no es en la abstracción del derecho, sino mediante «la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor».[6]

Por raro que parezca, no es posible, afirma Weil, infligir daño a una persona, pues «persona» es una idea que separa cuerpo y mente, un dualismo metafísico que lo único que consigue es exponer al cuerpo a una consideración que lo rebaja a la categoría de mera cosa; objeto al que se puede maltratar, infligir dolor, mutilar:

> Ahí va un transeúnte por la calle. Tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu por el que pasan pensamientos que ignoro, pero que quizá sean mediocres. Ni su persona, ni la persona humana en él es lo que para mí es sagrado. Es él. Él por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos. Todo. No atentaré contra ninguna de estas cosas sin un escrúpulo infinito. Si la persona humana fuera en él lo que hay de sagrado para mí, podría fácilmente sacarle los ojos. Una vez ciego, sería una persona humana exactamente igual que antes. No habría tocado en absoluto la persona humana en él. Solo habría destrozado sus ojos.[7]

Eso que llamamos «persona», pues, no es, para Weil, más que una idea que no puede proporcionar un sentido profundo, radical, del respeto, pues está

construida sobre la propia negación de lo que, para que exista la «persona», es expulsado de ese régimen. Tiene que haber algo que se haga encajar en la categoría «no persona»: el cuerpo, el extranjero, lo extraño. La palabra «persona» no puede, por tanto, funcionar como una barrera que detenga el impulso de hacer daño. Lo que retiene este impulso es algo más allá de la persona, algo que la interrumpe, que «tiene un tránsito a través de ella», dice Weil, y esto es así precisamente porque la palabra «persona», impotente para detener la mano que daña, señala en este tránsito, en su insuficiencia, algo más allá, sí, donde se encuentra lo verdaderamente sagrado, lo impersonal.

Es imposible definir el respeto a la persona humana. No solo es imposible de definir con palabras. Muchas nociones luminosas están en el mismo caso. Es que esta noción tampoco puede ser concebida; no puede ser definida, delimitada, mediante una operación muda del pensamiento.[8]

La persona es, por tanto, una fuente normativa, pero de ella mana no solo la norma humana sedimentada en el derecho, sino también la posibilidad del daño. Y el problema es que algo que no puede encarnarse, piensa Weil, no puede ser tomado como regla moral, porque entonces se hace susceptible a todos los vaivenes de manejo caprichoso de esa definición por los que se deforma la palabra, una arbitrariedad que llamará «voluptuosidad» más adelante. Lo extraño y fascinante del itinerario de esta pensadora es que realiza el trayecto contrario a formas de espiritualidad muy influyentes. Su ruta hacia lo sagrado en este pasaje es una ruta hacia el cuerpo, no una vía que huye del cuerpo, como ha sido la mayor parte de los casos en la historia de la espiritualidad occidental. Por eso, el término «voluptuosidad», para ella, no quiere decir simplemente deleite sensual, sino precisamente un reprobable placer en la posibilidad de retorcer las palabras. El pecado está en la palabra, no en el cuerpo. En la persona, no en la carne. La palabra, el juego obsceno del pensamiento que divaga, se debe detener ante el grito de la carne, cuando esta se queja de dolor. El verbo ha de hacerse carne, indudablemente, para poder ser humano. El derecho aparece como el reino de la norma, del lenguaje y del poder de la palabra. Pero la justicia sería el horizonte de lo que está más allá de la palabra, de lo más básico que es a la vez lo más elevado, de la carne y de lo sagrado. De la carne sagrada. Es en la carne sagrada, susceptible de ser dañada, donde se contraponen justicia y derecho, donde revelan que no son lo mismo. ¿Cómo? Porque puedo tener, en teoría, «derecho» a dañar, e incluso la libertad de hacerlo (como se ha tenido derecho a dañar o a matar a esclavos, a mujeres, a prisioneros, a seres que son considerados propiedad o cosa). Pero en ese caso, con el uso de ese «derecho», cometo una injusticia que pulveriza o conculca una ley sagrada, que define lo más sacro de nosotros y nuestra responsabilidad más alta: no dañar, independientemente de la calificación que se le dé a lo dañado y al acto de dañar («razón de Estado», «interrogatorio», «limpieza étnica», etcétera). «Tomar como regla de la moral pública una noción

imposible de definir y de concebir es dar paso a toda clase de tiranía.»[9]

¿Qué es lo que exactamente me impide sacarle los ojos a ese hombre, si tengo licencia para ello y, además, me divierte? Aun cuando me resulte enteramente sagrado, no me resulta sagrado bajo cualquier circunstancia. No me resulta sagrado en tanto que sus brazos son largos, en tanto que sus ojos son azules, en tanto que sus pensamientos son mediocres. Tampoco, si fuera duque, en tanto que duque. Tampoco si fuera trapero, en tanto que trapero. Ninguna de estas cosas retendría mi mano. Lo que la retendría es saber que, si alguien le saca los ojos, se le desgarraría el alma al pensar que se le hace daño. Desde la más tierna infancia y hasta la tumba hay, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Ante todo, es eso lo sagrado en cualquier ser humano.[10]

El límite del derecho, de la posibilidad reglada de hacer daño, está así marcado por lo material que es sagrado, por la carne sagrada. Y dice Weil que «cualquier ampliación imaginaria de esos límites es voluptuosa», es obscena.[11] Resulta muy inquietante, pero terriblemente lúcida, la manera en la que Weil es capaz de percibir aquí un vínculo temible entre placer y ejercicio sádico del poder sobre un cuerpo relegado a mera cosa. Una asociación que se pudo documentar en los campos de concentración nazis, en los genocidios africanos, en toda dictadura, en las fotografías de Abu Ghraib. Gritos silenciosos que manchan las manos no solo de quienes infligen el dolor inmediato que los produce, sino de los que consienten esos hechos.

> Cada vez que surge, desde el fondo del corazón humano, el lamento infantil que Cristo mismo no pudo contener, «¿por qué se me hace daño?», hay ciertamente injusticia. [...] Los que infligen los golpes que provocan ese grito ceden a móviles diferentes según caracteres y momentos. Algunos encuentran, en algunos momentos, voluptuosidad en ese grito. Muchos ignoran que ha sido proferido, pues se trata de un grito silencioso que suena solamente en el secreto del corazón. Estos dos estados del espíritu se encuentran mucho más cercanos de lo que pudiera parecer. El segundo es tan solo un modo debilitado del primero. Complace mantener esa ignorancia porque halaga y porque contiene también voluptuosidad. No existen más límites a nuestras voluntades que las necesidades de la materia y la existencia de los demás seres humanos alrededor nuestro. Cualquier ampliación imaginaria de esos límites es voluptuosa y así hay voluptuosidad en todo lo que hace olvidar la realidad de los límites. Esa es la razón que explica que los grandes cataclismos, como la guerra y la guerra civil, que vacían las existencias humanas de realidad y parecen hacer de ellas marionetas, son tan embriagadores. Asimismo, es la razón de que la esclavitud sea tan agradable a los amos. En los que han sufrido demasiados

> golpes, como los esclavos, esa parte del corazón a la que el mal infligido hace gritar parece muerta. Pero jamás lo está del todo. Tan solo es que ya no puede gritar. Se mantiene en un estado de gemido sordo e ininterrumpido. Pero incluso en quienes el poder del grito está intacto, ese grito no consigue expresarse hacia dentro ni hacia fuera con palabras seguidas. Lo que sucede es que a menudo las palabras que intentan traducirlo suenan completamente falsas.[12]

La llamada liberal a los «derechos» (derechos humanos incluidos) y libertades fundamentales es, para Weil, bienintencionada pero insuficiente para evitar la propagación del daño. El derecho mismo, cuando toma la forma del juicio injusto tal como describe en este pasaje, se vuelve contra lo que le da su razón de ser, transformándose en un espectáculo terrible, porque entonces no imparte justicia, sino que simplemente se «ajusticia» a un reo. Resulta una casualidad que tal vez debiera hacernos pensar el hecho de que en latín el término «rei» constituya tanto el nominativo plural de «reus» como de «re», esto es, «reos» y «cosas». En una sola palabra se condensaría aquí la posibilidad de que los acusados sean tratados como cosas.

> Ello es tanto más inevitable cuanto que aquellos que más a menudo tienen ocasión de sentir que se les hace un daño son los que menos saben hablar. Nada más horroroso, por ejemplo, que ver en un tribunal a un desgraciado balbucear ante un magistrado que lanza ocurrencias graciosas en un lenguaje elegante. [...] A excepción de la inteligencia, la única facultad humana verdaderamente interesada en la libertad pública de expresión es esa parte del corazón que grita contra el mal. Pero no sabe cómo expresarse, la libertad es poca cosa para ella. Primero se requiere que la educación pública sea tal que le proporcione, en la mayor medida posible, medios de expresión. Después se requiere un régimen, para la expresión pública de opiniones, que esté menos definido por la libertad que por una atmósfera de silencio y de atención en la que ese grito débil y torpe pueda hacerse oír. Finalmente, se requiere un sistema de instituciones que, en la mayor medida posible, ponga en las funciones de mando a los hombres capaces y deseosos de oírlo y entenderlo.[13]

La pregunta que plantea Weil, por tanto, es hoy más que necesaria, acuciante: ¿Basta la democracia liberal para detener la posibilidad de hacer daño?[14] ¿Es la democracia liberal en su actual forma, es decir, un sistema político centrado sobre la declaración formal de los derechos fundamentales y la noción de persona (conceptos que florecieron precisamente como modo de combatir los excesos de absolutismos y totalitarismos), algo que se ha malogrado, convirtiéndose en una maquinaria que contiene la semilla del mismo mal que

quiso remediar? Las duras palabras de Weil no dejan lugar a dudas.

> La democracia. Es preciso inventar otra cosa. [...] La persona no es lo que proporciona este criterio. El grito de dolorosa sorpresa que infligir un mal suscita en el fondo del alma no es algo personal [...], constituye siempre, tanto en el último de los hombres como en Cristo, una protesta impersonal.[15]

El lenguaje abstracto del derecho y de los derechos está llamado a escuchar esa protesta sorda e impersonal, tiene esa responsabilidad. El sistema jurídico está obligado a afrontar la realidad en la que se encarna, la realidad de la carne, de una vida que no se reduce a los confines de la palabra, de la ley. El sistema jurídico debe estar dispuesto a mirar, hacer visible, la realidad de aquellos seres que aún no reconoce o nunca ha reconocido el derecho ni el dispositivo de la persona, la realidad de *una voz extraña por la que no habla nadie*. El desafío consiste en encaminarse permanentemente más allá del derecho existente para encontrar nuevas dimensiones o escalas de la justicia. Y para ser cada vez más humanas estas dimensiones habrán de situarse más allá de la persona, pero no en lo antipersonal, sino en lo que trascienda, nunca mejor dicho, a la persona. Deberán escucharse en lo que abra un campo de trascendencia. Hay que inventar una nueva forma de pensar lo justo. Algo con capacidad de trascender lo meramente individual, privado, subjetivo, nominable. Alguien podrá objetar, razonablemente, que este deseo de trascender lo subjetivo ha sido tradicionalmente la aspiración de la justicia abstracta y sin duda llevará razón, pero el problema es que este deseo ha tomado pie en dispositivos excluyentes como la persona. Parece que hoy es más necesario que nunca un trabajo sobre los límites, que se concrete en la apertura de las fronteras conceptuales y geográficas que protegen nuestras identidades, para acceder a una dimensión de la justicia aún por inventar, tal vez incluso imposible.[16] Esto es lo que para Weil se encierra en la aventura peligrosa de adentrarse en el dominio de lo impersonal: el cuidado amoroso de frágiles posibilidades de vida.

Cada uno de los que han penetrado en el dominio de lo impersonal encuentra allí una responsabilidad respecto a todos los seres humanos. La de proteger en ellos no la persona, sino todo lo que de frágiles posibilidades de tránsito a lo impersonal encierra la persona.[17]

Recogiendo cuidadosamente la invectiva contra el personalismo que realiza Weil, Esposito ha articulado[18] una sólida crítica que recoge las contribuciones más destacadas del pensamiento posestructuralista francés contemporáneo para situarlas en un frente común de «prácticas de la impersonalidad». Para ello, Esposito ha procedido a una crítica genealógica, con gran aroma foucaultiano, del desarrollo histórico de la idea de «persona» mediante la que «el concepto de persona no aparece como simple concepto, sino como un auténtico dispositivo performativo, con una larga historia a sus espaldas, cuyo

primer efecto es el de borrar su propia genealogía y, con ella, sus verdaderos efectos».[19] ¿Cuáles son estos efectos, según Esposito?

El término latino *persona,* igual que el griego *prosopon,* remite a la idea de una máscara a través de la cual resuena la voz,[20] que esta encubre u oculta. Esta idea, la de una contraposición entre voz y máscara, se encuentra conceptualmente ligada a diversas modalidades de dualismo metafísico, en las que se dibuja una doble naturaleza humana como algo dividido entre cuerpo y alma. Un término, «antifaz», que en castellano es sinónimo de «máscara», sería aquí aún más expresivo que la palabra «máscara». El «antifaz» sería lo que se opone a la faz, al rostro, al ser humano que hay tras la máscara. En la idea de persona, como ya hemos visto en Weil, siempre está presente un desdoblamiento estructural, una inconsútil separación en el interior de persona que divorcia el ser viviente de la persona artificial que lo habita. El derecho romano es la primera de las máquinas jurídicas en producir, mediante la categoría de «persona», un peligroso efecto de despersonalización. La fantasía jurídica de la persona (voluptuosa, obscena, diría Weil) nace ya en negativo, por así decir, puesto que para que se reconozca su existencia es necesario «la distinción entre personas, semipersonas y no-personas»[21] (en otras palabras: ciudadanos, niños y mujeres, esclavos o cualquier otra categoría que pueda haberse inventado). Nadie nace «persona», sino que solo algunos adquieren ese estatuto, en el seno de un procedimiento de selección y exclusión efectuado precisamente a través del dispositivo de la persona. Este procedimiento se va a mantener, con sus propios caracteres, en el derecho moderno, donde la *persona* no tiene por qué coincidir con el *homo:* el corolario más dramático de este hiato será la fractura entre derecho y humanidad. Que la persona no coincide con un ser viviente singular es algo que ya se ve con claridad en el pensamiento de uno de los padres fundadores de la teoría política moderna, Thomas Hobbes,[22] para quien, en el *Leviatán,* la persona es en realidad el resultado de una operación de personificación en el marco del aparato discursivo del derecho.

Hobbes describe cómo diversos tipos de seres son susceptibles de ser «personificados», sometidos a esta operación conceptual con efectos de realidad bien patentes: no solo un hombre o una mujer, sino también los seres inertes o las agrupaciones de seres humanos pueden «personificarse». Establece una sutil y decisiva diferencia, por ejemplo, entre «autor» y «actor» a la hora de abordar la cuestión de la representatividad jurídica y política. El autor es definido como el «propietario» de las acciones del actor, aquel que las autoriza. La noción de propiedad es elevada así en el concepto de persona a una centralidad extraordinaria. Siguiendo esta línea de razonamiento, la «persona» acaba por ser considerada como la «propietaria» de un cuerpo, al que dominar, cuidar, refrenar... El problema es que los distintos grados de propiedad posible marcan a su vez distintos grados de «ser persona». Los esclavos, por ejemplo, no son propietarios de su cuerpo y, por tanto, no son en absoluto «personas». De la

misma manera, hoy día se supone que vivimos en una supuesta «sociedad de las personas» que en realidad constituye más bien una «sociedad de propietarios», empezando por sus propios cuerpos. La propiedad y las personas parecen formar una alianza de difícil acceso. El inmigrante en situación de irregularidad no puede ser propietario en términos legales, porque no puede ser «persona» jurídica en el país en el que se encuentra de manera ilegal. Y al no poder ser «persona» en términos legales, tampoco puede poseer nada. Se podrían poner muchas otras muestras: ¿Es considerada, por ejemplo, propietaria de su cuerpo, autora de sus acciones, una persona en coma, un anciano impedido o alguien afectado de una enfermedad mental si para ser persona hace falta el ejercicio de una serie de cualidades que la definen de modo condicional? Ante estas situaciones límite, empieza a tambalearse la claridad de la ecuación persona-propietario de un cuerpo. Y también se tambalean definiciones de persona basadas en nociones como las de conciencia, reconocimiento o incluso posesión de «valores» que son usados como criterio de promoción desde un estado sub-personal a un estado de «persona». ¿Se es mejor «persona» a partir de que se desarrollan o sustentan determinados «valores», o bien, también, a partir de desarrollar unos determinados mecanismos de autoconciencia? ¿No es cierto que con la adopción misma de un criterio de cualificación para «llegar a ser persona» una parte de seres que no lo cumplen quedan relegados a la categoría de infrapersonas o no personas? Este es el problema que señala Esposito y que ya percibió con claridad Weil: la persona, una idea que nace ligada a nociones como derechos y propiedad, es un mecanismo formal que genera separación y exclusión social. A ello es a lo que Esposito propone

> contraponer un pensamiento, cuando no una práctica, de lo impersonal [...], no en el sentido de negar cuanto de noble, justo y digno se continúa viendo en el término persona, sino para revalorizarlo y hacerlo realmente efectivo. Solo que esto no puede dejar de pasar por una crítica radical de aquel proceso de despersonalización o de reificación inherente al dispositivo mismo.[23]

Esposito da cuenta de esta crítica o pensamiento de lo impersonal en el siglo XX articulándola sobre el eje de tres horizontes de sentido: el de la justicia, el de la escritura y el de la vida. Sitúa sobre cada uno de ellos, respectivamente, las ideas sobre lo impersonal de Weil, de Blanchot y de Foucault y Deleuze.

Antes de penetrar, no obstante, en estas aportaciones, a excepción de la de Weil, que ya nos ha servido como vía de entrada al abordaje de la noción de persona como problema, nos detendremos a analizar por qué la tercera persona gramatical, tal como ha sido estudiada por Benveniste, es precisamente la herramienta lingüística adecuada para un trabajo conceptual sobre la relación entre lo impersonal y la persona hecha posible por esta experiencia

lingüística pronominal. Esposito señala que «trabajar conceptualmente sobre la tercera persona significa abrir paso al conjunto de fuerzas que, en vez de aniquilar a la persona –como pretendió hacerlo la tanatopolítica del siglo XX, que terminó por reforzarla– la empujan hacia fuera de sus confines lógicos, e incluso gramaticales», y que «a esta estrategia de extrañamiento o de rodeo responde a la perfección el texto de Benveniste».[24]

A fin de evitar el riesgo de ser redundantes con otros lugares de este volumen, nos referiremos solo a grandes rasgos a las ideas de Benveniste, concretamente a aquellas que de modo más directo nos aproximen a la idea de lo impersonal como campo de trascendencia y que han sido fundamentalmente recogidas en su artículo «Structure des relations de personne dans le verb». La «trascendencia del Ego», por usar la expresión husserliana, hacia la que tratamos de apuntar no es tanto una trascendencia intersubjetiva como más bien transubjetiva, esto es, que se sitúa más allá de los procesos de subjetivación que operan a través del paradigma dialógico. Entendemos que este será el momento en el que se empiece a perfilar esa dimensión de objetividad a la que intentamos apuntar desde el principio de este trabajo como el lugar hacia el que señala lo impersonal de la tercera persona.

La contribución fundamental que realiza Benveniste al pensamiento sobre lo impersonal es, en primer lugar, la caracterización de la tercera persona como una categoría gramatical con una especificidad propia, la condición de no-persona, que no es compartida por las otras dos personas del verbo, yo y tú. Por esta razón, la tercera persona es capaz de revelar una experiencia de comunicación y una función de referencia diferente a la dialógica. Se activan, con ello, una serie de consecuencias prácticas que exceden el terreno de lo lingüístico para constituir horizontes de experiencia de lo impersonal como experiencia posible. La argumentación se orienta en la línea deleuziana de intentar trazar un campo trascendental para la experiencia y para la práctica política más allá de la subjetividad, que hemos señalado.

Benveniste afirma claramente que la tercera persona tiene la función de expresar la no-persona. Tanto la primera como la segunda persona se constituyen a través del juego dialógico «yo-no yo», en el que la persona primera del singular impera. El tú es básicamente el «otro-del-yo», al que el yo interpela y constituye. Ahora bien, la tercera no entraría en este juego dialógico: no es una «persona-yo» como el resto de las personas derivadas de la primera, sino una «persona no-subjetiva», o sea, «no persona». Benveniste distingue dos tipos de organización en las personas verbales. La primera es la «correlación de personalidad» que opone las personas yo/tú a la tercera. La segunda es la «correlación de subjetividad», que es interior a la de personalidad y es la que opone el yo al tú.

Si en el segundo caso la «cualidad trascendente» del yo, tal como la denomina Benveniste, genera una serie de «no-yoes», si bien sometidos siempre

a la lógica de la subjetivación (que en el caso del plural son «personas amplificadas», tal como los llama Benveniste, es decir, el nosotros, vosotros o ellos), la cualidad trascendente de la tercera persona singular no presenta este carácter subjetivo, sino más bien una dimensión de objetividad. Se sustrae tanto a la correlación de subjetividad como a la de personalidad y se sitúa en lo objetivo, en algo que trasciende al yo, sin jugar a su mismo juego de subjetividad.

El nosotros, el vosotros o el ellos comparten, para Benveniste, el rasgo de estar en correlación de subjetividad y esta es su dificultad, según señala, para ser auténticamente plurales, debido a que este carácter plural aún es función de «amplificación» del yo. La única persona, piensa, que puede ser a la vez singular y plural, esto es, que admite una verdadera pluralización, es la tercera, precisamente porque no es persona ni sujeto. Como dice Benveniste, puede ser una infinidad de sujetos o ninguno.[25] De ahí que su pluralización no constituya una amplificación subjetiva, sino una superación de tal límite. En otras palabras, su pluralización no es multiplicación, sino un factor de «ilimitación».[26]

Si, como ya hemos dicho, la escritura constituye el segundo horizonte de sentido en el que desarrollar el pensamiento sobre lo impersonal, hay que recordar, a propósito de este anhelo de pulverizar límites para escapar del régimen de la subjetividad (empezando por el límite que desgaja al yo del mundo o reduce este a emanación del primero, como todas las filosofías del sujeto trascendental han propiciado), los escritos de Maurice Blanchot, poniendo especial atención a su propuesta de una práctica de la impersonalidad como forma de activismo político. Cuando, en 1973, Blanchot afirma, en *Le pas au delà,* que «escribimos para perder nuestro nombre»,[27] es consciente de que está, en efecto, dando un paso más allá en la búsqueda de una forma de relación política que socave los presupuestos clásicos de la teoría política, fuera de toda clase de exigencia identitaria. Blanchot intenta esta empresa a través de una práctica literaria en la que se fusionan estilísticamente la exposición filosófica y un ejercicio de deconstrucción escritural, una exploración de la filosofía implícita de la escritura. Su sugerencia de transitar hacia una categoría, lo neutro, que a su vez le había legado el pensamiento de su amigo Levinas, coincide como estrategia política con las desarrolladas por pensadores como Deleuze o Nancy. Reivindicar lo neutro, para Blanchot, supone un gesto filosófico radical, pues no consiste tanto en pensar lo neutro como en pensar desde lo neutro. El concepto de neutro, tal como lo entiende Blanchot, «nombra algo que escapa a la nominación».[28] Lo neutro se sustrae a la lógica disyuntiva de «lo uno o lo otro». Es más bien aquello que va más allá de «ni lo uno ni lo otro», es el «ni– ni lo uno ni lo otro». Es así, dice Blanchot, aquello que solo un negativo permite captar y que sería «lo otro de lo otro, lo no conocido de lo otro, su rechazo de dejarse pensar como lo otro de lo uno y su

rechazo de ser solo lo otro».[29] El ello que designa lo neutro no tiene identidad:

> El el(lo) sin identidad. ¿Personal? ¿Impersonal? Aún no y siempre más allá. No siendo ni alguien ni algo [...]. De momento, solo cabe decir una cosa: (el)lo, una palabra de más que, con astucia, situamos al borde de la escritura, a saber, la relación de escritura a la escritura, cuando esta se anuncia al borde de sí misma.[30]

La práctica, a la vez política y estética, del límite, la práctica que corresponde a este neutro, sería el anonimato, según piensa Blanchot. Porque

> escribimos para perder nuestro nombre, queriéndolo sin querernos, y, en efecto, sabemos que otro nos es dado necesariamente a cambio. Pero ¿cuál? El signo colectivo que nos envía el anonimato (puesto que ese nuevo nombre –el mismo–) no expresa más que la lectura sin nombre, jamás centrada en tal lector designado por su nombre, ni siquiera una posibilidad única de leer. El nombre que nos hace vanidosos o desdichados es la marca de nuestra pertenencia a aquello que carece de nombre, aquello de donde nada emerge: la nada pública.[31]

Pasar del universo de la teoría de la escritura al de la epistemología no es fácil, pero la obra de Deleuze nos ofrece un puente cuando hace hincapié precisamente en el problema de la pertenencia a un mundo poniéndolo en relación con la génesis del sentido. Desde la fenomenología, Edmund Husserl trató de acercarse al problema de qué es lo que hace que el Ego no sea una mónada, algo desgajado del mundo, cuando se pregunta en el parágrafo 48 de la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* «cómo se lleva a cabo la donación de sentido de la *trascendencia objetiva* propiamente dicha, secundaria en el orden de la constitución y esto bajo la forma de la experiencia».[32] En otras palabras, cuál, por usar el término de Husserl, es «el camino hacia el mundo».[33] Jean-Luc Nancy ha tratado de responder a esta cuestión expresando bellamente la misma idea de Blanchot, en relación con lo que él define como el acceso al origen.[34] Su noción de la constitución trascendental es parecida a la experiencia paradójica señalada por Blanchot. Tratar de encontrar «el camino hacia el mundo» nos orienta a buscar el lugar al que pertenecemos, pero este lugar, a la vez, no puede ser sino aquello de donde nada emerge. Nancy lo formula del siguiente modo: «No accedemos sino a nosotros [...], el origen no significa aquello de donde procede el mundo, sino la llegada, una cada vez, de cada presencia del mundo».[35] Para Nancy, el «problema de la creación del mundo» es un problema de ontología que ha sido tradicionalmente mal planteado: en realidad, dice, «comprendemos, al comprendernos, que nada hay que comprender –pero esto quiere decir que no hay apropiación del sentido, porque el "sentido" es la

participación del ser»–.[36] Determinar este sentido del Ser, esta analítica existencial, es determinar nuestro carácter co-participante, que toma parte, en un mundo compartido. El ser-con. Pero ello no puede ser fruto de una conciencia personal, ni simplemente es algo noumenal que está esperándonos ahí fuera. El «problema de la experiencia del extraño», como lo formula en la quinta meditación Husserl, es en realidad el problema de experimentarnos a nosotros mismos como extraños, como nos-otros, dirá Nancy.

Nancy apunta, igual que Deleuze, hacia el hecho de una trascendentalidad del ego que no puede emerger de una conciencia, ni siquiera de una conciencia trascendental como la husserliana. El «problema de la creación del mundo» al que dedica un capítulo de su *Ser singular plural* es el de la génesis trascendental. Es el problema que Deleuze caricaturiza en Husserl como un problema no resuelto, al describirlo como una génesis trascendental que toma la forma de «una inmaculada concepción». Al igual que en la filosofía kantiana, piensa Deleuze, la génesis trascendental se hace recaer sobre una «facultad originaria del sentido común», de manera que «lo que aparecía tan limpiamente en Kant todavía vale para Husserl: la impotencia de esta filosofía para romper con el sentido común».[37] Lo que Deleuze intenta es pensar una filosofía que rompa «con un sujeto trascendental que conserva la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva, y que se contenta con calcar lo trascendental de los caracteres de lo empírico».[38] Para ello, intenta recuperar, aunque sin seguir su misma vía expositiva ni resolutiva,[39] algo que Sartre[40] planteó, a saber, la necesidad de encontrar «un campo trascendental impersonal, que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva».[41]

El programa filosófico de Deleuze se desenvuelve a partir de aquí de manera inequívoca: «pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y preindividual».[42] No se trata de sustituir simplemente «sujeto» o «conciencia» por un término diferente. Aquello de lo que Deleuze habla, las singularidades, son algo que escapa a la constitución de la conciencia; son lo que «no es ni individual ni personal», algo que no calca las condiciones de la representación a partir de lo representado, sino que, por el contrario, trata de buscarlas. «Las singularidades», dice Deleuze, «son los verdaderos acontecimientos trascendentales: lo que Ferlinghetti llama «la cuarta persona del singular».[43] Estas singularidades generan los individuos y las personas, repartiéndose en un potencial que no implica un yo preexistente, sino que produce yoes o personas al efectuarse o, como dice Deleuze, al *expresarse*. Ahora bien, el modo de ser de estas singularidades no es estático, sino dinámico, son nómadas. La génesis que protagonizan es estática solo en cuanto se expresan en un primer nivel, el de las personas y los yoes. Pero «cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, preindividuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental».[44] Así, dice Deleuze, «el campo

trascendental real está constituido por esta topología de superficie, por estas singularidades nómadas, impersonales y preindividuales».[45]

La contraposición que busca Deleuze consiste, igual que expresaba el poema de Ferlinghetti, en *hacer hablar a una voz extraña,* a la *nada*. La filosofía del sujeto trascendental «escoge la forma sintética finita de la Persona»,[46] una voz tras una máscara. Pero a lo que Deleuze trata de responder es a la pregunta de «¿quién habla en la filosofía?» y encuentra que

> fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su informidad, su ceguera [...]. Nietzsche era uno de ellos, cuando hace hablar a Dionisos sin fondo, oponiéndolo a la individuación divina de Apolo y no menos a la persona humana de Sócrates. [...] El descubrimiento de Nietzsche está también en otro sitio, cuando, liberado de Schopenhauer y de Wagner, explora un mundo de singularidades impersonales y preindividuales.[47]

La emergencia del mundo como sentido es ese «extraño discurso que renovaría la filosofía y que finalmente trata el sentido no como predicado, como propiedad, sino como acontecimiento».[48]

En extraña compañía: lo impersonal y la comunidad

Llegados a este punto, a un extraño pronombre personal, por el cual resuena una voz extraña y que abre la puerta a una filosofía no menos inaudita, le correspondería, cómo no, un tipo de extraña compañía, de vínculo insólito, una no-comunidad. «Solo la comunidad», dice Roberto Esposito, «pensada en su significado más radical, puede reconstruir la conexión entre derecho y hombre, cortada por la antigua espada de la persona».[49]

¿Cuál es este significado radical de la comunidad? Dice Nancy con ironía, en su libro *Ser singular plural,* que «la gente es rara». Blanchot, por su parte, escribirá en los años sesenta un pequeño texto dedicado a Levinas, titulado *Nuestra clandestina compañía*. Michael Warner[50] habla del «público» o de los públicos como de una «relación entre extraños». Derrida[51] habla de la hospitalidad como de una incondicionalidad frente al extraño que pide cobijo. ¿Qué tipo de extraña compañía nos ofrece o más bien demanda el pensamiento desde lo impersonal?

Los supuestos ontológicos de las nuevas filosofías europeas acerca de la noción de «comunidad» parten sin duda de la obra de Heidegger. Nancy ha sido el autor más claro respecto al proyecto intelectual que las anima. De algún modo, dice, es la herencia de Heidegger lo que está en juego. «La última *Filosofía Primera* se nos ha ofrecido con la ontología fundamental de Heidegger.

Ella nos habrá puesto sobre el camino en que ahora estamos, los unos con los otros, lo sepamos o no.»[52] La analítica existencial del *Dasein* debe hacerse analítica co-existencial del *Mitsein,* del ser como ser-con.[53]

Hay que superar, por tanto, la valoración que Heidegger propicia de la tercera persona, del «sí» o del «se» cuando considera al «se» en expresiones impersonales, como el lugar de la inautenticidad. El discurso objetivante de la teoría, propio de este tipo de expresiones, no daría cuenta del yo histórico y sus circunstancias pragmáticas, sino que en cierto modo lo desfiguraría. «Desfigurar» quiere decir apartar al yo respecto del mundo e hipostasiar este último como algo aislado de los objetos y de los intereses prácticos de la acción. El mundo debe surgir como red práctica de relaciones en la que los objetos se imbrican, significando en referencia a esta red de co-implicación.[54] Una «mala» mirada objetivante de la tercera persona surgiría, para Heidegger, cuando en el «sí» se borra la autorreferencia y la referencia al mundo. Ahora bien, en el primer caso, borrar la autorreferencia, esta impersonalidad, que se ha interpretado en otras épocas como una despersonalización y un vaciado de responsabilidad, hoy revelaría potenciales ocultos de relación política, justamente en combinación con la exploración de esta red de co-implicación, de este supuesto trascendental. La herencia heideggeriana, recogida por Nancy, Esposito y otros, completada por las intuiciones en torno a la impersonalidad de Simone Weil, es, por tanto, doble. Por un lado, desde estas posiciones se hace una defensa de lo impersonal de la tercera persona contra la interpretación de ese sí como inautenticidad. Por otro, a consecuencia de lo anterior, se recupera la intuición del mundo como red de relaciones objetivas que emerge intersubjetivamente, como acontecimiento apropiante o *ereignis,* en la medida en que se apropia de la idea misma de co-implicación entre todos los seres para sustraerla a la tentación de encajarla en una realización histórica concreta, en un comunitarismo identitario.

Nancy señala el signo de este programa filosófico del siguiente modo:

> El tema del ser-con y de la co-originariedad debe ser renovado y debe reiniciarse la analítica existencial porque esta se propone responder a la cuestión del sentido del ser o del ser como sentido. Ahora bien, si el sentido del ser se indica en primer lugar por la realización del ser en el *Dasein* y como *Dasein* entonces, precisamente como *sentido,* esta realización no puede mostrarse y exponerse, de golpe, más que en el modo del ser-con, ya que nunca hay sentido para uno, sino siempre del uno en el otro, siempre entre uno y otro. Sin duda, el sentido de ser nunca está en lo que se dice –en las significaciones–, sino que está desde luego en esto otro: en que «se habla» en el sentido absoluto de la expresión. «Se habla», «ello habla», quiere decir que «el ser se habla», es el sentido (y no hace el sentido).[55]

Es necesario dar un paso más allá no solo para hacer hablar a la nada, al sin-fondo, sino para pensar de otra manera que «tener nada en común» significa precisamente tener en común la nada.[56] Esposito ha sabido dar con una formulación fundamental respecto a la relación del nihilismo y la comunidad: si la comunidad tradicionalmente ha sido el dique de contención de la deriva nihilista, la comunidad radical habrá de ser su travesía, su radicalización:

> La comunidad no es más que el confín y el tránsito entre esta inmensa devastación del sentido y la necesidad de que toda singularidad, todo acontecimiento o todo fragmento estén de por sí dotados de sentido. Remite al carácter, singular y plural, de una existencia libre de todo sentido presupuesto, impuesto o pospuesto. Libre de un mundo reducido a sí mismo –o sea, capaz de ser simplemente aquello que es: un mundo planetario, sin dirección ni puntos cardinales–. Un nada-más-que-mundo. Y esta nada en común es el mundo al hacerse común, a condición de exponerse a la más dura ausencia de sentido y, al mismo tiempo, a la apertura de un sentido hasta ahora impensado.[57]

Concluiremos, tal como comenzamos, con la invitación a esta apertura que todavía nos lanza, desde el tiempo, Weil:

> Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad».[58]

Porque probablemente, como dice Weil unas páginas antes, «pensar eso con el alma entera es tener la experiencia de la nada».

Para Pilar G. R., mujer justa.

La pregunta por un mundo común

Marina Garcés

Nosotros, a los que solamente la muerte podía ir
apartándonos de los demás...
JUAN GARCÍA OLIVER
(*a Durruti)*

En las sociedades occidentales modernas, la palabra «nosotros» no nombra una realidad, sino un problema. Es el problema sobre el que se ha edificado toda nuestra historia de construcción y de destrucción. Incluso podríamos decir que la modernidad occidental, hasta hoy, es la historia ambiciosa y sangrante del problema del nosotros.

En el mundo global simbólicamente nacido en 1989, tras la caída del muro de Berlín, el problema del nosotros adquiere rasgos propios, que se han complicado tras la otra fecha fundadora de nuestra contemporaneidad: el 11 de septiembre de 2001. En el cruce de caminos entre estas dos temporalidades, vivimos en un mundo en el que triunfan a la vez una privatización extrema de la existencia individual y un recrudecimiento de los enfrentamientos aparentemente culturales, religiosos y étnicos, articulados sobre la dualidad nosotros/ellos. Por un lado, el nosotros ha perdido algunos de los términos que habíamos conquistado para poder nombrar la fuerza emancipadora de lo colectivo: «nosotros, los proletarios», «nosotros, los revolucionarios», «nosotros, los hombres y las mujeres libres»... Por otro lado, el nosotros ha reconquistado su fuerza de separación, de agregación defensiva y de confrontación: «nosotros, los americanos», «nosotros, los musulmanes», «nosotros, los demócratas», «nosotros, los indígenas»... Así, el nosotros se nos ofrece como un refugio pero no como un horizonte de transformación. En el mundo global, no solo el yo, sino también el nosotros ha sido privatizado, encerrado en las lógicas del valor, la competencia y la identidad.

Los rasgos de novedad del mundo global tienen, sin embargo, una historia: la de unas sociedades que se han construido a partir del desenraizamiento de sus individuos. La irreductibilidad del individuo, como unidad básica del mundo moderno, tanto político como científico, moral, económico y artístico, es la premisa de una dinámica social para la cual el nosotros solo puede ser un artificio, un resultado nunca garantizado. ¿Cómo estar juntos? ¿Cómo construir una sociedad a partir de las voluntades individuales? ¿Qué tenemos en común? Son las preguntas con las que en torno al siglo XVII va tomando forma expresa

y reconocible nuestro mundo actual. Son preguntas que parten de una abstracción: el individuo como unidad desgajada de su vida en común. Su vida en común no significa su identidad cultural, como pretenderán algunas reacciones más recientes, como el comunitarismo norteamericano, los nacionalismos europeos o las políticas de la identidad. Su vida en común es el conjunto de relaciones tanto materiales como simbólicas que hacen posible una vida humana. Una vida humana no se basta nunca a sí misma. Es imposible ser solo un individuo. Lo dice nuestro cuerpo, su hambre, su frío, la marca de su ombligo. Lo dice nuestra voz, con todos los acentos y las tonalidades de nuestro entorno incorporados. Lo dice nuestra imaginación, capaz de componerse con realidades conocidas y desconocidas para crear otros sentidos y otras realidades. El ser humano es algo más que un ser social, su carácter relacional va más allá del hecho de que la sociedad sea el conjunto de circunstancias en las que se transforma su animalidad. El ser humano no puede decir yo sin decir al mismo tiempo nosotros.

Nuestra historia moderna se ha construido sobre la negación de este principio tan simple. Por eso, a la vez, nuestra historia es la de una continua creación de nuevos «nosotros». Desde la irreductibilidad del individuo, el nosotros es un horizonte imaginado que debe ser pactado, construido, reconocido... La experiencia del nosotros necesita de una mediación. Como veremos, en nuestra historia político-social moderna esta operación de mediación se resume básicamente en tres figuras: el contrato, el antagonismo y el reconocimiento. Nuestra sospecha es que en los tres casos, aunque de manera diferente, el nosotros se construye como un pronombre personal, o demasiado personal. Y como pronombre personal, «nosotros» no se sostiene por sí mismo: como desarrolló Benveniste en su famoso ensayo sobre los pronombres, «en nosotros siempre predomina yo porque no hay nosotros sino a partir del yo y este yo se sujeta al elemento no-yo por su cualidad trascendente. La presencia del yo es constitutiva del nosotros».[1] En otras palabras, el nosotros es un yo dilatado y difuso, una persona amplificada.

Como persona amplificada, el nosotros se articula sobre el olvido del mundo, como un problema que se plantea y que debe resolverse entre conciencias puestas unas frente a otras sobre un fondo. Desde esta escena intersubjetiva, el nosotros siempre será el problema a resolver, el nombre de una imposibilidad, de una utopía, de un fracaso. ¿Y si esta escena misma, como presupuesto del nosotros, fuera ya la causa de su imposibilidad? ¿Y si nosotros no somos unos y otros, sino el mundo que compartimos? Quizá entonces ese nosotros que ya llevamos siempre *incorporado* no será ya un pronombre personal. Desde ahí podríamos empezar a pensar que el problema del nosotros no consistiría ya en responder a la cuestión ¿cómo unirnos?, sino en enfrentar la pregunta ¿qué nos separa? Este desplazamiento es el que abre la vía a un pensamiento de lo común capaz de sustraerse a las aporías de nuestra herencia individualista.

Sobre esta otra vía, el problema del nosotros ya no es un problema de la conciencia basado en el drama insoluble de la intersubjetividad, sino un problema del cuerpo entrelazado con un mundo común. El nosotros, como horizonte cívico y/o revolucionario, ha sido visto en nuestra cultura, de raíz cristiana, como la conciencia colectiva, reconciliada, que puede surgir de la superación de los cuerpos separados. Pero ¿y si los cuerpos no están ni juntos ni separados, sino que proponen otra lógica relacional que no hemos sabido escuchar? Más allá de la dualidad unión/separación, los cuerpos se continúan. No solo porque se reproducen, sino porque son finitos. Donde no llega mi mano, llega la de otro. Lo que no sabe mi cerebro lo sabe el de otro. Lo que no veo a mi espalda lo ve alguien más... La finitud como condición no de la separación sino de la continuación es la base para otra concepción del nosotros, cimentada en la alianza y la solidaridad de los cuerpos vivos.

El contrato

La sociedad occidental, tal como la conocemos, nace de una ficción calculada: el contrato social. A partir del siglo XVII, esta ficción sustenta el marco de comprensión y de legitimidad para el uso político de la palabra «nosotros». Si vamos a los textos del contractualismo moderno, especialmente a Hobbes, ¿quién suscribe el contrato, cómo y para qué? Quien suscribe el contrato es cada uno de los individuos propietarios de su propia persona,[2] que transfieren su poder y su voluntad al soberano para neutralizar la guerra entre sí. El contrato es, así, un ejercicio de sumisión y de obligación hacia el soberano, hacia la ley, que garantiza la igualdad y la libertad de los propietarios y protege el intercambio entre sí. El contrato, en tanto que operación entre individuos disociados, se da sobre la base del temor. Lo repetirá Hegel dos siglos después, aunque buscando otra salida: el drama de la intersubjetividad es el miedo a la muerte frente al otro. Neutralizando el miedo, el contrato lo consagra: es la base ineludible de los intercambios entre individuos posesivos y la razón de ser de la obligación política, de la construcción artificial de un nosotros abstracto y trascendente.

Desde ahí, el contrato, como expresión de la obligación política sobre la que se asienta la sociedad, tiene tres consecuencias fundamentales: la privatización de la existencia, la concepción del orden como inmunidad individual y la idea de un nosotros articulado a partir de la relación de cada uno con el todo.

La privatización de la existencia no nace de la derrota del Estado frente a la fuerza privatizadora del mercado global, como se argumenta actualmente, sino que hunde sus raíces en la construcción misma del Estado moderno. El Estado no es más que una comunidad de propietarios. Por eso, en él pueden convivir hasta hoy, aunque sea con tensiones, el liberalismo y el contractualismo en sus

diversas versiones históricas. En realidad, se apoyan sobre un mismo fenómeno de privatización de la existencia. El individuo es un propietario: de sus bienes, de su persona, de su conciencia y de sus relaciones. A partir de aquí se estructuran sus obligaciones y sus derechos, el juego de distancias y de proximidades sobre las que se articula su inscripción en el mundo social. A lo largo de los cuatro últimos siglos, el sentido de la propiedad ha ido cambiando. Del patrimonio a la marca,[3] el yo propietario ha ido cambiando sus modelos de gestión y de representación. Pero la estructura de su subjetividad y de su vínculo con el nosotros de la sociedad es la misma. El Estado moderno, nacido del contrato, parte al hombre en dos mitades:[4] la pública, en la que se alían la sumisión y el derecho como las dos caras de la ley, y la privada, en la que se preserva la libertad como atributo individual, ya sea la libertad del intercambio mercantil o la libertad de la conciencia. Pero tanto la dimensión pública como la privada del individuo son el fruto de una misma abstracción privatizadora, que se da sobre una negación más profunda: la negación de los vínculos que nos atan al mundo y a los demás. El individuo, en su doble composición pública y privada, se define por su autonomía. Los vínculos de interdependencia quedan encerrados en el espacio de la casa, ya no como privados, sino como domésticos. La reproducción, el alimento y el cuidado se esconden en la oscuridad de las cocinas, de las habitaciones y de los armarios como realidades separadas de la verdadera vida colectiva, que es la sociedad (mercado, cultura, etcétera) y el Estado (instituciones, administración, ley, etcétera). La verdadera contradicción de la vida moderna no está entre la cara pública y la privada del individuo-ciudadano, sino entre su libertad y su dependencia. El individuo propietario nace de la negación de su dependencia. Propiedad y libertad, bajo esta concepción del individuo, se refuerzan mutuamente. El contrato, como obligación política asumida por voluntad propia, es la garantía de esta libertad. La privatización de la existencia, por tanto, es el resultado de una idea de libertad que niega la dependencia y la encierra en el ámbito de lo doméstico. Esta repulsa de lo doméstico como patio trasero de la vida en común se recoge de manera ejemplar en los escritos de Hannah Arendt, con su división de las actividades de la vida humana. La *labor*[5] no es suelo para ninguna política posible, para ninguna experiencia del nosotros que tenga la dignidad de ser llamada «política», es decir, que sea el resultado de la actividad de los hombres libres (de toda atadura). El contrato, sea público o privado, sea político o mercantil, es la actividad de los hombres libres. Pero la libertad, entendida como negación de la dependencia, del vínculo y de la deuda, solo puede ser sinónimo de propiedad: ser dueño y gestor de uno mismo. Al final, vivir cada uno atado a la grandiosa miseria de su propio yo.

De ahí, también, surge una concepción del orden común como protección de cada una de nuestras propiedades:[6] de nuestros bienes, de nuestras vidas, de nuestras cuotas individuales de libertad. Los individuos disociados se temen. Los

individuos separados necesitan más y más seguridad. El urbanismo actual lo refleja sin lugar a dudas. Pero también nuestra concepción de la salud, de las relaciones personales, de la información, de la alimentación... La sociedad moderna no nace solamente del miedo a la agresión, a poder morir en manos de otro. Nace del miedo a ser tocados, del olvido de que hemos nacido y crecido en manos de otro, o, más bien, de otras; del horror de pensar que envejeceremos también en manos de otro, de otras. Mientras, aseguramos nuestro espacio vital como un pequeño reino en el que de nuevo la libertad se afirma como un atributo individual contra o *sin* los demás. Pero este reino es frágil porque es una invención. No dejamos nunca de vivir en manos de los demás. La interdependencia es obligatoria. Desde esta afirmación, Judith Butler ha abordado en sus escritos de los últimos años, tras el atentado del 11-S en Nueva York, la necesidad de pensar el vínculo obligatorio entre los cuerpos como la condición para repensar hoy la comunidad. Se trata de sacar la interdependencia de la oscuridad de las casas, de la condena de lo doméstico, y ponerla como suelo de nuestra vida común, de nuestra mutua protección y de nuestra experiencia del nosotros.

Por todo lo que hemos visto, el contrato, como ficción fundadora de la sociedad, no crea ningún nosotros. Por eso, el liberalismo es el verdadero corazón, la verdad más transparente, de la sociedad moderna. El contrato solo crea un espacio de relación regulada de cada uno con el todo que, o bien asegura al yo o bien acaba afirmando el todo. Como muestran muy bien los trabajos de Louis Dumont sobre el individualismo,[7] esta estructura uno-todo era ya la base del cristianismo universalizado, que, al convertir a cada individuo en hijo directo de Dios, abrió la puerta a la particularización de las relaciones de cada uno con la totalidad. La fraternidad pasaba por el Padre, no iba de hombre a hombre más que como imagen legítima de un mismo Dios. El universalismo secularizado ha reproducido el esquema, cada uno por sí mismo vinculado a un todo, en este caso, jurídico. Cada ciudadano es portador y representante de una carta abstracta de derechos y de obligaciones que lo inscriben, sobre la letra, en la humanidad. Pero el mundo global pone carne, sangre y sudor a estas relaciones particularizadas de cada uno con el todo. Cada uno se juega solo, hoy, su inscripción en el mundo. Ser un individuo ya no es un privilegio de los ricos. Es la condena de toda la humanidad. Los libros de Z. Bauman de los últimos años rastrean las distintas caras de esta condena planetaria. Sin propiedad, el individuo no puede hacer valer su libertad, esto nos lo había enseñado la teoría del contrato social. Quizá por eso vuelven hoy, a escena, las contrafiguras de la sociedad moderna nacida del contrato: el individuo disociado, amenazante y peligroso, y la comunidad de pertenencia cerrada, construida como refugio defensivo y ofensivo sobre la dualidad nosotros/ellos. Es una nueva «geografía de la furia».[8] Al fin, el individuo propietario ha dejado de existir. Quizá es que ha sido siempre una ficción. Hoy

está claro que, más que propietarios, todos somos inversores, pobres o ricos, pero inversores. La deuda es lo que nos une, pero es una deuda secuestrada. No es lo que nos debemos unos a otros en nuestra vida en común, en nuestra finitud y nuestra continuidad, sino la deuda que cada uno ha contraído con el todo, la hipoteca global, el nuevo universalismo. Esta es la forma que toma el contrato en el mundo actual. Y ahí no hay nosotros. Hay, de nuevo, el uno contra uno y el todo contra cada uno de nosotros.

El antagonismo

Que el individuo propietario no era un universal sino una figura social e histórica del mundo moderno burgués, destinada a no sostenerse por mucho tiempo, es algo que ya sabía la clase obrera desde mediados del siglo XIX. La sociedad tenía otra dinámica y Marx, bajo el influjo cruzado de Hegel y de Darwin, supo darle un nombre y un horizonte: la lucha de clases, bajo el horizonte de la revolución proletaria. Las revoluciones europeas del siglo XIX supieron desnaturalizar el juego de fuerzas que atraviesa toda colectividad humana, reinsertarlo en lo social y darle un sentido histórico y emancipador. Para ello tuvieron que dar un sentido nuevo al «nosotros».

La afirmación de Marx de que la sociedad se funda en la oposición de clases y de que toda la historia hasta hoy es una historia de lucha de clases es la que rompe el espejo de la neutralización de los antagonismos en el artificio social. El antagonismo no es el afuera (natural) de la sociedad. Es su fundamento y su motor. ¿Cuándo deja de ser un todos contra todos? Cuando el antagonismo toma la forma de la lucha de clases, cuando un nosotros más o menos consciente emerge de la propia lucha de una clase oprimida contra una clase opresora. Sin caer en las trampas del liberalismo, que ve el mundo social como un conflicto de intereses, Marx muestra bien el sentido revolucionario, radicalmente transformador, del concepto de clase que surge de las luchas proletarias. Y lo hace por medio de un doble desplazamiento que rompe la evidencia burguesa que unía, como hemos visto, los conceptos de libertad y de propiedad. Por un lado, Marx invierte la idea burguesa de libertad, cuando afirma que quienes son libres, en el capitalismo, son quienes no tienen nada (más que sus cadenas...). «El proletariado carece de bienes [...] Los proletarios no tienen nada propio que asegurar, sino destruir todos los aseguramientos y las seguridades privadas de los demás.»[9] El proletariado es libre porque no teniendo nada puede luchar, puede cooperar, puede transformar el mundo colectivamente. Este es el sentido revolucionario de la libertad: un sentido de la autonomía que no pasa por la defensa y la protección del individuo, sino por su desarrollo como ser social: «Los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación».[10] La idea de libertad se

vincula así inseparable a la de igualdad y se universaliza a través del horizonte de una sociedad sin clases. Por otro lado, Marx desenmascara que detrás de la idea de propiedad como bien individual hay siempre un proceso de expropiación: el capital no es ninguna «cosa» que se pueda poseer individualmente, sino que es ya, por definición,

> producto colectivo que no puede ponerse en marcha más que por la cooperación de muchos individuos y aun cabría decir que, en rigor, esta cooperación abarca la actividad común de todos los individuos de la sociedad. El capital no es, pues, un patrimonio personal, sino una potencia social.[11]

La propiedad no es un atributo del yo, sino que es riqueza social. Su relación con la libertad pasa, por tanto, por la necesidad de reapropiarse de esta riqueza, pasa, por tanto, por la revolución.

El nosotros proletario es esta relación dialéctica entre el no tener nada, el ser sin propiedad (*«eigentumlos»*) y el ser productividad, creatividad, potencia colectiva; entre el principio vacío de la igualdad y el principio lleno y múltiple de la riqueza colectiva. Por eso, es a la vez un nosotros universal y un nosotros concreto, una potencia y una realidad. Y, por eso, su existencia misma es ya un ataque a la propiedad privada como captura de la libertad y de la riqueza social.

Estos dos principios, igualdad y multiplicidad, impropiedad y riqueza, que Marx mantiene unidos en su dialéctica en movimiento, abren las dos principales vías por las que se ha pensado el antagonismo en la filosofía heredera del marxismo en la segunda mitad del siglo XX. En nuestro tiempo, parece difícil seguir articulando, de manera integrada, el antagonismo como ruptura, como vacío o apertura de un «no» que no se tiene más que a sí mismo, con la riqueza de la creatividad social como forma de lucha. Más allá de las grandes revoluciones del siglo XIX y de la primera mitad del XX, la interrupción y la creación parecen abrirse como dos opciones políticas, dos maneras de pensar el nosotros que ya no se implican mutuamente, sino que se ofrecen como momentos separados, intermitentes, paradójicos, incluso excluyentes. Los dos exponentes más evidentes de esta doble dirección del nosotros antagonista son, por un lado, la política del «desacuerdo» o «litigio» de Jacques Rancière y, por otro, la política de la multitud de Antonio Negri.

Rancière parte de la idea marxiana de que el proletariado es la clase de la sociedad que ya no es una clase, la clase de los que no tienen nada propio, para desarrollar a partir de ahí una experiencia de la igualdad como potencia de desclasificación. La política es un accidente, un intervalo, una interrupción que suspende un determinado reparto de lo común a causa de la irrupción de una palabra que no cabe en ella, que no puede ser escuchada en ese mundo. Es

la palabra de los sin-parte como nosotros sin atributos, sin título para hablar ni capacidad que le sea propia. Los sin-parte, los que no tienen nada reconocible, ningún interés propio que defender, solo pueden apropiarse de lo que es común, la igualdad. El nosotros que nace del antagonismo, como expresión de este desacuerdo que suspende el mundo conocido, es entonces un nosotros que se construye por desidentificación, por sustracción a la naturalidad del lugar. Y su política solo puede ser un intervalo, un «entre» abierto entre dos identidades, que interrumpe el tiempo de la dominación. El nosotros de la igualdad es así un nosotros vacío e insostenible, una práctica democrática accidental. Quizá por eso Rancière ha dedicado cada vez más atención al mundo del arte, donde estas interrupciones son pensables como obras, como propuestas, como desviaciones siempre inacabadas de las formas de representar y de reconocer la realidad.

Negri, por su parte, lleva la otra cara del nosotros marxiano hasta sus últimas consecuencias. La multitud es la creatividad expansiva del trabajo vivo. Desde ahí, Negri borra toda negatividad (ni ruptura ni carencia) en el nosotros, que solo puede ser expresión de la multidireccionalidad siempre singular del ser productivo. La multitud es así un sujeto absoluto pero nunca totalizable, una fuerza de expropiación no negativa, sino excesiva, «el nombre ontológico de lo lleno contra lo vacío».[12] El nosotros son los muchos no reconducibles a lo uno, ni al uno del individuo, ni al uno del pueblo totalizado bajo una sola voluntad. Su vínculo esencial ya no es el contrato, sino la cooperación: «La cooperación es, en efecto, la pulsación viviente y productiva de la *multitudo*. La cooperación es la articulación en la cual el infinito número de las singularidades se compone como esencia productiva de lo nuevo».[13] Para el nosotros de la multitud, enfrentarse al poder, ejercer su antagonismo de clase, es trabajar, producir, crear cooperando. No hay distinción ni contradicción entre la actividad productiva del capital y la de la multitud. Una, por captura, construye el poder del Imperio; la otra, en éxodo, construye el poder de lo común. La multitud vive atrapada en la paradoja de la producción: cuanto más trabaja, más se libera; cuanto más se libera, más se esclaviza, sin poder salir de este círculo sin fin.

El nosotros antagonista se encuentra, por tanto, o bien en la interrupción abierta por su «no», por su palabra inescuchable, por su presencia impresentable, por su igualdad descalificadora de todos los atributos; o bien en la sustracción del trabajo y de la creatividad colectivos a su captura por parte del poder. En la interrupción, puede hacerse experiencia de la igualdad del cualquiera, incluso hacerla más densa en la amistad efímera de la revuelta.[14] En la sustracción, puede hacerse experiencia de la cooperación libre y liberar un espacio-tiempo para producir y compartir la riqueza. En un caso y en otro, no estamos ante un nosotros abstracto o artificial, pero sí ante un nosotros improbable y excepcional. En la posmodernidad, la excepcionalidad revolucionaria se fractaliza, se infiltra en la vida misma del capitalismo y de la democracia liberal burguesa, pero no deja de ser excepcional y el nosotros

queda encerrado en su rareza. Por eso, el nosotros antagonista no aguanta el paso del tiempo, «no puede durar».[15] Queda atrapado en el tiempo del milagro, de lo raro, de la fiesta, del intervalo... Y en el día a día seguimos viviendo *sin nosotros,* sin poder hacer experiencia alguna del nosotros.

El reconocimiento

El antagonismo no ha sido la única vía para pensar y hacer experiencia del nosotros. En el mismo contexto convulso del siglo XIX, en el movimiento abismal que suponen tanto las revoluciones políticas como la revolución industrial, Hegel propone pensar el reconocimiento como acto por el cual los individuos disociados y enfrentados caminan en su formación hacia la intersubjetividad plena, hacia la comunidad reconciliada del Espíritu, en la que el yo es un nosotros y el nosotros, un yo. El reconocimiento, tal como lo analiza Hegel en la *Fenomenología del espíritu,* rompe el espejismo de la primacía del individuo sobre la comunidad. Solo en la comunidad reconciliada, en la que los individuos en lucha se han entregado y perdonado, y han acogido la diferencia absoluta, puede el individuo ser uno mismo plenamente. La intersubjetividad es la verdad contenida en la pluralidad de las conciencias que el camino del espíritu va a desplegar. Solo es posterior desde el punto de vista de la historia, pero no desde el punto de vista del concepto. Desde ahí, cada uno es él mismo y ya es otro y ningún ente se termina en su entidad, en su propia piel. Todo ente está enlazado con el que está a su lado en el seno de la universalidad. El reconocimiento propone una experiencia del nosotros como una experiencia dialéctica, hoy diríamos dialógica,[16] de la identidad. Dos siglos después, la idea de reconocimiento ha tomado una gran importancia ética y política, desde un amplio espectro de respuestas, de todo signo político, a una doble insuficiencia. Por un lado, la insuficiencia del «yo desencarnado» del ciudadano-consumidor entronizado tanto por el contractualismo como por el liberalismo. La universalidad atomizada plantea un conflicto entre la lógica general de la ciudadanía y la lógica específica de la pertenencia. La abstracción que da carta de existencia universal al ciudadano-consumidor pasa por relegar todas las determinaciones culturales, de etnia, de género..., a meros complementos circunstanciales, a meros adornos particulares. Pero ¿qué pasa cuando estas circunstancias son el campo de batalla de conflictos y formas de exclusión? Cada una de estas determinaciones vuelve bajo la forma de un nosotros que afirma su identidad. Por otro lado, la lucha por el reconocimiento es también una respuesta a la insuficiencia del proletariado como sujeto colectivo portador de un nosotros emancipado. La centralidad del obrero industrial, blanco y masculino en la concepción marxista de la explotación y de su superación deja en la sombra muchas otras experiencias de la opresión: mujeres, negros,

homosexuales, minorías étnicas y culturales... encuentran en la reivindicación del reconocimiento de su identidad un espacio para la lucha bajo un horizonte ampliado de la justicia social.

El comunitarismo, el feminismo, el poscolonialismo, las políticas de la identidad (o de la diferencia) y las éticas de la alteridad, entre otros, confluyen en esta tendencia contemporánea a encontrar en el reconocimiento la posibilidad de una experiencia del nosotros capaz de transformar la sociedad. Como puede verse, es una confluencia de lo más heterogénea y confusa, ya que el uso de las nociones de identidad y diferencia que están presuponiendo tienen implicaciones muy diversas, desde la defensa de la tradición religiosa y cultural hasta la defensa de las posiciones más transgresoras.

No podemos entrar aquí a valorar todas estas opciones en su especificidad. Lo que nos interesa es analizar de qué manera abren un espacio para pensar el nosotros hoy. Y básicamente lo hacen apostando por una defensa de la identidad como diferencia y de la diferencia como identidad. Los escenarios sociales para este juego de identidades y diferencias son básicamente dos: la experiencia de la alteridad y la necesidad de repensar la comunidad. La lógica del reconocimiento dibuja, así, un espacio para pensar la relación yo-otro, nosotros-ellos. La alteridad y la comunidad son pensadas en el espacio de la intersubjetividad como esencia fundamental del ser humano. Volvemos así a Hegel. Pero Hegel contaba con la perspectiva teológica del perdón y la reconciliación como realización final del reconocimiento. Desde nuestra perspectiva posmoderna, no hay reconciliación, sino un espacio cada vez más violento para la afirmación y la negación de las identidades. La reciprocidad se encalla en la guerra. El reconocimiento se establece sobre el escenario de una lucha, también lo dejó escrito Hegel. Una lucha que se basa, principalmente, en el deseo de aniquilar al otro. La identidad de uno es la negación del otro. Nuestro mundo difícilmente consigue ir más allá de la repetición cada vez más cruenta de esa escena de la *Fenomenología*. Recogen este sentir libros reciente de autores no occidentales: *Identidad y violencia,* de A. Sen,[17] o *La geografía de la furia,* de A. Appadurai. La lucha por el reconocimiento, sin teología, o lleva a la guerra permanente o a su neutralización mediante el respeto y la tolerancia como formas sociales de la indiferencia.

La lógica del reconocimiento tiene la virtud de entender la igualdad desde la pluralidad y de incorporar el nosotros al yo. Pero para ello necesita hacer de la identidad la clave de «interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano».[18] La interdependencia, de la que ya hablaba Hegel, es reconducida a la idea de intersubjetividad y la intersubjetividad, al diálogo, más o menos violento, entre identidades.

Pero lo que está claro, hoy más que nunca en el mundo global, es que nuestra interdependencia no se da únicamente en el plano de la construcción

dialógica de nuestras identidades. Se da a un nivel mucho más básico, mucho más continuo, mucho menos consciente: se da al nivel de nuestros cuerpos. Hoy ya no es posible hacer ver que no vivimos en manos de los otros, ya no es posible encerrar las relaciones de dependencia en el espacio opaco de la domesticidad. Si la conciencia puede entrar en relaciones dialógicas de reconocimiento, el cuerpo, en virtud de su finitud, está ya siempre inscrito en relaciones de continuidad. No le hace falta hacer presente al otro, en frente suyo, para reconocerlo. En mi vida corporal el otro está ya siempre inscrito en mi mismo mundo.

La coimplicación

La ideología de la primera globalización, la del neoliberalismo de los años noventa, proclamó sin sonrojo la realización de la utopía planetaria: el mundo reconciliado a través del dinero, las nuevas tecnologías, los medios de transporte... La humanidad es el nosotros universalizado, por fin, en el capitalismo. Entrado ya el siglo XXI, la globalización feliz ha mostrado su violencia y es ahora un mundo en guerra, un mundo en crisis y un planeta permanentemente al borde de la catástrofe medioambiental. El mundo se ha hecho demasiado pequeño para vivir todos en él y demasiado grande para cambiarlo. Bajo estas condiciones, la interdependencia se muestra a la luz del día, pero su evidencia es la de de una imposición, la de una situación común impuesta y peligrosa. «We are the world», decía la canción. El mundo somos nosotros. Y «no tenemos más sentido porque somos nosotros mismos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que nosotros», añadiría J.-L. Nancy.[19] Este nosotros desnudo en su interdependencia forzada, sin más sentido que esta, es el punto de partida para poder experimentar de nuevo, en el mundo occidental, la posibilidad de decir nosotros y de hacerlo, aunque parezca contradictorio, con una fuerza emancipadora capaz de retomar el ideal igualitario de la modernidad desde un nuevo concepto de libertad. Para ello es necesario ir más allá de la ficción del contrato, más allá de la excepcionalidad del antagonismo y más allá del juego de identidades. Más allá quizá quiera decir más acá: hundirnos en la experiencia de la guerra, de la crisis, de la destrucción del planeta y repensar desde ahí qué significa ser un nosotros.

Es lo que ha empezado a hacer, de algún modo, Judith Butler, tras el 11-S y la consiguiente respuesta bélica de Estados Unidos contra Afganistán e Irak, como puntos visibles de la guerra global contra el terrorismo. La guerra, directa o indirecta, vivida de cerca o de lejos, divide el nosotros entre aquellas vidas que pueden ser lloradas, las de los nuestros, y las que no. Este es el punto de partida de la reflexión de Butler y de su búsqueda de una concepción del nosotros que nos permita ir más allá. Ante el argumento de la guerra como

estrategia de supervivencia, la respuesta de Butler es clara: «Nuestra supervivencia depende no de la vigilancia y la defensa de una frontera, sino de reconocer nuestra estrecha relación con los demás».[20] La permeabilidad de la frontera, incluso su abandono si fuera necesario, es la garantía tanto de la supervivencia como de la identidad. Esta afirmación se apoya en una ontología del cuerpo como ontología social: el cuerpo no es una forma, la demarcación de un límite, un organismo o una unidad, sino que el cuerpo «está fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio tiempo que no controla, y no solo existe como vector de estas relaciones, sino también como tal vector. En este sentido, el cuerpo no se pertenece a sí mismo».[21] Todos vivimos en la precariedad generalizada porque esta precariedad es la condición misma del cuerpo que somos. No hay defensa posible ante tal precariedad, sino únicamente construir en ella una vida común. En este sentido, todos somos unas vidas precarias. Pero precarias significa precisamente insuficientes en el sentido de que no se bastan a sí mismas, que se necesitan unas a otras, «que el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy».[22] Esta es la verdad del cuerpo, de su vida inacabada, ilimitable, expuesta: «Esta disposición del nosotros por fuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y de su exposición».[23]

En el marco de otra guerra, llamada entonces «mundial» pero también global, Merleau-Ponty, a partir de los años cuarenta, puso las bases de esta ontología del cuerpo como ontología del nosotros. Desde la propuesta de un nuevo *cogito* para la filosofía, la afirmación «soy un cuerpo» viene a desterrar las aporías de la filosofía de la conciencia a la hora de pensar la relación con el otro y la experiencia fundamental del nosotros. Merleau-Ponty aborda la tesis hegeliana y fenomenológica de que la subjetividad es ya intersubjetiva y muestra cómo tanto la dialéctica (Hegel y Sartre) como la filosofía trascendental (Husserl y Heidegger) son en realidad una vía muerta. La filosofía no podrá explicar nunca la existencia del «otro ante mí». Esta es la ficción que, queriendo salvaguardar la unidad y la autosuficiencia del sujeto, lo ha encerrado en su soledad. Para Merleau-Ponty, no se trata de la soledad epistemológica del solipsismo, sino de la imposibilidad de explicar la «situación» y la «acción común».[24] Desde el sujeto que es un cuerpo, es decir, no una conciencia separada, sino un nudo de significaciones vivas anudado a cierto mundo, no se trata de explicar mi acceso al otro, sino nuestra coimplicación en un mundo común. No se trata, por tanto, de explicar la relación entre individuos, sino la imposibilidad de ser solo un individuo. Esta es la condición para poder «descubrirse en situación», es decir, para reaprender a ver el mundo ya no desde la mirada frontal y focalizada del individuo, sino desde la excentricidad inapropiable, anónima, de la vida compartida. Esta es, para Merleau-Ponty, la mirada revolucionaria de un nosotros que ya no se piensa como un sujeto colectivo, sino como la dimensión común de los hombres y las

mujeres singulares en el mundo y con el mundo. Desde ahí, «nosotros» ya no es un pronombre personal, sino un sentido de lo común que va más allá de la relación entre personas recortadas de sus vínculos con el mundo, con las cosas, con los sentidos impersonales, anónimos, inapropiables que componen nuestra vida material y simbólica. Por eso, el sentido de «nosotros» no es tampoco el de un simple sujeto plural, computable en una suma de «yoes»: poner el yo en plural nos hace entrar en el mundo, o hace entrar el mundo en nosotros. Del yo al nosotros no hay una suma, sino una operación de coimplicación.

La violencia del mundo global actual no parece prometer nada bueno. Vivimos el nosotros bajo el signo de la catástrofe. Por eso aumenta el deseo de inmunidad, de separación, el miedo al otro y al contagio. El miedo a ser tocados del que ya hablaba Canetti en *Masa y poder*. Pero, por otra parte, no es posible escapar al nosotros. La interdependencia forzada de nuestros cuerpos de la que hablaba Butler, y de la que la tortura (estar absolutamente en manos de otro) sería la máxima expresión, debe conducirnos a reaprendernos como *nosotros*. Nuestra libertad depende hoy de que sepamos conquistar, juntos, la vulnerabilidad de nuestros cuerpos expuestos, la precariedad generalizada de nuestras vidas. No hay espacio hoy para la autosuficiencia, para la libertad autoadjudicada y expropiadora del individuo propietario. Como ya había visto Kropotkin en sus exploraciones en el desierto siberanio, los seres capaces de cooperar, de ayudarse mutuamente, de embarcarse en una lucha en común por la existencia, son los más aptos. «Las hormigas y las termitas repudiaron de este modo la “guerra hobbesiana” y salieron ganando.»[25]

De olvidos plurales

Àngela Lorena Fuster Peiró

De mis labios saldrá una serie de mentiras, pero quizá habrá mezclada entre ellas alguna verdad; os toca a vosotras buscar esta verdad y decidir si, al menos en parte, merece ser recordada.
VIRGINIA WOOLF

Preludio

Entre todas las personas del verbo filosófico, «vosotros» es el pronombre impensado y de lo impensado. Esta aseveración introductoria puede sonar a *captatio benevolentiae* o, en el mejor de los casos, a provocación. Sin duda, pretende ser una advertencia de la dificultad de pensar las potencialidades o las impotencias filosóficas de este pronombre.

Es ineludible notar el eco heideggeriano al referirnos a lo no pensado,[1] sin embargo, aquí también se desea subrayar el sentido banal del adjetivo «impensado»: la condición deficitaria que descubrimos en el «vosotros» cuando rastreando el discurso filosófico lo identificamos con ese pronombre que, a diferencia de otros, la filosofía dejó de pensar o jamás pensó. Pero respecto a esta constatación, y si entendemos por filosofía la herencia de la tradición metafísica, otros pronombres como «él» y «ellos» compartirían idéntico pasado, aunque cabe notar –como sin duda podrá comprobar quien lea este volumen– que la suerte de la tercera persona ha venido mejorado significativamente de un tiempo a esta parte. Tras la presunta asunción del final de la metafísica y a partir de un renovado interés por pensar lo político, la perspectiva de la tercera persona, de la mano de lo impersonal o lo anónimo, se ha situado con fuerza en el centro del discurso filosófico contemporáneo.

Por su parte, la fortuna de la primera persona del plural, en buena medida, parece compartir el destino de las terceras personas, pues sobre ella pende el reto de enunciar aquello que se constituye en el mundo común mediante relaciones que ponen en juego la subjetividad, la objetividad y lo intersubjetivo: el contorno plural de una comunidad política ya no homogénea ni identitaria.

Mientras, la primacía de la primera persona del singular, aunque seriamente cuestionada desde diversos flancos, permanece siempre abierta a nuevas rehabilitaciones. Y por lo que se refiere al singular de ese «vosotros», «tú» también goza de un protagonismo que le concede otro movimiento de la filosofía contemporánea, aquel que Laura Llevadot designa como «el paso de lo

ontológico a lo ético».[2] En definitiva, este resumen apresurado intenta señalar que todos los pronombres parecen tener un espacio de resonancia reflexiva, salvo nuestra segunda persona del plural.

Ante este vacío de teoría sobre el «vosotros» que hasta la fecha no he conseguido o sabido desmentir, parece obligado interrogarse por qué este pronombre no alcanza el estatuto de persona del verbo filosófico, por qué es el más marginal de los pronombres. En segundo lugar, quizá cabría preguntarse a qué intereses puede responder vindicar la comparencia del «vosotros» en el vocabulario filosófico cuando existen síntomas teóricos incipientes de una apuesta por lo que podríamos llamar «un advenir pospronominal». Si tomamos estas dos cuestiones como principio y como marco, no cabe albergar dudas de que en lo que sigue las propuestas de abordaje son solo ensayos experimentales que insisten en bordear los límites mismos de lo filosófico.

Queda pendiente, pues, antes de acotar y cortejar estas vías, introducir en qué sentido fuerte el pronombre de la segunda persona del plural puede adjetivarse como «impensado» o puede ser una marca de lo no pensado por la metafísica. Por lo que concierne al «vosotros», podemos hasta cierto punto sortear la cuestión del olvido de la diferencia ontológica que sostiene el sentido fuerte de la definición heideggeriana de lo impensado. Su ausencia es más modesta y más concreta, pero como ausencia apunta incesantemente a un afuera de la filosofía o a la relación problemática de lo filosófico con este afuera. Respecto al resto de los pronombres, el «vosotros» es un observatorio privilegiado de esta tensión, ya que aúna ciertas características relevantes como son la dimensión plural, la remisión a la alteridad, la posibilidad de manifestar la diferencia de género y una ligazón exclusiva con ese espacio dialógico que determina su aparición como pronombre.[3]

Estas notas definitorias del «vosotros» han sido exploradas en esa «conversión respecto al modo de preguntar»[4] de los pensadores renuentes a ese proceso de *reductio ad unum primum principium* que ha dominado el asunto de la metafísica. Su nueva vigencia también parece apuntalar el credo más optimista y edificante de nuestras democracias: pluralidad en armonía, reconocimiento tolerante de las diferencias, paridad y diálogo. Sin ánimo de ridiculizar el vigor ni la inocencia de estos nuevos conceptos regulativos; sin poder analizar tampoco cada una de las variaciones filosóficas sobre la diferencia y la alteridad, en estas páginas se atenderá solo a dos relecturas libérrimas de la tradición filosófica con el fin de iluminar desde diversos ángulos la invisibilidad de nuestro «vosotros». Del «vosotros», pero también del «vosotras», ambos inscritos en la tradición como ausencia relacionada con una tensión.

Y si la apuesta consiste en pensarlos a la luz de dos aproximaciones a la constitución de la filosofía como metafísica, la de Hannah Arendt y Luce Irigaray, es porque mediante estas tiene sentido hablar de una hostilidad deliberada de la filosofía hacia el «vosotros/vosotras» o del «vosotros/vosotras»

en términos de diferencia y diferendo[5] en devenir que es condición *sine qua non* y *per quam* de la política. Si cabe reivindicar el «vosotros» y el «vosotras» como persona del verbo filosófico, y con ello adelanto una posible respuesta a la segunda cuestión planteada, es porque los retos que la filosofía debería asumir no se agotan con declarar la muerte de un sujeto moderno que todavía sigue operando como un fantasma, ni en pensar la pluralidad como mera multiplicación no conflictiva de sujetos supuestamente iguales, ni tampoco en dejar que solo «vosotras» *os ocupéis* de pensar seriamente la cuestión de la diferencia sexual sin que desestabilice demasiado los márgenes de la filosofía. Obviamente, el presente texto no estará a la altura del desafío, solo se intenta mostrar alguna arista de la dificultad de la filosofía para asumir la realidad de un diferendo, el devenir de nuevos destinadores/as y destinatarios/as a través de la tensión del «vosotros» y también del «vosotras» respecto a lo filosófico.

En principio, se puede concebir la emergencia del «vosotros» como el resultado de una escisión en el seno de la pluralidad constitutiva de la existencia en común. La pluralidad emerge siempre como diferencia, por lo que la política es justamente el reconocimiento de dicha escisión constitutiva, incluso cuando no es pensada en términos de oposición radical amigo-enemigo como es el caso del análisis de Carl Schmitt, donde el «vosotros» podría corresponder al enemigo determinado.[6] Por consiguiente, el «vosotros» implica una escisión determinada por oposición a un «yo» o a un «nosotros» que definen ya el autorreconocimiento como identidad, es decir, como diferencia que une separando respecto a lo otro. En concreto, el «vosotros» irrumpe como introducción de la brecha de la enunciación deíctica en el interior de una comunidad de prácticas y de significados. Quiénes son los «vosotros» depende de sucesivas determinaciones. Para decirlo en términos de Althusser, los individuos concretos se convierten en sujetos (o en sujetos colectivos) mediante el mecanismo de la interpelación, que es «una y la misma cosa» que la existencia de la ideología.[7] El nosotros interpela a un «vosotros» como destinatario y en la interpelación lo transforma en sujeto. Pero desde el momento en que emerge como sujeto y participa del diálogo cabría esperar lo indeterminado.

Lejos de poder sacar a la luz todas las implicaciones de las afirmaciones anteriores, se pretende, en primer lugar, circunscribir el intento a la constitución de la *theoria* como modalidad de existencia en tensión con el *bios praktikos* y, a su vez, como una nueva práctica lingüística. Para ello se tendrán en cuenta algunas de las siempre heterodoxas reflexiones de Arendt sobre uno de los temas que atraviesan toda su obra: la tensión entre *theoria* y *praxis*.

Un «vosotros» en juego

Arendt rastrea la tensión entre filosofía y política, entre pensamiento y acción, *vita contemplativa* y *vita activa,* desde una perspectiva que combina lo genealógico-histórico con una fenomenología *sui generis*. La experiencia política griega por antonomasia, la *polis,* que –como afirma Arendt en *La condición humana*– no sin justificación se ha llamado «el más parlanchín de los cuerpos políticos», es una experiencia del poder generador de la acción *(praxis)* y la palabra *(lexis)* compartida en el seno de un «nosotros» que no preexiste a la práctica política.[8] En este contexto, donde la *polis* de los atenienses constituye un modelo paradigmático, la institución griega de la filosofía ensalza la *theoria* como la modalidad más alta de existencia en contraste con las ocupaciones *normales* del resto de los ciudadanos y, a su vez, impone un desplazamiento respecto al lenguaje común. Arendt encuentra uno de los testimonios más antiguos de la escisión en el seno de ese «nosotros» en términos de «los pocos» y «los muchos» en unas palabras que Diógenes Laercio atribuye a Pitágoras:

> La vida se parece a una asamblea de gente en los Juegos; así como unos acuden a ellos para competir *(agon)*, otros, para comerciar y los mejores [vienen] en calidad de espectadores *(theatai)*, de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la caza de reputación *(doxa)* y ganancia, los filósofos, en cambio, de la verdad.[9]

La analogía pitagórica entre el espectador y el modo más profundo de estar en relación distante y participativa en el juego es precursora de las alabanzas de Platón al *theorein*. Como escisión que demarca el alba de una longeva metaforología del espectador, entre los que participan activamente y los que observan en la distancia, es también solidaria con la comprensión del *logos* filosófico como *logos delotikos* que pretende poner al descubierto lo que siempre se sustrae a la presencia. La «caza de la verdad» constituye la modalidad de participación encarnada por una nueva determinación del «nosotros» («los filósofos») respecto a un juego que siempre ya se está jugando y respecto a la marcha del cual el filósofo prefiere abstenerse para comprender su verdadera esencia. Así pues, lo filosófico se muestra en su origen como una cierta exceptuación del juego de *lo común,* pero al mismo tiempo se reclama como la *praxis* más radical y auténtica, a menoscabo de la *praxis* común, la política en su característica agonalidad práctica y doxástica.

Según Arendt, en las raíces del filosofar y, en especial, en la forma en que se fija la primera filosofía política con Platón confluyen la conciencia de los filósofos de la excepcionalidad y la vulnerabilidad de su posición en el mundo –concretada en cómo lo político constituye una amenaza real para la vida del filósofo– junto con una tematización ambigua de la tensión entre la *theoria* y la *praxis* política. Precisamente, el interés de esta pensadora judeo-alemana al

indagar en ese origen en que el filósofo se rebela contra la *polis* reside en analizar una característica demofobia entre los que, usando la ironía de Kant, denomina «los pensadores profesionales».[10]

Por este motivo, Arendt considera que, si bien Heidegger acierta al identificar en lo que ella designa como «la parábola de la caverna» una transformación de la comprensión de la *aletheia,* ignora aquello que a sus ojos es lo principal: el contexto político en el que aparece y el vuelco que significa respecto a la *praxis* la lógica productivista que lo rige.[11] Según la pensadora, este relato constituye el corazón de la filosofía política de Platón. Allí es donde el fundador de la Academia, a partir de ese modelo teórico que ha creado y cuyo paradigma es el trabajo del artesano, determina los criterios absolutos de lo político poniendo en funcionamiento una lógica de conversión de las Ideas eternas en instrumentos de dominación.[12]

No es este el lugar para desplegar los aciertos y las insuficiencias de la interpretación arendtiana del celebérrimo pasaje de la *República,* lo que resulta importante es aludir a la ambigüedad que Arendt detecta en la actitud de Platón hacia la *polis*.

Platón, a diferencia de muchos de los filósofos posteriores, todavía concede un peso importante a la participación en la esfera política, a pesar de que a menudo declare que la política es irrelevante para la filosofía. Según la autora, esta ambivalencia se percibe en el modo en que el filósofo modifica su teoría de las Ideas con el fin de ponerla al servicio de la fabricación de una *polis* ideal capaz de superar la anomia que corroe la *polis* real, aquella que se ha cobrado la vida de su maestro Sócrates. Así pues, lo que descubre Platón es cómo instituir un nuevo tipo de legitimidad una vez que ha comprendido que la verdad puede coartar el espíritu con mayor efectividad que la persuasión y la argumentación, las formas por excelencia del diálogo político. Desde este supuesto estratégico solo quien logre a través del *theorein* una intimidad con la verdad podrá regular el gobierno de los asuntos humanos; es decir, solo a los filósofos les está reservado idear y gobernar un régimen que garantice el buen funcionamiento de la *polis*. Sin embargo, en este interés del filósofo por la *polis* no prima el desinteresado interés por el bien común, sino sobre todo el bien de la filosofía y la seguridad de aquellos que optan por dedicarse a las mieles de la especulación sobre lo eterno.

Pero, como advierte Arendt, para introducir este nuevo principio de autoridad extraño a la práctica de la libertad política griega, Platón deberá desposeer previamente el espacio político de aquella dignidad máxima que le atribuían sus conciudadanos, dado que era el lugar por excelencia donde los mortales con sus acciones y sus palabras podían alcanzar la gloria inmortal. Con ello la redistribución de dignidades desde el discurso filosófico como dispositivo de verdad favorece a la contemplación en soledad y solo de manera subsidiaria y previa normativización según criterios destilados de la *theoria* se

considera digna la participación en la vida política.

Arendt reexpone la cuestión de la tensión entre pensamiento y acción a la luz de la fenomenología de la apariencia que delinea en *La vida del espíritu*. Mientras que en la *praxis* la presencia de los otros es necesaria no solo como condición de la acción y la palabra políticas, sino también de la distinción de quien emprende las acciones, en la vida dedicada a la contemplación o al pensamiento esta presencia resulta superflua y las más de las veces se percibe como un estorbo, pues la actividad de pensar, la experiencia matriz de toda metafísica futura, implica una experiencia de extrañamiento respecto a los tiempos y los espacios donde se desarrollan las actividades cotidianas y, por lo tanto, comporta una exceptuación de quien se aventura hacia el reino de lo invisible en relación con las presencias que se imponen en el mundo de lo visible. Quien piensa sigue siendo una apariencia unitaria perceptible a los ojos de los otros, pero se encuentra absorto en un estado donde los otros han perdido su consistencia material para entrar de lleno en el mundo de lo simbólico y lo abstracto.

Así, en el origen de la filosofía, tan cabalmente ligado al descubrimiento de la potencia de la vida del espíritu como al desencanto por los avatares de la política real, la autocomprensión del *theorein* parece condenada a alejarse del *dialegesthai* en presencia en el que consiste en buena medida la *praxis* política, para convertir la dialéctica en una técnica retórica o en un método lógico y posteriormente, en la modernidad, en un modelo absoluto de interpretación y comprensión del mundo.

La identidad entre Ser-Pensamiento-Verdad que apuntala la metafísica, repropuesta casi sin variaciones hasta Hegel, convierte el intercambio de opiniones y el diálogo con otros en modos deficientes de existencia. Y esto constituye un síntoma más del «progresivo vaciamiento del sentido» de todo lo que se encuentra fuera de esta ecuación o subsumido violentamente en ella.[13]

Si hemos retrocedido con Arendt hasta el alba de la filosofía griega para indagar sobre lo impensado del «vosotros», es precisamente porque en esta coyuntura –donde hablar de la noción de sujeto es una anacronía– se puede apreciar una dislocación que significa la filosofía respecto al contexto donde el «vosotros» enuncia una realidad discursiva relevante. Aquella que apunta como destino y destinataria a la presencia concreta y plural de los otros.

La *doxa* (la reputación, la opinión, el aspecto) depende, además de la existencia de un espacio público políticamente organizado donde hacer aparición, de la presencia de un «vosotros, que veis mis actos y oís mis palabras». La posición del «vosotros» desde la perspectiva de quien/quienes actúan o hablan corresponde a la de los compañeros de las gestas o del diálogo y, a su vez, la de los espectadores/oyentes que están presentes en el espacio compartido. Como ya se ha dicho, «vosotros» tiene un significado pragmático, es la marca de una cierta determinación radicalmente contingente en el seno de

un «nosotros». Con «vosotros» se interpela y se nombra un receptor colectivo, explícito y determinado de las palabras que un sujeto singular o colectivo profiere y la presencia en el espacio dialógico de otros que no constituyen, en ese caso concreto, el lugar de enunciación, pero comparten un mínimo de formas de vida y tramas de significado. El «vosotros» es el reconocimiento de una diferencia y de una distancia al mismo tiempo que el reconocimiento de una identidad previa que permite que el mensaje llegue a su destino. La separación enunciada por la instancia de enunciación, sujeto individual o colectivo del discurso, determina al pronunciar «vosotros» un diferendo: la diferencia de posición y de cualidad también respecto al colectivo del «ellos». Lo que permite establecer conjuntos es esta diferencia, pero no se trata solo de una posición o cualidad esencial, sino de una diferencia posicional o cualitativa manifiesta/manifestada que sirve de rótulo para la subsunción.

Invariablemente, el «vosotros» depende del espacio común, de un espacio que se manifiesta común en la oralidad o en su representación inscrita en el texto: nadie hablará de «vosotros» si no es en el contexto de una conversación, cualesquiera que sean sus formas, donde la presencia de los otros conforma el espacio de relación.[14] Pero cuando alguien no solo hace de los otros los destinatarios de sus palabras, sino que los reconoce como destinadores, cabe esperar lo inédito, ya que tanto la palabra pública como la acción son «gestos inaugurales sin garantías», formulado en palabras de Fina Birulés.[15] Solo cuando existe verdadero diálogo este muestra su potencial revelador de singularidades, su capacidad transformadora, pero también su fuerza disgregante, polémica.

Diferencias en el diálogo

Si bien Platón conserva en su escritura la forma dialógica de la mayéutica socrática, al entender de Arendt, olvida lo que la inspiró: el amor político por los particulares y el talento de la distinción entre las falsedades y las verdades transmitidas en las *doxai*. La práctica mayéutica de Sócrates en el ágora toma la forma de un diálogo en el que se interroga a los presentes sobre sus pareceres acerca de ciertos términos del lenguaje cotidiano: el amor, la belleza, la justicia, el bien, etcétera. Arendt sostiene que Sócrates aúna «el amor "político" a la multiplicidad de lo particular con la pasión por la verdad».[16] En consecuencia, al contrario de lo que Platón le hace afirmar en el *Teeteto* sobre el desinterés de los grandes filósofos por la participación política,[17] recorre cotidianamente el camino que conduce al mercado público para discutir con sus iguales sobre las opiniones inexaminadas con la esperanza de hallar verdad.

Cuando Sócrates encuentra a alguien dispuesto al diálogo, a ser un «tú» o parte de un «vosotros», invita a exponer a cada uno su *doxa,* pues el juego de la

verdad se despliega en el conflicto de las opiniones, en el saber distinguir la verdad que hay en cada particular entre las opiniones arbitrarias y las habladurías. No consigue jamás resultados positivos a dichas interrogaciones, y no solo porque el diálogo debe interrumpirse por la tiranía de las necesidades cotidianas. Todos los embriones alumbrados son huevos hueros pero, sin embargo, solo en el intercambio de opiniones pueden surgir verdades cuya posibilidad siempre se encuentra adherida al juego entre los diversos puntos de vista. En palabras de Etienne Tassin, «de su búsqueda infinita nace la constitución de un mundo común. Los diálogos socráticos, aporéticos, hacen aparecer un mundo en el lugar donde siempre esperamos en vano *una* verdad».[18] En otras palabras, el Sócrates arendtiano busca cotidianamente un «vosotros» con el que alumbrar ese mundo que aparece entre quienes aceptan el reto de la interrogación, a pesar de que con ello puedan poner en cuestión las verdades establecidas que sostienen los pilares de lo común.

Según Arendt, la práctica de Sócrates es una interrogación sobre las medidas invisibles que rigen los asuntos humanos, una tematización que no se resuelve en ningún filosofema. En cambio, con Platón, estos términos por los que el maestro interroga con el ánimo de esclarecer qué entiende cada uno cuando los usa, antes de transformarse en criterios trascendentales de lo político se elevan a Ideas eternas, a modelos siempre idénticos a sí mismos y únicamente perceptibles mediante la contemplación muda, sin la necesidad de la presencia de otros. El filósofo atiende a la llamada del Ser, no a las opiniones de los particulares concretos. Es en la sospecha del discípulo hacia «los muchos», redundante con la observación de Pitágoras, donde se insinúa la contraposición entre el logos doxástico y el logos alético junto con el abismo que separa un «nosotros» del resto de los mortales. Desde entonces la filosofía política hablará sobre la gestión del «ellos» sin necesidad de interpelar efectivamente al «vosotros». Este es el precedente del despotismo ilustrado: «Todo para el pueblo pero sin el pueblo».

Si se considera desde la perspectiva de la *vita contemplativa,* sesgo de toda metafísica, el único diálogo relevante es aquel que espera al pensador una vez que ha abandonado a sus semejantes: un diálogo silencioso de yo conmigo mismo que pregunto y me respondo, escanciado por las leyes de la lógica y dirigido a desvelar la verdad. En este diálogo se toma conciencia de que no solo se es para los demás, sino también para uno mismo, «que en mi Unicidad se inserta una diferencia».[19] El pensamiento no sutura esta diferencia, la descubre como irreductible a la unidad. Solo somos una unidad en la percepción de los otros, que en el mundo de las apariencias nos identifican como uno y nos llaman por nuestro nombre. No obstante, el proceso de subjetivación en la concepción marcadamente política de Arendt no depende de esta experiencia de la dualidad en el pensamiento, ni siquiera de una relación perceptiva intersubjetiva, sino sobre todo está en función de las relaciones entre los

plurales en el espacio político. De ahí su crítica a la transposición del modelo dialógico yo-tú a la esfera de lo político por parte de pensadores como Karl Jaspers o Martin Buber, puesto que la pluralidad no es reductible a la dualidad.[20] De ahí también que la única vía para articular la política, experiencia de lo común, y el pensamiento, retirada en soledad, consista en el hecho de que ni una ni otro son del orden de la representación, sino del acontecimiento, y que esta articulación dependa de repensar la razón *(logos)* como «razón compartida».[21]

Como indica la autora, los hombres, por el hecho de ser, comparten con todo lo que es la cualidad de *alteritas* y, además, con los seres vivos, comparten la capacidad de distinguirse. Esta distinción, sin embargo, solamente es una verdadera actualización de la diferencia, por así decirlo, en el espacio más propiamente humano: el de las relaciones libres en las cuales manifiesto *quién* soy ante los otros. Solo en relación la unicidad de los hombres aparece como «una pluralidad paradójica de los seres únicos».[22] Sin este espacio público, objetivo, donde el agente/hablante lleva a cabo acciones y pronuncia palabras, su revelación y, por ende, la experiencia del conocimiento de sí mismo a través de los otros no sería posible.

Cabe notar, entonces, que incluso esa diferencia que se descubre en la actividad de pensar solo es un pálido reflejo de las diferencias efectivas que manifiesta y performa el diálogo en plural, donde se descubre que la pluralidad es irreductible a la representación e inseparable de los contextos prácticos. En el diálogo del pensamiento tal como lo describe Platón *(eme emauto)*,[23] las diferencias intrínsecas a los puntos de vista de los otros resultan secundarias, puesto que lo que se persigue es una visión que coincida con el aparecer de la cosa misma, que desvele su identidad cuando la visión se traduce a lenguaje. Por lo tanto, la identidad concebida desde el pensamiento metafísico depende de una unidad primaria y dejada siempre atrás respecto a las diferencias.

Así, como observa Arendt, en consonancia con la reducción del lenguaje a instrumento de la visión intuitiva que desvela el ser de las cosas, Platón resuelve la aporía de la diferencia y la identidad con una operación de descontextualización. Parece afirmar en el *Sofista* por boca del Extranjero que las cosas son al mismo tiempo sí mismas y para sí mismas *(hekaston heauto tauton)*. Son una especie de dualidad, una comunidad *(koinonia)* de diferencia e identidad; custodian en su seno la diferencia, no por naturaleza, sino porque participan de la Idea de lo diferente.[24] Heidegger, por su parte, al interpretar este pasaje centra su atención en el dativo *(heauto)* y afirma recalando en lo que, según Arendt, es un error de Platón, a saber, que «cada algo mismo es restituido a sí mismo, cada algo mismo es lo mismo –concretamente para sí mismo, consigo mismo».[25]

Tanto en la tesis de Platón como en la interpretación de Heidegger, Arendt no detecta un error arbitrario, sino una falacia metafísica, una transferencia

injustificada de la experiencia del pensamiento a las cosas mismas. Si de lo que se trata es de dar cuenta de la cualidad de *alteritas* de las cosas que solo son diferentes en relación a las otras cosas *(pros ti)*, a los ojos de Arendt, resulta reductivo transferir algo que pertenece a la relación de dualidad de quien piensa consigo mismo. Desde la ecuación ser-pensar no es posible restituir esa cualidad que posee todo lo que es por el hecho de estar inserto en un contexto real, dado que cuando se transforma de este modo una cosa en cosa del pensamiento se la arranca de la redes de significado y de las formas de vida en las cuales se hallan normalmente insertas: «Sacar una cosa de su contexto y observarla solo en su "relación" consigo misma *(kath'auto)*, es decir, en su identidad, no revela diferencia o alteridad alguna». Y la autora prosigue: «Al mismo tiempo, su relación con algo que *no* es pierde su realidad y asume un curioso aire de misterio».[26]

Interludio

Si se reencauza lo expuesto hasta el momento, hay que señalar que Arendt, lejos de estar proponiendo la experiencia política griega como modelo normativo, la utiliza entre otros propósitos para marcar una diferencia entre dos modalidades existenciales que no son absolutamente excluyentes, pero que pertenecen a experiencias diferentes del mundo. Desde la óptica metafísica, el afuera es el loco mundo de los asuntos humanos, mientras que, desde la lectura arendtiana, la progresiva huida de las preocupaciones por todo aquello herido de contingencia parece responder a una vocación blasfema de eternidad, de necesidad, que caracteriza a la metafísica.

El reverso de la misma moneda es que cuando los filósofos se han ocupado de lo político ha sido a costa de la dignidad de esta esfera: la experiencia de la libertad y las frustraciones que esta conlleva para quien hace del control, el dominio y el cálculo la garantía del éxito. La autora señala, además, que la dimensión activa de la existencia con sus categorías específicas ha sido enmascarada por una tradición filosófica incapaz de dar cuenta de la acción, la libertad, la contingencia y, en general, del acontecer de lo nuevo y lo imprevisible. Así pues, el reto para quien se ha apuntado a las filas de los destructores de la metafísica, cuando los acontecimientos histórico-políticos de la modernidad ya han perpetrado buena parte de la demolición, es tomárselas en serio.

Aunque no pocos teóricos de la política –el primero de ellos Jürgen Habermas– han optado por rehabilitar el diálogo y la acción comunicativa como paradigma normativo de la política democrática, parece que nadie haya hecho hincapié en una rehabilitación del «vosotros». Para nuestros propósitos, el punto central que permite poner en cuestión también el sesgo de la

propuesta habermasiana de la racionalidad dialógica orientada al consenso es la crítica implícita de Arendt, acorde con su concepción de lo político como el espacio de las diferencias, a una noción de diferencia tan apuntalada sobre la lógica especular de lo identitario-esencialista como lejana de los contextos mundanos donde son posibles los procesos de distinción.

Si comparamos el «vosotros» con el «ellos», externo al espacio dialógico, se podría aventurar que cuando un «ellos» deviene un «vosotros» se le está reconociendo a un determinado colectivo su valía como interlocutor, es decir, se le presupone una menor distancia y una menor diferencia. Este supuesto, sin embargo, parece hacer depender exclusivamente el reconocimiento y los procesos de subjetivación del polo de la enunciación. El «vosotros» se convierte en destinatario/sujeto de diálogo solo si la ideología del enunciador lo interpela. Podríamos dejarnos tentar por comprobar hasta qué punto esto es funcional en las relaciones geopolíticas de nuestro presente, donde demasiado a menudo la única relación posible que transmite el discurso oficial es en términos de choque entre «nosotros» y «ellos», donde las posibilidades de un diálogo real parecen excluidas a priori por la asunción de una inconmesurabilidad hostil entre culturas. Ciertamente, las relaciones políticas no suelen ser pacíficas. A menudo los agentes entienden lo político y la participación en lo político de formas bien diversas, antagónicas, incluso excluyentes: desde el apoliticismo hasta el uso «ilegal» de la violencia en nombre de la emancipación son formas de participación e interpretación en/de lo político. Parece difícil asumir la pluralidad en sus extremos.

Aquí se ha optado por reflexionar sobre un ejemplo también espinoso de esta dinámica del reconocimiento o de la autolegitimación como sujeto de diálogo que pueden ofrecernos las reflexiones de una de las pioneras del feminismo de la diferencia sexual, Luce Irigaray.

En lo que concierne al «vosotros», la aproximación de esta filósofa y psicoanalista belga nos ayuda en especial a retroceder al proceso lógico de universalización mediante el cual solo uno de los sexos asume el lugar de un neutro inclusivo y en su lógica consigue secuestrar la potencia de una alteridad radical.[27] Aunque Irigaray no tematiza el «vosotros», a través de algunas de sus reflexiones sobre la monosexuación del imaginario cultural se ensayará otro recorrido en el que este pronombre puede significar lo impensado en tanto que signo de la alteridad y síntoma del olvido de la diferencia sexual.

Vosotras, las *vergonzosamente ignorantes*

Las críticas lanzadas por Irigaray ahondan desde una óptica feminista en la deconstrucción de los supuestos epistemológico-políticos de autorrepresentación, universalidad, neutralidad y soberanía sobre los que se

asienta la categoría moderna de sujeto. A pesar de ello, sus ataques no se circunscriben a las coordenadas del discurso filosófico moderno, remiten al origen mismo del andamiaje de las modalidades discursivas hegemónicas de la tradición occidental, donde la filosofía resulta ser el discurso maestro.

Parte del proyecto de Irigaray consiste en una lectura a contrapelo de esta tradición filosófica indiferente a la diferencia sexual, desde Platón hasta Levinas.[28] La autora insiste en una revisión irónica de ese espacio de representación tan sesgado como privilegiado en el que se han fraguado las verdades normativas sobre el Hombre y se ha construido una determinada subjetividad. Siguiendo una estela abierta por el posestructuralismo y el psicoanálisis lacaniano, analiza el lenguaje, pero con el objetivo de visibilizar una injusticia inveterada: la sumisión de las mujeres a un orden masculino que no estructura únicamente el discurso, más bien se confunde con los diversos niveles que vertebran lo real. El lenguaje no solo conforma y transmite esta sumisión en el contenido de los enunciados, sino que la perpetúa bajo la coartada formal de lo universal neutro.

Así, retomando la fórmula heideggeriana, Irigaray afirma que la cuestión que «debe pensarse en nuestra época es la diferencia sexual».[29] Trata de pensar un impensado que «no ha tenido su oportunidad. Ni empírica ni trascendental» rastreando «por qué le ha faltado una ética propia, una estética, una lógica, una religión, la realización macro y microcósmica de su emergencia o de su destino».[30]

Si atendemos a los rudimentos de la lógica, en el proceso de universalización de los particulares lo enunciado como «el hombre/los hombres» acoge la dualidad sexual de una manera indiferenciada: «el hombre/los hombres» dice «el hombre y la mujer/los hombres y las mujeres», pero a costa de la ausencia de lo femenino, pues precisamente lo que esconde esa operación abstractiva es una asunción de lo neutro y lo universal por parte de lo masculino y, a su vez, una pretensión de controlar mediante esta operación una diferencia que al mismo tiempo se reconoce y se oculta. Dado que el sujeto de enunciación parte de sí para construir discurso, e históricamente el sujeto que ha ocupado la posición enunciadora es el sujeto sexuado masculino, los hombres pueden continuar reconociéndose como particulares en ese universal de forma aproblemática. Es decir, no se trata de que el hombre no reconozca y asuma su sexuación al masculino como diversa de la sexuación al femenino de la mujer, sino que eleva su marca sexual como paradigma de lo neutro y de lo universal en el discurso para después reconocerse como hombre-masculino frente al hombre-femenino.

Respecto a este neutro universal generado desde lo masculino, el proceso de reconocimiento de las mujeres como particulares sexuados en femenino no resulta tan obvio como se pretende. Su particularidad en tanto que individuos concretos sexuados no es fundante, sino simplemente corresponde a «lo otro»

que el neutro engloba. «Lo otro» es «otro» en referencia a un proceso de reconocimiento por parte de los individuos masculinos. Así, mientras que en esta lógica la posición de lo masculino corresponde a la norma, la posición de lo femenino viene asimilada a la alteridad.

Pero se trata de una alteridad no fundada en ese *entre* intermedio, pero no neutro, por el que se interroga Irigaray como lugar de la diferencia sexual a partir de la asimetría y la irreductibilidad de los sexos, sino solamente fundada en el polo hegemónico de la dualidad. Una alteridad especular-binaria. En consecuencia, el único reconocimiento reservado a las mujeres es el de constituir la alteridad muda y en negativo de los hombres (lo no-masculino) o bien el exceso respecto a la economía masculina del *logos*.[31] En cuanto a exceso, como advierte la pensadora, es entendido a menudo como una carencia, una falta, una subalternidad o bien como un desajuste, una patología, un peligro. En cualquier caso, esta alteridad no indica una relación de interpelación efectiva a las mujeres concretas, sino una subsunción de estas como «lo otro de lo mismo», donde la mismidad tiene como único referente lo masculino.

«Los performativos», escribe Irigaray en *Ética de la diferencia sexual,* «los medios de acceso a la presencia del otro, a la relación con el otro en y mediante la lengua, también a lo largo del tiempo, habitualmente se reservan a las relaciones entre el hombre y su Dios, y no al intercambio entre hombres y mujeres en cuanto otras». Y prosigue: «Pocas veces la pregunta «¿quién eres tú?» se plantea a otro(a) que no sea Dios».[32]

Según Irigaray, no existe un afuera del discurso masculino al que se pueda acceder para sortear la estrecheces y las insidias de este, pero la mujer trastoca el orden del discurso en el supuesto de que responda a la interrogación por su identidad. De ahí la urgencia de poner en juego estrategias discursivas que permitan introducir la diferencia.[33] Se trata de sabotear el orden falogocéntrico para desactivar la lógica identitaria que este legitima y así dar palabras a una subjetividad que se concibe como devenir, no como cierre. Estrategias para salir del silencio impuesto, pero sobre todo para burlar ese magma esencialista de la feminidad que impone la alternativa binaria de lo masculino sin interpelar a las mujeres reales. Pero la contradicción sobre la que se asienta la teoría feminista es a su vez su condición de posibilidad: la mujer, dentro y fuera de la ideología del género, es siempre objeto de representación, pero carece de representación.

Por consiguiente, la crítica de Irigaray a una supuesta neutralidad del término *el hombre* revierte en la visibilización de una injusticia y un olvido sobre los que se asienta nuestra cultura, no solo como generadora de un discurso femeninofóbico, sino como conjunto de instituciones sociales, políticas, religiosas y científicas que todavía hoy siguen dificultando el acceso de las mujeres a una subjetividad autónoma. Como advierte Teresa de Lauretis, a las mujeres ni siquiera les queda el afuera de la ideología que señala Althusser, es

decir, la ciencia o el conocimiento científico.[34]

En este punto lanzamos una hipótesis-ficción que parecería casar bien con el marco de análisis propuesto por la pensadora. Si transponemos el discurso monológico a un diálogo hipotético entre los sexos y el sujeto del discurso sigue residiendo en un «yo el hombre/nosotros los hombres», la posición del destinatario tendría que recaer en un «vosotras las mujeres». Pero justo porque los presupuestos para que un diálogo entre iguales pudiera convertirse en un diálogo intersexual no han existido hasta hace pocas décadas, ese «vosotras» ha sido durante siglos un verdadero ausente. De hecho, «vosotras» empieza a aparecer en el horizonte cuando por fin hay *lugar* y *tiempo* para el advenimiento, nunca todavía pleno, de un «nosotras».

Tradicionalmente, salvo esas voces tan «imprevistas y valerosas» como poco transmitidas por la tradición oficial,[35] las mujeres solo han sido objeto del discurso masculino, raras veces sujetos y ni siquiera, como apunta Irigaray, interlocutoras de un diálogo, y menos de un diálogo público. En definitiva, su lugar no ha sido históricamente el de «vosotras», sino la relegación al límite del «ellas». Desde lo masculino, y en función de que la mujer lucha por ocupar el lugar del deseo del hombre, las relaciones entre mujeres solo han sido pensadas en términos de rivalidad. Por otra parte, en tanto que un femenino homogéneo, han sido concebidas como lo natural, lo sensible, lo nutricional, como cosa, como posesión o como envoltura de lo masculino.

Así pues, el reconocimiento de ese «vosotras» dentro de la lógica falogocéntrica va de la mano de los movimientos de emancipación de las mujeres que pretenden abatir dicha configuración una vez reconocida, poner en acto una iniciativa que introduce lo nuevo en el contexto dado. Se trata de una autolegitimación subversiva como sujetos de discurso y diálogo que han ido variando sus vindicaciones y sus estrategias y construyendo sus propios discursos. Cuando las mujeres rompen a hablar luchando por sus derechos consiguen, no sin numerosas trabas y costosos peajes, ser por primera vez un «vosotras» para un «nosotros» político falsamente neutro y universal. Logran desenmascarar desde la teoría y la práctica política esa necesidad de la monosexuación del sujeto como algo contingente y completamente interesado.

Y, sin embargo, según Irigaray y muchas de las pensadoras de la diferencia sexual que se han nutrido de sus reflexiones, el reconocimiento de ese «vosotras» puede comportar un coste demasiado elevado para las mujeres: la homologación activa o pasiva a la norma de lo masculino para acceder al espacio de representación y a los lugares de poder.

Si bien es cierto que la pensadora belga no duda en subrayar como condición de la realización de la ética de la diferencia sexual tanto la reconciliación mediante un verdadero diálogo entre hombre y mujer –en el respeto de la irreductibilidad de una a otro o viceversa– como el acceso como sujetos a la esfera de lo social, lo político, lo jurídico, no es menos cierto que

parece desconfiar de que la emergencia de la libertad femenina pueda reducirse a ello. Acceder a la representación en el espacio dialógico y en el espacio público parece comportar el riesgo de habitar demasiado seriamente el imaginario masculino. Y esta seriedad puede reducir el potencial revolucionario de la libertad femenina sustituyéndolo por una «alteridad cómoda»[36] o, por así decirlo, por una alteridad asimilada.

Así pues, el reto que la libertad femenina plantea consiste en responder a la posibilidad de ser libres sin asimilación, sin comunión fusional, en relacionarse libremente desde las diferencias. Entre los hombres y las mujeres y también entre mujeres, pues para que las mujeres emerjan del silencio y la separación hostil entre ellas, donde han sido confinadas históricamente por intereses sociales, urge, según Irigaray, crear un simbolismo en femenino comprometido con el respeto y la percepción de las diferencias, un intervalo de intercambio de palabras, gestos y pasiones que les permita hablar sin confundirse en una identidad única.

Como advierte la pensadora cuando, a través de su lectura de *Las pasiones del alma* de Descartes, rehabilita la admiración como la pasión primera de esa ética de la diferencia sexual: «El otro nunca nos conviene de una forma simple». La alteridad supera la alternativa mercantilista de la conveniencia. Dejar al otro su libertad y su sexo significa entonces reconocer ese *entre* que permite el asombro, la sorpresa, lo imprevisto e incalculable, pues nos distancia y nos relaciona con la finitud de otro cuerpo encarnado y con su propia abertura simbólica, su articulación de las formas y de los signos. Demorarse en el asombro antes de preguntar ¿quién eres/quiénes sois?, aceptar el asombro frente a una pregunta para la que no se tiene una respuesta fija. La alteridad como exceso y resistencia:

> De algún modo, lo habríamos reducido a nosotros mismos si nos conviniera de una forma completa. Un *exceso* resiste: su existencia y su devenir como lugar que permite la alianza y/mediante la resistencia a la asimilación o la reducción a lo mismo.[37]

A vosotras y, también, a vosotros

Tomando con más o menos precauciones el testigo de Irigaray, la apuesta de las pensadoras de la diferencia sexual, incluso reconociendo los logros de las vindicaciones por la igualdad, parece decidida a no resolver el problema de la identidad y la diferencia –y con ello el problema de la alteridad– dentro de la lógica especular de lo Mismo. Desde el «nosotras las mujeres» se ha resistido activamente a una interpelación del «vosotras» como lo otro homogéneo, a la definición sustancialista encabezada por el «vosotras sois». Virginia Woolf

parodiaba este diálogo mientras construía un espacio de diálogo entre «yo», «vosotras», «nosotras» en su escritura:

> Muchachas, podría deciros, y os ruego que prestéis atención porque empieza la peroración, que, en mi opinión, vosotras sois vergonzosamente ignorantes. Nunca habéis hecho ningún descubrimiento de importancia. Nunca habéis sacudido un imperio ni conducido un ejército a la batalla. No habéis escrito las obras de Shakespeare ni jamás habéis iniciado una raza de bárbaros a las bendiciones de la civilización. ¿Qué excusa tenéis? [...] Es fácil decir que nosotras teníamos otro trabajo entre manos. Sin nuestra aportación, nadie habría surcado los océanos y estas fértiles tierras serían todavía un desierto.[38]

Este es el punto de partida, la acusación y la justificación, pero los procesos de subjetivación «quizá [consisten en] este gesto de aceptar lo dado y partir de ahí».[39] Se mueven en la tensión entre ser Mujer (nosotras hemos sido aquello que vosotros decís), las mujeres reales sujetas a relaciones históricamente definidas y en devenir mujer alumbrando algo nuevo y desestabilizando esa identidad compartida. En cada uno de estos niveles se redefinen las «nosotras», las «vosotras», las «ellas». Se ha considerado que los avances a nivel social, político, económico y jurídico no pueden esconder que, sin una transformación de lo simbólico que vaya más allá de los logros en el espacio de representación tradicionalmente masculino, resulta demasiado fácil recaer en la vieja lógica de dominación. De ahí también las reticencias a definir el sujeto del feminismo de manera sustancial y la preferencia por pensarlo como un constructo teórico útil para dar cuenta de ciertos procesos, rehuyendo la tiranía de la representación. El feminismo es un movimiento de desplazamiento continuo, un diferendo en progresión que ponen en acto sus agentes. En este sentido, se ha luchado por abrir espacios inexistentes de diálogo plural donde sean las mujeres quienes discutan y negocien también sus «nosotras», «vosotras» y «ellas» sin actuar según un programa ideológico preestablecido, sino según la interpelación de las coyunturas a las que deben dar respuesta.

Y cuando la opción es dejar hablar a las mujeres para decir quiénes son y expresar sus juicios sobre el mundo que comparten, precisamente lo que se pone en cuestión es que ese «nosotras» pueda representar a un colectivo homogéneo o pueda facilitar un consenso. Los vínculos no están establecidos a priori, sino que se renegocian en un diálogo en el que la racionalidad de las premisas y las argumentaciones no obliga a aceptar las conclusiones. Esto no excluye poder llegar a consensos, lo que no se presupone es una verdad válida para todas que compela a ello. Desde esta perspectiva, se puede considerar la política de las mujeres, su praxis de diálogo y acción, como una política posidentitaria o posmoderna en contraste con las luchas utópicas modernas

regidas teóricamente por la dialéctica.

Si la pregunta por la diferencia sexual es una interrogación dirigida a la experiencia de la relación entre individuos sexuados, parece que la tensión entre teoría y praxis tenga que presidir las formas de abordarla. Precisamente, esta tensión es la que recoloca la pregunta de Irigaray por la diferencia sexual como algo distinto de una investigación que parte de la premisa biológica de que los sexos son dos, de la que derivaría en una metafísica binaria. Es decir, interrogarse por esta diferencia implica, por un lado, lidiar con las fronteras poco netas entre lo dado y lo construido, lo natural y lo artificial, lo biológico y lo social, sin clausurar la pregunta. Puesto que se asume que difícilmente puede ser respondida desde la teoría sin caer en una metafísica de los sexos, quizá la alternativa sea ahondar en esta tensión y buscar estrategias discursivas que permitan decir, mostrar, apuntar, performar en el discurso una diferencia a la que se unen las diferencias de clase, etnia, cultura... Sin escucha de quien encarna estas diferencias, toda teoría parece condenada a repetir prejuicios... En palabras de Collin:

> La diferencia de los sexos se pone en práctica en la relación efectiva de las mujeres y de los hombres. No puede tratársela en tercera persona. No puede decírsela sino en la experiencia del diálogo –y de su parte conflictiva– que enfrenta a un hombre y una mujer, hombres y mujeres, en el espacio privado o público. La diferencia de los sexos, y su nudo de diferendo, es del orden de la dirección. Nadie sabe lo que mujer (u hombre) quiere decir, sino en la escucha de lo que dice una mujer. La que habla no sabe quién es ella (ni quién es el otro), pero ella habla, ella es la que habla y quiere ser oída en lo que ella dice. La diferencia es teóricamente indecidible pero se decide y se redecide en toda relación.[40]

Como ha mostrado entre otras teóricas Françoise Collin, la reflexión de Arendt sobre lo político como espacio de las diferencias y las relaciones es una buena aliada para los desafíos teóricos del feminismo. Y el envite arendtiano a que el pensamiento se tome en serio la pluralidad, la acción, la contingencia, la mundanidad como condición de libertad política, también parece un pasaje obligado para un acontecimiento del «vosotros» y del «vosotras». Pensar en términos de razón compartida, alteridad y diferencia puede abrir las puertas a reconocer la presencia del vosotros/vosotras en el acontecer del pensamiento una vez que la política, en especial la política de las mujeres, parece haber tomado buena nota de esta dirección. Que la lechuza de Minerva, alterada, levante de nuevo su vuelo.

Pensar la tierra de nadie

David Gràcia Albareda

Teodomiro Hidalgo fue un médico rural gallego al que le tocó luchar en el bando nacional en una guerra que nunca hizo suya. Tenía tres álbumes de fotos, nos cuenta Sofía Moro, fotógrafa, quien al cabo de unas décadas se ha dedicado a recoger imágenes y testimonios en primera persona de aquello desde los dos bandos.[1] La autora pone al frente de su trabajo y a doble página una de las viejas fotografías de Teodomiro, tomada el 20 de febrero de 1938 a ras de suelo desde una trinchera, durante un alto el fuego; al otro lado de la tierra de nadie, a pocos metros, se distinguen las siluetas de los soldados republicanos, de pie, sobre su trinchera. Teodomiro anotó al margen de su foto: «Ellos y nosotros. Unos y otros». Parece que ese «unos y otros» hace más complejo un «ellos y nosotros» que no debiera guardar demasiados secretos: aquí empieza la tierra de nadie y más allá está el enemigo; en efecto, «ellos». Pero no, ese añadido, «unos y otros», nos hace pensar. Pensar el «ellos».

Porque ¿quiénes son ellos? Abandonemos la trinchera, por el momento. Tanto si podemos señalarlos como si no, su presencia visible o invisible, próxima o lejana, material o espectral, se da siempre *en diferido*. Ellos resultan diferidos, de entrada, por el simple hecho de no ser parte implicada –o, por lo menos, convocada– en la conversación o el discurso. Su presencia ahí está en suspenso, es aplazada, diferida. Ese es un sentido del diferimiento que nos resulta claro cuando «ellos» denota un antecedente expreso concreto, como cuando hablamos de María y Juan –a quienes ya habríamos nombrado antes– en su ausencia, por ejemplo. Sin embargo, se produce otro modo de diferir, en especial cuando «ellos» no denota un antecedente expreso concreto. Ocurre cuando «ellos» tiene un carácter genérico que incluso puede carecer de antecedente expreso: en según qué situación, dependiendo de entre quiénes se produzca la conversación o a quién vaya dirigido el discurso, no hace falta ponerles nombre a ellos. El antecedente resulta implícito y, a su vez, difuso. Todos saben, en esa situación, que se habla de ellos-los-inmigrantes, de ellos-los-del-equipo-rival, de ellos-los-hombres… , de ellos-los-de-la-trinchera-de-enfrente. Entonces ellos no resultan meramente diferidos, sino que *difieren,* se muestran en un modo de diferir distinto, más allá del sentido de aplazamiento o suspenso. Y, a diferencia de María y Juan, no podríamos señalar con el dedo a un «ellos» genérico, discernirlo, so pena de sacrificar ese modo de diferir de la diferencia que queremos precisamente expresar en ese «ellos».

Escribía Leopold von Wiese, en el segundo tercio del siglo pasado, que a

menudo él mismo llamaba «filosofía de los pronombres» a la sociología teórica, su campo. Por entonces, desde su formalismo sociológico, afirmaba que «la tercera persona del plural indica frecuentemente una marcada lejanía del *yo,* y una acusada extrañeidad al mismo».[2] Se trata del mismo formalismo de toda una tradición que permitía –y aún hoy permite– concebir la sociología tal como este mismo autor la definió: como ciencia autónoma de las relaciones entre los hombres, una ciencia de relaciones y formas. Por ello no es de extrañar que, desde esa perspectiva, se hable de relaciones sociales en términos de distancia, y que los pronombres funcionen, en parte, como índice de esa distancia. A partir de ahí, es fácil conmutar un índice de la distancia con un índice de la diferencia a través de ese progresivo *extrañamiento* respecto al yo, y, sin embargo, debemos ser conscientes de que el paso es problemático. «Diferente» y «distante» no significan lo mismo, aunque el sentido común a veces nos lo sugiera.

En cuanto a pensar una filosofía de los pronombres, por lo menos el formalismo incide en el aspecto relacional que es inherente al uso de los pronombres, pues cuando yo enuncio un «tú», un «nosotros»... estoy constatando una relación. Un esquema esencialista que antepone la esencia a la relación resulta más problemático. Por un lado, es pensable desde una filosofía de la conciencia con un «Yo» fuerte puesto en el centro, a modo de motor inmóvil que permite concebir a los otros (tú, él, vosotros...) como modulación de ese yo esencial; en esta óptica, el «ellos» puede llegar a ser, en última instancia, lo falto de esencia. Podemos pensar, en este caso, en el etnocentrismo de una pluralidad de «yoes» que llega a cuestionar, por ejemplo, la humanidad de «Ellos», esos salvajes por civilizar. Por otro lado, un esquema esencialista es concebible desde una filosofía de la comunidad que traslada a un «Nosotros» el peso de la esencia y pensar, de forma paralela a la anterior, en los otros como otros-nosotros; aquí el «ellos» retiene su esencia, pero a costa de la inconmensurabilidad con la nuestra. En este esquema, la óptica multiculturalista situaría, frente al etnocentrismo anterior, un relativismo irreductible: en su diferencia esencial, todas las culturas valen lo mismo.

Por supuesto que aquí formalismo y esencialismo han sido simplificados en extremo, pero sirva para apuntar que, como esquemas, resultan a su vez simplificadores cuando se quiere pensar a fondo la cuestión de los pronombres y, en especial, para pensar ese pronombre de lo extraño, lo distante, lo inferior o lo inconmensurable: Ellos.

Porque ¿qué queda fuera o encubierto en tales esquemas? Veamos. Se trata de pensar la tercera persona del plural en toda su complejidad, lo cual implica incorporar el plano histórico y político que conlleva lo que desde ahora denomino «ejercicio del Ellos»,[3] pues, en efecto, hablamos siempre de ellos en una forma condicionada por un contexto complejo, configurado en distintas escalas, desde nuestra tradición social, cultural y política, hasta mi situación

particular en un momento dado. O, si se quiere, cada «ellos» pronunciado conlleva un índice de nuestra posición, que no es entonces una posición meramente formal y discursiva o la marca de una esencia. Un índice que también indica un modo de diferir y que, por tanto, también desvela un rastro de lo común, alguna cualidad de ese espacio *entre* yo, nosotros, vosotros, tú –incluso él– y ellos. Esto es lo que, de una u otra forma, resulta excluido tanto en una óptica que prima la forma de la relación como en una que prima la esencia.

Para plantear el Ellos como problema filosófico o, como mínimo, como indicio de una serie de problemas para el propio pensar, la propuesta es la siguiente: empezar por su aspecto menos desconocido, es decir, el que lo sitúa en la oposición con un nosotros, para situarlo y problematizarlo («Ellos, los bárbaros»); a partir de ahí, examinar el entramado en el que hoy se sostiene una forma del Ellos –con la noción de persona en el centro– con el ánimo de esbozar otra constelación conceptual en la que pensar el Ellos y lo común no resulte sujeto necesariamente a determinados esquemas adquiridos («3ª persona [?] del plural»); y en ese marco, y para ensayar un final provisional, acabar pensando la relación entre el Ellos y lo político («Ellos y lo político»).

Ellos, los bárbaros

> *Cuando se tienen que hacer las cuentas correctamente, uno llega a odiar a estos salvajes, a odiarlos mortalmente. [...] Debemos por fuerza parecerles a ellos (los salvajes) seres sobrenaturales: nos acercamos a ellos revestidos con los poderes de una deidad.*
>
> J. CONRAD, *El corazón de las tinieblas*

Lo que aquí propongo es que, en ese vasto complejo que solemos denominar «nuestra tradición» y, por ende, en nuestro sentido común,[4] se han producido unos marcos de significación para la producción y ejercicio del Ellos; marcos que, de forma preeminente, colocan ese Ellos o bien frente a un nosotros identitario o bien a la máxima distancia respecto al yo. Y, en tanto que producidos, hay que atribuir a esos marcos de significación un índice histórico, geográfico, sociocultural, político. De lo contrario, estaríamos presuponiendo para el uso de los pronombres unos caracteres de naturalidad y de neutralidad que no le corresponden. Así que, en cuanto a atribuir ese índice, conviene atender, como mínimo, a la confluencia de dos ejes vertebradores: uno más amplio en sentido histórico se remonta a los inicios de esa «nuestra tradición», a Grecia; el otro emerge propiamente durante la modernidad. Antes de continuar cabe advertir, en todo caso, que no se trata tanto de exponer una evolución

histórica de los modos de concebir y ejercer el Ellos, como de presentar y usar una serie de herramientas conceptuales que nos permitan ver, efectivamente, en qué sentido hemos heredado esos modos de significación que, aún hoy, en la época global, condicionan nuestra concepción, nuestra percepción y nuestro ejercicio del Ellos.

Veamos el primero de esos ejes. Para nuestro sentido común es perfectamente concebible que Ellos, los *Otros* con mayúscula, hayan sido, por lo menos hasta la modernidad, los bárbaros, los paganos, los infieles, los salvajes, los primitivos. Grecia, Roma, el orbe cristiano, la Europa expansiva y colonizadora: con cada una de aquellas denominaciones se ha ejercido, desde la que consideramos «nuestra tradición», una limitación desde dentro que señala una posición relativa y de inferioridad o exterioridad para esos Otros. En cada caso queda indicada una o varias carencias esenciales: de lengua, de religión y, en definitiva, de civilización. Ahora bien, cabe pensar que esa limitación desde dentro consiste en un ejercicio realmente complejo, pues los límites resultantes son siempre cambiantes, difusos. Recurriendo a la clásica oposición luz/oscuridad, se puede argüir que lo que quizá no cambia es el hecho de que, más allá de un núcleo de claridad que alumbra un *Nosotros* y más allá de una zona difusa de penumbras donde aún puede vislumbrarse un *nos-otros*, siempre hay esa zona de oscuridad, la de Ellos, los definitivamente *Otros*. Y esto vale tanto para un plano diacrónico, histórico, como sincrónico. Pero, desde luego, lo que sí cambia son los criterios de concebibilidad de un Nosotros según cuál sea el foco de luz activo: nuestra civilización, nuestra religión, nuestra ideología, nuestro bando en esta guerra... Y, con ellos, cambian los límites, la extensión de ese Nosotros que se expande o se contrae en el tiempo o en el espacio. En estos términos, parece que la dificultad por pensar, entonces, no está más allá, sino más acá de los límites. En cada caso, esos límites, que son límites puestos –y que a partir de ahí pueden ser presupuestos– encierran, efectivamente, un horizonte de lo concebible, es decir, un ámbito en el que podemos concebirnos como *Nosotros* y más allá del cual *Ellos* tratan con lo que debería resultarnos, al fin, inconcebible: el salvajismo, la herejía, el terror..., la barbarie.

Quizá la noción de barbarie sea la menos comprometida, si lo que se quiere hacer notar es que, bajo sus diversas formas históricas, hay un hilo conductor en las formas de producción y ejercicio del Ellos. En su sentido inicial griego, bárbaro es el que balbucea, aquel con quien no nos entendemos bien, pues no habla nuestra lengua culta. Si nos atrevemos a desmenuzar ese núcleo etimológico, bárbaros son aquellos con quienes, al fin y al cabo, no contamos cuando, entre nosotros, «se tienen que hacer las cuentas correctamente», como decía el personaje de Conrad. Ese sería el sustrato que se mantiene cuando posteriormente «bárbaros» señala a los no romanizados, a los paganos, a los herejes, a los salvajes, a los primitivos o a aquellos que ejercen la crueldad fuera

de toda mesura. Juguemos, pues, con esa noción ampliada de lo bárbaro. En el reverso, «Nosotros es, simplemente, toda la gente civilizada», tal como lo resume Van Dijk en sus análisis críticos sobre la noción de ideología y la producción de discurso.[5] En efecto, lo que se pone en juego es la idea de lo que se podría llamar *confín civilizatorio* como elemento central y compartido en esas diversas formas de producción del Ellos.[6]

Recuperaremos esta cuestión un poco más adelante. Antes conviene presentar ese segundo eje que debe permitirnos poner índice histórico a esos marcos de significación preeminentes para la producción y el ejercicio del Ellos. Se trata de un eje vertebrador, quizá más complejo, que emerge en la modernidad atravesándola hasta hoy y que tiene que ver con el surgimiento de la filosofía del sujeto, con determinadas y efectivas ideas de contrato y de libertad, y con los desarrollos del capitalismo. No es este el lugar para desplegar un análisis de cada uno de estos tres ámbitos; a lo largo de la historia del pensamiento, ha quedado claro su carácter constituyente de lo que es, o ha sido, nuestra modernidad y, en todo caso, lo que interesa aquí es presentarlos en cierta perspectiva para ponerlos, al fin, en relación a lo que ha venido en llamarse «paradigma inmunitario».[7] De esta forma podremos completar, ni que sea como esbozo, esos planos de construcción del modo de ser del Ellos que, como propongo, hemos heredado en buena parte.

Por lo menos en parte, podemos pensar en el giro subjetivista de la filosofía con que se inició la modernidad –en su sentido histórico más amplio– como una respuesta. Una respuesta a una gran constelación de crisis que estallaron o se agudizaron a caballo entre los siglos XVI y XVII. Por nombrar las más visibles: crisis cosmológica cuando Copérnico «puso» a nuestro mundo fuera del centro del universo; crisis geocultural con la conquista de nuevos territorios ultramarinos y el «descubrimiento» de nuevas formas culturales; crisis económica en una profunda reestructuración de la relación rural-urbano; crisis religiosa y política de la *res publica* cristiana con la irrupción de la Reforma. En este contexto, la nueva filosofía buscaba un ideal de certeza allá donde la objetividad del mundo parecía no ofrecer ya garantía de orden: en el propio sujeto que conoce y que se pregunta por ese mundo. Desde Descartes, la construcción de la subjetividad moderna alcanza su cima con Kant. Certeza, razón y autonomía establecen un universo con un sujeto autocentrado como referencia. Un sujeto soberano en tanto que se atribuye un acceso privilegiado y transparente a sus representaciones del mundo. En la modernidad ilustrada, era esta subjetividad la que se postularía como motor del Progreso, habiendo puesto de su lado a la Historia. Y si bien es cierto que a partir de las filosofías de la sospecha y durante el siglo pasado se ha llevado a cabo una crítica y una deconstrucción de la subjetividad moderna, deberíamos preguntarnos qué nos queda de ella, antes de condenarla o rescatarla. En el sentido que aquí nos interesa, Ortega y Gasset apuntaba ya en los años veinte que «Descartes y

Kant, las dos figuras mayores de la filosofía moderna, levan ancla con idéntico estado de ánimo: la suspicacia».[8] Según el diccionario, la suspicacia es una especie o una idea sugeridas por la sospecha o la desconfianza. ¿Hacia qué? De una forma u otra, según sus variantes, la filosofía moderna se cimentó sobre la desconfianza hacia el mundo. El mundo en su materialidad y su contingencia, ese mundo entre nosotros, entre yo y los otros, atravesado de conflictos y antagonismos, era puesto bajo una razón ordenadora… y suspicaz.[9]

Más allá de sus diferencias con Descartes, coetáneo suyo, Hobbes partía de este presupuesto para construir su filosofía política. Como para el filósofo francés, el sujeto es el punto de partida epistemológico. Y también se parte, efectivamente, de la suspicacia, o del miedo. «El miedo y yo nacimos gemelos», diría el inglés en sus escritos autobiográficos en relación a su propio nacimiento, algo accidentado a causa del miedo de su madre a una amenazadora Armada Invencible. También el propio Hobbes sufrió el miedo a amenazas muy reales en el contexto que le tocó vivir: más próximo que la dura confrontación religiosa en el continente con la Guerra de los Treinta Años estaba el conflicto entre monárquicos y parlamentarios que, en Inglaterra, acabaría en guerra civil.[10] En cierto modo, pues, aquella formulación se puede entroncar con su famoso *Homo homini lupus* para concebir la oposición miedo-seguridad como categoría constructiva en una arquitectónica política que le llevaría a teorizar el *Leviatán,* el estado absoluto y, en su base, una concepción del contrato social surgida de ese postulado que pone la guerra de todos contra todos como estado natural del hombre. Todos contra todos: donde todo otro *no-yo* es potencialmente un *Ellos* antagónico. En palabras de C. Galli, «el "Otro" de Hobbes es, en fin, el igual: los "salvajes" somos nosotros, al menos potencialmente; las diferencias de desarrollo civil entre nosotros y "ellos" no nos preservan del riesgo de volver a caer en la naturaleza»;[11] riesgo evidente para el inglés, como veíamos, en un contexto de conflicto permanente. Eso es contra lo que previene un pacto que debe proporcionar la defensa contra los enemigos externos, la conservación de la paz interna, la abundancia compatible con la seguridad y «el disfrute de una libertad inofensiva».[12] Entonces, después de un pacto que se presupone –pues nadie lo firma literalmente: ya estaríamos arrojados a él–, el espacio tridimensional de los antagonismos y de las relaciones de poder y dominación se reduce a un plano isomorfo «asegurado» en el que los individuos se mueven con esa «libertad inofensiva». A partir de un determinado eje teórico de libertad-seguridad, Hobbes *liberó* el plano de la política de las amenazadoras contingencias de lo político. Una libertad privada, pues esa liberación propone, bajo el aspecto de la autonomía, un sujeto *libre de* los difusos vínculos de lo común en favor de la libre asociación con otros sujetos libres y autónomos en función de intereses diversos. En todo caso, no debemos olvidar que, dejando de lado una determinada concepción del Estado que no se aviene con nuestra realidad

global, hay mucho de ese espíritu *suspicaz* hobbesiano en nuestra concepción común de la política, en nuestro *pacto* democrático.

En los términos que estoy proponiendo, cabe pensar en el surgimiento del capitalismo y sus desarrollos no tanto como un producto inevitable de la modernidad, como de un hecho congruentemente moderno. En última instancia, las diversas formas que ha adoptado el capitalismo, desde la revolución industrial hasta la época global, tienen una traducción en una lógica que las unifica bajo ese signo moderno de la suspicacia. Una suspicacia fundamentada en los elementos de incertidumbre y riesgo que constituyen a toda dinámica del capital. Porque tal dinámica se mueve en una ambivalencia necesaria: de un lado, una determinada noción de confianza que no remite tanto al *con,* es decir, a los otros, como a la *fianza,* el crédito, y que, entonces, es confianza para poner en juego una apuesta que debe retribuir beneficio; del otro lado, desconfianza, no solo de que llegue ese beneficio, sino de que no se llegue a perder lo apostado. En todo caso, en esa lógica de ganancias y pérdidas, lo que queda siempre preservado es la propia circulación del capital. Ese es el *Uno* que unifica a las diversas formas del capitalismo, si aceptamos la definición mínima de capitalismo que proponen Boltanski y Chiapello, «la exigencia de acumulación ilimitada de capital mediante medios formalmente pacíficos», lo cual presupone, a su vez, una «perpetua puesta en circulación de capital dentro del circuito económico con el objetivo de extraer beneficios».[13] Acumulación por medios formalmente pacíficos implica, pues, libre circulación en un medio formalmente pacificado. La libertad y la seguridad del contrato social son redimensionadas. Una libertad que es, a su vez, vara de medir la autonomía, la creatividad y la iniciativa del sujeto moderno, *sujeto* a aquel contrato «liberador». Una seguridad que, como pacificación, promueve una tendencia a extender el terreno de juego del capital en todas direcciones y a todos los niveles y escalas, a la vez que mantiene visible en el horizonte, gracias a esa íntima congruencia con la suspicacia moderna, la amenaza de lo radicalmente Otro, cuyo difuso rostro cambia según el contexto (lo otro del progreso, lo otro de la civilización, lo otro de la democracia…).

En cuanto a los tres ámbitos de lo moderno que acabamos de ver, si aceptamos que las ideas de sujeto moderno, de contrato social y de capital están atravesadas, de una forma u otra, por *un hilo de suspicacia* hacia ese mundo complejo, material, contingente, antagónico e incierto que compartimos, el paso siguiente es proponer que su reverso es un proceso de privatización de la existencia o, en otros términos, de inmunización. Inmunización entendida, como veíamos, como liberación de lo común, de lo que, de muy diversas maneras, me liga y me vincula a un mundo compartido y a los otros.[14] En cuanto a la modernidad, pues, se puede pensar que la producción del Ellos ya no recae exclusivamente en una instancia colectiva (una cultura, un pueblo, una tradición, incluso un Estado), como veíamos en

relación a ese primer eje vertebrador del ejercicio del Ellos, sino que recae también, en buena medida, en cada individuo en tanto que ciudadano y consumidor «libre»: la tierra de nadie ya no está más allá de determinados confines socioculturales y políticos, sino aquí, detrás de los muros de lo privado en que se constituye cada existencia. Con cada asociación que en distintos planos –sociales, culturales, políticos o económicos– permite agruparme con los que son como yo, hay que transitar y dejar atrás esa tierra de nadie, ese *entre* peligroso. En eso consiste básicamente el proceso de inmunización: en concebir como peligro el espacio entre cada «yo» y los demás, en verlo como amenaza a una existencia que vive en la apariencia de la libertad de elección, de asociación y de opinión.

Hemos visto, entonces, los dos ejes que han vertebrado unos potentes marcos de significación para la concepción y el ejercicio del Ellos. Uno que podemos remontar en nuestra tradición hasta Grecia y que gira alrededor de la noción de *confín civilizatorio*. El otro, a partir de la modernidad, que pivota en torno a las nociones de *suspicacia* y de *inmunización*. Como decía al principio, ambos ejes confluyen, se yuxtaponen en el armazón de tales marcos de significación y, más allá de proclamar su caducidad en nombre de un hipotético y radical hiato modernidad-posmodernidad, cabe preguntarse en qué medida los hemos heredado.

3ª persona (?) del plural

> *La forma llamada de la 3ª persona trae consigo, por cierto, una indicación de enunciado sobre alguien o algo, mas no referido a una «persona» específica. [...].*
> *Se trata, en efecto, del «ausente» de los gramáticos árabes. [...]*
> *La consecuencia debe ser formulada netamente:*
> *la «3ª persona» no es una «persona»; es incluso*
> *la forma verbal que tiene por función expresar la no-persona.*
> É. BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*

Ya no es razón ordenadora la que se impone y oculta los espacios abiertos de lo común, sino la lógica no subjetiva de un capitalismo que se ha delimitado para devenir el horizonte natural de nuestras vidas. Cambia, pues, el modo de producción de la subjetividad y hoy, más que hablar de aquel sujeto que (se) representa el mundo sobre el que actúa desde su voluntad, habría que hablar de existencias privadas a las que, de una u otra forma, se impone la gestión de su vida como una empresa. Desde ahí, estamos atravesados por una capacidad apenas cuestionable para la suspicacia y la inmunización.[15] Precisamente por ello cabe aún hablar de la capacidad para establecer confines civilizatorios, desde la hipótesis según la cual la posmodernidad y la época global no han anulado en absoluto la capacidad para determinar, según cada contexto, un

«ellos bárbaro» que ya no está tanto fuera de los confines geográficos de *nuestra cultura* como al margen de los planos de civilización y de ciudadanía en que nos movemos; hablamos, entonces, de los inmigrantes sin papeles, de los excluidos, de los terroristas…

Entonces, en relación a esta «herencia moderna», cabe pensar aún qué urdimbre sostiene hoy la vigencia y la visibilidad de determinadas ideas de contrato y de libertad, y, por otro lado, (retro)alimenta los procesos de privatización e inmunización de la existencia. La respuesta coloca a la noción de persona en el centro de la cuestión: la figura de la persona que modernamente emerge como sujeto de derechos y, a la postre, como producto de un largo proceso de juridificación de las relaciones *personales*. Una figura, pues, indesligable de determinadas nociones de *cive,* de ciudadano, de individuo cívico; indesligable de una forma del Ellos.

A partir de aquí el planteamiento es el siguiente: esbozar y problematizar el entramado en el que la figura de la persona se sitúa hoy como dispositivo regulador de relaciones interpersonales y de intercambio en un determinado sentido; emplear determinados recursos de la lingüística y de la filosofía de lo impersonal como palancas para provocar un desencaje respecto de ese entramado que tiende a naturalizarse o a instalarse en un determinado sentido de lo común; apuntar, entonces, hacia otra constelación conceptual en relación a la cuestión del Ellos.

Para empezar, la aspiración íntimamente moderna de crear una libre asociación de iguales, a través de la idea de pacto, ha requerido un aplanamiento de la idea de persona: no son los individuos empíricos irreductiblemente diferentes –atravesados por la contingencia, los antagonismos y múltiples planos de desigualdad– los que ponen en juego la idea de contrato, sino su proyección en un plano de igualdad formal. En tanto que todos somos sujetos de derechos e iguales ante la ley, el derecho se muestra como un orden artificial aparentemente neutral que regula normativamente las relaciones entre personas y las relaciones de intercambio en general. Ese *aplanamiento* de la persona responde, pues, a un proceso de formalización jurídica que, por un lado, oculta sus propias determinaciones sociohistóricas[16] y, por otro lado, sobredetermina o excluye otros tipos de relaciones o formas de intercambio. Problematizar esto implica poner en un mismo plano la figura de la persona, el derecho y la formalización jurídica, de nuevo aquellas ideas de contrato y de libertad, las formas históricas del capitalismo y, por fin, la democracia formal. Aunque, desde luego, no es algo nuevo, por lo que propongo seguir ahora parte del diagnóstico realizado por Pietro Barcellona.[17] Brevemente: más allá de esa fundamentadora ficción de neutralidad para el derecho y el Estado de derecho, se da una efectiva imbricación entre el orden jurídico artificial y las formas históricas de mercantilismo y capitalismo en que aquellos se desarrollan y toman cuerpo. Es bajo esta premisa como se

comprende que

> el derecho moderno es el auténtico protagonista del proceso de desteologización de lo político, ya que al derecho se le confía la tarea de instituir las nuevas condiciones de la convivencia plural y de la *reductio ad unum* de los conflictivos intereses de los *cives*. Sin embargo, el derecho paga su precio por ello. Pierde todo fundamento de justicia y se convierte en «artificio», en regla de juego, en espacio para la negociación de los intereses económicos en conflicto.[18]

En este proceso de formalización, el núcleo de la figura de la persona es una subjetividad jurídica abstracta, la única que puede establecer la necesaria condición de igualdad formal presupuesta para la regulación de las relaciones de intercambio que, a su vez, sobredeterminan las relaciones inter-*personales*. Por consiguiente, se da en el individuo, en cierta manera, un extrañamiento entre la existencia empírica en la que surgen los conflictos y esa subjetividad conformada al orden de los derechos.[19] Ese extrañamiento es ya una marca del individuo moderno, y se podría decir que es mayor aún en la época global, si se asume –con el hundimiento categorial moderno de lo público y con el proceso creciente de privatización de la existencia– el triunfo de la forma jurídica del derecho contractual privado sobre el derecho público. La idea de libertad se satura en «la libertad de iniciativa económica y la libertad de contrato»[20] –que podríamos traducir hoy por libertad del «emprendedor», es decir, la del ciudadano movilizado permanentemente para asumir la gestión de su vida privada como empresa–, y, por supuesto, en la libertad de consumo y de opinión.

De hecho, hoy nos manejamos así en un marco general de democracia que, definitivamente sin referentes trascendentes –como el Bien Común, el Progreso, etcetera, los cuales solo aparecen con minúsculas en determinados discursos–, ha devenido mero procedimiento. Procedimiento profundamente despolitizador, pues, en los términos planteados, el terreno para «la juridificación de los problemas de la vida», la democracia formal, es poco más que

> una técnica de distribución de la carga de las tensiones que derivan del ambiente turbulento de los conflictos en los diversos ámbitos en los que se articula el sistema social, un filtro para desplazar los problemas del sistema político a los subsistemas de la administración, de la jurisdicción, de la asistencia, etcétera.[21]

Por supuesto, nada garantiza el éxito de tal empresa, pues los dispositivos de poder no tratan solo con sujetos de derechos o personas jurídicas, sino que

también lo hacen, por fuerza, con su reverso, con vidas, existencias empíricas insertas en múltiples planos de relaciones complejas.[22] Por ello, la democracia como procedimiento vive a su vez un permanente proceso de revisión y reajuste.

En todo caso, sirva este brevísimo excurso para problematizar el dispositivo de la persona a partir de esta hipótesis que apunta a una homologación formal entre derecho, democracia y formas del capitalismo. Una homologación en la que rige la idea central de *proceso*. Si atendemos a la acepción de «proceso» como sucesión determinada de fases que se repiten regularmente en un fenómeno, comprendemos a grandes rasgos tal homología entre el fenómeno jurídico, el democrático y el capitalista; no voy a profundizar más en ello. Lo que sí quiero destacar es cómo el dispositivo de la persona *dispone* al individuo para su inserción efectiva en procesos diversos (políticos, económicos, jurídicos, formativos, laborales, etcétera): en el plano de las necesarias relaciones sociales con los otros, vivimos procesos que se abren por doquier y en los que un cierre no es más que el anuncio de una reapertura. De hecho, cada una de nuestras vidas deviene propiamente un proceso de procesos cuyo paradigma es el consumo. Y el consumo es algo que, en última instancia, reenvía permanentemente a cada individuo a la (re)producción de su vida.[23] Es en este escenario en el que cobra sentido afirmar que lo común y las relaciones con los otros están sobredeterminadas por un proceso general de privatización de la existencia; proceso del cual, como se ha señalado, se pueden rastrear sus condiciones materiales e históricas.

El paradigma democrático dominante en nuestro sentido común –sustentado a su vez en este complejo dispositivo de la persona–[24] establece entonces el normativizado campo de juego de las relaciones interpersonales. Se trata de un paradigma dialógico en el que a la idea preeminente de diálogo democrático le subyace todo este entramado formal que hemos ido viendo. Así, el objetivo tácito del pacto, el consenso –la *pacificación*–, se da y debe darse en el terreno de lo que se puede *con-tratar;* terreno amparado y garantizado, a su vez, por el orden artificial y aparentemente neutral que dispone a las *personas* como sujetos para la contratación, para la asociación, para el intercambio y para el diálogo. Para el juego democrático de la democracia formal, al fin. La lógica de la persona, de los derechos y del diálogo se erige como aquello que, más allá de los conflictos y las contradicciones de una realidad que se muestra compleja, fragmentaria, proliferante, nos permite *homologarnos* con determinados aspectos del mundo y con los demás. No es que nos sepamos y actuemos constantemente como sujetos de derechos y dialogantes, pero ese *subjectum* está ahí, como incondicionado, como regulador de lo que de otra forma parece abocado al conflicto, a la contradicción..., a la guerra de todos contra todos.[25]

A partir de aquí podemos entrever lo que, a raíz del dispositivo de la persona como regulador preeminente de las relaciones entre individuos y con

determinados aspectos del mundo, queda subordinado, oculto, excluido o carente de significado: lo no *homologable* a esa lógica a su vez determinada y determinante. Justamente, «desaparece» el mundo: ese *entre* peligroso y complejo de lo «impersonal», es decir, de lo que acontece o adviene en nombre de nadie. Y, de algún modo, la forma de la tercera persona, del «ellos», se sitúa ahí, pues la lógica *personal* y *dialógica* es la de la relación entre la primera y la segunda persona. Entre yo y tú, entre nosotros y vosotros. Entre sujetos que se reconocen en un sentido u otro según el plano del proceso vital visibilizado y *puesto a trabajar* en determinado momento (sociopolítico, laboral, formativo, etcétera).

Entonces, que la tercera persona tenga una dimensión de exterioridad respecto a las dos primeras es algo por pensar, y algo a lo que apunta la advertencia de Benveniste desde la lingüística: la tercera persona es la no-persona.[26] Pero ¿qué quiere decir con ello? Quiere decir que existe una disparidad fundamental y relevante entre la tercera y las dos primeras personas pronominales, de tal manera que aquella está fuera de la «correlación de persona» que caracteriza de forma muy determinada a estas dos. ¿Y cuál es esta correlación de persona? Veámoslo un momento en sus términos. «En las dos primeras personas hay a la vez una persona implicada y un discurso sobre esta persona.»[27] Cuando decimos «yo/nosotros» o «tú/vosotros», implicamos ciertamente no otra cosa que personas. Aunque la realidad a la que se refieren estos pronombres personales solo puede ser una realidad discursiva, pues lo que designan como pronombres no es algo objetivo, sino una posición *actual* en el discurso: la del que, en un acto del habla, se pone como sujeto de la enunciación y la de aquel a quien se dirige tal sujeto. Así, las dos primeras personas se implican mutuamente y, además, están implicadas en una alocución en la que «yo» puede ser ocupado por «tú», y viceversa, en cada actualización del discurso. En todo caso, además, las dos primeras personas comparten su unicidad: el «“yo” que enuncia, el “tú” a quien “yo” se dirige son cada vez únicos».[28] La disparidad con la tercera persona consiste en que no le son aplicables estas características *personales* de realidad discursiva (no objetiva), de reversibilidad y de unicidad. A diferencia de las dos primeras, que remiten a sí mismas como posiciones o instancias del discurso, la tercera «persona» remite a alguien o a algo que es siempre referente objetivo, fuera de esa relación complementaria y dialéctica que caracteriza a las posiciones discursivas «yo/nosotros» y «tú/vosotros». Además, la tercera persona «puede ser una infinidad de sujetos o ninguno», cualquiera o nadie: no puede haber entonces reversibilidad ni unicidad. De hecho, añade Benveniste, el modo verbal impersonal se conjuga en tercera persona («llueve») y, por otro lado, esta «es la única por la que una *cosa* es predicada verbalmente». A diferencia de las dos primeras, y aunque pueda designar a personas, la tercera no es reflejo de una instancia personal en un discurso. Se habla de algo o alguien, pero no

está implicado en la alocución; denota, en efecto, una ausencia y queda, por tanto, fuera de la correlación «personal» que caracteriza esa copresencia dialógica (explícita o implícita) de las dos primeras personas.

De algún modo, lo expuesto por Benveniste desde la lingüística nos brinda herramientas en la tarea necesaria de «desencajarnos» respecto de todo este entramado de conceptos, discursos, prácticas y usos con los que tendemos a naturalizar una forma de ver el mundo, nuestras relaciones con las cosas y con los otros. De entrada, podemos ver que si la democracia formal se rige por la dialógica de la primera y la segunda persona, las relaciones que instituye quedan marcadas, en efecto, por «la correlación de persona», de manera que detrás de un pronombre hay siempre un nombre: el del ciudadano, el de la institución, el de la asociación, el de la empresa (todas *personas jurídicas)*. Es decir, que el proceso democrático implica un proceso, a su vez, de reconocimiento, de *homologación* en algún plano (todos jugamos a lo mismo, aunque sea a muy distintos niveles y aunque las reglas se modifiquen constantemente). La forma del Ellos queda al margen, en una «no presencia», pues su referencia no es una instancia de reconocimiento, sino el lugar objetivo y anónimo de algo o de cualquiera.

Que la forma de pensarnos en el mundo no pasa necesariamente por esta lógica de la persona y de la presencia es, de hecho, el fondo de la propuesta «impersonalista» que representa Esposito y que, a su vez, aglutina en cierto sentido a una constelación de autores (en la que estarían Bataille, Foucault, Blanchot y Nancy, entre otros).[29] Si se puede hablar de una línea compartida en cuanto a esta «filosofía de lo impersonal», sin duda va en la dirección de pensar lo común precisamente no a través de la perspectiva de la persona (y de la omnipresente pregunta por el quién o quiénes), sino a partir del afuera de lo personal, del afuera de Lo Mismo, es decir, del afuera de aquello que nos permite concebir al otro como otro yo (ese «él/ellos» que accede, entonces al «tú», al «vosotros», al «nosotros») o bien relegarlo a un Ellos irreductiblemente extraño y antagónico. Así, Esposito, justo antes de señalar la oportunidad del texto de Benveniste, afirma como estrategia que «trabajar conceptualmente sobre la "tercera persona" significa abrir paso al conjunto de fuerzas que, en vez de aniquilar a la persona [...], la empujan hacia fuera de sus confines lógicos, e incluso gramaticales».[30] Permite, al fin y al cabo, desencajar ese eje que ha vinculado de forma muy efectiva el dispositivo de la persona al paradigma inmunitario, pues «lo impersonal no es tan solo lo opuesto de la persona –su negación directa–, sino algo de la persona o en la persona que interrumpe el mecanismo inmunitario que introduce al yo en el círculo a la vez inclusivo y excluyente del nosotros».[31] Desde ahí no hace falta mucho más para atacar al entramado que, sustentado sobre la forma de la persona-ciudadano-consumidor, ha homologado la democracia formal existente a las formas del capitalismo global a través de un determinado proceso de juridificación de las

relaciones interpersonales y de intercambio, como hemos ido viendo. Sin embargo, a partir de la lectura de las diversas vías impersonalistas –en las que aquí no podemos ahora entrar–, se hace difícil ir más allá de pensar una comunidad donde lo común es lo inapropiable, de pensar esa exposición radical a lo otro; dicho de otro modo, se hace difícil pensar lo político en carne viva. Así que, sin entrar a considerar los puntos de llegada de sus diversos planteamientos, nos quedamos las herramientas que nos proporcionan y con el reto que pueden brindarnos en relación al pensamiento del Ellos, pues parece que por ahí sí que podemos abordar lo político en un determinado sentido. Porque ¿qué cuestión de fondo señala? Efectivamente, no la de elucidar un *quiénes* que por ser *Ellos* está siempre más allá de su personalización. Tampoco la de elucidar el *entre* como instancia ontológica que no se deja aprehender pero que de una u otra forma nos constituye. Debemos salir de la «correlación de persona», sí, pero para señalar algo, para apuntar a una verdad. La lógica de la persona, en su efectividad, halla su verdad en el discurso democrático, el cual, en última instancia, se refiere a sí mismo. Pero la forma de la tercera persona solo puede hallar su verdad en ese mundo complejo y contingente que, compartido, pertenece a *nadie*. Lo que nos da que pensar el Ellos es la tierra de nadie. Y la tierra de nadie es, efectivamente, el mundo; no un mundo presuntamente alejado y puesto entre paréntesis por el individualismo moderno, sino un mundo complejo y compartido que está ahí y respecto del cual tendemos a ponernos entre los paréntesis de nuestras vidas privadas.

Ellos y lo político

Estoy con ellos.

Sí, lo que nos da que pensar el Ellos es la tierra de nadie. En esta última afirmación se resume la hipótesis central de esta tentativa para pensar el Ellos, y es la que da cuerpo a la otra hipótesis que lleva emparejada: pensar lo político pasa por pensar el Ellos en este desplazamiento. El desplazamiento que propone no poner el Ellos en una «tercera persona», sino en un espacio de nadie constituido por la materialidad, la discontinuidad, la imprevisibilidad, la alteridad, atravesado por múltiples y complejas relaciones antagónicas, conflictivas, cómplices, de alianza… Una tierra de nadie que es un *entre,* pero advirtiendo enseguida, como hemos visto, que ese *entre* no es una instancia más del discurso, ni un espacio literario, ni un afuera insondable que da cuenta de nuestra finitud, ni un recurso meramente conceptual para anteponer *la relación con lo otro* a *la esencia de lo otro*. Una tierra de nadie que debe ser pensada, entonces, ya no como esa intransitable zona de peligro que es a su vez zona de seguridad y que envuelve al individuo o a la sociedad civilizada, sino como una

exterioridad que, aquí mismo, ahora mismo, nos constituye y nos coimplica en el mundo y con el mundo. Antes de decir «yo» o «nosotros», *somos entre ellos*. La idea de «choque de civilizaciones» o la que sostiene el multiculturalismo se dan en un paradigma inmunitario y subjetivista que determina un Ellos como un quién más o menos difuso por conquistar, excluir o mantener más allá de una franja de seguridad (o del océano de la inconmensurabilidad intercultural del relativismo más superficial). En esta perspectiva fuertemente asentada en el sentido común, lo que al final siempre resulta encubierto es el mundo y la posibilidad de lo político. Pero, insisto, cuando el centro de la cuestión por pensar ya no es ocupado (y saturado) por subjetividades, esencias o abstracciones (como la alteridad radical, por ejemplo), sino por ese *entre* material que es el mundo, la mirada sobre el Ellos cambia indefectiblemente.

En este sentido, conviene ahora volver a Benveniste y a cierta distinción lingüística que hace en torno al plural de la primera persona, el cual no resulta de una multiplicación de «yoes» idénticos, sino de una yunción entre «yo» y «no-yo». La cuestión es que, como muestra Benveniste, ese «no-yo» del «nosotros»

> es notoriamente susceptible de recibir, en lenguas muy diversas [aunque no en nuestras lenguas indoeuropeas] dos contenidos precisos y distintos. «Nosotros» se dice de una manera cuando es «yo + vosotros», y de otra para «yo + ellos».[32]

Son las formas denominadas «inclusiva» y «exclusiva».[33] Tal como están formuladas, la primera no nos resulta tan extraña como la segunda. En la segunda forma se expresa efectivamente la yunción del «yo» con la «no-persona», toda vez que una contraposición con un «vosotros» con el que, precisamente por ser segunda persona, estamos inevitablemente en una relación de afectación, en un sentido u otro. Por su lado, el «nosotros» indiferenciado de nuestras lenguas indoeuropeas no admite tal distinción, pues, como afirma Benveniste, «el predominio del yo es aquí muy señalado».[34] En todo caso, atender a este «nosotros exclusivo» extraño a nuestra lengua nos permite interrumpir una determinada lógica de la persona a la vez que nos abre una relevante vía para pensar el Ellos y lo político. Un «estoy con ellos» puede expresar perfectamente un antagonismo político. Se pasa de la cuestión de la *oposición a Ellos* a la cuestión por pensar: *estar con ellos,* sin abandonar, justamente, la dimensión de la diferencia y de los conflictos que la atraviesa en múltiples escalas. Las complicidades que emergen a partir de un «¡Basta!» se dan, de entrada, con un «ellos» que deviene un «nosotros», sin que deban pagarse forzosamente hipotecas identitarias. Alinearse con un «ellos» no responde a un proceso de empatía o de solidaridad, es una desocupación del orden. Es una apuesta política en este escenario global de la despolitización,

una forma de ejercer un «nosotros» que no pasa por comparecer en los escenarios ya dispuestos –presupuestos–, saturados de sentido y despolitizados en los que se escenifica esa gestión de las diferencias en que se convierte «la política» en el horizonte del capitalismo global.

A esos escenarios que se avienen bien con determinadas imágenes o metáforas espaciales, sean viejas pero aún en uso (el plano isomorfo, el escenario mismo, el escaparate, la ciudad moderna), sean nuevas (la Red, el hiperespacio, la ciudad posmoderna), debemos contraponer nuevas prácticas y formas de pensar el espacio en su materialidad y su exterioridad, pues lo que está en juego, precisamente, son esos espacios de lo común que han quedado fuera de los infinitos paréntesis con los que fortificamos nuestras seguras y privadas vidas, con los que nos «enmarcamos» en tanto que nos (re)producimos como marca. Nuestra capacidad para abrir brechas, para crear espacios comunes, para producir contextos políticos, pasa justamente por la tierra de nadie, la tierra de ellos, esa exterioridad que amenaza la lógica aplastante del *ciudadano consumidor sujeto a derecho*. El centro de gravedad cambia, así, desde pensar el qué o el quién del pronombre hacia pensar el lugar de nadie (del no-nombre) que compartimos, en el que ya estamos coimplicados, en el que nos afectamos. Desde esa óptica, no tiene sentido la alarma permanente sobre el riesgo a la exposición (a los accidentes, a las crisis, a los desastres, a la precariedad, a los «bárbaros», a todo tipo de amenazas, etcétera), pues ya estamos expuestos.

Lo que ocurre es que, arrojados a este mundo, no empezamos desde la nada. De una u otra forma estamos atravesados por esos procesos de privatización de la existencia y de inmunización rastreables en sus condiciones materiales e históricas. Nos sabemos, en cierta medida, «pobres de experiencia». Walter Benjamin nos dejó indicado más de un camino para pensar la pobreza de la experiencia moderna que, en cierta medida, tiene que ver con una incapacidad para desencajarse de procesos en curso que siempre nos superan, nos arrastran, nos mueven, se nos imponen.[35] Pero lo más relevante es cómo, vinculada a esta cuestión, se propuso pensar una forma de barbarie:

> ¿Barbarie? Así es de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie. ¿Adónde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra.[36]

Quizá sean estos los bárbaros a los que, al fin, alude el poema de Kavafis «Esperando a los bárbaros», esos bárbaros a los que aburren los largos discursos, pues «a ellos no les gustan retóricas y alocuciones» y sobre los que al final, en vista de su ausencia, se pregunta de forma inquietante: «Y ahora, ¿qué

será de nosotros sin bárbaros? Esta gente era de algún modo una solución».[37] De un modo u otro, Benjamin y Kavafis nos dan algo por pensar: esperar a los bárbaros es desesperar de lo nuestro. Hoy lo político es, efectivamente, pasárselas con poco, construir desde poquísimo, pues lo político implica, en cierto sentido, un descivilizarse, una forma de barbarie que nos pone en tierra de nadie porque «la política» es un escenario saturado de nombres y de sentidos. Y ahí, en tierra de nadie, están ellos, los bárbaros..., nosotros.

Epílogo

El dominio de los pronombres

Santiago López Petit

Somos las personas del verbo que en cada momento somos. En ellas nos cobijamos para existir socialmente. Para amar. Para huir. Para amenazar... Y, de pronto, un buen día, esa obviedad nos asalta. Entonces nos damos cuenta de que las personas del verbo son tan solo lugares que ocupamos en el gran juego de la vida del que formamos parte. El análisis filosófico confirma nuestra sospecha: las personas del verbo son, en realidad, una estructura de posiciones. Las personas del verbo no son más que pronombres, tan solo pronombres. Y, sin embargo, hablamos, podemos hablar. «Hablar», la hermosa locura que según Nietzsche permite al hombre bailar en y por encima de las cosas. Hablar, pero la materialidad del lenguaje difícilmente aparece por sí misma –por mucho que deseemos eliminar el sujeto que habla–, ya que los pronombres se nos imponen como un dominio de sentido. Queremos bailar sobre las cosas, en verdad, intercambiamos posiciones. Barthes, cuando definía el lenguaje como fascista, estaba en lo cierto:

> El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva: *ordo* quiere decir a la vez repartición y conminación [...], hablar, y con más razón discurrir, no es, como se repite demasiado a menudo, comunicar, sino sujetar; toda la lengua es una acción rectora generalizada.[1]

Pensar, en la medida en que es hacer la experiencia de «pensar lo impensado» –evidentemente, nos referimos a lo que sería un pensar esencial que nada tiene que ver con un pensar representativo, el cual siempre introduce la dualidad sujeto/objeto–, significa estar sometido a una fuerza de coacción. Pensar no es el funcionamiento libre de una facultad, sino que cuando verdaderamente se piensa se hace bajo coacción. Coacción del Ser (Heidegger), de la Vida (Artaud)... En definitiva, pensar tiene que ver con desbaratar el ámbito de dominio de los pronombres, con salir del sentido a ellos asociados, con escapar. La libertad que asociamos al pensamiento ¿no sería justamente esa capacidad de poner en crisis el dominio de los pronombres?

Esa puesta en crisis no debe confundirse con la proyección de una partición

> que organiza el ámbito de los pronombres. Veamos un ejemplo de partición clásica: personal/colectivo. Está claro que yo también siento la gran pregunta de nuestro tiempo: ¿Yo o la comunidad *(Gemeinschaft)?* ¿Entrega a la organización o creación y formación propias? ¿Politización o sublimación? ¿Hasta qué punto está permitido segregarse, retirarse, vivir la propia aristocracia, ir hasta el límite? Yo no tengo otra respuesta que la que la existencia me ha enseñado: todo lo que lleva a la vivencia *(Erlebnis)* está permitido.[2]

Benn plantea muy bien el dilema «Yo o el Nosotros» e indica el camino de la vivencia para resolverlo. Si traducimos esa «vivencia» en términos de intensificación de la vida, son numerosos los que proponen esa vía. Por ejemplo, los situacionistas cuando quieren hacer de la vida un juego apasionante en el que la apuesta por el nosotros coincide con la intensificación de la propia vida. Debord lo resume en una frase muy difícil de traducir en toda su fuerza: «L'aventurier est celui qui fait arriver les aventures, plus que celui à qui les aventures arrivent».[3] El procedimiento es siempre el mismo: se proyecta una partición sobre el ámbito de los pronombres y, posteriormente, una apelación al vitalismo permitiría una especie de unificación. Lo que ocurre es que no hay tal superación, que el dominio de los pronombres no es verdaderamente subvertido.

Una genealogía del comienzo

Quizá habría otra posibilidad de subversión: remontarse al origen. Remontarse al origen implicaría alcanzar el lugar/momento en el que el verbo se dispersa en la multiplicidad de los pronombres, en lo que llamamos el dominio de los pronombres. *Dominio* en el doble sentido de espacio (el espacio de los pronombres) y de hegemonía impuesta (la relación de sujeción). No hace falta dar muchas vueltas para situar en la Biblia su primera formulación. La conocida frase «el Verbo se hizo carne» (Juan 1:1-5) indica ese origen. En el principio era el Verbo con Dios y el Verbo era Dios. «En el principio» significa el inicio absoluto, inicio sin inicio, es decir, la eternidad. Goethe, en su *Fausto,* convertirá este Verbo primordial en acción. «En el principio está la acción» *(Im Anfang war die Tat)*. Lo que sucede es que el Verbo, ya sea palabra, ya sea acción, en tanto que es origen, no permite ninguna genealogía. La genealogía se opone precisamente al origen, a la idea de un origen que siempre implica una fuente de sentido legitimador y una posterior génesis de tipo lineal. Por todo ello el origen, cualquier origen, reivindica para sí la pureza de la verdad. Frente al origen, la genealogía defiende, en cambio, el comienzo. Foucault,[4] en continuidad con Nietzsche y gracias al par *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung*

(emergencia), recupera la noción de comienzo como un lugar de proliferación de acontecimientos y juego de fuerzas.

Tenemos que dejar, pues, a un lado el sueño de situar la persona del verbo en un origen si queremos salir de la religión. Porque no existe ningún origen, sino comienzos. La genealogía del dominio de los pronombres debe apuntar a esos comienzos. Pensamos que ha habido dos tipos de genealogía que se han acercado a ese comienzo. Por un lado, el idealismo alemán, que sería el mejor ejemplo de lo que se podría llamar una genealogía idealista; por otro lado, el dadaísmo, que sería, a su vez, el intento más acabado de una genealogía materialista.

La noche del Yo

La filosofía de Kant era en ella misma una filosofía de los límites porque dejaba fuera la diversidad de lo sensible. No era *el* saber –el saber absoluto–, sino tan solo el estudio de las condiciones de posibilidad de todo saber, y, en este sentido, permanecía incapaz de salvar la separación entre lo ideal y lo real. Su modalidad de racionalidad propia de la Ilustración no podía superar las antinomias, en particular, la que existe entre libertad y necesidad. El idealismo alemán tiene que entenderse sobre todo como una crítica a la noción de límite y a todas las dualidades que comporta. Esta crítica, para poder realizarse, deberá inventar un discurso unitario y total. En otras palabras, la filosofía tiene que convertirse en ciencia, en saber del absoluto. Aparentemente, este proceder conduce a una especie de divinización de la razón, ya que, según esta nueva modalidad de racionalidad dialéctica, las antinomias dejan de ser irracionales. Efectivamente, para Hegel en particular, la razón es el concepto fundamental que se despliega en la historia y se realiza en el Estado. Pero la importancia fundamental del idealismo alemán consiste en que esta centralidad de la racionalidad no puede ocultar el fondo oscuro sobre el que se levanta. Y eso será así, ya que, a diferencia de Kant, sus críticos idealistas sabrán mantener, de alguna manera, el lado maldito de la imaginación: su poder de disolución. Ese atrevimiento romántico es lo que va a permitir a Hegel hablar de la «noche del mundo»:

> El ser humano es esta noche, esta nada vacía que lo contiene todo en su simplicidad… Esta noche, el interior de la naturaleza que existe aquí –puro yo– en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra terrible aparición blanca, que de pronto, está aquí, ante él, e inmediatamente desaparece–. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a los ojos –a una noche que se vuelve horrible.[5]

Schelling, por su parte, se referirá a esa «noche del mundo» como a un «orgasmo de fuerzas».

La «noche del mundo» tenía que presentarse obligatoriamente a un discurso del Absoluto que se pone a sí mismo y que incluye su propia deducción. Para una filosofía que se quiere ciencia, el paso de lo infinito a lo finito es fundamental. La «noche del mundo» es entonces el descubrimiento de ese ámbito preontológico –ni noumenal ni fenoménico–, esta multiplicidad presintética. En otras palabras, se trata de una realidad prepersonal aún no estructurada lógicamente. Se podría afirmar que la «noche del mundo» es el resultado al que llega una genealogía idealista. Decimos idealista porque, si bien alcanza el comienzo –ese comienzo en el que el dominio de los pronombres no ha estructurado la realidad, este real monstruoso y anónimo–, el estallido es, sin embargo, reconducido enseguida al interior del Yo. Para Fichte, el Yo es la autoposición absoluta de la que arranca su doctrina de la ciencia. Para Schelling, el par *Grund/Existenz* redefine el Absoluto como una vida, como un Dios que se hace a sí mismo, lo que implica recurrir a categorías como el Yo, la personalidad... y a que la *Ichheit* (egoïdad) lo recubra todo. Hegel, en fin, al poner la negatividad en el Absoluto, al concebir la sustancia como sujeto, no termina con la reflexión, sino que, por el contrario, la extiende a todo. Con razón, Heidegger[6] insiste en que para el idealismo alemán el ser es voluntad, voluntad en tanto que un «quererse», un «acceder a sí mismo». De aquí que podamos concluir que, si bien la genealogía idealista descubre la «noche del mundo», esa noche es finalmente *la noche del yo*.

El yo en la noche

El dadaísmo, esa vanguardia artística y política que día a día adquiere mayor relevancia, pone en marcha una genealogía del dominio de los pronombres que no dudamos en calificar de materialista. En lugar de afectar de Absoluto al discurso confrontándolo con su propio límite, lo que el dadaísmo hace es desarticular directamente todo discurso. Su objetivo es una «tabula rasa» generalizada. Tristan Tzara, en el *Manifiesto Dada* de 1918, lo afirma con una fuerza inaudita: «Yo destruyo los cajones del cerebro y los de la organización social».[7] El movimiento dadaísta no es un movimiento artístico más que añadir a la lista interminable de los «ismos», sino un auténtico contramovimiento de negación total que emplea el anti-arte.

Ciertamente, el dadaísmo es muy rico en sus manifestaciones, y es un error querer encerrar su inmensa producción en el interior de los planteamientos del grupo inicial de Zúrich. Aun así, y a pesar de las diferencias existentes en la radicalidad de la crítica, existía algo común a todos ellos. La crítica dadaísta no se detenía ante nada: sentido común, jerarquías, valores establecidos... debían

ser atacados sin piedad. Porque, como el mismo Tzara afirmaba, «todo hombre debe gritar. Hay una gran tarea destructiva, negativa, por hacer. Barrer, asear... Sin fin, ni designio, sin organización: la locura indomable, la descomposición».[8] Se podría afirmar que la negación dadaísta consistía en una especie de vitalismo aliado con el nihilismo. Arp, en 1957, lo rememoraba así: «Dada fue la rebelión de los no creyentes contra los descreídos».[9] Esta rebelión inventó un procedimiento de una gran originalidad que consistía en hacer funcionar una idea crítica (Dada) en el interior de una metafísica de la vida. La palabra *Dada* –porque es la falta de relación con todas las cosas y es, por tanto, un sinsentido– tiene la capacidad de establecer relaciones con todo. Así surge un discurso infinito que, en el mismo momento, se desarticula totalmente.

La subversión dadaísta será, pues, ante todo subversión del lenguaje. No en vano los componentes del movimiento son fundamentalmente poetas y, en tanto que especialistas del lenguaje, este constituye su principal campo de batalla. Esta intervención sobre el lenguaje se apoyará en la conocida frase de Tzara «el pensamiento nace *[se fait]* en la boca», que en su materialismo reduce el pensamiento a su expresión. El objetivo es claro. Se trata de liberar el carácter expresivo del lenguaje y convertirlo así no en vehiculador de las ideas dominantes, sino en un juego a disposición de todo aquel que quiera experimentar, ya que la mediocridad de nuestro mundo depende en última instancia de nuestro poder de enunciación. La subversión del lenguaje conllevará la confusión entre géneros, la ruptura de códigos y, sobre todo, una apertura al azar. De esta manera se inicia un proceso de disolución del lenguaje en todas sus variantes que, evidentemente, afecta a la propia idea de realidad. Los colages, los poemas fonéticos y tantas otras prácticas ejemplifican este proceso. Y, sin embargo, hay en el dadaísmo un individualismo latente que parece dejar incólume una única instancia: el Yo. Es más, el gesto dadaísta tiende a confundirse muchas veces con el propio autodesplegarse del Yo. «El dadaísta aprovecha las posibilidades psicológicas de que dispone para dejar libre su propia individualidad como se deja abierto un lazo, o como se deja agitar un abrigo al viento.»[10] El dadaísmo encuentra en el Yo personal sus propias leyes, su auténtico impulso, e incluso la justificación de la misma acción crítica. Pero esa primacía del Yo no reintroduce el Absoluto, ya que hay un permanente esfuerzo de desfundamentación. Por un lado, el Yo es incomprensible: «¿Qué es lo bello? ¿Qué es lo feo? ¿Qué es lo grande, fuerte, débil?... No lo sé. ¿Qué es lo que yo soy? No lo sé. No sé, no sé, no sé».[11] Por otro lado, el propio Yo estalla y deviene multiplicidad. «Con nosotros mismos no estamos solos. Se habla siempre de soledad. Yo y yo suman por lo menos dos. Y si yo quiero, mil.»[12] O se hace cuerpo: «Dada, al abolir los valores estéticos absolutos, estableció el cuerpo propio como fuente y árbitro de toda actividad artística. El cuerpo individual posee reglas y fuerzas interiores que, si son obedecidas, producen arte».[13] La subversión no se detiene, pues, ante el Yo,

el único vestigio que quedaba del dominio de los pronombres. El Yo es Dada, y Dada es la misma vida. En definitiva, «Dada es la desintoxicación práctica del Yo»[14] y por eso el Yo puede confundirse con la vida. El Yo, lugar de la «indiferencia creadora», permanece, pero *en* la noche.

> Morir es una solución. Hay otra, sin embargo. Salir de todo, salir. Salir de Dios, salir de los cielos, salir de las verdades, de la duda, del mundo y de sí mismo. Aunque sin matarse. Esta es la propuesta de Dada, con el añadido de que también hay que salir de Dada.[15]

La otra noche

Es bastante asombroso que tanto el idealismo alemán (uno de los proyectos de construcción (conceptual) más importantes como el dadaísmo (uno de los «proyectos» de destrucción posiblemente más radicales) coincidan en hundir el dominio de los pronombres y en abocarnos a la noche. Ciertamente, no se trata de la misma noche. La noche de la razón dialéctica es trágica, aunque existe un horizonte de reconciliación que arranca de ese Yo herido; la noche del gesto dadaísta esconde su tragedia en la risa de un Yo que se descompone. Se podría concluir que una y otra vía no han alcanzado verdaderamente la noche. La «filosofía de la ausencia», cuya expresión más acabada se encuentra en Blanchot, intentará ir más allá y ponernos ante la noche de la noche. El autor francés profundiza como nadie en la relación noche/día, y sabe mostrar la dualidad día/noche tanto en su doble necesidad como en su doble imposibilidad.

La noche es que la muerte no está suficientemente muerta y que la vida tampoco alcance su plenitud. Blanchot nos dice, pues, que junto a la noche romántica (de la fusión, de la muerte activa...) existe una noche mucho más terrible. Entramos en ella cuando mantenemos una relación con el Afuera. El Afuera será lo que Blanchot va a llamar lo neutro. ¿Qué experiencia hay detrás de la experiencia del Afuera? Antes que nada, la experiencia del lenguaje. El lenguaje (se) habla. El lenguaje como obra y como obra del lenguaje. En definitiva, nuestro suelo no es algo sino ausencia: ausencia de Idea, de Obra, de Libro; en otras palabras, ausencia de Dios. La experiencia del Afuera podría resumirse como la relación con lo neutro (Blanchot), con el deseo (Sade), con las fuerzas (Nietzsche), con el exceso (Bataille), con el «Il y a» (Levinas), con la materialidad del lenguaje (Foucault), etcétera. La filosofía de la ausencia se apoya en una teoría semiótica del lenguaje, en el binarismo del signo. Existe una doble desposesión tanto de la cosa como del lenguaje. Este planteamiento pone en el centro la idea de muerte (y de la finitud). El resultado es no solo una

despolitización radical, sino una imposibilidad generalizada. En el fondo, la imposibilidad es inherente a la propia existencia (la existencia como esa imposibilidad) y al mismo Afuera (definido también como esa imposibilidad). Esta genealogía nos deja ante una imposibilidad multiplicada: imposibilidad de la acción política, imposibilidad de construir una comunidad, imposibilidad de vivir, imposibilidad de morir (de suicidarnos...), etcétera. Y, todo ello, a causa de nuestra propia finitud, es decir, por el hecho de estar atados a la existencia.

Al final, el escritor, que es quien mantiene la relación con el Afuera –«el juego insensato de la escritura» del que hablaba Mallarmé–, se convierte en el nuevo héroe. Solo él puede poner en lenguaje la angustia que hay en la raíz de la existencia. Y la escritura es subversión: «Escribir es la violencia más grande porque transgrede la ley, toda ley y su propia ley».[16] La escritura, en tanto que experiencia del Afuera, cuando el ser del lenguaje aparece por sí mismo en la desaparición del sujeto,[17] pretende ser la máxima subversión del espacio del orden de la representación (Obra, Sujeto, Dios...). Del Yo pasamos al impersonal: «el». «El» toma la palabra en la escritura. En realidad, no hay verdadera subversión. Esta reformulación contemporánea del pensamiento trágico no puede plasmarse más que en un plano estético/individual que tiene elevadas connotaciones religiosas. El Afuera deconstruye el discurso, aunque el dominio de los pronombres no desaparece en absoluto. La despolitización inherente a esa otra noche, la noche de la noche, nos deja ante un impersonal que es también ausencia de toda dimensión colectiva.

Del dominio de los pronombres a los espacios del anonimato

¿Y si hubiese que conquistar la noche para así poder atravesarla? Atacar una realidad saturada de sentidos. Desechar las llamadas que exorcizan el nihilismo apelando a la participación y a una creatividad enjaulada. Ir más allá de la noche de la imposibilidad que encierra en la impotencia y la indiferencia. Aunque tampoco soñar con una fusión que traiga consigo la autotransparencia. No, no se puede esperar la llegada del día. Hay que desembarazarse de todo horizonte y también de la ausencia que insiste. Conquistar la noche es encenderla. Que los pronombres ardan para que la noche se ilumine. Entonces se muestra la fuerza del anonimato. El espacio de los pronombres desaparece y es sustituido por los *espacios de anonimato*.

Los espacios del anonimato surgen cuando la movilización global[18] se interrumpe. Cuando la movilización de la(s) vida(s) se bloquea, y tiene lugar una extraña «epojé»: el tiempo se pone entre paréntesis, y se forma un espaciamiento. Para que el espaciamiento se abra, es necesario que un gesto radical –cuya lógica interna es la unilateralización– actúe rompiendo las relaciones (de sentido, de explotación y de poder) que la movilización construye. Se puede afirmar, por tanto, que todo espacio del anonimato se

inaugura con un gesto radical. Hay tres tipos de espacio del anonimato según sea su forma de hacerse presente y, en última instancia, según el tipo de gesto radical que los abre. 1) Sin *identificación,* que es un presencializarse exponiéndose. Ejemplo: ciertas formas de abstencionismo electoral, o votaciones especiales como después del 11-M (2004), cuando el presidente Aznar perdió las elecciones. 2) Por *contraidentificación,* que es un presencializarse oponiéndose. Ejemplo: ciertas huelgas que involucran a toda la población, como Argentina, en 2001, con su «¡Que se vayan todos!». 3) Por *desidentificación,* que es un presencializarse ocultándose. Ejemplo: los incendios de coches en las periferias de ciertas ciudades francesas. O el movimiento «V de vivienda» que se desplegó en España alrededor de la frase «No tendrás casa en la puta vida».

Los espacios del anonimato, en tanto que modos de separarse de la forma sujeto, son agujeros negros, puesto que no entran en el juego de la lucha por la visibilidad. En este sentido, se constituyen como auténticas desfiguraciones de la realidad. Son formalizaciones de esta extraña fuerza que es la fuerza del anonimato. Una fuerza cuya individuación no se hace por negación ni por afirmación, sino como determinación en relación a un fondo oscuro. Los espacios del anonimato siguen conectados *a la* ambivalencia de fondo, y persisten *en la* ambivalencia. O lo que es igual: son la expresión del querer vivir. Sin embargo, en ellos esa ambivalencia que es la del querer vivir puede ya actuar como potencia. Lo que sucede es que esta potencia, justamente por su conexión con el fondo oscuro, difícilmente puede ser constitutiva. La potencia de los espacios del anonimato es más bien una potencia destituyente o de disolución.

Los espacios del anonimato no se organizan en torno a los pronombres, por eso cortan toda vía política que apunte a un contrato social. Los espacios del anonimato son aquellos espacios en los que la gente toma la palabra y pierde el miedo. Por esa razón, con ellos se abre la posibilidad de una política nocturna. En ellos el ritmo ha venido a sustituir a las relaciones basadas en los pronombres. Porque, en la medida en que son la expresión del querer vivir, el ritmo es lo que organiza el espacio. El ritmo que es inherente a la vida, puesto que vivir es, justamente, la expansión del querer vivir. Cuando arden los pronombres y la noche se enciende, queda el ritmo. La cuchara golpeando a la cacerola, el fuego que una y otra vez se enciende, el grito de rabia que nunca termina... Entonces, en estos momentos que interrumpen la movilización global, se evidencia algo que siempre se oculta: que el hombre es un animal rítmico y que el ritmo es la ley de toda acción común.

Nota sobre los colaboradores

FINA BIRULÉS

Profesora de filosofía contemporánea en la Universitat de Barcelona (UB), desde 1990 pertenece al seminario Filosofia i Gènere» de la misma Universidad. Es autora, entre otros, de artículos y ensayos acerca de cuestiones tales como subjetividad, memoria y sobre el pensamiento femenino contemporáneo. Ha editado diversos volúmenes colectivos: *Filosofía y género, El género de la memoria, En torno a Hannah Arendt* (con Manuel Cruz), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*. Ha traducido e introducido textos de Arthur Danto, Ludwig Wittgenstein, Charles Taylor y especialmente de Hannah Arendt. Es autora de *Herencia sin testamento: Hannah Arendt,* Barcelona, Herder, 2007.

DAVID GRÀCIA ALBAREDA

Concluyó sus estudios de antropología cultural a principios de los años noventa (licenciado por la UB). Desde entonces, sus actividades principales han girado en torno a los mundos de la fotografía y de la formación de adolescentes. Con el cambio de milenio se topó con la filosofía, con la que convive hasta hoy (licenciado y doctorando en la UB). En la preparación de su doctorado, dirige su atención a los fenómenos de despolitización y conformismo en la época global. Es miembro de la Fundació Espai en Blanc e investigador vinculado al seminario Filosofia i Gènere de la UB.

LAURA LLEVADOT

Profesora de filosofía contemporánea en la UB. Ha publicado, entre otros artículos en revistas nacionales e internacionales, «Repetición y representación: sobre la Filosofía Segunda de Søren Kierkegaard»; «Il tempo della ripetizione: l'istante», «Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: el lugar de lo ético en el pensamiento existencial»; «El individuo singular: el cine de Lars von Trier a la luz de Kierkegaard»; «El estatuto de la ficción en Nietzsche y Foucault», y «Repetition and Recollection in *On the Concept of Irony*». Ha sido investigadora becada en las Universidades de Barcelona, París-VIII, en el Søren Kierkegaard Research Centre de la Universidad de Copenhague y en la Howard and Edna Hong Kierkegaard Library (Minneapolis, EEUU). Su línea de investigación actual es Kierkegaard y el pensamiento contemporáneo.

ÀNGELA LORENA FUSTER PEIRÓ

Es autora de una tesis doctoral, dirigida por Fina Birulés, acerca del tema de la imaginación política en la obra de Hannah Arendt. Sobre esta cuestión y sobre otros aspectos del pensamiento arendtiano ha publicado diversos artículos en *Diotima, Per Amore del Mondo*, *Anthropos, Ex Aequo* y *Taula.* Asimismo, ha participado en el volumen *Poéticas por venir, políticas del duelo*. Ha colaborado en la edición española del *Diario filosófico* de Hannah Arendt, publicado en 2006 por esta misma editorial, y ha traducido, junto con Agnès González Dalmau, *La ética de la diferencia sexual* de Luce Irigaray.

MARINA GARCÉS

Es profesora titular de filosofía en la en la Universidad de Zaragoza y colaboradora docente de la Universitat Oberta de Catalunya, donde enseña en la licenciatura de la Humanidades y en el máster oficial sobre Sociedad de la Información. También es profesora invitada en diversos másteres internacionales, como los de Práctica de las Artes Contemporáneas & Diseminación, creado por L'Animal a l'Esquena (Universitat de Girona), y el de Artes Escénicas de la Universidad de Alcalá. Es autora del libro *En las prisiones de lo posible* (Barcelona, Bellaterra, 2002), ha colaborado en revistas como *Archipiélago, Zehar* y *Daimon,* así como en múltiples publicaciones colectivas sobre filosofía, arte y política. En 2003, creó, junto a otros, Espai en Blanc (www.espaienblanc.net), una fundación dedicada al pensamiento crítico y experimental, que anualmente publica la revista *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida.*

ALICIA GARCÍA RUIZ

Es profesora asociada de filosofía contemporánea en la Universitat de Girona. Es licenciada en filosofía y en sociología, PhD por la Johns Hopkins University, doctora en ciencias políticas y sociología y ultima una tesis doctoral en filosofía contemporánea en la UB. Sus intereses se centran en la filosofía contemporánea, en la filosofía crítica de la historia y en la teoría social, con atención a diversas manifestaciones de la cultura contemporánea como vías de expresión de lo político. Actualmente investiga una aproximación a las filosofías sobre la comunidad y sus debates contemporáneos. Es autora de diversos artículos en revistas especializadas de filosofía y pensamiento crítico, traductora de varios libros de pensamiento de autores como Esposito, Bernstein, Žižek y Shklar, compiladora de dos volúmenes colectivos y responsable de la edición crítica, notas e introducción del volumen de Raymond Williams *Historia y cultura común* (2008). Dirige, además, una colección de textos sobre pensamiento ético y actualmente prepara una edición crítica sobre el pensamiento político de John Dewey (2011).

SANTIAGO LÓPEZ PETIT

Militante de la autonomía obrera en la década de los setenta, ha trabajado durante años como químico. Ha participado en muchos de los movimientos de resistencia posteriores a la crisis del movimiento obrero. Actualmente es profesor de filosofía en la UB. Es uno de los impulsores de la Fundació Espai en Blanc. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Entre el Ser y el Poder. Una apuesta por el querer vivir,* Madrid, Traficantes de Sueños, 1994, reedición en 2009; *Horror Vacui. La Travesía de la Noche del Siglo,* Madrid, Siglo XXI, 1996; *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío,* Barcelona, Bellaterra, 2003; *Amar y pensar. El odio del querer vivir,* Barcelona, Bellaterra, 2005; *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad, op. cit.* También ha colaborado en diferentes libros colectivos y en revistas como *El Viejo Topo, Archipiélago, Riff Raff, Futur Antérieur*... Sus libros han sido traducidos a diferentes lenguas.

Notas

Nota previa

1. Cruz, Manuel (ed.), *Individuo, Modernidad, Historia,* Madrid, Tecnos, 1993.

2. *Id.*, *Tiempo de subjetividad,* Barcelona, Paidós, 1996; Cruz, M. y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *El reparto de la acción,* Madrid, Trotta, 1999; Cruz, M. (ed.), *Hacia dónde va el pasado,* Barcelona, Paidós, 2002.

3. Véase Agamben, Giorgio, *Què vol dir ser contemporani?*, Barcelona, Arcàdia, 2008.

Yo

1. Bernstein, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism,* Oxford, Basil Blackwell, 1985.

2. En este punto, y siguiendo a Bernstein, obviamos la cuestión de si el punto de Arquímedes en Descartes es el *cogito* o Dios.

3. Véase Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

4. Mudrovcic, María Inés, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia,* Madrid, Akal, 2005, pág. 113.

5. Hacking, Ian, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 25 y sigs.

6. Como lo ha denominado con acierto Dominick LaCapra en su *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica,* Buenos Aires, FCE, 2006, pág. 61.

7. «El arte de la inseguridad», en Groot, Ger, *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación,* Madrid, Sequitur, 2008, pág. 250.

8. Scott, Joan W., «La experiencia como prueba», en Carbonell, Neus y Torras, Meri (eds.), *Feminismos literarios,* Madrid, Arco/Libros, 1999; Mohanty, Satya P., «The Epistemic Status of Cultural Identity», en Moya, Paula y Hames García, Michael (eds.), *Reclaiming Identity. Realist Theory and the Predicament of Postmodernism,* Berkeley, University of California Press, 2000, pág. 32.

9. Williams, Raymond, *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society,* Londres, Oxford University Press, 1983, 2ª ed. ampliada, pág. 128.

10. Scott, Joan W., «La evidencia de la experiencia», en *Feminismos literarios, op. cit.*, pág. 80.

11. *Ibid.*, pág. 82.

12. *Ibid.*, pág. 112.

13. LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito...*, *op cit.*, págs. 65 y sigs.

14. Para una crítica del artículo de Scott, véase Zammito, John H., «Reading "Experience"», en Moya, Paula y Hames García, Michael (eds.), *Reclaiming Identity. Realist Theory and the Predicament of Postmodernism, op. cit.*

15. Se trata de un término de difícil definición, algo de ello escribí en «Notes sobre subjectivitat i experiència», en Birulés, Fina y Peña Aguado, María Isabel (eds.), *La passió per la llibertat / A passion for*

Freedom, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004. Para una tentativa de esclarecer el concepto de experiencia en lo que atañe a la comprensión histórica, véase LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito…*, *op. cit.*, en especial el cap. 1.

16. Arendt, Hannah, *Diario filosófico,* Barcelona, Herder, 2006, cuaderno XXIV [2], pág. 599.

17. *Id.*, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro,* Barcelona, Península, 1996, pág. 243.

18. *Id.,* «Una réplica a Eric Voegelin», en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión,* Madrid, Caparrós, 2005, pág. 486.

19. Palabras de un antiguo deportado, citadas por Anne Lise Stern en «Sois déportée… et témoigne! Psychanalyser, témoigner: Doublebind», en Mouchard, Claude y Wieviorka, Annette (eds.), *La Shoah: témoignages, savoirs, oeuvres,* Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 1999.

20. LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito…*, *op. cit.*, pág. 70; Hartog, François, «El testigo y el historiador», *Historia y grafía UIA* (18), 2002, pág. 58.

21. Huyssen, Andrea, *Modernismo después de la posmodernidad,* Buenos Aires, Gedisa, 2010, pág. 13.

22. Mudrovcic, María Inés, «Algunas consideraciones epistemológicas para una historia del presente», en *id.*, *Historia, narración y memoria…*, *op. cit.* págs. 120 y sigs.

23. «El auge del testimonio es, en sí mismo, una refutación de lo que en las primeras décadas del siglo XX algunos consideraron su cierre definitivo», ha afirmado Beatriz Sarlo *(Tiempo pasado…*, *op. cit.*, págs. 29 y sigs.) en una clara alusión a las consideraciones de Walter Benjamin acerca de la crisis de comunicabilidad de la experiencia, en las que afirmaba que, tras la Primera Guerra Mundial, el hombre moderno se vio privado de su biografía, perdió la posibilidad de reconocer su experiencia (Benjamin, Walter, «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos,* Madrid, Taurus, 1991; Agamben, Giorgio, *Infancia e historia,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001).

24. La etimología de la palabra «testimonio» es «testis» que, en primer lugar, indica quien asiste como tercero a algún asunto en que dos personajes están interesados y es visto y conocido por quienes participan, y «superstes», aquel que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final un determinado acontecimiento y puede ofrecer un testimonio de él (véase Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européenes,* París, Minuit, 1969, vol. II, págs. 276 y sigs.).

25. Wieviorka, Annette, *L'Ère du témoin,* París, Plon, 1998.

26. Ben Gurión, David, «Ben Gurión: Cuando oigo a Náser, tengo la impresión de que oigo hablar a Hitler», *Yedoit Ajaronot,* 6 de junio de 1960, citado en Zertal, Idith, *La nación y la muerte,* Madrid, Gredos, 2010, pág. 177.

27. Hartog, François, «El testigo y el historiador», *op. cit.*, pág. 45.

28. *Ibid.*

29. Levi, Primo, *Conversaciones y entrevistas,* Barcelona, Península, 1998.

30. Sobre este punto, véase Cruz, Manuel, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia,* Barcelona, Anagrama, 2005.

31. Silverman, Kaja, *Threshold of The Visible World,* Nueva York, Routledge, 1996.

32. Traverso, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política,* Madrid, Marcial Pons, 2007, pág. 17.

33. Ginzburg, Carlo, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova,* Milán, Feltrinelli, 2000.

34. *Id.*, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto,* Milán, Feltrinelli, 2006, pág. 314.

35. Ricoeur, Paul, «Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico», en VVAA, *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica, 2002, pág. 26. Véase también Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido,* Madrid, Trotta, 2003.

36. Pereda, Carlos, *Aprendizajes del exilio,* México, Siglo XXI, 2008, pág. 116.

Tú

1. Levinas, E., *De la existencia al existente,* trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2006, pág. 115.

2. *Id.*, *El tiempo y el otro,* trad. José Luis Pardo, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 138.

3. *Ibid.*

4. Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque,* Madrid, Alianza, 2003, págs. 74 y sigs.

5. *Id.*, *Carta sobre el humanismo,* Buenos Aires, Ed. del 80, 1985, pág. 112.

6. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas,* Madrid, Tecnos, 2006, págs. 157 y sigs.

7. Derrida, J., «Violencia y metafísica», en *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 163.

8. Una lectura de este tipo es la que lleva a cabo Derrida en el artículo citado, «Violencia y metafísica», en el que aborda el pensamiento de Levinas en su intento de escapar a la ontología y a la fenomenología. *Ibid.*, págs. 107-210.

9. Levinas, E., «Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie», en *Hors Sujet,* París, Fata Morgana, 1987, pág. 50.

10. A pesar de que en algunas traducciones este término aparece como *ileidad,* traducimos aquí el vocablo francés *illéité* por *elidad,* ya que se refiere al pronombre *il,* que se corresponde con el *él* castellano.

11. Levinas, E., «La huella del otro», en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger,* Madrid, Síntesis, 2005, pág. 281.

12. *Id.*, «Le Dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain», en *De Dieu qui vient à l'idée* (2ª ed.), París, Vrin, 1986, págs. 211-230.

13. *Id.*, *Éthique come philosophie première,* París, Payot & Rivages, 1998, pág. 70.

14. *Id.*, «Le Dialogue», *op. cit.*, pág. 217.

15. Heidegger, M., *Ser y tiempo,* Madrid, Trotta, 2003, págs. 144 y sigs.

16. Levinas, E., «Filosofía, justicia y amor», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro,* Valencia, Pre-Textos, 2001, pág. 142.

17. Levinas, E., «Le Dialogue», *op. cit.*, págs. 222-223.

18. Buber, M., *Yo y tú,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, pág. 8 (en adelante YT, seguido del número de página). Para una aproximación más detallada a la filosofía de Buber y su ubicación en el

pensamiento contemporáneo, remitimos a Sánchez Meca, D., *Martin Buber,* Barcelona, Herder, 2000.

19. Levinas E., *Entre nosotros, op. cit.*, pág. 46.

20. *Id.*, «Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie» (1978), en *Hors Sujet, op. cit.*, pág. 36.

21. *Id.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* París, Martinus Nijhoff, 1978, pág. 13 (en adelante AE, seguido del número de página).

22. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo, op. cit.*, págs. 113-114.

23. Levinas, E., «El yo y la totalidad», en *Entre nosotros, op. cit.*, pág. 46.

24. *Ibid.*, págs. 45-46.

25. Derrida, J., «Violencia y metafísica», *op. cit.*, págs. 165 y sigs.

26. Levinas, E., «La huella del otro», *op. cit.*, pág. 278.

27. *Ibid.*, pág. 279.

28. Sartre, J.-P., «L'Universel singulier», en *Kierkegaard vivant,* París, Gallimard, 1966, pág. 42.

29. Levinas, E., *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme, 2006, pág. 124.

30. Para una comparación de Levinas y Habermas en lo referente a sus respectivas concepciones del lenguaje, véase Rojas, P., «La ética del lenguaje: Habermas y Levinas», *Revista de Filosofía* 23, vol. XIII (2000), págs. 35-60.

31. Deleuze, G., *Lógica del sentido,* Barcelona, Paidós, 1994, pág. 306 y sigs.

32. Levinas, E., «La huella del otro», *op. cit.*, pág. 277.

33. *Ibid.*, pág. 280.

34. *Id.*, *Entre nosotros, op. cit.*, pág. 19.

35. *Ibid.*, pág. 46.

36. *Id.*, «La huella del otro», *op. cit.*, pág. 282.

37. Bataille, G., *Sur Nietzsche,* en *Œuvres complètes*, vols. 1-12, París, Gallimard, 1970-1988, vol. VI, 1973, págs. 46 y sigs.

38. Buber, M., *Philosophical Interrogations,* Rome, Sydney y Rome, Beatriz (eds.), Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1964, pág. 28. Para una comparación de las filosofías de Buber y Levinas, remitimos a los ensayos que componen *Levinas y Buber: diálogo y diferencias* (Friedman, M., Calarco, M. y Atterton, P. (eds.), Buenos Aires, Lilmod, 2006).

39. Levinas, E., *De la existencia al existente, op. cit.,* pág. 117.

40. *Id.*, *Totalidad e infinito, op. cit.*, pág. 276.

41. *Id.*, «La huella del otro», *op. cit.*, pág. 273. La temática de la paciencia podría ser reinterpretada desde la perspectiva de Kierkegaard, a la cual aludiremos posteriormente. Aun si este no es el lugar indicado para hacerlo, habría que leer en paralelo los discursos edificantes de Kierkegaard sobre esta cuestión, en concreto los *Dos discursos edificantes* de 1844, y el análisis de Levinas. Agradezco a Darío González esta indicación, que se produjo en el curso de las Jornadas Internacionales «Upbuilding Discourses. Kierkegaard Conference», Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, 2010.

42. *Id.*, *Entre nosotros, op. cit.*, pág. 34.

43. *Ibid.*, pág. 35.

44. *Id.*, *Totalidad e infinito, op. cit.*, pág. 64.

45. Kierkegaard, S., *Las obras del amor,* I, Madrid, Guadarrama, 1965, pág. 123 (en adelante OA, seguido del volumen y el número de página).

46. De hecho, este es el nombre que recibe el proyecto kierkegaardiano en la introducción a *El concepto de angustia:* «secunda philosophia». Véase Kierkegaard, S., *Begrebet Angest,* en *Søren Kierkegaard Skrifter,* editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff et al., vol. 4, Copenhague, Gads Forlag, 1999, pág. 329.

47. Derrida, J., «El mundo de las luces por venir», en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón,* Madrid, Trotta, 2005, págs. 182-183.

48. *Ibid.*, pág. 183. Un análisis más detallado sobre la cuestión de la creencia en su oposición al saber se encuentra en Derrida, J., *Fe y saber,* Buenos Aires, La Flor, 2006. Por otra parte, en lo que respecta a la cuestión de la justicia y el amor, no hay que confundir el concepto de justicia de Levinas con el que Derrida defiende en *Fuerza de ley*. De hecho, por su carácter incalculable e imposible, el concepto derridiano de justicia guarda más semejanzas con el concepto de amor de Kierkegaard que con la justicia distributiva que trata de resguardar Levinas. Sobre todo ello, véase Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad,* Madrid, Tecnos, 2008, así como las observaciones de J. D. Caputo y del propio Derrida en *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy,* Kearney, R., y Dooley, M. (eds.), Londres/Nueva York, Routledge, 1999.

Él

1. Véase el capítulo «Para acabar de una vez con el juicio», en Deleuze, G., *Crítica y clínica,* Barcelona, Anagrama, 1996.

2. Véase el capítulo «El aparato formal de la enunciación», en Benveniste, É., *Problemas de linguística general II,* México, Siglo XXI, 1971, pág. 85.

3. *Cfr*. Merleau-Ponty, M., *Signes,* París, Gallimard, 1960, pág. 24.

4. *Cfr*. Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal,* Buenos Aires, Amorrortu, 2009. Del mismo autor, *Comunidad, inmunidad y biopolítica,* Barcelona, Herder, 2009, así como *Immunitas. Protección y negación de la vida,* Buenos Aires, Amorrortu, 2006, y *Communitas. Origen y destino de la comunidad,* Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

5. Weil, S., «La persona y lo sagrado», en *Escritos de Londres y últimas cartas,* Madrid, Trotta, 2000, pág. 37.

6. *Ibid.*, pág. 20.

7. *Ibid.*, pág. 17.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, pág. 18.

10. *Ibid.*

11. Es necesario recordar aquí las tesis, en el mismo tenor, de Butler, J., *Vida precaria,* Barcelona,

Paidós, 2006.

12. Weil, S., «La persona y lo sagrado», *op. cit.*, pág. 19.

13. *Ibid.*

14. Una autora liberal como Judith Shkar respondería que sí, que el liberalismo debe tener como su horizonte primordial evitar la crueldad. Una propuesta que precisamente tomará de ella Richard Rorty. Es una discusión que desarrollamos en otro lugar. *Cfr.* Shklar, J., *Los rostros de la injusticia,* Barcelona, Herder, 2010, y Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.

15. Weil, S., «La persona y lo sagrado», *op. cit.*, pág. 20.

16. Véase Nancy, J.-L., *Justo imposible,* Barcelona, Proteus, 2010.

17. Weil, S., «La persona y lo sagrado», *op. cit.*, pág. 23.

18. Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, op. cit.*

19. *Id.*, *Comunidad, inmunidad y biopolítica, op. cit.*, pág. 193.

20. Como es bien sabido, ya Hannah Arendt había señalado este hecho.

21. Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica, op. cit.*, pág. 194.

22. Hay que tener cuidado, no obstante, en no asignar a Hobbes un dualismo metafísico que no le caracteriza. Baste repasar los capítulos 1 y 4 de su *Leviatán.* Hobbes, T., *Leviatán,* Madrid, Tecnos, 1997.

23. Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica, op. cit.*, pág. 198.

24. *Id.*, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, op. cit.*, pág. 27.

25. Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale I,* París, Gallimard, 1966, pág. 230 (vers. cast.: *Problemas de lingüística general, op. cit.*).

26. «Se trata de la no-persona misma, entendida e ilimitada por su expresión, que expresa el conjunto de los seres no personales. En el verbo y en el pronombre personal, el plural es factor de ilimitación, de multiplicación» (Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale I, op. cit,* pág. 235).

27. Blanchot, M., *El paso (no) más allá,* Barcelona, Paidós, 1994, pág. 66.

28. *Ibid.*, pág. 102.

29. *Ibid.*, pág. 104.

30. *Ibid.*, pág. 35.

31. *Ibid.*, pág. 66.

32. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas,* Madrid, Tecnos, 2002, pág. 141.

33. *Ibid.* Me refiero al parágrafo 42.

34. Nancy, J.-L., *Ser singular plural,* Madrid, Arena Libros, 2006, pág. 31.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, pág. 114.

37. Deleuze, G., *Lógica del sentido,* Barcelona, Paidós, 2005, pág. 130.

38. *Ibid.*

39. Deleuze reconoce el importante intento sartreano, pero señala que «lo que impide que esta tesis

desarrolle todas sus consecuencias en Sartre es que el campo trascendental impersonal está aún determinado como el de una conciencia». Deleuze, G., *Lógica del sentido, op. cit.*, pág. 131.

40. Para Sartre, este polo trascendente es una conciencia, que puede ser impersonal, pero que retiene aún la forma de una conciencia. Sartre señala una paradoja similar a la que acabamos de ver en Nancy, paradójico es el origen no originario de esta conciencia: «Hay algo de angustioso para cada uno de nosotros cuando queremos apresar esta creación inapresable de existencia de la que nosotros no somos creadores», en un origen inapresable. El ensayo termina diciendo: «El mundo no ha creado al yo, el yo no ha creado al mundo, uno y otro son objetos para la conciencia absoluta, impersonal, y es por ella que ambos se encuentran ligados. Esta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del yo, ya no tiene nada que se parezca a un sujeto». Sartre, J.-P., *La trascendencia del Ego,* Buenos Aires, Calden, 1968.

41. Deleuze, G., *Lógica del sentido, op. cit.*, pág. 131.

42. *Ibid.*, pág. 135.

43. *Ibid.*, pág. 136.

44. *Ibid.*, pág. 36.

45. *Ibid.*, pág. 143.

46. *Ibid.*, pág. 140.

47. Ibid., pág. 141.

48. *Ibid.*.

49. Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, op. cit.*, pág. 149.

50. Warner, M., *Públicos y contrapúblicos,* Barcelona, MACBA, 2008.

51. Derrida, J., «Hospitality», en *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 3, vol. 5 (2000).

52. Nancy, J.-L., *Ser singular plural, op. cit.*, pág. 43.

53. *Ibid.*, pág. 109.

54. Me refiero especialmente a los parágrafos 59-60 de *Ser y tiempo.*

55. Nancy, J.-L., *Ser singular plural, op. cit.*, pág. 43.

56. «El campo trascendental, purificado de toda estructura egológica, recobra su limpidez primera. En un sentido es una nada, puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores, están fuera de él, puesto que mi Yo *[moi]* ha cesado de formar parte de él. Pero esa nada es todo, puesto que es conciencia de todos esos objetos». Sartre, J.-P., *La trascendencia del Ego, op. cit.*, pág. 69.

57. Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica, op. cit.*, pág. 78.

58. Weil, S., «La persona y lo sagrado», *op. cit.*, pág. 40.

Nosotros

1. Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, pág. 233.

2. Sigo, en esta idea, el clásico e interesante libro de Mcpherson, C. B., *La teoría política del individuo posesivo,* Barcelona, Libros de Confrontación, 1979.

3. Santiago López Petit analiza el Yo-marca en *La movilización global,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

4. Koselleck, R., *Crítica y crisis del mundo burgués,* Madrid, Rialp, 1965.

5. Es el análisis que H. Arendt desarrolla en el ya clásico *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 2003.

6. Este orden es lo que Roberto Esposito ha analizado como «el paradigma inmunitario» de la modernidad. Véase, por ejemplo, *Immunitas. Protección y negación de la vida, op. cit.*

7. Dumont, L., *Essais sur l'individualisme,* París, Seuil, 1991.

8. Appadurai, A., *Geografía de la furia,* Barcelona, Tusquets, 2008.

9. Marx, K., *Manifiesto comunista,* Barcelona, Los Libros de la Frontera, 1996, pág. 50.

10. *Id.*, *La ideología alemana,* Barcelona, L'Eina, 1988, pág. 65.

11. Marx, K., *Manifiesto comunista, op. cit.*, pág. 56.

12. Negri, A., «Pour une définition ontologique de la multitude», *Multitudes* 9 (2002, mayo-junio).

13. *Id.*, *El poder constituyente,* Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1994, pág. 398.

14. Blanchot, M., «El rechazo», en *Escritos políticos,* Madrid, Acuarela, 2010, y Camus, A., *L'homme révolté,* París, *Gallimard*, 1951 (vers. cast.: *El hombre rebelde,* Madrid, Alianza, 2002).

15. Blanchot, M., *La communauté inavouable,* París, Minuit, 1983, pág. 56.

16. Recojo el término de Ch.Taylor, tal como define el «*self*» en *Fuentes del yo,* Barcelona, Paidós, 2006.

17. A. Sen, *Identidad y violencia,* Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007.

18. Taylor, Ch., *El multiculturalismo y las «políticas del reconocimiento»*, México, FCE, 1993.

19. Nancy, J.-L., *Ser singular plural, op. cit.*, pág. 17.

20. Butler, J., *Marcos de guerra. Vidas lloradas,* Barcelona, Paidós, 2009, pág. 82.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, pág. 71.

23. *Id.*, *Vida precaria,* Barcelona, Paidós, 2007, pág. 51.

24. Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique,* París, Gallimard, 1955, pág. 216.

25. Kropotkin, P., *El apoyo mutuo,* Madrid, Madre Tierra, 1970, pág. 49.

Vosotros

1. Véase Heidegger, M., *Identidad y diferencia* (texto bilingüe), Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 111 y sigs.

2. *Vid. supra.*

3. Resulta interesante notar que entre las lenguas romances solo el «vosotros» *(vos-alter)* en castellano presenta claramente todas estas notas, también a diferencia del «ustedes», forma empleada con el valor de cortesía, respeto o distanciamiento, que en ciertos lugares de habla hispana (América, Andalucía occidental y Canarias) se utiliza en lugar del «vosotros». Cabe advertir también la indistinción entre la segunda persona del singular y del plural en la lengua inglesa *(you)*, motivo por el

que una reflexión como la que aquí se presenta resulta poco clara si se ignoran las características lingüísticas del pronombre castellano «vos-otros», la marca de la pluralidad en el «otros» y su flexión de género. Según las investigaciones de Joan Corominas, el «vos» conserva el valor de plural entre los siglos XII y XIV, aunque desde los orígenes sea un pronombre de reverencia con valor singular. Para evitar la ambigüedad, empezó a emplearse el «vosotros» que al principio tenía carácter enfático («vosotros sí, no yo»), uso que todavía conserva el francés *«vous autres»*. Por una innovación común al castellano, al catalán y a la lengua de Oc, el «vosotros» acabó por convertirse en el pronombre normal de la segunda persona del plural, sin persistencia de énfasis u oposición alguna, mientras que los otros romances siguen fieles al simple «vos» con valor plural. Véase Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana (R-Z)*, Madrid, Gredos, 1954-1957, págs. 762-763. En su *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* añade un dato notable: por analogía con el *«vosaltres»* (vosotros), se formó el *«nosaltres»* (nosotros) con el fin de enfatizar la oposición entre la persona a quien se habla y el grupo al cual pertenece quien habla. Véase *id.*, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana (LL-NY)*, Barcelona, Curial/Caixa de Pensions, 1985, pág. 962.

4. Derrida, J., *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 9.

5. Sobre este concepto extraído del lenguaje jurídico y referido a la inconmesurabilidad de los géneros discursivos, véase Lyotard, Jean-François, *La diferencia,* Barcelona, Gedisa, 1988.

6. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza, 1999.

7. Althusser, Louis, «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en *Escritos,* Barcelona, Laia, 1974, págs. 157 y sigs.

8. Arendt, H., *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1998, pág. 40.

9. Arendt cita este pasaje en diversos ocasiones: «La crisis en la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona, Península, 1996, pág. 334; *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* Barcelona, Paidós, 2003, pág. 122; *La vida del espíritu,* Barcelona, Paidós, 2002, págs. 114-115.

10. Arendt cita *Crítica de la razón pura,* B 871. Véase *La vida del espíritu, op. cit.*, pág. 29.

11. Arendt, H., «¿Qué es la autoridad?», en *Entre pasado y futuro, op. cit.*, pág. 178 (nota 16).

12. *Ibid.*, págs. 166 y sigs. Platón, *Republica,* VII.

13. Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política,* Madrid, Cátedra, 2001, pág. 140.

14. Quizá no hagan falta ejemplos, pero tiene interés recordar los elocuentes discursos de Pericles a sus conciudadanos, a sus iguales según la ley isonómica que rige dentro de esas fronteras («vosotros», que conmigo formamos el «nosotros, los atenienses» del cual, obviamente está excluido el «vosotras, las mujeres», puesto que no son ciudadanas). Véase Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso,* libro II, XXXIV.

15. Birulés, Fina, «Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos», *Anthropos* 224 (2009), págs. 151-157, especialmente pág. 153.

16. Arendt, H., *Diario filosófico. 1950-1973,* Barcelona, Herder, 2006, XVII, [12] (julio de 1953), págs. 393-394.

17. Platón, *Teeteto,* 173c.

18. Tassin, Etienne, *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique,* París, Payot, 1999, pág. 67. Las cursivas son mías.

19. Arendt, H., *La vida del espíritu, op. cit.*, págs. 202 y sigs.

20. *Ibid.*, pág. 434.

21. Según la feliz expresión de Françoise Collin en *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad,* Barcelona, Icaria, 2006, pág. 234.

22. Arendt, H., *La condición humana, op. cit.*, pág. 200.

23. Platón, *Teeteto,* 189e, y *Sofista*, 263e.

24. *Id.*, *Sofista,* 254d y sigs.

25. Heidegger, M., *Platon: Sophistes (1924/1925)*, *Gesamtausgabe 19,* Frankfurt, Klostermann, 1992, pág. 544; *Identidad y diferencia, op. cit.*, pág. 63.

26. Arendt, H., *La vida del espíritu, op. cit.*, pág. 207.

27. Respecto a la crítica del neutro, véanse, por ejemplo, los ensayos de Adriana Cavarero «Per una teoria della differenza sessuale» y Wanda Tommasi, «La tentazione del neutro» en el volumen colectivo de la comunidad filosófica Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale,* Milán, La Tartaruga, 1987. Véase también, de Françoise Collin, «El sujeto y el autor. O el acto de escribir como acto universal», en *Praxis de la diferencia, op. cit.*, págs. 171-185.

28. Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer,* Madrid, Saltés, 1978, y Madrid, Akal, 2007; *Ética de la diferencia sexual,* Madrid, Ellago, 2010.

29. *Id.*, *Ética de la diferencia sexual, op. cit.*, pág. 35.

30. *Ibid.*, pág. 44.

31. *Id.*, *Ese sexo que no es uno,* Madrid, Saltés, 1982, pág. 75.

32. *Id.*, *Ética de la diferencia sexual, op. cit.*, pág. 172.

33. Sirvan como ejemplo la mímesis de Irigaray, también su esencialización estratégica de la diferencia sexual, la parodia de Teresa de Lauretis y Linda Hutcheon o el simulacro de Donna Haraway.

34. De Lauretis, Teresa, «La tecnología del género», en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo,* Madrid, Horas y Horas, 2000, págs. 33-70, especialmente pág. 43.

35. Según la bella expresión de Rosa Rius en «Introducció», en Rius Gatell, Rosa (ed.), *D'unes veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII,* Barcelona, Columna, 1997, págs. 11 y sigs.

36. Véase el artículo de Luisa Muraro «Il concetto di genealogía femminile», en *Tre lezioni sulla differenza sessuale,* Roma, Centro Culturale Virginia Woolf, 1994, pág. 39.

37. Irigaray, Luce, *Ética de la diferencia sexual, op. cit.*, pág. 107.

38. Woolf, Virginia, *A Room of One's Own* (1929), reed., Oxford, Oxford Worlds Classics, 1998. He optado por traducir el fragmento teniendo en cuenta las versiones de Laura Pujol (Barcelona, Seix Barral, 1980), Jorge Luis Borges (Gijón, Júcar, 1991) y Mª Milagros Rivera Garretas (Madrid, Horas y Horas, 2003).

39. Birulés, Fina, «Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos», *op. cit.*, pág. 156.

40. Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia, op. cit.*, pág. 37.

Ellos

1. Moro, Sofía, *Ellos y nosotros,* Barcelona, Blume, 2006. En este magnífico trabajo, los testimonios se suceden sin orden aparente, sin agruparlos por bandos. Se muestran en primera persona, sin voz en *off,* sin interpretaciones, con imágenes antiguas y retratos actuales de quienes nos relatan algo de su experiencia en aquella guerra.

2. Wiese, L. von, «La filosofía de los pronombres personales», en *Revista de Estudios Políticos* 134 (1964), págs. 5-10.

3. A partir de este punto, uso el Ellos sustantivado sin comillas cuando no se habla meramente del pronombre, sino de la cuestión problemática a la que se refiere.

4. Por supuesto, hablamos de sentido común en su acepción restringida, es decir, más acá de ese sentido común cuasibiológico por el cual desistimos de comprobar si el aceite de la paella ya está suficientemente caliente tocándolo con el dedo, por ejemplo. Habría un sentido común cultural y socialmente construido por el que, por poner otros ejemplos, consideramos que el tiempo es oro, algo que no hay que perder, o que ser emprendedor radica en ser capaz de montar y gestionar un negocio propio. Se trata de un sentido común producido históricamente y situado que muchas veces tendemos a naturalizar asimilándolo a aquel otro.

5. Dijk, T. A. van, *Ideología,* Barcelona, Gedisa, 1999, pág. 350.

6. En relación a la noción de barbarie y a su dimensión histórica, *cfr*. Fernández Buey, F., *La barbarie. De ellos y de los nuestros,* Barcelona, Paidós, 1995; Bestard, J. y Contreras, J., *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos,* Barcelona, Barcanova, 1987.

7. Según la expresión de R. Esposito, sobre la que volveremos.

8. Ortega y Gasset, J., «Reflexiones de centenario», en *Revista de Occidente* (abril-mayo de 1924).

9. En los términos que andamos manejando, resulta por lo menos curiosa la denominación de «filosofías de la sospecha» para aquellas que ponían en entredicho a las modernas «filosofías de la suspicacia».

10. Es significativo que Hobbes adelantara la publicación prevista de su *De Cive* (1642), donde expone su modelo político, durante los primeros enfrentamientos entre el rey y los parlamentarios, con el ánimo de contribuir a una salida racional al conflicto, así como también que tal modelo fuera radicalizado en alguno puntos en *Leviathan* (1651), después de casi una década en estado de guerra.

11. Galli, C., *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, pág. 37.

12. Hobbes, Th., *De Cive,* Madrid, Debate/CSIC, 1993, cap. XIII, §6.

13. Botanski, L. y Chiapello, E., *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal, 2002, pág. 35.

14. Detrás de estas reflexiones está la noción de paradigma inmunitario que R. Esposito propone como la lógica que acompaña al surgimiento del individuo moderno. Del autor, *cfr*. *Immunitas. Protección y negación de la vida, op. cit.*; *Communitas. Origen y destino de la comunidad, op. cit.*

15. Inmunización que cabe también entender como incapacidad para la afectación. En este sentido,

solo hace falta prestar atención a cómo digerimos ese espectáculo diario de noticias que nos hablan de crisis, guerras, «daños colaterales», corrupción, desastres naturales, etcétera.

16. Más bien, la confluencia del derecho con la figura de la persona se presenta al sentir común como un proceso neutral y progresivo, efectivamente historizable, de conquista de los derechos humanos, de la persona, del ciudadano. Desde luego, resulta muy problemático, pues sin estar resuelta la cuestión de la garantía de los derechos humanos fundamentales el proceso de juridificación tiende a especificarse en una proliferación creciente de ámbitos (laborales, sociales, políticos, culturales, de género, étnicos, etcétera).

17. Para una idea general de lo que aquí se expone muy brevemente, remito a algunas de las obras de este autor: *El individualismo propietario,* Madrid, Trotta, 1996; *Postmodernidad y comunidad,* Madrid, Trotta, 1999; «La teoría de sistemas y el paradigma de la sociedad moderna», en Portilla, G. (coord.), *Mutaciones de Leviatán,* Madrid, UNIA/Akal, 2005. Barcellona, jurista, promovió en la Italia de los años setenta la teoría jurídica marxista conocida como «uso alternativo del derecho».

18. Barcellona, P., *Postmodernidad...*, *op. cit.*, pág. 46.

19. *Id.*, «La teoría de sistemas...», *op. cit.*, págs. 21-22.

20. *Id.*, *Postmodernidad...*, *op. cit.*, pág. 107.

21. *Id.*, «La teoría de sistemas...», *op. cit.*, pág. 43.

22. Bajo esta afirmación están las nociones de biopoder y de biopolítica de M. Foucault. Y, con ellas, una noción de poder que no se deja esencializar a partir de categorías jurídicas (ley, soberanía, ciudadanía, Estado), economicistas o de violencia-represión (en su versión sociológica o bien psicoanalítica).

23. H. Arendt elabora una interesante y profunda reflexión alrededor de la noción de proceso ligada, desde el surgimiento del capitalismo industrial en el siglo XIX, al paradigma del consumo y de la reproducción de la vida biológica. *Cfr.* Arendt, H., *La condición humana, op. cit.*, esp. págs. 135 y sigs.; *De la historia a la acción,* Barcelona, Paidós, 1995, págs. 47 y sigs.

24. Dispositivo sobre el que cabe trazar una genealogía. Sobre esta cuestión y sobre la «lógica de la persona», *cfr.* Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal,* Buenos Aires, Amorrortu, 2009. Desde luego, este importante texto resulta muy relevante e inspirador para el asunto que trata este capítulo. En cuanto al uso del término «dispositivo» (que también usa Esposito), cabe aquí entenderlo en el sentido que le da originalmente Foucault, como «un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre esos elementos» (Foucault, M., *Saber y verdad,* Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 128). El dispositivo está inscrito en relaciones de poder y tiene una dimensión estratégica; así, el dispositivo *dispone* determinados marcos de enunciación y de visibilidad. Tal como lo interpreta Deleuze a partir de Foucault, «son máquinas para hacer ver y para hacer hablar» (Deleuze, G., «¿Qué es un dispositivo?», en VVAA, *Michel Foucault, filósofo,* Barcelona, Gedisa, 1990).

25. Y de hecho, ni siquiera es necesario que el horizonte jurídico se muestre a menudo; es casi al

contrario, pues «la ley ya no es necesaria porque todo se ha convertido en regla de juego, de un juego que se puede jugar hasta el infinito» (Barcellona, P., *Postmodernidad...*, *op. cit.*, pág. 27).

26. Advertencia sobre la que Esposito ha fijado su atención para ensayar una filosofía de lo impersonal en el texto citado en la nota anterior. En el presente ensayo sobre el Ellos, hay que mencionar, a su vez, la propuesta «impersonalista» de Esposito, como se verá enseguida.

27. Esta y las próximas referencias al texto de Benveniste se extraen de los caps. XIII, XIV y XV de su *Problemas de lingüística general, op. cit.*, págs. 161-187.

28. *Ibid.*, 166.

29. A los cuales se podría denominar «los pensadores de la comunidad otra», por contraponerlos a los pensadores de la comunidad política clásica. Se pueden hilar, en este sentido, la *comunidad negativa* («la comunidad de los que no tienen comunidad») de Bataille, la *comunidad desobrada* de Nancy, la *comunidad inconfesable* de Blanchot, la *communitas* (que comparte núcleo etimológico con la *immunitas)* de Esposito, la reflexión ética de *la comunidad que viene* de Agamben... Todo ello se materializa en un conjunto diverso y complejo de textos, entre los cuales hay que destacar, para la cuestión que nos atañe aquí, el ensayo sobre la tercera persona de Esposito (citado en la nota 24).

30. Esposito, R., *Tercera persona...*, *op. cit.*, pág. 27.

31. *Ibid.*, pág. 148.

32. Benveniste, É., *Problemas de lingüística general, op. cit.*, pág. 169.

33. Denominación problemática, según el propio autor, pues muestra un privilegio del «vosotros» (que es lo que queda incluido o excluido) sobre el «ellos». Todo lo cual nos habla de una práctica científica *situada.*

34. *Ibid.*, pág. 170.

35. *Cfr.* Benjamin, W., «Experiencia y pobreza», en *id.*, *Discursos interrumpidos I,* Madrid, Taurus, 1973; «El narrador», en *id.*, *Iluminaciones IV. Para una critica de la violencia,* Madrid, Taurus, 1998. En ambos textos (escritos en los años treinta del siglo pasado) aparece explícitamente la cuestión de la pobreza de experiencia, sin embargo, se podría decir que la obra de Benjamin en general supone el esbozo de una teoría de la experiencia moderna.

36. Benjamin, W., «Experiencia y pobreza», *op. cit.*, pág. 169.

37. Kavafis, K., «Esperando a los bárbaros», trad. de C. Miralles, en Lidell, R., *Kavafis: una biografía crítica,* Barcelona, Paidós, 2004.

Epílogo

1. Barthes, R., *El placer del texto y lección inaugural,* Madrid, Siglo XXI, 1974, pág. 118.

2. Benn, G., *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Welt,* G. W. 7, pág. 1.667.

3. «Aventurero es aquel que crea sus aventuras, y no quien tiene aventuras». Publicado en la revista *Potlacht* 7, en Berreby, G. (ed.), *1948-1957. Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situacionniste,* París, 1985.

4. Foucault, M., «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *id.*, *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta,

1978, pág. 7.

5. Hegel, G. W. F., «Jenaer Realphilosophie», en *Früihe polistische Systeme,* Frankfurt, Göhler, 1974, pág. 204, citado por S. Žižek en su libro *El sujeto espinoso,* Barcelona, Paidós, 2001. Allí, el autor esloveno presenta de un modo muy pormenorizado la «noche del mundo». El problema es seguramente la sobredeterminación lacaniana de toda la exposición.

6. M. Heidegger retoma y extiende la tesis fundamental de Schelling: «El ser original es querer». Véase su libro *Schelling,* París, Gallimard, 1977, pág. 351.

7. Publicado, por ejemplo, en De Micheli, M., *Las vanguardias artísticas del siglo XX,* Madrid, 1994, pág. 297.

8. *Ibid.*, pág. 301.

9. *Ibid.*, pág. 171.

10. Huelsenbeck, R., *En avant Dada,* Barcelona, Alikornio, 2000, pág. 40.

11. Ribemont-Dessaignes, G., *Dada,* París, Ivrea, 1994, pág. 16.

12. *Ibid.*, pág. 304.

13. Hausmann, R., *Catálogo,* Declaraciones de V. Broïdo, Valencia, IVAM, 1994, pág. 144.

14. *Ibid.*, pág. 94.

15. Ribemont-Dessaignes, G., *Dada, op. cit.*, pág. 289.

16. Blanchot, M., *El diálogo inconcluso,* Caracas, Monte Ávila, 1970.

17. Foucault, M., *El pensamiento del Afuera,* Valencia, Pre-Textos,1988.

18. Véase mi libro *La movilización global,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2009, y la revista *Espai en Blanc* 5-6 (2009), dedicada a la «Fuerza del anonimato».

Más información

Ficha del libro

Manuel Cruz (Barcelona) es catedrático de filosofía contemporánea en la Universidad de Barcelona y director la colección "Pensamiento Herder". Autor de alrededor de una veintena de libros y compilador de más de una docena de volúmenes colectivos, de entre sus títulos más recientes (algunos de ellos traducidos a otros idiomas) cabe mencionar: *La comprensión del pasado*, junto a Daniel Brauer; *Las malas pasadas del pasado* (Premio Anagrama de Ensayo 2005); *Acerca de la dificultad de vivir juntos*; *Menú degustación* y *Si de verdad me quisieras…* (Premio Espasa de Ensayo 2010). Colaborador habitual en la prensa española y argentina, así como en la cadena SER, dirige la revista *Barcelona METROPOLIS*.

Otros títulos de interés:

Victoria Camps
El gobierno de las emociones

Amelia Valcárcel
La memoria y el perdón

Judith Shklar
Los rostros de la injusticia

Richard Bernstein
Filosofía y democracia: John Dewey

Carlos Pereda

Sobre la confianza

Fernando Broncano

La melancolía del ciborg

Antonio Valdecantos

La moral como anomalía

Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
Nota previa	5
Yo	11
Tú	22
Él	48
Nosotros	70
Vosotros	85
Ellos	105
Epílogo	124
Nota sobre los colaboradores	135
Notas	139
Más información	153