

MOVILIDAD DE CONCEPTOS Y ARTEFACTOS

Fernando Broncano/

10/02/2009 Borrador

1. LAS HUMANIDADES ENTRE LA EXPERIENCIA Y LA REPRESENTACIÓN

Podría comenzar con una frase carveriana “¿de qué hablamos cuando hablamos de las humanidades?’, porque, sí, las humanidades son un término de titulación académica, de categoría editorial, de desprecio del “otro”, es decir, de quien se dedica a la cultura seria, de cajón de sastre para el cultivo del buen gusto por quienes desean hacerse con algunos signos de distinción y capital cultural, en fin, de múltiples usos en los que quienes nadamos en estas aguas no encontramos ningún acomodo.

Lo que sigue es un alegato a favor de las humanidades como ámbito de cultura que debe trascender y trasgredir las fronteras académicas y las fronteras de lo académico, unas fronteras que nacieron para acoger a las disciplinas y saberes profesionales que nacían de prácticas dirigidas al cultivo de las virtudes epistémicas, técnicas o artísticas, pero que, al pretenderse como portadoras exclusivas del saber experto, dieron en teselar y compartimentar la experiencia que, al fragmentarse, deja de ser experiencia y se convierte en puro documento informacional. La vocación del nuevo humanista no es llegar a ser un profesional en aquel sentido moderno, barroco, del término: su lugar en el ágora o concejo, un lugar que, después de las inundaciones posmodernas, no puede ser otro que el lugar de una voz que elabora, expresa en representaciones, recuerda y guarda la experiencia de todos. El lugar del humanista no existe en la división social del trabajo sino en esas encrucijadas de encuentro que conforman las variedades de las esferas públicas contemporáneas.

“El renacimiento explora el universo, el barroco las bibliotecas” afirma W. Benjamin en *El Trauerspiel alemán*. El barroco europeo es una época de ensimismamiento que explora el universo en convivencia con ese estado característico de melancolía de la modernidad del sur, una melancolía que trasciende lo piadoso y lo estoico de la superficie de los textos y se expresa en un modo de elaborar la experiencia del momento: la experiencia de la guerra, el desgobierno y la nostalgia por lo que el nuevo estado pudo haber sido y no ya no era. Las relecturas que Fernando R. de la

Flor ha ido haciendo del universo simbólico de la época muestran estos pliegues de lo que hasta el momento había sido calificado únicamente como ideología conservadora y contrarreformista¹ pero que en sus mismos excesos denota un espíritu que atraviesa la frontera del lenguaje de intención puramente moralizadora y accede a un conocimiento nuevo de las grandes estructuras de la modernidad: el sujeto, el estado, la ciudad, el universo. El barroco lee el libro del mundo siempre de manera sesgada e indirecta: si las nuevas ciencias se acercan al mundo a través del lenguaje de las matemáticas y la instrumentación científica, el ámbito de lo humano es observado a través de nuevos universos simbólicos como la alegoría, el emblema, el cuadro de género y a través de artefactos de identidad que configuran al sujeto moderno. Si el universo natural es un libro, el espacio de lo humano es un teatro: signos pasivos en el primero, escenario de la agencia en el segundo. Estas dos perspectivas, ambas anamórficas, rompen con el sensualismo medieval² y son equivalentes en su intención de aproximarse a la realidad a través de una red de representaciones y de artefactos, verdadera novedad de la modernidad como manera de acceso y transformación del mundo, que abre una también novedosa barrera entre quienes dominan y quienes ignoran las claves significantes de esta red. Después del barroco, se escindirán definitivamente los lenguajes; y si personajes como Galileo son aún matemáticos y diseñadores de emblemas, y personajes como Newton al tiempo que revolucionan la imagen del universo buscan significados ocultos en la Biblia y cocinan las sustancias en la más pura tradición alquímica, en el siglo siguiente la división social del trabajo irá ya imponiendo las nuevas fronteras y disciplinas sin modificar la estructura moderna de acceso mediado a la realidad a través de símbolos y artefactos.

¹ El clásico *La cultura del barroco* de Juan A. Maravall es el prototipo de esta mirada ilustrada hacia lo que había sido el corral propio de todos los integrismos españoles desde el siglo XIX hasta el integrismo de estado que supuso la ideología franquista. La revisión contemporánea de estas nuevas formas de modernidad no manifiesta tanto el desgaste de la intención ilustrada, tan justificada en lo que respecta a la catástrofe contrarreformista que impone una civilidad aprisionada por los muros que cierran la cultura católica a todo lo que es la nueva ciencia, cuanto la poca discriminación de aquellas facetas del espíritu barroco sobre el que otros acercamientos, como por ejemplo el de Benjamin, notan en las alegorías una forma moderna y aún contemporánea de vivir la experiencia de los nuevos estados. (...) *La península metafísica*, (...) *La cultura del barroco*.

² *La idea de principio en Leibniz*: la tesis de Ortega, se suma o anticipa esa reconsideración neoplatónica de la modernidad como rebelión contra la transparencia de los sentidos: de Koyré a Feyerabend.

Si prestamos atención a estos momentos originarios en los que se configura la trama metafísica que ha regido nuestra trayectoria cultural encontraremos en ellos menos diferencias entre humanidades y ciencias que las creadas por cultura académica, nacida del malestar romántico contra la ciencia y de la correspondiente *hubris* de la cultura tecnocientífica. La cultura moderna es la cultura de la representación. La centralidad que ella adquieren los métodos manifiesta la necesidad de nuevas reglas para manejarse en las selvas de símbolos y la aspiración a la destreza en el manejo de esos nuevos métodos representacionales, pues si no hay método para crear sí lo hay para representar. Es por ello que las bibliotecas se pueblan de tratados de álgebra, de gramática, de perspectiva, que contienen las reglas universales cuya función es garantizar al público que lo que allí se está cocinando son verdades objetivas y caminos fiables de acceso al mundo. El recurso al método en la modernidad no es tanto la expresión de alguna nueva esencia cultural cuando un síntoma de la nueva presencia de este medio representacional. No es un simple medio en el sentido instrumental sino una mediación o ámbito que hace posible una experiencia de lo real en un universo de símbolos que adquieren tanta presencia como las cosas mismas. Y al haberse creado esta nueva forma protésica de existencia que es la existencia en la representación, en la jaula de todos que son el lenguaje y las imágenes, se crea una exigencia de reflexión sobre esta condición distribuida entre lo biológico y lo semiótico. Los métodos no son, pues, la frontera que siempre hemos creído, sino el síntoma de una necesidad de hacerse cargo de la omnipresencia de las representaciones. Esta necesidad fue la primera encomienda que tuvo el humanismo. Nacieron así las humanidades menos como disciplina que como exigencia colectiva de reflexión sobre lo mediático.

El campo de las humanidades es el campo de la experiencia humana. No es un campo de conocimiento impersonal como aquél en que se instalan las ciencias naturales: las humanidades no pueden alejarse de la primera persona, constituyen una esfera en la que se busca y encuentra una suerte de autoconocimiento que hace posible la agencia personal y colectiva. No son las humanidades fruto de la lucha por la objetividad que caracteriza la esfera de la ciencia sino de la lucha por hacerse cargo de nuevas formas de subjetividad que tienen origen en esa selva de símbolos, que producen esa forma extraña de existencia que detecta Cervantes entre la realidad y la imaginación, entre el mundo causal y el mundo escrito. La trama de la experiencia es la fábrica de lo específicamente humano en tanto que vivido como existencia humana. Por ello la relación que mantienen las humanidades con la verdad es una relación extraña, una relación oblicua, como lo es la relación que mantenemos con nosotros mismos en el momento de la decisión y el juicio, cuando el modo de superar los peligros del autoengaño o la debilidad de la voluntad nos lleva a sumergirnos es la experiencia de ser y estar en el mundo como agentes con los que nos identificamos, aunque hayamos aprendido ya que somos incapaces de mirar de frente al ser que somos y nos aproximemos a nosotros mismos oblicuamente

mediante el recurso a razones y deliberaciones múltiples cuyo último sentido es hacernos saber eso que es tan difícil de saber: saber lo que verdaderamente queremos. Las humanidades no se enfrentan directamente con el mundo sino con esa forma de voluntad de mundo que constituye la experiencia. La experiencia es siempre en primera persona del singular o del plural, es un modo de apertura a lo real vetado de huellas de lo que somos y queremos ser, coloreado por el modo en cómo esa naturaleza resuena con las demandas de lo real. Las humanidades suministran entonces la materia sobre la que se constituirán los juicios y decisiones autodeterminantes. Nacen de un complejo de saberes y prácticas que tienen como espacio el medio representacional, el complejo de representaciones y artefactos que a partir del barroco da naturaleza y forma a los nichos de la existencia humana. Saberes y prácticas que son el territorio en el que las sociedades modernas elaboran su *experiencia de la experiencia mediada por símbolos*. Si la ciencia ha sido definida como la tecnología de la verdad, como el modo social de producción de conocimiento, las humanidades son la tecnología del entendimiento, la elaboración de la comprensión de la existencia en universo donde la causalidad convive con la información y el significado y donde la experiencia ha dejado de ser una reacción primaria a las demandas y disposiciones puramente físicas o biológicas del medio.

El animal humano es el único animal que disfruta de experiencia. Su relación con lo real no es un simple almacén de disposiciones producto del procesamiento de la materia, energía e información. Si intercambia todas esas cosas con el mundo es ciertamente porque forma parte del mundo, pero su relación con el resto de lo real en el modo de agencia le convierte en una singularidad causal, es una relación abierta a posibilidades que no están solo determinadas por la estructura causal del mundo sino por la activa creación de su imaginario. El universo deja de ser una simple colección de sistemas y se convierte en un paisaje de trayectorias y sendas de posibilidad. El animal humano resuena, pues, con lo real de un modo particular, abriéndose a las posibilidades que él mismo ha creado, al menos en parte; abriéndose a lo que podría ser, a lo que podría haber sido y no fue, a lo que fue y no tendría que haber sido, a lo que logró ser contra todo pronóstico, a lo que está esperando que sea, a lo que teme que pudiera ser. El animal humano reacciona asumiendo, comprometiéndose con, aprendiendo de, adaptándose a esas posibilidades: a las que alcanza a imaginar o a las que desea construir y hacer posibles. La realidad humana se ramifica en un bosque de posibilidades en las que la experiencia es la manera en la que viaja por ese bosque haciendo de las sendas que traza el camino narrativo de su identidad. Las posibilidades no siempre están manifiestas, de hecho casi nunca lo están, por eso su relación con la realidad es

cercana a la relación del griego con el oráculo. “El dios cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni oculta, sino que da señales”, decía Heráclito: por eso debe tener mucho cuidado al elegir la pregunta y mucho más cuidado aún al interpretar la oscura respuesta³. Mientras que el animal se mueve en un mundo de señales, de puntos causales que anuncian pasados o presentes eventos que han ocurrido u ocurrirán, el humano se mueve en un universo de signos, que están por cosas que podrían ocurrir o podrían haber sido u ocurrido dependiendo cómo interpretemos esos signos. El cuidado se revela entonces como un producto de la experiencia. En la tensión entre el pasado y el futuro la experiencia no es un lugar privilegiado pero sí un territorio en el que se juzgan las posibilidades. Pues el *dictum* protagórico de “el hombre es la medida de todas las cosas” debemos leerlo como *la experiencia es la medida de todas las posibilidades*. La experiencia calibra cuánto le concierne una posibilidad y por ello constituye el territorio en el que el ser humano establece un vínculo con una situación real o imaginaria.

La idea de experiencia ha tenido un asiento privilegiado en la historia de la epistemología como fuente de conocimiento más su territorio es mucho más amplio. Se trata de uno de los conceptos que estarían entre los primeros candidatos a ser examinados como elementos inestables de nuestra historia cultural. Notemos cómo esta inestabilidad se manifiesta en el mismo Diccionario de la RAE:

Experiencia. (Del lat. *experientia*).

1. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo.
2. Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo.
3. Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas.
4. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona.
5. Experimento.

Las acepciones de la voz oscilan entre la pasividad que denota la primera a la actividad que indicaría la segunda; desde lo epistemológico de la tercera al ámbito de la vivencia totalizadora de la cuarta; desde el mundo de lo cotidiano de las cuatro primeras hasta el restringido campo de la ciencia de la quinta. Todas ellas son facetas de la experiencia y de nuestro concepto de ella y, precisamente por ello, la riqueza de matices testimonia que nos las habemos con un término estructural de nuestra

³ Hernández de la Fuente, D. (2008) *Oráculos griegos*. Madrid: Alianza

descripción de la realidad. Martin Jay⁴ ha explorado una parte de la historia filosófica del concepto en un libro muy interesante en el que Montaigne aparece junto al pragmatismo americano y junto a la queja de Benjamin y Adorno por el empobrecimiento de la experiencia en la modernidad. Trabajos como el de Jay podrían llevar a la conclusión de que el concepto de experiencia es un concepto definible y definido en el discurrir de la filosofía, pero es una conclusión precipitada: a diferencia de percepción, de experimento, de empirismo incluso, la noción de experiencia se mueve en los márgenes de la filosofía⁵. El filósofo se encuentra en no menor indeterminación que el lego o el científico. Sabe muy bien qué entender por experiencia a condición de no ser preguntado acerca de ello. El destino del término es haberse convertido en un término estructural. Los términos de esta clase, sin llegar a ser términos sincategoremáticos, son nudos que tejen tal riqueza de contenidos que con ello pierden casi toda la especificidad. Decimos “aprender de la experiencia”, “experiencia del amor y de la guerra”, “contrastación de la teoría y la experiencia”, y con expresiones de este jaez captamos tal variedad de contenidos que hacen que el término “experiencia” se aproxime a una multivocidad no menor que el de “realidad” y con ello a esa peligrosa pendiente que nos hace resbalar hacia la inanidad y la falta de sentido.

En su debilidad está su fortaleza: la idea de experiencia mantiene en su amplitud de referencias y connotaciones una forma de resistencia a la especialización a la vez que una cercanía al sentido de lo ordinario que nos va a permitir transmutar su estatus de término estructural en reivindicación de lo humano. Pues la experiencia es ante todo una forma de vinculación del sujeto con lo real, incluyendo con lo real de su propia constitución. La experiencia constituye una inmersión del sujeto en una realidad que le desborda. Quizá, más que los términos latinos de *experientia* (que se origina en *ex-perire*, que, a su vez, se relaciona *periculum* en su raíz) y *empereia*, tendríamos que referirnos al primitivo término medieval del *objectum*, que alude a esa forma de presentarse el mundo ante la mente. La experiencia conforma en la propuesta que estoy ofreciendo un reino o dominio de lo real, ese dominio en el que la parte de lo real que somos, que incluye, a diferencia de las matemáticas una parte imaginaria, se relaciona con la parte de lo real que nos desborda.

⁴ Jay, M. (2005) *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press

⁵ La *Routledge Encyclopedia of Philosophy* no contiene ninguna entrada específica para el término “experiencia”, tan sólo para el de “experiencia religiosa”, tampoco la *Encyclopedia Stanford of Philosophy* ni la *Internet Encyclopedia of Philosophy*

2. LOS CONDICIONANTES DE LA EXPERIENCIA

La experiencia entendida como vínculo con la realidad no es una relación limpiamente afectiva por más que las emociones estén implicadas en diversos grados y maneras en estos vínculos. La experiencia humana es un vínculo dependiente de la respuesta del sujeto en que se ha de realizar y es una relación dependiente de representaciones. Detengámonos en estas dos dependencias.

En primer lugar, la experiencia depende de las cualidades del sujeto para reaccionar ante el caleidoscopio de lo real. Estas cualidades son un híbrido de disposiciones innatas y de técnicas del yo. Podría reconstruirse la historia de la cultura solamente como una historia de las técnicas de preparación de los sujetos para la experiencia. Desde los rituales religiosos a las prácticas científicas se encuentran técnicas modeladas para hacer posible, primero, y, después, para purificar de interferencias la sensibilidad a los aspectos relevantes de la realidad externa o interna. Las experiencias llegan a serlo solamente en tanto que son normativizadas, nombradas. La experiencia de lo nuevo necesita una forma de ascesis y método para llegar a constituirse, es decir, necesita una suerte de sujeto que sea el asiento de la nueva forma de experiencia que a su vez constituirá esa nueva forma de sujeto.

Haré aquí alusión a dos nuevas formas de experiencia típicamente modernas: la experiencia del conocimiento y la experiencia del daño. La experiencia epistémica moderna es la experiencia de un sujeto cuya vocación son las técnicas fiables de acceso a la creencia verdadera. Ya no podemos entender la historia de la ciencia como una historia de genios sino como una historia de instituciones cuyo objetivo es preparar a los nuevos sujetos de la ciencia: las academias, las revistas, el laboratorio, la nueva universidad, las disciplinas,...etc., son nuevas instituciones de ascesis que adiestran las virtudes epistémicas con el objeto de contener lo que será llamado "subjetividad" y dejar al desnudo la pureza de la fiabilidad⁶. El nuevo sujeto epistémico moderno nace purificado de la intromisión de su subjetividad en la información que ha de ofrecer a una comunidad como evidencia. La evidencia es el

⁶ La nueva historiografía de la ciencia y la epistemología histórica ha ido señalando con lucidez cómo la objetividad es un resultado de políticas activas para sostener un régimen epistémico de fiabilidad: Daston, L.; P. Galison (2007) *Objectivity*. New York: Zone Books es un sabio ejemplar que resume con claridad la nueva luz sobre la historia de las prácticas epistémicas, distinguiendo el contextualismo de estas prácticas del puro relativismo acerca de la verdad. En Broncano, F. (2003) *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas* propone, en la misma línea, considerar la objetividad como una conquista de ciertas prácticas sociales.

producto de esta nueva forma de experiencia purificada: el científico, el investigador social, el fiscal o el político tratarán de atenerse sólo a las evidencias, que no serán, claro, relaciones directas con lo dado, sino producto complejo de una “cocina” en la que se irán construyendo rasgos objetivos. Piénsese, solamente por citar un caso claro, en la compleja elaboración de los datos estadísticos para que suministren una evidencia objetiva razonable.

La experiencia del daño no es menos que la evidencia un resultado de prácticas de ascesis. Carlos Thiebaut⁷ ha estudiado cómo el daño, en tanto que “mal que no tendría que haber ocurrido” resulta de una suerte de descubrimiento moral de una colectividad, que es capaz de decir “nunca más” como experiencia histórica. La experiencia de dolor de las víctimas se ve reconocida como daño cuando es elaborado en complejas prácticas de memoria y de atención o mirada a lo que hay. Conceptos como tortura, genocidio, violación, acoso, o el mismo concepto de Holocausto o Shoah han sido resultado de largos procesos de investigación de las víctimas y los victimarios en el sentido de elaborar una nueva forma moral de mirar a la realidad social.

Estas dos manifestaciones de la experiencia, epistémica y moral respectivamente, dan cuenta con claridad del primer condicionante: la posibilidad de la experiencia depende de trayectorias culturales encargadas de configurar la capacidad de respuesta a la realidad en ciertas formas pautadas por normas, ritos, hábitos. No se trata de la creencia, ya ingenua, de la construcción social de la realidad sino de uno de los estratos que constituyen las capacidades de respuesta a las demandas de lo real: deben ser capacidades adquiridas tras un largo proceso de cuidado de uno mismo. No se aprende a ver pero sí a mirar; no se aprende a oír, pero sí a escuchar.

La segunda dependencia de la experiencia lo es de los medios representacionales. Sólo lo representable puede ser elaborado como experiencia. La fenomenología de la mente humana es muy variada y matizada en sus contactos con la realidad, pero no siempre esta fenomenología se transforma en experiencia. La experiencia implica una elaboración de la fenomenología para que la memoria se articule en complejas redes de narraciones, imágenes, etc. La memoria humana almacena experiencias que tienen estructura: crean lazos y asociaciones dirigidas en parte por los marcadores emocionales y en parte por el contenido representacional. Por eso la fenomenología debe ser elaborada en forma de representaciones para constituirse en experiencia. Es la diferencia entre el aprendizaje animal y el aprendizaje humano: en el

⁷ Thiebaut, C. (2006) “Políticas del daño”. Thiebaut, C. (2007) “Dolor, daño y política” Thiebaut, C. (2008) “Daño y silencio”. (2005) “Mal, daño y justicia” *Azafea* 7: 15-46.

aprendizaje animal el refuerzo se establece mediante un mecanismo básico de premio /castigo que depende de los sistemas de alarma o recompensa cerebrales; en el aprendizaje humano el refuerzo se establece activando la mediación de las experiencias representadas, lo que los psicólogos y pedagogos han llamado el aprendizaje representativo.

La dependencia de las representaciones hace de las trayectorias culturales trayectorias que definen también las modalidades de la experiencia: lo que llamamos experiencia estética o epistémica puede diferir o no en la fenomenología, pero sí lo hace en las representaciones. El matemático que comprende una estructura algebraica y el músico que comprende una estructura musical probablemente activen procesos fenomenológicamente similares, pero su experiencia es diferente por el modo en el que se relacionan con las representaciones. Las grandes religiones históricas son casos ejemplares de esta dependencia de las representaciones. La aparición de religiones de la palabra contra religiones de la imagen definió la frontera entre culturas con escritura y culturas orales. Desde entonces, la tensión entre ambos modos de representación ha caracterizado las controversias entre iconoclastas e iconólatras que, entre otras muchas, definen la diferencia entre el Barroco de la Reforma y el Barroco de la Contrarreforma. La doble dependencia de la experiencia se ancla en la naturaleza de la cultura de los humanos, una cultura que, por una parte es hábito, costumbre, ritual, aprendizaje, autopoiesis, lo que explica la primera dependencia, y, por otra parte, es producto de una existencia protésica, de una mente y un cuerpo extendido en un universo de artefactos que constituyen la base material de la cultura. Las representaciones, claro, son uno de los artefactos esenciales en la producción de la experiencia. Son máquinas de producir experiencias. Sin esos artefactos sería imposible siquiera el pensamiento humano que ya es producto de medios representacionales como la imagen y la escritura.

Si el ámbito de las humanidades es el ámbito de la experiencia, las humanidades son una cierta forma de estar en la cultura: son la forma social en la que cuidamos del sentido de los conceptos y los artefactos. Los conceptos y los artefactos son los posibilitadores esenciales de la experiencia. Son producto de prácticas sociales en los varios órdenes de la existencia: cognitivas, técnicas, sociales, políticas, etc. Los conceptos y artefactos están ahí como producto humano, pero en tanto que mediadores de la experiencia humana necesitan una elaboración y un cuidado que atienda al sentido, a su trama e interrelación con la experiencia, al modo en que la existencia se produce en estos medios. Hasta ahora nuestra tradición cultural ha tenido mucho de intelectualista, como si los conceptos fueran simplemente los mediadores con lo trascendente: lo perfecto o lo real. El modelo que proponemos, el de una existencia encarnada y anidada en un medio de conceptos y artefactos nos lleva a la necesidad de una forma particular de cuidado: el que garantiza la presencia

de las muchas voces de la historia y de las culturas en esos medios conceptuales y artefactuales.

3. MOVILIDAD DE CONCEPTOS Y ARTEFACTOS

3.1. El recurso al método.

Mieke Bal ha propuesto con audacia cambiar la centralidad de los métodos en el dominio de las humanidades⁸ por la centralidad de los conceptos. Los métodos habrían sido productos culturales de una historia de divisiones disciplinares y de fronteras culturales puramente convencionales. Ya hemos aludido a esta función de los métodos como criterios de demarcación de campos disciplinares (“concepto y método” aparecían en las memorias en íntima unidad y obligado introito de las declaraciones profesionales en la que determinaba una trayectoria curricular). Las ciencias habían sido pensadas como formas de representaciones resultado del método. La discusión contemporánea entre las dos culturas también ha sido también producto de esta omnipresencia de los métodos: explicación o comprensión. La constante aspiración de los humanistas a ser reconocidos como iguales a los expertos en ciencias llevó a creer que el método de las humanidades era un método que tenía las mismas virtudes epistémicas que las ciencias con las debía competir y aún superar en distinción social. Vano intento producto de la ilusión del método. Esta discusión interminable y alimentadora de la escisión entre culturas nos cansa e impulsa a explorar la propuesta de la narratóloga holandesa de cambiarnos al examen de los conceptos que, por nuestra parte, ampliaremos con el examen de los artefactos.

El poder taumatúrgico de la metodología en la historia de la cultura occidental se debe a una confusión detectada con claridad por los críticos de una cierta forma de modernidad en los años setenta, entre ellos Richard Rorty y Paul Feyerabend⁹: la confusión entre explicación y justificación. Que ese error haya persistido tantos siglos habla menos de la infinita capacidad para equivocarse de los humanos que de ciertas claves sobre el lugar del conocimiento en la cultura moderna. La cultura de la modernidad nace de dos fuentes: la primera es la emergencia de nuevos medios e instrumentos de representación: la perspectiva, las matemáticas, la narración, la imprenta, en general todos los artefactos representacionales. La segunda fuente es el conflicto por la autoridad cultural: el conflicto de religiones, el conflicto de la libertad de expresión, el conflicto de la fiabilidad epistémica. El recurso al método fue la

⁸ Bal, M. (2002) *Travelling Concepts in the Humanities*. Toronto: University of Toronto Press.

⁹ Rorty R. (1984) (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, pgs134 y sig.
Feyerabend, P. (1972) *Tratado contra el método*. Barcelona: Ariel

estrategia de los nuevos profesionales para encontrar un lugar propio en ese conflicto: las nuevas representaciones se presentan como “superiores” al resto, como legitimadas para una suerte de iconoclasia moderna, como resultado de un método. La cultura moderna habría confundido representación y autoridad.

Kant es particularmente transparente en *El conflicto de las facultades* acerca de la naturaleza política de esta confusión. La división de disciplinas (facultades en su disertación) no se debe al azar sino a un propósito definido:

“(…) el gobierno, sin atribuirse por ello un saber prematuro y merced a una necesidad sentida por él mismo (la de actuar sobre el pueblo mediante ciertas doctrinas) ha podido llegar a priori a un principio de división ” (CF, primer apartado).

El criterio de división son ciertos bienes que estas disciplinas prometen (si esa promesa se cumplirá es un juicio que Kant reserva para la filosofía): *bien eterno*, en el caso de la teología, *bien civil* en el caso del derecho y *bien corporal* en el caso de la medicina. No nos importa mucho ahora la naturaleza de estos bienes, porque la promesa de las disciplinas, desde el Barroco a la reciente reforma de la universidad europea en el acuerdo de Bolonia, es cambiante. Lo importante es, sigue Kant, y aquí es donde queda clara la raíz de la confusión, que “Todas y cada una de las tres Facultades superiores basan las enseñanzas que les han sido confiadas en *escritos*”, es decir, en representaciones que necesariamente son normativas:

“Que semejante escrito (o libro) haya de contener estatutos, esto es, doctrinas emanadas del arbitrio de alguien con autoridad, es algo que resulta bastante obvio, porque si no éstas no podrían exigir obediencia alguna en cuanto sancionadas sin más por el gobierno y eso vale también para el propio código concerniente a las doctrinas que pueden ser expuestas al público; dichas teorías podrían ser derivadas de la razón, pero este parecer no es tenido para nada en cuenta y tal código se basa en el mandato de un legislador externo” (CF).

Kant se está refiriendo a tres textos que establecen normatividad respecto a las tres facultades: la *Biblia* para la de Teología, el *Código de Derecho*, para la de Derecho y los *Manuales* para la de Medicina. A las tres facultades solamente les compete obedecer el contenido de estas representaciones. El duro diagnóstico de Kant es evidente: se debe a que la fuente de autoridad es externa, y Kant es particularmente claro sobre la naturaleza de esa autoridad externa, de ese poder, diríamos con más precisión: el Gobierno, en tanto que pretende actuar sobre los ciudadanos a través de las disciplinas. No es Foucault, sino Kant quien realiza esta observación. Obsérvese que si atendemos a la única disciplina científica a la que Kant se refiere aquí, la

medicina, Kant se habría anticipado en casi dos siglos a la idea de Kuhn de que lo que diferencia a las ciencias de las humanidades es el papel de autoridad que ejercen los manuales¹⁰. Entendemos en parte el origen de la confusión: el método es el recurso que instaura la autoridad de una representación en tanto que esa autoridad sea externa. Solamente en tanto que externa puede actuar como criterio de demarcación.

Las prácticas de justificación son prácticas habituales en las nuevas formas culturales. Así, la disputa que sostiene Galileo con los jesuitas acerca de las manchas solares, que es una disputa sobre la fiabilidad del *cannocchiale*; una disputa que, en definitiva, se resuelve en el propio terreno de la investigación. Y iin embargo, esta novedad cultural de las prácticas metacientíficas adquirieron una especie de aura epistemológica. De ser un procedimiento reflexivo que tenía por objeto apuntalar la fiabilidad de la evidencia, se convirtieron en una frontera normativa que terminó estableciendo diferencias entre “disciplinas”. El método adquirió en la modernidad otro halo, el del recurso a una autoridad o poder establecido en forma de disciplina, “teoría”, “paradigma”, manual, etc.

Las humanidades no estuvieron libres de este pecado, al contrario, fueron las propagandistas de nuevas fuentes de autoridad externa. El imaginario de la cultura “antigua” obró este papel a veces, lo religioso en otras,... La cuestión es que se creó un anclaje normativo a un método: el método definía el objetivo de la comprensión frente a la explicación, que sería el objetivo de las ciencias. Que este método fuese filológico, analítico-conceptual, histórico, etc., tiene ya menos importancia.

3.2. La atención a los conceptos

Los conceptos forman la obra de fábrica de la cultura contemporánea, una cultura que fue construida en el postromanticismo sobre prácticas dirigidas al logro y garantía de la objetividad. En esta cultura, los conceptos están encargados de la objetivización y estructuración de la información que ha de convertirse en juicios y afirmaciones. En los textos de la filosofía antigua, barroca o ilustrada hallaremos términos como “palabra”, “sensación” e “idea”, pero no aún “concepto” en el sentido contemporáneo. La noción de concepto es típicamente romántica. Es Kant quien la eleva a su lugar dominante al establecer el juicio como acto fundamental del ejercicio de la libertad. Mientras que la metáfora sobre la que se articula la cultura moderna es la relación especular entre el orden de las cosas y el orden de las ideas la noción de concepto no permite esa figura del orden. No podemos hablar de un orden de los conceptos con esa connotación de encadenamiento de entes

¹⁰ Kuhn, T. (1972) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, cap.

completos que se sitúan topológicamente unos respecto a los otros. Los conceptos, ciertamente, pueden formar arquitecturas o estructuras conceptuales, pero son nodos relacionales muy ricos en lazos, no pueden ser pensados individualmente sino que tienen que ser concebidos en forma de sistemas. No son meros reflejos pasivos del impacto del mundo, productos causales de mecanismos de orden como la asociación: son dispositivos que permiten articular experiencias. Los conceptos son nuestra manera de reaccionar cognitivamente al mundo. Son estructuras estables, objetivas, que modelan la información para hacerla útil y convertirla en juicios intersubjetivos que, por su parte, habrán de contribuir a configurar conocimientos, a definir planes, a transformar la mente de otros, a establecer instituciones, a cambiar el mundo. No tenemos aquí el espacio que sería necesario para relacionar la idea de concepto con las prácticas de objetividad en las que se empeñaron las trayectorias culturales del siglo XIX. La objetivización fue un programa que organizó todos los aspectos de la vida: la sociedad se ordenó a través de prácticas como las estadísticas, las clasificaciones, las normalizaciones de los sujetos y los ciudadanos; la ciencia se organizó alrededor de procesos de objetivización de los hechos: definición de protocolos, estadísticas, mediciones; la economía se organizó como un sistema de oferta y demanda en términos de precios regulados por sistemas impersonales. La objetividad se configuró como un proyecto de separación de lo arbitrario, de lo puramente expresivo de la individualidad, adjunta desde ese momento a una subjetividad nacida como un parásito sobre las prácticas de objetivización. La búsqueda de la objetividad creó así el concepto complementario de subjetividad para designar lo íntimo, lo privado, lo esencialmente no comunicable. No sorprendentemente, la caza de la objetividad llegó pronto a los mismos estados internos y a la experiencia, a expulsar la subjetividad de la subjetividad. Lo hizo de distintos modos. El más simple fue la supresión de los estados internos: las varias modalidades de conductismo sirvieron desde los comienzos del XX de hilo conductor de la psicología, sociología y filosofía. El más complejo fue el camino de la fenomenología, que se tituló a sí misma como ciencia objetiva de la experiencia. En Husserl, pero también en el impresionismo, en Henry James o en Proust encontramos esta voluntad de perfecta objetivización de lo subjetivo.

Este huracán de la objetivación trajo a primer plano los conceptos con el análisis lógico del lenguaje de Glotob Frege, el matemático-filósofo más influyente de la época contemporánea y con el análisis sistémico de Ferdinand Saussure. Las ideas se transformaron en conceptos y en significantes. Los conceptos son así un caso claro de movilidad de los conceptos autoaplicado. La aparente paradoja es que son necesarios para elaborar la experiencia, por lo que parecería que siempre habrían debido existir, y así es, pero los conceptos, como los neurotransmisores o los enzimas pueden haber cumplido desde siempre su misión sin haber sido pensados como tales. El concepto postkantiano de concepto nace como resultado de esas prácticas de objetivización: los conceptos nacen como productores de juicios, de

aserciones en el espacio público; nacen para ser muletas que permiten expresar colectivamente la experiencia y convertirla en experiencia colectiva.

El concepto de concepto da cuenta de varias operaciones que consiguen una compleja elaboración de la experiencia en el espacio público. A diferencia de las ideas, el concepto soporta varias funciones de relación del cuerpo con el mundo, con los otros y consigo mismo que tienen un carácter sistémico: funciones que hacen de los conceptos dispositivos articulados. En primer lugar, los conceptos son *discriminativos*: sirven para señalar la diferencia. El concepto de gato discrimina objetos diferentes al concepto de gato montés, es un dispositivo por ello que se mueve en un universo de diferencias que son ordenadas de acuerdo a una reacción de separación y configuración de clases y categorías. En segundo lugar los conceptos son *recognoscitivos*, es decir, son dispositivos de identificación y reidentificación de un mismo objeto en tanto que perteneciente a una clase configurada por diferencias. Así, reconocer en un cierto estado afectivo la emoción de nostalgia como algo distinto a la tristeza o la alegría es un logro de una mente que sabe repensarse y reidentificarse a sí misma. Los conceptos no servirían de nada sin esta capacidad de preservar lo idéntico, de contribuir a las prácticas que exigen permanencia. En tercer lugar son *públicos*, apuntan a contenidos que no pueden ser escondidos en lo esencialmente privado por más que nombren experiencias o fenómenos del mundo mental. Los conceptos forman parte de las relaciones sociales, son la arena con la que se forma la argamasa de la estructura social en tanto que son reglas de aplicación pública. En este sentido de socialidad, los conceptos funcionan como ordenamientos de prácticas de discriminación y reconocimiento en el espacio social. En cuarto, y más importante lugar, los conceptos son *productores de inferencias*: al producir juicios, generamos al tiempo una trama de razones, un complejo edificio de aseveraciones que se relacionan entre sí como legitimantes. Estas cuatro complejas en sí mismas funciones explican que los conceptos contribuyan a transformar la relación biológica y cognitiva con el mundo en una compleja experiencia de seres que viven en un mundo de sentidos.

Dado que estas funciones son bien conocidas en la filosofía, sorprende que aún se considere a los conceptos como ideas platónicas atemporales o como ideas en el sentido ilustrado y no como dispositivos móviles entre disciplinas, culturas, tiempos y espacios. Pues solamente pueden existir en tanto que medios de coordinación social, artefactos de comunicación y mutuo asentimiento. Por eso no puede entenderse que hayan adquirido ese papel astringente de guardianes de los campos y disciplinas. No puede entenderse que, después de Wittgenstein, todavía pueda aspirarse a una determinación última de los perfiles de un concepto, como si al ponerlo en contacto con una cierta red arbitraria de otros conceptos que son manejados en una cierta comunidad específica, se pudiese aislar ese arbitrario corralito de las reticulares relaciones con las prácticas en lugares alejados de la cultura, evitar su continua

movilidad por la topografía de los usos, evitar las homonimias, metáforas, metonimias y las ricas vaguedades en las aplicaciones, verdaderos muelles de la creación cultural. Todavía sorprende esa voluntad de rigor que no es sino voluntad de *rigor mortis*, deseo de muerte conceptual. En ciertos círculos relacionados con la filosofía de la ciencia, que no con la ciencia misma, esta voluntad aparece una ilusión de la teoría que sueña aislar una red conceptual más allá del devenir en una estructura explícita aislada del complejo de prácticas experimentales e inferenciales en un espacio comunitario. Como si un término como “fuerza” que aparece en tantos contextos pudiese congelarse introduciéndolo en el frigorífico de tal o cual paradigma. Pero esa congelación de los conceptos en manos de una institución disciplinaria solamente tiene sentido en la medida que nace de la autoridad a esas disciplinas encargadas de esa norma de congelación, de la apropiación particular de los conceptos, como si por ello no hubiese anclas a otras redes y prácticas sociales. Mas como toda autoridad, una disciplina no tiene por sí mismo un poder legítimo sino en tanto que lo recibe del asentimiento convencido de una sociedad articulada en complejas redes institucionales, en otras disciplinas, en trayectorias y en proyectos y en lazos de confianza mutua. Un concepto puede ser artificialmente aislado con relación a las prácticas normativizadas de una disciplina, pero en tanto que dispositivo funcional se mueve entre las redes de prácticas y en las sendas mismas de la evolución social.

Porque si los conceptos sirven para que los miembros de una comunidad institucionalmente separada discriminen, reconozcan, infieran y se comuniquen, también sirven para que lo hagan los demás miembros de redes sociales que se extienden por el espacio, el tiempo y las culturas. ¿Cómo hacernos presente la experiencia de otras culturas si no es a través de esos organizadores que son los conceptos? La propuesta de Mieke Bal de llevar los conceptos al centro del análisis cultural nos introduce inmediatamente en esa capacidad que los conceptos tienen de convertirse en comunicadores y organizadores de prácticas de discriminación, reconocimiento e inferencia en el espacio público. Pensemos, por citar ahora un ejemplo, en el concepto de emoción: comunica disciplinas tan diferentes como la neuropsicología, la fisiología, la psicología, la sociología; pero también comunica con la literatura, con la pintura, con la retórica, con toda la experiencia más íntima y cotidiana; e igualmente con las pasiones, sentimientos, afectos y estados emotivos de culturas distintas del pasado y de lugares lejanos. Al hablar de la movilidad de los conceptos me refiero como ejemplo paradigmático a algunos lúcidos ejercicios de análisis cultural como el realizado por Fernando R. de la Flor, para volver a citar a un maestro en el humanismo, cuando pone en contacto la mimesis, simulación y

prácticas sociales de enmascaramiento de la España del Barroco con la sociedad del espectáculo que Guy Debord nos enseñó a pensar como espejo de nuestra sociedad contemporánea¹¹. Bajo esta luz se ilumina lo teatral, lo dramático del rol social y esas luces y sombras nuevas nos permiten pensar en una sociología de la presencia en el espacio público de personas que pertenecen a trayectorias culturales muy diferentes. Pero Fernando R. de la Flor no hubiera podido llevar a cabo su escrutinio del Barroco sin la crítica literaria, sin la sociología, sin el estudio de las obras de arte, de la pintura y arquitectura, sin las prácticas jurídicas, etc. El concepto espacio público ordena así miradas muy distintas en una misma dirección discriminativa, reconocitiva, inferencial.

3.2. La atención a los artefactos como vuelta a las cosas mismas.

Si la voluntad de rigor ha fosilizado los conceptos, mayor aún es el pecado de olvido de los artefactos. Se trata de un pecado de intelectualismo que se también nace en la división disciplinaria del trabajo pues los artefactos son el otro polo organizador de la experiencia. Son mediadores de la experiencia en un modo diferente pero no menos importante que los conceptos, a saber, en cuanto los humanos son seres protésicos conformados por una composición inseparable de biología y técnica, que no existirían sin un complejo contexto de artefactos que nos hacen existir y tener experiencias. Los artefactos están constituidos por complejos de funciones y capacitadores de agencia. Este cuerpo biológico que escribe en estos momentos estas líneas no podría hacerlo sin una red de artefactos que configuran no solamente la práctica de escribir sino su propia identidad de cuerpo: sin las gafas, sin los artefactos médicos que le mantienen a salvo de los numerosos avatares de la vida, sin el lenguaje escrito que ha modificado definitivamente su cerebro, sin la espaciosa biblioteca que le ha configurado como un ser hermano de don Alonso de Quijano al que la lectura le sorbió el seso. La atención a los artefactos significa la atención a la dimensión material de la cultura y la agencia. Al hacer visibles los artefactos iluminamos la experiencia en una suerte de fotografía en negativo, que hace visibles las oscuridades y rincones que la tradición intelectualista había quitado de la vista.

Los artefactos son más que instrumentos: son organizadores de sentido. Sin ellos no hay experiencias. Este es el descubrimiento esencial y desgraciadamente olvidado del materialismo histórico: la humanidad adquiere conciencia del mundo a través de sus prácticas de transformación y autopoiesis. El análisis que hace Marx en el primer tomo de *El Capital* del fetichismo de la mercancía, es decir, de su proceso de

¹¹ R. de la Flor, F. (2005) *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons.

objetivización a partir de su base material, es el análisis más profundo y más olvidado que jamás se haya hecho de las bases constitutivas de la cultura humana:

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este quid pro quo es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales” (El Capital, Libro I, cap. 1º, sección 4ª)

No debe sorprendernos que a renglón seguido Marx se refiera a la religión como ejemplo de otro fenómeno cultural regido por el fetichismo, un término, por lo demás que tiene su origen en la guerra de las religiones. La inmaterialidad se surte de la materialidad como su condición de posibilidad: las religiones se desenvuelven en una galaxia de lugares y objetos en los que adquieren sentido las prácticas y ritos de los que está hecha la experiencia religiosa. Las guerras de creencias esconden la mayoría de las veces guerras de artefactos: la palabra contra el ídolo, la imagen contra la imagen, el rito contra el rito. Así, la primera de las grandes guerras europeas, la Guerra de los Treinta Años fue una guerra en la que el la voluntad de dominio del sentido de los artefactos adquirió un lugar central en las legitimaciones de la barbarie: las propiedades del pan y del vino, la interpretación del libro, el pago de las bulas, el culto a las imágenes, la arquitectura y decoración de los lugares sagrados, formaron el trasfondo artefactual de la guerra de las reformas cristianas.

La misma experiencia de lo inmaterial es una experiencia mediada por artefactos: la experiencia de lo imaginario, que tanto debe al libro, objeto de cultura impresa que produce un modo de estar en mundos paralelos distinto al modo inducido por las imágenes; la experiencia estética que sólo es posible como experiencia mediada por el arte, forma de técnica destinada a lo bello y lo sublime; la experiencia científica, hija de la revolución industrial y de la tecnología, que forman la base sobre la que es posible esa forma especializada de extraer información del mundo que es la ciencia; la experiencia cotidiana, hecha ya de los lugares, paisajes, habitaciones, vestidos, cocinas, etc., que posibilitan la vida cotidiana.

La reivindicación de los artefactos se ha producido recientemente en varios ámbitos de los estudios culturales, particularmente por parte de Bruno Latour¹², aunque

¹² En la antropología de la ciencia, el autor más conocido es Latour, B. (1991) *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate (1993); Latour, B. (2005)

podríamos hablar de los comienzos de un giro de la atención hacia los artefactos en campos como la antropología en donde el estudio de la cultura material comienza a producir extraordinarios frutos e incluso la filosofía de la mente¹³, donde se ha reivindicado la idea de una mente extendida desde su lugar inmaterial al ámbito de las interacciones materiales mediadas por artefactos. No es éste el momento ni el lugar para exponer los resultados ni las perspectivas que abren estas nuevas perspectivas, pero sí merece la pena aludir a este proyecto de rescatar la cultura material del exilio a lo vulgar al que estaba condenada por el intelectualismo de nuestra tradición. No es difícil encontrar críticos para una nueva novela, pero mucho más difícil es encontrarlos para un nuevo automóvil, un nuevo edificio (dejando al margen el comentario estético), un nuevo proyecto urbanístico o el último invento de los militares. Parecería que son solamente instrumentos para fines más altos, meros medios que sólo adquieren sentido cuando les inyectamos los valores, los planes, la humanidad, desde fuera. Cuán confundido está este camino tantas veces transitado en nuestra era industrial. Apenas encontramos en nuestra tradición fenomenólogos de los artefactos y, sin embargo, cuando leemos algunos de los escasos ejemplos, como *La cámara lúcida* de Barthes¹⁴, donde se compara la experiencia proustiana de la remembranza del pasado con esa nueva experiencia de la muerte que es la fotografía, que en virtud de sus propiedades causales es capaz no de recordar sino de hacer presente lo que ya ha sido y que no será más, notamos aún más en la luminosidad de su discurso la ausencia de otros pensamientos sobre tantos objetos que nos constituyen. Pues no sólo usamos los artefactos sino que somos con los artefactos que nos rodean.

En el proyecto de humanidades al que se asoma esta propuesta que estamos presentando, los artefactos se alumbran a la par que los conceptos como organizadores del sentido y la autocomprensión. Citaré a modo de ilustración de este programa una reciente nota del historiador de la ciencia Antoine Picón sobre la

Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory. Oxford: Oxford University. En el ámbito más general de la etnografía cultural también: Miller, D. (ed) (2005) *Materiality.* Durham: Duke University Press; Henare, A.; Holbraad, M. Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically.* Londres: Routledge; Daston, L. (ed.) (2004) *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science.* Nueva York: Zone Books;

¹³ Clark, A. (2003) *Natural-Born Cyborgs: Mind, Technologies and the Future of Human.* Oxford: Oxford University Press. Clark, A. (2004) "Towards a science of the bio-technological mind", en Gorayska, B. J.L. Mey (eds) *Cognition and Technology.* Amsterdam: John Benjamins; Broncano, F. (2009) *La melancolía del ciborg. Artificio, imaginación y agencia.* Barcelona: Herder (próxima publicación)

¹⁴ Barthes, R. (1980) *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía.* Barcelona: Paidós (1989)

columna exenta en la arquitectura religiosa francesa del XVIII¹⁵. Picon recuerda como trasfondo de su trabajo la interpretación que Panofsky hizo de la catedral gótica como resultado de la influencia del estilo de argumentación escolástico¹⁶ y el apoyo que le dio Bordieu como ejemplo de lo que sería el *habitus*: un conjunto de esquemas como una especie de lenguaje musical en el que los sujetos expresarían su lugar en el espacio social. Picon, sin negar la base de esta interpretación, abre el campo de las relaciones entre arquitectura y cultura a una más compleja y laberíntica red de prácticas y significados. La columna exenta, por un lado, refiere a los ideales griegos pero, a diferencia de la función de las columnas en el peristilo del templo griego, la columnata del peristilo del Louvre, en la modificación del diseño de Bernini que hacen en 1666 el arquitecto Le Vau, el pintor Le Brun y el sabio Perrault, tiene una función mucho más compleja que la de sostener los dinteles monolíticos. La columnata sostiene la trama del edificio mediante refuerzos de hierro insertos en cada columna que continúan en otros tirantes que arman el conjunto de la fábrica. Las iglesias del XVIII francés, Santa Genoveva, el actual Panteón, copiaron este nuevo elemento. Lo interesante del detalle técnico es que la nueva forma de construcción dio lugar a controversias sobre la nueva fragilidad de los edificios, que tuvieron que ser pensados y construidos en respuesta como una estructura y sistema únicos. De esta forma, el nuevo diseño repensó y elaboró el ideal de belleza griega a través de una reconsideración de la funcionalidad arquitectónica del gótico, en una metáfora de lo antiguo corregida con una voluntad de continuidad contra la ingenuidad renacentista. En otro orden, sirvió para unir arquitectura y anatomía: la metáfora organicista que tan importante será en los debates biológicos de finales del XVIII, nació en estas controversias arquitectónicas en las que se cruzaba el diseño de una iglesia con el esqueleto de los recientemente descubiertos fósiles. En el trabajo de Picon vemos como la noción de estructura, tan central en el pensamiento contemporáneo, está emergiendo en prácticas técnicas, simbólicas y filosóficas en un momento en el que la cultura francesa está reflexionando sobre su papel en la nueva división de los estados que estaba dando a luz el siglo XVIII.

Este es un ejemplo de cómo los artefactos no pueden ser pensados sin los conceptos ni los conceptos sin los artefactos, y cómo ambos se convierten en fábrica de la experiencia de una sociedad. Lo oculto del refuerzo de hierro se apoya en la externalidad del ornamento. En esas discusiones va naciendo una nueva conciencia de lo estructural que no había existido ni en la arquitectura ni en otros elementos

¹⁵ Picon, A. (2004) "The Freestanding Column in Eighteenth-Century Religions Architecture", en Danston, L. (ed.) (2004) *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science*. Nueva York: Zone Books.

¹⁶ Panofsky, E. (1951) *Gothic Architecture and Scholasticism*. Latrobe PA: Arch-abbey Press

culturales. Esta nueva conciencia no es ajena a la sustitución de lo bello por lo sublime como dimensión estética en la que se mezcla lo aparente con una realidad oculta. Conceptos como el de estructura, así, emergen en una red de relaciones móviles que se enreda con la paralela movilidad cultural de artefactos como las columnas. Pues no por casualidad la columna es a la vez un elemento arquitectónico y un elemento móvil de todas las metáforas de lo institucional (y aquí habría que aludir necesariamente a las columnas de Hércules como emblema de un imperio que en esos momentos ya había declinado).

El ejemplo de las columnas de Picon podría continuarse en una secuencia ilimitada de artefactos que muestran cómo en su funcionalidad técnica. La columna de la iglesia daría origen a los pilares de los puentes y una nueva arquitectura en la que el edificio es ya pensado como una máquina, como un sistema de funciones en el que las partes y las funciones convergen en una nueva unidad que irá dando nacimiento a una nueva metafísica organicista. Las historias del pensamiento como disciplinas muestran la continuidad de Hegel con Kant, con Espinoza y con Leibniz, pero no con Cuvier el anatomista enfrentado a Lamarck, ni con los nuevos arquitectos revolucionarios Etienne-Louis Boullée y Claude-Nicolas Ledoux, todos ellos relacionados con el nuevo papel del pilar de una iglesia. Pero los estados se pensarán ahora como pilares y despreciar esta metáfora es despreciar una de las claves del nuevo universo político que configurará el siguiente siglo, creado sobre metáforas organicistas. No se me ocurre mejor ejemplo de cómo la movilidad de los artefactos muestra cómo se desenvuelve la elaboración de una experiencia de orden de las cosas.

4. EL NUDO DE LA IDENTIDAD Y SUS ARTEFACTOS.

Querría acabar este alegato con el esbozo de un posible proyecto de articulación dinámica de múltiples perspectivas hacia el que no solamente me siento particularmente motivado, sino que desearía con esta lista de objetivos hacer una alusión retórica e irónica a los ejercicios de oposiciones en los que todo tema debe acompañarse de una programación docente. Pues las disciplinas se han constituido en la vieja sociedad burocrática a través de un ejercicio disciplinar cuyo objeto era dar cuenta de la profesión (entendida sacerdotilmente como vocación de entrada en un nuevo orden social) a través de un ejercicio de memoria: confesión y propósito de la enmienda. Pues bien el ejercicio que propongo es repensar el concepto de identidad y sus artefactos.

El primer escalón en este proyecto es, naturalmente, el diagnóstico de lo que pasa, es decir, el examen de cuál es el lamentable estado de lo que por otra parte se manifiesta como uno de los motores de las aspiraciones contemporáneas: la búsqueda de la identidad, o al menos de sus señas. ¿Cómo pensar el sujeto después

de Freud; tras la sospecha conductista, sociológica y cognitivista; tras el posestructuralismo; después de los reclamos de los feminismos y de los movimientos poscoloniales; en la época de la globalización, del multiculturalismo y de los nuevos fundamentalismos? Pues el primer paso es reconocer que el esfuerzo de objetividad de los últimos doscientos años ha rendido sus frutos y ha supuesto un éxito del programa eliminacionista arbolado por las ciencias sociales. Así, hemos de reconocer que la idea de agencia ha sido sustituida por la de la construcción social de la identidad, e incluso por la disolución en redes de actantes, en formas de discurso, en hechos sociales. La sospecha del sujeto ha llevado más de cien años de esfuerzos en todas las ciencias sociales. En la psicología encontramos por un lado un hilo conductor que nace en el conductismo y sigue en los programas eliminacionistas contemporáneos; de otro lado encontramos el hilo conductor del psicoanálisis, que amenaza de muerte a la idea de un sujeto transparente a sí mismo, núcleo ferruginoso del sujeto moderno. Jorge En un mismo esfuerzo, la psicología cognitiva acabó con la ilusión del animal racional: el sujeto moderno deja de ser la limpia máquina de tratar información que había soñado Kant y se convierte en un almacén de rutinas y malas artes de razonar que obedecen a estereotipos y prejuicios, algunos anclados en la mente desde los tiempos de los cazadores y recolectores. Volpi ha narrado con sarcasmo en *El fin de la locura*¹⁷ esos años en los que Lacan y Foucault derribaron la idea de sujeto con la pala del análisis estructuralista, convirtiendo el sujeto en discurso que habla de sí mismo. El relato de Volpi espera aún una reconstrucción coherente que dé sentido a estos dos siglos¹⁸ de socavamiento de la idea de sujeto. Pensar en estos años ya no es un mero ejercicio de historia cultural sino una perentoria necesidad de autoexplicación en la era de la objetividad. Tendríamos que conectar este recorrido por las ciencias sociales y cognitivas con una reflexión sobre los movimientos sociales también de los últimos dos siglos. Primero fueron los movimientos de masas que tuvieron su origen en la lucha de clases: ¿qué hace de un proletario un miembro del proletariado? Fue una pregunta que no respondió consistentemente el marxismo: en unos casos un proletario no era sino un ser conformado por sus relaciones de clase, por su lugar en la topografía de las relaciones de producción y reproducción; en otros casos, se afirmaba, era la conciencia de pertenencia a un proyecto histórico de cambio revolucionario, sin cuya

¹⁷ Volpi, J. (2004) *El fin de la locura*. Barcelona: Seix Barral

¹⁸ Están comenzando a aparecer algunas interesantes historias del sujeto que obedecen, creo a esta necesidad que explicar lo que ha ocurrido. Entre las mejores a las que he podido acceder recientemente: Seigel, J. (2005) *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press y Martin, R; J. Barresi (2006) *The Rise and Fall of Soul and Self. An Intellectual History of Personal Identity*. Nueva York: Columbia University Press;

colaboración las meras relaciones objetivas coexistían con una esencia pequeño-burguesa. Después fueron los movimientos de género: ¿qué hace de una mujer una mujer? –se preguntaba Simone de Beauvoir: la respuesta fue también la construcción social del género, más allá de la cárcel biológica del sexo a la que la ideología patriarcal había condenado a las mujeres. Pero, como Judith Butler se ha preguntado insistentemente, ¿cuál era entonces el lugar de la subjetividad femenina?¹⁹ Y la respuesta era tan peligrosa como la peligrosa historia de la conciencia proletaria: la sexualidad normalizada por la “femineidad” ortodoxa. Similares ejercicios podríamos encontrar en el pensamiento étnico²⁰ y en el nacionalista²¹.

En esta primera parte del proyecto de examen de la identidad nos encontramos, de un lado, con la historia del arrinconamiento de la identidad por las prácticas cognitivas y sociales de búsqueda de la objetividad; de otro lado, con el carácter inestable de los grandes movimientos de los dos últimos siglos entre la determinación social de los sujetos y la necesidad de recuperación de una subjetividad sin la cual se socavan sus proyectos de transformación.

Subiríamos entonces un segundo escalón en el que la pregunta por el lugar de la identidad se transforma de relato histórico en un examen de la red conceptual que en la que está enlazada el concepto de identidad. En este segundo momento hay también un punto de partida originado en un sentimiento de fracaso. Me refiero a la larga controversia académica, analítica, sobre identidad personal. Fue una controversia comenzada por Locke y continuada desde Hume y continuada en la reciente metafísica analítica anglosajona sin dejar a un lado el existencialismo sartriano. Es una historia de nuevo aleccionadora sobre las pretensiones y logros del análisis conceptual estáticamente concebido. En ella aparecen tres grandes tradiciones que han sido por igual historias perdidas en el bosque de las controversias escolásticas: la primera es la tradición cartesiana que habla de un yo auténtico escondido en los actos de conciencia y voluntad. La segunda es la tradición escéptica de Locke y Hume, quienes no consideraron relevante ninguna identidad más allá de la mera continuidad de los contenidos de la memoria. La tercera es la tradición materialista que concibe la identidad como un mero identificador corporal:

¹⁹ Butler, J. (2001) *El género en disputa*. Barcelona: Paidós ; Butler, J. (2005) *Giving an Account of Oneself*. Nueva York: Fordham University Press.

²⁰ Apiah A. (2004) *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press; Sen, A. (2007) *Identity and Violence*. Nueva York: W.W. Norton

²¹ Anderson, B (1991) *Imagined Communities. The Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso (2006 nueva edición); Juaristi, J. (1999) *El chimbo expiatorio. La invención de la tradición bilbaína (1876-1936)*.)Barcelona: Espasa

una persona es un animal humano, particularizado por sus características individualizadoras. Ninguna de estas tres propuestas conceptuales ha sobrevivido a la catarata de contraejemplos de filosofía-ficción que llenan a una biblioteca especializada.

Pero hay lecciones que hemos aprendido de este ejercicio escolástico. Sospechamos que la idea de identidad nos lleva a pensar sobre los condicionantes en los que se mueve la aspiración a la identidad:

La revisión de la autonomía en un mundo de dependencias: dependencias de otros, de la mirada hegeliana de reconocimiento y dependencias causales de los condicionantes del mundo.

La revisión de la aspiración socrática al autoconocimiento después de dos siglos de sospecha sobre la transparencia. ¿Cómo puede ser un ser idéntico a sí mismo si su identidad corpórea y mental está sumida en una niebla de mecanismos de imposible acceso en primera persona?

Si el modelo epistémico que ha regido la trayectoria de la identidad desde la ilustración está en proceso de revisión, no lo está menos la versión voluntarista de la identidad asentada sobre la idea de agencia. La revisión nos lleva aquí a un universo de artefactos entre los que se distribuye la agencia y produce una idea de identidad híbrida, ciborg.

Este segundo nivel nos debería mostrar el esplendor y la miseria del proyecto de fijación puramente conceptual de la identidad. Por ello, en la propuesta que estoy presentando deberíamos alcanzar un tercer escalón en el que la identidad fuese examinada en una topografía de artefactos de identidad que articulan nuestras prácticas contemporáneas. No cabe aquí sino esbozar algunos elementos de una larga lista que debería ser completada con parsimonia:

Artefactos de los espacios: examen de los efectos que los lugares y paisajes producen en los estratos de la identidad contemporánea. Pues las distinciones civilizatorias entre ciudad y campo, entre viajeros y aborígenes se transforman con la emergencia de lugares de paso y frontera, con los no lugares, con los nuevos habitáculos de un mundo sin distinción entre naturaleza y artificio.

Artefactos de tiempo: pues los artilugios de ordenamiento temporal son uno de los principales andamios sobre los que se constituye la identidad. La experiencia de la biografía en calendarios y horarios objetivos ha reconfigurado la vivencia subjetiva de la duración, que se acompasa con los ritmos y velocidades de una era de la simultaneidad.

Artefactos de la presentación: artefactos que hacen posible la presencia de la persona y el grupo en el espacio social. Son artilugios teatrales como la moda

y la definición simbólica de la distinción a través de dispositivos que configuran las costumbres.

Artefactos de la formación: las trayectorias corporales se han añadido a las viejas aspiraciones románticas a la formación del espíritu. Las prácticas de autotransformación corporal, las educaciones de la emoción, son ya mecanismos de construcción de formas de identidad poderosos en una era en la que la esencia humana se disuelve en formas posthumanas abiertas.

Artefactos de la representación: los espejos y otros mecanismos de mimesis y visualidad se han expandido de manera ilimitada en una era del espectáculo y la imagen como aspiración de ser.

Artefactos de la agencia: la acción simultánea colectiva, la existencia en red, la teleagencia, conforman algunas de las señas de identidad de los proyectos de existencia.

Artefactos de la imaginación. Los humanos somos adictos a todo lo que nos permite trascender la realidad. Nos rodeamos de objetos de maravilla y fascinación, de proyecciones de nuestros yoes ideales.

Un tercer escalón del proyecto de situar la identidad como una alternativa a las viejas disciplinas (estudios de la identidad) nos lleva ya a la propuesta más promisoriosa: la identidad narrativa; la narración como organizadora del sentido de la cadena causal de sucesos contingentes que constituyen la existencia de una persona o grupo. La idea de narración como alternativa a las dos grandes figuras de la identidad²²: la figura barroca del *teatro*, que da origen a la persona como personaje; la figura del *juego* que da origen al individuo en competencia, al sportman del siglo XX. La narración recoge lo que de frágil y robusto tiene nuestra experiencia contemporánea: la voluntad de sentido en un mundo constituido por cadenas causales impersonales, contingentes, amenazadoras. Esa voluntad de sentido no es ya teleológica como en el universo aristotélico-tomista. El sentido no es el sentido de la vida como aspiración a un fin. El sentido aparece aquí como una negociación entre nuestros estratos constitutivos conformados por esos artefactos que acabamos de señalar:

- Políticas de la memoria
- Políticas del lugar
- Trayectorias corporales

²² Los dos promotores más importantes de la identidad narrativa han sido, en el ámbito de la filosofía, Paul Ricoeur y en el de la psicología Jerome Bruner. Vd. Ricoeur, P. () *Sí mismo como otro*. Madrid: Trotta y Bruner, J. (1986) *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona Gedisa (1988) .

- Gestión del presente
- Articulación imaginaria del futuro

La narración decimonónica encarna un sentido único, el gran relato hilo conductor de una identidad. El relato contemporáneo es un ejercicio de equilibrio y supervivencia. No es Balzac sino Raymond Carver quien ordena la voluntad de sentido.

No queda sino apuntado un mínimo esbozo de cómo el concepto de identidad podría formar parte de un proyecto de examen de la cultura contemporánea. Queda sin desarrollar la contribución a este proyecto que deben hacer perspectivas distintas del arte, la historia, la filosofía y las ciencias. Lo que se propone aquí no es un mero currículo para ninguna asignatura nueva, sino un programa de examen de nuestra experiencia herida de identidad en un mundo donde los sujetos ya son apenas si otra cosa que un nombre para fantasmas abstractos.