

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



## **TESIS DOCTORAL**

¿Cómo funciona y para qué sirve el tiempo en el espacio social?

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Vanesa Ripio Rodríguez

DIRECTOR

Pablo López Álvarez

# UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

¿Cómo funciona y para qué sirve el tiempo en el espacio social?

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA PRESENTADA POR

María Vanesa Ripio Rodríguez

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR

Pablo López Álvarez

Agradezco su confianza a las personas que me empujaron hace ya seis años a los estudios de Doctorado a pesar de mis dudas radicales: a Juan Jesús Rodríguez Fraile y a Luisa Posada Kubissa. También a quién me acompañó con más entusiasmo que yo misma: Jone Martínez-Palacios y a quienes sufrieron sus buenas y malas consecuencias en su más temprana infancia: Manuela Ripio Rodríguez y Miguel Ripio Rodríguez. Por último, agradecerle a mi director Pablo López Álvarez, haberse tomado en serio esta tesis *outsider*.

Esta Tesis doctoral está dedicada a la memoria de mi abuela Justa González Garrido (1925-2021).

## ÍNDICE

RESUMEN.....	6
PROSPECTO. Crumbs-haunting.....	7
PRÓLOGO. El juego de conectar los puntos.....	8
Primera parte: INVESTIGACIONES BOURDIANAS.....	10
INTRODUCCIÓN a la primera parte.....	11
I. ¿CÓMO FUNCIONA Y PARA QUÉ SIRVE EL TIEMPO EN EL ESPACIO SOCIAL?..	14
II. EL ESTADO Y LAS CLASES SOCIALES.....	30
III. OTRO JUEGO DE HERRAMIENTAS (2019).....	63
APÉNDICES primera parte.....	75
El estructuralismo constructivista.....	75
La casa cabila.....	80
La paradoja temporal de la doxa: operación diferencia.....	83
Segunda parte: MEDITACIONES WITTGENSTEINIANAS.....	85
INTRODUCCIÓN a la segunda parte.....	86
I. LA FENOMENOLOGÍA DADA LA VUELTA.....	89
II. ZEITSPIEL 1: BOURDIEU Y EL DOBLE JUEGO CON EL TIEMPO.....	102
III. ZEITSPIEL 2: LA FENOMENOLOGÍA SALVAJE.....	112
IV. The MASTER 'S TOOLS.....	117
V. LA FENOMENOLOGÍA FENOMENOLÓGICAMENTE DIFERENTE.....	125
Apéndice: Boltzmann y la Bildtheorie.....	168
Tercera parte: ESBOZO DE UNA TEORÍA DEL TIEMPO EN EL ESPACIO SOCIAL.....	174
INTRODUCCIÓN a la tercera parte.....	175
I. REVOLUTIONARY ROAD.....	177
1. Del ob-iectum al objeto.....	178
2. Brentano y Aristóteles.....	184
3. Brentano y Locke.....	203
4. Las dos ramas.....	232
5. Los dos traumas.....	239
II. REWILDING ATTITUDE.....	265
1. The Master 's Tool.....	266
2. The Wild Self.....	282
III. RECHILDING ATTITUDE.....	290
Apéndice a la tercera parte: Lo personal es político.....	347
CONCLUSIONES.....	350
BIBLIOGRAFÍA.....	353

## RESUMEN

El juego social depende de la (re)producción de unas disposiciones temporales cuyo origen está en la acumulación y circulación de capital simbólico (Bourdieu). «Lo que habitualmente llamamos tiempo» es un esquema temporal adquisitivo (Ferlosio), que orienta el sentido práctico de los agentes como sentido de *un juego jugado mediante el tiempo* (Wittgenstein), garante del cumplimiento de los valores propiamente masculinos como satisfacción de la dominación. La investigación iniciada por Brentano sobre la temporalidad rescata el presente de su olvido metafísico y posibilita una investigación fenomenológica subversiva y *fenomenológicamente* diferente como fundamento para otro juego del tiempo *que muestre a la mosca la salida de la botella cazamoscas* y logre –mediante el goce de los bienes–, la posibilidad propiamente humana de la felicidad.

## ABSTRACT

The social game depends on the (re)production of temporal dispositions whose origin is the accumulation and circulation of symbolic capital (Bourdieu). "What we usually call time" is an acquisition temporal scheme (Ferlosio), which orients the practical sense of agents as a sense of *a game played through time* (Wittgenstein), guaranteeing the fulfillment of masculine values as the satisfaction of domination. The research initiated by Brentano on temporality rescues the present from its metaphysical oblivion and makes possible a subversive and *phenomenologically* different phenomenological research as a basis for another game of time *that shows the fly the way out of the fly-catcher bottle* and achieves – through the enjoyment of goods– the proper human possibility of happiness.

## PROSPECTO. *Crumbs-haunting*

Cuando se pone para desayunar a una niña o un niño una madalena, mejor no esperar que las migas queden contenidas en el marco vacío y a *priori* del plato que preventivamente hemos puesto debajo con intenciones de contención metafísica; porque, como cualquiera puede comprobar empíricamente en nueve de cada diez casos, las migas se dispersan invariable y caóticamente sin que el agente mordedor sepa siquiera cómo ha tenido lugar tan infausto resultado, que el mismísimo Aristóteles clasificaría en esa categoría-desastre de lo no-voluntario.

La no-voluntariedad convierte el asunto en éticamente inimputable y, por eso, tampoco merece mucho la pena buscarle otra causa, a saber, el descuido y atolondramiento de la criatura a la hora del desayuno o la textura tendente al desmigajamiento formal de la masa en cuestión. Si, en lugar de eso, nos quedamos en el ámbito de los puros efectos y entendemos que la práctica *hace* las migas, no *para* formar las constelaciones del *cielo estrellado sobre mi cabeza* o, *para que* algún pulgarcito o *deus absconditus* nos indique el *sentido* o la ley moral en nuestros corazones; sino, para hacer *como si* esos pedacitos de pan fueran el resultado de un *Big Bang* práctico, detonante de nuestro espacio-tiempo vital (y académico), que ha generado unas posiciones (distintivas) de nuestros textos como las de aquel pasatiempo infantil de *conectar-los-puntos*, quizá entendamos la verdadera naturaleza de este trabajo. Llamamos a esto del modo más pedante y woolfiano, *crumbs-haunting*.

## PRÓLOGO. El juego de conectar los puntos

“For the Master’s Tools will never dismantle the Master’s house” (Audre Lorde, Second Sex Conference, October 29, 1979)

Cuando le relataba a una amiga muy querida los pormenores de este trabajo, ella solía decirme, quizá a modo de consuelo intelectual, que estaba escribiendo por lo menos ocho tesis. Y cómo no admitir tal proliferación de perspectivas sobre algo que incluso es dudoso llamar objeto de investigación y sobre el que al menos es posible distinguir tres aspectos o planteamientos que aunque consecutivos –se corresponden con cada una de las partes que hemos logrado *esbozar*–, se piensan sincrónicamente como una manera de jugar con nuestros propios textos al juego de conectar los puntos. Por eso, si fuera posible, pedimos a la lectora o lector de este trabajo que juegue a ese mismo juego, que establezca ella o él mismo sus propias conexiones sobre un conjunto más o menos desorganizado de preocupaciones filosóficas acerca de la dominación y el tiempo. Parafraseando a Wittgenstein en el prólogo a las Investigaciones: *Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente tanteados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre se trazaron nuevas imágenes.*

Este *juego de niños* es propio de quién –como dice Bourdieu–, se niega a crecer o *por lo menos prolonga hasta muy tarde, a veces a lo largo de toda la vida, la relación con el mundo de la infancia.* Este recuerdo del juego infantil *revivido* facilita el rechazo (ni del todo consciente ni del todo inconsciente) a adoptar una disposición adquisitiva sobre la práctica y, en particular, sobre esta práctica que es la escritura de una tesis doctoral. La lectura de Bourdieu explica que la posición social (su no-posición social de madre investigadora) la condiciona hacia la indiferencia hacia el juego del capital simbólico y la arroja al mundo aparentemente caótico, subjetivo y bravío de lo consuntivo. La “naturaleza” de la investigadora implica esta actitud que no diferencia del todo, como dicen los dadaístas, el arte y la vida, la obra y la práctica, la tesis y todo lo demás y le permite (o eso piensa ella) mostrar libremente lo que no se debe nunca mostrar, las tuberías y los cables que

cualquier otro serio trabajo académico deja cubiertos, para contar de primeras el *cuándo y cómo se hizo* sin saber del todo lo que se ha hecho.

Todo esto para indicar a la lectora o lector que la autora no ha logrado conjurar los efectos de violencia simbólica propiamente académicos, esa sensación tan incómoda e indefinible de que pase lo que pase *le van cagar a una en la cabeza*, como tan llanamente expuso el gran Thomas Bernhard. Imposible desprenderse de este sentimiento paradójico de haber dejado inconcluso un trabajo que no puede bajo la lógica consuntiva de la práctica que aquí se defiende, plantearse jamás como un objetivo final.

Alboreca, julio de 2023

## Primera parte: INVESTIGACIONES BOURDIANAS

## INTRODUCCIÓN a la primera parte

“Yo cuando digo que es un jugador superlativo es porque, de la manera que jugamos nosotros, que es un fútbol de controlar el espacio y el tiempo, y entender el juego, hay muy pocos como él”.<sup>1</sup>

Pierre Bourdieu amaba las metáforas deportivas, seguramente porque mostraban a las claras la naturaleza adquisitiva del juego al que siempre estamos jugando, ese que, como el fútbol del FCB, va de *controlar el espacio y el tiempo*. Todos y todas (a pesar de las advertencias de Virginia Woolf) queremos ser como Pedri, un *jugador* o jugadora *superlativa* del juego social.

La cuestión fundamental para la Filosofía social bourdiana es cómo ha ocurrido ese proceso históricamente y cómo se sigue (re)produciendo. La secuencia aparentemente desconectada de textos que se proponen en esta primera parte<sup>2</sup> es el resultado de un «largo e intrincado viaje» (Wittgenstein) por la obra de Pierre Bourdieu; son los esbozos de un ensayo de comprensión de su teoría social y de su feminismo radical<sup>3</sup>, como aspecto transversal que emerge y se sumerge a lo largo y ancho de su investigación social y como singular llave de entrada al problema del tiempo; así como, al más específico asunto en juego del funcionamiento y finalidad de los esquemas temporales en la dominación masculina. Lo que se propone es el trato recursivo con las nociones de esa filosofía social bourdiana para tantear todavía desde fuera cierto juego mediante el tiempo (que pomposa y wittgenstianamente hemos llamado en la segunda parte *Zeitspiel*). Este *Zeitspiel* no sólo incumbe al tiempo mismo como objeto de estudio, sino a una serie de cuestiones sociales y epistemológicas que surgen cuando no se piensa en él y que modelan la naturaleza de la investigación en el contexto de su funcionamiento y finalidad en el espacio social. Los asuntos tratados en esta primera parte, orientados por la doble pregunta que titula la investigación, han de tomarse como las jugadas

---

<sup>1</sup> Xavi Hernández, entrenador del FCB sobre su jugador “Pedri”:

(<https://somosinvictos.com/2022/04/03/no-le-sorprendio-nada-que-dijo-xavi-hernandez-sobre-el-golazo-que-le-marco-pedri-al-sevilla/>, 3/4/22)

<sup>2</sup> El tercero de ellos “Otro juego de herramientas” es el único que ha sido publicado previamente a su inclusión en esta investigación.

<sup>3</sup> El asunto de si Bourdieu es o no feminista es polémico para el feminismo y tiene que ver, a nuestro juicio, con una comprensión superficial de la obra del sociólogo francés.

posibles para una reflexión sobre la vivencia temporal como experiencia de la dominación y como fenómeno de *violencia simbólica*.

La *violencia simbólica* está relacionada con una diversidad de efectos emocionales no explícitos (por ahora no discursivos<sup>4</sup>) *en lo más profundo de los dispositivos orgánicos*, que tienden a ser centrifugados de la realidad social y política, o mejor, de la interpretación autorizada que el discurso autorizado hace de esa realidad. Son unos efectos *fantásticos* (Platón) que se suelen colocar en el muy denostado ámbito de lo *personal* por oposición a lo político, en el sentido expresado por Carol Hanisch en el contexto del Feminismo Radical de finales de los 60: *Lo personal es político*<sup>5</sup>.

Habría, defendemos, una dimensión temporal originaria de la violencia simbólica o, si queremos, una violencia simbólica fundamental específicamente temporal. Las autoridades simbólicas (pensemos en Kafka) quieren hacernos creer que podemos controlar el tiempo (o el *tempo*) de juego y convertirnos en jugadores superlativos del juego social. La realidad es que somos controlados por ellas, es decir, por el juego (parafraseando a Jaakko Hintikka) *jugado mediante el tiempo* al que ya siempre estamos jugando, el mencionado *Zeitspiel*. Nuestra vivencia del tiempo en el espacio social procede de nuestra inmersión en un juego de tiempo adquisitivo y cualquier aspecto consuntivo del mismo vive en situación de libertad vigilada. La violencia simbólica temporal es una herramienta de (auto)control remoto de los agentes que evidencia la aceptación tácita de las condiciones de (re)producción material y simbólica de la realidad social, es decir, de una interpretación autorizada y autoritaria (*metafísica*, diría Bourdieu) del tiempo en el espacio social, que se impone como la única (re)presentable, posible y disponible, incluso para aquellas y aquellos a los que desautoriza.

Los efectos fantasmales de la amputación consuntiva (como esos miembros amputados de los soldados de la Gran Guerra) se sienten, pero no pueden señalarse si no es para desautorizar o deslegitimar el discurso que los revela y, con él, a quienes lo emiten. La violencia de esa revelación y rebelión de lo sensible

---

<sup>4</sup> Es Ludwig Wittgenstein quien se ocupa de esa posible discursividad pública de las llamadas *experiencias privadas internas*.

<sup>5</sup> Remitimos al texto *Lo personal es político*, que se facilita como apéndices de la tercera parte.

radica en que es vivida como una especie de confesión incontrolable que funciona más bien como una delación ante la autoridad kafkiana, difusa y abstracta del poder simbólico. Para que esa delación pueda convertirse en revelación liberadora son necesarias ciertas *prácticas de libertad* (Foucault) temporal que han buscado históricamente en muy diferentes campos estrategias de supervivencia simbólica<sup>6</sup> al juego adquisitivo del tiempo que neutralicen los efectos de la dominación en espacios de participación social, académica y política.

---

<sup>6</sup> La expresión *supervivencia simbólica* nace del intercambio colectivo de ideas en el contexto del Taller de Investigación sobre de la obra del sociólogo Pierre Bourdieu impartido en la Facultad de Filosofía de la UCM (2013-2017) y las sesiones del Máster de participación ciudadana de la Facultad de Ciencias políticas y de la Comunicación de la UPV (2016-Actualidad). Ver el taller del año 2016 titulado: *¿Para qué sirve y cómo funciona la violencia simbólica?* "Iniciación a la sociología y el feminismo de Pierre Bourdieu, disponible en: <http://souvenir-bourdieu.blogspot.com.es/>.

## I. ¿CÓMO FUNCIONA Y PARA QUÉ SIRVE EL TIEMPO EN EL ESPACIO SOCIAL?

“Nos podemos preguntar si no hay un vínculo entre el capital poseído colectiva e individualmente y la relación con el tiempo, elemento de rentabilización de ese capital que varía con la importancia del capital” (Bourdieu, 2016: 244).

1. La tesis investiga el *vínculo* entre lo que denominamos –siguiendo la Filosofía social de Pierre Bourdieu– *las disposiciones temporales del habitus* (en las que se habría sedimentado nuestra *relación con el tiempo*) y la *economía de la (re)producción originaria del capital simbólico en el grupo social*.

2. Para ello, hemos de abandonar el *punto de vista escolástico* de la Metafísica, que cosifica el tiempo y el cuerpo (tiempo-cosa, cuerpo-cosa), al considerarlo “una realidad preestablecida, en sí, anterior y exterior a la práctica” y debemos “reestablecer el punto de vista del agente que actúa” (Bourdieu, 1999: 275), en particular, en relación a la experiencia temporal. Este último, el de una *Fenomenología social* en sentido bourdiano, ha de hacerse cargo de “los sistemas de *clasificación*, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones *simbólicos* para las actividades prácticas –conducta, pensamientos, sentimientos y juicios– de los agentes sociales” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 31).

3. El resultado del análisis que Bourdieu lleva a cabo de la dominación masculina –desde su *Física social*– desvela una economía *relativamente autónoma* y originaria de (re)producción de capital simbólico *incorporado*, que posibilita la conservación del *grupo social*.

Se hace necesario investigar, en este punto, la reproducción del grupo social en condiciones de privación de otras formas de capital y el papel prioritario que las estructuras subjetivas toman en dicha reproducción, ante la ausencia de una objetivación generalizada. Esta situación, propia de grupos en sociedades diferenciadas, sirve de laboratorio originario e imagen aumentada (como demuestra *La dominación masculina*), para la comprensión de la pervivencia y “autonomía

relativa de la economía de capital simbólico (...) a pesar de las transformaciones en el modo de producción” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 220).

Dicha *economía originaria*, en cuanto estructura objetiva del mundo social, *condiciona* las estructuras subjetivas (*habitus*) de los agentes, sistema de disposiciones, esquemas mentales y corporales, que sirven como patrones simbólicos para un conjunto de *prácticas ritualizadas* sexualmente segregadas y segregantes.

4. Desde el punto de vista fenomenológico –el del agente que actúa–, esa práctica “no está *en* el tiempo, sino que *hace* el tiempo (el tiempo propiamente humano, por oposición al tiempo biológico o astronómico” (Bourdieu, 1999a: 275). La *práctica* genera el tiempo *propiamente humano*, que no es un tiempo exterior al agente, ni preexistente a dicha práctica, sino que es producto de su desenvolvimiento, tiempo que depende del agente y del que el agente depende.

Se hace imprescindible investigar aquí por qué se cosifica a la vez, el tiempo y el cuerpo, como productos de una Metafísica que ha abandonado el punto de vista del agente que actúa y que interpreta ambos fenómenos, como *cosas* u objetos que se oponen a un sujeto. La representación que la Metafísica se hace de tal *sujeto* depende de ese abandono y exige tal oposición.

El vínculo *generativo* entre práctica y tiempo revela el carácter necesario, pero asimismo relativo y arbitrario de la experiencia temporal. Al desvelarse la *práctica* –desde el punto de vista del agente que actúa– “como ‘temporalización’” (Bourdieu, 1999: 275), el *habitus* que la practica, se revela como una *estructura subjetiva temporalizada* por su propia práctica. Las *disposiciones* temporales del *habitus* han sido incorporadas por la *exposición* temprana y continuada a unas prácticas temporalizadoras específicas, pero, asimismo, son esas disposiciones las que orientan esas prácticas, funcionando a manera de patrones *simbólicos* (Wacquant) para las actividades prácticas –conducta, pensamientos, sentimientos y juicios– de los agentes sociales.

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones (Bourdieu, 2008a: 86).

Específicamente, los *habitus* son, en el sentido que aquí nos interesa señalar, estructuras *temporalizadas dispuestas a funcionar* como estructuras temporalizantes, *principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones*<sup>7</sup>, también en relación al tiempo.

5. “Uno de los efectos de la ritualización de las prácticas consiste precisamente en asignarles un tiempo, una duración” (Bourdieu, 2008a: 123). Esa duración, el tiempo *que pasa* reiteradamente *durante* el rito, “es relativamente independiente de las necesidades externas” (Bourdieu, 2008a: 123), en la medida que cuenta con una *necesidad propia*: “[U]na especie de necesidad arbitraria que define propiamente la arbitrariedad cultural” (Bourdieu, 2008a: 123).

¿Existe entre esta *relativa independencia* de las necesidades externas del tiempo asignado al rito y la *autonomía relativa* de la economía de capital simbólico, respecto a las transformaciones en el modo de producción, una comunidad estructural? Al menos por ahora, podemos afirmar que ambas tienen en la *necesidad arbitraria que define propiamente la arbitrariedad cultural*, un elemento común.

La *necesidad arbitraria* de la práctica (cultural), que *hace el tiempo propiamente humano*, se reitera en ese tiempo, o sería mejor decir, en ese *uso necesario y arbitrario del tiempo*. Su *necesidad propia* es igualmente arbitraria y, por eso mismo, paradójica<sup>8</sup>: “[L]a institución consiste en asignar propiedades de *naturaleza social* en

<sup>7</sup> Pensemos en el carácter ficticio y relativo al alma que para Agustín de Hipona posee la noción de tiempo: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.” (*Confesiones*, XI, XIV, 17). “En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con el tropel de tus impresiones. En ti —repito— mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan —y que, aun cuando hayan pasado, permanece— es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: ésta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ésta es el tiempo o yo no mido el tiempo” (*Confesiones*, XI, XXVII, 36).

<sup>8</sup> “Vemos claramente que en este campo [el de la dominación masculina], lo más importante es devolver a la *doxa* su propiedad paradójica al mismo tiempo que denunciar los procesos

forma tal que aparezcan como propiedades de naturaleza natural” (Bourdieu, 2001: 79). La *paradoja* consiste en que los agentes *perciben y construyen* una determinada experiencia temporal de *naturaleza social* (*hecha* por una determinada práctica social), como natural, de un modo análogo a cómo Bourdieu describe que *perciben y construyen* “las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino”.

La paradoja consiste en que son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con esa visión del mundo (Bourdieu, 2003: 36-7).

Parafraseando, cabe anticipar que *la paradoja consiste en que son las diferencias manifiestas entre el uso del tiempo masculino y el uso del tiempo femenino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con esa visión del mundo.*

Se ve así el destino común que comparten la experiencia *propriadamente humana* del tiempo y la experiencia *propriadamente humana* del cuerpo. Y, no es de extrañar, pues: “La experiencia del tiempo se engendra en la relación entre el habitus y el mundo social” (Bourdieu, 1999a: 277). El agente *que actúa* adquiere, durante “el proceso de apropiación que el grupo realiza de su organismo” (Bourdieu, 2008a: 89 n.4), un *habitus*, es decir, un sistema de disposiciones corporales y *temporales, duraderas y transferibles*, que orientan sus acciones posibilitando su participación en el juego social.

6.

La disposición es exposición y ello es así porque el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego (...) y, por lo tanto, obligado a tomar en serio el

---

responsables de la transformación de la historia en naturaleza, y de la arbitrariedad cultural en *natura*” (Bourdieu, 2003: 12).

mundo (y no hay cosa más seria que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos) (Bourdieu, 1999: 186)<sup>9</sup>.

Bourdieu insiste en la importancia de tener en cuenta lo que denomina la *eficacia simbólica* de los ritos de institución: “[P]oder actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real” (Bourdieu, 2001: 82). En cuanto acto de magia social, la institución, es decir, *la sanción y la santificación* de un estado de cosas, “puede crear la diferencia *ex nihilo*” (Bourdieu, 2001: 80). Bourdieu advierte de la imposibilidad de comprender “los fenómenos sociales más fundamentales, tanto los que se producen en sociedades precapitalistas, como en nuestro propio mundo”, sin “tener en cuenta el hecho de la *eficacia simbólica*”. El rito inviste al agente de una esencia que “en el más verdadero sentido de la palabra es un *fatum*” (Bourdieu, 2001: 82).

El uso de la noción, común en etnología, de *rito de paso*<sup>10</sup> supone disimular uno de los *efectos esenciales del rito*, al orientar su interpretación en el sentido de un *paso temporal* diacrónico con un antes y un después –el que va de la infancia a la edad adulta– para los agentes que lo ejecutan. Propone en su lugar denominarlo *rito de institución*, poniendo así el acento en su *función social*, en cuanto que *institución de un límite arbitrario* cuyo efecto es consagrar “una diferencia constante entre aquellos a quienes concierne el rito y aquellos a quienes no concierne” (Bourdieu, 2001: 78). La función de consagración social del grupo de los varones (en relación al resto, las mujeres y los niños y niñas) supone “sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace justamente una constitución en el sentido jurídico-político del término” (Bourdieu, 2001: 80).

Dice Rafael Sánchez Ferlosio que “toda ceremonia (...) es siempre, y por naturaleza, ‘léttre’, texto, repetición: no tiene primera vez (...) tan sólo en su repetición —esto es,

---

<sup>9</sup> “Y ello es así porque el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces, y, por lo tanto, obligado a tomar en serio el mundo (y no hay cosa más seria que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos). Por ello, está en condiciones de adquirir disposiciones que también son apertura al mundo, es decir, a las estructuras mismas del mundo social del que son la forma incorporada” (Bourdieu, 1999: 186).

<sup>10</sup> En el capítulo II: “Los ritos de institución”, en Bourdieu, P. (2001). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid.

en una condición esencialmente ubicua— pudieron adquirir los caracteres de lo ceremonial” (Sánchez Ferlosio, 1992: 173-4). El rito es “un acto inaugural de constitución, de fundación, incluso de invención” (Bourdieu, 2001: 83), que no está en el tiempo en el sentido en el que lo están los acontecimientos históricos<sup>11</sup>. Por ello, la duración que se le asigna no se corresponde con el tiempo cotidiano de las necesidades externas. Si cuenta con una *necesidad propia*, una especie de necesidad arbitraria que define propiamente la arbitrariedad cultural, es porque esa duración es también *instituida, inaugurada o inventada* por el rito, como un límite temporal arbitrario.

7.

La práctica de este *habitus-tiempo (el agente que actúa)*, que ha mimetizado aquellas disposiciones desde las experiencias más tempranas, *(re)hace* el tiempo adquisitivo (Bourdieu, 2008a: 118). *En él, se persigue la meta de su conservación* tanto material como simbólica: de una parte, la conservación de un estado determinado (e implícito) de las *relaciones de poder (estructura objetiva de grupo)*; de otra parte, la pervivencia de sus *relaciones de sentido*, es decir, del *cumplimiento de los valores del grupo*, de su justificación *racista*<sup>12</sup> (estructura subjetiva o habitus).

Aquellas disposiciones temporales suponen una parte especialmente relevante, profunda y oculta de la *libido dominandi*. La dominación masculina en cuanto que estructura de adquisición/conservación de capital simbólico *condiciona* la incorporación de dichas disposiciones temporales adquisitivas que *dan sentido* a aquella economía. La diferenciación/segregación no tendría únicamente lugar en el espacio (véase *La casa cabila*), sino de un modo especialmente disimulado, en la

---

<sup>11</sup> De ahí, que se trate de un tiempo cuya necesidad es propia y arbitraria y que queda fuera de las necesidades exteriores, como queda la economía de bienes simbólicos fuera de la Historia, de las transformaciones de los modos de producción.

<sup>12</sup> “[H]ay tantos racismos como grupos que necesitan justificar que existen tal y como existen, lo cual constituye la función invariable del racismo (...) El racismo es propio de una clase dominante cuya reproducción depende, en parte, de la transmisión del capital cultural, un capital heredado cuya propiedad es la de ser un capital incorporado, pero aparentemente natural, nato.”

(<http://sociologiageneral.sociales.uba.ar/files/2013/06/Pierre-Bourdieu-El-racismo-de-la-inteligencia.pdf>, consulta 14/09/2017)

experiencia/vivencia colectiva *unificada* de aquella temporalidad tensa por parte del grupo masculino y de su correlativa segregación femenina.

Se trata de buscar del lado de la participación en el juego de (re)producción de capital simbólico, que si bien en sociedades no diferenciadas se centra en buena parte en las estrategias matrimoniales, adquiere en sociedades diferenciadas adquiere formas soterradas que esta investigación se propone indagar.

[T]odos los juegos que, a menudo estructurados según la lógica de la apuesta, del desafío o del combate (lucha de a dos o por grupos, tiro al blanco, etc.), requieren de los varones que pongan en función en la modalidad del ‘hacer como si’ los esquemas generadores de las estrategias del honor (Bourdieu, 2008a: 121).

En una nota a pie de *El sentido práctico*, Bourdieu ejemplifica los *ejercicios estructurales* con la que toda sociedad transmite *esta o la otra maestría práctica*, mediante el juego de la *qochra*, que los niños varones cabila juegan en los primeros días de primavera: “[L]a pelota de corcho (*qochra*) que se disputan, que se pasan y que defienden es el equivalente práctico de la mujer” (Bourdieu, 2008a: 121 n.18). La maestría práctica para la que el ejercicio estructural prepara es invariablemente la economía de capital simbólico.

8.

El efecto esencial del rito sobre el grupo consiste en la consagración de una *necesidad arbitraria* como límite o *frontera mágica*<sup>13</sup>, que distingue aquellos agentes que son susceptibles de participar *activamente* en el juego social, es decir, en la economía de reproducción de capital simbólico, de los que no lo son. Ese *límite arbitrario* apenas puede erigirse, dada la ausencia de una objetivación suficiente, en otro lugar que en los cuerpos y en los cerebros de los agentes que actúan, en la forma de *disposiciones corporales* que orientan las relaciones con un espacio social mínimamente objetivado y, de *esquemas temporales* que producen una experiencia específica del tiempo, que el tiempo del rito hace *resonar*. “Todos los grupos confían

---

<sup>13</sup> Bourdieu usa la expresión inglesa *mystic boundary* extraída de la obra *Tres Guineas* de Virginia Woolf.

al cuerpo, tratado como una memoria, sus más preciosos tesoros” (Bourdieu, 2001: 83).

Aquello para lo que sirve el rito, su función social de consagrar un *límite arbitrario*, posee una dimensión temporal fundamental, que quizá pueda ser pensada desde aquella noción, descartada en un principio, de *rito de paso*. Sin obviar que la referencia al paso temporal diacrónico que permite cruzar la meta de la edad de juego, disimula la línea misma en cuanto límite que hace posible o no la agencia; su posible interpretación como una culminación o una meta podría estar funcionando como límite tensional para la experiencia temporal, que impone a los agentes un *uso* muy determinado del tiempo.

El rito se desvela como una práctica temporalizada (se le asigna un tiempo) y temporalizadora, al consagrar cierta esquematización en relación al tiempo en los cuerpos y en los cerebros de los agentes. La propia constatación evidente del rito, el *paso* de un *todavía no* (eres adulto), a un *ya* (eres adulto), encierra un uso del tiempo muy preciso, que, de algún modo, está relacionado de un modo fundamental con la institución del límite arbitrario, que consagra los agentes para el juego de la adquisición social de capital. Luego, este uso del tiempo, que implica un proceso de esquematización temporal de aquellos agentes, podría ser una condición necesaria para la (re)producción del juego, a través de la (re)producción de los agentes. Ese *límite arbitrario* que el rito instituye, supondría asimismo la consagración de una disposición temporal específica y, en último término, de un uso particular del tiempo como legítimo.

El límite arbitrario que el rito instituye estaría efectuando así una doble operación de consagración en el grupo: primero, una operación de consagración de los varones dentro del grupo como “verdaderos” agentes de la economía de capital simbólico; segundo, una operación de legitimación de ciertas disposiciones con respecto al tiempo, que les capacitan para aquella economía del capital simbólico.

9.

Para aclarar el sentido temporal de esas disposiciones, emplearemos la distinción de Rafael Sánchez Ferlosio entre *temporalidad adquisitiva* y *consuntiva*:

El 'tiempo adquisitivo' es un tiempo *tenso*, porque cada instante está en función del anterior y el posterior; es un tiempo *con sentido*, porque en él *se cumplen unos valores*, se persigue una meta; su trecho recorre en consecuencia, por un 'todavía-no' y se corona en un 'ya' (Sánchez Ferlosio, 2000: 481).

Inversamente, el 'tiempo consuntivo', es *distenso*, ya que en él cada instante está en sí mismo –no en función de otros–; es un tiempo sin sentido ya que en su seno se gozan los bienes, no se persigue fin alguno; y, finalmente, su trecho corre por un 'todavía' y cesa o fenece en un 'ya-no' (Sánchez Ferlosio, 2000: 482).

Se trata de establecer la presencia de ese *tiempo adquisitivo* en los habitus viriles, como disposición temporal incorporada, como *sentido de los límites temporales* y *patrón simbólico temporal* para las conductas y los sentimientos implicados en las prácticas, sexualmente segregadas y segregantes. Esta disposición tensa hacia el tiempo sería exigida por el juego de la adquisición social de capital simbólico, en el que consiste la dominación masculina, integrándose en lo que Bourdieu denomina, la *libido dominandi*. Sobre este aspecto, volveremos más adelante.

No sólo la estructura subjetiva del habitus, sino el rito mismo, como estructura mínima de objetivación social, integra esa misma temporalidad adquisitiva. El tiempo asignado al rito es un tiempo arbitrario pero necesariamente *tenso*, porque ha de tener un *sentido*, es decir, una lógica y un valor. El rito dispone del tiempo tensándolo hacia el *cumplimiento de unos valores*, producto de la constante imposición del límite arbitrario, que tiene por objeto “naturalizar los cortes decisivos constitutivos de lo arbitrario cultural, los que se expresan en las parejas de oposición fundamentales, masculino-femenino, etc.” (Bourdieu, 2001: 83). Esa naturalización supone el condicionamiento que el rito ejerce sobre los cuerpos, que resulta en la incorporación de aquel límite como *sentido de los límites*, en el que se incluye la *persecución de la meta* como disposición temporal tensa. Rebasar esa meta supone “la adherencia firme a esa institución”, mediante la *tensión* del cuerpo y, más específicamente, mediante “el sufrimiento que se inflige al cuerpo” (Bourdieu, 2001: 83).

Más arriba, apuntábamos, la misteriosa relación entre la cosificación del tiempo y del cuerpo que la Metafísica tradicional habría venido estableciendo. Desde lo dicho hasta ahora, puede adivinarse cierta correspondencia entre la *tensión del tiempo* (en

el sentido apuntado) y la *tensión del cuerpo*, que el sufrimiento infligido al mismo induce.

10.

¿Qué relación cabe establecer entre la *autonomía relativa de la economía de capital simbólico* y la relativa independencia de las necesidades externas de aquella asignación de tiempo? Nos podemos preguntar si no hay un vínculo entre el capital poseído colectiva e individualmente y la relación con el tiempo, elemento de rentabilización de ese capital, que varía con la importancia del capital.

En el curso del *Collège de France* del año 1984, Bourdieu distingue el modo en el que las sociedades precapitalistas y las capitalistas se relacionan con el tiempo, tomando como referencia la mayor o menor *objetivación de capital* que encontramos en ambas. Si algo caracteriza a las segundas es su “fuerte capital objetivado” y, por ello, claramente diferenciado en diversas especies de capital (económico, cultural, social, etc.). En este tipo de sociedades, se cumple cierta ley de rentabilidad del tiempo en relación al capital (también, insiste Bourdieu para su forma o estado simbólico<sup>14</sup>): Cuando el capital, sea este de la especie que sea, “se asocia a una inversión de tiempo, se intensifica la productividad de ese tiempo” (Bourdieu, 2016: 242). Capital y tiempo están, entonces, en una relación de proporcionalidad directa: “[A] medida que el capital disponible –de la especie que sea: económico o cultural– crece, la productividad del tiempo al que ese capital está asociado, se acrecienta” (Bourdieu, 2016: 244).

Bourdieu ilustra esta ley con un ejemplo acerca de lo difícil que resulta entrevistar a un “gran médico” que tiene el hábito de contar sus minutos y otorgar a su tiempo un valor tal que la entrevistadora se siente sin cesar bajo un especie de presión. Todo el tiempo de un agente dominante (en el campo en cuestión) investido de capital (económico, cultural, etc., y su correlativo estado simbólico) –no únicamente lo que denominamos *tiempo de trabajo*, sino asimismo “por contaminación” (Bourdieu, 2016: 244), eso que llamamos *tiempo de no-trabajo* o *de ocio*–, obedece esta misma ley de rentabilidad o, por decirlo, con Sánchez Ferlosio, de *tensión* recíproca entre

---

<sup>14</sup> El capital simbólico es “toda especie de capital en cuanto que es percibida, conocida y reconocida (es, *grosso modo*, eso que llamamos prestigio)” (Bourdieu, 2016: 242).

las dos magnitudes a considerar. Todo ocurre como si tiempo y capital generaran un único vector, a partir de un funcionamiento de retroalimentación.

Desde el punto de vista compartido por los agentes en las sociedades capitalistas, la adquisición de cualquiera de las especies de capital, supone la inversión de tiempo. Parece de sentido común que cuanto más tiempo se invierte en esa adquisición de capital, más se acelera esa adquisición. Pero la relación entre tiempo y capital podría ser mucho más compleja. El tiempo no sería una magnitud constante (el tiempo-cosa anterior y exterior a la práctica, *marco vacío a priori para el proceso de obtención de capital*), sino una variable que se cualifica, que adquiere una dimensión intensiva, que se *hace* en la práctica de la adquisición de capital: El tiempo en las sociedades capitalistas es *tiempo rentable*, que se tensa hacia la meta del rendimiento, del provecho, de la satisfacción en relación a la (re)producción de capital.

En esa misma clase de 19 de Abril, Bourdieu define –“groseramente”– el capital como *tiempo acumulado*. La relación de proporcionalidad directa (o tensión recíproca) con la variable capital que hace del tiempo un tiempo para la (re)producción de capital, supone que el capital mismo queda en todo momento referido y medido en relación a la inversión de tiempo rentable: El ‘gran médico’ mide los minutos y los carga de valor. El capital no es sino el tiempo *ya* rentabilizado en relación al tiempo por rentabilizar, *todavía no* rentabilizado, pero siempre en vías de rentabilización.

No encontramos –señala Bourdieu– esta correspondencia entre capital y tiempo en aquellas sociedades en las que el capital apenas está objetivado y donde el capital social y, sobre todo, simbólico (reputación, honorabilidad, virilidad) es prácticamente la única forma de capital disponible y (re)producible. Bourdieu señala que para los agentes de las sociedades arcaicas aquella relación con el tiempo de las sociedades diferenciadas es “inimaginable” (Bourdieu, 2016: 244).

En sociedades precapitalistas, donde la reproducción social no está asegurada por mecanismos objetivos, podemos hablar de un capital (simbólico, social) *fuertemente subjetivado*, es decir, *incorporado*:

[E] trabajo incesante que es necesario para mantener la relaciones de dependencia personal estaría condenado de antemano al fracaso, si no pudiese contar con la constancia de los *habitus* socialmente constituidos y reforzados sin cesar por sanciones individuales o colectivas” (Bourdieu, 2008a: 89 n.4).

Ese capital simbólico *incorporado* “se adquiere evidentemente en el tiempo y, en particular, mediante la inversión de tiempo personal” (Bourdieu, 2016: 242). La ausencia de una diversidad en las especies de *capital* (y de la correlativa diferenciación del universo social en *campos*) supone que el tiempo no se cualifica de acuerdo a *la importancia del capital* (que depende de la importancia del campo en cuestión en el universo social y del lugar del agente en ese campo) y hace *inimaginable* aquella razón de proporcionalidad que lleva al ‘gran médico’ a medir los minutos y a cargarlos de valor de modo acorde a cada actividad específica a la que dedica tiempo: práctica médica, entrevista, club de golf...etc.

Al quedar referido a una forma exclusiva de capital (el capital simbólico viril) y a la práctica que lo performa, el tiempo del juego social (precapitalista) es tiempo del agente que actúa, que adquiere o conserva capital, tiempo *personal*, relativo a, *hecho* por y para una única dimensión práctica de relaciones de dependencia personal (la dominación masculina). Esa práctica hace el tiempo *propiamente humano*, en la forma específica de *disposiciones temporales* de la estructura subjetiva (*habitus*), haciendo converger a la manera de patrones simbólicos temporales para las actividades prácticas, el *tiempo personal* y el *capital* grupal e individual: “[U]no dispone de todo su tiempo, en particular, para las relaciones sociales” (Bourdieu, 2016: 244).

Las relaciones sociales de dependencia personal suponen la *ritualización* de unas prácticas sexualmente diferenciadas y segregadas. Dicha *ritualización* (que posibilita la adquisición social, es decir, la conservación o aumento del capital simbólico, entendido como honor o virilidad) implica, como se vio arriba, la *asignación arbitraria de un tiempo, de una duración*. Pero esa asignación arbitraria es relativa a un *tiempo personal* (*todo el tiempo del que uno dispone*), es decir, esa *temporalización* recae sobre *el agente que actúa*, sobre el *habitus* en la forma de unas *disposiciones temporales* que funcionan como *patrones simbólicos para las conductas, los juicios,*

*los sentimientos*. A lo que cabe añadir que ese tiempo *propriadamente humano*, que no es otro que un tiempo arbitrariamente asignado de la necesidad cultural, es el *tiempo*, la disposición temporal de aquellos agentes *que propriadamente actúan* en ese juego social y que disponen de todo su tiempo para las relaciones personales, es decir, para la (re)producción de capital simbólico: los varones viriles que el *rito* (re)crea: “La práctica no está *en* el tiempo sino que *hace* el tiempo” (Bourdieu, 1999a: 275).

Si puede hablarse de la pervivencia de aquella estructura autónoma de (re)producción de la virilidad en sociedades diferenciadas, cabe suponer la conservación de esas mismas disposiciones temporales del *habitus* viril en los agentes masculinos de nuestras sociedades capitalistas. Y, a la inversa, en aquella ley de rentabilidad entre tiempo y capital que caracteriza las sociedades capitalistas podría encontrarse un principio común para ambas, que diera cuenta de la radicalidad y autonomía de la dominación masculina y del proceso de (re)producción del capital simbólico viril.

11.

“Conviértete en el que eres”. Tal es la fórmula contenida en la magia performativa de todos los actos de institución” (Bourdieu, 2001: 82).

Esa doble operación ritual sólo produce los verdaderos hombres o los varones viriles, tensos y serios, sobre la base de un *trabajo constante de inculcación*, que tanto en sociedades arcaicas como diferenciadas, resulta en la *mimetización* de tales disposiciones en la primera infancia, *desde las experiencias más tempranas*. Lo que la *consagración* de las mismas implica es un *trabajo de institución*, en el que aquel previo trabajo de inculcación queda comprendido<sup>15</sup>.

Quizá sólo desde la Fenomenología social bourdiana puedan captarse dichas correspondencias, en particular a través de la noción de *libido dominandi*.

---

<sup>15</sup> “[A]l hacer de la inculcación más o menos dolorosa de disposiciones permanentes una componente esencial de la operación social de institución, no he hecho más que dar su sentido pleno a esa palabra” (Bourdieu, 2001: 83).

Una de las propiedades menos visibles de los campos es lo que Bourdieu denomina “la complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos”; lo que la ferocidad de la lucha por la distinción oculta es que esta presupone un acuerdo tácito “sobre aquello por lo cual merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario en un estado de *doxa*” (Bourdieu, 1990: 137). Bourdieu desvela la génesis de esta inversión originaria de energía social, de este interés, de esta *illusio*, de esta *libido* en el campo doméstico, “sede de un complejo proceso de socialización de lo sexual y sexualización de lo social”: “[L]a labor pedagógica, en su forma elemental se basa en uno de los motores que figurarán en los orígenes de todas las inversiones ulteriores: La búsqueda de reconocimiento” (Bourdieu, 1999a: 220).

Estas apuestas simbólicas (honor, gloria, celebridad) se proponen prioritariamente a los niños varones “como forma privilegiada de acción educativa destinada a agudizar la sensibilidad a esas apuestas”. Esta *libido* dominante posibilita unos habitus “más sensibles a los juegos sociales que les están socialmente reservados y que tienen como apuesta una u otra de las formas posibles de dominación” (Bourdieu, 1999a: 221). En efecto: “[E]s la autonomía relativa de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina puede perpetuarse a pesar de las transformaciones del modo de producción” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 220).

Podemos hablar así de un monopolio sexual (por parte del grupo de los varones) de la búsqueda y el acceso al capital simbólico y, por ende, a la dominación entendida esta como monopolio del poder y la violencia en un sentido material, físico y simbólico de acceso a los capitales o poderes específicos de los campos considerados:

La adquisición de las disposiciones específicas exigidas en los campos se lleva a cabo en la relación entre las disposiciones primarias (más o menos alejadas de las que suscita el campo) y las imposiciones inherentes a la estructura de este (Bourdieu, 1999: 217).

La economía de reproducción de capital simbólico fuertemente subjetivado, incorporado, reproduce (prácticamente) la totalidad del juego social (reducido este a

relaciones de dependencia personal) no únicamente en sociedades precapitalistas sino, asimismo, en relación a la reproducción de capital simbólico viril en las capitalistas (véase *La dominación masculina*).

El orden social se sedimenta y se reproduce en los cuerpos y en los cerebros de unos organismos que el grupo se apropia, y que se han adaptado *de antemano a las exigencias del grupo*. Este orden social incorporado, en el que se apoya el *trabajo incesante* de reproducción social del grupo es el *habitus*, sistema de disposiciones corporales, producto de un proceso de incorporación, que Bourdieu describe como una *mímesis* práctica. Este sistema disposicional, estructura incorporada o subjetiva es resultado de la (re)producción en el tiempo de ese *trabajo acumulado incorporado* al que Bourdieu denomina capital<sup>16</sup> y que, en este segundo orden de objetividad –el de los cuerpos y el de los cerebros–, toma la forma de *patrones simbólicos*, disposiciones corporales y esquemas prácticos de pensamiento y percepción. Las disposiciones del *habitus* capacitan para jugar el juego social, entendido este como desenvolvimiento agonístico de los jugadores (de los agentes sociales) para “la apropiación de más energía social” (Bourdieu, 1986: 1), es decir, para la acumulación e incorporación de más *trabajo*, de más *capital*.

El capital es *trabajo ya* acumulado en el tiempo (*tiempo acumulado*), que lleva tiempo, materialización de la memoria colectiva que reproduce en los sucesores las conquistas de los antecesores (*historia sedimentada*). El mundo social se presenta así como un “mecanismo” de reproducción de las relaciones de dependencia personal, que en último término no es sino una estructura subjetiva de reproducción incesante del capital, de energía social, trabajo acumulado que capacita a los organismos para el juego social, es decir, para la producción de efectos en el mundo social mediante unos envites o apuestas (*enjeux*) de capital que buscan la conservación o el aumento de ese capital. El capital es así a un tiempo la fuerza (el motor) y el principio reproductor del orden social.

---

<sup>16</sup> Véase “Las formas del capital” en BOURDIEU, PIERRE (2000): *Poder, Derecho y Clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Cuando además de la *clase* (capital económico y capital cultural), consideramos el *sexo* (capital simbólico viril) y le otorgamos el lugar central y radical que Bourdieu le concedería más tarde, podemos encontrar ese *vínculo entre el capital poseído colectiva e individualmente y la relación con el tiempo*. El carácter originario<sup>17</sup> de aquella economía nos obliga a buscar la pervivencia históricamente situada de unas disposiciones temporales de los habitus que reproducen el juego y el grupo viriles (*reacciones*<sup>18</sup>).

---

<sup>17</sup> “Para mí, lo originario es el lugar donde se constituyen un determinado número de cosas que una vez constituidas pasan desapercibidas (...) el lugar donde se ven las luchas” (Bourdieu, 2014: 128).

<sup>18</sup> “La reacción (*backlash*) no es una conspiración, con un conciliábulo que despacha agentes desde alguna sala de control central, ni la gente que sirve a sus fines es siempre consciente de su papel: hay quienes incluso se consideran feministas. En su mayor parte las manifestaciones de la reacción están codificadas y perfectamente estructuradas, son extensas y camaleónicas. No todas sus manifestaciones tienen igual peso o significación; algunas son efímeras, producto de una máquina cultural que está siempre buscando un “nuevo” enfoque (...)

Si la reacción no es un movimiento organizado, eso no la hace menos destructiva. De hecho la falta de orquestación, la ausencia de un único responsable, hace que sea más difícil de ver y quizá más destructiva. Una reacción contra los derechos de la mujer tiene éxito en la medida en que parece *no* ser política, cuando no tiene la menor semejanza con una cruzada. Es más poderosa cuando se vuelve individual, cuando se aloja en la mente de una mujer y consigue que esta mire solo hacia dentro, hasta que se imagina que la reacción no son más que figuraciones suyas, hasta que comienza a poner en práctica la reacción...Contra sí misma” (Faludi, 1993: 23).

## II. EL ESTADO Y LAS CLASES SOCIALES

1.

Cuando se pregunta conjuntamente por las clases sociales y el Estado, como es el caso, en un autor o autores determinados (por ejemplo, Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant), se espera escuchar algo sobre ese vínculo y por eso se presupone no sólo que existen los dos términos unidos (el Estado y las clases sociales), sino que es relevante o, incluso, primero (en el orden del concepto) para la Filosofía o la Sociología políticas ese enlace, por delante de otros posibles: el género y el Estado, la etnia y las clases sociales, el género, el Estado y la etnia, etc. Quizás, porque se sospecha teórica y políticamente de esa relación que definiría ambos términos en el sentido del uso que determinada clase social hace del Estado, contra otra clase social. Hay, pues, una historia previa compartida, una precomprensión más o menos oculta (una *doxa*), un escenario desplegado en el que mostrar la teoría bourdiana sobre el Estado y las clases sociales. Y, sin embargo, nada más extraño a esta Filosofía social que ese planteamiento de partida. Y es que, como insiste Bourdieu: “Tratándose del Estado, nunca se desconfía lo suficiente” (Bourdieu, 1997: 92).

Lo que, habitualmente, entendemos por “Estado” o por “clase” bien pudiera ser producto de lo que Bourdieu llama *efectos de teoría*. En una entrevista en 1985<sup>19</sup>, declara: “Cada vez me pregunto más si las estructuras sociales de hoy no son las estructuras simbólicas de ayer y si, por ejemplo, la clase tal como se la comprueba no es, en parte, el producto del efecto de teoría ejercido por la obra de Marx” (Bourdieu, 1988: 29). Las clases en el sentido marxista del término son generadas, en parte, por “las divisiones de la teoría, en tanto principio de visión y división”, al “hacer visible” lo que sólo estaba “sobre el papel”, en estado potencial, “en punteado” (Ibid.). El mundo simbólico de ayer se torna así el mundo social de hoy: “[D]entro de ciertos límites, las estructuras simbólicas tienen un poder absolutamente extraordinario de constitución (en el sentido de la Filosofía y de la Teoría política)” (Bourdieu, 1988: 30).

---

<sup>19</sup> “Fieldwork in philosophy” (“Der Kampf um die symbolische Ordnung”) [1985] en BOURDIEU, Pierre (1988): *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.

En un artículo titulado “Espacio social y génesis de las sociales”<sup>20</sup>, Bourdieu fundamenta su teoría en una serie de rupturas epistémicas: Con las substancias, con las ilusiones intelectualistas, con el economicismo y con el objetivismo feliz. Todos ellos, elementos que encuentra elaborados y conjugados en la teoría marxista: esta, elabora unas “clases teóricas” que toma por “grupos reales efectivamente movilizados” (ilusión intelectualista) y “pretende definir su número y sus límites, miembros, etc” (sustancialismo), al tiempo que reduce la multidimensionalidad del espacio social al campo meramente económico (economicismo), ignorando así las luchas simbólicas que tienen lugar en los diferentes campos (objetivismo), también en el campo burocrático, al que se insiste, del modo más teológico, en invocar como “el Estado”, noción que, asimismo: “[E]s en gran medida producto de los teóricos” (Bourdieu, 2014: 50).

Los teóricos, así agrupados, “los filósofos, los sociólogos y todos los que proclaman su propósito de pensar el mundo” (Bourdieu, 1997: 205), tienen en común cierto presupuesto, una *doxa epistémica* relacionada con ese *principio de visión y división* propiamente teórico. Para caracterizarlo (tomando la noción de Austin), Bourdieu habla de *scholastic view*:

Se trata de un punto de vista absolutamente particular sobre el mundo social, sobre el lenguaje o sobre cualquier objeto de pensamiento, que se vuelve posible gracias a la situación de *skholè*, de ocio, de la cual la escuela –palabra que también proviene de *skholè*– constituye una forma particular, en tanto que situación institucionalizada de ocio estudiantil (Ibid.).

El integrante por definición de este *grupo escolástico* es el *homo scholasticus* o *academicus*<sup>21</sup>:

[A]lguien que está en condiciones de jugar en serio [según la conocida expresión de Platón, *spoudaiôs paizein*<sup>22</sup>] porque su estado (o el Estado) le suministra los medios

---

<sup>20</sup> Ver Bourdieu, P. [1984] “Espacio social y génesis de las sociales” en BOURDIEU, Pierre (1990): Sociología y Cultura. México: Grijalbo.

<sup>21</sup> A este espécimen, cuyo medio es prioritariamente el universitario, Bourdieu le consagra en 1984 una obra: Bourdieu, P. (2008b), Homo academicus, Siglo XXI, Buenos Aires.

<sup>22</sup> “Para conceder a los juegos de la cultura la lúdica seriedad que reclamaba Platón, seriedad sin espíritu de seriedad, seriedad en el juego que supone siempre un juego de lo serio, es preciso ser de los que han podido, sino hacer de su existencia, como el artista, una especie de juego de niños, por

necesarios para hacerlo, es decir, el tiempo libre –liberado de las urgencias de la vida– y la competencia –garantizada por un aprendizaje específico a base de *skholé*– y, por último, la disposición (entendida como aptitud o como inclinación) para invertir, para invertirse uno mismo<sup>23</sup> en los envites fútiles<sup>24</sup> (Bourdieu, 1997: 204-5).

Todos estos elementos propios del *juego* académico o del *campo* académico conforman en parte lo que Bourdieu denomina un *ethos de clase*, un modo de ser, de conducirse en el *espacio social* (y en los *campos* específicos de los que se trate) que *grosso modo*, en el caso del grupo escolástico, puede asimilarse al *ethos burgués* en el sentido más general de que sus miembros se ven *liberados de las urgencias de la vida*. Esta *distancia* disposicional respecto al mundo y a las urgencias de la necesidad se manifiesta de modo privilegiado (seguimos aquí los análisis de *La Distinción*) en el *gusto* y, con más precisión, en la *disposición estética*, es decir, el gusto en lo relativo a las obras de arte más legítimas.

Bourdieu admite la verdad del análisis kantiano sobre la capacidad de *juicio* de gusto como “suprema manifestación del *discernimiento* que reconciliando el entendimiento y la sensibilidad, el pedante que comprende sin sentir y el mundano que disfruta sin comprender, define al hombre consumado” (Bourdieu, 2000a: 9); “pero sólo a título de fenomenología de la experiencia estética de todos los hombres y mujeres que son productos de la *skholé*” (Bourdieu, 1997: 213). Lo que propiamente puede interesar a la sociología de ese análisis filosófico no es esa pretendida *capacidad universal para aprehender la belleza*, cuanto el sentimiento de

---

lo menos prolongar hasta muy tarde, a veces a los largo de toda la vida, la relación con el mundo de la infancia (todos los niños comienzan su vida como burgueses, en una relación de poder mágico sobre los otros y, por ellos, sobre el mundo, pero abandonan más o menos pronto la infancia)” (Bourdieu, 2000a: 51).

<sup>23</sup> “Esta forma de capital [capital simbólico] que se adquiere evidentemente mediante la inversión de tiempo personal (*Cette forme de capital [capital symbolique] qui s’acquiert évidemment par l’investissement de temps personnel*)” (Bourdieu, 2016: 262).

<sup>24</sup> En 1971, el estudio de arquitectura de Richard Rogers y Renzo Piano gana inesperadamente el concurso internacional organizado por el presidente francés George Pompidou para la construcción de un gran centro de arte en el corazón de París: “A pesar de que Rogers + Piano solo ha diseñado 14 proyectos, su concepto fue seleccionado entre 681 propuestas por un jurado que incluyó a los aclamados arquitectos modernistas Oscar Niemeyer, Jean Prouvé y Philip Johnson. Reflexionando sobre la victoria en ese momento, Piano se refirió a sí mismo y a Rogers meramente como “adolescentes, muchachos jóvenes” cuya propuesta era sólo “un ejercicio de libertad, no guiado por ningún deseo de ganar o comprometerse”.

(<https://www.dezeen.com/2019/11/05/centre-pompidou-piano-rogers-high-tech-architecture/>, 11/10/23).

incomprensión o de indiferencia que experimenta el resto (quienes carecen de capacidad y disposición estética) ante *unos objetos determinados consagrados como bellos*. El sentimiento desinteresado de lo bello se desvela así como un monopolio de los *happy few (the one per cent)*, es decir, de aquellos que como grupo, como clase, están en condiciones económicas y sociales de llevar a cabo una *epoché* de los asuntos prácticos. La *doxa epistémica* que califica y autoriza el grupo escolástico:

[P]roduce el efecto de constituir una experiencia *particular* de la obra de arte (o del mundo, con la idea de lo 'bello natural') en *norma universal* de toda la experiencia 'estética' posible, por lo tanto, de *legitimar*, tácitamente, una forma particular de experiencia y, con ello, a aquellos que tienen el privilegio de acceder a ella (Bourdieu, 1997: 214).

Este *sentido estético puro*, naturalizado y universalizado, opera como *sentido de la distinción*, es decir, como “*expresión distintiva* de una posición privilegiada en el espacio social” (Bourdieu, 2000a: 53), que posibilita a un tiempo una unión (de clase) y una separación (de clase). Sólo hay una contemplación pura en relación a una contemplación ingenua, incompetente, incapaz de discernir entre “las disposiciones ordinarias y la disposición propiamente estética” (Bourdieu, 2000a: 53).

Los intelectuales y los artistas tienen una particular predilección por las más arriesgadas, pero también las más rentables estrategias de distinción: las que consisten en afirmar el poder, que en propiedad les pertenece, de constituir como obras de arte unos objetos insignificantes o, lo que es peor, tratados ya como obras de arte pero de otra manera por otras clases o fracciones de clase (como el *kitsch*): en este caso, es la manera de consumir la que crea como tal el objeto de consumo, y la delectación de segundo grado transforma los bienes 'vulgares' abandonados al consumo común –*westerns, comics, fotos familiares, graffitis*– en obras culturales distinguidas y distintivas (Bourdieu, 2000a: 282).

El *gusto* de clase, como preferencia manifestada, producto de unas condiciones de existencia análogas se justifica privilegiadamente en el rechazo de otros gustos,

pero este rechazo puede, en el caso por ejemplo de los intelectuales, adquirir la forma de la *idealización*.

Al final de *La Distinción*, Bourdieu evoca el planteamiento radical que Marx y Engels hacen en *La ideología alemana*, acerca de “la concentración de la capacidad de producción artística en algunos individuos y de la correlativa (incluso, consecutiva) privación de las masas” (Bourdieu, 2000a: 405). Este planteamiento de partida conducirá a la evocación de una utopía que se extiende a toda la vida social: “El desarrollo de las fuerzas productivas, la disminución y redistribución del tiempo de trabajo proporcionará –dirá Engels en el *Anti-Dühring*– a todos el suficiente tiempo libre para tomar parte en los asuntos generales de la sociedad –tanto teóricos como prácticos–” (Ibid.); incluidos los de la política.

Bourdieu señala que la “aparente generosidad” de esta visión, que contrasta con el rechazo y la sospecha intelectual de muchos otros acerca del sufragio universal, esconde una “complacencia populista que otorga al pueblo el conocimiento infuso de la política” (Ibid.). Al pensar al “pueblo” (a la “gente”) como el burgués se piensa a sí mismo (Bourdieu, 2008a: 129 n.1), este populismo intelectual consagra *de derecho* la concentración *de hecho*, al restaurar, reinstuyéndola a través del discurso, la línea que separa simbólicamente a aquellos capaces de producir “un discurso sobre el mundo social y, con ello, la capacidad de acción *consciente* sobre el mundo social” (Bourdieu, 2000a: 405) –es decir, los propios intelectuales– y aquellos que son incapaces de distanciarse y a los que se atribuye:

[U]n conocimiento completamente práctico (...) intuición infalible (...) que permitiría al menos reconocer, en el *mercado* de los discursos producidos y ofertados por los poseedores de los instrumentos de producción de problemas y opiniones legítimas, los productos más apropiados (Bourdieu, 2000a: 406)<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> “Cualquier éxito político tiene que rendir cuentas a lo que somos en tanto que humanos. Y eso se traduce en una frase muy simple, que nadie ha dicho hasta ahora pero que es la clave para entender *Podemos*: *Podemos* funciona porque es sexy. Y ya. Y eso es así. Y hay muchos elementos que lo prueban. Claro, ser sexy no quiere decir que sea una cosa racional. Ser sexy tiene que ver con la pasión. Pero eso es un elemento imprescindible. ¿Es racional ser del Real Madrid o ser del Atlético de Madrid, o ser del Barça? Eso es una pasión. Y, sin embargo, eso condiciona comportamientos y maneras de sentir que pueden tener mucha más importancia que un montón de cosas razonables” ([https://m.youtube.com/watch?v=Po1D\\_Srnvro](https://m.youtube.com/watch?v=Po1D_Srnvro)) [Consulta: 05/05/2017]

Como ya ocurriera con aquel sentimiento de incomprensión o de indiferencia que experimentan quienes carecen de capacidad y disposición estética ante *unos objetos determinados consagrados como bellos*, a la reflexión sociológica le interesa especialmente el hecho de que una parte importante de las personas interrogadas en las encuestas sobre *asuntos políticos*, se abstienen de responder:

Se dice frecuentemente: la gente no se interesa por la política, como si fuera su culpa, incluso cuando sabemos muy bien por las estadísticas que las oportunidades de interesarse por la política están muy desigualmente repartidas según todo tipo de variables, comenzando por el sexo que es la variable más importante –en todas las encuestas se ve que la tasa de no-respuesta, que es una manifestación de indiferencia o de incompetencia, estando las dos cosas, además muy ligadas– se da sobre todo en las mujeres. Después, la otra determinante mayor es el nivel de instrucción (Bourdieu, 2000b: 406).

El tanto por cierto de no-respuestas que algunos analistas pueden encontrar insignificante es para la reflexión bourdiana el indicio de un principio de funcionamiento oculto, no sólo en lo tocante al campo político, sino al universo social en su conjunto: “El abstencionismo es, quizá, menos un fallo del sistema que una de las condiciones de su funcionamiento como *sistema censatario desconocido como tal*, en consecuencia reconocido” (Bourdieu, 2000a: 406).

El rechazo a responder a unas preguntas y a unos temas consagrados como políticamente legítimos es homólogo al rechazo que la estética “popular”, como producto de un improbable alejamiento de aquellas urgencias de la necesidad, siente hacia la disposición estética pura. Esta estética *residual* (la del 99%) se funda en un “rechazo del rechazo del principio de la estética culta” (Bourdieu, 2000a: 30)<sup>26</sup>, entendido como discontinuidad tácita instituida entre el arte y la vida<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Homóloga artística de la risa de la esclava tracia, en la Facultad de Bellas Artes, el profesor Agustín Valle solía narrar la anécdota del levantamiento de la grasa acumulada en una esquina en una instalación de Joseph Beuys por parte de “una limpiadora”, como ejemplo de esta incapacidad del 99% para establecer alguna distancia entre el arte y la vida.

<sup>27</sup> “Cada gusto se siente fundado en la naturaleza –y casi lo está, al ser habitus– lo que equivale a arrojar a los otros al escándalo de lo antinatural” (Bourdieu, 2000a: 54).

En ambos campos –el artístico y el político–, el *sentimiento de incompetencia (de vergüenza) y de indiferencia* está relacionado, de algún modo, con ese rechazo dominado de segundo grado: Rechazo de un rechazo que adquiere la forma de movimiento de autoexpulsión, aceptación vicaria y reactiva de su propia ilegitimidad en el plano simbólico del reconocimiento como desconocimiento: *No sabe, no contesta*. El no-contesta es indiscernible de un no-sabe. Reconocimiento, en definitiva –dirá Bourdieu siguiendo a Virginia Woolf– de la “frontera mágica” (*mystic boundary*), del *nomos*, del *principio de visión y división* que instituye las dos clases en la objetividad: los aptos y no aptos para el juego artístico o para el juego político

Reconocimiento práctico, a través del cual, los dominados y las dominadas contribuyen a menudo sin saberlo y, a veces contra su propia voluntad, a su propia dominación, al aceptar tácitamente, por anticipado, los límites impuestos; que adquiere a menudo la forma de la emoción corporal (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad) (Bourdieu, 1999a: 223-4).

Esa insólita *coerción por cuerpos*, pero sin contacto, invisible e irreconocible para las y los implicados es *violencia simbólica*:

Adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando no dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que esta se presente como natural (Bourdieu, 1999a: 224-5).

Hay pues “complicidad” del grupo dominado con el grupo dominante o, mejor aún, ‘colaboración’ con la magia social, con el *poder simbólico* que instituye la frontera, el límite, porque los que lo padecen “contribuyen a establecerlo como tal” (Ibid.). Sin embargo, en ningún caso esta sumisión –afirma Bourdieu acto seguido–, tiene nada de “servidumbre voluntaria”, de acto consciente y deliberado puesto que “la propia complicidad es el efecto de un poder inscrito de forma duradera en el cuerpo de los dominados” (Bourdieu, 1999a: 225)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> En una entrevista al El Huffington Post, la actriz porno y activista en “defensa” del denominado porno ético, Amarna Miller, declaraba que: “No es labor del feminismo modificar los deseos de nadie”. ([http://www.huffingtonpost.es/2016/09/21/amarna-miller-entrevista\\_n\\_12115936.html?ncid=engmodus](http://www.huffingtonpost.es/2016/09/21/amarna-miller-entrevista_n_12115936.html?ncid=engmodus))

2.

La crítica social de la Facultad de Juzgar que Bourdieu elabora en *La Distinción*, demostrará, en contra de todas las evidencias de la percepción escolástica, que el gusto, “como facultad de juzgar los valores estéticos de manera inmediata e intuitiva, es inseparable del gusto en el sentido de capacidad para discernir los sabores propios de los alimentos que implica la preferencia por alguno de ellos” (Bourdieu, 2000a: 97).

Cultura convertida en *natura*, esto es, incorporada, clase hecha cuerpo, el gusto contribuye a hacer el gusto de la clase (...) toda una manera de tratar al cuerpo, de cuidarlo, de nutrirlo, de mantenerlo, que es reveladora de las disposiciones más profundas del *habitus*: es, en efecto, a través de las preferencias en materia de consumo alimenticio (...) y, también, por supuesto, por medio de unos usos del cuerpo en el trabajo y en el ocio, que les son solidarios, como se determina la distribución entre las clases de las propiedades corporales (Bourdieu, 2000a: 188).

Esta “temeraria reintegración de los consumos estéticos en el ámbito de los consumos ordinarios” hace posible reparar, contra toda ilusión de espontaneidad, en el *trabajo de apropiación*, es decir, de *producción* que los propios consumidores realizan sobre los bienes consumidos:

[T]rabajo de localización y desciframiento que en el caso de la obra de arte, puede constituir la totalidad del consumo y de las satisfacciones que este procura y que requiere un tiempo y unas disposiciones adquiridas con el tiempo (Bourdieu, 2000a: 98).

---

[hpmg00000004](http://www.golfxsconprincipios.com/lamoscacojonera/porno-y-feminismo-amarna-miller-clara-serra-y-beatriz-gimeno-video)) [Consulta: 26/09/2016]. En Junio de este mismo año, podíamos escuchar en un encuentro entre Amarna Miller, Clara Serra (responsable del Área de Igualdad de Podemos) y Beatriz Gimeno (responsable del área autonómica de Igualdad), argumentos en ese mismo sentido: “La pornografía es un escenario privilegiado para pensar problemas que tienen que ver con el deseo, con la sexualidad. Problemas que remiten, en realidad a problemas políticos de primer orden (...) qué es la subjetividad, la identidad, la emancipación, la libertad (...) poder ser una mujer a la que le gusta ser un objeto sexual y ser un sujeto en el mundo real, un sujeto político, un sujeto que habla, un sujeto que decide sobre su vida y esa distinción sí que es una tarea política del feminismo (...) Es fundamental la distinción entre la fantasía y el terreno del deseo y la realidad...”. (<http://www.golfxsconprincipios.com/lamoscacojonera/porno-y-feminismo-amarna-miller-clara-serra-y-beatriz-gimeno-video>) [Consulta: 26/09/2016]

Aquella ambición kantiana de naturalizar y universalizar una posición particular (la del grupo escolástico) en la estructura social, forma parte de ese *trabajo* de localización y desciframiento *socialmente necesario* para la (re)producción de una *teodicea* del propio privilegio, necesidad que tiene todo grupo dominante –dice Bourdieu– de sentirse de una esencia superior.

Las más fuertes resistencias a la encuesta corresponden a los poseedores de altas titulaciones académicas que, con ello, recuerdan que al ser cultivados por definición, no tienen que ser preguntados por sus conocimientos sino por sus preferencias (Bourdieu, 2000a: 21 n.10).

Este *sentimiento de (super)valía*<sup>29</sup>, producto del trabajo socialmente necesario de localización y desciframiento del *esencialismo*<sup>30</sup>, es la contrapartida de aquel *sentimiento de incompetencia*, que siente el grupo dominado en relación a los temas legítimos (políticos o estéticos) y que, asimismo, contribuye, en tanto que trabajo forzado de (des)localización y (des)desciframiento, a la adhesión y reproducción de la sociodicea dominante<sup>31</sup>. Este *trabajo de distinción* incesante, colectivo y extensivo a la totalidad del universo social evidencia el verdadero objeto de la ciencia social: “una relación objetiva entre dos objetividades”:

El objeto propio de la ciencia social no es el individuo ese *ens realissimum* ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad, ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una relación social en el espacio social, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica en los cuerpos y en las cosas (Bourdieu y Wacquant, 2008: 167).

---

<sup>29</sup> Lo que Rafael Sánchez Ferlosio llama el “más valer” (Ferlosio, 2003: 65).

<sup>30</sup> “Todo racismo es un esencialismo y el racismo de la inteligencia es la forma de la sociodicea característica de una clase dominante cuyo poder reposa, en parte, sobre la posesión de títulos que, como los títulos académicos, son supuestas garantías de inteligencia”. “El racismo de la inteligencia”, intervención de Pierre Bourdieu en el Coloquio del MRAP en mayo de 1978. (<http://cisolog.com/sociologia/el-racismo-de-la-inteligencia/>)[Consulta, 08/05/2017]

<sup>31</sup> “No usábamos nunca aquel salón con el mueble que exhibía las jarras de cerámica de Talavera, un par reproducciones de venus griegas y hasta un juego “fino” de café, enfrente de un sofá de escaí con una inconfundible tapicería amarilla de los 70 y, al otro lado, una mesa con las patas torneadas al estilo imperio bajo un cuadro al óleo de un campesino sembrando bajo un cielo abrasador. La única “función” de la parte principal y más grande del piso era imitar los salones burgueses que servían para recibir a las visitas, que aunque siempre pasaban por él, nunca se quedaban” (Martínez-Palacios y Ripio, 2021: 106-7).

3.

En las sociedades denominadas no diferenciadas, donde la reproducción social no está asegurada por *mecanismos objetivos* (estos van a constituir una de esas dos objetividades, la de primer orden):

[E]l *trabajo incesante* que es necesario para mantener la relaciones de dependencia personal estaría condenado de antemano al fracaso si no pudiese contar con la constancia de los *habitus* socialmente constituidos [objetividad de segundo orden] y reforzados sin cesar por sanciones individuales o colectivas (Bourdieu, 2008a: 89 n.4).

El orden social se sedimenta y se reproduce en los cuerpos y en los cerebros de unos organismos que el grupo se apropia, y que se han adaptado “de antemano a las exigencias del grupo” (Ibid.). Este *orden social incorporado*, en el que se apoya el trabajo incesante de reproducción social del grupo (en sociedades no diferenciadas), es el *habitus*, sistema de disposiciones corporales, producto de un proceso de *apropiación-adaptación*, que Bourdieu describe como una *mimesis* práctica. Este sistema disposicional, estructura objetiva incorporada o *estructura subjetiva* es también *trabajo*, pero ya *acumulado* en el tiempo, que lleva tiempo, materialización de la memoria colectiva que reproduce en los sucesores las conquistas de los antecesores (historia acumulada).

Dicho de otro modo, el *habitus* es producto de la (re)producción en el tiempo de ese *trabajo acumulado incorporado* al que Bourdieu denomina *capital* y que, en este segundo orden de objetividad –el de los cuerpos y el de los cerebros–, toma la forma de disposiciones corporales y esquemas prácticos de pensamiento y percepción. Las disposiciones del *habitus* capacitan para jugar el juego social, entendido este como desenvolvimiento agonístico de los jugadores (de los agentes sociales) para “la apropiación de más energía social” (Bourdieu, 1986: 1), es decir, para la acumulación e incorporación de más *trabajo*, de más *capital*.

El mundo social se presenta así como un “mecanismo” de reproducción de las relaciones de dominación, que en último término no es sino una *estructura subjetiva* de reproducción incesante del *capital*, de energía social, trabajo acumulado que capacita a los organismos para el juego social. Es decir, para la producción de

efectos en el mundo social mediante unos envites o apuestas (*enjeux*) de capital que buscan la conservación o el aumento de ese capital. El capital es así a un tiempo la *fuerza* (el motor) y el *principio* reproductor del orden social.

Todo sucede como si el habitus fabricase coherencia y necesidad a partir del accidente y la contingencia; como si consiguiese unificar los efectos de la necesidad social soportada desde la infancia, a través de las condiciones materiales de la existencia, las experiencias relacionales primordiales y la práctica de acciones, de objetos, de espacios y de tiempos estructurados (Bourdieu, 2008a: 128).

Este *trabajo personal de (re)producción del grupo*, inversión personal de tiempo y energía por parte de los jugadores, que redundan en uno mismo, como agente (re)producido y reproductor, es la *fuerza* y el “principio que subyace tras las regularidades del mundo social”. A un nivel fenomenológico (objetividad de segundo orden), esta búsqueda de reproducción se experimenta como una búsqueda de reconocimiento, reputación y, con más precisión, honor, virilidad. A un nivel de descripción estructural u objetiva, la propiedad pertinente o decisiva para el análisis de estas sociedades es el *capital simbólico*.

El estudio de la sociedad Cabila que Bourdieu lleva a cabo en los primeros años de la década de los años 60, constituirá la base para su análisis de la dominación masculina como *estructura autónoma de reproducción* de este *capital simbólico*:

(Re)producir los agentes es (re)producir las categorías (en el doble sentido de esquemas de percepción y de apreciación y de grupos sociales) que organizan el mundo social, categorías de parentesco evidentemente, pero también mítico rituales; (re)producir el juego y las bazas es (re)producir las condiciones de acceso a la reproducción social (y no exclusivamente a la sexualidad) que se asegura mediante un intercambio agonístico que tiende a acumular unos estatutos genealógicos, unos nombres de linajes o de antepasados, es decir, del capital simbólico y, por tanto unos poderes y unos derechos sobre las personas (Bourdieu, 2003a: 62).

La lectura estrictamente semiológica del parentesco “oculta la dimensión política de la transacción matrimonial, relación de fuerza simbólica que tiende a conservar o aumentar la fuerza simbólica” (Bourdieu, 2003a: 61). El tabú del incesto tiene como

correlato la *institución de la violencia* que hace posible el intercambio activo entre los varones “como aliados-adversarios unidos por una relación esencial de honorabilidad equivalente” (Bourdieu, 2003: 62). Estos intercambian unos *signos* que son las mujeres, reducidas así a instrumentos simbólicos de la política masculina, productos *transformados* por el *trabajo* de (re)producción social de los varones, como *intercambio agonístico que tiende a acumular* capital simbólico, es decir, unos poderes y unos derechos sobre las personas.

Esta *asimetría radical* entre la masculinidad y la feminidad “constituye el principio de división fundamental del mundo social y del mundo simbólico” (Bourdieu, 2008a: 128). Como explica Loïc Wacquant:

Bourdieu sostiene que la dominación sexual constituye el paradigma de toda dominación y es quizá su forma más persistente. Es, al mismo tiempo, la dimensión más arbitraria y la menos conocida de la dominación, porque opera esencialmente por vía del acuerdo profundo, aunque inmediato, de esquemas encarnados de visión del mundo con las estructuras existentes de ese mundo, un acuerdo cuyas raíces originales se remontan a miles de años atrás y pueden [hoy] encontrarse en la exclusión de las mujeres de los juegos de capital simbólico (Bourdieu y Wacquant, 2008: 75-6 n.88).

Ese principio radical, fundamental y *originario* de visión y división, ese *nomos* arbitrario “instituye dos clases en la objetividad [y] sólo reviste la apariencia de una ley natural (...) al término de una somatización de las relaciones de dominación” (Bourdieu, 2003a: 37). De este modo, “al carecer de otra existencia que la *relacional*, cada uno de los dos sexos es el producto del trabajo de construcción diacrítica, que es necesario para producirlo *como cuerpo socialmente diferenciado* del sexo opuesto” (Bourdieu, 2003a: 38). Ese poder simbólico, poder de hacer grupos y de consagrarlos, “hace reconocer como legítimo, natural, *un límite arbitrario*”:

Al marcar solemnemente el paso de una línea que instaure una división fundamental del orden social, el rito atrae la atención del observador hacia el hecho del paso (de ahí la expresión *rito de paso*), cuando lo importante en realidad es la línea. ¿Qué separa, en efecto, esta línea? Un antes y un después, por supuesto: el niño no

circunciso y el niño circunciso (...) Pero, en realidad, lo más importante, es la división que realiza entre quienes son aptos para la circuncisión, los muchachos, los hombres, niños y adultos, y quienes no lo son, es decir, las niñas y las mujeres (Bourdieu, 2001: 79).

4.

*La distinción* (1979) somete una sociedad –la francesa de los años 60– a un tipo de análisis sociológico que muy groseramente puede resumirse como una reinterpretación de los hechos sociales como fenómenos relativos a unas condiciones de objetividad, materiales y simbólicas, que únicamente el análisis científico, en un sentido relacional o estructural, puede revelar. Se trata de desvelar no sólo *las estructuras subjetivas* de reproducción social del grupo sedimentadas *en los cuerpos y los cerebros* (objetividad de segundo orden), sino asimismo, aquellas estructuras sólidamente objetivadas *en las cosas* (objetividad de primer orden).

Loïc Wacquant habla en este sentido de una “doble vida de las estructuras, es decir –explica– que son dos veces existentes” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 30). Esta existencia doble supone “dos realizaciones de la acción histórica, en los cuerpos y en las cosas” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 167) y, por ello, fundamenta “dos órdenes de objetividad”, cuya “doble y oscura relación” es el objeto de una ciencia social que “para hacerse cargo de este sistema bidimensional”, debe construir “un conjunto de lentes analíticas de doble enfoque”(Ibid.). Bourdieu elabora así una Filosofía social monista, una ontología social no cartesiana que abandonando el dualismo que relaciona al sujeto con el objeto y se ocupa de relación "de complicidad ontológica y de posesión mutua" (Bourdieu y Wacquant, 2008: 46), entre el sistema de disposiciones, *habitus*, y el mundo social que lo genera. Entre ambos, se describe una doble relación: Relación de condicionamiento del mundo social respecto al *habitus*, como encarnación de la necesidad inmanente del campo (Bourdieu y Wacquant, 2008: 167); y relación de conocimiento (de desciframiento) del *habitus* respecto al campo: “El *habitus* contribuye a construir el campo como mundo significativo, dotado de sentido y valor donde vale la pena invertir la propia energía” (Ibid.).

En este mundo o universo social históricamente diferenciado, “la teoría de las clases sociales y de sus transformaciones remite a una teoría de los *campos*, es decir a una topología social capaz de distinguir entre los desplazamientos en el interior del espacio propio de un *campo*” (Bourdieu, 2011: 131). Bourdieu describe el *espacio social* a través de una *representación abstracta*, un *mapa*, “un conjunto de puntos a partir de los cuales los agentes (también el sociólogo y sus lectores y lectoras) dirigen sus miradas al mundo social” (Bourdieu, 2000a: 169). El análisis de las posiciones relativas de ese espacio social supone *representar* el espacio práctico de la existencia cotidiana como un espacio geométrico y llevar a cabo, por lo tanto, un análisis *topológico que capte la estructura objetiva* de ese espacio social (*campo*) *desde fuera*.

El lugar *tópos* puede definirse absolutamente como el espacio donde una cosa o un agente ‘tiene lugar’, existe en una palabra como localización o relacionalmente, topológicamente, como una posición, un rango dentro de un orden (Bourdieu, 1999: 275).

Ni los grupos (clases) ni los agentes sociales son substancias y carecen por ello de unas propiedades absolutas, su existencia y sus propiedades depende de su *localización* topológica en un espacio de posiciones relativas. El análisis estructural revela las propiedades pertinentes o actuantes retenidas como principios de construcción de este espacio social: el volumen y la estructura del *capital* en sus diferentes especies. Ese capital que ya hemos definido como *trabajo* o que Bourdieu define “groseramente, como *tiempo* acumulado” (Bourdieu, 2016: 242), es descrito en “términos simples como aquello que funciona en un *campo* (...) y en términos aún más directos como “‘ce qui paie’ [lo que se paga para entrar, lo que vale] en un *campo*” (Bourdieu, 2016: 239).

El espacio social se compone de una multiplicidad de microcosmos sociales más o menos autónomos (campos). Toda especie de capital (económico, cultural, social...) es siempre un capital específico relativo a un campo que puede ser más o menos autónomo. La primera vida (el primer orden de objetividad) es esa estructura del *campo* en cuanto espacio de posiciones relacionales resultantes de la distribución de recursos eficientes, especies de poder (o *capitales*) “cuya posesión ordena el

acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 150).

Una especie de capital es aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia y, por tanto, existir en el campo en consideración, en lugar de ser considerado una cifra desdeñable (Bourdieu y Wacquant, 2008: 136).

Para analizar el fenómeno social al que denominamos *gusto*, Bourdieu construye en *La distinción* la estructura de campo de este espacio social particular de la Francia de los años 60, reteniendo dos propiedades pertinentes: el capital económico y el capital cultural.

El *capital económico* es directa e inmediatamente convertible en dinero y resulta especialmente adecuado para la institucionalización en la forma de derechos de propiedad: el *capital cultural* puede convertirse bajo ciertas condiciones en capital económico y resulta apropiado para la institucionalización en la forma de títulos académicos (Bourdieu, 1986: 135).

Imaginemos un espacio estructurado según dos ejes de coordenadas. El eje vertical representa el volumen total de capital “como conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables” y da cuenta de las *diferencias primarias*:

[Q]ue distinguen las grandes condiciones de existencia (...) las diferentes clases se distribuyen así desde las que están mejor provistas simultáneamente de capital económico y capital cultural, hasta las que están más desprovistas en estos dos aspectos (Bourdieu, 2000a: 113).

El eje horizontal se estructura según aquellas dos especies, capital económico y capital cultural y recoge las *diferencias secundarias*:

[Q]ue dentro dentro de cada una de las clases definidas por el volumen global de capital, separan distintas fracciones de clase definidas por (...) la distribución de su capital global entre las distintas especies de capital” (Bourdieu, 2000a: 114)<sup>32</sup>.

La clase social en cuanto clase construida no se define por una propiedad, ni siquiera la más determinante (como el volumen o la estructura del capital) ni por una suma (sexo, etnia, origen social o nivel de instrucción) o por “una cadena de propiedades ordenadas a partir de una propiedad fundamental (la posición en las relaciones de producción)” (Bourdieu, 2000a: 104). La clase social emerge de “la estructura de las relaciones de todas las propiedades pertinentes, que confiere su valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas” (Ibid.).

La *localización* de cada uno de los grupos (fracciones de clase) está determinada por esa estructura que relaciona todas esas diferencias materiales que “empezando por el cuerpo se dejan medir, como cualquier otra cosa del mundo físico” (Bourdieu, 2011: 7). Por ello, al ocuparse de este primer orden de objetividad, la ciencia social es estructuralista u objetivista<sup>33</sup>, se comporta como una *física social*, cuya tarea es desvelar las *relaciones de poder* existentes entre los grupos y las clases: “[S]us articulaciones pueden ser materialmente observadas y cartografiadas independientemente de las representaciones que se hagan aquellos que viven en ella” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 30).

El estado de las relaciones de fuerza entre grupos y clases resultado de una situación material, es decir, de unas condiciones homogéneas de existencia en un momento del tiempo, condicionan objetivamente el estado de las relaciones de sentido entre dichos grupos, al producir una estructura homóloga de propiedades simbólicas, que no son sino “las propiedades materiales cuando son percibidas y apreciadas en sus relaciones mutuas, es decir, como propiedades distintivas (Bourdieu y Wacquant, 2008: 217); entendiendo por tales aquellas “que les

---

<sup>32</sup> “La clase dominante se organiza según una estructura en *quiasma* (...) la estructura de distribución del capital económico es simétrica e inversa de la del capital cultural (...) [es decir] se ve decrecer el volumen de capital cultural, mientras aumenta el volumen de capital económico” (Bourdieu, 2000a: 118).

<sup>33</sup> “La sociología tal y como yo la entiendo (...) implica una génesis de las estructuras objetivas que toma por objeto. Esta sociología genética –igual que se habla de psicología genética en Piaget– tiene como tarea estudiar la génesis de las estructuras individuales y sociales” (Bourdieu, 2014: 131-2).

sobrevienen en su relación con sujetos capaces de percibir las y apreciarlas” (Bourdieu, 2011: 7) y “transforma la distribución de capital, resultado global de la distribución de fuerzas (...) en distribución de capital simbólico, capital legítimo desconocido en su verdad objetiva” (Bourdieu, 2000a: 172).

La homogeneización objetiva de los habitus del grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas fuera de todo cálculo estratégico (Bourdieu, 2008a: 95).

La división en clases sociales (teóricas) “que opera la ciencia conduce a la *raíz común* de prácticas enclasables que producen los agentes y juicios clasificatorios que estos agentes aplican a las prácticas de los otros y a sus propias prácticas” (Bourdieu, 2000a: 169). Esta raíz común es el *habitus*, a un tiempo motor (principio generador) y sistema de clasificación (*principium divisionis*) que constituye un segundo orden de objetividad y exige que la ciencia social se haga cargo de un momento subjetivista o constructivista. Dicho momento la convierte en una *fenomenología social* que quiere –en palabras de Bourdieu– poner de nuevo la práctica en manos de los agentes al hacer aparecer la sociedad –observa Wacquant– “como el producto emergente de las decisiones, acciones y cogniciones de individuos conscientes y alerta a quienes el mundo se les presenta inmediatamente familiar y significativo” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 30). Lo que Bourdieu denomina el *habitus* de clase es la forma incorporada de la condición de clase y de los condicionamientos que esta condición impone (Bourdieu, 2000a: 100).

Hablar de habitus es incluir en el objeto el conocimiento que los agentes –que forman parte del objeto– tienen del mismo, y la contribución que ese conocimiento aporta a la realidad del objeto (...) Los agentes son ellos mismos en su práctica ordinaria, los sujetos de actos de construcción del mundo social (Bourdieu, 2000a: 478).

5.

La clase objetiva no debe confundirse con la clase movilizadora, conjunto de agentes reunidos sobre la base de la homogeneidad de las propiedades objetivadas o incorporadas que definen la clase objetiva con vistas a la lucha destinada a

salvaguardar la estructura de distribución de las propiedades objetivadas (Bourdieu, 2000a: 100 n.6).

La estructura de distribución de aquellas especies de poder condicionan los *habitus*, que, por su parte, proporcionan un *sentido práctico* a la necesidad social de aquellas condiciones objetivas.

Las encuestas muestran que la diferencia entre los varones y las mujeres en materia de política no reside en su competencia técnica sino “en su manera de afirmarla”, es decir, en una capacidad para interpretar y *reconocer* lo que se está jugando en el campo político (el capital político) y las posibilidades de juego asociadas a una determinada posición en el campo.

El efecto de titulación académica no es en principio tan diferente como parece del estatus sexual: lo que está en juego, en los dos casos, es tanto un derecho estatutario sobre la política como una simple cultura política, condición para el ejercicio de ese derecho de que se dotan los que se sienten con derecho para ejercerlo (Bourdieu, 2000a: 418-9).

Identificarse con el mundo social equivale a interiorizar la posición que se ocupa en el espacio relacional y que "se presenta, objetivamente, como un sistema simbólico que está organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial" (Bourdieu, 1988: 137). Que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, dotada de un *habitus* supone el conocimiento y el reconocimiento práctico de los principios ocultos, de las leyes inmanentes del campo. Ese *sentido del juego*, sentido de los límites, anticipación objetiva de las posibilidades e imposibilidades, *interés (illusio, libido)* por el juego está asociado a una posición en el campo que solo puede definirse en relación a las otras, en relación a la red de relaciones objetivas entre esas posiciones. "El *habitus* implica un *sense of one's place*, pero también un *sense of other's place*" (Bourdieu, 1988: 134).

Una de las propiedades menos visibles de los campos es lo que Bourdieu describe como “la complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos” (Bourdieu, 1990: 137). La ferocidad de la lucha por la distinción presupone y oculta un acuerdo

tácito “sobre aquello por lo cual merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario en un estado de *doxa*” (Ibid.).

Los jugadores son admitidos en el juego, se oponen unos a otros, algunas veces con ferocidad, sólo en la medida en que coinciden en su creencia (*doxa*) en el juego y en lo que se juega, a lo que atribuyen un reconocimiento fuera de todo cuestionamiento (Bourdieu y Wacquant, 2008: 135).

Bourdieu desvela la génesis de esta inversión originaria de energía social, de este *interés*, de esta *illusio*, de esta *libido* en el campo doméstico, “sede de un complejo proceso de socialización de lo sexual y sexualización de lo social” (Bourdieu, 1999a: 219). *La labor pedagógica* necesaria para que el niño o la niña se convierta “en uno de los protagonistas del drama que se representa en él (...) se basa en uno de los motores que figurarán en los orígenes de todas las inversiones ulteriores: La búsqueda de reconocimiento” (Ibid.). Estas apuestas simbólicas (honor, gloria, celebridad) se proponen prioritariamente a los chicos “como forma privilegiada de acción educativa destinada a agudizar la sensibilidad a esas apuestas” (Bourdieu, 1999: 221)<sup>34</sup>. Esta *libido dominante* posibilita unos *habitus* “más sensibles a los juegos sociales que les están socialmente reservados y que tienen como apuesta una u otra de las formas posibles de dominación” (Bourdieu, 1999a: 221).

Este aspecto explica en buena parte que sea *la autonomía relativa de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina puede perpetuarse a pesar de las transformaciones del modo de producción*. Podemos hablar así de un *monopolio sexual* (por parte del grupo de los varones) de la

---

<sup>34</sup> “Mi amigo A. (él debía tener unos seis años y yo unos siete) quiso que fuéramos a jugar a las chapas con los niños del bloque de enfrente. A. y yo que siempre andábamos por ahí galopando en nuestros caballos apaches, cruzamos a pie el aparcamiento común y traspasamos los setos del jardín para entrar en su fuerte. Todos eran niños menos yo. En nuestro portal todas éramos niñas menos A. y A. y yo éramos los mejores amigos del mundo.

Uno de ellos se puso a hacer enseguida el camino para las chapas sobre la tierra. Andaba en cuclillas esparciendo hábilmente la arenilla con las dos manos extendidas. El resto esperaba de pie en silencio. Yo me había sentado en el suelo nada más llegar como echando el cuerpo a tierra ante la inminencia de una explosión. Tardé en darme cuenta de que estaba en medio, obstaculizando la trayectoria de la pista de chapas. El niño aquel me clavó una mirada impaciente con los dientes apretados. Di un respingo retirándome un par de metros con la sensación alarmante de haber cometido un error imperdonable y de que algo o alguien apretaba su puño dentro de mi garganta” (Martínez-Palacios y Ripio, 2021: 95)

*búsqueda y el acceso al capital simbólico* y, por ende, a la *dominación* entendida esta como *monopolio del poder* y la *violencia* en un sentido material, físico y simbólico de acceso a los capitales o poderes específicos de los campos considerados:

La adquisición de las disposiciones específicas exigidas en los campos se lleva a cabo en la relación entre las disposiciones primarias (más o menos alejadas de las que suscita el campo y las imposiciones inherentes a la estructura de este (Bourdieu, 1999: 217).

6.

Un pasaje de *Maestros antiguos* de Thomas Bernhard, le sirve a Bourdieu para proporcionar una aproximación más intuitiva a su análisis del Estado. Le interesa “hacer sentir el peligro, que corremos siempre, de ser pensados por un Estado que creemos pensar”:

La escuela es la escuela del Estado, donde se hace de los jóvenes criaturas del Estado, es decir, ni más ni menos que agentes del Estado. Cuando entraba en la escuela, entraba en el Estado, y como el Estado destruye a los seres, entraba en el establecimiento de destrucción de seres (...) El Estado me ha hecho entrar en él por la fuerza, como por otra parte a todos los demás, y me ha vuelto dócil a él, el Estado, y ha hecho de mí un hombre estatizado, un hombre reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, y pervertido y deprimido, como todos los demás. Cuando vemos a los hombres, no vemos más que hombres estatizados, servidores del Estado, quienes, durante toda su vida sirven al Estado y, por lo tanto, durante toda su vida sirven a la contra-natura (cit. en Bourdieu, 1997: 91).

Nada más dar comienzo la primera clase (18 de Enero de 1990) del curso *Sobre el Estado*, Bourdieu lanza a sus alumnas y alumnos esta *duda radical*, que es necesario aclarar, nada tiene de cartesiana, más bien todo lo contrario<sup>35</sup>:

Resumiendo los análisis que hice en el transcurso de los años precedentes, en particular el análisis teórico histórico de las relaciones entre la sociología y el Estado,

---

<sup>35</sup> “Sólo la ilusión de la omnipotencia del pensamiento puede hacer creer que la duda más radical tenga la virtud de dejar en suspenso los presupuestos, relacionados con nuestras diferentes filiaciones, pertenencias, implicaciones, que influyen en nuestros pensamientos” (Bourdieu, 1999: 23).

yo indicaba que corríamos el riesgo de aplicar al Estado una idea del Estado e insistía en el hecho de que nuestras ideas, *las estructuras mismas de la conciencia con las que construimos el mundo social* y este objeto concreto que es el Estado, tienen muchas probabilidades de ser *producto del Estado* (Bourdieu, 2014: 13). [El subrayado es nuestro].

Esta *violencia simbólica* que de manera privilegiada ejerce el Estado disimula para los agentes el verdadero objeto de la ciencia social:

[L]os “principios ocultos invisibles” a los que, entre otros, damos habitualmente el nombre de ‘Estado’, “para designar a una especie de *deus absconditus* del orden social y, al mismo tiempo, tanto del dominio a la vez físico y simbólico, como de la violencia física y simbólica” (Bourdieu, 2014: 19)<sup>36</sup>.

Bourdieu habla de llegar a un “acuerdo provisional”, a “una definición provisional” de Estado: “Suponiendo –dice– que [el Estado] tenga una existencia, se define por la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítimas” (Bourdieu, 2014: 14). Esta prolongación del enunciado weberiano se precisa en un texto de resonancias hobbesianas:

El Estado puede ser definido como un principio de ortodoxia, es decir, un principio oculto que sólo puede advertirse en las manifestaciones del orden público, entendido a la vez como orden físico, como lo contrario del desorden, de la anarquía, de la guerra civil, etc. (Bourdieu, 2014: 15)<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Este extracto de *El Proceso* produce ya un sentimiento sobre lo que pudiera ser el Estado: “—Quiero que venga la señora Grubach—, e hizo un movimiento como si se quisiera deshacer de los dos hombres que, sin embargo, se encontraban alejados de él, y quiso seguir hacia adelante. —No —dijo el hombre que estaba junto a la ventana, arrojando el libro sobre la mesita y levantándose—. Usted no puede marcharse, está arrestado. —Así parece —dijo K—. ¿Y por qué? —preguntó a continuación. —No nos han encargado que se lo digamos. Vaya a su habitación y espere. El proceso acaba de iniciarse y se enterará de todo a su debido tiempo. Sobrepaso los límites de mi misión hablándole de una forma tan amable. Pero espero que no nos oiga nadie más que Franz, y él mismo es amable con usted en contra de toda norma. Si en adelante sigue teniendo tanta suerte con la designación de sus guardianes, puede tener confianza” (Kafka, 2001: 67).

<sup>37</sup> El “arresto” de K., el “proceso” contra K., “los límites de la misión” del guardián o la invocación de la contrariedad a “toda norma” son manifestaciones de ese “orden público en un sentido físico y simbólico” (Bourdieu, 2014: 15). Los guardianes no sólo impiden a K. abandonar su habitación, sino que le confinan en los límites objetivos del poder simbólico del Estado, es decir, del poder exclusivo (del monopolio) de conferir un sentido autorizado (ortodoxo) a la experiencia de K., ejercicio de poder simbólico mediante el cual K. adquiere un sentido de los límites: “No nos han encargado que se lo digamos”, “se enterará de todo a su debido tiempo”, “puede tener confianza”.

Detrás de esas manifestaciones, por tanto, puede adivinarse ese *principio oculto de ortodoxia*, “principio de producción, de representación legítima del orden social” (Bourdieu, 2014: 14), que condiciona la interpretación oficial que sobre sí y sobre el mundo social se hacen los agentes en la forma de *límites objetivos*, que proporcionan un sentido a su experiencia, es decir, *un sentido de los límites* de la misma<sup>38</sup>. La búsqueda de las causas no puede ser infinita: “Como en Aristóteles, hay un momento donde es necesario detenerse y ese lugar donde nos detenemos es el Estado” (Bourdieu, 2014: 101).

Sólo si se sabe en qué consiste el Estado, lo que es y no simplemente –como en la tradición marxista, las funciones que se supone que cumplirá– y se sabe identificar esas operaciones específicas y las condiciones específicas de estas operaciones, se puede acudir a la historia y, en particular, describir el proceso de concentración de una forma particular de recursos que podemos identificar como la génesis del Estado (Bourdieu, 2014: 97).

El Estado es “la base de la integración lógica y de la integración moral del mundo social” (Bourdieu, 2014: 15), que hemos de pensar como “esa ilusión bien fundada, ese lugar que existe esencialmente porque creemos que existe” (Bourdieu, 2014: 23).

Bourdieu introduce la noción de *campo burocrático*, desde sus primeras reflexiones sobre el Estado<sup>39</sup>. El Estado, entonces, como cualquier otro *campo*, sería el resultado instituido en un momento dado de las luchas y los enfrentamientos

---

<sup>38</sup> “Le resultaba molesto tener que ir uno o dos pasos por delante del ordenanza, al menos en ese lugar podía tener la impresión de que le llevaba arrestado. Así que le esperaba a menudo, pero este en seguida volvía a quedarse atrás. Finalmente, para poder poner fin a su desazón, K. dijo: –Ya he visto cómo es esto aquí– ahora quiero marcharme. –Todavía no lo ha visto todo– dijo el ordenanza de un modo muy natural. –No quiero verlo todo –dijo K.–, muéstrame el camino, yo me equivocaré. ¡Hay tantos caminos aquí! –Solo hay un camino–, dijo el ordenanza en tono de reproche” (Kafka, 2011: 124).

<sup>39</sup> “[C]omo todos los campos, es el resultado instituido en un momento dado de luchas y enfrentamientos pasados y presentes de intereses contradictorios de agentes que están en el campo o fuera del campo, pero que encuentran en el campo posiciones, apoyos y medios, especialmente jurídicos, para defenderlos según la lógica propia del campo”. *[C]omme tous les champs, est le résultat institué à un moment donné des luttes et d'affrontements passés et présents d'intérêts contradictoires d'agents étant dans le champ ou hors du champ, mais tous trouvant dans le champ des positions, des soutiens et des moyens, notamment juridiques, à les défendre selon la logique propre du champ* (Bourdieu, 1982).

pasados y presentes de los intereses contradictorios de los agentes en el interior y el exterior del campo.

En una entrevista publicada en *Le Monde*, el 14 de enero de 1992 y recogida en *Cortafuegos*, Bourdieu precisa en qué consisten esas luchas específicamente burocráticas con una sencilla dicotomía:

[L]o que llamo la mano izquierda del Estado, el conjunto de agentes de los ministerios llamados dispendiosos, que son la huella, en el seno del Estado, de las luchas sociales del pasado (...) se enfrentan al Estado de la mano derecha, a los enarcas del Ministerio de Hacienda, los bancos públicos o privados y los gabinetes ministeriales (Bourdieu, 1999b: 12).

7.

En una breve pero intensa intervención, Loïc Wacquant resume los tres modelos de Estado en la Teoría Bourdiana<sup>40</sup>:

Primero, un Estado 1 o “G”, modelo genético que va del siglo XIII al XVIII. Recoge la misteriosa emergencia del Estado moderno en el paso de un modo de reproducción dinástico (la Casa del Rey) al modo de reproducción burocrático (la Razón de Estado) y se caracteriza por la aparición de la noción de público y la autonomía del capital cultural, vinculada a los primeros pasos en la institucionalización en los sistemas de enseñanza.

Segundo, un Estado 2 o S, modelo estructural que va del siglo XIX al XX. Atiende la progresiva diferenciación y especialización de las diversas ramas del Estado y supone la formación del Estado burocrático democrático tal y como lo conocemos hoy día. Bourdieu usa una analogía con el dios de Leibniz, el “geometral de todas las perspectivas” (Bourdieu, 1988: 139). Es, en este sentido geometral como el Estado, como planteara Hegel, puede presentarse como sede de lo universal,

---

<sup>40</sup> Loïc Wacquant sobre el Estado en Bourdieu (hacia el minuto 42): *Journée d'étude internationale Penser l'État avec Pierre Bourdieu (V)*. Disponible en:

(<https://www.youtube.com/watch?v=Uc5NXG2DYyA&feature=share&app=desktop>)

[Consulta: 11/05/2017].

“punto de vista de los que dominan dominando al Estado y que han constituido su punto de vista como punto de vista universal al hacer al Estado” (Ibid.). De ahí, su definición como “Banco Central del capital simbólico” para referirse al garante universal de todos los certificados.

Tercero, se introduce un Estado 3 o “F”, modelo funcional que va desde el fin del siglo XX hasta nuestros días y se entiende como relativo a “las actividades del Estado”: “Acciones del estado –dice Bourdieu– con pretensión de causar efectos en el mundo social” (Bourdieu, 2014: 24). Estas acciones –explica Bourdieu– están dotadas de una autoridad “que gradualmente por medio de una serie de delegaciones remite a un lugar último, como lo es el dios de Aristóteles: el Estado” (Bourdieu, 2014: 25).

La noción de *lo público* emana (modelo genético) de *un proceso histórico de concentración de capitales*:

El Estado es el resultado de un proceso de concentración de diferentes especies de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor, informacional, capital simbólico, concentración que en cuanto tal constituye al Estado en detentor de una suerte de meta-capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores. La concentración de las diversas especies de capital (que va a la par de la concentración de los diversos campos correspondientes) conduce, en efecto, a la emergencia de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre las diferentes especies particulares de capital y, en particular, sobre la tasa de cambio entre ellas (y al mismo tiempo, sobre las relaciones de fuerza entre sus detentores). Se sigue que la construcción del Estado va de la mano de la construcción del campo de poder, entendido como el espacio de juego en el interior del cual los detentores de capital (de diferentes especies) luchan especialmente por el poder del Estado, es decir, sobre el capital estatal que da poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (a través principalmente de la institución escolar) (Bourdieu, 1997: 99-100).

Bourdieu nos propone reflexionar sobre esta noción de lo público entendida como “lo que es digno de presentarse ante todos” (Bourdieu, 2014: 42) y pone como

ejemplo paradigmático la *comisión pública*: “drama público, drama de reflexión sobre los problemas públicos” (Bourdieu, 2014: 43). En la primera sesión del curso dedicado al Estado, se toma como ejemplo “muy concreto” una de sus manifestaciones más insignificantes, el mercado de la vivienda individual, con la intención de sacar a la luz la naturaleza “ficticia” del Estado como un caso de *creencia colectiva*: “Esa realidad misteriosa existe por sus efectos y por la creencia colectiva en su existencia, que es el principio de esos efectos” (Bourdieu, 2014: 23).

La remisión aristotélica a los principios nos llevaba al *modelo estructural*, Estado 2 o Estado S. El Estado es, en este sentido, una “ilusión bien fundada” que es principio productor de nuestras ideas, es decir, de *las estructuras de la conciencia con las que construimos el mundo social*, también de la idea de Estado como ese *deus absconditus*, ausencia necesaria, *reconocida por desconocida*, respecto a la contingencia de los hechos. Esa construcción social sólo pueden (re)conocerse como *ortho* (recta, correcta, real), al precio de desconocer su carácter arbitrario e ilusorio, *dóxico*:

Toda la verdad de la magia y de la creencia colectiva está encerrada en este juego de la doble verdad objetiva, de este doble juego con la verdad, por el cual, el grupo, responsable de toda objetividad se miente de alguna manera a sí mismo, produciendo una verdad que no tiene otro sentido o función que la de negar una verdad conocida y reconocida por todos, mentira que no engañaría a nadie si no fuera porque todo el mundo está resuelto a engañarse (Bourdieu, 2008a: 367).

La resolución colectiva, grupal (o de clase, si se quiere) al engaño supone ese *doble juego con la verdad* que permite al *grupo* (o la *clase social*) re-conocerse a sí mismo precisamente en el des-conocimiento de sí mismo. Podemos afirmar que el Estado sólo existe porque creemos en él, pero en un sentido dóxico, estructural, simbólico: “Esa ficción social no es ficticia” (Bourdieu, 2014: 47). La eficacia *simbólica* de ese *principio oculto de ortodoxia* es “la base –explica Bourdieu– de la integración lógica y de la integración moral del mundo social” (Bourdieu, 2014: 15). Entendemos mejor, ahora, la necesidad de aquella duda radical acerca de eso que llamamos habitualmente el Estado. Nuestra idea de Estado es producto de unas categorías que el Estado, sea lo que sea (“es casi impensable”, “es un principio oculto”), nos ha inculcado privilegiadamente a través de la Escuela, de la Acción Pedagógica

Legítima, para convertirnos en personas *estatzadas, reglamentadas y registradas y dirigidas y diplomadas, y pervertidas y deprimidas, como todas las demás.*

Una de las funciones modernas del sistema de enseñanza es asignar títulos de identidad social, títulos de la calidad que contribuye en mayor o menor medida a definir la identidad social, esto es, la inteligencia en el sentido social del término (Bourdieu, 2014: 25).

En la polémica obra que Bourdieu escribe junto a Passeron, *La Reproducción*, la escuela, entendida como el sistema escolar en su conjunto, se desvela como un sistema de reproducción privilegiada de la dominación. En la primera sección puede leerse:

1.1. La Acción Pedagógica [legítima] es objetivamente una violencia simbólica, en un primer sentido, en la medida en que las relaciones de fuerza entre los grupos o las clases que constituyen una formación social son el fundamento del poder arbitrario que es la condición de una relación de comunicación pedagógica, o sea, de la imposición y de la inculcación de una arbitrariedad cultural según un modelo arbitrario de imposición e inculcación.

1.1.1. Como Poder simbólico, que no se reduce nunca por definición a la imposición de una Fuerza, la Acción Pedagógica sólo puede producir su efecto propio, o sea, propiamente simbólico, en tanto en cuanto se ejerce en una relación de comunicación. (Bourdieu y Passeron, 1996: 37).

Para darse –dice Bourdieu– alguna oportunidad de pensar el Estado “hay que tratar de cuestionar todos los presupuestos y todas las pre-construcciones que están inscritas en la realidad que se trata de analizar y en el mismo pensamiento de los analistas” (Bourdieu, 1997: 92).

En una obra tardía, *Meditaciones Pascalianas*, Bourdieu glosa los tres niveles de presupuestos que la investigadora ha de cuestionar si quiere observar el *principio de reflexividad* que conduce a la construcción de cualquier objeto teórico, también, por supuesto, del Estado: Primero, “partiendo de lo más superficial, la posición que se ocupa en el espacio social y la trayectoria particular que conduce a ella, así como la pertenencia a uno y otro sexo”; segundo, “la *doxa* propia de cada uno de los

diferentes campos (religioso, artístico, filosófico, sociológico, etc)”; por último, la *doxa* genéricamente asociada con la *scholé*, con el ocio, que es la condición de existencia de todos los campos del saber”<sup>41</sup> (Bourdieu, 1999: 24).

Encontramos un texto paralelo en el artículo “Symbolic power and group-making: on Pierre Bourdieu’s reframing of class”<sup>42</sup> (Wacquant, 2013), allí se define qué es la *clase* (o, de forma más general, el *grupo práctico*): “[E]merge y se obtiene a través de la interminable competición en la que los agentes se enfrentan en los más variados terrenos de la vida por la adquisición, control e impugnación de las diversas especies de poder y de capital” (Wacquant, 2013: 2-3). Esas variadas arenas pueden sintetizarse en tres: Primera, “los juicios y actividades corrientes de la vida diaria, incluidas las rutinas de consumo elaboradas en *La Distinción*”; segunda, “los campos especializados de producción cultural” y, por último, la esfera pública, intersección del campo político y el estado burocrático”.

8.

Para seguir pensando el Estado, Wacquant centra su atención en la idea de *penalidad* como capacidad política central del Estado. Desde la teoría bourdiana se propone descubrir, comprender y explicar el *fenómeno desconcertante que hemos podido observar en los últimos 30 años: La ampliación y glorificación del Estado penal*.

El análisis wacquantiano del Estado Neoliberal Penal contemporáneo tiene lugar privilegiadamente en su libro *Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity* (2009), así como en diversos artículos que lo completan, particularmente “La fabrique de l’État néolibéral”<sup>43</sup> (2010) o “Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism”<sup>44</sup> (2012). Tomando como punto de partida la convergencia de *los tres modelos bourdianos de Estado* en la noción de *campo*

---

<sup>41</sup> En la *La Ciociara* (1992) de Vittorio de Sica, el personaje de Sofia Loren, lo que muchos llamaríamos “una mujer del pueblo” le pregunta al de Jean Paul Belmondo (alojado en el campo en una especie de retiro) a qué se dedica; cuando este le responde que es filósofo, ella aclara el término: “Ah, sí, uno que no le gusta trabajar”.

<sup>42</sup> (<http://loicwacquant.net/assets/Papers/SYMBPOWERGROUPMAKING-JCS-finalproofs3.pdf>) [Consulta, 22/04/2017]

<sup>43</sup> (<https://civilisations.revues.org/2249>) [Consulta: 19/11/2017].

<sup>44</sup> (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-8676.2011.00189.x/abstract>) [Consulta: 19/11/2017].

*burocrático*, Wacquant lleva a cabo un análisis poderoso, pero a nuestro entender parcial, del reciente viraje punitivo de las políticas estatales en Europa y EE.UU.

Podemos hablar, en paralelo al socialismo, de un neoliberalismo utópico y de un neoliberalismo real. Este último se diferencia considerablemente de lo que entendemos por ideología neoliberal, porque en ningún caso trata de dismantlar o destruir el Estado, cuanto de producir, de construir un Estado diferente: un Estado disciplinario o *ensor* que: por un lado, alimenta el *laissez-faire*; pero que, cuando ha de hacerse cargo de sus efectos sociales, se vuelve absolutamente intrusivo.

Se puede comprender este viraje punitivo de las políticas penales estatales desde la convergencia de los tres modelos de Estado en la noción bourdiana de *campo burocrático*. El Estado penal neoliberal pone a trabajar tres modalidades del concepto bourdiano de *campo*: el de *campo político*, el de *campo burocrático* (ambos se interseccionan) y la noción (analíticamente diferente y que engloba los anteriores) de campo de poder. Respecto a esta última, el campo burocrático ocupa un lugar central, baricéntrico. Dicha convergencia supone, además, el vínculo entre la política social y la política penal, entendidas como dos modos inversos de regular la pobreza y superar la oposición entre una aproximación materialista o marxista, –que ve en la justicia penal un instrumento de control–, y la aproximación simbólica que procede de Durkheim y considera esa justicia penal como un modo de manifestación y comunicación de emociones colectivas. Así, la noción de campo burocrático se entiende primero como el conjunto de instituciones que distribuyen el bien público; segundo, como el producto de las luchas sociales y, tercero, como un agente más en esas luchas, las cuales no sólo tienen lugar entre aquellos que están fuera del campo burocrático y quienes quedan en su interior; sino, de un modo más importante para comprender la transformación de los estados modernos, entre aquellos que permanecen en el interior del campo burocrático y que tanto Bourdieu como Wacquant refieren como la mano izquierda o femenina y la mano derecha o masculina.

Tras situar históricamente tres modelos de Estado de la teoría bourdiana, Wacquant retoma de la mano de Pierre Bourdieu el concepto hobbesiano del *Leviatán* como un

esquema diferencial en relación al modelo de Estado funcional y al ensamblaje del Estado neoliberal: una mano derecha, la del Leviathan masculino, “que disciplina”; y una mano izquierda o femenina, “que protege”. Para Wacquant, no se trataría tanto, como sospechara Bourdieu, del desmantelamiento del Estado social (como predica el Neoliberalismo *ideológico*), cuanto de la construcción de un nuevo modelo de Estado neoliberal *real*, como doble vector disciplinario y mercantilista, que ha de volverse intrusivo e intervencionista con los de abajo, como modo de “solucionar”, las consecuencias del *laissez faire* permitido a los de arriba.

El campo burocrático es agente de unas luchas que tienen lugar contra aquellos que se sitúan fuera del espacio social. Sin embargo, lo más interesante a la hora de entender la transformación de los Estados modernos, son aquellas luchas que tienen lugar en su interior: en el eje vertical, la lucha entre la gran y la pequeña nobleza de Estado, es decir, entre agentes que elaboran políticas pro mercado y agentes que las ponen en práctica; y en el eje horizontal, entre un Leviathan Femenino (LF), encargado de las llamadas políticas sociales (hoy, en el Estado español, el *Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad* o sus sucesivos equivalentes) y un Leviathan Masculino (LM), prioritariamente el *Ministerio de Economía*, encargado de la desregulación económica –o, más bien, de la (re)regulación en favor de ciertos actores–, y el *Ministerio de Interior*, ocupado de las políticas disciplinarias (la Policía, la Justicia y la cárcel). Ambos se enfrentan por obtener la primacía sobre el campo burocrático y, con ello, sobre la toma de decisiones acerca de qué “problemas sociales” son prioritarios, cómo tratarlos y con qué medios: Respuestas educativas o penales.

El estado actual de dominio del LM sobre el LF da cuenta de los efectos de este fenómeno político (no meramente económico) neoliberal y propone centrarse en la mano masculina del Leviatán para avanzar sus tesis.

Wacquant describe este Estado neoliberal no como un animal de una sola pata (es decir, el mercado como se propone desde la teoría marxista), ni de mil patas (como propone la teoría foucaultiana de la gubernamentalidad), sino como “un animal de cuatro patas”: *Primera pata*, la (re)regulación económica, que promueve los intereses del mercado y la reorganización de las actividades humanas en general,

tales como la educación o la salud; *segunda pata*, la retracción del Estado social y su reconstrucción, es decir, su transición del *Welfare* al *Warfare*; *tercera pata*, la aparición de un aparato penal expansivo, intensivo y coactivo, cuya misión es penetrar en las regiones inferiores del espacio social y supervisar disciplinariamente al nuevo subproletariado post-industrial. Dicho aparato sería la respuesta al *déficit de legitimidad* que arrastra un modelo de Estado, que ha dejado de proteger a sus ciudadanos y que “soluciona” así lo que Wacquant denomina el *problema de Carl Schmitt*, es decir, la búsqueda de un *enemigo*, personificado ahora en la figura del *criminal*. Este último aspecto queda patente en el avance observado en la penalización (multiplicada en los últimos 15 años: x5 en EE.UU o x4 en España u Holanda, x2 en Francia) y en el aumento de la presencia policial. Tal avance no sería la respuesta a un aparente incremento de la inseguridad criminal, sino de la inseguridad social, entendida a un tiempo como inseguridad salarial y desestabilización de las jerarquías étnicas: Etno-racial en los EE.UU (*blanco/negro*) y etno-nacional en Europa (*nacional/extranjero*); la *cuarta pata*, que posibilita la interconexión y congruencia de las demás, es la insistencia en la responsabilidad individual.

A pesar de su indudable interés, el análisis wacquantiano resulta parcial, conservando en lo esencial la ortodoxia de la izquierda tradicional masculinizada (es decir, no feminista), siempre dispuesta a reconocer en el discurso explícito unas *figuras del otro* que se configuran prioritariamente desde los ejes de *clase* y *etnia*, al tiempo que obvia y por ello, disimula completamente, el papel que la reproducción de la jerarquía sexual ocupa en relación a esa lucha<sup>45</sup>, en particular, en lo que él mismo denomina: *Déficit de legitimidad del LM*.

En *La esencia del neoliberalismo*<sup>46</sup>, Bourdieu insiste en el “inmenso trabajo político (denegado, porque en apariencia es puramente negativo), que busca crear las condiciones de realización y de funcionamiento de la “teoría”: Un programa de destrucción sistemática de los colectivos”. Entre esos colectivos dominados, que

---

<sup>45</sup> La inclusión del eje *sexual* en el sentido de la teoría social feminista interseccional de la mano de Patricia Hill Collins, Nancy Fraser y otras pensadoras [ver Tercera Ola: 1960-presente, en *Feminismos. La historia* (2019)], además de ser más acorde con la letra y el espíritu de la teoría social de Pierre Bourdieu, posibilita la aparición de una *figura del otro* y *de la otra* alternativos, más capaces de dar cuenta de ciertos fenómenos socio-políticos, incluido aquí lo que el análisis wacquantiano trata de explicar.

<sup>46</sup> ([http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/rce35\\_11contro.pdf](http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/rce35_11contro.pdf)) [Consulta, 10/07/2017].

luchan por una participación política activa, se incluyen, de un modo radical para su Filosofía social, las mujeres. Como extensión crítica a esta teoría wacquantiana (someramente expuesta), pensamos en un estado “más equilibrado” de las relaciones de fuerza dentro del campo burocrático, donde el llamado poder “protector” del LF estaría ocupando un lugar estructural, originario y *ortodoxo* y por eso oculto, en la reproducción del *capital simbólico estatal* (legitimidad), vinculado a la destrucción material y simbólica de la participación política de las mujeres como colectivo. “Hay que comenzar –dice Bourdieu en las primeras páginas de su curso *Sobre el Estado*– por entender asuntos antropológicos fundamentales para comprender el verdadero funcionamiento del Estado” (Bourdieu, 2014: 22).

El déficit de legitimidad o de capital simbólico estatal tenía su origen –según Wacquant– en el abandono de las funciones protectoras del LF, como resultado de su derrota (hobbesiana) en el seno del campo burocrático a manos del LM. Este último, sin embargo, consigue “reparar” este déficit con mano dura y dominante, mediante una *reacción* punitiva ejercida sobre los dominados (pobres, negros y extranjeros). La ausencia en el análisis del eje sexo/género posibilita a Wacquant una precomprensión dóxica de la oposición relacional masculino-femenino, que obvia el funcionamiento oculto vigente de dicha dicotomía en la (re)producción del capital simbólico masculino. Como advirtiera Bourdieu *hay que comenzar por analizar asuntos antropológicos fundamentales para comprender el verdadero funcionamiento del Estado*. La pervivencia de la dominación masculina, como *estructura relativamente autónoma de reproducción de capital simbólico*, nos permite hablar de un monopolio sexual (por parte del grupo de los varones) de la búsqueda y el acceso al capital simbólico y, por eso, de la dominación entendida como *monopolio del poder y la violencia en un sentido material, físico y simbólico*. Esta cuestión se extiende históricamente al Estado, como señalamos al comienzo: *Suponiendo que el Estado tenga una existencia, se define por la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítimas*.

Datos paralelos a los facilitados por Wacquant del incremento de lo que podemos llamar, en consonancia, los vectores neoliberales mercantil y disciplinario de *la penalidad prostitucional* (entre 2010 y 2012, Eurostat contabilizó un 28% más que en el trienio 2008-2010) hacen probable la hipótesis de que las Leyes reguladoras

de Trabajo sexual emitidas por algunos Ministerios de Salud y Asuntos Sociales (LF), que proporcionan una solución aparentemente “protectora” de los Derechos Laborales de las trabajadoras sexuales, concurren en la (re)producción del capital simbólico estatal (legitimidad del campo burocrático como agente de luchas frente al *afuera del Estado*), instrumentalizando material y simbólicamente a esas mujeres, en particular, y al colectivo, así destruido como tal, de todas las mujeres, en general.

Un reciente artículo<sup>47</sup> muestra el aumento de mujeres refugiadas sin papeles en prostitución en Berlín, a las que se reparte panfletos de *cómo prostituirse*, es decir, de *cómo preservar su valor simbólico* para el trabajo sexual, sancionado por el Estado. Al mismo tiempo, se informa al grupo de inmigrantes varones sobre qué formas de trato o de obtención de capital simbólico a través de la instrumentalización de las mujeres, no son toleradas por el Estado. Se advierte aquí un doble objetivo en el ejercicio de la violencia simbólica y física *legítimas* por parte del Estado neoliberal penal y proxeneta alemán, que posibilita la (re)producción de su capital simbólico: De una parte, un doble rasero *étnico-nacional* (políticamente expreso) para los varones dominados, que disciplina y penaliza en el sentido wacquantiano, según la jerarquía alemanes/extranjeros y convierte a estos últimos en enemigos-criminales potenciales del Estado, tomando como piedra de toque una instrumentalización ilegítima de los instrumentos legítimos en la (re)producción del capital simbólico, a saber, las mujeres; de otra parte, un mismo rasero (políticamente oscuro y oscurecido) *étnico-sexual-prostitucional* adecuado para su estatus instrumentalizado, que “nivela” a las mujeres alemanas/inmigrantes, como susceptibles de ser intercambiadas en prostitución. Ambos elementos conjugados dibujan la frontera mágica (antropológica) dibujada por el poder simbólico del Estado Penal Proxeneta:

Cuando un Estado (detentor de la violencia simbólica legítima) regulariza la prostitución con el argumento de mejorar sus condiciones laborales y sociales, marcando solemnemente el paso (mediante una Ley) de la clandestinidad o ilegalidad a la legalidad, instaura una división y visión fundamental en el orden social. La Ley (rito de institución del Derecho del Estado burocrático) atrae la atención de la observadora hacia el hecho del paso de la situación de ilegalidad/exclusión a la de

---

<sup>47</sup> (<http://achtungpartisanen.ru/prostituciya-v-germanii-bezhency/>) [Consulta, 10/07/2017].

legalidad/inclusión, cuando lo importante en realidad es la línea misma. Lo que así pasa desapercibido es la consagración de dos grupos: quienes son “aptas” para la prostitución (mujeres y niñxs) y quienes no lo son (varones); o, mejor aún, entre quienes son aptos para prostituir/dominar, es decir, para ser agentes activos en los juegos de capital simbólico como la Política (los varones) y las que no deben serlo (las mujeres y lxs niñxs).

### III. OTRO JUEGO DE HERRAMIENTAS (2019)<sup>48</sup>

“Las herramientas del amo no dismantelarán la casa del amo” (Audre Lorde, *Second Sex Conference*, 1979).

#### 1. UNA CAJA DE HERRAMIENTAS

Partimos del constructo matriz de dominación, elaborado por Patricia Hill Collins como instrumento de análisis de la teoría (y la práctica) interseccional, y en particular, de su especificación como “una estructura estructurante”<sup>49</sup> (Collins, 2017: 34). Esta aclaración hace posible explorar su relación con la noción bourdiana de habitus que es definido como “un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, *estructuras estructuradas* dispuestas a funcionar como *estructuras estructurantes*, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones (Bourdieu, 2008a: 86).

Dice Bourdieu que el habitus forma, junto al resto de nociones creadas por él para pensar la práctica (campo, capital, estrategia...), una caja de herramientas. La analogía está tomada de las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, clavos y tornillos. –Tan diversas como las funciones de estos objetos, tan diversas son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí) (Wittgenstein, 2017: I, 11).

Al acudir a la analogía wittgensteiniana, Bourdieu señala que las funciones de esas nociones (habitus, campo, capital...etc.) son, asimismo, tan diversas como las funciones de esos objetos en la caja. Pero, sobre todo, que los dos términos que se comparan, por ejemplo, la llave inglesa y el habitus, sólo tienen sentido cuando se

---

<sup>48</sup> Reproducción casi íntegra, con algunos cambios que afectan a la última parte: de Ripio Rodríguez, M. Vanesa. «Otro juego de herramientas: matriz de dominación y resistencia simbólica». En *Feminismo/s*, 33 (junio 2019): 21-34. Dossier monográfico: *Diálogos entre la democracia participativa y la interseccionalidad. Construyendo marcos para la justicia social*, coords. Patricia Martínez-García y Jone Martínez-Palacios, DOI: 10.14198/fem.2019.33.01.

<sup>49</sup> La traducción de los textos de Patricia Hill Collins es nuestra.

los pone a funcionar sobre una realidad dada. Cada uno de ellos sirve para realizar algún trabajo de indagación práctica.

Como las otras, las herramientas conceptuales han sido creadas por la teórica o el teórico social para llevar a cabo ciertas acciones, también técnicas, dirigidas a conocer los objetos (y sujetos) del mundo social. Usando esos tecnicismos, manipulamos aquellos objetos, les sometemos a ciertos experimentos (o experiencias), descomponemos sus partes, dibujamos sus elementos y su estructura para conocerlos. Pero también, y esta es la novedad que introducen las nociones de habitus y matriz de dominación en cuanto “estructuras estructurantes”, se vuelve posible acceder y comprender el modo de producción de realidad de esos sujetos, es decir, su capacidad estructurante del mundo mientras siguen actuando.

## 2. LOS DOS CAJONES DE LA CAJA

La doble definición del habitus como “estructura estructurada” y “estructura estructurante” supone una compleja y misteriosa relación recursiva entre ambos términos, que Loïc Wacquant presenta como una “doble vida de las estructuras en las cosas y en los cuerpos” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 30). El estudio de la vida práctica implica echar mano de lo que el mismo autor se representa como unas “lentes de doble enfoque”.

### 2.1. Lentes de doble enfoque

Esta bipolaridad visual que, al mismo tiempo, une y divide la tarea teórica, tiene que ver con la doble distribución del instrumental de esa caja de herramientas: A la izquierda, encontramos los instrumentos de la *Física social* (campo y capital) que investigan los objetos del mundo social, para extraer de ellos sus elementos y su estructura, incluidos los sujetos en la medida que también pueden ser considerados en cuanto objetos y ocupan un espacio y un tiempo; a la derecha, están los de la *Fenomenología social* (principalmente, el habitus), que estudia los sujetos en tanto sujetos estructurantes del mundo y, por eso, la práctica en cuanto práctica.

## 2.2 El mapa de la Física social

En el laboratorio de la Física social, se aíslan las estructuras objetivadas, objetos estructurados, cosas estructuradas (también los cuerpos de los objetos, como puntos en el campo), es decir, las “estructuras estructuradas”. Bourdieu describe el espacio social a través de una representación abstracta, un mapa, “un conjunto de puntos a partir de los cuales los agentes (también el sociólogo y sus lectores y lectoras) dirigen sus miradas al mundo social” (Bourdieu, 2000a: 169). Para llevar a cabo un análisis de las posiciones relativas en ese espacio social, representa el espacio práctico de la existencia cotidiana como un espacio geométrico topológico (campo). En ese campo, una cosa o un agente tiene lugar (*topos*) como una posición en relación a otras posiciones.

El análisis estructural exige que se analicen los principios fundamentales que son pertinentes para la construcción del campo de que se trate. Por ejemplo, en la sociedad que Bourdieu estudia en *La distinción*, esos principios de construcción son el volumen o cantidad de poderes o de fuerzas sociales (especies de capital) en juego y la estructura o composición de las mismas. Una especie de capital es aquello que poseído por un agente o grupo de agentes, le permite “disponer de un poder, una influencia y, por tanto, existir en el campo en consideración, en lugar de ser considerada/o una cifra desdeñable” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 136). El campo de *La distinción* mapea la distribución de esos poderes sociales (principalmente de capital económico y capital cultural) en la Francia de la década de los 60, es decir, el estado de las relaciones de fuerza entre agentes y grupos de agentes, resultado de unas condiciones materiales de existencia en un momento del tiempo. Estas relaciones de fuerza que capta la Física social van a condicionar objetivamente el trabajo de la Fenomenología.

## 2.3 El sentido práctico de la Fenomenología social

Sobre el mapa de relaciones de fuerza de la Física, Bourdieu sobrepone otro mapa, punto por punto, que “transforma la distribución de capital, resultado global de la distribución de fuerzas (...) en distribución de capital simbólico” (Bourdieu, 2000a: 172). El capital simbólico no es una especie diferente de capital sino un estado de

esos capitales, no mensurable en términos físicos, si bien depende objetivamente del capital físicamente medido. El estado simbólico del capital sólo es captable por las estructuras subjetivas de las que se ocupa la Fenomenología, es decir, por unos “sistemas de disposiciones corporales duraderas y transferibles” que Bourdieu denomina habitus.

El habitus es sentido práctico, capacidad de orientación de los agentes en el mundo social, capaz de encontrar sentido al estado de relaciones de fuerzas dado (campo) que le condiciona. La misteriosa relación es doble y recursiva, el campo (y los poderes sociales pertinentes o capitales) condicionan unos habitus que transforman aquellas relaciones de fuerza en relaciones de sentido. “Las divisiones sociales se convierten en principios de visión y división que organizan la visión del mundo social” (Bourdieu, 2000a: 482). Es decir, la experiencia de los límites objetivos se anticipa prácticamente, cuando se convierte en sentido de los límites. Los esquemas de percepción, pensamiento y acción de los habitus engendran pensamientos, percepciones y acciones “con toda libertad controlada (...) siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción” (Bourdieu, 2008a: 90).

#### 2.4 Violencia simbólica

Este otro mapa desplegado desde el anterior, condicionado por el primero pero no reducible a él, representa el espacio práctico de la vida cotidiana en términos de unas relaciones que discurren por “los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento” (Bourdieu, 2003a: 12). La Fenomenología social elabora como herramienta fundamental estas estructuras subjetivadas, encarnadas, somatizadas que son los habitus, es decir, estructuras orientadas por ese mapa. Mapa que ellas mismas no dejan de (re)dibujar, de (re)estructurar, orientándose y orientando las cosas del mundo y a los sujetos que lo habitan. Es, en este sentido, que pueden ser definidas como “estructuras estructurantes” del mundo social.

Pero esa labor simbólica estructurante está condicionada por un estado de relaciones de fuerza previo, es decir, por el sometimiento a los poderes sociales (capitales) dados en un campo. Esta situación de libertad controlada, de encontrar sentido a los límites es continuamente (re)conocida de un modo no consciente por la labor (re)estructurante de los habitus. La noción de violencia simbólica hace posible (re)introducir el papel del cuerpo, de las emociones y los sentimientos en el proceso de (re)conocimiento/(des)conocimiento del mundo social. La (re)estructuración del mundo, su (re)producción por parte de los habitus y, por ello, la colaboración (el colaboracionismo) con la visión del mundo dominante, depende del ejercicio y del padecimiento de esa violencia, “violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas” (Bourdieu, 2003a: 11).

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de esa adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando solo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que esta se presente como natural (Bourdieu, 1999a: 224-5).

La caja de herramientas bourdiana pone en nuestras manos los medios para comprender cómo se (re)produce el mundo social y los propios agentes como “estructuras estructurantes” del mismo, que lo (re)crean al proporcionarles un sentido. Pero, quizá, el elemento más interesante de usar esas herramientas de comprensión es poner el instrumental en nuestras manos, con el objetivo de crear uno propio.

### 3. EN EL LADO FENOMENOLÓGICO: MATRIZ DE DOMINACIÓN Y VIOLENCIA SIMBÓLICA

Nuestra historia bourdiana, el manejo sistemático que hacemos del instrumental de Bourdieu para comprender los fenómenos de dominación que suelen (pre)ocuparnos, nos lleva a colocar la matriz de dominación de Patricia Hill Collins

en el lado fenomenológico de esa caja de herramientas. Aún temiendo que vaya en contra de la propia lógica e intención epistemológica que la autora introduce.

La matriz de dominación es la herramienta que se sitúa y nos sitúa en el centro del Pensamiento Feminista Negro de Collins. El mero uso del término Pensamiento Feminista Negro nos pone sobre aviso: “Se dirige a los debates epistemológicos en curso en relación a las dinámicas de poder que sustentan lo que cuenta como conocimiento” (Collins, 2000: 273). Y ello, con la intención de alentar un desplazamiento fundamental del paradigma de cómo pensamos la opresión y, por eso mismo, la resistencia. Ese desplazamiento integra inevitablemente qué entendemos por poder: “una entidad intangible que circula en el interior de una matriz de dominación particular y con el cual los individuos guardan relaciones diversas” (Collins, 2000: 274).

Podemos dar por hecho, con Collins y a la Bourdieu, que nuestro pensamiento está violentado simbólicamente, que nos vemos obligadas como mujeres, pero también como negras, como gitanas o mediterráneas, lesbianas, de clase obrera, etc..., a sospechar de la caja de herramientas del amo: Varón, blanco, heterosexual...etc. Sin duda, la resistencia epistemológica está en pensar de otra manera pero, también, en aliarse con aquellos que lo hacen.

La definición de la matriz de dominación como estructura estructurante nos lleva a encontrar semejanzas con alguna de las herramientas bourdianas. Esta genealogía posible revela que la matriz no es el habitus, pero que guarda con él similitudes importantes, como herramienta teórica que incide en un modo de funcionamiento específico de las prácticas de dominación. La interseccionalidad es un paradigma complejo y sutil que “nos recuerda que la dominación no se reduce a un tipo fundamental y que las dominaciones colaboran para producir injusticia” (Collins, 2000: 18). La matriz de dominación es un instrumento de análisis de esa teoría (y práctica) interseccional que nos permite entender cómo esas dominaciones están organizadas. Dicho de otro modo, la interseccionalidad enfatiza “la relacionalidad entre opresiones que se intersectan” (Collins, 2017: 23), que convergen para generar, en cada contexto social y político, “una ‘matriz’ característica de una

dinámica de poderes intersectados (*a distinctive 'matrix' of intersecting power dynamics*)” (Collins, 2017: 22).

Si bien Collins describe su herramienta como una “organización social global en la que se originan, desarrollan y retienen opresiones que se intersectan”, al mismo tiempo, señala que dicha organización es siempre históricamente específica y que “encapsula la universalidad de opresiones que se intersectan en diversas realidades locales” (Collins, 2000: 228). Con ello, transita la distancia entre la abstracción teórica de la estructura de dominación y el principio práctico de la experiencia colectiva y singular. Este último da cuenta de la confluencia en cada agente de unas dominaciones específicas, singularmente cristalizadas en una matriz determinada: “Las mujeres negras nos encontramos con un conjunto de prácticas sociales que acompañan nuestra historia particular en el seno de una matriz de dominación caracterizada por opresiones que se intersectan” (Collins, 2000: 23). Esa “entidad intangible” que llamamos poder, circula en el interior de una matriz de dominación particular, quedando así articulada, organizada, estructurada en tres dominios:

Cada dominio sirve a un propósito particular. El estructural organiza la opresión, mientras que el disciplinario la gestiona. El dominio hegemónico justifica la opresión y el dominio interpersonal influencia la experiencia vivida de cada día y la conciencia individual resultante (Collins, 2000: 276).

Vista en términos más abstractos, más generales, como organización global de dominación y herramienta de la teoría interseccional, la matriz se estructura en diversos ejes de poder, racial, de clase o de género. Vista al nivel de la experiencia y la resistencia de la opresión de la gente, queda organizada en esos tres niveles o dominios de poder. Collins considera que, considerados colectivamente, estos dominios de poder “proporcionan un conjunto de herramientas conceptuales para la elaboración de respuestas de diagnóstico y estrategia en el seno de una matriz de dominación determinada” (Collins, 2000: 23).

Encontramos en Collins como en Bourdieu una estructura doble, una “doble vida” de la matriz de dominación y, con ello, nos volvemos a topar con aquella relación misteriosa y recursiva entre la estructura estructurada y la estructura estructurante.

#### 4. UNA HERRAMIENTA COMPLEJA DE RESISTENCIA EPISTEMOLÓGICA

La *Interseccionalidad* enfatiza la *relacionalidad* (Collins, 2017: 23) entre distintos *modos de dominación*, que confluyen para generar, en cada contexto social y político, *a distinctive 'matrix' of intersecting power dynamics*. Este nivel macro, abstracto, que investiga los *principios similares* en los que descansa la dominación política (Collins, 2017: 24), queda así orientado hacia el estudio micro de *cada* organización matricial precisa. La conjugación recursiva de ambos sentidos en la investigación, favorece la comprensión no sólo de cada *retícula de dominaciones* en su especificidad, sino, asimismo, de la consecución de acciones de resistencia.

Si bien nos hemos esforzado por situar la matriz como parte del instrumental teórico de la mentada disciplina, es justo aclarar su diversidad funcional, que hace posible diferenciarla y, por ello, reinterpretar parte del uso de las nociones de habitus y violencia simbólica, que señalamos arriba como elementos fundamentales de la Fenomenología.

El conjunto de herramientas conceptuales de Collins dirigidas a la elaboración tanto de diagnósticos, como de acciones estratégicas de resistencia, han sido deliberadamente producidas para realizar “el análisis de problemas sociales específicos que afectan a poblaciones específicas” (Collins, 2000: 23). La matriz opera a un nivel micro, molecular, para remontarse, después, al nivel de la estructura global. Si la relación de condicionamiento del campo sobre el habitus es primera para Bourdieu, para Collins ocurre precisamente lo contrario. Es el nivel constructivo o interrelacional el primero y determinante del segundo. En este sentido, podríamos hablar de una revolución copernicana o collinsiana en lo tocante a la relación recursiva y misteriosa que subsiste en ambos casos.

El motivo o más bien la necesidad de esta revolución quedó expuesta al comienzo del presente texto. La rebelión se dirige a los debates epistemológicos en curso en relación a las dinámicas de poder que sustentan lo que cuenta como conocimiento. Como pensadora feminista negra, Collins parte de lo más concreto no en general, sino en relación a la dominación. La matriz de dominación se construye desde unas

opresiones colectivas muy precisas, en este caso, la raza, la clase y el género. Con ello, la autora busca (re)conceptualizar las relaciones de dominación y resistencia y, para ello, necesita de un nuevo instrumental. Pero, aún más, con ello investiga las condiciones de posibilidad de la verdad, con la intención de proporcionar un nuevo paradigma constructivo o constructivista de la misma. Uno basado en la urgencia imperativa de la resistencia: “Si el poder como dominación está organizado y opera vía opresiones que se intersectan, entonces la resistencia debe mostrar una complejidad comparable” (Collins, 2000: 203). Esta complejidad resulta del análisis fenomenológico individual y colectivo de la propia experiencia opresiva. Pensar la dominación desde un lugar dominado, violentado simbólicamente, exige acciones de resistencia complejas, que conjuren la adhesión a los instrumentos de conocimiento que una larga tradición de pensamiento ha impuesto como legítimos.

La conciencia de esa opresión (epistemológica), es decir, el conocimiento que la matriz de dominación produce como herramienta (fenomenológica) de la teoría y la práctica interseccional, se privilegia como elemento primero y condición (subjética) necesaria de la labor (de objetivación) estructurante, también para la teórica o el teórico social. La tarea (objetiva) de estructurar la realidad queda delimitada por la percepción (subjética) de la opresión pero, sobre todo, por las posibilidades de resistencia que cabe desplegar individual y colectivamente ante la misma. Collins afina su instrumental desde un nuevo paradigma epistemológico, a saber, el potencial (re)estructurado y (re)estructurante de la resistencia epistemológica.

## 5. EXPERIMENTOS EN EL LABORATORIO

Hemos partido de una relación de semejanza entre las nociones de matriz de dominación y el habitus. El objeto del presente artículo no es sólo trazar esta posible genealogía bourdiana de la matriz, sino indagar mediante ella cómo podemos producir desde la teoría y la práctica herramientas de conocimiento y resistencia situadas, que cuenten con experiencias de opresión precisas.

La adhesión epistemocéntrica a teorías y conceptos que se piensan y se quieren neutrales violentan continuamente la tarea teórica. Pero, incluso si las mismas han sido creadas con la intención, como ocurre en los casos mencionados de

Wittgenstein, Bourdieu y Collins, de hacernos reflexionar y liberarnos de esa neutralidad, estas pueden todavía dominar irreflexivamente nuestra manera de hacer teoría. La relación con las autoras y los autores de referencia está habitualmente mediada por el fenómeno de la violencia simbólica<sup>50</sup>, es decir, por la percepción del capital simbólico asociado a un lugar distintivo del campo académico en consideración, aspecto que es correlativo al deseo de convertirse en un jugador o jugadora superlativos e innovadores en ese campo determinado.

En el epígrafe anterior, nos acercamos a la matriz de dominación, la herramienta conceptual elaborada por Collins para revolucionar epistemológicamente el paradigma mediante el cual pensamos el poder. La toma de conciencia situada que facilita este instrumento, hará posible encontrar respuestas que diagnostiquen la dominación y proporcionen estrategias de resistencia precisas a opresiones específicas.

En un movimiento subversivo que busca resistir la noción lógica de *concepto*, Ludwig Wittgenstein elabora una analogía original y alarmante, que le permite pensar de otra manera qué es “*hablar* una lengua”: “Se podría decir que el concepto de ‘juego’ es un concepto de bordes borrosos” (Wittgenstein, 2017: I, 71). Desde ahí, el autor austriaco insistirá en la necesidad de hablar de juego del lenguaje (*Sprachspiel*) para enfatizar que “el *hablar* la lengua es parte de una actividad o una forma de vida” (Wittgenstein, 2017: I, 23). Como aclara su intérprete, Jaakko Hintikka, “los juegos del lenguaje no son juegos en el lenguaje, sino típicamente son juegos jugados por medio del lenguaje” (Hintikka, 1996: 285). Las palabras derivan su significado por su papel en tales “actividades complejas”. Cualquier tarea revolucionaria en teoría social no deja de situarse en la órbita de eso que Wittgenstein denomina un juego del lenguaje. Un conjunto de herramientas conceptuales no es sino la caja de un juego jugado por medio del lenguaje.

---

<sup>50</sup> En el sentido del “esquema de las ‘tres P’, patrón, profesor, padre, que hizo furor en 1968” (Bourdieu, 2008b: 34).

Cuando Bourdieu trata de explicar a sus lectoras y lectores intuitivamente qué es un campo, acude al símil de juego. El campo es como si fuera un juego, uno cuyas reglas no son explícitas. No hay conciencia de estar jugando y mucho menos de estar dominada o dominado por el juego. Es un juego incorporado en disposiciones corporales duraderas y transferibles, en “esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones *simbólicos* para las actividades prácticas –conducta, pensamientos, sentimientos y juicios– de los agentes sociales” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 31).

Podríamos pensar que la elaboración de herramientas conceptuales es también un juego explícito con unas reglas de juego bien definidas, a las que debemos hacer honor si queremos participar en él. Pero quizá eso es sólo resultado de otro juego disimulado e implícito, condicionado por la somatización de los límites del juego teórico ya dado. Si, por el contrario, consideramos esa producción de instrumentos desde el sentido de resistencia estructurante a la Collins, la propia operación de producción de las herramientas se torna una tarea revolucionaria. Dicho de otra manera, si se busca una revolución epistemológica, esta solo puede alojarse en la producción de unas herramientas que generen cambios simbólicos al nivel de aquellos esquemas y, por ende, que replanteen radicalmente el juego mismo de hacer herramientas. Unas herramientas que hagan posible generar otros patrones simbólicos y, por ello, otras formas de vida. Quedaría, entonces, en nuestras manos la capacidad estructurante para cambiar no sólo el paradigma de conocimiento del poder, sino el poder como tal.

El modo de saltar por encima de nuestra propia sombra en la teoría es tomar conciencia de esta relación con el conocimiento y, por ello, con nuestras prácticas. Son ellas las que pueden generar una (re)estructuración experimental del sentido de la realidad, mientras estamos en funcionamiento, actuando y pensando.

## 6. LA TENSIÓN CREATIVA DE LA RESISTENCIA SIMBÓLICA

Proponemos iluminar esas resistencias desde el hallazgo experimental “no sólo crítico, sino creativo” de la ley, alumbrado por Virginia Woolf en *Tres Guineas*. En dicho texto, el juego social es criticado en su conjunto, sin enmienda posible. Como

grupo dominado, las mujeres no deben participar ni siquiera en aquellas acciones que busquen ideales de libertad y justicia social. Los ideales mismos forman parte de la visión dominante: "La vieja palabra libertad no nos sirve tampoco, debido a que no era libertad en el sentido de permiso lo que querían, al igual que Antígona no quería quebrantar las leyes sino hallar la ley" (Woolf, 2002: 241). No deben dar conferencias, ni escribir artículos tampoco, de lo contrario estarán asentando las condiciones materiales y simbólicas que renuevan su dominación. Sólo la práctica experimental en privado, en todos los ámbitos de la vida social, logrará hallar una nueva ley, un nuevo juego que hará posible esa revolución.

Sin duda hay mucha dificultad y riesgo en este planteamiento. Pero la cuestión no es tanto si es posible producir un juego social paralelo desde cero, cuanto si vamos a crear nuevos aparatos de laboratorio que lo hagan pensable y, por eso, factible. La experimentación a la que se refiere Woolf no está marcada con ninguna pauta, pero sí esta situada, contextualizada. Por decirlo con Bourdieu, depende de nuestro lugar en el campo porque nace de problemas muy específicos. Sin embargo, este condicionamiento que sin duda organiza una labor crítica más que necesaria, no lo es todo. Woolf nos exige creatividad, es decir, riesgo experimental para nuestras acciones de resistencia. Pensamos en acciones orientadas hacia el experimento vivencial en contextos de participación teórica y práctica, "que resalten la tensión creativa entre lo deseable, lo posible, lo probable y lo práctico" (Collins, 2017: 34).

## APÉNDICES primera parte

### El estructuralismo constructivista

Pensemos en la división entre semántica y sintaxis en la estructura. Siguiendo a Marc Barbut<sup>51</sup> definiremos la *sintaxis* tomando la estructura algebraica de grupo: “Un conjunto de elementos cualesquiera pero entre los cuales están definidos una o varias leyes de composición, o (sinónimo) operaciones” (Barbut, 1966: 102). Esta *sintaxis* supone la abstracción de todo contenido y es lo que podemos llamar con propiedad estructura o ‘estructura algebraica’<sup>52</sup>: Todavía, “no le damos ningún sentido, nuestro ‘lenguaje’ no tiene ‘semántica’” (Barbut, 1966: 101). Ligadas a esta noción de *grupo abstracto* e inseparables de ella, encontramos las nociones de *representación* e *isomorfismo*. En relación a la primera: “Una representación de este grupo es dar una significación a cada elemento del grupo, es decir, es hacer objetos ‘concretos’, que se combinan como los elementos del grupo ‘abstracto’” (Barbut, 1966: 104). Barbut considera en su artículo varios ejemplos, que dan cuenta de que para el mismo ‘lenguaje’ (*sintaxis*) existen diversas ‘semánticas’, es decir, diversas ‘interpretaciones’ que posibilitan “una traducción fiel de uno de estos lenguajes al otro” (Barbut, 1966: 105). Para hacer esta explicación más intuitiva –explicaríamos podríamos confeccionar un diccionario: “A la izquierda, como habla quien permuta objetos, y a la derecha, cómo habla quien opera sobre números” (Barbut, 1966: 106). Si esa correspondencia biunívoca es posible es porque esas dos ‘traducciones’ son “representaciones del mismo grupo abstracto; o dicho de otra manera las dos tienen *la misma estructura*” (Barbut, 1966: 106): Ambos grupos son *isomorfos*:

Isomorfismo, la palabra es clara: la forma, la ‘sintaxis’, la ‘estructura’, sólo difieren los signos utilizados para anotar los elementos, esto es trivial, y también el sentido que se dé a los elementos, y se les puede dar, según la conveniencia, *tantos sentidos como se quiera* (Barbut, 1966: 106) [El subrayado es nuestro].

---

<sup>51</sup> Barbut, M. “Estructura en matemáticas” en VV.AA. (1966): Problemas del estructuralismo. México D.F.: Siglo XXI.

<sup>52</sup> Citando a Bourbaki (Barbut, 1966: 103): “El objeto del álgebra es el estudio de las estructuras determinadas por el dato de una o varias leyes de composición, internas o externas, entre elementos de uno o varios conjuntos”.

En este punto, Barbut introduce de un modo asombroso el sentido del método estructural: Si las matemáticas son llamadas “frecuentemente instrumento de comunicación” es porque ‘gracias a las nociones ligadas de estructura, representación e isomorfismo’:

Los hombres que ejercen sus actividades en dominios muy diversos, podrían según los casos, comprender y reconocer aquello que, desde cierto punto de vista, es lo más importante en su actividad: La combinatoria de sus actos, la de sus gestos y la de las operaciones que llevan a cabo es idéntica (Barbut, 1966: 106).

El método estructural convierte a la matemática contemporánea no sólo en el lenguaje del universo físico, sino, asimismo, del universo social, definido aquí como *el mundo de las actividades humanas en dominios muy diversos*. Aplicado a la práctica, el estructuralismo permite *comprender y reconocer lo más importante*: El hecho de que los actos, los gestos y las operaciones humanas están sujetos a un arte combinatoria. Pero, Barbut toma distancia respecto al posible reduccionismo en el que pudiera incurrir este análisis teórico: Es lo más importante en su actividad “desde cierto punto de vista”.

Resumiendo, Barbut concibe el método del estructuralismo matemático como un instrumento de comunicación, una especie de metalenguaje entre unas actividades que tienen en común poder ser reconocidas y comprendidas bajo su óptica, pero que no son reductibles a ella.

En el artículo “Estructuralismo francés y estructuralismo metateórico”<sup>53</sup>, Juan Manuel Jaramillo investiga la estructura algebraica de grupo abeliano<sup>54</sup>, desarrollada por André Weil para *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss y que este autor utilizará en sus investigaciones antropológicas en general. Jaramillo

---

<sup>53</sup> Jaramillo Uribe, J. M (2009). “Estructuralismo francés y estructuralismo metateórico” ([http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0124-61272009000200003#notas5b](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-61272009000200003#notas5b)) [Consulta: 21/11/2016]

<sup>54</sup> “Un grupo es un conjunto  $G$  en el que se define una operación de composición interna:  $f: G \times G \rightarrow G$ , que a cada elemento del conjunto le asigna otro elemento del conjunto que es el resultado de la operación de esos dos conjuntos. Si la operación es conmutativa, decimos que es  $\langle f, G \rangle$  grupo abeliano” (Ibid.).

conviene que existe un presupuesto ontológico a dichas investigaciones: Lévi-Strauss entiende los fenómenos sociales como fenómenos de comunicación “y las reglas de matrimonio que los rigen están encaminadas a asegurar dicha comunicación entre los grupos o clases que los componen” (Jaramillo, 2009).

Así el lenguaje y la exogamia representarían dos soluciones a una misma situación fundamental. La primera logró un alto grado de perfección; la segunda permaneció en un estado aproximativo y precario (Lévi-Strauss, 1981: 574).

Jaramillo advierte, sin embargo, una diferencia fundamental, estructural entre ambos fenómenos sociales, el lenguaje y la exogamia:

[S]i en el caso del lenguaje importan tanto las estructuras de código como las de red, i.e., las reglas que producen mensajes (*v. gr.*, frases) como los canales de emisión y de recepción a través de los cuales los mensajes son intercambiados, en los sistemas de alianzas –como son los sistemas matrimoniales– las reglas de intercambio no crean las mujeres; ellas, como su nombre lo dice, sólo regulan su intercambio (Jaramillo, 2009).

Esta observación pone en cuestión, de un modo radical pensamos, el presupuesto ontológico que convierte el fenómeno social de la exogamia en fenómeno de comunicación análogo al lenguaje mismo.

La matemática estructural posibilita, como instrumento de comunicación para las ciencias (también, las sociales), analizar los sistemas matrimoniales o de alianzas como representaciones de un grupo abeliano. Ese análisis estructural hace posible comprender dichos fenómenos en lo que tienen de arte combinatorio. Sin embargo, ese ‘punto de vista’, no reduce *de hecho* esas operaciones de intercambio y los “objetos concretos” que las componen (sistemas de alianzas) a su representación lógica. Esa representación –señalaba Barbut– es sin duda *lo más importante sobre el fenómeno desde cierto punto de vista*, pero no agota la *comprensión* del fenómeno. No tomar esto en cuenta, nos lleva a incurrir en lo que Pierre Bourdieu considera “uno de los paralogismos más funestos en ciencias humanas, el que consiste en confundir, según el viejo dicho de Marx, “las cosas de la lógica por la lógica de las cosas”” (Bourdieu, 1988: 68).

Barbut señalaba que para el mismo 'lenguaje' entendido como *sintaxis* existen diversas 'semánticas', es decir, diversas 'interpretaciones' de ese lenguaje que tornan los elementos abstractos en 'objetos concretos' y posibilitan "una traducción fiel de uno de estos lenguajes al otro". Dichas 'traducciones' son "representaciones del mismo grupo abstracto". En el mencionado ejemplo del diccionario, esa correspondencia biunívoca que es posible establecer entre las diversas operaciones y los 'objetos concretos' de cada una de las representaciones, situaba a la izquierda, *cómo* habla quien permuta objetos, y a la derecha, *cómo* habla quien opera sobre números. Siguiendo la analogía de Lévi-Strauss, cabría establecer una correspondencia análoga entre dos traducciones posibles para el grupo abeliano: A la izquierda, *cómo* habla quien intercambia palabras (signos), y a la derecha, *cómo* ¿habla? quien intercambia mujeres. Pero, el *isomorfismo* entre ambas representaciones reside y se reduce a *cómo* se combinan. Abstraer la diferencia entre las 'semánticas' y, por ello, entre las representaciones mismas y tomar la parte por el todo, es decir, la *sintaxis* por el fenómeno, conduce a aquel paralogismo marxiano que toma *la lógica de las cosas por las cosas de la lógica*.

Este razonamiento incorrecto no forma parte del método estructural mismo, como se ha venido señalando con la ayuda de Barbut y Jaramillo, sino que reside en el mencionado presupuesto ontológico que considera los sistemas de alianzas como un mero fenómeno de comunicación. Obviando *los límites del método estructural en la comprensión de los fenómenos sociales*, Lévi-Strauss toma *ese cierto punto de vista*, que reconoce y comprende la estructura del fenómeno como lo más importante del mismo, como *punto de vista privilegiado* sobre el mundo social. Ese presupuesto ontológico y *dóxico* da cuenta del "privilegio epistemológico del observador que el estructuralismo mantiene en relación con su objeto" (Bourdieu, 2008a: 29).

La comprensión de la estructura elemental del parentesco (*combinatoria de las operaciones idénticas* a la de otros fenómenos sociales), "no es el principio de las prácticas de las que da cuenta mejor que ninguna otra construcción" (Bourdieu, 2008a: 25). Si la solución de la exogamia permanece, desde el punto de vista privilegiado del observador u observadora *en un estado precario y aproximativo*, es porque lo que define esas prácticas en cuanto prácticas es precisamente "la

vaguedad y la incertidumbre” (Bourdieu, 2008a: 27). Las prácticas *qua* prácticas no tienen “por principio la fórmula generadora que hay que construir para explicarlas” (Bourdieu, 2008a: 26) sino, valga la redundancia, un principio práctico “forma de ‘comprensión’ sin experiencia que el manejo de los principios de la experiencia proporciona” (Bourdieu, 2008a: 29). Esa “‘comprensión’ en el sentido wittgensteiniano de capacidad de usar correctamente” (Bourdieu, 2008a: 34) sólo puede residir en las y los agentes mismos.

[C]omenzaba a parecerme que para explicar la necesidad casi milagrosa y, por ello, un poco increíble que el análisis revelaba en ausencia de toda intención organizadora, había que buscar por el lado de las disposiciones incorporadas, incluso del *esquema corporal*, el principio ordenador (...) capaz de orientar las prácticas de manera a la vez inconsciente y sistemática (Bourdieu, 2008a: 23).

Esos agentes no escenifican (consciente o inconscientemente) las *reglas* de un manual de instrucciones que el etnólogo o la etnóloga sólo puede reconocer y comprender *a posteriori*; porque las acciones de los agentes (y, por ello, la teoría social que quiere dar cuenta de las mismas), se sitúan:

[E]n “la actividad real como tal” (...) presencia preocupada y activa en el mundo (...) con sus urgencias, sus cosas por hacer y por decir (...) que comandan de manera directa los gestos y las palabras sin desplegarse nunca como un espectáculo (Bourdieu, 2008a: 85).

## La casa cabila

En 1963, Bourdieu publica “La casa cabila o el mundo dado la vuelta” .

Desde el comienzo de sus investigaciones sobre el funcionamiento de la lógica-mítica, Pierre Bourdieu descubre la prevalencia de una misma estructura de tipo  $a:b::b_1:b_2$ , entre el interior de la casa cabila y su exterior, el mundo como tal, organización que afecta a todos los dominios de la existencia y señala que la oposición entre el mundo exterior y el interior de la casa no se comprende si no nos damos cuenta de que “uno de los términos de la relación, es decir, la casa, está él mismo dividido según los mismos principios que lo oponen al otro término”<sup>55</sup>, es decir, que “el segundo término de la relación se divide cada vez en él mismo y su opuesto”<sup>56</sup>. Mediante el proverbio cabila: *L’homme est la lampe du dehors, la femme est la lampe du dedans*, se ejemplifica la prevalencia de esa estructura  $a:b::b_1:b_2$ . Allí encontramos que la primera oposición más evidente opone globalmente exterior e interior: “masculino (día, fuego, etc...) corre el riesgo de disimular la [segunda] oposición masculino/[feminino-masculino/feminino-feminino”<sup>57</sup>.

Bourdieu considera que para describir la función social de la lógica-mítica hay que invertir el sentido de una oposición en otra y tomar la primera de ellas como una transformación de la segunda, realizando con ello “un cambio de sistema de referencia”<sup>58</sup>, una suerte de giro copernicano. Para entender el por qué de esta transformación lógica y, con ello, la necesidad (teórica) de ese cambio del sistema de referencia, es necesario referirse al sistema homólogo de relaciones espaciales inversas entre la casa y el mundo cabila: Todo ocurre como si la estructura lógica descrita  $a:b::b_1:b_2$ , se materializara espacialmente en el pueblo cabila de modo que, la primera oposición más visible que hace de la casa la inversión del mundo, no fuera sino una transformación de la oposición interior de la casa:

---

<sup>55</sup> “[L]’un des termes de cette relation, c’est-à-dire la maison, est lui-même divisé selon les mêmes principes que l’oppose à l’autre terme” (Bourdieu, 2000e: 70).

<sup>56</sup> “[L]e deuxième terme de ces oppositions se divise chaque fois en lui-même et son opposé” (Bourdieu, 2000e: 71).

<sup>57</sup> “[M]asculin (ou jour, feu, etc.)/feminin (ou nuit, eau, etc), risque de dissimuler l’opposition, et du même coup l’homologie masculin/féminin :: féminin-masculin/féminin-féminin” (Ibid.).

<sup>58</sup> “[U]n changement de système de référence” (Ibid.).

La *doble orientación* del espacio de la casa hace que se pueda a la vez *entrar* y *salir* con el pie derecho, en sentido estricto y en sentido figurado, con todo el beneficio mágico ligado a esta observancia, sin que jamás se rompa la relación que une la derecha a lo alto, a la luz, y al bien. La *semi rotación* del espacio alrededor del umbral asegura, pues, si se me permite la expresión, la *maximización* del *beneficio mágico*, puesto que el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo se realizan en un espacio así organizado en el que se entra de cara a la luz y del que se sale de cara a la luz (Bourdieu, 2008a: 436) [El subrayado es nuestro].

El beneficio mágico (es decir, la conservación y el aumento del capital simbólico) dependen de la capacidad para orientarse, orientando el cuerpo hacia la derecha a lo alto, a la luz y al bien, suerte de sexto sentido práctico facilitado (si no, vigilado y castigado) por la estricta organización espacial que impone (y opone) a los agentes los movimientos corporales de entrada y salida de la casa como movimientos operatorios inversos de acuerdo con el reparto lógico-mítico<sup>59</sup>.

De ello se deduce que el desplazamiento por el cual uno se dirige hacia la casa para entrar en ella está orientado de este a oeste, al contrario por el cual se sale de ella, conforme a la orientación por excelencia, hacia el este, es decir, hacia arriba, hacia la luz, lo bueno y el bien (Bourdieu, 2008a: 434).

Los movimientos del ritual cotidiano lógico-míticamente orientados y simbólicamente cargados de entrada y salida pueden disimular la especificidad del *umbral* como “punto de encuentro entre mundos opuestos” (Bourdieu, 2008a: 432). El umbral no sólo funciona como un eje de rotación en el espacio que relacionara los dos mundos o, incluso, las dos partes del mundo, a saber, “la ciudad de los hombres” y “el mundo de la vida femenina”<sup>60</sup>, sino que actúa como límite activo, práctico y objetivo entre la exterioridad y la interioridad del mundo, es decir, entre el mundo masculino y luminoso del bien y su reverso tenebroso y feminizado.

No podría comprenderse completamente el peso y el valor simbólico que se imparte al umbral en el sistema, si no se advirtiera que debe su función de frontera mágica al hecho de que es el lugar de unión de los contrarios al mismo tiempo que el de una

---

<sup>59</sup> “Las operaciones más características de su “lógica” –invertir, transferir, unificar, separar, etc. – toman allí la forma de movimientos corporales, girar a la derecha o a la izquierda, poner cabeza abajo, entrar o salir, anudar o cortar, etc.” (Bourdieu, 2008a: 147).

<sup>60</sup> “[L]a cité des hommes”, “le monde de la vie féminin” (Bourdieu, 2000e: 70).

inversión lógica y que como punto de pasaje y de encuentro obligado entre los dos espacios, definidos respecto a movimientos del cuerpo y a trayectos socialmente cualificados, el umbral es el lugar donde el mundo se da la vuelta (Bourdieu, 2008a: 435).

Afirmar que el mundo se da la vuelta, no es sólo invertir espacialmente ese mundo y las cosas que contiene, ese universo de objetos “mítica o ritualmente cualificados, empezando por las circunstancias, los instrumentos y los agentes de acción”<sup>61</sup> sino, asimismo, invertir la práctica misma, revirtiendo aquello que toman como principio, a saber, “los movimientos y los estados del cuerpo humano”<sup>62</sup>. Esta inversión de los movimientos y los estados del cuerpo en el espacio y en el tiempo (esos trayectos socialmente cualificados), presupone e implica la existencia de unos “esquemas motrices y automatismos corporales” (Bourdieu, 2008a: 111), que pertenecen al sentido práctico en cuanto “necesidad social vuelta naturaleza”, convertida y principio generador de todas las prácticas, las actividades o los trabajos. En efecto, “el cuerpo humano funciona como un operador práctico”<sup>63</sup>, es el sentido práctico de juego como operador de operadores (unir-separar, salir-entrar, llenar-vaciar).

---

<sup>61</sup> “[M]ythiquement ou rituellement qualifiés, à commencer par les circonstances, les instruments et les agents d’action” (Bourdieu, 2000e: 324).

<sup>62</sup> “[D]es mouvements et des états du corps humain” (Ibid.).

<sup>63</sup> “[L]e corps humain fonctionne comme un opérateur pratique” (Bourdieu, 2000e: 324).

## La paradoja temporal de la doxa: operación diferencia

“Toda conducta de los adultos, todas las ceremonias y todos los ritos de iniciación o de paso tienden a indicar al niño su condición de hombre, junto con las responsabilidades y deberes correspondientes”<sup>64</sup> (P. Bourdieu, “Le sens de l'honneur, 1966).

Lo que llamaremos con Bourdieu *la paradoja temporal de la doxa*, en referencia a *La dominación masculina* supone un movimiento contradictorio interno al funcionamiento del rito.

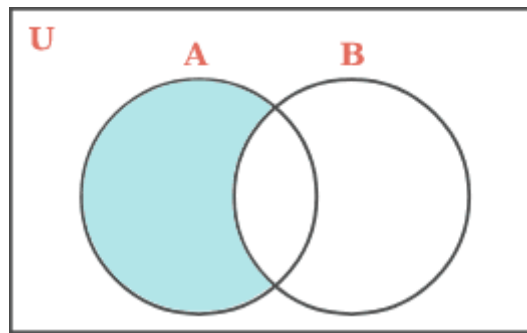
*Al atraer la atención del observador hacia el hecho del paso*, es decir, del traspaso de los elementos del conjunto de los niños no circuncisos al de los niños circuncisos, este solo puede percibir el cambio en relación a una marca divisoria de tiempo que señala el fin (final) del movimiento, *punto que delimita* y separa el niño que *todavía no* está circunciso, del niño que *ya –ahora–* lo está.

Pero, en sentido inverso, atendiendo esta vez a *lo importante* para la descripción del ritual que *en realidad es la línea* misma, advertimos un sentido oculto y contrario a la *(di)visión* buscada por el rito. *La significación social de esta línea de demarcación* sólo se revela en “lo que pasa desapercibido” a quien fija su mirada en el *ahora sí, ya!*: “...es la división que realiza entre quienes son aptos para la circuncisión, los muchachos, los hombres, niños y adultos y quienes no lo son, es decir, las niñas y las mujeres” (Bourdieu, 2001: 79). Bajo los efectos del finalismo temporal del movimiento entre un antes y un después que culmina en el *ahora* del niño circunciso, la lógica mítica encubre otra operación, la de “*separar* a quienes lo han sufrido de quienes no lo han sufrido” (Ibid.). Para instituir esta *diferencia constante* que hace “al grupo instituido”, hay que suponer un “conjunto escondido” (Ibid.), por relación al cual se opera esa diferencia.

La operación de diferencia (o de distinción) consiste en eliminar del conjunto A todo elemento que esté en B:

---

<sup>64</sup> “Toute la conduite des adultes, toutes les cérémonies et tous les rites d’initiation ou de passage tendent à indiquer au garçon sa qualité d’homme en même temps que les responsabilités et les devoirs corrélatifs”.



Siendo  $B$ , el grupo no apto de las mujeres y las niñas, y  $A$ , el grupo apto de los varones y los niños, se ve cómo al eliminar de  $A$  todo elemento que esté en  $B$ , se obtiene un conjunto  $C$  (en azul) que funciona como conjunto diferencia  $A/B$ , es decir, como “grupo instituido” por el ritual, que *hace* hombres a los hombres.

Pero el diagrama de Venn muestra algo más. Visto desde la óptica inversa a la esquematización práctica androcéntrica que genera  $C$ , ocurre que hay otro conjunto  $D$  (en blanco), resultado de agregar a  $B$ , los elementos de  $A$  que aún no han sido diferenciados en  $C$  y que resulta poseer una estructura temporal inversa a  $C$ . Si en  $C$ , el movimiento de inclusión de cada uno de sus elementos  $c$  se mueve del *antes* de *todavía no*, para cumplirse *después*, en un *ya*; para cada elemento  $d$ , diremos que, *todavía* pertenece a  $D$ , hasta que *ya no*.

En síntesis, hay dos temporalidades diferenciadas, inversas y simbólicamente jerarquizadas mediante las que el grupo  $C$  se distingue del  $D$ , instituyendo su modalidad de temporalidad finalista o adquisitiva, sobre la consuntiva de  $D$ .

Uno de los efectos de ritualización de las prácticas, consiste precisamente en asignarles un tiempo, una *duración* –que es relativamente independiente de las necesidades externas, las del clima, las de la técnica o la economía, confiriéndoles así esa especie de necesidad arbitraria que define propiamente a la arbitrariedad cultural (Bourdieu, 2008a: 123 n. 20).

## Segunda parte: MEDITACIONES WITTGENSTEINIANAS

## INTRODUCCIÓN a la segunda parte

“Hacer sin saber del todo lo que una hace es darse una oportunidad para descubrir, en aquello que se hace, algo que una no sabía” (Pierre Bourdieu, *Homo academicus*).

En el prólogo a las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein confiesa que por mucho que lo ha intentado, le ha sido imposible escribir un libro, un texto lineal en el que las ideas discurrieran progresivamente en *una* dirección, cargándose de sentido sin escapes y *sin fisuras*, hasta la solución final. Pero, para que la confesión no se quede en la delación de uno mismo ante las autoridades filosóficas (o metafísicas) y pueda funcionar como el acto de liberación que el confesante busca realizar en el prólogo, Wittgenstein menciona enseguida *la naturaleza misma de la investigación*, suerte de instancia autolegitimadora de su *modus operandi* completamente heterodoxo, que busca descubrirse en la acción misma de ser jugado. *Hacer sin saber del todo lo que una hace es darse una oportunidad para descubrir, en aquello que se hace, algo que una no sabía.*

Para ello, el autor del *Tractatus* no tira esta vez la escalera, sino que decide hacer visible el proceso mismo de su construcción y colocación, convirtiendo una serie diversa e interrumpida de secuencias de ideas en el verdadero asunto en juego, es decir, en eso que todavía con el lenguaje tradicional de la teoría llama: *la naturaleza misma de la investigación*. Pero esa *naturaleza* es ahora el *habitus* del filósofo, para el que se declara incapacitado porque su trabajo no es ni puede ser definitivo: “Yo, Ludwig Wittgenstein, ingeniero aeronáutico, héroe modesto de la Gran Guerra, no soy *apto* para hacer lo que se espera de mí, a saber, escribir un libro con una explicación satisfactoria y la demostración de algunas hipótesis”.

Cuando se está aprendiendo a dibujar decimonómicamente (como en la Facultad de Bellas Artes de la UCM durante los primeros años 2000), el profesorado, en tanto banquero o más bien, cajero del campo burocrático como banco central del poder simbólico, establece una diferencia neta entre el esbozo y el Dibujo, propiamente dicho. Para lo primero se *adiestra* al alumnado a emplear poco tiempo, se establecen períodos que van de los cinco minutos a un máximo de treinta y se le insiste en usar materiales de segunda, como papel de estraza con el que se

envuelve el pescado (pero que se vende como material artístico), en formato pequeño (no supera el A3) y un carboncillo fino que tiende a romperse con facilidad. El esbozo debe ser rápido y liberado de la presión del gran dibujo académico, donde una ya se compromete con un papel bueno y caro, al menos cuatro veces mayor y con los trazos definitivos de los lápices grasos, a todos los efectos imborrables, permanente, casi eternos. La multiplicidad *natural* de los esbozos (siempre hay que hablar de ellos en plural) dispuestos en en *una serie diversa e interrumpida de secuencias* que tantean la figura en todas las direcciones y a troche y moche (*kreuz und quer*, dice Wittgenstein) contrasta con la unicidad del Dibujo (o del Libro o de la Tesis) y sólo sirven, en principio, para preparar como una especie de entrenamiento este último, objetivo y fin final, la gran obra definitiva.

Todo parece indicar que Wittgenstein conoce bien este juego propio de la academia artística y que lo transfiere al campo de la filosofía académica. Renunciar al Libro, al Dibujo (a la Tesis) es renunciar al Gran Juego y “conformarse” con unas jugadas que *ya* han perdido todo valor y todo sentido, pero que *todavía* pueden servir de entretenimiento. *Mientras dura, vida y dulzura*, como le gusta recordar a Ferlosio. Es como si, Wittgenstein le dijera al Tribunal simbólico:

Miren ustedes, he intentado honestamente darles lo que quieren, un Libro académico, uno de esos que le consagra a uno como el Gran Filósofo del siglo XX a la altura de los grandes Fenomenólogos, de un Husserl o de un Heidegger, escribiendo durante años una especie de segundo *Tractatus*. Discúlpenme, no he sido capaz, porque después de mi vuelta a Cambridge estoy a otras cosas y esas cosas sobre las que quiero investigar, no se dejan tratar académicamente, no se dejan fijar con las barras grasas en el papel *Canson*, sino que piden a gritos quedarse en la ordinariedad del papel de estraza y el carboncillo. Por eso, aquí les dejo un montón de *sketches*, pero no traten de colocarlos o les saldrá eso tan raro de la *Philosophy of the Mind*; no los meneen mucho porque se van a acabar medio borrando y llenándolo todo, también a ustedes mismos, de restos indeseados de carbón intelectual.

Tomemos estas *Investigaciones* como lo que son en realidad, una pluralidad de esbozos, un sin fin de intentonas y borradores, de jugadas de un juego que está siempre por jugarse (ya lo dirá alguien, la filosofía no es un juego-3). Se trata de unas reflexiones exigidas por la naturaleza misma de las cosas que se quieren

entender, de unos problemas tan personales como filosóficos, vinculados a nuestro estatuto de jugadores de un juego al que no sabemos que estamos jugando y que han venido siendo disimulados como el escarabajo en la caja por el Gran Juego Filosófico. Recuperar para la reflexión las *experiencias privadas internas*, buscar el modo de hablar de ellas en el tiempo y el lenguaje públicos, implica indagar sobre los procesos de *adiestramiento* que nos inducen a *seguir* ciegamente *las reglas* de ese juego adquisitivo (Ferlosio *dixit*) al que siempre estamos jugando, para descubrir en los mundo fútiles del lenguaje ordinario y los juegos infantiles, la salida de la botella cazamoscas.

Merrill y Jackoo Hintikka sostienen convincentemente que Wittgenstein era impaciente y disléxico, que verdaderamente no era capaz de someterse a los mandatos de una investigación más tradicional. No obstante, parece claro que Ludwig no estaba sólo en esto, que la suya fue una época de revolución del juego filosófico, artístico y social. Él es un *habitus outsider*<sup>65</sup>, uno de esos jugadores, cuya práctica *hace* otro juego, *hace* un lenguaje, un tiempo y un mundo nunca antes vistos o tenidos por reales, por serios y adultos.

---

<sup>65</sup> "Asumir la condición de *outsider* no implica dejar de pertenecer a ese *campo*, dejar de tener una posición, un *habitus*, sino convertirse en relación a él en un punto ciego, no sensible a la "luz simbólica" que emana del mismo. No obstante, la manera de cegarse, de insensibilizarse consiste en una actividad creadora constante. Lejos de ser pasivo, el *habitus outsider* no puede dejar de *experimentar*, de investigar la ley que *cada vez* crea nuevos valores, generando las condiciones de posibilidad de un *habitus propio*" (Ripio, 2015: 150).

## I. LA FENOMENOLOGÍA DADA LA VUELTA

Bourdieu habla de *Fenomenología social* para dar cuenta del aspecto subjetivista y constructivista de su ontología social, destinado a equilibrar la *hybris* objetivista de su primer entusiasmo estructuralista, que termina recogido en el otro aspecto de su teoría como *Física social*. Antes de emprender sus primeros trabajos en etnografía, Bourdieu se ha formado en la tradición fenomenológica, en particular en la obra de Heidegger, “con la que me familiaricé íntimamente desde una época muy temprana, en un momento de mi juventud en que me encontraba preparando un libro sobre la fenomenología de la vida afectiva y la experiencia temporal” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 217-8). Esa planeada tesis doctoral –que iba a ser dirigida por George Canguilhem– sobre las *disposiciones temporales de la vida afectiva* nunca vio la luz como tal, pero su alargada sombra no dejó de proyectarse sobre el conjunto de la obra bourdiana, saturando *de vida afectiva y experiencia temporal* su investigación sociológica.

Bourdieu retoma *en otro sentido* la tarea de la *Fenomenología*, la del “ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es” (Merleau-Ponty, 1993: 7). “El modo de conocimiento que puede llamarse fenomenológico tiene por objeto reflexionar sobre una experiencia acerca de la cual, por definición, no se reflexiona: la relación primera de familiaridad con el ambiente familiar” (Bourdieu, 2008a: 44). Esa experiencia prerreflexiva –señala Bourdieu– “no deja de ser perfectamente *cierta* en calidad de experiencia” (Ibid.). La distancia aparentemente insalvable –“la fundamental y la más ruinosa” (Bourdieu, 2008a: 43)– entre objetivismo y subjetivismo se juega entre dos modos de *certeza* que se quieren exclusivos, pero que Bourdieu busca conciliar al pensarlos como dos momentos indispensables para la ciencia social:

Ello supone someter a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales que hacen posible tanto el *retorno reflexivo* sobre la experiencia subjetiva del mundo social como la *objetivación de las condiciones objetivas* de esa experiencia (Ibid.) [El subrayado es nuestro].

Ese contrato de regulación bilateral del antagonismo entre objetivismo y subjetivismo se concreta en un dinamismo epistemológico que recorre incesantemente el trecho entre aquellos dos modos de *verificación o certificación*, ya mutuamente limitados, que son la *Física social* y la *Fenomenología social* bourdianas. Bourdieu va a introducir la noción de *habitus* como dispositivo *transformador y regulador*, que permitiendo aumentar o disminuir la *tensión* y la *intensidad* entre ambos modos de conocimiento, reduplica la potencia explicativa y descriptiva de la teoría. Continuando más allá de lo prudente la metáfora eléctrica, la filosofía social bourdiana genera con ello una *corriente de pensamiento alterna* que *hace posible tanto el retorno reflexivo sobre la experiencia subjetiva del mundo social, como la objetivación de las condiciones objetivas de esa experiencia, hallando la ley* (Virginia Woolf) para una epistemología y una ontología epistemológica y ontológicamente diferentes, alternativas.

Loïc Wacquant denomina “relacionalismo metodológico” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 16) a este método relacional *alternativo* que toma como punto de partida el *modo de pensamiento relacional* que el estructuralismo extiende “a los sistemas simbólicos «naturales», lengua, mito, religión, arte” y que “rompiendo con el modo de pensamiento sustancialista, conduce a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen a los otros en un sistema, y de las que obtiene su sentido y su función” (Bourdieu, 2008a: 13). En continuidad con la tradición del *objetivismo* se toman “los hechos históricos como sistemas de relaciones inteligibles” (Bourdieu, 2008a: 13); no obstante, esto sólo supone un primer grado de objetivación. La ciencia social requiere ir “más allá de los sistemas culturales, a las relaciones sociales mismas” (Bourdieu, 2008a: 14 n.4). La ciencia social busca totalizar el universo social, también aquellos *campos* del mismo consagrados a conocerlo, es decir, a objetivarlo, de ahí que una parte especialmente importante de su tarea consista en volver sus propias herramientas de objetivación sobre sí misma, reiterando esa primera operación de objetivación, objetivando la objetivación misma, elevándola al cuadrado, elaborando así una “sociología de la sociología” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 38). Wacquant denomina a este procedimiento doble “reflexividad epistémica” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 16), lo que Bourdieu refiere como *Principio de reflexividad*. Sólo partiendo del mismo puede alcanzar la objetivación “su plena generalidad al cuestionar el privilegio del sujeto cognoscente, arbitrariamente

liberado, en tanto que puramente noético, a partir del trabajo de objetivación” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 219).

La filosofía clásica nos ha enseñado durante largo tiempo que debemos buscar en el «sujeto» las condiciones de la objetividad y de ese modo los límites de la objetividad que instituye. La sociología reflexiva nos enseña que debemos buscar en el objeto construido por la ciencia las condiciones sociales de posibilidad del «sujeto» (con, por ejemplo, la situación de *skholé* y todo el bagaje heredado de conceptos, problemas, métodos, etc., que hace posible su actividad) y los límites posibles de sus actos de objetivación (Ibid.).

La filosofía clásica que *busca en el «sujeto» las condiciones y los límites de la objetividad* (es decir, que lo toma como referencia objetiva de toda objetividad) “libera” del trabajo de objetivación al «sujeto» cognoscente que se convierte en producto transformado por ese trabajo de objetivación, es decir, en *objeto construido por la ciencia*. La sociología reflexiva investiga *las condiciones sociales de posibilidad* de un tal objeto o «sujeto» *puramente noético*, esto es, sus confines “empíricos, esos intereses, pulsiones y prejuicios con los que debe romper para constituirse plenamente como tal” (Ibid.). La *reflexividad epistémica* exige “ubicarlo en un determinado lugar del espacio social— y, por lo tanto, adquirir la conciencia y el (posible) dominio de todas las coerciones que pueden impactar en el sujeto científico” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 219).

### Subjetividad y subjetidad

En la parte dedicada a la *Fenomenología* de su *Historia de la Filosofía*, Felipe Martínez Marzoa distingue en relación a la subjetividad moderna entre la *subjetividad* que “es la esfera de lo *contingente* de la mente, el *hecho* psíquico” (Martínez Marzoa, 1973: 443) y la *subjetidad* que “es una noción estrictamente *ontológica*... la noción de *ser* propia de la filosofía moderna” (Ibid.). Esta noción de *ser* por la cual “el *ser* de toda cosa consiste en la subjetidad del sujeto” (Ibid.), “reclama que el hombre sea entendido como *sujeto*” (Martínez Marzoa, 1973: 444) y no, *al revés*, no se trata de que el *ser* se convierta en algo “«relativo al hombre», porque no se trata aquí del hombre como un ente determinado” (Martínez Marzoa, 1973: 443).

La ontología moderna desde Kant opera separando al hombre-ente o al hombre-cosa –el hombre en su dimensión óptica, subjetivo–, del hombre-ser o del hombre-sujeto de la sujetidad es decir, el Hombre en su dimensión ontológica, *puramente noética*, como dice Bourdieu evocando a Husserl. Martínez Marzoa advierte que no ocurre a la inversa, “no es «hombre» el que se eleva a sujeto y subordina a su «humanidad» la noción de ser” (Martínez Marzoa, 1973: 444). El hombre-ser no consiste en *ser hombre*, sino muy al contrario, el *logos* moderno se fundamenta en el procedimiento de purificar el *Ser* (del) *Hombre* del mero ser hombre, de la *contingencia* de su «humanidad». Pero, ¿quién es en realidad esa moza, la «humanidad» (en minúsculas y con comillas)? –como diría Sánchez Ferlosio.

#### Experiencia etnológica y experiencia originaria

En su *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty define la *Fenomenología* como “el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es” (Merleau-Ponty, 1993: 7). Esa experiencia *que es la que es* y que la fenomenología *describe* inmediatamente, no es la experiencia en sentido lato, la del uso o el hábito, sino la otra experiencia (propia mente fenomenológica), la del experimento, el ensayo o el intento (la *intentio*), es decir, “una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo”<sup>66</sup> (Merleau-Ponty, 1993: 14).

Si hay una experiencia capaz de renovar su comienzo, es porque había una experiencia que se mantiene o conserva, que es necesaria para la conservación “en cada uno de los niveles en que vivimos” (Merleau-Ponty, 1993: 268), pero que la fenomenología no llama *experiencia*. Esta experiencia mantenida o conservada, la no-experiencia en forma de hábitos, usos y costumbres que desciende hasta el nivel de la mera orientación perceptiva en el espacio-tiempo (social), hace posible que *no nos demos contra las paredes*<sup>67</sup>:

---

<sup>66</sup> “[E]st une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréflechie qui est sa situation initiale constante et finale” (Merleau-Ponty, 1945: IX).

<sup>67</sup> Debo esta expresión a mis conversaciones con Juan Jesús Rodríguez Fraile.

Cada uno de los niveles en los que vivimos van apareciendo uno tras otro cuando echamos el ancla en un «medio contextual» que a nosotros se propone. Este medio no es espacialmente definido más que para un nivel previamente dado. Así, la serie de nuestras experiencias, hasta la primera, se transmite en una espacialidad ya adquirida. Nuestra primera percepción no ha podido, a su vez, ser espacial más que refiriéndose a *una orientación que la haya precedido*. Es preciso, pues, que ésta *nos encuentre en acción dentro de un mundo*. No obstante, este mundo no puede ser cierto mundo, cierto espectáculo, porque nosotros nos hemos colocado al origen de todo. El primer nivel espacial no puede encontrar en ninguna parte sus puntos de anclaje, porque éstos tendrían necesidad de un nivel antes del primer nivel para ser determinados en el espacio. Y como, no obstante, este primer nivel no puede orientarse «en sí», es necesario que mi primera percepción y mi primera presa en el mundo se me manifiesten como la ejecución de *un pacto más antiguo* concluido entre X y el mundo en general; que mi historia sea la secuencia de una prehistoria de la que aquélla utiliza los resultados adquiridos, mi existencia personal, la continuación de una tradición prepersonal. Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en el mismo lugar. *Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo*, no el cuerpo momentáneo, instrumento de mis opciones personales y que se consolida en tal o cual mundo, sino el sistema de «funciones» anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general (Merleau-Ponty, 1993: 268-9) [El subrayado es nuestro].

La experiencia como *intentio*, como experimento es revuelta, reversión sobre esta experiencia previa de orientación que es *mi historia como la secuencia de una prehistoria de la que aquélla utiliza los resultados adquiridos, mi existencia personal, la continuación de una tradición prepersonal*. La fenomenología hace de nuevo del cuerpo, *cautivo y natural*, una caverna entendida como *sistema de «funciones» anónimas*, es decir, sede de la operatoriedad más básica (*lógico-mítica*, diremos con Bourdieu) sobre la que la fenomenología realiza una revuelta, una vuelta sobre sí que supone una reanudación. Es este nuevo comienzo el que la fenomenología describe. Esa revuelta fenomenológica es *reflexión radical* conforme al *ideal socrático*, y es *consciente* “de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final” (Ibid.).

La experiencia, en este sentido de experimento o intento cada vez renovado, se sabe deudora o dependiente de aquella otra experiencia, la vida (la «humanidad» contingente) o *práctica irreflexiva* que Merleau-Ponty llama *situación inicial, constante y final* (como si fuera la caverna de Platón) y respecto a la cual el fenomenólogo ensaya la salida o *intentio*, “la «dirección hacia», la «referencia a...»” (Martínez Marzoa, 1973: 445).

La *reflexión radical* como *expérience renouvelée de son propre commencement* es ese recorrido dirigido hacia la meta (de la presencia de la cosa) que va dejando atrás la *vida irrefleja* de la caverna, para salir súbita, directa e inmediatamente de ella: *todavía no* he salido (dóxico) al *ya* he salido (fenomenológico) o experiencia de la presencia de la esencia. La tarea de la fenomenología es la *descripción directa* de la *intentio* como verdadera *experiencia*. Cuando *describe directamente* aquella *experiencia originaria*, el fenomenólogo no tiene “en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma” (Merleau-Ponty, 1993: 7). Ante la inevitabilidad de la *situación inicial, constante y final* de la *vida irrefleja* —es decir, de lo que llamaremos la lógico-mítica *unión de los contrarios separados*—, el fenomenólogo se *revuelve* y se resuelve a separar(se) (de) los contrarios reunidos, a salir(se) de la caverna, es decir, a liberarse de sus cadenas dóxicas (y tóxicas, o eso cree), mediando la *reflexión* que *arranca de raíz* en el doble sentido de la «*dirección a...*»: por un lado, *se arranca* a sí mismo de la *vida irrefleja*, y por el otro, *arranca* o renace desde ese *renovado comienzo* que se torna nuevo origen (segundo nacimiento o segunda naturaleza). Por eso, el fenomenólogo no toma en cuenta *la génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la experiencia*, pues el objeto de esas ciencias ónticas, la Historia, la Sociología o la Psicología descriptiva de Brentano, inicio teórico del propio devenir fenomenológico, es precisamente aquello sobre lo que la fenomenología no puede echar la vista atrás.

García Baró señala que la idea central de la fenomenología coincide con “un rasgo muy profundo del pensamiento de Brentano”, a saber, “que todo, absolutamente todo es, en principio, susceptible de ser *vivido* a mayor o menor distancia por el hombre” (García Baró, 2000: 17). Ese *todo* es el todo de los fenómenos que el

Husserl tardío denomina *vida*. La vida no distante o la vida no *irrefleja*, la vida que se conforma al ideal socrático consiste en “esforzarse por aproximarle [ese todo de los fenómenos que es la vida misma] a la lucidez” (García Baró, 2000: 17). Lo opuesto a la vida irrefleja es la vida lúcida o al menos aquella que se rige por el esfuerzo (y aquí resuena el *spoudaios* de la *Ética a Nicómaco*) de aproximarse a la lucidez.

La *vida* es el correlato de todos los fenómenos y los fenómenos no son sino los componentes de la *vida*. El fenómeno (τὸ φαινόμενον) es “lo que se muestra o da o aparece” (Ibid.), como el φαίνεσθαι griego es “el mostrarse de la cosa misma a partir de ella misma” (Martínez Marzoa, 1973: 441). Martínez Marzoa insiste en que para Husserl el fenómeno no se reduce a algo así como lo sensible-empírico sino que es la realidad como tal. El antiguo lema del σώζειν τὰ φαινόμενα no equivale a *salvar lo que aparece* en el sentido de unos *data* cuya observación puede validar esta o la otra hipótesis de la teoría, sino que debe interpretarse como un “preservar (custodiar, guardar) el aparecer de lo que aparece” (Martínez Marzoa, 1973: 441). *La cosa se muestra a partir de sí misma* y eso es lo que la descripción directa capta y pone “a cubierto de toda intervención” (Ibid.). Por ello, el modo de proceder de la fenomenología es el de “la *meditación* que va «viendo» aquello que se deja «ver»” (Martínez Marzoa, 1973: 441). Pero, de nuevo, *lo que se deja ver* no ha de confundirse con una experiencia sensible que prueba esta o la otra especulación, sino como la experiencia del aparecer de la cosa, es decir, la “presencia que obliga, que no permite dudar” (Ibid.), que es «evidencia». La *conciencia* no es, entonces, sino la presencia de lo que es presente como tal y la *experiencia* de la conciencia es “lo mismo que el aparecer de aquello que aparece, que el φαίνεσθαι de τὸ φαινόμενον” (Martínez Marzoa, 1973: 442), que tiene lugar en la conciencia, a saber, *intuición* o “el acto de la conciencia en el cual tiene lugar evidencia” (ibid.).

La *experiencia de la conciencia* es un despertar o un reconquistar el mundo a partir del “contacto ingenuo” (Merleau-Ponty, 1993: 7) con el mismo; de ahí, que pueda hablarse de *la experiencia originaria* (o experiencia de la conciencia originaria) para dar cuenta del resultado de esa reconquista mundial, de una “cercanía perfecta” (García Baró, 2000: 17) con el mundo, es decir, de la experiencia donde se decide

toda verdad. Por eso, la *descripción directa* de la experiencia lo es del *aparecer* de aquello que aparece a mi conciencia:

¿Cómo acontece el fenómeno “verdad”?

Todo acto de la conciencia... es “referencia a”, es algún modo de “mención” de algo;...; esta “referencia a...” se “llena” o “se cumple” [un valor de verdad] (*Erfüllung*: acción de “llenar”) o bien “se desmiente” (*Enttäuschung*: “desengaño” [desilusión, chasco]) en la presencia efectiva del “algo” en cuestión, la cual constituye aquello a lo que “tiende”, la *in-tentio* (“referencia a...”); (Martínez Marzoa, 1973: 442).

La tarea incesante del cuidado de los fenómenos se solapa con una vida esforzada en acercar el todo de los fenómenos a la lucidez. Como “la vida lo es siempre de alguien, Husserl suele sustituirla en sus fórmulas por la palabra *yo* o *ego*” (García Baró, 2000: 17). La vida del yo como “conciencia del mundo” puede o no guiarse por el ideal, es decir, puede vivir con mayor o menor distancia lo vivido, de ahí que podamos distinguir “múltiples formas de conciencia” (Ibid.). En las múltiples formas de la conciencia no originaria es perfectamente posible la tergiversación, la confusión de unos sentidos con otros, la nebulosa en que todas las cosas parecen fundirse en la indeterminación, hasta remontar a la conciencia originaria de todo donde “se asiste al origen del sentido de todo” (García Baró, 2000: 17). Solo el yo que se guía por el ideal es vida trascendental como “conciencia del mundo” (García Baró, 2000: 19).

La tarea socrática

Invirtiendo el sentido de este proceder fenomenológico, Pierre Bourdieu reivindica la *tarea* (que no el *ideal*) socrática, convirtiendo en objeto de la sociología aquella pretendida *experiencia originaria* de la *reflexión* fenomenológica, sobre la que su Fenomenología social quiere hacer reflexionar aún más radicalmente.

Los trabajos de antropología estructural de Lévi-Strauss facilitan la explicación y explicitación de todo eso que quedaba cómodamente implícito en esa vaga idea de «humanidad». Bourdieu habla así de una *experiencia etnológica* con la intención de hacer ver lo que de *vida irrefleja* queda en la experiencia originaria de la Fenomenología husserliana:

Aquí la gran virtud de la experiencia etnológica es que nos hace inmediatamente conscientes de que dichas condiciones no se cumplen *universalmente*, como la fenomenología podría hacernos creer cuando (sin advertirlo) universaliza una reflexión basada en el *caso particular* de nuestra relación indígena con la propia sociedad (Bourdieu y Wacquant, 2008: 217-8) [El subrayado es nuestro].

Más arriba, insistía Bourdieu en que el trabajo de objetivación sólo podía llegar a completarse con la objetivación de la propia pretensión de objetivación, de modo que había que *buscar en el objeto construido por la ciencia las condiciones sociales de posibilidad del «sujeto»*. La investigación de la sociología reflexiva se sitúa por delante de la cesura moderna que *construye un objeto* que no es sino el *sujeto* moderno, la *sujetidad* misma (Hombre-Ser) que se separa del fondo de la *subjeti(vi)dad*, es decir, de la mera «humanidad» de los hombres-entes (*hombrentes* u hombres-naturales), cercanos a ese otro cajón de sastre que llamamos el cuerpo *versus* al alma o la conciencia o, de manera más general, frente a esa otra moza que llamamos la “Naturaleza”.

De hecho, todo nos inclina a pensar que la liberación de las mujeres tiene como prerequisite un auténtico dominio colectivo de los mecanismos sociales de dominación que nos impiden concebir la cultura, esto es, la ascesis y la sublimación en y a través de la cual la humanidad se instituye a sí misma, de manera que no sea una relación social de distinción afirmada contra una naturaleza que no es nunca otra cosa que el destino naturalizado de los grupos dominados (las mujeres, los pobres, los colonizados, las minorías estigmatizadas, etc). Pues está claro que, aun cuando no están siempre y completamente identificadas con una naturaleza que sirve de complemento a todos los juegos de la cultura, las mujeres entran en la dialéctica de la pretensión y la distinción más como objetos que como sujetos (Bourdieu y Wacquant, 2008: 248-9 n. 128).

No sólo en el excelso campo de la filosofía, sino en todas partes del universo social<sup>68</sup>, la cultura dominante y órfica de la ascesis se erige contra una naturaleza dominada que, como a una Euridice hay que dejar *esforzadamente* atrás, evitando la tentación (demasiado humana) de echarle una mirada que alguno califica, invirtiendo el peso de la prueba, de objetivante.

---

<sup>68</sup>“Todas las sociedades humanas ponen la cultura por encima de la naturaleza” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 138).

## Un sujeto visible y uno invisible

En *Le visible et l'invisible* (1964), Merleau-Ponty advierte sobre los riesgos epistémicos de una “ontología objetivista” que ejerce “sobre el «objeto» que uno se da una exigencia (*contrainte*) que compromete la investigación” (Merleau-Ponty, 2010: 34).

[E]l fracaso de la psicología «objetiva» debe comprenderse –junto con el fracaso de la física «objetivista»– no como una victoria de lo «interior» sobre lo «exterior», y de lo «mental» sobre lo «material», sino como un llamado a la revisión de nuestra ontología, a un nuevo examen de las nociones de «sujeto» y de «objeto» (Merleau-Ponty, 2010: 33).

En este mismo sentido, Merleau-Ponty menciona la tardía preocupación de Husserl por “una «fenomenología genética» e incluso una «fenomenología constructiva»” (Ibid.).

Aquí la gran virtud de la experiencia etnológica es que nos hace inmediatamente conscientes de que dichas condiciones no se cumplen universalmente, como la fenomenología podría hacernos creer cuando (sin advertirlo) universaliza una reflexión basada en el caso particular de nuestra relación indígena con la propia sociedad (Bourdieu y Wacquant, 2008: 217-8).

Parecería entonces que la Fenomenología social se distingue por no secundar la primera consigna husserliana: “Se trata de describir, no de explicar ni analizar” (Merleau-Ponty, 1993: 8) y, sin embargo, para Bourdieu es fundamental acatarla a su manera, bajo sus propios términos “y echar luz, así, sobre la verdad de esa experiencia que, por muy ilusoria que pueda parecer desde un punto de vista «objetivo», no deja de ser perfectamente cierta en calidad de experiencia” (Bourdieu, 2008a: 44). Hay, al menos en este aspecto fenomenológico cierta “recusación de la ciencia”, precisamente porque el agente no puede pensarse *solamente* desde la Física social como “el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»”, es decir “como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia” (Merleau-Ponty, 1993: 8).

En *Meditaciones cartesianas*, Husserl expone el sentido de esa reflexión radical sobre una *experiencia* que se somete metódicamente a la duda:

Reflexionemos (...) En lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de un modo natural en la creencia en la realidad que es inherente a la experiencia, el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad (Husserl, 1993: 60).

Como explica José Gaos, el punto de partida de la Fenomenología coincide con *la prueba* cartesiana de “la dubitabilidad de la realidad de nuestro propio cuerpo y, consiguientemente, de nuestra realidad en la del mundo” (Husserl, 1993: 22). La *actitud reflexiva* parte de la duda radical y se opone a la “creencia natural” o la “actitud natural” respecto a una realidad que se da por buena, por existente, por real.

El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí «experimentado» en cierto modo, y exactamente con el mismo contenido peculiar que antes. Continúa siendo el fenómeno que era antes, sólo que yo, en cuanto sujeto que reflexiona filosóficamente, ya no llevo a cabo, ya no concedo validez a la creencia natural en la realidad que es inherente a la experiencia del mundo, a pesar de lo cual esta creencia sigue estando ahí y es aprehendida por la mirada de la atención (Husserl, 1993: 61).

La actitud reflexiva conlleva *otra* experiencia del mundo, una *no sensible*, absolutamente fundada en la *certeza* “axiomática” del *ego*, sobre la que no me cabe ninguna duda. No exige, por lo tanto, una destrucción de la creencia, la desaparición del cuerpo y del mundo, sino su necesidad sumisa, su quedar atrás, que *sigue estando ahí* oculta en el reverso del *ego* y sus *cogitaciones* sobre la que la reflexión opera:

Si me sitúo por encima de toda esta vida, y me abstengo totalmente de esta creencia en la realidad que es ni más ni menos quien toma el mundo como real: si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, como conciencia del mundo, me obtengo a mí mismo como el *ego* puro con la corriente de mis *cogitaciones* (Husserl, 1993: 63).

La censura objetivista a la *Fenomenología* que *universaliza una reflexión basada en el caso particular de nuestra relación indígena con la propia sociedad* se prolonga en una crítica subjetivista del *objetivismo feliz*, el de la *Antropología estructural* y el estructuralismo como método para la Ciencias Humanas, que no considera en absoluto lo que está inscrito en la distancia y la exterioridad con respecto a la experiencia primera, que es a la vez la condición y el producto de las operaciones de objetivación:

[O]lvidando lo que recuerda el análisis fenomenológico de la experiencia del mundo familiar, a saber la apariencia de inmediatez con la que se ofrece el sentido de ese mundo, omite objetivar la relación objetivante, es decir la ruptura epistemológica que es también una ruptura social (Bourdieu, 2008a: 45).

Bourdieu contrapesa ambas tendencias, las dos señalan los extremos de una misma postura, una única *doxa* sobre la que Bourdieu realiza una enmienda a la totalidad, que denomina de la mano de Austin, la *scholastic view*.

Y, debido a que ignora la relación entre el *sentido vivido* que la fenomenología social explícita y el *sentido objetivo* que la física social o la semiología objetivista construyen, se proscribió analizar las condiciones de la producción y del funcionamiento del *sentido del juego social* que permite vivir como algo evidente el sentido objetivado en las instituciones (Bourdieu, 2008a: 45-6).

Bourdieu elabora una ontología social capaz de pensar lo que “sigue siendo inaccesible a todo pensamiento escolástico digno de este nombre: la lógica de la práctica” (Bourdieu, 1999: 71), también la del *punto de vista escolástico* y eso porque “el «autómata» escolástico que es el producto de la asunción (y con ello del olvido) de los constreñimientos de la condición escolástica es un principio sistemático de error” (Ibid.). Con ello, Bourdieu plantea una *interrogación epistemológica* o *fundamental* acerca de “los presupuestos inscritos en el hecho de estar en disposición de retirarse del mundo para pensarlo” (Ibid.).

En la *reflexión natural* de la vida diaria, pero también en la de la ciencia psicológica (esto es, de la experiencia psicológica de las vivencias psíquicas propias), nos hallamos en el terreno del mundo dado como real (...) En la *reflexión fenomenológica*

*trascendental* salimos de este terreno por medio de la universal *ἐποχή* practicada respecto de la existencia o no existencia del mundo (Husserl, 1993: 80).

## II. ZEITSPIEL 1: BOURDIEU Y EL DOBLE JUEGO CON EL TIEMPO

### Jugarse el tiempo

Bourdieu centra la indagación fenomenológica en "lo que se suele llamar el tiempo" (Bourdieu, 1999: 275), que considera "la forma más común" de nuestra experiencia temporal:

La anticipación práctica de un porvenir inscrito en el presente inmediato, protensión, preocupación, es la forma más común de la experiencia del tiempo, experiencia paradójica, como la de la evidencia del mundo familiar, puesto que en ello el tiempo no se percibe y pasa, en cierto modo, inadvertido (Bourdieu, 1999: 278).

*Ce qu'on appelle d'ordinaire le temps* como la forma normal o normalizada (*ordinaire*) de la experiencia temporal es aquello *en lo que consiste* el tiempo para el agente común, la *evidencia temporal familiar* que por *estar-ahí-presente* todo el rato, como la distribución de la propia casa o el aspecto del ser querido, *ya no se percibe y pasa inadvertido*. Conocemos por experiencia propia esa forma habitual (también, del *habitus*) del espacio y del tiempo, que ofrece permanencia y continuidad a los objetos y a los sujetos del mundo y hace posible que *no nos choquemos con las paredes*. Pero esa evidencia familiar supone una apuesta cotidiana para que las cosas y el mundo continúen en el espacio y en el tiempo, una apuesta que nunca es explícita, sino tácita, visible en lo invisible, por ejemplo, cuando nos levantamos de la cama como si nada después del cambio oficial de hora y hasta el anarquista más coherente lo asume con *normalidad* (Bourdieu, *dixit*). En realidad, se requiere un acto de *fe práctica* en el orden temporal (y espacial) del mundo, que implica la sumisión al poder simbólico (del Estado) que todos los días y a todas horas lo (re)instituye, que pone las calles y mueve las manillas del reloj antes de levantarnos: Es la "adhesión indiscutida, prerreflexiva, ingenua, nativa, que define a la *doxa* como creencia originaria" (Bourdieu, 2008a: 109).

La creencia originaria responsable de nuestra experiencia paradójica nos convierte en nativos temporales en continuo y aletargado estado de preocupación, de alerta insensible sobre el futuro inmediato (*protensión*), tan visible y sensible –pues es la forma misma *a priori* de la sensibilidad (Kant *dixit*.)—, que *paradójicamente ya no se*

ve más. Esta *paradoja* hace posible prever *el futuro*, adelantar el tiempo que todavía no tengo delante –ese porvenir inscrito en el presente inmediato– como si ya estuviéramos en él.

Nuestra experiencia ordinaria del tiempo es una contradicción en los términos, el presentimiento del porvenir es sensación insensible del presente, la previsión es visión invisible, *paso inadvertido del tiempo*. Lo que solemos llamar tiempo es un presente alienado, prestado al porvenir en forma de las anticipaciones prácticas propias y de los otros jugadores que conforman un futuro contingente, aparentemente cercano y accesible donde el agente se expone y se la juega, un “cuasi presente dentro de lo visible, como las caras ocultas de un cubo, es decir, con el mismo estatuto de creencia (la misma modalidad dóxica) de lo que se percibe directamente” (Bourdieu, 1999: 277). Si se nos permite la expresión, es un tiempo que *todavía no* existe, en un mundo lleno de peligros.

Esta experiencia interesada por el juego (*interés*), resultado de la actualización de unas posibilidades ya inscritas en el pasado, es la anticipación ilusoria y concertada (*illusio*) de la realidad del juego y del tiempo, esto es, del juego-tiempo. Los agentes se *temporalizan* reviviendo el pasado pero actuando el futuro, reactivando operatoriamente las normas y las disposiciones del código fuente en lo que está por venir: “El porvenir inminente está presente, inmediatamente visible como una propiedad presente en las cosas hasta el punto de que no advenga, posibilidad que existe en teoría, mientras no haya advenido” (Bourdieu, 1999: 277). La lucidez operatoria propia de la *protensión* hace el tiempo paradójico de la modalidad dóxica, que es un porvenir *inmediatamente visible como una propiedad presente en las cosas*, que es directamente percibida, *casi se toca*. El porvenir está ya presente *como las caras ocultas del cubo* en un modo de proyección que, como el cubista, completa de algún modo el resto del objeto temporal, representando sus múltiples aspectos en un sólo golpe de vista. Es el estado sólido del tiempo.

Lo que solemos *hacer* del tiempo es un futuro contingente en vídeo *streaming*, disponible en todo momento en la *nube* de la caverna. Si el modo de proyección platónico radica en la dualidad entre una realidad aparente o sensible y una proyectiva, real o inteligible, la manera de hacer el tiempo que Bourdieu retoma de

Husserl, añade un acceso privado y adelantado a la *cloud*, que se percibe como un presente aparente, un *cuasipresente*. El jugador temporal en cuanto organismo social es un vidente en presente del futuro contingente, está ya siempre recibiendo datos anticipados y este presentimiento social del juego (*disposición* temporal) va a entrañar no sólo “una relación con el presente percibido que nada tiene que ver con un proyecto” (Bourdieu, 1999: 276) –como insiste Bourdieu en señalar–; sino, asimismo, un ser ciego a la vivencia, deslumbrado por su impaciencia fenomenológica, como esos turistas que cámara de vídeo en mano, ven el mundo a través de sus pantallas LCD. Para conjurar la imprevisibilidad del mundo, nos volvemos sus turistas temporales, orientando el porvenir desde el pasado, polarizamos un mañana que tomamos por presente. Las paradojas que se nos presentan nada tienen que ver con las de los viajes en el tiempo.

La alucinación paradójica *que solemos llamar tiempo* –lo que queda oculto es *lo que se percibe directamente*– esa capacidad de prever y, sobre todo, de presentir y esquematizar colectivamente *un tiempo que todavía no existe* en un mundo *ya* lleno de peligros y *limitado por la urgencia práctica*, es una *creencia en actos*. Fe práctica inculcada por los aprendizajes primarios que, citando a Leibniz, Bourdieu entiende como “«un pensamiento *ciego o incluso simbólico*» (...) producto de disposiciones corporales, esquemas operatorios, análogos al ritmo de un verso del que se han perdido las palabras” (Bourdieu, 2008a: 111). La anticipación práctica exigida para nuestra participación en el juego no se presenta como “una adhesión decisoria (...) sino, si se me permite la expresión, como un estado del cuerpo” (Ibid.). Anticipamos lo que va a ocurrir en una simulación oficial, proyección desdoblada y conjunta de la acción futura que conduce a vivir como ya presente (o incluso como ya pasado) un porvenir aún *en suspenso*. Se trata de aquella predicción social vigente por urgente, proyección titiritera sobre la pared de la caverna de efecto retrospectivo para los prisioneros que, saltándose el platonismo y el cartesianismo, Bourdieu no piensa como estado del alma, sino del cuerpo:

Ejemplo límite de dicha anticipación, la emoción es una presentificación alucinada del *porvenir* que, como lo testimonian las reacciones corporales, totalmente idénticas a las de la situación, conduce a vivir como ya presente, o incluso como ya pasado, y por lo

tanto necesario, inevitable –"estoy muerto", "estoy jodido", etc.– un porvenir aún suspendido, en suspenso (Bourdieu, 2008a: 105 n.21).

*Lo que solemos llamar tiempo* real u objetivo es el producto de un ilusionismo colectivo o, sería mejor decir, de la alucinación *interesada* del cuerpo colectivo (Leviatán). Hay una emoción socialmente necesaria que es una presentificación *alucinada del porvenir* del grupo, como lo testimonian las reacciones corpo-temporales del Leviatán: Unas disposiciones universalizadas para el uso del tiempo, comunes a todas las clases y fragmentos de clase, que han sido condicionadas por unos límites socio-temporales objetivos. (*Le temps homogène* de Bergson y el *information-time* de Wittgenstein).

La disposición es exposición [...] el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces por tanto, obligado a tomar en serio el mundo (y no hay nada más serio que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos) (Bourdieu, 1999: 186).

Las disposiciones temporales de los cuerpos y los cerebros socializados (*habitus*) son el producto de la exposición al juego social, que conlleva un *uso serio y expuesto*, empleo *oficial* del tiempo cuyo ejemplo límite son los *juegos serios*, juegos con valor o sentido social, donde paradójicamente el propio tiempo es *gastado*, puesto en juego para ganar-tiempo. El tiempo así *invertido*, tiene el sentido que le aportan los agentes en su práctica *protensiva* cotidiana, como actualización del porvenir más o menos alucinada o simulada, esto es, que está presente como emoción y riesgo de *vulneración, dolor o muerte* y que obliga a *tomarse en serio el mundo*, es decir, el juego social. Esa *seriedad* temporal llega hasta *lo más profundo de los dispositivos orgánicos* y es el indicio de que le damos valor al juego, encontrándole sentido. No lo dejamos al albor del absurdo y el sinsentido, sino que nos esforzamos en aprovecharlo y capitalizarlo, en sacarle el máximo partido, como hacemos de modo más evidente con el cuerpo. Hay también y en paralelo un uso serio del cuerpo, una exigencia de sacarle el máximo rendimiento, de gastarlo en la acción para sacarle provecho, como manera de invertir en uno mismo (*porque yo lo*

*valgo*), haciéndose valer y valor, mediante la acumulación del tiempo (acumulado), es decir, mediante la adquisición de una reputación (capital simbólico).

### El capital-tiempo

Sin embargo, no es que ese *cuasi* presente dentro de lo visible y lo sensible, el porvenir proyectado como “presente” oculte una realidad temporal más real o más verdadera, de modo que podamos hablar de una vivencia alienada de nuestra presencia, debida a una preocupación inoculada desde alguna instancia externa que nos forzara de algún modo hacia ese futuro contingente y fungible, convertible en energía social o capital. Sino que, todo ocurre *como si* aquello por lo que nos la jugamos, por lo que nos *creemos* aquella simulación anticipada fuera nuestro propio interés en presentir y en permanecer en el juego; porque, sin su convertibilidad en capital, sentimos que nuestro tiempo pierde todo el sentido y nuestra vida, toda razón de ser.

Ese tiempo ordinario y común *que no se percibe y pasa* es el de la experiencia temporal del común de los jugadores (mortales), del jugador corriente absorbido por el juego. Es un tiempo materializado en y para el juego, la materia *prima ludens* que lo alimenta. El recurso para la adquisición de tiempo es el tiempo mismo, pero un tiempo *todavía no jugado, todavía no percibido*, que pasa inadvertido porque carece de presencia en el presente y solo se solidifica más allá de él, como tiempo pasado, *ya transformado y encapsulado en tokens* de capital, pero que sólo se manifiesta como porvenir, como posibilidad de *hacer juego*. La energía social es un tiempo carbonífero o petrolífero, un tiempo ganado al tiempo que predispone a obtener aquello que está en juego, más oro líquido temporal.

En sus cursos del *College de France*, Bourdieu define el *capital* (de un modo que él mismo califica de *grosero*) como *tiempo acumulado* y señala enseguida una “propiedad extremadamente importante del mismo, que es común a todas las especies de capital”, una “ley” que gobierna su reproducción: “...asociado a la inversión de tiempo, se intensifica la productividad de ese tiempo” (Bourdieu, 2016: 242-3).

Lo que se percibe en forma de emoción (y, por lo tanto, no pasa desapercibido) es esa intensificación de la productividad del tiempo que motiva la inversión de tiempo, intensificando su productividad y aumentando la cartera de (re)inversión. La práctica queda así atrapada, si no reducida, no a jugar *en* el tiempo como se juega *en* el espacio, en un tablero o en un *terreno de juego*; sino a *jugar tiempo* o jugarse el tiempo en el mismo sentido de la expresión “jugarse la vida”, apostando *su* tiempo de acción, esperando adquirir algo que *ya* ha dejado de ser tiempo para transformarse en energía social, *capital* en cualquiera de sus especies y estados. No podemos hablar entonces como solemos hacerlo habitualmente de un *tiempo de juego*, sino de un *juego con* el tiempo o *mediante* el tiempo. El juego social es algo así como un *Zeitspiel*, en un sentido análogo al *Sprachspiel* wittgensteiniano: “Los juegos del lenguaje no son juegos en el lenguaje, sino típicamente juegos jugados con el lenguaje (o por medio del lenguaje)”<sup>69</sup>.

La paradoja temporal o el tiempo al cubo

Frente al espacio geométrico, el tiempo práctico revela un tiempo “hecho de islotes inconmensurables de duración, dotados de ritmos particulares, el tiempo que apremia o atropella, según lo que se hace de él, es decir según las funciones que le confiere la acción que se realiza” (Bourdieu, 2008a: 134). Bourdieu habla de una experiencia temporal paradójica, originada por nuestra creencia práctica (*doxa*) en *lo que solemos llamar tiempo*, es decir, la suposición de que hay una sola línea temporal de dirección única en un sólo universo social. Dicha paradoja temporal guarda una completa analogía con *la paradoja de la doxa* que Bourdieu expone al comienzo de *La dominación masculina* (Bourdieu, 2003: 11). Parafraseando esta última, diremos que aquella otra consiste en *el hecho de que la realidad del orden ordinario del tiempo, con sus sentidos únicos y sus direcciones prohibidas sea grosso modo respetado, que no existan más transgresiones o subversiones, delitos y “locuras” temporales.*

Hay un orden ordinario del tiempo que condiciona *la forma común* de nuestra experiencia temporal (la *protensión* husserliana), aquella tendencia a la preocupación de quien se *interesa* por el juego y debe “presentificarse”, esto es,

---

<sup>69</sup> “Language-games are not games in language, they are typically games played by means of language” (Hintikka, 1996: 285).

vivir en la persistente simulación del cuasi presente (la realidad *pantalla wittgensteiniana*); refrescando incesantemente su jugada en tiempo real, siendo este *tiempo real* el resultado de una anticipación constante que vuelve a cargar una y otra vez el juego. La paradoja temporal práctica tiene lugar cuando ese orden ordinario producto de la práctica se presenta como sentido único del tiempo social, condicionando la acción de los propios agentes que son los responsables de su sentido.

La práctica se desarrolla en el tiempo y tiene todas las características correlativas, como la irreversibilidad, que destruye la sincronización; su estructura temporal, es decir su ritmo, su tempo y sobre todo su orientación, es constitutiva de su sentido [su valor]: como en el caso de la música, toda manipulación de esa estructura, por más que se trate de un simple cambio de tempo, aceleración o disminución de la velocidad, le hace sufrir una desestructuración que no puede reducirse al efecto de un simple cambio de eje de referencia. En una palabra, debido a su total inmanencia con respecto a la duración, la práctica está ligada al tiempo, no solamente porque se juega en el tiempo, sino también porque *ella juega estratégicamente con el tiempo* y en particular con el tempo (Bourdieu, 2008a: 130-1). [El subrayado es nuestro]

Vivimos en el seno de una paradoja temporal, es decir, en la alteración producida por el tiempo que *nos creemos*, que necesitamos creer *para no darnos contra las paredes*, para no traspasar los límites objetivos espacio-temporales del juego. Cualesquiera *transgresiones, delitos o locuras* temporales se llevan a cabo contra el orden ordinario del tiempo, contra su *sentido* único e *irreversible* y sus direcciones prohibidas. El sentido de la práctica (que *dura*) está ligado al tiempo y, por eso, temporalmente estructurado con *un ritmo y un tempo*; y, *sobre todo, con una orientación temporal*. Si los agentes sociales no se *dan contra las paredes* es porque se orientan en ese espacio y ese tiempo social ordinarios, es decir, están poseídos por ese sentido de la irreversibilidad temporal, del ritmo y del *tempo* que, al mismo tiempo, posibilita y limita su experiencia (temporal) de juego.

Producto de la experiencia del juego, y por lo tanto de las estructuras objetivas del espacio de juego, el sentido del juego es lo que hace que el juego tenga un sentido subjetivo, es decir una significación y una razón de ser, pero también una dirección, una orientación, un por-venir, para aquellos que participan en él y que en esa misma

medida reconocen en él lo que está en juego [*les enjeux*] (es la *illusio* en el sentido de *inversión* en el juego y las apuestas, de *interés* por el juego, de adhesión a los presupuestos –*doxa*– del juego) (Bourdieu, 2008a: 107).

Hay adhesión colectiva a unos presupuestos temporales del juego o a un tiempo presupuesto como sentido único, por-venir visible en el presente, vivido como cuasi presente, presente tensado o pro-tensado, (pre)ocupado y orientado hacia un eje (re)productivo de creencia, sentido y valor social desde el que se proyecta ese porvenir oculto y cúbico como imagen incompleta, pero presentida (y *pro-sentida*), del mundo, que lo mantiene engrasado y en marcha con (o por medio del) capital simbólico. Este *resto simbólico dentro de lo material, como las caras ocultas de un cubo, es decir, con el mismo estatuto de creencia (la misma modalidad dóxica) de lo que se percibe directamente*, tensa con su presencia ausente cualquier relación al presente.

#### Tiempo oficial y tiempo oficioso

La vivencia temporal *más común* es la de la inscripción o, sería mejor decir, la institución de un porvenir *en el presente inmediato*, que apunta a imponer “una significación colectivamente proclamada, la de un sacrificio, que es el opuesto exacto de su verdad socialmente reconocida, y por ende no menos objetiva, la de un crimen” (Bourdieu, 2008a: 366-7). La significación colectivamente proclamada para la experiencia temporal más común es la del sacrificio-para-el-porvenir, *que es el opuesto exacto de su verdad socialmente reconocida y por ende no menos objetiva*, la del crimen-del-presente, aniquilado como tal para la experiencia, convertido *irremediablemente* en un cuasi-pasado. El cuasi-presente de la protensión hace del verdadero presente, una mera *pre-tensión*, una fantasía, una pura ficción de duración (la *duración pura* de Bergson).

El habitus engloba en un mismo propósito (*visée*), un pasado y un porvenir que tienen en común que no se plantean como tales. El porvenir ya presente sólo puede leerse en el presente a partir de un pasado que nunca es propuesto como tal (puesto que el habitus como experiencia del pasado es presencia del pasado –o en el pasado– y no memoria del pasado) (Bourdieu, 1999: 280).

La *visée* del habitus, no como un propósito o intención consciente, sino en el sentido literal de una *mira telescópica*, que da la *forma más común del tiempo* a nuestra experiencia temporal, muestra una doble funcionalidad: por un lado, cerca y acerca la *perspectiva del porvenir*, nos lo echa encima, haciendo de él un *cuasi presente*; por otro, la *visée* misma es presencia del habitus, propósito que como *proyección del* (o desde el) *pasado*, “*actúa* el pasado, anulado así en cuanto tal, lo *revive*” (Bourdieu, 2008a: 118), estructurando temporalmente un presente fugado al porvenir: “El habitus es esa presencia del pasado en el presente que posibilita la presencia del presente en el porvenir” (Ibid.). La concurrencia de la proyección del pasado y la perspectiva del porvenir produce la ilusión de un presente continuo y alternativo, alcanzado como intermitencia de *un pasado y un porvenir que tienen en común que no se plantean como tales*.

La *forma más común de experiencia temporal* supone –parafraseando la descripción que Bourdieu hace sobre la verdad del rito en *El sentido práctico* (Bourdieu, 2008a: 367)–, un *juego de la doble temporalidad objetiva* o un *doble juego con la temporalidad*:

Toda la verdad de la magia y de la creencia colectiva del tiempo está encerrada en este *juego de la doble temporalidad objetiva* o un *doble juego con la temporalidad*, por el cual el grupo, responsable de toda objetividad temporal, se miente de alguna manera a sí mismo, produciendo una temporalidad que no tiene otro sentido o función que la de negar una temporalidad conocida y reconocida por todos, mentira que no engañaría a nadie si no fuera porque todo el mundo está dispuesto a *engañarse*.

La practica ritualizada que procura *cohesión y equilibrio al grupo* hace el tiempo *propriadamente humano (masculino)* al condicionar una experiencia temporal del presente doblemente violentada por una *sujeción* constante *al pasado* y una *tensión* incesante *al porvenir*. Esta *temporalidad* tensa –la del tiempo *oficial* y público del juego social –*no tiene otro sentido o función que negar* una temporalidad *oficiosa* y distensa, rechazada si bien *conocida y reconocida por todos* en la sombra de su *interioridad*.

Los dominantes están ligados a lo oficial (la competencia estatutariamente reconocida predispone a reconocer y adquirir competencia). Por el contrario, los dominados, es decir, en este caso las mujeres, están destinadas a lo oficioso o lo secreto, instrumentos de lucha contra lo oficial que les es negado (Bourdieu, 2008a: 376).

### III. ZEITSPIEL 2: LA FENOMENOLOGÍA SALVAJE

Entre la publicación del *Tractatus* y la vuelta a Cambridge, Wittgenstein ha vivido su particular *Walden*. Esa *inclinación natural de la investigación* es a su manera la llamada de *lo salvaje especulativo*, una *bravura* teórica que no tiene lugar como pudiera pensarse en los márgenes de un pensamiento civilizado. Esos recorridos no son excursiones de fin de semana *into the wild*, sino *the wild itself or the wild self investigated or explored*.

El libro de Merrill y Jaakko Hintikka *Investigating Wittgenstein* (1986) describe la *odisea* “que tuvo lugar desde la filosofía del *Tractatus* a lo presentado en las *Investigaciones filosóficas*”<sup>70</sup> (Hintikka y Hintikka, 1986: 241). La *Wittgesteiniada* se centra en un importante pero poco señalado aspecto: “su rechazo a un lenguaje de base fenomenológica en favor de uno fisicalista en 1929”<sup>71</sup> (Ibid.).

En el *Tractatus*, Wittgenstein ensaya la construcción de un *lenguaje puramente fenomenológico*, “un lenguaje filosóficamente privilegiado que capture fielmente lo que me es directamente dado, por decirlo así, lo dado, todo lo dado y nada más que lo dado”<sup>72</sup> (Hintikka, 1996: 55). Nuestra experiencia inmediata de los objetos comprende su “forma lógica”, sus posibilidades de combinación con otros objetos. Fenomenología y lógica (más tarde, «gramática») se asimilan, a efectos prácticos. El sentido de mi lenguaje es la forma lógica de mi experiencia del mundo. Cada *símbolo* de ese lenguaje fenomenológico certifica y legitima un *objeto* del mundo fenomenológico. Cada *proposición* que construimos a partir de aquellos símbolos *significa* la experiencia inmediata de su «forma lógica». *El mundo fenomenológico está escrito en caracteres lógicos*. Este *lenguaje filosóficamente privilegiado* hace posible que *experiencia* de lo dado y *forma* lógica queden solapados. No hay distancia entre ese mundo y ese lenguaje que no quede reducida a una lógica fenomenológica o a una fenomenología lógica, a la *gramática* en sentido wittgensteiniano. Lo *simbólico* y lo *fenomenológico* quedan sellados, transparentes

---

<sup>70</sup> “[W]hich took Wittgenstein from the philosophy of the *Tractatus* to the presented in the *Philosophical Investigations*”.

<sup>71</sup> “[H]is rejection of a phenomenological basis language in favor of a physicalistic one in 1929”.

<sup>72</sup> “[A] philosophically privileged language which faithfully captures what is directly given to me, so to speak the given, the whole of the given and nothing but the given”.

el uno para el otro, nada queda disimulado y todo –la totalidad de mi lenguaje y la totalidad de mi mundo– se muestra *clear as crystal*.

El «absurdo» de esta posibilidad estaba en asumir que podemos construir un lenguaje con el que conocer inmediatamente la verdad del mundo (fenomenológico). Cada símbolo de nuestro lenguaje fenomenológico era el «indicio» (*indication*) de los objetos fenomenológicos simples presentados por nuestra experiencia inmediata. Lo que distinguía unos objetos fenomenológicos de otros eran sus posibilidades de combinación con los otros objetos. Son esas posibilidades o esas virtualidades combinatorias de los objetos fenomenológicos simples las que hacen posible la construcción de las proposiciones de mi lenguaje. La «forma lógica» de esas proposiciones en el *Tractatus* comparte las mismas condiciones experimentales y revela inmediatamente una combinación posible y significativa sobre el mundo. La forma lógica es indicio o huella de la realidad, verificación instantánea sin duración temporal (*timeless*) de mi experiencia inmediata del mundo.

Este carácter indicativo de la relación lenguaje-mundo que me proporciona la experiencia inmediata produce la indiferenciación entre los significantes de mi lenguaje fenomenológico y los significados de mi mundo fenomenológico. El lenguaje fenomenológico del *Tractatus* no es ya posible porque operaba con la «forma lógica» como significante “perceptivo”, inmediatamente *experimentado*. La «forma lógica» es un significante (una combinación de símbolos del lenguaje fenomenológico) no separado ni diferenciado de las combinaciones de los objetos del mundo fenomenológico, su significado. La forma lógica es aquí un aspecto (*Aspekt*) o una parte de la realidad.

El hundimiento del lenguaje fenomenológico

Pero algo sucede entre 1922 y 1929 que desintegra esa unidad, arruinando el fundamento de esta relación de soldadura fenomenológica correlato de la pretensión de que podemos construir un lenguaje *privilegiadamente filosófico* –productor de lo que Bourdieu denominará *efecto de teoría*–. A partir de 1929, Wittgenstein encuentra el privilegio filosófico –eso que Bourdieu llamará con Austin *the scholastic view*– “absurdo”. Producto de unas condiciones de existencia socialmente privilegiadas, exige dar *un sentido directo* y progresar *en la dirección única* –”de la

A a la Z” que diría el Mr. Ramsey de *Al faro* (Virginia Woolf, 1927)<sup>73</sup>— de una *experiencia* que va a probarse para Wittgenstein simbólicamente *insoldable* (que no insondable, como se verá) y, con ello, *salvajemente fenomenológica*. La ruina de la *(di)visión escolástica* no conducirá al hundimiento del *mundo de objetos fenomenológicos* que le era solidario, sino al desmoronamiento de su andamiaje lógico. “¡Alguien había cometido un error!” (Woolf, 2006: 34), el error de *confundir* —según la célebre frase de Marx que Bourdieu suele citar en relación al estructuralismo— *las cosas de la lógica con la lógica de las cosas*. La bola de derribo golpea del lado de la lógica, sin que eso afecte en principio al flanco de los «problemas fenomenológicos», es decir, a la *experiencia directa* de las cosas. *Las cosas* aún son *the given, the whole of the given and nothing but the given*, pero ya no se *presentan* directa y lógicamente articuladas y, por eso, se manifiestan ahora fenomenológicamente desnudas, nativas y salvajes. Lo que sucede podría describirse como un repentino «estado de naturaleza», con carencias simbólicas y civilizatorias, para un mundo fenomenológico que queda por ahora sin contrato o correlato lingüístico y que exige una gramática *propriadamente humana* (que diría Bourdieu).

Cualquiera que sea *la gramática de las cosas* ya no es directamente *descrita* en un lenguaje filosófico que permite el acceso VIP a las mismas. La suspensión del privilegio filosófico-político no sólo implica que la lógica y la fenomenología ya no se *asimilen a efectos prácticos*, sino que sean *los efectos prácticos* o *fisicalistas* —en la *(di)visión* de Wittgenstein— los que comienzan a combinarse con los fenomenológicos para generar efectos gramáticos y hasta dramáticos (*la phénoménologie renversé* o dada la vuelta). El lenguaje fisicalista que se usa de ordinario, sin desbrozar, sin higienizar, es el único contrato-correlato del que disponemos. *La práctica de la fenomenología se confunde con la fenomenología de la práctica*.

Una fenomenología fenomenológicamente diferente

---

<sup>73</sup> “Porque era la suya una mente privilegiada. Si se compara el pensamiento con el teclado de un piano distribuido en diversas notas o con el alfabeto ordenado en veintiséis letras puestas en fila, su mente privilegiada era capaz de recorrer una por una aquellas letras sin la menor dificultad, con toda seguridad y precisión, hasta llegar pongamos por ejemplo, a la letra Q” (Woolf, 2006: 45). “Él no era un genio, no pretendía tanto; pero tenía o pudo haber tenido la capacidad de recitar cabalmente y por orden todas las letras del alfabeto, de la A a la Z. Por ahora no había pasado de la Q. Pues adelante vamos hacia la R” (Woolf, 2006: 47).

La de Wittgenstein es una fenomenología *fenomenológicamente* diferente (Hintikka, 1996: 285), decía Jaakko Hintikka al compararla con la corriente inaugurada por Husserl y continuada entre otros por Russell. Como afirmara en el prólogo a las *Investigaciones*, la distinción fenomenológica wittgensteiniana tiene algo que ver con *la naturaleza de la investigación*. Es, por tanto, una diferencia naturalista, fenomenista (Boltzmann), que busca comprender la *wilderness* fenomenológica al margen de cualquier hipótesis civilizatoria. Vivimos *into the phenomenological wild*.

Sin disponer ya del superpoder lógico que otorgaba la posibilidad del lenguaje fenomenológico, parece verosímil buscar un acercamiento indirecto, físico y ordinario al mundo de los fenómenos. Ese mundo fenoménico continúa estando expuesto interior y privadamente, pero no públicamente exhibido. Carece entonces de sentido mirarlo desde una pretendida y privilegiada distancia y exterioridad, como esa mirada que la alegoría visual platónica proporciona al interior del hormiguero de la caverna, ya siempre mediada por la dualidad arbitraria del reparto originario y la polarización civilizada de los conceptos, las ideas o las hipótesis, que amortiguan el contacto bravío con los fenómenos.

#### Una fenomenología por contacto

Pero ese contacto o ese roce fenomenológico es, como la posesión del muy menospreciado sentido del tacto, ineludible e inevitable, propiamente humana. Reducida al absurdo, la captación lógica de un *lenguaje fenomenológico*, continuación del símil reiterado de la imagen cinematográfica, nos queda el piel con piel con *lo dado, todo lo dado y nada más que con lo dado*. En lugar de la pantalla y el proyector del símil cavernícola, pensemos una *skinscreen* como película (corpo-simbólica) genuinamente humana, el mayor órgano de comunicación con el medio, que no es pensado bajo la lógica dualista propiamente masculina del corte, sino de la intuición monista del tejido, que relaciona las *inner* y las *outer* experiencias tanto en un sentido físico o material, como en un sentido simbólico o de relaciones de sentido.

La fenomenología visual, que inaugura la alegoría de la caverna, es la continuación de la (di)visión lógico-mítica de la realidad en dos estados: uno sólido-objetivo-proyectante (el *causal* de los objetos que portan los titiriteros) y otro

etéreo-subjetivo-proyectado (el *efectista* de las sombras percibidas por los prisioneros). Hay una teoría dominante de la dominación epistemológica que escenifica la consabida dicotomía activo-pasivo, objetivo-subjetivo, causa-efecto, etc.; una que sitúa en su base eso que Bourdieu denomina el «reparto fundamental».

Fenomenológicamente diferente, la fenomenología por contacto actúa a tientas, por tanteo de algunos fenómenos cuya naturaleza interna (e, incluso, íntima) no han logrado capturar las prioridades y *a priori*s del *nous*. *Sin la mirada, el cuerpo se activa de otra manera*. Cerrando los ojos, ciegas a la alegoría, dejando en suspenso el sentido de la vista, en la más absoluta oscuridad del escarabajo en su caja, emergen otros «aspectos» del fenómeno, *propiedades del entero objeto fenomenológico que se nos presenta*; o quizá otros fenómenos inéditos, hasta ahora irreconocibles, fenomenológicamente distintos: *El roce hace el fenómeno*.

### *Noli me tangere*

Las paradojas derivadas de la oposición (lógico-práctica) y coexistencia de unas experiencias privadas internas y otras públicas externas traen de cabeza al filósofo austriaco. ¿Y si no obedecieran a los dos lados de una oposición neta? ¿Y si la distancia estuviese contenida en la propia mirada o, como dice Wittgenstein, en el «modo de proyección»? ¿Y si evitamos la proyección y, con ella, el proyecto?

Si cerramos los ojos, sin proyectar sobre la realidad la dualidad perceptiva, *ya no vemos* la distancia. El roce fenomenológico experimenta *todavía* una fluidez, una continuidad, una interacción, transmisión recíproca de energía entre los dos «aspectos», caras o zonas de aquella película experiencial genuinamente humana, esa *skinscreen* de impresiones táctiles que ni separa ni une las *inner* y las *outer* experiences. Ese tejido orgánico-simbólico de vivencias, formado *desde las experiencias más tempranas*, se muestra como el relieve de los macizos montañosos en una bola del mundo, casi imperceptible a la mirada, sólo accesible a cierto sentido de toque fenomenológico, *sentido simbólico-orgánico con el que se perciben las sensaciones de contacto, presión y temperatura social*.

#### IV. The MASTER 'S TOOLS

“For the master 's tools will never dismantle the master's house” (Audre Lorde, *Second Sex Conference*, October 29, 1979)

Las sensaciones *de contacto, presión y temperatura* social que el sentido del tacto fenomenológico examina son las propias de los fenómenos que caracterizan lo que Bourdieu denomina *violencia simbólica*, “violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas” (Bourdieu, 2003a: 12).

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural (Bourdieu, 2003a: 51).

La *forma asimilada de la relación de dominación* que garantiza la adhesión del dominado al dominante (*libido dominantis*) supone unos instrumentos comunes de conocimiento –eso que Audre Lorde denomina *the Master 's Tool*–, que son en verdad “unos instrumentos del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento” (Bourdieu, 2003a: 5). La asimilación o naturalización de la dominación exige que la relación entre dominante y dominado tenga lugar “esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos” (Ibid.), es decir, que la *comunicación funcione por contacto pero a distancia, de cuerpo a cuerpo*.

La dominación masculina encuentra uno de sus mayores aliados en el desconocimiento que favorece la aplicación al dominador de categorías de pensamiento engendradas en la relación misma de dominación, *libido dominantis* (deseo del dominador) que implica la renuncia a ejercer en primera persona la *libido dominandi* (deseo de dominar) (Bourdieu, 2003a: 59).

Las herramientas del amo *engendradas en la relación misma de dominación* son *conocidas*, es decir, desconocidas por sentidas como categorías de pensamiento neutrales y universales. Esta adhesión al amo y a su instrumental ontológico y

epistemológico (fundamento del reparto originario) se manifiesta –dice Bourdieu– no sólo en el *deseo del dominador (libido dominantis)* que conlleva la aprobación y conformidad con aquellas categorías, sino en el rechazo del *deseo de dominar*<sup>74</sup>. El rechazo del deseo de dominar puede suponer la *indiferencia* política y epistemológica respecto a aquellas categorías, a pensar y actuar desde ellas. Esta renuncia autoinducida exige revolver la *toolbox* del amo para comprobar que la forma de sus herramientas sólo corresponde a un uso de sujeción epistemológica y vasallaje político. Las herramientas del amo, sus categorías y *patrones simbólicos*, están allí para apretar las tuercas al dominado y en ningún caso, pueden usarse para *desmantelar la casa* (cabila) del dominante, es decir, la propia *toolbox* que las contiene. Sólo mediando la *indiferencia*, podremos estar en condiciones de *salir del juego* (de herramientas):

Para comprender la noción de interés es necesario advertir que se opone no sólo a la de desinterés o gratuidad sino también a la de *indiferencia*. Ser indiferente es permanecer inmovible ante el juego: como al burro de Buridan, este juego no me afecta. La indiferencia es un estado axiológico, un estado ético de no preferencia así como un estado de conocimiento en el cual yo no soy capaz de diferenciar lo que está en juego. Tal era la meta de los estoicos: alcanzar un estado de ataraxia (*ataraxia* significa el hecho de no ser perturbado). La *illusio* es el opuesto mismo de la ataraxia: es estar preocupado, tomado por el juego. Estar interesado es aceptar que lo que ocurre en un juego social dado importa, que la cuestión que se disputa en él es importante (otra palabra con la misma raíz que interés) y que vale la pena luchar por ella (Bourdieu y Wacquant, 2008: 174).

Tiempo y verificación: los dos tiempos, verificado e inverificable

Bourdieu señala que el grupo dominado en el juego social es de un modo *radical* el de las mujeres y las niñas, las cuales “habitualmente participan sólo *por proximidad*” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 247) en el juego social. Lo hace en el contexto woolfiano que muestra como “las mujeres escapan a la *libido dominandi* que dicha participación trae consigo, y por tanto tienen una predisposición social que les

---

<sup>74</sup> Sin embargo, no es desde la Teoría King-Kong de Virgine Despentès sino desde Virginia Woolf, como hemos de interpretar esta renuncia. Esto es, no se trata de un acomplejamiento respecto a la *libido dominandi*, sino de una estrategia de indiferencia radical que busca neutralizar los efectos de la violencia simbólica.

permite una visión relativamente lúcida de los juegos masculinos” (Ibid.). Pero, aún, puede decirse más de este *modo woolfiano* de juego.

¿Qué significa que las mujeres participen *por proximidad* en el juego? En principio, que no pueden participar *directa* sino *mediatamente* como jugadoras *próximas a un jugador*, por oposición a los prójimos o iguales, aquellos que por participar de cierto aspecto del juego –una *honorabilidad equivalente*– forman el grupo de los jugadores (varones) aptos para el juego.

Aquel *grado de proximidad* (o de parentesco) que legitima y garantiza una *pseudo* participación por mediación –relación derivada y vicaria con el juego que es vivida como *libido dominantis*, deseo del dominador o deseo mediado por el deseo del dominante–, *implica la renuncia a ejercer en primera persona la libido dominandi o deseo de dominar* el juego. Comprender el alcance de la noción de violencia simbólica radica en situarse en esa renuncia al control o mejor al poder sobre el juego, que supone asimismo el consentimiento no consciente a unas “reglas” no participadas, es decir, a las *herramientas del amo*, unas categorías de pensamiento que impiden imaginar de otra manera no sólo la relación con él, sino a una misma y su relación con los objetos del universo social y los microcosmos que lo componen.

#### *Free Guy* o los modos de proyección

En paralelo a aquellos *Non Player Characters* (NPC) de la genial película *Free Guy* (2021)<sup>75</sup>, el grupo de las mujeres carece tanto de funcionalidad propia para el juego, como de deseo de dominar el juego. Ambas cosas, esa *aptitud* para jugar (modo arcade, físico o titiritero) y la *actitud* (el modo POV, fenomenológico o prisionero), van de la mano y forman los dos aspectos de la experiencia de juego. Continuando el símil con el videojuego, el *Zeitspiel* de marras dispondría asimismo de esos dos *modos* experienciales de tiempo que se corresponden con los dos tipos de perspectivas gráficas marcadas el modo *arcade*, es decir, una proyección isométrica denominada genéricamente *overworld perspective*; y el modo *POV* (*point of view* o *first-person perspective*) basada en un avatar que mira el juego a la altura de sus propios ojos, de los del *agente que actúa* (Bourdieu).

---

<sup>75</sup> Suerte de alegoría cinematográfica de la caverna platónica 2.0.

Esta dualidad estaría ya presente en cierto modo, como se ha sugerido, en la alegoría platónica que despliega nuestra experiencia dóxica como la perspectiva *top-down* de los titiriteros y el *down-top* de los prisioneros, a la vez que plantea una tercera, la perspectiva súper POV epistémica del avatar-filósofo, que le permite arriesgar e introducir una *praxis* nueva, una jugada nunca vista que problematiza la vigencia anterior del juego.

#### La emergencia de las *NPW*

En una lógica aún poseída por el juego, Bourdieu considera que el grupo de las que vamos a denominar *NPW* (*Non Player Women*) se limita a formar parte del juego a título de objeto simbólicamente cargado de valor para el jugador. Mediante esa instrumentalización que cosifica y trafica con los cuerpos de las *NPW* reducidas a cuerpos-cosa (y tiempo-cosa), el jugador adquiere su cuerpo-capital (y su tiempo-capital), cuerpo saturado de *tiempo acumulado*, reputación propiamente viril, honor o capital simbólico que certifica al *Actual Male Player* (*AMP*) como verdaderamente jugador u hombre.

Esta verificación cotidiana y ritualizada del *AMP* es la del juego de conservación y aumento del capital simbólico al que siempre “estamos” jugando. La existencia del juego depende de la escenificación oficial de la separación o institución de los dos grupos en la realidad (o *reparto fundamental*) por parte del poder simbólico, mediante la que el jugador se actualiza o presentifica, dando así comienzo al *actual time*, al tiempo de juego y al juego social del tiempo (*sozial Zeitspiel*).

#### El tiempo-capital-cosa

La verificación del *Actual Male Player* ocurre en tiempo real, oficial y físico, en *Actual Player Time*, con el que (o por medio del que) se mide e “informa” de la correspondiente vivencia temporal tensa que es acorde a la experiencia del cuerpo-capital. Aquellos dos aspectos de la experiencia de juego, la funcionalidad o la aptitud y el deseo o la actitud para jugar, quedan circunscritos al desenvolvimiento de ese capital-cuerpo que se opone y hasta invierte, como veremos, la no-verificación y no-experiencia de las *NPW*.

La *práctica* colectiva de adquisición y conservación de capital simbólico *hace Real Time*. Esa realidad del tiempo es el *cuasi presente* como aspecto temporal, público, verificable y reconocible oficialmente del juego, es decir, el asunto en juego, un capital-tiempo solidario de aquel capital-cuerpo que garantiza la aptitud de los jugadores. El *AMP* se temporaliza, se presentifica y se actualiza como jugador al *identificarse* (paradójicamente) *con el porvenir* del juego.

Aquel que está involucrado en el juego, tomado por el juego (...) está embarcado en el porvenir, presente en el porvenir y abdicando de la posibilidad de suspender en cada momento el éxtasis que lo proyecta en lo probable, se identifica con el porvenir del mundo postulando la continuidad del tiempo. Así excluye la posibilidad soberanamente teórica de la reducción súbita al presente, es decir, al pasado, de la ruptura brusca con las adherencias y adhesiones del porvenir y que como la muerte (“la muchacha es la tumba”) arroja todas las anticipaciones de la práctica en el absurdo de lo inacabado (Bourdieu, 2008a: 131).

La identificación entre jugador (*habitus*) y porvenir del mundo (*campo*) supone un *doble juego de verificación* o *juego de la doble verificación* temporal que facilita la *conversión* del tiempo (propio) en *asunto en juego* (capital) y la *identidad* del asunto en juego o capital con el tiempo (propio). Este *double check* hace verosímil la “hipótesis” (práctica) de la *continuidad del tiempo*, es decir, del *juego del tiempo* o *Zeitspiel* y, con ella, de la experiencia temporal continua y colectiva, pública y oficial que llamamos tiempo objetivo y que funciona como la *Master 's Tool* por antonomasia.

Interesarse por el juego, supone que capital (simbólico) y tiempo (oficial) están unidos por una misteriosa relación (re)productiva: (Re)producir el juego es *temporalizarse*, *presentificarse*, vivir en la anticipación continua de su porvenir. La experiencia común de protensión participa de una *illusio* gráfico-temporal que interpone el pantallazo del porvenir inminente sobre el *streaming* del cuerpo presente. La proyección de la buena jugada encubre *toda otra verdad* sobre eso que llamamos presente, reducido a una pseudo experiencia, ya remota e inactual, sólo reconstruible como la temporalidad del «hace un momento» propia del objeto temporal (Husserl).

Siempre sobrepasado por el cuasi presente, ese objeto temporal *cuasi pasado* es un presente sin porvenir, descapitalizado y, por eso, sin valor o sentido propios, absurdo e inacabado que supone siempre un riesgo, una amenaza para quien se interesa y temporaliza con el juego: peligro de *reducción súbita al presente*, es decir, *al pasado*, el vistazo hacia el pasado desde el porvenir (recuerdo o memoria) que pone fin al juego, que es la tumba del jugador, su identificación con el *Non Player Character (NPC)* o la muchacha. GAME OVER! Así es como ocurre en el juego de los niños cabila, la *qochra*: “El que pierde el partido es excluido del mundo de los hombres; se anuda la pelota a su camisa, lo que equivale a tratarlo como a una muchacha a la que se le hace un hijo” (Bourdieu, 2008a: 121 n.18).

El movimiento de prestidigitación temporal o *protensión*, que nos hace mirar al porvenir como si *ya* fuera presente (*cuasi presente*) y logra que percibamos el presente como si *ya* hubiera pasado (*cuasi pasado*) forma parte del *Zeitspiel* subyacente que es incesantemente (re)producido por la práctica de los agentes que *hacen el tiempo* que Bourdieu llama *propiamente humano* o *propiamente masculino*. El *Zeitspiel* *revive el pasado* (la historia) del juego como si fuera su porvenir, su cuasi presente; pero, para ello, la protensión exige eludir el *momentum fluidum*, inacabado pero limitado del *todavía...ya no*, sólo reconocible ya inadvertidamente como recuerdo remoto y desfigurado, como *memento solidum* (o hasta *memento mori*) u objeto temporal, tan acabado como ilimitado en su sentido (cuasi pasado). Esa “hipótesis” práctica sobre el porvenir es resultado de una apuesta por la rentabilización y maximización del tiempo como asunto en juego, que acompaña a todo *cogito*, es decir, al reconocimiento reflexivo de la temporalidad práctica prerreflexiva que el todo teórico puro lleva dentro: “La autoconciencia, la conciencia propiamente dicha, que acompaña a todo *cogito*, coincide, precisamente, con la constitución de su temporalidad” (García Baró, 1997: 42).

El sonido comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de su duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser, «retrocede» a un pasado cada vez más y más lejano. En este su hundimiento en el pasado yo lo «mantengo» aún sujeto, lo tengo en una «retención», y mientras la «retención» pervive, el sonido posee su temporalidad propia, es el mismo sonido y su duración es la misma (Husserl, 2003: 46).

El *Zeitspiel* supone una lucha simbólica por el dominio de la categoría temporal presente. Hay una *violencia creadora de derecho temporal* sobre esa temporalidad fluida *todavía no* cristalizada en objeto («fenómenos discursivos») que la conciencia comprime hasta *hundirla* y transformarla en precipitado de tiempo, en un objeto temporal (inmanente), la parte *sujeta* y dominada de la *intentio* fenomenológica. “Al retroceder el objeto temporal en el pasado, va contrayéndose sobre sí y con ello va a la vez oscureciéndose” (Husserl, 2003 :46).

En definitiva, la conciencia de la audición, que es esencialmente la constitución de ella como un «objeto inmanente», como una identidad que ocupa ya para siempre, desde ahora, su lugar en el tiempo de la vida de un yo, es adecuadamente llamada por Husserl *temporalización* y, en la primera época, «conciencia interna del tiempo» (García Baró, 1997: 43).

Estas fuerzas de tensión-compresión temporales (homólogas a los operadores prácticos de *unión* y *separación* que pone constantemente en juego la lógica-mítica) integran el proceso de incorporación por *mímesis* práctica que desde la primera infancia se realiza sobre unos organismos que llegarán a formar parte integrante del grupo y que buscan modificar una temporalidad sin protensión, todavía no jugada, asalvajada (bravía y consuntiva, diría Ferlosio), es decir, la temporalidad propia del juego no serio, distenso y fluido que se escapa entre las manos, que no tiene fin ni sentido, que cae puerilmente en el *absurdo de lo inacabado*.

La acción inacabada es la mala jugada (desde el punto de vista del *sense d'honneur*), movimiento inconcluso que no renta nada, que no puede canjearse por capital, como el duelo no resuelto en muerte en *Los duelistas* de Conrad, que atormentará a Feraud el resto de su vida, muerto en vida, inepto ya para la conquista de la virilidad, único sentido posible para su vida<sup>76</sup>. Pensemos en el último plano de la película homónima de Ridley Scott, con Feraud de espaldas, lugar de la indiferenciación sexual, convertido ya en muchacha, en un *NPC*.

---

<sup>76</sup> Los asesinatos y posteriores suicidios por violencia machista pueden explicarse en este mismo sentido como *malas jugadas*, movimientos inconclusos que arruinan al jugador en el juego de la virilidad.

El *Zeitspiel* hace una realidad temporalmente continua porque “el porvenir del tiempo está presente, inmediatamente visible como una propiedad presente de las cosas” (Bourdieu, 1999: 277). El tiempo es algo real porque está presente en las cosas reales y, a su vez, las cosas son reales porque el *porvenir del tiempo* es también una *propiedad presente en las cosas*. El *Actual Male Player* es, por tanto, un jugador-tiempo o jugador del tiempo, con (o por medio del) el tiempo—un *Zeitspieler*— que *hace un tempo* acorde a esa *práctica de verificación*, el tiempo verificable de los calendarios y los relojes, un tiempo oficial del Estado en tanto banco central del capital-tiempo simbólico.

Wittgenstein califica ese tiempo como informativo (*information-time*), un tiempo que se despliega como un *Head-Up Display (HUD)* o visualización frontal, dispositivo que proyecta en una *screen* la información útil para el desarrollo del juego, es decir, la medida del cuasi presente hacia delante y a la altura de nuestra vista, y que supone cierto juego del tiempo, un *Zeitspiel* cuyo símbolo contemporáneo puede encontrarse en el videojuego “Free City”, suerte de alegoría de la caverna basada en los populares videojuegos *Fortnite* o *Grand Theft Auto*, auténtica hipérbole del juego al que ya siempre estamos jugando.

## V. LA FENOMENOLOGÍA FENOMENOLÓGICAMENTE DIFERENTE

“La *forma* del libro emanó entonces directamente del fin buscado: el diálogo crítico se ofrecía en efecto como el mejor, si no el único medio de escapar de las gravedades de un *tractatus* que diera la visión de conjunto de una empresa de investigación difícil de encerrar en las disciplinas y las rutinas de la exposición canónica”. Racionalismo y reflexividad: nota al lector latinoamericano (Bourdieu y Wacquant, 2008: 7-8)

### Aficiones filosóficas

Dice Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2000d: 208) que podría haber llamado *Meditaciones Wittgensteinianas* a las *Meditaciones Pascalianas* que publicó en 1997. Wittgenstein es para él “el modelo de los modelos”, aliado filosófico con quien combatir cierta ontología prevalente en Ciencias Sociales, reificadora de conceptos como la familia y la nación. De “los miles de usos que podemos hacer de Wittgenstein –explica– este es uno de los más útiles”. Poco tiempo después, en un coloquio sobre Wittgenstein y las Ciencias Sociales (Bourdieu, 2002) celebrado en 2001, Bourdieu se describe a sí mismo como “sociólogo y wittgensteiniano amater”, a pesar de que su descubrimiento de Wittgenstein sea ya muy antiguo. Y es allí donde revela la adopción de dos estrategias. La primera es defensiva: proteger la integridad de Wittgenstein contra la lectura reduccionista de sociólogos (e historiadores), quienes aprovechando “la relación de libertad y ruptura que mantiene con la tradición filosófica y la forma aforística de su escritura”, quieren hacer de él el “paraíso fiscal teórico” de los “no-filósofos”. La segunda, es casi inversa a la primera y reivindica como suyo “el proyecto de extender empíricamente a Wittgenstein”, porque “el mejor de los usos que podemos hacer de los grandes pensamientos consiste en ponerlos a trabajar, aunque sea al precio de desvíos y deformaciones” (Ibid.).

Dicho todo esto, queda investigar la idiosincrasia wittgensteiniana del núcleo ontológico de la Filosofía social bourdiana, desde la hipótesis de esa *extensión empírica*. Repararnos en que la división de esa Filosofía bourdiana entre Física y Fenomenología social, es paralela a la distinción física/fenomenológica de los sistemas, lenguajes y tiempos, que atraviesa de cabo a rabo la totalidad del

proyecto wittgensteiniano desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones*. La recurrencia de ambos aspectos en los dos autores, establece algunas correspondencias entre las nociones de *campo*, *habitus* y *juego del lenguaje*. A esta tarea le complementa otra inversa: la de volver sobre la –así llamada– “Filosofía del lenguaje” wittgensteiniana desde la *extensión empírica* bourdiana, con la esperanza de que sus deformaciones y sus desvíos, descubran en ella todas las potencialidades de su proyección sociológica.

#### Las estructuras temporales de la vida afectiva

Tras impartir el curso (de reminiscencias bergsonianas) *Le temps dans la mémoire, l'imagination et la perception* en el Lycée de Moulins entre 1954-55, Pierre Bourdieu inicia su proyecto de tesis titulado *Las estructuras temporales de la vida afectiva*, bajo la dirección de Georges Canguilhem, que abandonará sólo tres años después para dedicarse, en el contexto vital y teórico de la Guerra de Argelia a la sociología: “Había estado investigando sobre la ‘fenomenología de la vida afectiva’, o más exactamente sobre las estructuras temporales de la experiencia afectiva”<sup>77</sup>.

Renunciando “a las grandezas engañosas de la Filosofía” (Bourdieu, 2004: 58), inicia una serie de trabajos etnológicos en las regiones de la Cabilia y Collo, que culminan en la publicación en 1958 de *Sociología en Argelia*. En 1963, tras la independencia argelina y tras haber escrito dos primeros artículos publica junto a otros autores *Trabajo y trabajadores en Argelia* (cuyas conclusiones serán años más tarde reeditadas en *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, 1977), acerca de la irrupción del trabajo asalariado y la formación del proletariado urbano argelino. Un año después, junto al sociólogo argelino Abdelmalek Sayad, ve la luz *El desarraigo. Crisis de la agricultura tradicional en Argelia*, que denuncia la política represiva de reagrupamiento de la población del ejército francés y la destrucción de los modos agrícolas tradicionales.

A pesar de su renuncia a sus “grandezas engañosas”, las preocupaciones filosóficas, en particular acerca del tiempo, no abandonan a Bourdieu. Los efectos

---

<sup>77</sup> “J'avais entrepris des recherches sur la ‘phénoménologie de la vie affective’, ou plus exactement sur les structures temporelles de l'expérience affective” (Bourdieu, 1987: 16).

de la violencia del capitalismo colonial y la represión de la metrópoli francesa son investigados no sólo al nivel objetivo de las transformaciones sociales, políticas y económicas, sino particularmente al nivel de la “subjetividad objetiva” de sus efectos en las disposiciones y esquemas prácticos de los agentes:

En todos los campos de la existencia y en todos los niveles de la experiencia aparecen las mismas contradicciones –sucesivas o simultáneas– y las mismas ambigüedades. Los modelos de comportamiento y el *ethos* económico importados por la colonización, coexisten –en cada individuo– con los modelos y el *ethos* heredados de una tradición ancestral; de donde se deduce que los comportamientos, actitudes y opiniones se desvelan como fragmentos de una lengua desconocida (Bourdieu, 2017: 201).

Una investigación *en todos los campos de la existencia y en todos los niveles de la experiencia* que observa y analiza las transformaciones en las actitudes, comportamientos y opiniones de unos jugadores forzados a abandonar el *ethos* del juego ancestral para jugar a un juego extranjero e irreconocible, que todavía sólo pueden desvelarse dificultosa y parcialmente como *fragmentos de una lengua desconocida*.

En el párrafo 206 de la parte primera de las *Investigaciones*, Wittgenstein plantea precisamente eso:

Piensa que vinieras como explorador a un país desconocido con un lenguaje que es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, comprende las órdenes, obedece, se revela contra las órdenes, etcétera? (Wittgenstein, 2017: I, 206).

En *Esquisse pour une théorie pratique* (1972), Bourdieu recoge el guante de la pregunta central del argumento trazado en torno a *seguir una regla*: “¿Qué digo cuando afirmo ‘la regla por la que se guía’?” –se pregunta Wittgenstein–. El sociólogo francés retoma literalmente esa cuestión con la intención de poner en juego:

[T]odas las cuestiones esquivadas por la antropología estructural y, sin duda, más generalmente, por el intelectualismo que transfiere la verdad objetiva establecida por

la ciencia en una práctica excluyendo la propia postura que hace posible el establecimiento de esa verdad (Bourdieu, 2002e: 252).

En el párrafo citado de las *Investigaciones*, Wittgenstein expone de modo inmejorable el corazón de la querrela bourdiana entre la *verdad objetiva* establecida por la teoría y la ciertas *cuestiones prácticas* esquivadas por la antropología estructural:

Seguir una regla, esto es análogo a: obedecer una orden. Se adiestra para ello y se reacciona a ella de determinado modo. ¿Pero qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera*, a la orden y al adiestramiento? ¿Quién tiene razón? (Wittgenstein, 2017: I, 206).

Asumiendo toda la ambigüedad y el carácter paradójico que Wittgenstein revela sobre el concepto pretendidamente claro y distinto de *regla*, Bourdieu replica:

[N]o se sabe nunca exactamente si por regla se entiende *un principio de tipo jurídico* más o menos conscientemente producido y dominado por los agentes o *un conjunto de regularidades objetivas* que se imponen a todos aquellos que entran en un juego. Cuando se habla de regla de juego se refiere a uno de estos sentidos. Pero se puede aún tener en mente un tercer sentido, el de *modelo*, de principio construido para dar cuenta del juego (Bourdieu, 1987: 68) [El subrayado es nuestro].

Los primeros trabajos en etnología comienzan para Bourdieu bajo la poderosa influencia del paradigma lingüístico estructuralista (Lévi-Strauss publicaba *Tristes Trópicos* en 1955 y *Antropología estructural* en 1958). Pero pronto –en el prefacio de *El sentido práctico*, Bourdieu sitúa “La casa cabilia o el mundo invertido”, publicado en 1963, como su “último trabajo como estructuralista feliz” (Bourdieu, 2008a: 22)–, adopta una distancia no sólo epistemológica, sino asimismo práctica, política.

Inicia entonces una reflexión crítica sobre la objetivación pura del estructuralismo que conduce a cometer la *fallacy* por excelencia: “Todo conocimiento objetivista encierra una pretensión de dominación legítima” (Bourdieu, 2008a: 48). La *fallacy* escolástica vuelca el modelo del teórico “en la conciencia de las personas que se estudian”; de este modo, esos modelos se tornan “falsos y peligrosos desde el

momento que se los trata como los principios reales de las prácticas”, dejando escapar “aquello que constituye su verdadero principio” (Bourdieu, 2008a: 25).

[M]e llevó mucho tiempo comprender que es imposible, excepto mediante construcciones que la destruyen en tanto que tal, captar la lógica de la práctica hasta tanto uno se haya interrogado sobre lo que son, o mejor, sobre lo que hacen los instrumentos de objetivación, genealogías, esquemas, cuadros sinópticos, planos, mapas, a los que más tarde añadí, gracias a los trabajos más recientes de Jack Goody, la simple transcripción escrita (Ibid).

A la decisión epistemológica que genera la objetivación, le precede una interrogación práctica, acerca de los efectos que la elección de este o el otro modelo teórico producen no sólo en la teoría, sino en propia *praxis* en su conjunto:

Bajo el pretexto de que para comprender una lengua extranjera es necesario poseer una gramática, se hace como si aquellos que hablan la lengua obedecieran una gramática. La codificación es un cambio de naturaleza, un cambio en el estatuto ontológico, que se opera cuando se pasa de los esquemas lingüísticos dominados en estado práctico a un código, una gramática, por el trabajo de codificación que es un trabajo jurídico (Bourdieu, 1988: 86).

Pero Bourdieu no plantea la “crítica ‘radical’ de todo objetivismo, al contrario, conservará como parte primordial del análisis de la práctica la elaboración de “modelos lógicos”, esquemas y mapas, que permiten captar “de un sólo vistazo” –como la *übersichtliche Darstellung* de Wittgenstein–, “toda las oposiciones, equivalencias y analogías”. Y esto porque “la práctica no implica –o bien excluye– el manejo de la lógica que se expresa en ella” (Bourdieu, 2008a: 25).

–A nuestra gramática le falta perspicuidad. –La representación perspicua [o clara] (*übersichtliche Darstellung*<sup>78</sup>) facilita la comprensión que consiste efectivamente en que nosotros ‘veamos las conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *conexiones intermedias*.

---

<sup>78</sup> Como advierte el traductor, el término *Darstellung* se vincula a una representación concreta, y se diferencia de *Vorstellung*, que alude a una representación mental.

El concepto de *representación* perspicua es de fundamental importancia para nosotros. Designa nuestra forma de *representación*, el modo como vemos las cosas. (¿Es esto una ‘cosmovisión’?) (Wittgenstein, 2017: I, 122).

Esta llamada a la reflexión acerca de la presencia radicalmente práctica de cierta ‘cosmovisión’ –o cierta lógica-mítica, diría Bourdieu– en la elección de *nuestra forma de representación* explica la percepción y distinción del *cambio en el estatuto ontológico* que opera el análisis estructural sobre el estado práctico de los esquemas, que es para Bourdieu un momento necesario, pero no suficiente de la teoría social. La invocación a Wittgenstein como *modelo de modelos* va en esta dirección que logra conservar la exigencia epistemológica del modelo, apartándose al mismo tiempo de la deriva totalitaria del logicismo que quiere tomar –según el célebre dicho marxiano– *las cosas de la lógica por la lógica de las cosas*. Aquella *lengua extranjera* equivale a la cosmovisión o a la lógica del pensamiento mítico y ritual que la teoría social estudia y que Bourdieu extiende a nuestra sociedad, exigiendo a ese antropólogo que se desconoce como sociólogo (pensemos en Lévi-Strauss) la mirada autocrítica y el paso intrépido del explorador wittgensteiniano: “Allí donde se vio un álgebra, creo que es necesario ver una danza o una gimnasia” (Bourdieu, 1988: 79).

[H]abía que buscar por el lado de las disposiciones incorporadas, incluso del *esquema corporal*, el principio ordenador (*principium importantis ordinem ad actum*, como decía la escolástica) capaz de orientar las prácticas a la vez de manera inconsciente y sistemática (Bourdieu, 2008a: 22).

La somatización o incorporación de los esquemas (prácticos) va a posibilitar un proceso inverso de transformación en el estatuto ontológico de los jugadores. Tras el movimiento objetivo que conduce a elaborar un modelo del juego capaz de abarcar el juego en su conjunto (campo), Bourdieu exige que la investigación incorpore la participación de quienes protagonizan la práctica, incluyendo la propia figura objetivante del investigador social, que pasa a convertirse en un *observador observado*. Bourdieu asume reiteradamente la tarea de este explorador reflexivo que “se ensucia las manos en la cocina de la investigación empírica” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 272 n.150) para *devolver la práctica a las manos de los agentes*.

## Física social y fenomenología social

La reivindicación bourdiana de la revolución científica en sociología podría muy groseramente resumirse como una reinterpretación de los hechos sociales como *fenómenos* relativos a unas condiciones de objetividad objetivas y subjetivas, materiales y simbólicas, que únicamente el análisis científico, en un sentido estructural-constructivo, puede revelar.

Bourdieu elabora lo que su discípulo Loïc Wacquant denomina una Filosofía social monista, una ontología social no cartesiana que aúna “intencionalidad sin intención, conocimiento sin propósito cognitivo y el dominio, prerreflexivo e infraconsciente, que de su mundo social adquieren las y los agentes mediante una inmersión duradera en él” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 45). A lo largo y ancho de su extensa producción, el sociólogo francés va construyendo lo que él mismo denomina, a la wittgensteiniana, su caja de herramientas:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. –Tan diversas como las funciones de estos objetos, tan diversas son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí) (Wittgenstein, 2017: I, 11).

A lo largo de su extensa e intensa producción intelectual, Bourdieu elabora una tríada de nociones fundamentales: *campo*, *habitus* y *capital*, con la intención declarada de hacer volar por los aires ese higiénico *dualismo cartesiano* que establece “demarcaciones precisas entre lo interno y lo externo, lo consciente y lo inconsciente, lo corpóreo y lo discursivo” (Wacquant y Bourdieu, 2008: 45). El estudio de la vida práctica implica echar mano de lo que su discípulo Loïc Waquant describía como unas “lentes de doble enfoque”, que definen la doble distribución del instrumental de aquella caja de herramientas: en un lado, encontramos los instrumentos de la física social (*campo* y *capital*) que investigan los objetos del mundo social, para extraer de ellos sus elementos y su estructura objetiva, incluídos los sujetos en la medida que también pueden ser considerados en cuanto objetos y ocupan un espacio y un tiempo; al otro lado, están los de la fenomenología social (principalmente, las nociones de *habitus* y *estrategia*), que estudia objetivamente los sujetos en tanto sujetos estructurantes del mundo y, por eso, la práctica en cuanto práctica. La doble definición del *habitus* como “estructura estructurada” y “estructura

estructurante” parte de una compleja y misteriosa relación recursiva entre ambos lados, que Loïc Wacquant presenta como una “doble vida de las estructuras en las cosas y en los cuerpos” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 30). Por último, señalar cómo la *toolbox* bourdiana se cierra y se abre desde el *principio de reflexividad epistémica*, herramienta propiamente filosófica (de *estoica* la calificará Bourdieu), capaz de hacer que ‘veamos las conexiones’, totalizando la teoría social misma al mostrar “su conexión interna con sus perspectivas acerca de la razón, la ética y la política (en pocas palabras, la idea reguladora de la misión intelectual que subyace a su práctica)” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 16).

### El juego

Cuando reflexiona sobre qué es “hablar una lengua”, Wittgenstein logra escapar a la delimitación estricta del “concepto” fregeano –relacionado con las fronteras netas asimilables al espacio limitado de una región–, reelaborando semánticamente como herramienta epistémica la noción de juego: “Se podría decir que el concepto de ‘juego’ es un concepto de bordes borrosos” (Wittgenstein, 2017: I, 71). La imagen del juego devuelve directamente el lenguaje a la suciedad y vaguedad del terreno práctico. Hablar del lenguaje como juego del lenguaje (*Sprachspiel*) hace de este –por decirlo en lengua bourdiana–, el asunto en juego en el juego, es decir, como señala a su manera el propio Wittgenstein: “la expresión debe realzar aquí que el hablar la lengua es parte de una actividad o una forma de vida” (Wittgenstein, 2017: I, 23). El *Sprachspiel* hace del lenguaje un modelo de la praxis misma.

Es abundantemente obvio que por uso de una expresión Wittgenstein también quiere decir su uso en el contexto de, o como herramienta para, ciertas actividades no lingüísticas. Los juegos del lenguaje no son juegos *en* el lenguaje, sino juegos típicamente jugados con [o por medio del] lenguaje (...) La idea central y profunda de Wittgenstein es que las palabras derivan en último término su significado de su rol en tales actividades complejas<sup>79</sup> (Hintikka, 1996: 285).

---

<sup>79</sup> “It is abundantly obvious that by the use of an expression Wittgenstein also means its use in the context of, and as a tool for, certain non linguistic activities. Language-games are not games *in* language, they are typically games played *by means* of language (...) Wittgenstein's central and deep idea is that words ultimately derive their meaning from their role in such complex activities”. Hemos traducido los textos aquí citados del original en inglés para mayor fluidez y mejor comprensión del texto.

Pierre Bourdieu retoma la herramienta wittgensteiniana del 'juego', sólo que invirtiendo en cierto modo su uso, con la intención de proporcionar una comprensión intuitiva a sus lectoras de la noción de *campo* como mapa o modelo del espacio social. El campo es *como si* fuera un juego, pero uno que los jugadores desconocen que están jugando y, por tanto, cuya creación no es deliberada, ni sus reglas son explícitas.

Los jugadores son admitidos en el juego, se oponen unos a otros, algunas veces con ferocidad, solo en la medida en que coinciden en su creencia (*doxa*) en el juego y en lo que se juega, a lo que atribuyen un reconocimiento fuera de todo cuestionamiento (Bourdieu y Wacquant, 2008: 135).

El concepto borroso de juego no es sólo el modelo-herramienta que describe el fenómeno del lenguaje integrado en ciertas *actividades complejas*, sino que son esas *actividades complejas* las que pueden ser descritas desde el modelo del juego. Así, como ocurriera con el juego del lenguaje, el *campo* entendido como símil del juego social, no sólo mantiene abiertos los límites de su propio sentido como tal modelo, sino que en la dirección de lo que el propio Bourdieu denomina el *sentido práctico*, convierte ese sentido de los límites en el asunto en juego. Parafraseando a Jaakko Hintikka: *Los juegos sociales no son juegos en la sociedad, sino juegos típicamente jugados con la sociedad*, es decir, por medio del *sentido de lo social*. Las relaciones de fuerza examinadas en la física social proporcionan un mapeo científico de la sociedad (campo), pero es mediante el *sentido* social del juego (o el sentido del juego social) –el sentido *práctico* (habitus)– como los jugadores encuentran el sentido (y el valor) a tales relaciones, *atribuyéndoles un reconocimiento fuera de todo cuestionamiento*, que hace posible la continuidad del juego y, por ende, la validez epistémica de la (re)producción de su representación.

El problema del tiempo como juego con el tiempo

El sentido de juego es un *sentido práctico*, esto es, sólo describable o formalizable como control del espacio y del tiempo sociales. Bourdieu repara en que la elaboración del modelo, codificación o formalización, en definitiva, la lógica de la práctica “es siempre conquistada contra la cronología, contra la sucesión” (Bourdieu, 1988: 87). El mapa de la física social, el esquema o el modelo “permite captar de una sola mirada, *uno intuitivo*, es decir, en el mismo instante, los momentos sucesivos

de la práctica que estaban protegidos contra la lógica por el desarrollo cronológico” (Bourdieu, 1988: 88).

En el artículo “Wittgenstein on being and time”, Hintikka señala la presencia, en la obra wittgensteiniana, de dos modos de identificación temporal: uno, fiscalista y público o *information-time* y otro fenomenológico y privado o *memory-time*. Wittgenstein distingue estas dos temporalidades o experiencias del tiempo, la propia del tiempo físico y la propia del tiempo fenomenológico, que no remiten (como recoge Bourdieu) a la dicotomía cartesiana moderna objetivo-subjetivo; sino a dos modos de objetivización temporal, dos modos de existencia objetiva que coexisten como dos maneras de ser del tiempo (o de la historia, como materializa Bourdieu), que sirven para identificar los objetos de nuestro mundo, es decir, como “criterio de identidad de esas experiencias [temporales]” (Hintikka, 1996: 248) y las formas en que podemos *hablar* de ellos.

La reflexión bourdiana parece tomar como base este reparto temporal para exportarlo a la misteriosa relación entre espacio social (*campo*) y el sujeto (*habitus*), que podemos retomar teniendo a la vista aquellas *estructuras temporales de la vida emocional*. Por un lado, las relaciones de fuerza descritas en el mapa de la física social suponen una exploración espacial y un modo de pensar (y de hablar) estrictamente topológico que neutraliza el desarrollo cronológico al *permitir captar en el mismo instante, los momentos sucesivos de la práctica*. La teoría depende en buena parte de esta operación de objetivación *instantánea* que “es también producir a la luz del día, hacer visible, público, conocido por todos y todas, publicado” (Bourdieu, 1988: 88). Por ello, la formalización supone siempre cierto acto de “oficialización”, esto es, un ejercicio de *poder simbólico* temporal que fija sobre la realidad un límite inamovible (fregeano):

Codificar es terminar con lo impreciso, lo vago, las fronteras mal trazadas y las divisiones aproximativas al producir frases claras, al operar cortes netos, al establecer fronteras tajantes, queda libre para eliminar a las personas que no son ni una cosa ni otra (Ibid.).

El tiempo público, formal, medido oficialmente por el Estado y sus relojes establece *cortes netos y fronteras tajantes* en segundos, minutos y horas sobre la práctica. Es

aquel *tiempo homogéneo* del que habla Bergson en una *Leçon* del 11 de abril de 1902: “[E]l tiempo que nos representamos claramente, un tiempo que es el mismo para todos los seres y todas las cosas, un tiempo «impersonal», decíamos”. Bergson añade que se trata de una representación “clara y distinta del tiempo”. Y a este poderoso cartesianismo oficial, el propio Bergson contrapone, “los caracteres profundamente diferentes, yo diría *casi inversos* de eso que la duración real parece presentar a la conciencia” [La traducción y el subrayado son nuestros]<sup>80</sup>.

Nos preguntamos de dónde viene esta inversión de los caracteres del tiempo, y como una cosa [el tiempo] que presenta a la conciencia replegada sobre ella misma, reflexionando sobre ella misma y, por eso, segura de ella misma, algo que presenta caracteres tan distintivos, yo diría casi tan extranjeros, que no nos los hemos podido inventar, incluso si hubiéramos querido, cómo entonces esta cosa, cualquiera que sea, ha podido deformarse bajo la mirada de la reflexión y de la inteligencia que se formulan (se expresan) distintamente ellas mismas.<sup>81</sup>

El asombro de Bergson intuye algunos de los *grandes pensamientos* que más tarde tanto Wittgenstein como Bourdieu van a *poner a trabajar, aunque sea al precio de desvíos y deformaciones*. Las relaciones de sentido que estudia la Fenomenología social exigen precisamente prestar atención a esos *momentos sucesivos* como jugadas (pre)sentidas y concatenadas que *hacen* el juego, que llevan tiempo (también en la teoría, como reconocía Bourdieu). Ese tiempo de juego es pensado primariamente como un tiempo físico y público, sucesión mensurable desde una temporalidad compartida y pública, exigida a los jugadores: *¡Hagan (el) juego!*

---

<sup>80</sup> “[L]e temps qu’on se représent clairement, c’est un temps qui est le même pour tous les êtres et pour toutes les choses, un temps «impersonnel», disions nous (...) cette représentation (...) claire et distincte du temps, les caractères qu’on y trouve, sont des caractères profondément différents, je dirai presque inverses de ceux que la durée réelle semble présenter a la conscience” (Bergson, 2019: 76-77).

<sup>81</sup> “Nous nous sommes demandé d’où venait cette inversion des caractères du temps, et comment quelque chose qui présent à la conscience repliée sur elle-même, quelque chose qui représente des caractères tellement distinctifs, je dirai presque tellement étrangers, que nous n’aurions pas pu les inventer, même si nous l’avions voulu, comment donc cette chose, quelle qu’elle soit, a pu se déformer sous le regard de la réflexion et de l’intelligence qui se formulent distinctement elles-même (Bergson, 2019: 77).

En otro texto titulado “The problem of phenomenology”, Hintikka afirma que la fenomenología reconstruida<sup>82</sup> *post* 1929 –es decir, el abandono de la búsqueda de un lenguaje fenomenológico (ensayado en el *Tractatus*) y la sucesiva reconstrucción desde el lenguaje físico y ordinario de una realidad que continúa siendo fenomenológica–, implica no sólo la distinción de aquellos dos modos temporales, sino el descubrimiento de un problema que podemos afirmar que pertenece a otro orden: “El problema de Wittgenstein: ¿Cómo puedo aplicar un modo de identificación a las experiencias internas?”<sup>83</sup>

La cuestión –examinada en las secciones de las *Investigaciones* dedicadas al “‘mal llamado’ argumento del lenguaje privado” (245-315) y aquellas subtituladas como “seguir una regla” (143-242)– implica que aún no existiendo posibilidad alguna de construir un lenguaje fenomenológico, podamos ocuparnos de ciertos problemas fenomenológicos y describir directamente ciertas entidades fenomenológicas –nuestras experiencias privadas internas (*private inner experiences*)– en nuestro lenguaje ordinario y fisicalista y, por extensión, en el tiempo ordinario y fisicalista que ese hablar impone.

Siguiendo las ideas del físico Ludwig Boltzmann, Wittgenstein está seguro de que las descripciones de esos fenómenos internos, de esas experiencias fenomenológicas, deben dejar *fuera todo lo hipotético* y, con ello, paradójicamente, *el tiempo que encierra una pretensión de dominación legítima* que las acompaña, un tiempo que con Rafael Sánchez Ferlosio, hemos venido llamando *adquisitivo*.

La teoría de la escayola directa

Antes del *annus mirabilis* de 1929 y de su vuelta a Cambridge, Wittgenstein ha estado ocupado, desde el verano de 1926 hasta finales de 1928, en el proyecto arquitectónico de la casa de su hermana Hermine, junto al arquitecto Paul Engelmann. Entretanto y mientras trabaja en la casa, frecuenta el estudio de su amigo Michael Drobil, donde se entretiene esculpiendo, una ocupación que comienza durante su estancia en Ottenthal como maestro. En el contexto de la

---

<sup>82</sup> “Wittgenstein's purpose was to show how phenomenological language could be reconstructed from the vantage point of his new ideas” (Hintikka, 1996: 223).

<sup>83</sup> “Wittgenstein's problem: How can any mode of identification apply to internal experiences?” (Hintikka, 1996: 236).

crítica a una de las obras de Dobril y para mostrarle sus argumentos, Wittgenstein “modela” el busto de una niña en yeso blanco.

El párrafo 67 de la primera obra como tal que Wittgenstein publicará un par de años después, *Philosophical Remarks* (1930) recoge esta experiencia escultórica en relación a la posibilidad de realizar una representación fenomenológica o puramente descriptiva –carente de elementos hipotéticos–, que traiga a la memoria (una suerte de *súper memoria*) mis “impresiones sensibles”:

Supongamos que tuviera tan buena memoria que pudiera recordar todas mis impresiones sensoriales. En ese caso, *prima facie*, no habría nada que me impidiera describirlas. Esto sería una biografía. ¿Y por qué no debería ser capaz de dejar todo lo hipotético fuera de esta descripción?

Podría, por ejemplo, representar las imágenes visuales plásticamente, tal vez con figuras moldeadas en yeso a escala reducida que sólo terminaría en la medida en que las había visto, designando el resto como no esencial mediante sombreado o algún otro medio.<sup>84</sup>

Wittgenstein habla de representar materialmente (*Darstellung*), de memoria y por medios *plásticos*, todas *mis impresiones sensoriales* para producir una suerte de *biografía* fenomenológica. Mediante pequeños *moldeados* de yeso, el moldeado puede dar cuenta de lo esencial de la figura buscada, terminada *sólo hasta como realmente la había visto*, trabajando *a posteriori* el sombreado de modo que se deje de lado –de quedar algo– *lo no esencial*. Pero, enseguida, cae en la cuenta del tiempo “que llevaría elaborar esta representación”:

Hasta ahora todo estaría bien. Pero, ¿qué pasa con el tiempo que me tomo para hacer esta representación? Estoy asumiendo que sería capaz de mantener el ritmo

---

<sup>84</sup> Tomamos la cita del texto de Hintikka: “Suppose I had such a good memory that I could remember all my sense impressions. In that case, there would, *prima facie*, be nothing to prevent me from describing them. This would be a biography. And why shouldn't I be able to leave everything hypothetical out of this description? I could, e.g., represent the visual images plastically, perhaps with plaster-cast figures on a reduced scale which I would only finish as far as I had actually seen them, designating the rest as inessential by shading or some other means” (Wittgenstein, 1975: 97, en Hintikka, 1996: 226).

de mi memoria en 'escribir' este lenguaje--producir esta representación. Pero si suponemos que después leo la descripción, ¿no sería hipotético después de todo?<sup>85</sup>

Wittgenstein plantea la problemática coexistencia de los dos modos de identificación temporal y sus correlativas experiencias temporales: de una parte, el tiempo-memoria (*memory-time*) como vivencia de la temporalidad casi instantánea y privada (suerte de *specious present*) de mi memoria, aparentemente capaz de mantener el ritmo de *mis impresiones sensibles* y que es el objeto estudio de una filosofía descriptiva que deja atrás todo lo hipotético (y explicativo); de otra parte, el tiempo-información (*information-time*), en el que transcurre *física* y públicamente la producción material de la representación.

Hintikka recoge en este mismo artículo la evolución de las relaciones de primacía entre ambos modos de tiempo: desde la primacía del fenomenológico en el *Tractatus*, hasta la del tiempo físico en las *Investigaciones*, pasando por la actitud de conciliación (*conciliatory attitude*) que se data entre 1932-35. No obstante, esta *conciliatory attitude* está precedida, como parece revelar el párrafo citado, por este momento de conflicto fenomenológico entre ambas maneras de ser temporales. Producir una representación plástica o una descripción escrita lleva tiempo porque incluye al menos dos pasos: uno es el de la percepción de los fenómenos sensibles cuyo *tempo* sigue mi memoria; mientras que el otro, implica una especie de vuelta o retorno sobre aquella, es el tiempo del sombreado del yeso y la lectura atenta del texto escrito que elimina lo no esencial. A pesar de ello, Wittgenstein, obsesionado aún con la posibilidad de atrapar en un texto sometido a la fisicidad del tiempo de escritura, un modo de ser temporal propiamente privado, *sensible* y fenomenológico plantea uno de sus fascinantes experimentos imaginarios, por medio del cual ensaya la reducción del *information-time* a cero para lograr así “la descripción más inmediata que podamos imaginar”:

Imaginemos una representación como esta: los cuerpos que veo son movidos por un mecanismo de tal manera que dan las imágenes visuales a representar a dos ojos fijos en un lugar determinado del modelo. La imagen visual descrita se determina a

---

<sup>85</sup> “So far everything would be fine. But what about the time I take to make this representation? I'm assuming I'd be able to keep pace with my memory in 'writing' this language--producing this representation. But if we suppose I then read the description through, isn't it now hypothetical after all?” (Ibid).

partir de la posición de los ojos en el modelo y de la posición y el movimiento de los cuerpos.

Podríamos imaginar que el mecanismo podría accionarse girando una manivela y de esa manera la descripción "leída"<sup>86</sup>.

Este "sencillo" mecanismo de representación mecánica, casi instantánea, registraría una *imagen visual* de las *imágenes visuales* de los cuerpos *que parece que vemos* componiendo dos movimientos: de una parte, el de los cuerpos que el mecanismo mantiene en movimiento; de otra, el no movimiento de dos ojos (una especie de doble objetivo o de "lentes bifocales") que van quedando fijados *en un lugar específico del modelo*. La acción de una manivela hace posible un registro certero, una descripción *lo más inmediata imaginable* (el mecanismo de la manivela supone la menor intervención humana posible), doblemente determinada por la posición de los ojos sobre el modelo y por *la posición y movimiento* de los cuerpos. La intención del experimento mental es abiertamente confesada en el párrafo siguiente:

¿No está claro que esta sería la descripción más inmediata que podamos imaginar? Es decir, que cualquier cosa que intentara ser más inmediata dejaría inevitablemente de ser una descripción<sup>87</sup>.

Wittgenstein considera todavía un problema para la producción del modelo, cualquier mediación que lleve tiempo porque ese lapso temporal introduce una distancia reflexiva que, a su vez, puede incluir subrepticamente una hipótesis, la cual arruinaría la inmediatez exigida a la descripción fenomenológica (fenomenista, en el sentido boltzmaniano), minando la posibilidad de asistir (siquiera de memoria) a la experiencia inmediata de mis impresiones sensibles.

---

<sup>86</sup> "Let's imagine a representation such as this: the bodies I seem to see are moved by a mechanism in such a way that they would give the visual images to be represented to two eyes fixed at a particular place in the model. The visual image described is then determined from the position of the eyes in the model and from the position and motion of the bodies. We could imagine that the mechanism could be driven by turning a crank and in that way the description 'read off'" (Wittgenstein, 1975: 68).

<sup>87</sup> "Isn't it clear that this would be the most immediate description we can possibly imagine? That is to say, that anything which tried to be more immediate still would inevitably cease to be a description" (Ibid.).

El material considerado, el yeso blanco –ya sea en la técnica del tallado o del vaciado de un modelado en barro (o escayola directa)– es una de las técnicas más inmediatas que existen en los procesos escultóricos. Tras poner como ejemplo en el párrafo sesenta y siete, su experiencia de “pelado” de un bloque de yeso en el taller de Drobil, técnica habitualmente usada para la producción de esbozos rápidos, lo que Wittgenstein imagina (o imaginamos que imagina) en el párrafo siguiente, es lo segundo, es decir, “hacer un vaciado” de nuestra experiencia. En esta segunda técnica, la escayola se vierte sobre el modelo de barro (punto de partida y trasunto de nuestra impresión sensible) de modo que se genera un modelo en negativo, un molde *lo más inmediato que se pueda imaginar* del anterior. La mediación es reducida al mínimo, la representación es casi directa. El problema surge en que es negativa y exige una nueva intervención, la vuelta al positivo que hará perder ese primer molde inmediato de nuestra experiencia. Es este último paso el que lleva tiempo, el que introduce la mediación y la contaminación hipotética.

#### La pantalla y la película

La distinción entre un tiempo fenomenológico y un tiempo físico se concreta en las *Lectures* que Wittgenstein imparte en esos mismos años, entre 1930 y 1933, y que son recogidas en las notas de G. E. Moore, con los mencionados términos *memory-time* e *information-time*. El propio Moore se muestra desconcertado ante la súbita presentación de esta distinción en una de esas lecciones:

Más tarde hizo una distinción, cuyo significado no lo tengo claro, entre lo que llamó “tiempo de memoria” y lo que llamó “tiempo de información”, diciendo que en el primero sólo hay antes y después, no pasado y futuro, y que tiene sentido que yo recuerde hoy eso que en el tiempo de información es futuro<sup>88</sup>.

En el artículo “Russell and Wittgenstein on time and memory: two different uses of the cinematographic metaphor” (2014), Guilherme Ghisoni da Silva sitúa el origen de la diferencia –en particular el uso del criterio del *antes* y el *después* como propio del *memory-time*– en un pasaje del Manuscrito de *Theory of Knowledge* (1913) de

---

<sup>88</sup> “Later on he made a distinction, as to the meaning of it I am not clear, between what he called “memory-time” and what he called “information-time”, saying that in the former there is only earlier and later, not past and future, and that it has sense today that I remember that, which in information-time is future” (Wittgenstein, *Lectures*: , cit. en Ghisoni da Silva, 2014: 201).

Russell: “En un mundo sin experiencia no habría pasado, presente o futuro, pero bien podría haber un antes y un después”.<sup>89</sup>

El artículo explora el uso de la *metáfora cinematográfica* en Russell y Wittgenstein, como aspecto clave no solo para entender el relevante papel que en ambos tiene la memoria en relación al tiempo, sino para mostrar que es mediante esa metáfora cinematográfica como Wittgenstein puede diferenciar entre esos dos usos del tiempo –*information-time* y *memory-time*–, así como de *invertir* siquiera brevemente el estatus ontológico del segundo en relación al primero, según lo que Jaakko Hintikka denominaba la *actitud conciliadora o tolerante*.

En el capítulo IV de la *Evolución creativa* (1911), Bergson había usado por primera vez la metáfora comparando la actividad de nuestro conocimiento ordinario con el del cinematógrafo. A su manera de ver, nuestro conocimiento funciona tomando instantáneas de una realidad pasajera, que luego reconstruye “artificialmente” como en una película. Bertrand Russell criticará a Bergson por este uso metafísico del símil y propondrá su propia interpretación invirtiendo la carga de la prueba: La comparación con lo cinematográfico no es aplicable al funcionamiento de nuestro conocimiento, sino a la realidad misma.

Guishoni da Silva nos informa de que Wittgenstein hará uso de la metáfora muy temprano, desde 1911 y lo hará muy extensamente, hasta 1949; utilizándola con más frecuencia y relevancia entre 1929 y 1933, durante el llamado *middle period*, que coincide y precede en parte a la denominada por Hintikka *conciliatory attitude* (1932-1935). El uso de la metáfora cinematográfica permite distinguir entre los dos elementos que componen habitualmente nuestra comprensión de la representación cinematográfica: de una parte, la pantalla (*screen*), y, de otra parte, la película en sí (*film-strip*). Ambos elementos permiten diferenciar y ordenar los dos esquemas temporales físico y fenomenológico, así como los dos mundos que le son correlativos. Russell había invertido el sentido bergsoniano para considerar una realidad de película, Wittgenstein va a corregir a su maestro tomando la existencia

---

<sup>89</sup> “In a world in which there was no experience there would be no past, present or future, but there might well be earlier and later” (Ghisoni da Silva, 2014: 201).

de esa *film-strip* como una mera hipótesis, para suponer que la única realidad o el único mundo *en el que vivimos* es uno que se asimila a la pantalla misma.

### La *actitud conciliadora*

Jaakko Hintikka explica que “las ideas wittgensteinianas sobre el tiempo fueron fundamentales para dar forma a su cambiante concepto de objeto”<sup>90</sup>. Durante aquel periodo entre 1932 y 1935, Wittgenstein sostiene esa *actitud conciliadora o tolerante* que implica e integra “dos modos separados de usar los conceptos temporales”<sup>91</sup>: “Al principio, las dos concepciones del tiempo parecen disfrutar de una coexistencia feliz”.<sup>92</sup>

Tras su vuelta a Cambridge en 1929, Wittgenstein habría sostenido la legitimidad de los lenguajes físicos frente a la imposibilidad de un lenguaje fenomenológico (como el ensayado en el *Tractatus*), al tiempo que considera la primacía de una concepción física del tiempo y la subordinación del *memory-time*, por razones relacionadas con los peligros del solipsismo. Pero hay una distinción paralela a todas ellas, menos clara y bastante problemática, que es necesario explorar precisamente en este momento de *conciliación* temporal que es, por extenso, un momento y actitud de *tolerancia* epistemológica y, por eso, asimismo, política con la realidad.

En los textos que sostienen la *conciliatory attitude*<sup>93</sup>, Wittgenstein rescata el lado fenomenológico del mundo y del tiempo de las relaciones jerárquicas que él mismo ha descrito entre el *information-time* y el *memory-time* (de un modo paralelo a la reconocida por Bergson). En las mencionadas obras, los juegos del lenguaje en torno a la *experiencia privada* –esos que Bourdieu enumera como sensaciones, sentimientos y pasiones–, así como los *datos de los sentidos*, son objeto de una atención concentrada por parte de Wittgenstein. Se trata de *invertir* el reparto todavía metafísico por él mismo establecido entre las dos formas de tiempo e

---

<sup>90</sup> “Wittgenstein’s ideas about time were instrumental in shaping his changing concept of object” (Hintikka, 1996: 241).

<sup>91</sup> “[T]wo separate ways of using temporal concepts” (Hintikka, 1996: 246).

<sup>92</sup> “At first, the two conceptions of time seem to enjoy happy coexistence” (Ibid.).

<sup>93</sup> *Big Typescript, Ambrose’s Lectures, Brown and Blue Books y Wittgenstein’s Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*.

indagar acerca de la necesidad y posible producción de otro lenguaje físico y público que sea capaz de hacer comunicables nuestras *experiencias privadas internas* de naturaleza fenomenológica. La cuestión es cómo podría ese lenguaje físico establecer y mantener el contacto con la problemática fenomenológica, a la vez que logra expresar *públicamente* la interioridad (o intimidad) de nuestras experiencias *privadas* internas. Sólo parece posible a través de la creación de unos juegos del lenguaje que dando significado público y comunicable a tales experiencias, continúen *haciendo* en tanto que prácticas un tiempo que *todavía* llamamos fenomenológico.

### Una fenomenología *fenomenológicamente* diferente

En “The idea of Phenomenology in Wittgenstein and Russell”, Hintikka distancia la “fenomenología” emprendida por Wittgenstein de la de Bertrand Russell y, al mismo tiempo, de la Fenomenología más clásica de Husserl, calificándola de “diferente (me tiento decir, *fenomenológicamente* diferente)”<sup>94</sup>.

El origen del uso que Wittgenstein hace del término fenomenología está en la *Filosofía de la física*. La interpretación fenomenológica, representada por Planck, Boltzmann o Einstein, busca “habérselas sólo con variables observables y renunciar a cualquier uso de conceptos puramente teóricos”<sup>95</sup>. En el campo de la termodinámica, la aproximación fenomenológica se opone a la estadística, porque sólo opera con variables directamente observables. Ernst Mach representa esta posición en su forma más radical y tenaz al rechazar de pleno el uso de los átomos, considerados aún una mera hipótesis teórica, dado que su existencia aún no había sido experimentalmente demostrada. El mismo Husserl considera que el propio uso que hace de los términos fenomenología o fenomenológico “es una continuación y radicalización de la fenomenología de Mach”<sup>96</sup>. Valga como ejemplo paradigmático una de sus *Lectures* en Amsterdam, donde Husserl se refiere a la psicología “estrictamente científica” de Brentano:

---

<sup>94</sup> “Wittgenstein’s phenomenology was different (I am tempted to say, *phenomenologically* different) from Husserl’s” (Hintikka, 1996: 67). Esta Fenomenología no es un fenomenalismo, si no más bien, como señala Jaakko Hintikka, “su antítesis” (Hintikka, 1996: 194).

<sup>95</sup> “[P]hysics ought to deal only with observable variables and to forsake all use of purely theoretical concepts” (Hintikka, 1996: 58).

<sup>96</sup> “[H]is phenomenology [Husserl’s] is a continuation and a radicalization of Mach’s phenomenology” (Ibid.).

Paralelamente, algunos psicólogos, en primer lugar Brentano, se esfuerzan por crear sistemáticamente una psicología estrictamente científica basada en la experiencia interior pura y en una descripción estricta de lo que en ella se da...<sup>97</sup>

Hintikka señala, asimismo, el paralelismo entre la Fenomenología husserliana y la "Theory of acquaintance" (1913) de Russell<sup>98</sup>, al tiempo que considera el *Tractatus* como una mera variación de esta última. Wittgenstein mismo evita el término fenomenología que él mismo asocia, a partir de 1929, a la filosofía del *Tractatus* y se limita a reconocer la existencia de "problemas fenomenológicos", como los ya mencionados del *argumento del lenguaje privado* y de *seguir una regla*: "No hay tal cosa como la fenomenología, pero sí que hay problemas fenomenológicos"<sup>99</sup>. A pesar de lo cual, la filiación fenomenológica del objeto pervive a partir de ese momento mediante el uso del término alemán *Aspekt*:

El término de Wittgenstein para un objeto fenomenológico es la palabra alemana *Aspekt* (...) La palabra alemana mantiene aún un fuerte elemento del viejo sentido que en inglés es ilustrado por el ejemplo (...) "este es un hombre de aspecto severo". Aquí el hombre en cuestión no sólo despliega ante nosotros un lado severo. La severidad es una propiedad del entero objeto fenomenológico que se presenta ante nosotros.<sup>100</sup>

Si la genealogía machiana, husserliana y russelliana de la fenomenología se interesa fundamentalmente por la base experiencial directa de nuestro conocimiento, por su parte Wittgenstein, bebiendo de los textos del realismo en Física de Boltzmann y Herz:

---

<sup>97</sup> "Parallel to this we find some psychologists, in the first place Brentano, striving to create systematically a strictly scientific psychology based on pure inner experience and on a strict description of what is given in it..." (*Husserliana*, vol.IX, pp.302-303 cit. en Hintikka, 1996: 59).

<sup>98</sup> "Both speak of reduction, Russell of reductions to acquaintance and Husserl of phenomenological reductions, Russellian knowledge to acquaintance correspond in Russell to what he calls intuitive knowledge. Both philosophers acknowledge objects of direct experience other than perceptual ones" (Hintikka, 1996: 57).

<sup>99</sup> "There is no such thing as phenomenology, but indeed there are phenomenological problems" (Remarks on Colour I, sec. 53. cit. en Hintikka, 1996: 196).

<sup>100</sup> "Wittgenstein's term for a phenomenological object is the German word *Aspekt*. (...) The German word has still a stronger element of the old sense which in English is illustrated by the OED example "he is a man of stern aspect". Here the man in question does not only display a stern side to us. Sternness is a property of the entire phenomenological object that he presents to us" (Hintikka, 1996: 56).

[E]staba incluso principalmente interesado en cómo la realidad inmediatamente dada era presentada en el pensamiento y en el lenguaje, incluyendo por supuesto el lenguaje de las matemáticas. Esas representaciones eran típicamente referidas por Boltzman como “pictures” (*Bilder*). Las teorías de acuerdo con él están relacionadas con los fenómenos “como un signo a su designando”<sup>101</sup>.

Esta sería para Wittgenstein la fenomenología *feliz* de partida, la del *Tractatus*, que indaga en la posibilidad de un lenguaje fenomenológico puro, de una correcta notación determinada en última instancia por la realidad, “que siempre es una realidad fenomenológica” y que “no deja pistas sobre el método de representación empleado”, de modo que “representa fielmente lo que me es inmediatamente dado (Ibid.)<sup>102</sup>. Fue la sofisticación lógica de Frege y Russell –señala Hintikka– la que hizo caer a Wittgenstein en la cuenta de la verdadera dificultad del problema, es decir, del modo en el que nuestro lenguaje “contribuye e influencia nuestro conocimiento del mundo”<sup>103</sup>.

En Octubre de 1929 (su *annus mirabilis*), Wittgenstein rechaza la posibilidad de un lenguaje fenomenológico como vehículo único para “lo que debemos expresar en filosofía”<sup>104</sup>. Este proyecto que habría culminado en el *Tractatus*, se ha vuelto para Wittgenstein “absurdo”, quedando sólo abierto y transitable el camino del *ordinary language*. Se trata ahora para él de “conocer mejor ese lenguaje común” y de “llevarse bien con él”<sup>105</sup>. Este cambio de paradigma lingüístico que evoluciona desde la posibilidad de un lenguaje fenomenológico a la inevitabilidad del lenguaje físico no cambia, sin embargo, ni el mundo ni el tiempo fenomenológico en que vivimos. Lo único que ahora queda limitado o condicionado al lenguaje común es el modo de expresión de esa realidad fenomenológica (su *modo de proyección*). La vía de un lenguaje fenomenológico ha sido agotada por el *Tractatus*, pero el mundo y el

---

<sup>101</sup> “[H]e was also, maybe even primarily, interested in how the immediately given reality was represented in thought and in language, including of course the language of mathematics. Those representations were typically referred to by Boltzmann as ‘pictures’ (*Bilder*). Theories according to him are related to phenomena ‘as a sign to its designatum’” (Hintikka, 1996: 61).

<sup>102</sup> “Reality was for him always phenomenological, and that reality determines in the last instance the way in which it is to be represented. In a correct notation, if such a notation is possible, there is no trace of the methods of representation used” (Hintikka, 1996: 62-3).

<sup>103</sup> “[C]ontributes to and influences our knowledge of the world” (Ibid.).

<sup>104</sup> Wittgenstein, MS 107, p.176, cit. en Hintikka, 1996: 195.

<sup>105</sup> Ibid.

tiempo siguen siendo fenomenológicos porque continúan manando de nuestra experiencia inmediata. No se trata, como para el fenomenalismo de que esa experiencia nos proporcione impresiones sensibles de los objetos. “Lo que Wittgenstein sostiene es que la experiencia inmediata nos proporciona los objetos mismos en los que el mundo consiste”<sup>106</sup>. En el *Tractatus*, nuestra experiencia inmediata de los objetos comprendía su “forma lógica”, es decir, su(s) posibilidad(es) de combinación con otros objetos. Fenomenología y lógica (más tarde, “gramática”) “se asimilan a efectos prácticos”<sup>107</sup>. Cada símbolo de nuestro lenguaje fenomenológico certifica un objeto del mundo fenomenológico. Cada proposición que construimos a partir de aquellos símbolos significa la experiencia inmediata de su “forma lógica”. El sentido de mi lenguaje es mi experiencia del mundo y esa experiencia es su forma lógica. La forma lógica experimentada en cuanto forma fenomenológica es la soldadura entre lenguaje y mundo, sin mediación alguna. La experiencia inmediata del mundo no emite impresiones como indicios de los objetos reales, sino que da acceso a los objetos mismos que el mundo contiene y en los que el mundo consiste. Pero eso supone asimismo algo muy relevante en relación al tiempo: “Puesto que la única realidad fenomenológica es el momento presente, el mundo del *Tractatus* es esencialmente *atemporal*”<sup>108</sup>. Es el tiempo sin tiempo (*timeless*) detenido por la contemplación faústica de la forma lógica, un tiempo fenomenológico sin desenvolvimiento físico, que no puede despegarse de sí mismo porque forma parte de la soldadura entre lenguaje y mundo. El *Tractatus* no contiene tiempo. Y es precisamente esta conclusión “la que comienza a preocupar a Wittgenstein para conducirlo finalmente a una nueva posición”<sup>109</sup>. Wittgenstein expresa abiertamente sus dudas al respecto alrededor de 1930:

---

<sup>106</sup> “What Wittgenstein maintained is that immediate experience gives us those very objects out of which the world consists” (Hintikka, 1996: 194).

<sup>107</sup> “[T]he Wittgensteinian near identification of logic and phenomenology would become impossible” (Ibid.).

<sup>108</sup> “Since the only phenomenological reality is the present moment, the world of the *Tractatus* is essentially timeless” (Ibid.).

<sup>109</sup> “It is precisely this idea that later began to worry Wittgenstein and eventually led him to a new position” (Ibid.).

Si el lenguaje fenomenológico aísla el espacio visual y lo que contiene de todo lo demás, ¿qué hace con el tiempo? ¿Es el tiempo de los fenómenos visuales el tiempo de nuestra manera fisicalista de hablar?<sup>110</sup>

*Llevarse bien y conocer mejor* ese modo de expresión en el que ya siempre me estoy expresando implica un cambio de actitud, necesaria para llevar a cabo el trabajo crítico y reflexivo que su uso filosófico requiere. Wittgenstein va a continuar exigiendo el funcionamiento preciso y eficaz que buscaba en la “construcción” desde cero de su malogrado lenguaje fenomenológico. El “absurdo” de aquella posibilidad estaba en asumir que podemos construir un lenguaje con el que conocer inmediatamente la verdad del mundo (fenomenológico). Cada símbolo de nuestro lenguaje fenomenológico era el indicio de los objetos fenomenológicos simples presentados por nuestra experiencia inmediata. Lo que distinguía unos objetos fenomenológicos de otros eran sus posibilidades de combinación con los otros objetos. Son esas posibilidades (esas virtualidades combinatorias) de los objetos fenomenológicos simples las que hacen posible la construcción de las proposiciones de mi lenguaje (fenomenológico). La “forma lógica” de esas proposiciones en el *Tractatus* comparte las mismas condiciones experimentales y revela inmediatamente una combinación posible y significativa sobre el mundo. La forma lógica es una huella de la realidad, verificación instantánea sin duración temporal (*timeless*) de mi experiencia inmediata del mundo.

Este carácter indicativo de la relación lenguaje-mundo que me proporciona la experiencia inmediata produce la indiferenciación entre los significantes de mi lenguaje (fenomenológico) y los significados de mi mundo (fenomenológico). El lenguaje fenomenológico del *Tractatus* no es ya posible porque operaba con la “forma lógica” como significante “perceptivo”, inmediatamente experimentado. La “forma lógica” es un significante (una combinación de símbolos del lenguaje fenomenológico) no separado ni diferenciado de las combinaciones de los objetos del mundo fenomenológico, de su significado. La forma lógica es aquí un aspecto (*Aspekt*) o una parte de la realidad.

---

<sup>110</sup> “If the phenomenological language thus isolates the visual space and what takes place in it from everything else, what does it do to time? Is the time of visual phenomena the time of our physicalistic way of speaking?” (en *Philosophical Remarks*, sec.75., cit. en Hintikka, 1996: 194).

La distancia tomada sobre el *Tractatus* desvela el “absurdo” de un lenguaje particular y privativo para la filosofía, capaz de revelar las verdades mediante la “contemplación” platonizante de las formas lógicas. Pero Wittgenstein, ha caído ya en el absurdo de aquel lenguaje que capta inmediatamente el mundo: “Debo realmente *comparar* la realidad con mi proposición”<sup>111</sup>.

Aquella verificación inmediata y, por eso, sin tiempo que hacía posible la “forma lógica” proposicional compartida por el lenguaje fenomenológico y la realidad fenomenológica resulta ahora igualmente “absurda”. La verificación por indicios inmediatos cae con el lenguaje fenomenológico. El cambio de paradigma lingüístico incluye un cambio de paradigma verificativo. Si dispones únicamente de la lengua común, la cuestión ahora es cómo verificar las proposiciones de esa lengua física respecto a la experiencia inmediata de un mundo que continúa siendo fenomenológico. Hay un desplazamiento, un desajuste, un *chorismós* entre mi experiencia sensible e inmediata del mundo y la lengua física y pública, colectivamente construida, que escapa de mi experiencia inmediata. Para verificar las proposiciones de esa lengua compartida “debes compararlas” con tu realidad fenomenológica y esa verificación ya no puede ser inmediata, perceptiva sino *hecha*, practicada, performada. *Comparar lleva tiempo*.

Pero no basta con una mera comparación. Para que *comparar* equivalga a *verificar*, hemos de manipular la maquinaria ineficaz de nuestro lenguaje físico, adaptarla y transformarla, deshacernos de *ruedas inútiles* que puedan inducirnos a error, para obtener de ella un funcionamiento óptimo, lo más cercano a aquel “absurdo” lenguaje fenomenológico.

Un reconocimiento de lo que es esencial e inessential en nuestro lenguaje si es que va a representar, un reconocimiento de qué parte de nuestro lenguaje son ruedas que quedan vueltas inútilmente, hace el mismo trabajo que un lenguaje fenomenológico.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> “I must really compare reality with a proposition” (en Wittgenstein, MS 107, p. 153, cit. en Hintikka, 1996: 103).

<sup>112</sup> “A recognition of what is essential and what is inessential in our language if it is to represent, a recognition of which parts of our language are wheels turning idly, does that same job as the construction of a phenomenological language” (*Philosophical Remarks* I, sec. 1., cit. en Hintikka, 1996: 116)

Contamos ahora con significantes físicos diferenciados, los términos de la lengua común, cuya adecuación al mundo fenomenológico y a sus significados fenomenológicos ha de ser verificada por comparación. El cómo los verifiquemos, el cómo establezcamos esa comparación y con ello la relación de significación, no depende de mi experiencia inmediata del mundo, sino de la labor filosófica de producir una adecuación fenomenológica (una *reducción* no husserliana) de esa lengua física, colectiva y pública a mi realidad fenomenológica. Para el Wittgenstein recién retornado a Cambridge, el cómo podamos verificar lo dicho por comparación con lo vivido, corresponde al *sentido* de esa proposición.

Hintikka señala que este punto de inflexión está motivado en buena parte porque Wittgenstein se ha dado cuenta de que los “procesos de verificación tienen lugar en tiempo físico”<sup>113</sup>. Verificar no es ya una cuestión de contemplación (eidética) de la forma lógica, sino que implica una acción que tiene lugar en el mundo físico y que por eso mismo, *contiene* tiempo. *Hablar en y del mundo físico lleva tiempo físico*. Pero, ¿qué relación existe entre ese tiempo físico y el tiempo del puro presente fenomenológico que Wittgenstein aún considera en sus problemas fenomenológicos?

#### Protección temporal

Bourdieu hablaba de un *desarrollo cronológico* que protege *los momentos sucesivos de la práctica* contra la lógica. “Las acciones, incluso las más ritualizadas y las más repetitivas están necesariamente ligadas al tiempo por su movimiento y por su duración” (Bourdieu, 1999: 122-3). Lo que Bergson denomina la *heterogeneidad* del tiempo se relaciona en Bourdieu con la heterogeneidad de las acciones o, más exactamente, con la heterogeneidad de los esquemas de acción, es decir, las disposiciones del habitus. *El tiempo que nos representamos claramente*, el tiempo-información wittgensteiniano o tiempo homogéneo de la ciencia y la metafísica, ejerce su dominio lógico y simbólico sobre las *duraciones reales*, a las que proporciona un *sentido* compartido. Son estas *duraciones reales*, esto es, aquellas *estructuras temporales de la vida afectiva* relativas a las experiencias de los agentes, las que devuelven a Bourdieu a sus primeras ocupaciones filosóficas y

---

<sup>113</sup> “[V]erification processes take place in physical time” (Hintikka, 1996: 195).

a sus primeras investigaciones etnográficas, sacando a la luz la vivencia subjetiva y frágil de un tiempo vago e impreciso, no mensurable o reductible a los relojes y los calendarios, que escapa a la oficialización del poder simbólico y cuyo sometimiento metafísico también Bourdieu denuncia.

En *Meditaciones pascalianas*, el sociólogo francés critica la visión idealista y cartesiana de una Metafísica que piensa el tiempo y el cuerpo como “cosas”: el “tiempo-cosa” (como el “cuerpo-cosa”) remite a “una realidad preestablecida, en sí, anterior y exterior a la práctica, o como el marco (vacío), a priori, de cualquier proceso histórico” (Bourdieu, 1999: 275). Es el tiempo, dice Bourdieu, de los relojes y de la ciencia al que Bourdieu opone aquel otro tiempo detectado por Bergson: *distinto, extranjero, casi inverso*.

Se puede romper con este punto de vista restableciendo el punto de vista de agente que actúa, de la práctica como ‘temporalización’ y poner de manifiesto de este modo que la práctica no está *en* el tiempo, sino que *hace* el tiempo (el tiempo, propiamente humano, por oposición al tiempo biológico o astronómico) (Ibid.).

El “tiempo-cosa” y el “cuerpo-cosa” revelan una homología en la objetivación del tiempo y el cuerpo. Cuerpo y tiempo son desde el punto de vista metafísico y científico entes comparables y reductibles a meras exterioridades, a meros objetos. Paraphraseando a Bergson, los conceptos de tiempo y cuerpo son los mismos para todos los seres y todas las cosas, un tiempo y un cuerpo ‘impersonales’. Para restituir *el punto de vista del agente que actúa* y devolver así la práctica a las manos de los agentes se exige abandonar el punto de vista tanto de la lógica del estructuralista feliz, como de la metafísica cartesiana para, sin caer en una fenomenología naif, *proteger* el tiempo y el cuerpo *propiamente humanos*, indisolublemente vinculados al desarrollo cronológico, a la experiencia que la conciencia tiene de la duración real. *Vivir lleva tiempo*.

En *Esbozo de una teoría de la práctica* (el epígrafe se titula “La acción del tiempo y el tiempo de la acción”), al calor de una discusión sobre la teoría del don de Mauss y la denuncia levi-straussiana de que se sitúa “al nivel de la fenomenología” (Bourdieu, 2000e: 337), Bourdieu advierte:

Hay que tomarse en serio el hecho de que los agentes vivan como irreversible una secuencia de acciones que el observador aprehende como reversible y que la irreversibilidad y la reversibilidad están igualmente inscritas en la verdad objetiva de esa práctica (Bourdieu, 2000e: 338).

La deriva alternativa de Wittgenstein tras su vuelta a Cambridge daba cuenta de esta misma actitud reflexiva sobre su posición anterior. Wittgenstein nunca abandonará una visión fenomenológica de la realidad que percibimos y sentimos, a pesar de que nuestro lenguaje físico sea ya el único del que disponemos y, por eso, el único en el que, de alguna manera, podemos expresarla. Este desdoble o despliegue wittgensteiniano físico-fenomenológico es recuperado de algún modo, desviado y deformado, es *puesto a trabajar* en la ontología social de Pierre Bourdieu.

El habitus como sistema de disposiciones (...) es lo que hace que las conductas engendradas por el habitus no tengan la hermosa regularidad de las conductas deducidas de un principio legislativo: *el habitus tiene parte ligada con lo impreciso y lo vago* (Bourdieu, 1988: 84).

Al estructuralista feliz que brevemente fue Bourdieu, le sigue un estructuralista reflexivo o, como él mismo describe, un constructivista estructuralista. En paralelo, podríamos ver en el Wittgenstein retornado un lógico distraído, preocupado y pensativo, que se distancia de aquel lógico feliz del *Tractatus*, aquel creyente en los lenguajes fenomenológicos y en la eternidad de la forma lógica. Wittgenstein, como Bourdieu no abandona nunca la búsqueda de aquella *übersichtliche Darstellung*, aquella representación objetiva capaz de captarlo todo *de un sólo vistazo*, pero deja de hacerlo en el álgebra *fenomenológica* y atemporal del *Tractatus*. Empieza a tomarse su tiempo, a probar la danza *física* del habla ordinaria, cuyo sentido encuentra en la posibilidad de un *Sprachspiel* público que haga comunicables nuestras experiencias privadas internas (fenomenológicas), conservando de algún modo el vínculo con el presente fenomenológico que hace posible su experiencia. A través del juego del lenguaje, los lazos entre lenguaje y el mundo se *ponen* de nuevo *en manos* de los agentes.

## Tiempo

Como hilo rojo o como elemento recurrente de una fenomenología social propiamente bourdiana, encontramos la emergencia y transformación de las disposiciones respecto al tiempo, que bien pudieran corresponder a aquellas *estructuras temporales de la vida afectiva* de sus primeras preocupaciones fenomenológicas.

[E]l proceso de adaptación a la economía capitalista que se puede observar en él [en el devenir reciente de la sociedad argelina] recuerda eso que la sola consideración de las sociedades capitalistas podría hacer olvidar, a saber, que el funcionamiento de todo sistema económico está ligado a la existencia de un sistema determinado de disposiciones respecto al mundo, y más precisamente respecto al tiempo (Bourdieu, 1977: 16).

El estudio de la vida práctica implica echar mano de unas “lentes de doble enfoque” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 30). Esta bipolaridad visual que, al mismo tiempo, aúna y divide la tarea teórica, replica la doble distribución que describimos para el instrumental de la caja de herramientas bourdieuana: en un lado, encontrábamos los instrumentos de la Física social (campo y capital) que investigan los objetos del mundo social, para extraer de ellos sus elementos y su estructura objetiva, incluídos los sujetos en la medida que también pueden ser considerados en cuanto objetos y ocupan un espacio y un tiempo; al otro lado, en un cajón separado, están los de la Fenomenología social (principalmente, el habitus), que estudia objetivamente los sujetos en tanto sujetos estructurantes del mundo y, por eso, la práctica en cuanto práctica: “[S]istema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 2008a: 86)

En sus cursos del *College de France* sobre el Estado, Bourdieu afirma que parte del instrumental de la Física social, el capital –energía social que capacita a los organismos para el juego social– “puede ser groseramente definida como tiempo acumulado” (Bourdieu, 2016: 242). Las especies de poder social o formas de capital manifiestan “una propiedad extremadamente importante”: “Cuando el capital está

asociado a una inversión de tiempo, intensifica la productividad de ese tiempo” (Ibid).

El *habitus* es producto de la (re)producción en el tiempo (histórica, biográfica) de ese *trabajo acumulado incorporado* al que Bourdieu denomina *capital* y que, en este segundo orden de objetividad –el de los cuerpos y el de los cerebros–, toma la forma de disposiciones corporales y esquemas prácticos de pensamiento y percepción. Las disposiciones del *habitus* capacitan para jugar el juego social, entendido este como desenvolvimiento agonístico de los jugadores (de los agentes sociales) para “la apropiación de más energía social” (Bourdieu, 1986: 1), es decir, para la acumulación e incorporación de más *trabajo*, de más *capital*.

Nuestra experiencia del tiempo, el sentido cotidiano que para nosotras tiene el tiempo (Fenomenología social), la de cada uno de los agentes sociales, la de las clases y subclases en los que cabe dividir el universo social (según las variables pertinentes de la Física social) está en una relación de condicionamiento con la distribución de las diversas especies de capital y, en particular, con el estado simbólico de esas energías sociales o capital simbólico. Tal experiencia del tiempo aporta sentido a aquella distribución de las especies de capital, cuyo caso límite Bourdieu encuentra en el subproletariado argelino.

Las herramientas conceptuales han sido creadas por el teórico social para actuar sobre la realidad, también técnicamente sobre los objetos y los sujetos del mundo social. Usando esos tecnicismos, manipulamos aquellos objetos, experimentamos con ellos, descomponemos sus partes, dibujamos sus elementos y representamos su estructura. Pero también, y esta es la novedad que introduce la noción de *habitus* como “estructura estructurante”, se vuelve accesible y quizá comprensible como problema fenomenológico, el modo de producción de realidad de esos sujetos, es decir, su capacidad estructurante del mundo y ello, mientras siguen actuando.

Tanto para el Wittgenstein de comienzos de la década de los 30 como para el de las *Investigaciones*, seguimos viviendo *in a world of sense-data*, en un mundo de objetos fenomenológicos entre los que se encuentran nuestras experiencias privadas internas. La imposibilidad de que haya “representaciones inmediatas” de

esas experiencias y de que podamos referirnos a ellas mediante un lenguaje fenomenológico, no dejaba otra alternativa que plantear el problema de cómo podemos hablar de objetos fenomenológicos en el único lenguaje a nuestra disposición, que es el lenguaje que usamos para hablar de los objetos físicos. “El único propósito real del ‘argumento del lenguaje privado’ es mostrar a la gente cómo logra hacer este truco”<sup>114</sup>.

Una de las funciones del conocido como *argumento del lenguaje privado* de las *Investigaciones* (parágrafos 243-315), es explicar “cómo podemos hablar de un mundo fenomenológico en un lenguaje físico (...) cómo podemos hablar de ellas [nuestras experiencias privadas] en el lenguaje público de todos los días”<sup>115</sup>. Wittgenstein constata que de hecho lo hacemos todo el tiempo, que nos referimos a percepciones y sensaciones internas con juegos del lenguaje necesariamente vinculados a la exterioridad. Y lo mismo hacemos con nuestra percepción de la temporalidad que se revela como una de esas experiencias fenomenológicas internas “condenada” a ser expresada como si fuera un objeto físico. El *tiempo informativo* del que habla Wittgenstein es análogo al *tiempo homogéneo* del que habla Bergson y al “tiempo-cosa” de la Metafísica cartesiana que identifica Bourdieu. Las tres fórmulas expresan lo mismo, que hay un esquema social aceptado, público y compartido del que depende el volcado físico y público de mis *experiencias internas privadas* en la forma de juegos del lenguaje físicos, que tienen lugar en el lenguaje público de todos los días.

### El escarabajo en la caja

Desde Octubre de 1929, Wittgenstein está convencido de que los lazos semánticos entre mundo y lenguaje sólo pueden establecerse públicamente, mediante juegos del lenguaje públicos, es decir, *públicamente accesibles*. “‘Público’ significa para él, ‘públicamente accesible’, no necesariamente públicamente utilizado”<sup>116</sup>. No puedo, entonces, darme unas reglas en privado y jugar conmigo misma a un juego del

---

<sup>114</sup> “The real purpose of Wittgenstein's ‘private language argument’ is to show how people manage this trick” (Hintikka y Hintikka, 1986: 247).

<sup>115</sup> “[H]ow we can speak of the phenomenological world in a physicalistic language (...) how we can speak of them [our private experiences] in a public everyday language” (Hintikka, 1996: 207).

<sup>116</sup> “‘Public’ means for him, ‘publicly accessible’, not necessarily publicly used” (Hintikka y Hintikka, 1986: 253).

lenguaje, sino que el *juego* es siempre e inevitablemente colectivo, sólo que previo a sus reglas, que sólo pueden ser exploradas y descubiertas *a posteriori*. Ello implica que no podemos referirnos (y, de hecho, ya lo hacemos todo el tiempo) más que *en un modo de acceso público* a nuestras experiencias privadas: “[P]odemos formar imágenes (*Vorstellungen*) de nuestras sensaciones” (Wittgenstein, 2017: I, 300), o “ponerle nombre a nuestras sensaciones” (Wittgenstein, 2017: I, 257, 270) y “darle una expresión vocal a nuestras experiencias” (Wittgenstein, 2017: I, 243)<sup>117</sup>.

–Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos ‘escarabajo’. Nadie puede mirar en la caja del otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por el aspecto de *su* escarabajo –Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviera una cosa distinta en su caja. Sí, cada uno podría suponer que dicha cosa cambia continuamente. –Pero, ¿y si ahora la palabra ‘escarabajo’ de estas personas tuviese un uso? –Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa en la caja no pertenece en absoluto al juego del lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía (Wittgenstein, 2017: I, 293).

Contra lo que se ha venido interpretando generalizadamente –señalan los Hintikka–, el conocido pasaje del escarabajo en la caja no supondría tanto una cancelación de la realidad de nuestras experiencias internas, como la imposibilidad de referirnos a ellas bajo el modelo semántico de relación entre “objeto y nombre”. Es un hecho que mi escarabajo sólo es en principio accesible en la privacidad del interior de su caja, mientras que mi *sensation-talk* sólo puede desarrollarse en las condiciones de un juego del lenguaje que le aporte una accesibilidad y comunicabilidad colectivas, públicas. El problema reside, entonces, en cómo exteriorizar o hacer accesible públicamente una experiencia cuya naturaleza es interna y privada. Dicho de otro modo, cómo hacer comunicables y comparables interpersonalmente nuestras sensaciones y demás experiencias privadas, nuestros *a priori* inaccesibles escarabajos.

Incluso si cada uno de nosotros y nosotras tiene un escarabajo privado en su caja que nadie más puede ver, podemos comunicarnos perfectamente unas con otras sobre

---

<sup>117</sup> Textos citados en Hintikka y Hintikka, 1986: 249.

nuestros respectivos escarabajos siempre que podamos relacionar nuestros escarabajos privados con adecuados objetos públicos de comparación<sup>118</sup>.

A pesar de que Wittgenstein reconoce la existencia de juegos del lenguaje que lo consiguen, lo cierto es que la posible solución al problema podría no implicar sólo una suerte de *adaptación* de esas experiencias privadas al lenguaje que nos es común, es decir, a los juegos del lenguaje que ya conocemos y practicamos, sino que Wittgenstein va a considerar posible la operación inversa: “[C]ómo podríamos inventar un nuevo lenguaje público para expresarlas”<sup>119</sup>.

Por decirlo en los términos que Piaget usa para los procesos en cierto modo antagónicos con los que describe el proceso de aprendizaje, se trataría de una *asimilación* del lenguaje público a nuestras experiencias privadas<sup>120</sup> y no sólo una *acomodación* de nuestras experiencias a la comunicabilidad práctica establecida en los juegos del lenguaje que ya nos hemos dado: “[E]l lenguaje público deje ajustarse a la naturaleza de esas mismas experiencias y a las diferencias interpersonales entre ellas”<sup>121</sup>. Extendiendo tal afirmación al problema del tiempo y recordando las dudas y expectativas que Wittgenstein expresa en torno a 1930 en relación al mismo, podemos preguntar: ¿Hay un tiempo público (o social) por inventar que se ajuste a esas experiencias y a las diferencias interpersonales entre ellas?

## Violencia simbólica

Nuestra investigación orbita en torno al fenómeno de la violencia simbólica (VS). ¿Qué uso podría tener la descripción wittgensteiniano-bourdiana para ese fenómeno

---

<sup>118</sup> “Even if each of us has a private beetle in his or her box which no one else can see, we can perfectly well communicate with each other about our respective beetles provided only that we can each of us relate to our own private beetles with suitable public objects of comparison. (“My beetle has the same color as your shirt”) (Hintikka, 1996: 186-7).

<sup>119</sup> “[H]ow a new public language could be invented to express them” (Hintikka y Hintikka, 1986: 252).

<sup>120</sup> “Un esquema no es jamás en sí mismo lúdico o no lúdico y su carácter de juego no proviene sino del contexto o del funcionamiento actual. Pero todos los esquemas son susceptibles de dar lugar a esta asimilación pura, cuya forma extrema la constituye el juego” (Piaget, 1991: 128). “ En el símbolo lúdico la asimilación prevalece en las relaciones del sujeto con el significado y hasta en la construcción del significante mismo (...) En el caso de la representación cognoscitiva hay, pues, adaptación al significado (es decir, equilibrio entre acomodación y asimilación); en tanto que el significante consiste en imágenes reales o mentales, exactamente acomodadas o imitadas, cuyo objeto no es sino un representante de la clase en general”(Piaget, 1991: 225).

<sup>121</sup> “[T]he public language must adjust itself to the nature of those very experiences and of interpersonal differences between them” (Ibid.).

que Bourdieu califica de simbólico en el sentido, por ejemplo, de la expresión “los caminos puramente simbólicos” en *La dominación masculina*.

Si por algo se caracteriza la VS es por ser una experiencia privada de dominación, experiencia social dominada de naturaleza puramente interna que tiene lugar por “los caminos puramente simbólicos del conocimiento o mejor del desconocimiento y del sentimiento” (Bourdieu, 2003a: 12). Esa experiencia que vincula sentimiento y desconocimiento es *un escarabajo en su caja*, no ya para las y los demás agentes, sino de un modo singular para quien la experimenta en carne propia. De ahí, que podamos plantear respecto a ella el mismo problema wittgensteiniano: ¿cómo podemos identificar la violencia simbólica como un modo radical de experiencia interna? Y, además, tratarla desde el punto de vista del tiempo.

La violencia simbólica es un proceso de comunicabilidad o transmisibilidad interna que tiene lugar al nivel “más profundo de los dispositivos orgánicos” (Bourdieu, 1999: 186) y es, por ello, *desconocido* por reconocido o, en último término, por *sentido*; es, pues, en cierto modo incognoscible, al menos en el modo en que puede conocerse un proceso externo; debido a esta dificultad, por ahora sólo podemos definirlo de forma preliminar como una suerte de *conductividad orgánica mediante símbolos sensoriales*.

Propiamente, no le podemos aplicar un modo de identificación ni privado ni público, a no ser que se trate en algún sentido de un modo de detección o diferenciación de esa especie de corriente orgánico-simbólica, mediante la que el verbo se hace carne porque la carne se *hizo* verbo. Pero entonces, ¿qué juego del lenguaje puede ser este? ¿Hay ya alguno? ¿Hemos de crearlo? Sin duda, no es como uno de esos juegos primarios del dolor de los que Wittgenstein se ocupa. No es, tampoco, un juego del lenguaje en sentido técnico, sino de alguna manera literal y figurada la propia lengua del juego del lenguaje que estamos buscando. Esa otra lengua funcionaría como una simbolización orgánica interna, que si bien aún no emplea signos como la propiamente lingüística, no es mera *phoné* (juego del lenguaje primario), sino que busca *hacerse logos* (juego del lenguaje secundario), razonabilidad pública y comunicable.

Las emociones y las sensaciones de VS son experiencias internas lúdicas, precontractuales (presociales) y bravías. Pertenecen al ámbito de lo que, con permiso de Benjamin, podemos llamar *violencia creadora de derecho incorporado*. Marcan el umbral de la inversión simbólica (en el doble sentido del sentido y del capital) entre lo interno y lo externo, pero de un modo análogo a la doble homología de oposición del espacio cabila, donde lo exterior se opone a lo interior, como lo interior-exterior se opone a lo interior-interior.

Los modos de identificación o de sentido wittgensteinianos estarían territorializados de acuerdo a esa primera división. Son, por eso, aún dicotómicos y jerarquizados (*middle Wittgenstein*), relativos a la *exterioridad temporal* del espacio social y a la primacía –también en el orden del concepto– del *information-time* sobre el *memory-time*, como el mundo público fiscalista (el mundo, la ciudad y mercado de los hombres) es primero respecto al privado fenomenológico (la casa y la vida de las mujeres). El *information-time* en cuanto tiempo (del espacio) público (fiscalista) se opone e invierte el tiempo del *memory-time* del otro espacio privado (fenomenológico). La primera inversión queda vinculada aún al espacio (“especializada”, como dice Bergson o “territorializada”, como dirá Deleuze).

No obstante, aún queda por describir otro umbral de inversión propiamente temporal y fenomenológico, purificado de toda hipótesis espacial o territorial, que opone e invierte esta vez al tiempo privado fenomenológico interno-externo, otra temporalidad (asimismo de naturaleza fenomenológica) que carece de toda remisión al espacio y que podemos calificar de vivencia temporal. Esas vivencias temporales internas-internas se corresponden –pensamos– con la interioridad radical del fenómeno de la violencia simbólica o violencia creadora de derecho incorporado. Prescindiendo de toda relación al espacio (Bergson) y al territorio (Deleuze), estas temporalidades pueden ser descritas desde la inversión Hegel-Ferlosio entre los llamados “trecho consuntivo” (*todavía...ya no*) y “trecho adquisitivo” (*todavía no...ya*).

Sabemos que existe un sentido social del tiempo, es decir, unas disposiciones temporales vinculadas a unas identidades sociales (*habitus*) desplegadas en el espacio social (*campo*). La temporalidad consuntiva –insiste Sánchez Ferlosio– está desvinculada de todo sentido y valor social y, por eso, de cualquier cualidad

identitaria relacionada con esta o la otra posición en el espacio social. Esa vivencia consuntiva sólo puede ser descrita por la duración e intensidad de la corriente sensorial, carece de extensión y funciona sólo en base a diferencias e intensidades. La temporalidad consuntiva no pertenece al juego del tiempo en el espacio social (*sozial Zeitspiel*), sino que exige la creación de otro *Zeitspiel* no espacializado, no condicionado por las relaciones de poder del campo y que puede albergar y hacer “público”, es decir, comunicable otro *tempo* de juego. El mandato woolfiano de “hallar otra ley” puede tener un sentido propiamente temporal.

La vivencia adquisitiva del tiempo se corresponde con la disposición temporal adquirida en la práctica del juego de (re)producción de capital simbólico. Ferlosio y Hegel hablan de un ciclo de satisfacción/insatisfacción y Bourdieu va a definir “groseramente” el capital como “tiempo acumulado”. El juego social de reproducción de capitales y, en particular, de ese estado de la energía social que es el capital simbólico, funciona por acumulación de tiempo mediante la ecuación de proporcionalidad directa (Bourdieu) que relaciona capacidad de acumulación y cantidad de tiempo acumulado. Pero, como se ha venido argumentando, ese capital simbólico no es originaria y fundamentalmente más que honor (masculino). El estudio de la dominación masculina está presente en la obra de Bourdieu desde sus primeros trabajos etnológicos (“El sentido del honor” y “La casa cabila o la inversión”) como sistema reputacional o de (más) valía social, cuya (re)producción da sentido al juego (espacio o mundo social) y del que dependen el resto de capitales. Toda especie de capital o toda forma de energía social (económica, cultural-informativa, social, etc.) puede traducirse o cambiarse en ese estado simbólico, estado “gaseoso” que es genéticamente previo a una cristalización/solidificación/territorialización y diferenciación de capitales acorde a la de los campos o microcosmos sociales.

Esta disposición temporal adquisitiva al juego del tiempo social (*sozial Zeitspiel*) sería aparentemente invertida por la vivencia consuntiva, que queda fuera de juego y, por eso, es pura duración fuera del espacio-tiempo social, de la exterioridad en su forma privada o pública y, por eso, de la realidad exterior. No obstante, cabe asimismo invertir estas relaciones de causa y efecto, para considerar la anterioridad

genealógica de la vivencia consuntiva relacionada con aquellas que Bourdieu describía como *estructuras temporales de la vida emocional*.

Ferlosio y Hegel vinculan la disposición adquisitiva al juego y la vivencia consuntiva con dos emociones, la de la satisfacción y la felicidad, análogamente opuestas entre sí por una relación de inversión, de modo que la presencia de una excluye la otra y viceversa. El sentimiento de satisfacción adquisitiva depende del cumplimiento de nuestras expectativas sobre los movimientos del juego social y estas expectativas dependen a su vez del capital que seamos capaces de poner en juego, mantener y aumentar. El fenómeno de la violencia simbólica tiene que ver en cierto modo con esta capacidad práctico-temporal para el juego, es decir, con esa relación protensiva o adquisitiva con el juego. Pero no se trata de una emoción inversa de insatisfacción con este o el otro movimiento del juego. Sabemos que no pertenece al juego, sino que tiene que ver precisamente con sus *límites* y, de ahí, que sea limitante para quienes no deben traspasarlos. El fenómeno de la VS limita en el doble sentido de hacer (sentir) los límites del juego (los *mystic boundaries* de Woolf) y, por ello, limitar a las agentes que traspasan esos límites del juego (como esas vallas electrificadas que descargan a los animales pequeñas dosis eléctricas para que se alejen). Si ahora interpretamos esos límites desde el punto de vista del tiempo y consideramos la anterioridad genealógica de la estructura tempo-emocional consuntiva, resulta que podemos postular *una violencia creadora de derecho temporal adquisitivo*, entendida como un trabajo continuo e incesante que violenta la vivencia consuntiva, como único modo efectivo y negativo de dibujar los límites borrosos y en continua ruina del juego social adquisitivo que han de ser continuamente reconstruidos.

#### Búsqueda de reconocimiento temporal

Dice Bourdieu que el tiempo no es un marco vacío en el que se desarrolla la práctica, sino que la práctica hace el tiempo propiamente humano (o masculino). Eso que llamamos tiempo es resultado de una disposición práctica hacia el juego, una especie de temporizador incesantemente incorporado. Hay un proceso mimético continuo de incorporación no consciente de esa disposición adquisitiva que comienza a edades muy tempranas y que podemos describir a la Wittgenstein como un “adiestramiento” para invertirse e investirse (consagrarse) *con o por medio del* tiempo. La disposición temporal adquisitiva es el correlato de eso que Bourdieu

denomina en *Meditaciones pascalianas*, “la búsqueda de reconocimiento” (Bourdieu, 1999: 219), punto de partida de todas las disposiciones asociadas a la *libido dominandi*. La *libido dominandi*, es decir, la circulación de energía socio-libidinal o deseo como satisfacción en la dominación, posee una clara estructura tempo-emocional adquisitiva y supone una deformación del espacio-tiempo social causada por ese juego total de inversión socio-libidinal en el capital simbólico.

Bourdieu repara ya en el primero de sus estudios etnológicos “El sentido del honor” (1962) en el origen androcéntrico de este juego de reconocimiento como juego social originario o primario. En el segundo de esos estudios argelinos, “La casa cabila o el mundo invertido” (1963), –que Bourdieu reproduce con muy ligeros cambios en *El sentido práctico* (2008a)–, la génesis de esa búsqueda estriba en el reparto fundamental entre dos mundos (Wittgenstein habla de dos lenguajes o dos sistemas). Este reparto originario genera por inversión los dos espacios, la ciudad y la casa, reconociendo en todo momento la primacía práctica del primero, de modo que el interior de la casa no hace sino invertir la ciudad como realidad exterior. El paso cotidiano e iniciático del umbral entre esos dos mundos, la casa o vida de las mujeres y la ciudad o mercado de los hombres, permite al varón cabila (único jugador reconocible y reconocido) tomar la salida a ese juego de valor, de honorabilidad y, en último término, de virilidad. Pero Bourdieu señala otra inversión en el mundo *ya* invertido de la casa que reitera la primera, de modo que ese espacio interior está él mismo dividido en un exterior y un interior (que lo invierte): un *interior/exterior* de las partes de la casa iluminadas por la luz exterior que penetra desde el umbral y destinadas al varón; un *interior/interior* de las zonas opuestas no iluminadas por la luz del sol, únicamente por el fuego del hogar, reservadas a las mujeres y las niñas y niños. Nada identifica netamente el punto de inversión entre lo exterior/interior y el interior/interior, no hay un umbral que marque esa distinción interior.

Por su parte, el *umbral* espacial, visible y palpable entre el exterior y el interior de la casa, tiene un análogo temporal. El jugador cabila que sale de la casa hacia el mercado (su destino) enfrentando la luz solar del este, pasa del tiempo privado de la vida, al tiempo público del mercado. Pero es siempre este último quien define la práctica del juego y por ello, hace el tiempo propiamente cabila mediante el que se

da cumplimiento a los valores externos del *sozial Zeitspiel*; es el trecho adquisitivo con sentido (práctico) de las metas sociales compartidas y colectivas, es decir, del ciclo de la satisfacción-insatisfacción de los intercambios comerciales y matrimoniales que protagonizan los varones cabila. Pero este proto *information-time*, publicidad temporal (hombría temporal) que queda referida a la comunicación con los demás jugadores (honorabilidad equivalente), contrasta con y se define desde el tiempo privado de la vida o proto *memory-time*, de la experiencia o perspectiva individual que vigila el interior de la casa desde el mundo exterior. Es la vuelta del mercado a la vida, al tiempo tenso de los desafíos de honor que mira hacia dentro desde el umbral y enfrenta el muro del telar, el interior más exterior, pared iluminada por la luz externa, que la refleja y conserva la memoria y expectativa del sentido del honor. El trecho temporal adquisitivo es dependiente de la organización social espacial, del sentido socio-espacial que materializa el contrato social. La vida de la mujer es, en este sentido, tiempo privado del varón, el reverso (oscuro) de su vida pública, aquello de cuyo control (*potentia*) depende la acumulación del poder social (*potestas*) y que por eso mismo, se encuentra siempre bajo sospecha, porque siempre es susceptible de arruinar el sentido del trecho adquisitivo que exige el honor: la mujer *todavía no* ha traicionado el honor, *ya* lo ha traicionado. Los dos modos de identificación privado y público se corresponden son uno sólo, el trecho adquisitivo.

Pero queda aún una zona no identificada, origen de todos los límites y fronteras mágicas de lo propiamente humano (o masculino), que la luz de la realidad exterior consiste en disimular, porque no la alcanza a iluminar, esto es, a identificar con las herramientas disponibles para el *master*. Como supuso Wittgenstein, es como un *escarabajo en la caja*, es la vida interior desde el interior, el *dentro dentro* al que corresponde la pura duración consuntiva, sin sentido y sin valor que todos los contratos socio-temporales sitúan fuera de(l) juego y que, sólo en apariencia, invierte el trecho adquisitivo como la mano izquierda invierte la derecha (y la vagina el fallo). Vista desde el exterior, se manifiesta como una suerte de continuidad temporal oscura, *phanta rei* del *todavía...ya no* de los quehaceres sin fin y sin reseña, donde nadie se baña, sin jugadas o acontecimientos reseñables.

Para denotar el trecho consuntivo y sin sentido de los bienes, Ferlosio acude a ejemplos de juegos infantiles movidos por los que los Bühler denominaban “placer funcional”, como el resbalín. La práctica consuntiva se desenvuelve en su propio despliegue, se consume a sí misma por dentro (como el fuego del hogar), hasta que el combustible se agota. Es la temporalidad distensa de una experiencia sin (búsqueda de) reconocimiento, de unas acciones que no llegan al mercado de valores ni entran en el ciclo de la (in)satisfacción.

#### La querella temporal

En el «Caso Manrique», Sánchez Ferlosio presenta el *atestado* de la describe como “lucha secreta entre la lira y la mano que la tañe” (Ferlosio, 2015: 956), presente en las *Coplas por la muerte de su padre* de Jorge Manrique. Allí comparece cierta diferencia o distancia producto de dos cuestiones: la “querella fingida o representada de los valores contra los bienes” (Ibid.) y el *pleito real* que ocurre “por encima y por debajo de la letra impresa” (Ibid.), “pleito auténtico, no representado, que ocurre de verdad en el poema” (Ibid.).

Ahora tenemos completo el atestado. Es una lucha secreta entre la lira y la mano que la tañe (...) lo que hace que la ficticia querella manifiesta de los bienes contra los valores, se trastrueque y se cumpla, por debajo y por encima de la letra impresa y entre las mismas partes querellantes en un pleito real. La querella fingida o representada de Manrique resulta suplantada, confutada y destruida por ese otro pleito auténtico, no representado, que ocurre de verdad en el poema y que, como solapándose a la querella de ficción y robándole el suelo de debajo de los pies, concede justamente a la parte contraria –esto es, a la que la ficción tenía asignado el papel de parte perdedora –no ya la victoria o la razón– que jamás podrían ser para los bienes más que el homenaje más artero y el más venenoso de los reconocimientos, sino la gracia. El pleito, pues, se ha vuelto, por así decirlo, real (Ibid.).

Lo que *realmente* toca la lira o se juega (*spielen*) en el poema, a pesar del fingimiento o prestidigitación de la propia mano del poeta, “se vuelve real desde el instante mismo en que la acusación ha convocado a juicio a un testigo real: el recuerdo sensible de un ayer vivido” (Ibid.). La pretendida victoria de los valores (sociales) sobre los bienes (de la vida), del *más valer* o del capital simbólico, explícito o manifiesto pero sólo aparente asunto en juego, queda *suplantada, confutada y destruida* por una de esas *inner private experiences*, que emergiendo

como el *recuerdo sensible* y proustiano *de la madalena ayer vivida*, origina no la satisfacción/insatisfacción de la revancha sobre los valores (auténtica kriptonita para los bienes), sino cierto *sentimiento* —el de la *gracia— movimiento o conmoción consuntiva*<sup>122</sup> que *toca* con la punta de los dedos *nuestros más profundos dispositivos orgánicos* haciéndonos sentir el *otro* (asunto en) *juego* que es inmediatamente reconocido como *real*, como verdadero *goce simbólico*.

Así como una bola de billar impulsada por fuerza hacia delante, pero llevando oculto en sí un efecto de rotación contrario —en relación con el plano de la mesa— al del sentido de su traslación, avanza patinando por el paño más no bien choca con la roja esfera del mingo contra el que ha sido impulsada, agotando del todo contra ella ese obligado impulso, libera espectacularmente ante los ojos la oculta y no extinguida rotación y desde el punto muerto del encuentro recelera de pronto en vivo retroceso en el sentido exactamente inverso al que avanzara, así también la palabra de Manrique, que predica esforzadamente la estima del futuro, tratando de arrastrar los corazones en el sentido del tiempo adquisitivo, al ir a dar contra el mingo del ayer cercano, el rojo mingo de un recuerdo vivo —rojo como la roja esfera del sol crepuscular—, deja prevalecer de pronto la persistente rotación interna del deseo inextinguido (“piaga per allen”, “tar d’arco non sana”) y retrocede irresistiblemente en el sentido del tiempo consuntivo, al reencuentro, al abrazo de ese mismo ayer tan contra corazón negado y abjurado (Sanchez Ferlosio, 2015: 299).

El sentido del juego de tiempo social (*sozial Sprachspiel*), el del juego adquisitivo,  *fingido o representado de los valores contra los bienes*, queda irremediabilmente arruinado por *la rotación interna del deseo inextinguido*, que retrocede irresistiblemente *en el sentido del tiempo consuntivo, al reencuentro, al abrazo de ese mismo ayer tan contra corazón negado y abjurado*. Como advierte Ferlosio, el jugador Manrique se fuerza en sostener una intención doctrinal, en elaborar una representación conceptual (*Vorstellung*) del juego social, manteniendo el control del espacio y del tiempo del poema, *predicando esforzadamente la estima del futuro, tratando de arrastrar los corazones* (también el suyo) *en el sentido del tiempo adquisitivo*. Pero, a pesar de todo, se topa con el *rojo mingo* de una *inner private*

---

<sup>122</sup> Así de conjuntivamente la describía Friedrich Schiller: “La gracia es una belleza en movimiento; es decir, una belleza que puede originarse casualmente en su sujeto y cesar de la misma manera” (Schiller, 1985: 10).

*experience*, escarabajo desconocido por reconocido y, sobre todo, por *sentido* muy a su pesar. Dos *Vorstellungen* con los dorsales «las verduras de los campos» y «los rocíos de los prados» traicionan al equipo adquisitivo, metiendo sendos goles en propia meta.

Veamos, pues, la motivación tan apretadamente conceptual de la elección de estas figuras: las «verduras de las eras» son el ralo brote espontáneo de los escasos granos de cereal que, tras el levantamiento de la parva, han quedado adheridos a la tierra y que una tormenta de agosto ha hecho germinar, pero que, por lo avanzado de la estación, jamás llegarán a hacer espiga ni a engranar, y morirán, por tanto, sin dar fruto, sin posteridad alguna; los «rocíos de los prados» son la humedad del aire que la noche ha dejado condensar sobre la hierba, pero que el primer sol de la mañana hará que se evapore y vuelva al aire de donde ha venido (Sanchez Ferlosio, 2015: 941).

La deslealtad viene de que habiendo sido pensadas y usadas como “figuras que pretenden denigrar y suscitar el menosprecio de lo perecedero” (Sanchez Ferlosio, 2015: 943), se tornan ambas al ser “predicadas de lo empírico y sensible” y sin dejar de ser “paradigmas o representaciones de lo efímero que muere sin dejar fruto, que se desvanece sin dejar huella, y, por tanto, de la más estéril caducidad” (Sanchez Ferlosio, 2015: 941), en “la caricia más enamorada, como el más nostálgico y más delicado de los encarecimientos” (Sanchez Ferlosio, 2015: 943). Es este el “testigo real” el que arruina la querrela ficticia del juego social ficticio en favor del pleito del juego *real*.

El “testigo real” del “pleito real” que señala Ferlosio es similar a aquel testigo directo de lo inmediatamente dado que Wittgenstein nunca abandona. “El recuerdo sensible del ayer vivido” o del “ayer activo” es la posible base de un *memory-time* fenomenológico (consuntivo). Desde la querrela fingida entre el *information-time* y el *memory-time*, este último se presenta *despreciado*, como la mera imagen de un acontecimiento pasado y sometido al poderío del porvenir. Es ese porvenir, el de la protensión, el que genera el juego del cumplimiento de los valores salvaguardado por aquel “doble juego con la verdad del tiempo”, ficción que no engañaría a nadie (juego ficción, querrela representada entre bienes y valores), si todo el mundo no estuviera dispuesto a (auto)engañarse. Todos somos testigos *reales*, presenciales y

directos del tiempo consuntivo, a pesar de continuar jugando al adquisitivo. No nos conocemos temporalmente a nosotros mismos.

La supuesta contradicción entre el *memory-time* “fenomenológico” de raíz russelliana, que se constituye como primero en relación a la “construcción del tiempo”, manteniendo su estado de gracia durante el *middle period* wittgensteiniano y aquel otro *memory-time* que acaba siendo derrotado y disimulado por el juego del *information-time* puede perder su vigencia si la consideramos en paralelo a lo señalado por Ferlosio para Manrique.

Hintikka parece entrever también una cierta querrela ficticia, fingida y representada, aún meramente lógica entre los dos modos de identificación que hace del sistema fenomenológico la parte perdedora y sometida a la fisicalista (tras aquel primer vislumbre de equidistancia entre ambas en el *middle Wittgenstein*); pero, es también allí donde surge ese *otro pleito práctico auténtico, no representado* que descubre la vigencia y la *gracia* de lo fenomenológico en la deseable comunicabilidad pública de la *inner private experiences*, que como «las verduras de las eras» o «los rocíos de los campos» en Manrique, vienen a iniciar una verdadera revuelta de lo consuntivo en el seno de las *Investigaciones*. Habría un «caso Wittgenstein» resultado de la convivencia *kreuz und quer* de los dos sentidos de la rotación temporal, uno interiorizado y sentido como caricia nostálgica (o *goce del sentido o de lo simbólico*), que hace reverberar esa caja de resonancia afectivo-orgánica (donde alguno pensó que hubo alguna vez escarabajo) y otro exteriorizado, hecho *cosas y herramientas* tales como relojes y calendarios. Sería en este sentido del doble juego o la doble querrela en el que podríamos situar la preocupación y la convicción wittgensteiniana en ese aparente hierro de madera que es un lenguaje público capaz de hacer accesible colectivamente lo más profundamente privado.

Las *estructuras temporales de la vida afectiva* que Bourdieu quiso investigar en su juventud bien podrían asimilarse a este tejido vivencial consuntivo de las verduras, los rocíos y las *inner private experiences*. Sacarlas a la luz para comunicar(se)las a los demás y a una misma parece cosa de otro juego del tiempo y del lenguaje, uno que de cuenta del *pleito real* y suplante, confuta y destruya la querrela fingida del *sozial Zeitspiel*.

Algo debe tener que ver con la recuperación *by heart* de una temporalidad infantil *todavía* presente, pero *ya* olvidada, que es tenida por ahora como bravía, anterior (o posterior) al contrato social y sólo *sensible* en los márgenes de lo públicamente confesable como sentimiento o (re)sentimiento privado, roce invertido y *puramente* simbólico contra los límites del juego social.

## Apéndice: Boltzmann y la *Bildtheorie*

En el artículo “Boltzmann and Wittgenstein: Or How Pictures Became Linguistic”, Henk Visser comienza aclarando que el término *Bild*, volcado habitualmente al inglés como *picture*, disfruta en Física de un amplio campo semántico que cubre términos como “analogía, teoría, modelo y, en último término, pensamiento, proposición y lenguaje”.<sup>123</sup> Sólo tomando en cuenta esta indicación cobra sentido el uso específico y generalizado de los términos *Bilder* y *Bildtheorie*:

¿De qué trataban las *Bilder* y la *Bildtheorie*? Hablaban generalmente del mundo físico entendido de diversas maneras en términos de diferentes suposiciones epistemológicas y ontológicas, es decir, a veces se referían intencionalmente a las apariencias sensoriales tratadas como el mundo físico, a veces las mismas apariencias tratadas como una representación del mundo físico, a veces con las apariencias como apariencias, a veces con el mundo físico como si existiera más allá de las apariencias sensoriales, a veces sólo había una correspondencia análoga o débil con uno de los anteriores, y a veces no había correspondencia en absoluto. Las imágenes no siempre representan algo.<sup>124</sup>

En el campo germano-austriaco de la Física teórica, esta proliferación de *Bilder* es consecuencia de una reacción en cadena, motivada por los movimientos radicalmente reduccionistas de Gustav Robert Kirchhoff (1824–1887) y Ernst Mach (1838–1916). Desobedeciendo el mandato de la física galileana, que busca mostrar la realidad física más allá de las meras apariencias, abogan por reducir la física “a las fórmulas matemáticas y a la cinemática como si no se tratara de causas o

---

<sup>123</sup> “While the German word “Bild” is normally translated as picture, as we shall see, physicists gradually began identifying it with what in English we would call analogy, theory, model, and ultimately even thought, proposition, and language” (Visser, 1999: 135). La traducción de los textos en inglés al castellano es nuestra.

<sup>124</sup> “What were Bilder and Bildtheorien about? They were generally about the physical world as variously understood in terms of different epistemological and ontological assumptions, that is, sometimes they were intentionally about sensory appearances treated as the physical world, sometimes the same appearances treated as a representation of the physical world, sometimes with appearances as appearances, sometimes with the physical world as if it existed beyond sensory appearances, some- times there was only analogous or weak correspondence with one of the above, and sometimes there was no correspondence at all. Pictures don’t always happen to picture anything” (Ibid.).

explicaciones causales”<sup>125</sup>. En la opinión de Visser, será la aproximación machiana, la más radical de todas, la que va a llevar al extremo esta simplificación “fenomenológicamente” fenomenista como “economía del pensamiento” (*Denkökonomie*), reduciendo el mundo a las apariencias o a lo que pueda quedar de ellas, toda vez que su contraparte “real” deja de aparecer en la ecuación:

La ciencia no sólo debería centrarse principalmente en describir las apariencias según Mach, sino que también sostenía (1) que no había mundo físico más allá de las apariencias, de tal manera que los átomos y las moléculas eran irreales; (2) que el estudio del movimiento debería reducirse a lo que la mayoría de los físicos (pero no Mach) entienden por "cinemática"; (3) que las teorías sólo tenían un estatus provisional en la física; y (4) que el objetivo final primario de la física no era el descubrimiento de leyes, sino lo que él llamaba "funciones matemáticas" como la forma más directa y sencilla de describir las apariencias<sup>126</sup>.

Las posiciones reduccionistas y antiatomistas que consideran superfluas cuestiones sobre la realidad de los átomos y las moléculas, son reforzadas por las aportaciones “energetistas” como las del físico-químico Wilhelm Ostwald (1853–1932), el matemático George Helm (1851-1923) y el físico y filósofo Pierre Duhem (1861–1916), que deshaciendo la distinción entre materia y energía, consideran esta última como el elemento fundamental de todo cambio físico, elaborando una termodinámica generalizada, que busca reemplazar la mecánica como teoría física fundamental.

Andrew D. Wilson, en su artículo “Herz, Boltzmann and Wittgenstein”, se hace cargo de la distancia intelectual entre las ideas de Herz y las de Boltzmann y Wittgenstein, para describir el *topos* outsider que Boltzmann ocupa en el muy estirado y tenso microcosmos de la física germánica:

---

<sup>125</sup> “[T]o mathematical formulas and to kinematics as if it were not concerned with causes or causal explanation” (Visser, 1999: 136).

<sup>126</sup> “Not only should science focus primarily on describing the appearances according to Mach, but he also held (1) that there was no physical world beyond the appearances such that atoms and molecules were unreal; (2) the study of motion should be reduced to what most physicists (but not Mach) understand by “kinematics”; (3) theories only had a provisional status in physics; and (4) the primary end goal of physics was not the discovery of laws but what he called “mathematical functions” as the most direct and simplest manner of describing appearances (Ibid.).

Desde 1886, consideraba su deber intelectual y su misión defender los fundamentos de la mecánica tradicional contra la amenaza del psico-fenomenalismo positivista de Ernst Mach, el energetismo de Wilhelm Oswald y George Helm y, en menor medida, el fenomenalismo matemático de Gustav Kirchhoff, todos los cuales rechazan las explicaciones de los fenómenos naturales basadas en hipótesis físicas y modelos de realidad visibles. Se creía que tales teorías eran metafísicas y sólo nos proporcionaban descripciones de la naturaleza, no explicaciones de su funcionamiento interno.<sup>127</sup>

Visser, sin embargo, apunta que la oposición de Boltzmann queda comprometida por sus intentos de aproximación o reconciliación con esa simplificación radical, que le arrojan a un posicionamiento expuesto, de inadecuación, intelectualmente problemático (Visser, 1999: 137) dentro del campo. Ocupa una posición que “tuvo que mediar entre una tradición neo-kantiana en física teórica, representada principalmente por los maduros Helmholtz y Hertz, y la adhesión generalizada de los científicos a la fenomenología de Mach y al energetismo de Ostwald”<sup>128</sup>. No obstante, fue el rechazo sistemático de cualquier otra posibilidad que no fuera la consideración de la existencia de los átomos como completamente superflua, la que empuja a Boltzmann a plantear abiertamente que la meta de la física teórica consiste en “construir una imagen (*Bild*) del mundo exterior que existe puramente internamente –lo cual, por cierto, no excluye que tales imágenes no puedan describirse con palabras”<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> “Since 1886, he had considered it his intellectual duty and mission to defend the foundations of traditional mechanics against the threat of Ernst Mach’s positivistic psycho-phenomenalism, Wilhelm Oswald and George Helm’s energeticism and to a lesser extent, Gustav Kirchhof’s mathematical phenomenism all of which rejected explanations of natural phenomena that relied on theories grounded in visualizable physical hypotheses and models of reality. Such theories were believed to be metaphysical and only provide us with descriptions of nature, not explanations of its inner workings” (Wilson, 1989: 248-9).

<sup>128</sup> “Boltzmann had to mediate between a neo-kantian tradition in theoretical physics, mainly represented by the mature Helmholtz and Hertz and the widespread adherence of scientists to Mach’s phenomenology and Ostwald’s energeticism” (D’Agostino, 1990: 380).

<sup>129</sup> “[C]onstructing a picture of the external world that exists purely internally which by the way, does not exclude that such pictures cannot be described in words” (Boltzmann 1905, 77; Boltzmann 1974, 33, cit. en Visser, 1999: 137).

La mecánica *mecánicamente* diferente de Ludwig Boltzmann (1884-1906) busca una explicación estadística de la segunda ley de la termodinámica<sup>130</sup>, definiendo las propiedades de los gases “en términos de las probabilidades de varios estados moleculares (...) asumiendo que consisten en un enorme número de moléculas en rápido movimiento”<sup>131</sup>. Esta admisión de la realidad material de las moléculas le posiciona en principio en contra del fenomenismo fenomenológico machiano y, en favor, de posicionamientos más acordes con el campo de la Física anglosajona, en particular a una línea de pensamiento teórico enraizada en los trabajos de Michael Faraday (1791-1867) y James Clerk Maxwell (1831-1879).

Maxwell, de hecho (...) había expresado en varias ocasiones una epistemología que enfatizaba la construcción de imágenes mentales de los fenómenos. Lo había hecho, en la práctica, ya en 1867 en su primer artículo sobre las líneas de fuerza de Faraday. Y en un discurso sobre la relación entre el pensamiento matemático y físico, pronunciado ante la Asociación Británica en 1870, señaló que “la mente humana, para concebir cantidades difíciles, debe hacer que la Naturaleza se las presente”. Según Maxwell, esto implicaba formar una “imagen mental de la realidad concreta” que existe detrás de las abstracciones matemáticas<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> “La segunda ley de la termodinámica se puede enunciar de muchas formas, todas equivalentes: existe un límite para la eficiencia de cualquier máquina térmica; el calor no puede fluir espontáneamente de un sistema frío a otro caliente; la entropía, que mide el desorden dentro del sistema, es una variable de estado y nunca disminuye en un sistema aislado (...) ya que los sistemas formados por muchísimos cuerpos evolucionan en el tiempo siguiendo una dirección privilegiada, como si existiera la flecha del tiempo, pues la entropía en un sistema aislado o aumenta o se mantiene constante, pero nunca decrece. Esta flecha en el tiempo, esta evolución preferente en el tiempo, no existe en las ecuaciones de Newton. En ellas, el tiempo sólo ocurre en la aceleración, y ésta no cambia al invertir el sentido del tiempo, cuando en lugar de ir hacia el futuro, el sistema se adentra en el pasado. He aquí, pues, una gran paradoja: de un comportamiento reversible en el tiempo, en que no existe ninguna dirección privilegiada, ha de extraerse la flecha del tiempo implícita en la segunda ley de la termodinámica.

Todo lo anterior llevó a Boltzmann a inventar la teoría cinética moderna y a Gibbs y a Einstein la mecánica estadística; estas dos ciencias intentan fundamentar la termodinámica desde un punto de vista microscópico. Al introducir conceptos estadísticos —en los que sólo se define la probabilidad de que las variables dinámicas tomen ciertos valores y se deja de lado el interés por conocer en detalle la posición y la velocidad de cada molécula— se resuelve el problema práctico que antes mencionamos”

([http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen1/ciencia2/11/htm/sec\\_20.html](http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen1/ciencia2/11/htm/sec_20.html))

[Consulta 22/3/22].

<sup>131</sup> (<https://plato.stanford.edu/entries/statphys-Boltzmann/#1.3>) [Consulta 22/3/22].

<sup>132</sup> “Maxwell, in fact (...) had at various times expressed an epistemology emphasizing the construction of mental pictures of phenomena. He had done this, in practice, as early as 1867 in his first paper on Faraday’s lines of force. And in an address on the relationship between mathematical and physical thought delivered to the British Association in 1870, he remarked, ‘the human mind, in order to

Maxwell explicita que es la *mente humana* quien exige esos modelos o imágenes mentales tras las abstracciones meramente matemáticas. Lo que Boltzmann añade suena epistemológica y ontológicamente muy wittgensteiniano: esas *Bilder* que nos permiten identificar y, por ello, hablar en la teoría de átomos y moléculas, *existen puramente internamente –lo cual, por cierto, no excluye que tales imágenes no puedan describirse con palabras.*

¿Por qué las fórmulas no son la esencia de una teoría? La respuesta de Boltzmann fue que “el verdadero teórico” aunque “las usa para simplificar o economizar todo lo que puede, *expresa con palabras lo que se puede decir con palabras*”<sup>133</sup>. [El subrayado es nuestro]

Las funciones matemáticas no pueden ser suficientes para el “verdadero teórico”, ni pueden llevar por sí solas a la esencia de una teoría; sin duda, es legítimo economizar matemáticamente lo que puede ser economizado matemáticamente, pero la teoría como tal debe caracterizarse por *expresar con palabras lo que puede ser dicho con palabras*, es decir, unas imágenes mentales cuya existencia es puramente interna, pero cuyo destino es ser *públicamente* accesibles y comunicables. “Casi se podría parafrasear esto como ‘todo lo que se puede decir, se puede decir con claridad’, que es, por supuesto, una cita del prefacio de la *Logisch-philosophische Abhandlung o Tractatus* de Wittgenstein”.<sup>134</sup>

No siempre se ha reconocido que el término “fenomenología” tenía un uso establecido en las primeras décadas de este siglo en la filosofía de la física. Se utilizó allí, no como una especie de sinónimo de “fenomenalismo”, sino como una etiqueta para una visión según la cual la física debe tratar sólo con variables observables y renunciar a todo uso de conceptos puramente teóricos. Ninguna referencia a la fenomenología hegeliana o peculiar Husserliana está involucrada. Así es como Boltzmann, Planck y

---

conceive of difficult kinds of quantities. must have them presented to it by Nature’. According to Maxwell, this entailed forming a ‘mental image of the concrete reality’ existing behind the mathematical abstractions” (Wilson, 1989: 251).

<sup>133</sup> “Why are formulas not the essence of a theory? Boltzmann’s answer was that ‘the true theoretician’ though he “uses them in order to simplify or economize as much as he can, expresses in words what can be said in words” (Boltzmann 1905, 76, cit. en Visser, 1999: 137).

<sup>134</sup> “One could almost paraphrase this as «everything which can be said, can be said clearly», which of course is a quotation from the preface of Wittgenstein’s *Logisch-philosophische Abhandlung or Tractatus*” (Ibid.).

Einstein utilizan el término "fenomenología", entre otros, para enumerar sólo unos pocos físicos cuyos escritos atrajeron a una amplia audiencia.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> "It has not always been recognized that the term "phenomenology" had an established usage in the early decades of this century in the philosophy of physics. It was used there, not as any sort of synonym of "phenomenalism", but as a label for a view according to which physics ought to deal only with observable variables and to forsake all use of purely theoretical concepts. No reference to Hegelian or peculiarly Husserlian phenomenology is involved. This is the way the term "phenomenology" is used among others by Boltzmann, Planck and Einstein, to list only a few physicists whose writings attracted a wide readership" (Hintikka, 1996: 58).

## Tercera parte: ESBOZO DE UNA TEORÍA DEL TIEMPO EN EL ESPACIO SOCIAL

## INTRODUCCIÓN a la tercera parte

“Ni tú ni yo ni nadie golpea más fuerte que la vida, pero no importa lo fuerte que golpeas, sino lo fuerte que pueden golpearte y aguantar mientras avanzas, hay que soportar sin dejar de avanzar. ¡Así es como se gana!”<sup>136</sup> (*Rocky*, 1976).

“Thinking is my fighting” (Virginia Woolf, 15 de Mayo de 1940).

El inolvidable personaje ficticio de Rocky se inspira en el boxeador italo-americano Joe Grim (nacido como Saverio Giannone) que sin técnica y sin posibilidad alguna de ganar ni un sólo combate, se convirtió en una suerte de anti jugador superlativo, un antihéroe surrealista que transvalora la noción misma de heroísmo. A pesar o, precisamente, a causa de su condición de *absolute loser* pugilístico, fue muchas veces derribado (hasta soltaba risotadas antes de levantarse después de espectaculares derechazos), pero nunca fue noqueado. Tras caer diecisiete veces contra el campeón Fitzsimmons, dado ya como perdedor por puntos, Giannone dio un salto mortal de alegría antes de volver a su esquina.

Grim logra con una actitud tan bravía como admirable (se le inclina a una el alma con respecto kantiano de clase dominada) operar una pequeña revolución en su deporte, que consiste en invertir de algún modo el asunto en juego, neutralizando la lógica capitalista de acumulación temporal y conversión en capital simbólico del *winner*, para hacer del disfrute de la resistencia otro modo de ganar *mientras* se pelea, una especie de arte marcial (*sport du combat*, como la sociología para Pierre Bourdieu). Ya lo dice Rocky, se trata ahora de soportar los embates de la vida, de *no* caer *todavía*, hasta que una *ya* da con la cara en la lona; para enseguida, al contar de “9”, levantarse con una sonrisa de felicidad porque podemos seguir *durando* en el ring. Este modo de actuar recorre un trecho consuntivo, no cumple con el valor establecido del ganar sino que goza con el *bien* del resistir, lo que explica las risas de Grim. Ya lo dijo Ferlosio: *Mientras dura, vida y dulzura*.

---

<sup>136</sup> “It ain’t about how hard you hit. It’s about how hard you can get hit and keep moving forward; how much you can take and keep moving forward. That’s how winning is done!”.

La actitud del campeón Fitzsimmons, enfurecido ante la imposibilidad de controlar (como un Pedri) el espacio y el tiempo del combate y de ponerle fin con honores, contrasta vivamente con la de este “ganador” *dadaísta* que sosteniéndose en la vida (para él el deporte era la vida y no “la vida un deporte”, como decía aquel anuncio de *Nike*), lograba *danzar* ante su “verdugo”, declarando a voz en grito que “no le tenía miedo a ningún hombre”. Más que temeridad, lo que este *otro* hombre tenía era pura indiferencia hacia el asunto en juego, la reputación o el capital simbólico que se juegan los ganadores.

## I. REVOLUTIONARY ROAD

## 1. Del *ob-iectum* al objeto

### La transformación del objeto

A finales del XIX, el campo de la física sigue definido por esa noción moderna de objeto y arrojado, por ello, a la búsqueda de planteamientos teóricos adecuados a unos fenómenos físicos cuya investigación experimental no deja de plantear nuevos problemas de interpretación metafísica. La búsqueda de un instrumento o conjunto de instrumentos ontológicos y epistemológicos, de una *toolbox* simbólica bien surtida de *analogías, teorías, modelos y en último término, pensamiento, proposición y lenguaje* para los objetos de la física, puede interpretarse a la luz de la revuelta epistemológica anti moderna de Franz Brentano, como aquella *degeneración en el uso lingüístico del objeto*, esto es, la pérdida de una conexión “genérica”, colectiva y, por eso, *auténtica* entre las palabras y las cosas.

El primer responsable de esta corrupción metafísica es René Descartes (1596-1650), iniciador de la transformación de la cuestión del ser en el problema epistemológico del *saber*, es decir, “la cuestión del ser como cuestión de la posibilidad de *afirmar* que algo «es»” (Martínez Marzoa, 1973: 51); y, por ello, de la *certeza*, como aquello que puede *afirmarse* absolutamente fuera de toda *duda*<sup>137</sup>. No obstante, sólo las ciencias de la aritmética y la geometría proceden con certeza, pues sólo ellas pueden *afirmar deductivamente* mediante el actuar espontáneo o *proceder puro de la razón según su propia ley*, dejando así de lado la *otra* fuente pasiva, *engañosa e incierta* de nuestro conocimiento, que no es sino su contraparte (dominada): la *receptividad de la experiencia*. La razón no puede buscar fuera sí el criterio de su *certeza*, sino que lo encuentra de un modo autónomo, *sometiéndose* a su propia ley o *método*.

Se trata de la garantizar la imposibilidad *absoluta* de dudar, la indubitabilidad o *certeza* legítima del proceder de la razón y, con ello, de la *validez* de sus afirmaciones: “[L]o primero en Descartes es preguntarse en qué consiste la legitimidad de afirmar algo, esto es, cuándo, por qué, bajo qué condiciones estamos legitimados para decir algo de algo” (Martínez Marzoa, 1994: 38). Y esas

---

<sup>137</sup> Seguimos la argumentación que Felipe Martínez Marzoa desarrolla en la *Iniciación a la Filosofía* (1974) y en los dos tomos I y II de *Historia de la Filosofía* (1973).

condiciones de certeza que certifican o legitiman nuestro decir o afirmar pertenecen *de iure* al proceder del entendimiento; luego, toda *validez* de un enunciado es cosa de su sujeción a la actividad de un sujeto, esto es, “tiene lugar en y es cosa de un cierto *subiectum* que lo es, no de este o aquel enunciado, sino del enunciado como tal” (Martínez Marzoa, 1994: 40). Aquello que puede tener en común todo enunciado (en cuanto tal) es que tras él –*ya de antemano*– hay un enunciante; “por eso, la palabra «sujeto» acabará refiriéndose no sólo y en primer lugar al sujeto de cada enunciado, sino también y en especial a la mente, yo, etc” (Ibid.). Pero, además, el enunciado conecta el sujeto de este y el otro enunciado con el objeto enunciado. La relación que todo enunciado tiene como tal con el sujeto que lo enuncia (la mente, el yo) se extiende *de iure*, como estructura enunciativa, al objeto. Ese objeto, en cuanto término de aquella relación simbólica, es literalmente lo que está *puesto en frente* del sujeto, no sólo de este o el otro sujeto del enunciado, sino del sujeto supuesto para todo enunciado.

Es a partir de ahora cuando la palabra «sujeto» (*sub-iectum*, su-puesto), empleada absolutamente, debe reservarse para la mente, porque es esta lo que está supuesto en el ser de todo ente. Pero, también, es a partir de ahora cuando «objeto» (*ob-iectum*: puesto delante, puesto enfrente), debe designar lo ente en cuanto tal; (Martínez Marzoa, 1973: 54).

El objeto es aquello que el entendimiento, siguiendo el *derecho* que a un tiempo le facilita e impone su propio proceder, pone delante o proyecta frente a sí como aquello *objetivo*, es decir, “lo representado en cuanto tal (...) no sólo lo *de facto* representado sino también lo *de iure* representado, o sea, lo dotado de legitimidad o validez” (Ibid). La validez del enunciado radica en la garantía de esta relación objetiva *de iure* que se cumple siempre entre sujeto y objeto en el seno de este o el otro enunciado *de facto*. Si la razón *concibe* o conoce lo objetivo –es decir, lo que ella misma pone delante *metódicamente* como objeto porque lo *percibe* con *claridad* y *distinción*– es sólo porque ha podido ser *visto* o *intuido* como *cierto*, porque había sido *ya* puesto (objeto) por la razón siguiendo su propia ley como *claro* y *distinto*. Todo aquello que queda fuera, su contrario, lo *subjetivo*, quedará meramente definido en términos opuestos como lo falible, contingente y mudable de la mente.

El *objeto* es la *imagen propia* –clara y distinta– que la mente se presenta a sí misma, se la *(re)presenta* previo *sometimiento* a las leyes de su propio proceder. Es una *imagen (Bild)* de antemano *sujeta* a las *Regulae*, filtrada ya por la luz solar y deductiva de la razón sin las sombras (de duda) que producía en la caverna la luz del fuego. La representación del objeto ha sido ya *trabajada, violentada* y alienada para su propio bien, incorporada o afiliada a la estructura simbólica que *de iure* garantiza y legitima el conocimiento cierto. Esta *violencia creadora de derecho epistémico* garantiza por ahora (por lo menos, hasta Brentano) la paz metafísica.

La noción de concepto

No obstante, no será hasta el siglo XVIII, cuando “el acto mismo de la escisión como producción del universal (de la regla, del concepto) frente al caso concreto” (Martínez Marzoa, 1994: 127), alcance su definición y poder últimos mediante la noción kantiana de *concepto*.

Kant continúa investigando acerca de la validez del conocimiento como posibilidad del enunciado válido, pero introduciendo dos cláusulas: la primera, que ya siempre nos encontramos conociendo y, la segunda, que ese conocimiento es, en todo momento, un conocimiento de la *experiencia*. La distinción de la validez, del enunciado verdadero implica hallar las condiciones de posibilidad del conocimiento, lo *a priori* del conocimiento, aquello que “de antemano es vinculante para todo posible contenido del conocimiento” (Martínez Marzoa, 1994: 114), esto es, de la experiencia:

La experiencia es el *darse*, el aparecer, el mostrarse de los objetos. Todo cuanto pueda darse en la experiencia aunque sea infinitamente diverso, tiene esto es común: que todo se *da* en la experiencia (...) todo darse algún objeto, ha de estar de acuerdo con ciertos principios, ha de cumplir ciertas condiciones (...) [que] no forman parte de lo que se da, sino del darse mismo (Martínez Marzoa, 1974: 108-9).

Hablar de condiciones y principios anteriores y vinculantes para toda experiencia, es hablar de una *forma (eîdos, morphé)* de esa experiencia, que para Kant se concreta en fundamentar la validez de ciertos enunciados, que ponen de manifiesto esa

forma, “de señalar los elementos que la constituyen y la articulación que hay entre ellos” (Ibid): los *juicios sintéticos a priori*.

Conocer es relacionarse de una manera determinada y compleja con los objetos de la experiencia. Kant especifica esta relación mediante una serie de *constataciones fenomenológicas* que dan cuenta del modo en que ese objeto *aparece* (como fenómeno). La primera es que siempre el conocimiento no produce sino que se encuentra con algo a conocer, algo que se encuentra *enfrente*, el *ob-iectum* medieval, a lo que se refiere directa o *inmediatamente* como objeto; ese “aspecto o parte o componente de *referencia inmediata* que hay en el conocimiento” (Ibid.) es la intuición (*Anschauung*). Conocer es, en este sentido, intuir, vincularse directamente con lo que aparece y, por eso, verse afectado por ello. El conocimiento es finito por esa *dependencia* respecto del objeto. Además, esa *afección* supone una capacidad receptiva hacia esas sensaciones o impresiones, una *sensibilidad*.

La finitud de la intuición da cuenta de su dependencia respecto de otra cosa. Mis impresiones son múltiples, pero yo las percibo enlazadas y las interpreto como referidas a un determinado objeto; luego, esa multiplicidad no es un mero agregado de sensaciones, sino que supone la posibilidad de una cierta reunión y unidad que me permita conocer el objeto, “constituir figura” (Marzoa, 1994: 119). Dicha figura, en la medida en que esas sensaciones *se refieren* a un objeto, no puede ser cualquier figura, sino una determinada, la de ese objeto en particular que tengo delante, resultado haber de ordenado esas impresiones de acuerdo a una cierta norma o regla que legitima ese conocimiento como siendo de este objeto y no de otro, esto es, su pertenencia a una objetividad. Esa *regla* no sólo me sirve para ese objeto singular que tengo delante, sino que me permite generalizar mi conocimiento y *afirmarlo* para todos aquellos objetos que hayan sido regulados de la misma manera: “El plan según el cual se agrupan sensaciones en figura puede en principio aplicarse otra vez y otra” (Ibid.), tiene por esto, una posibilidad universal de *representar* objetos, es un concepto.

Los dos sentidos *analizados* del conocimiento, el intuitivo y el conceptual, corresponden a dos facultades del sujeto:

La sensibilidad es la facultad del conocimiento considerada como *receptividad*; el entendimiento (la facultad de tener conceptos) es la facultad del conocimiento considerada como *espontaneidad*. En otras palabras: la sensación es el conocimiento como *afección*, el concepto es el conocimiento como *función* (Marzoa, 1974: 113).

*Intuición* y *concepto* son los dos *aspectos*, uno inmediato (*afección*) y otro mediato (*función*) de nuestro representar objetos; el primero se refiere inmediatamente a la referencia u objeto (*sensación*), mientras que el segundo se refiere *mediatamente*, como referencia *inmediata* a esa representación primera o intuición (el concepto se predica en un *juicio*), representación de segundo grado que supone un acto de reflexión.

Reconocer algo [el objeto] como tal o cual [concepto predicado] es lo que propiamente llamamos conocimiento, y aquí el conocimiento aparece como la unidad de intuición y concepto, esto es, la referencia del concepto a la intuición (...) la *función* del entendimiento es el *juicio* (Martínez Marzoa, 1974: 126).

*Afección* y *función* son los dos términos relacionales, mutuamente irreductibles, que *describen qué es* el fenómeno del conocimiento, es decir, *cómo se nos aparece* fenomenológicamente que conocemos cuando lo analizamos:

[L]o conocido en el conocimiento humano [también el conocimiento que nuestro conocer puede tener de sí] es la cosa «tal como para el conocimiento humano aparece», es decir, el fenómeno (del griego *phainómenon*: «lo que se muestra», «lo que aparece» (Marzoa, 1974: 116).

Las facultades de la sensibilidad y del entendimiento suponen una estructura o forma para la receptividad de las sensaciones y otra para la espontaneidad en la construcción o formación de juicios que son codependientes. La formulación de conceptos supone que hay un vínculo funcional entre ellos que no depende de la variable o contenido del que se ocupen, de lo predicado, sino que atañe a las condiciones de la predicación misma, a las relaciones que cabe establecer entre unos y otros predicados y que no pueden ser sino ciertos predicados supuestos en toda predicación: las categorías.

El análisis fenomenológico de nuestra experiencia muestra asimismo que, en principio, *todo fenómeno aparece en el espacio y en el tiempo*, es decir, que todo objeto está en una relaciones espaciales (todo objeto está a cierta distancia de otro) y temporales (toda cosa ocurre antes, después o, a la vez, que otra) y que ambas obedecen a ciertas leyes. No obstante, también constatamos que hay ciertos fenómenos de mi experiencia, como *mis propios estados (senti)mentales*, que si bien guardan entre sí relaciones temporales, carecen de *extensión* en el espacio.

El espacio, no es, pues, exactamente condición de *toda* experiencia, sino más bien la condición que nos permite definir cierta región de la experiencia frente a otra, a saber: la experiencia *externa* frente a la *interna* (Martínez Marzoa, 1974: 120).

La experiencia *interna* abarca tanto aquellos fenómenos propiamente internos y temporales, como aquellos que procediendo de mi experiencia externa espacializada son interiorizados por la sensibilidad y, por ello, *temporalizados* como *sensaciones*. Por ello, en la medida que toda experiencia es sensibilidad y, por eso, interna, también toda experiencia se rige por unas relaciones temporales que constituyen la estructura o *forma* de toda experiencia. Todo fenómeno de la experiencia es temporal, pero no así el tiempo que, supuesto por todo fenómeno, no puede ser él mismo experimentado como un fenómeno. No puede haber experiencia de algo así como el fenómeno del tiempo.

## 2. Brentano y Aristóteles

Franz Brentano (1838-1917) representa el *turning point* desde el que comienza una cadena de acontecimientos revolucionarios en la teoría, eso que la historia de la filosofía ha dado en llamar de modo unitario la corriente fenomenológica, pero que, sin embargo, fluye en un doble sentido: por un lado, como movimiento teórico de conservación, lo que especificaremos más adelante como *rewilding attitude* (manteniendo el término inglés, por conveniencia); y, por otro lado, como movimiento de recreación, lo que más adelante será la *rechilding attitude*.

Todo empieza con una revuelta de carácter aristotélico hacia el concepto moderno de “objeto”, *grosso modo* entendido como algo externo a la psique (o a la mente, según se traduzca *Seele*), algo que de algún modo se opone a ella en tanto “sujeto” y que queda proyectado en su interior como *representación* de ese objeto externo.

El término «objeto» se emplea hoy en día con significados muy diferentes. Alguien usa “objeto” con el significado de “cosa”, y “objetivo” con el de “algo realmente existente”. Algunas personas consideran la contraposición ‘objetivo’ vs. ‘subjetivo’ equivalente a la de ‘psíquico’ vs. ‘físico’ [...] Sin embargo, en todos estos casos *el uso lingüístico se ha degenerado claramente*.<sup>138</sup> [El subrayado es nuestro]

La legitimación de la violencia de esta revolución conservadora comienza con la denuncia de una violencia previa infligida al propio término “objeto”, cuyo *uso lingüístico* ha sido, no ya descuidado, sino *claramente degenerado* (denuncia que resuena y anticipa problemas muy wittgensteinianos). Brentano sitúa el origen de este proceso de corrupción conceptual en el idealismo alemán, “convencido –como señala Ortega en el prólogo a la edición española de *Psicología desde el punto de vista empírico* (1935)– de que pesaba sobre él, la sublime misión de restaurar la

---

<sup>138</sup> “The term ‘object’ is employed today in very different senses. Someone uses ‘object’ with the meaning of ‘thing’, and ‘objective’ with that of ‘something really existing’. Some people consider the contraposition ‘objective’ vs. ‘subjective’ equivalent to that of ‘psychical’ vs. ‘physical’. [...] However, in all these cases the linguistic usage has clearly degenerated;” Brentano, F (1966). *Die Abkehr vom Nichtrealen*, ed. F. Mayer-Hillebrand. Francke, p. 341 (Von den Objekten, 30. März 1908), citado y traducido por Mauro Antonelli (2021). “Consciousness and Intentionality in Franz Brentano” en *Acta Analytica* (<https://doi.org/10.1007/s12136-021-00480-2>).

verdadera filosofía, echada a perder por Kant y sus descendientes”<sup>139</sup>. A finales del XIX, el campo filosófico alemán está dominado por los neokantianos.

Brentano comienza así una cruzada anti moderna, una *reacción* teórica, una contrarreforma en filosofía que exige una revisión tal de sus conceptos que haga posible una nueva vanguardia del pensamiento, una especie de *Futurismo* filosófico. Esta paradójica «filosofía del futuro» retrocede hacia el lejano pasado, remontándose hasta el maestro Aristóteles y a su recepción escolástica, sin olvidar el estado presente de la teoría: “Brentano busca inaugurar la filosofía del futuro (...) pero también ilustrar su comprensión de la relación entre la transmisión histórica y la vida de los conceptos”<sup>140</sup>. La tarea de una *comprensión de la relación entre la transmisión histórica y la vida de los conceptos* sitúa la filosofía de Brentano al nivel de otros procesos revolucionarios históricamente paralelos: el desencadenado por el descreimiento genealógico de Nietzsche, el desarrollo de la *Ciencia de la Historia* de Marx o la *Teoría de la evolución* de Darwin. Su movimiento de (re)vuelta entiende *lo empírico* allende el campo de las ciencias de la naturaleza, como una inagotable busca genealógica: “Los conceptos son robustos con su historia de (re)interpretación, pero tienen su origen en la experiencia, a la que la filosofía debe volver periódicamente” (Ibid.)<sup>141</sup>. Este *retorno a la experiencia* como origen de nuestros conceptos implica un regreso a *la historia de su (re)interpretación* empírica, es decir, una vuelta a quienes en primera instancia se tomaron en serio la *empeiria* como origen del conocimiento, no sólo Aristóteles y su recepción escolástica, sino también y, muy especialmente, los empiristas ingleses.

El método de clarificación de los conceptos que Brentano se impone y, que denomina *análisis descriptivo*, exige superar no sólo una noción degenerada de «concepto»; sino implícitamente, lo que con la expresión de Richard Sennet, podríamos llamar la *corrosión del carácter* de su contraparte terminológica, el sujeto

---

<sup>139</sup> Manejamos la revisión de Hernán Scholten a la traducción de Gaos para la *Revista de Occidente* ([https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)), p. 11.

<sup>140</sup> “Brentano seeks to inaugurate the philosophy of the future (...) but likewise to illustrate his understanding of the relationship between historical transmission and the life of concepts” (de Warren, 2009: 59).

<sup>141</sup> “Concepts are robust with their history of (re)interpretation, yet they have origin in experience to which philosophy must periodically return” (Ibid.).

o el usuario, es decir, de aquel que *hace un uso lingüístico* de esos términos. La superación de la *degeneración* lingüística del objeto va de la mano del cepillado de esa *corrosión del carácter* filosófico, esto es, del *habitus* del decimonónico *homo academicus*, que diría Pierre Bourdieu, y de la recuperación de su capital simbólico.

El «yo pienso» cartesiano había situado la carga de la prueba ontológica en la interioridad del sujeto. El ser reside en la acción de *pensar* entendida como la capacidad subjetiva que el yo posee para percibir internamente: “El «pensamiento» es todo el ser del «yo»; «yo soy» en el exclusivo modo de que «yo pienso»” (Martínez Marzoa, 1974: 236). Descartes opone esta autopercepción del sujeto a la realidad de seres meramente corpóreos y extensos, no pensantes, los objetos de estudio de los albores de la Física matemática.

La distinción de ambas realidades, la del alma inextensa y la del cuerpo extenso permanece y evoluciona históricamente hacia la diferenciación de dos ámbitos de pensamiento y, por ende, de dos clases fenómenos: unos internos o psíquicos y otros externos o físicos, ambos presuntamente investigados desde el moderno *método experimental*:

El «experimento» consiste en producir (o, al menos, encontrar) en la realidad unas condiciones establecidas de antemano y perfectamente controladas por el investigador con el fin de tomar nota de ciertos datos relativos a lo que ocurre en esas condiciones (Martínez Marzoa, 1974: 238).

La pretensión de Brentano de establecer tales condiciones para su *psicología sin alma* no se enmarcan en el campo de la llamada psicología experimental, cuyo impacto queda asimilado en la denominada *psicología genética*, entendiendo por esta, el estudio de la base fisiológica de los fenómenos psíquicos en el organismo humano; sino que se fundamentan en el desarrollo de una *psicología descriptiva*, que mediante un método *reflexivo de descripción* establece los elementos y las relaciones estructurales de la conciencia. Lo que se trata de describir es la subjetividad, pero entendida como un campo de experiencia, como *experiencia vivida* y concreta.

\*\*\*

A finales del XIX, en los tiempos de gloria de la *Bildtheorie*, el término *conciencia* es polisémico y carece de un uso técnico en filosofía. La conciencia es por definición dinámica e *intencional*, se *dirige* activamente hacia algo externo. Nuestras *representaciones* no son los contenidos pasivos de esa conciencia, en el sentido de imágenes o modelos de objetos externos, sino que quedan definidos, si se nos permite la expresión, desde su *trabajo* activo e intencional en la conciencia. Las representaciones no son productos sino *actos de presentación* de una conciencia que, actuando como agente, opera sobre lo que está fuera de ella; en otras palabras, son las acciones de esa operatividad consciente las que generan con su actividad el *campo de experiencia* de la conciencia. *Representar* es operar en la experiencia que, al mismo tiempo, queda (de)limitada por esas operaciones de representación a las que Brentano llama *fenómenos* (psíquicos).

Pero ese “estar presente” de cada una de las cosas nombradas, es precisamente un “estar-representado” en nuestro sentido. Y un “estar-representado” semejante se halla dondequiera que aparece algo a la conciencia; ya sea amado, odiado o considerado con indiferencia; ya sea reconocido, rechazado o –no sé expresarme mejor que diciendo–: representado, en una completa abstención de juicio. Tal como nosotros usamos la palabra “representar”, puede decirse que “ser representado” vale tanto como “aparecer”, “ser fenómeno” (Brentano, 2008: 68).

Decir que el objeto externo está representado en la conciencia, equivale a afirmar que es presentado sin mediación alguna, que es acto o fenómeno de la conciencia. La conciencia es esa operatividad sobre el objeto que Brentano entiende como relación dirigida al objeto o *intencionalidad*. Las nociones de conciencia e intencionalidad se corresponden hasta confundirse: “La intencionalidad es la raíz de la conciencia, y viceversa, la raíz de la intencionalidad es la experiencia consciente del sujeto”<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> “Intentionality is the root of conscience, and conversely, the root of intentionality is the conscious experience of the subject” (Antonelli, 2021: 7).

Más que una simple tesis psicológica, la caracterización de la conciencia como una relación intencional proporciona la clave para una determinación ontológica de la conciencia y de su singular «textura» o «composición» (*Verwicklung* o *Verwebung*).<sup>143</sup>

La *composición intencional* de la experiencia consciente cualifica los fenómenos psíquicos o mentales como el objeto de investigación propio de la nueva psicología. Dichos fenómenos suponen dos marcas distintivas: de un lado, la descrita *textura intencional* o intencionalidad, es decir, la *in-existencia* intencional como signo de distinción esencial y prioritario de los fenómenos psíquicos; de otro lado, las condiciones de acceso o accesibilidad de la percepción interna a los mismos.

\*\*\*

La intencionalidad funciona como una propiedad esencial a la aristotélica, formando parte de la definición del fenómeno psíquico, como ocurre con la definición del “hombre” en *animal racional*. Sin embargo, la *accesibilidad a la percepción interna* constituye lo que Aristóteles y la escolástica denominan *proprium* (*idion* en griego, de *idiotés*, particular), una propiedad del fenómeno mental que no formando parte de la definición, tampoco constituye un mero accidente, sino que es necesaria y coextensiva a la propiedad esencial.

La intencionalidad es el *sentido primero* de la conciencia, el estar dirigida esencialmente y, por definición, hacia el mundo; pero, además, Brentano describe un sentido segundo, derivado y, en cierto modo, opuesto y supuesto al primero, que implica el volverse de la conciencia sobre sí misma, hacia su *propia* experiencia primera. Y es precisamente este, como *proprium*, el que caracteriza los fenómenos psíquicos frente a los físicos, como *manifestaciones* propias de la *percepción interna*, es decir, como experiencias y procesos propios de la conciencia: “Así como en la percepción sensorial encontramos fenómenos como calor, color y sonido, en la percepción interna encontramos manifestaciones del pensamiento, del sentimiento y

---

<sup>143</sup> “More than simply a psychological thesis, the characterization of consciousness as an intentional relation provides the guiding clue for an ontological determination of consciousness and its unique «texture» or «composition» (*Verwicklung* or *Verwebung*)” (de Warren, 2009: 73).

de la voluntad” (Brentano, 2008: 30). Tales fenómenos caracterizados por este doble sentido de la conciencia poseen una clara ventaja cognoscitiva motivada por su pertenencia unívoca a la conciencia, por su intimidad consciente. No hay separación alguna entre la conciencia y sus *fenómenos propios*, como sí ocurre con la percepción externa sensible de los fenómenos físicos o impropios. Percibir es, propiamente hablando o en sentido propio, *percepción inmediata e interna* de los fenómenos psíquicos:

[De] su existencia tenemos ese conocimiento claro y la certeza completa de que nos son proporcionados por la visión inmediata. Por consiguiente, nadie realmente puede dudar que un estado psíquico que percibe en él exista, y que existe así como lo percibe (Brentano, 2008: 28).

Esa *visión inmediata*, que implica aquel doble sentido, neutraliza de algún modo la doblez platónica entre ser y aparecer, realidad y apariencia. Para la percepción interna no hay un aparecer que no sea *inmediatamente* ser o un fenómeno propio que no sea un *estado real*.

Y lo mismo pasa con todos los fenómenos psíquicos que tienen una existencia exclusivamente fenoménica. Habremos de considerar como objeto propio de la psicología sólo los fenómenos psíquicos, en el sentido de estados reales. Y refiriéndonos exclusivamente a ellos, decimos que la psicología es la ciencia de los fenómenos psíquicos (Brentano, 2008: 102).

La existencia *exclusivamente fenoménica* de los fenómenos psíquicos asegura un conocimiento cierto y evidente, infalible, al que puede accederse inmediatamente gracias a la reflexividad propia de la percepción interna. La verdad del estado real reside en su mera existencia, como experiencia propia de la conciencia que puede ser *descrita en su aparecer como fenómeno*, es decir, *fenomenológicamente*. Continuando la *alegoría de la caverna* podríamos afirmar que ya no hay muro alguno entre prisioneros y titiriteros, que ya no hay distancia ni exterioridad.

\*\*\*

Como advierte Mauro Antonelli en su artículo *Conscience and intentionality in Franz Brentano* (2021), para comprender adecuadamente el contexto aristotélico-escolástico de las referencias brentanianas –y evitar caer así en una versión representacionista de la conciencia interna como *self-representation*– hemos de acudir al concepto clásico (no moderno, ni cartesiano ni kantiano) de objeto, esto es, el *ob-iectum* “introducido para abordar el problema planteado por Aristóteles en *De anima* de cómo la realidad se hace *accesible* al alma a través de nuestras facultades cognitivas”<sup>144</sup>. [El subrayado es nuestro]

Esas facultades cognitivas exigen el objeto entendido –no como una cosa que se opone a la actividad del sujeto, de la que el sujeto extrae en cierto modo el conocimiento (fenómeno)–, sino como lo que forma parte integrante de este, como el algo presente y resonante que tenemos delante (*ob-*) en toda *actitud epistémica o intencional*: “[S]e refiere a una cosa o a una entidad según el aspecto o punto de vista en que está presente mentalmente (...) la misma cosa puede convertirse en objeto múltiple de muchos actos intencionales diferentes”<sup>145</sup>. Esta ubicuidad del *ob-iectum*, que motiva el carácter múltiple de sus *posibles* aspectos, es exigida por la orientación de nuestras facultades o funciones mentales hacia las *formas*. En el caso de objetos materiales, compuestos por materia y forma, esta última asegura nuestro posible *acceso* a la realidad. “El objeto es ante todo un objeto formal (...) el aspecto al que el objeto material se hace cognitivamente accesible”<sup>146</sup>. La prioridad de la función mental como captadora de formas propicia la concepción aristotélicamente formal de objeto que Brentano toma literalmente:

“[O]bjeto” es una expresión que se relaciona con nuestra actividad mental, el pensamiento en el sentido más general de la palabra. Cada pensamiento se dirige de alguna manera a algo, como un objeto, quizás también al mismo tiempo a más objetos

---

<sup>144</sup> “[I]ntroduced in order to address the problem posed by Aristotle in *De anima* of how reality is made accessible to the soul through our cognitive faculties” (Antonelli, 2021: 10).

<sup>145</sup> “[I]t refers to a thing or an entity according to the aspect or viewpoint in which it is mentally present (...) the same thing can become multiple objects of many different intentional acts” (Ibid.).

<sup>146</sup> “The object is first a formal object... the aspect to which the material object becomes cognitive accessible” (Ibid.).

y de una manera diferente (...) Cuando alguien piensa, ella es el sujeto pensante y tiene algo como objeto, quizás también más de una cosa.<sup>147</sup>

La revuelta anti-moderna de Brentano se ancla en una concepción medieval de objeto que desactiva la relación metafísica posterior, aquella que opone sujeto y objeto: “Algunos consideran la contraposición ‘objetivo’ vs. ‘subjetivo’ equivalente a la de ‘psíquico’ vs. ‘físico’ (...) Sin embargo, en todos estos casos el uso lingüístico se ha visto claramente degenerado”<sup>148</sup>. La degeneración queda situada en el uso del tándem psíquico-físico como sinónima (u homóloga) del binomio sujeto-objeto y parece propiciada por la confusión polisémica que alberga contemporáneamente la noción de objeto, por sus *diferentes sentidos*, todos ellos en pugna en el seno de una prolífera *Bildtheorie*; pero, asimismo, todos ellos mentan lo mismo, algo que es externo a la mente, “que está representado por una *idea* presente *en* la mente”.<sup>149</sup>

Que la degeneración que desencadena la reacción fenomenológica tenga que ver con el lenguaje (la analogía, la teoría o el modelo) sitúa al propio Brentano en el campo de la *Bildtheorie* de Marras. La querrela ya no es metafísica, pero sí ontológica. La «psicología sin alma» es también una *ontología* (corroída) *sin sujeto*.

\*\*\*

El concepto medieval de objeto supone de algún modo la *inclusión* de la cosa en la propia percepción, es decir, la *integración* de alguno de sus posibles *aspectos* en el acto perceptivo. “Pues bien, la sensación —como ya se dijo— tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración” (*De anima*, II 4, 416b 32-5). No obstante, esa afección es un tipo muy específico de *alteración*, que no afecta al órgano perceptivo mismo:

---

<sup>147</sup> “[O]bject’ is an expression which is related to our mental activity, to thought is the most general sense of the word. Every thought is directed in some way to something, as an object, perhaps also at the same time to more objects and in a different way (...) When someone thinks, she is the thinking subject and has something as an object, perhaps also more than one thing” (Brentano, *Von den Objekten*, 30. März, 1898, cit. y trad. por Mauro Antonelli, 2021: 10 n.6).

<sup>148</sup> “Algunos consideran la contraposición ‘objetivo’ vs. ‘subjetivo’ equivalente a la de ‘psíquico’ vs. ‘físico’ (...) Sin embargo, en todos estos casos el uso lingüístico se ha visto claramente degenerado” (ibid.).

<sup>149</sup> “[W]hich is represented by an idea that is present *in* the mind” (ibid.).

Está, por lo demás, el problema de por qué no hay percepción sensible de los órganos sensoriales mismos y por qué éstos no dan lugar a sensación alguna en ausencia de objetos exteriores (...) Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto (*De anima*, II 5, 417a 2-19).

Un poco más adelante, Aristóteles advierte que el término «padecer» es polisémico, de modo que “ser movido por un agente que está en acto” (*De anima*, II 5: 417a 19), no solo puede implicar la “destrucción por la acción del contrario”, sino asimismo “la conservación de lo que está en potencia por la acción, de lo que está en entelequia” (*De anima*, II 5, 417b 1-3); y ello, en el caso de que haya *semejanza* entre el moviente y lo movido, entre el agente y lo agenciado, a saber, en el específico modo en que esto tiene lugar entre potencia y entelequia.

En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración —puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia— o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa (*De anima*, II 5, 417b 1-8).

El órgano perceptivo es *afectado* sin que este sufra *alteración* alguna, cuando es movido al acto, en un *proceso hacia sí mismo*: “Como modificación cognitiva y no física del sujeto, la sensación puede definirse como una *alteratio* perfectiva, es decir, la culminación o realización de una disposición presente en el sujeto”<sup>150</sup>. Esta *disposición* realizada —culminación de un proceso hacia una misma, pliegue activo, reflexivo y propio— implica que *sentir* es en cierto modo *adquirir* algo, que no es el objeto o la cosa, sino *algo* de lo que *ya disponíamos*, que ya estaba presente (en potencia) en nuestros sentidos como una *presencia objetiva*. Sentir frío no es enfriarse sino el hacerse presente o actualizarse de un objeto que ya estaba “integrado” en nuestra capacidad de percibirlo. Percibir un color, supone que el

---

<sup>150</sup> “As a cognitive and non-physical modification of the subject, sensation can be defined as an *alteratio perfectiva*, that is, the completion or realization of a disposition present in the subject” (Antonelli, 2021: 11).

órgano perceptivo se hallaba ya, de algún modo coloreado, receptivo a la presencia objetiva del color.

[A]quello que ve está en cierto modo coloreado, ya que cada órgano sensorial es capaz de recibir la cualidad sensible sin la materia. De ahí, que queden las sensaciones e imágenes en los órganos sensoriales aun en ausencia de las cualidades sensoriales.

El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma (*De anima*, III 2, 425b 23-8).

No hay contrariedad entre sujeto y objeto, entre órgano perceptivo y color, sino que la diferencia entre las *esencias del acto de lo sensible y el del sentido* está basada en una *semejanza* de principio. Esta mutualidad entre percipiente y percibido, sintiente y sentido es homóloga a aquella solidaridad brentiana entre ser y apariencia que caracterizaba a los fenómenos psíquicos. La dicotomía sujeto-objeto se transforma en un pliegue, en una doblez que acoge un doble sentido o un sentido doble de la experiencia.

El *aspecto* de la cosa que puede albergar ese doble sentido de lo mismo es, en Aristóteles, la *forma (morphé)*. De modo que el doble sentido de la experiencia brentiana es paralelo al sentido doble de la forma y, como veremos la doble vida de las estructuras en Bourdieu, el doble juego del lenguaje y el mundo en Wittgenstein.

La *morphé* lleva una existencia doble: de un lado, en unión concreta y sensible con la materia; del otro, esa misma forma existe como *actualidad* de una recepción objetiva en el sintiente. “Hay una correspondencia precisa entre la actualización de lo sensible (por ejemplo, el sonido actual) y la actualización de la facultad sensible (por ejemplo, el oír en acto)”<sup>151</sup>. Ambas actualizaciones como términos de esta *precisa correspondencia* (pensemos en la *misteriosa relación* bourdiana entre estructura objetiva y estructura subjetiva) suponen que un mismo proceso real —el de la simultánea actualización de sonido y audición—, pueda ser analizado en su

---

<sup>151</sup> “There is a precise correspondence between the actualization of the sensible (e.g. the actual sound) and the actualization of the sensitive faculty (e.g. the actual hearing)” (Antonelli, 2021: 11).

específica dualidad, sin que esto suponga la duplicación *real* del objeto. Hay una misma forma y dos actualizaciones: una *actualización primera* de la forma en su unión sensible, que en nada depende de su ser percibido; y, una *actualización segunda*, que no supone un nuevo objeto en la mente, sino la *presencia objetiva* (o *in-existencia objetiva*) como actualización de la misma forma primera en el acto perceptivo (cuyo objeto es trascendente), como actualización del sentido perceptivo como tal. El objeto no se duplica sino que –como dice Wacquant de la estructura bourdiana– lleva una doble vida o existencia.

El objeto se convierte tanto en la forma (el aspecto) de la realidad que se hace accesible al sujeto a través de sus operaciones cognitivas, como el modo en que la realidad califica modalmente un acto perceptivo o intelectual dirigido a él, con el resultado de que ese acto mental se dirige a su objeto específico<sup>152</sup>.

No obstante, el proceso de doble actualización conserva una unidad real: “[E]l acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma” (*De anima*, III 2, 425b 26). Hay una *identidad* de la forma y una conservación de la naturaleza unitaria del proceso que el análisis despliega como dos esencias diferentes. El análisis conceptual de los procesos perceptivos e intelectivos describe para cualquier acto de percepción o intelección dos *momentos* (o esencias) diferentes de lo mismo (una ida y una vuelta sobre lo recorrido), despliegue que sólo es posible no como una duplicación del objeto, sino como una dualidad (o (re)flexión del propio acto de percepción o intelección, de modo que la percepción del sensible es, asimismo, una percepción del propio acto perceptivo. Luego, la distinción responde a una diferencia de punto de vista sobre lo mismo, es decir, a los dos momentos o sentidos de la relación: el acto se dirige hacia el objeto externo y vuelve internamente sobre sus pasos.

---

<sup>152</sup> “[T]he object becomes both the form (the aspect) of reality that becomes accessible to the subject through his cognitives operations and the way in which reality modally qualifies a perceptual or intellectual act addressed to it, with the result that this mental act is directed to its specific object” (Ibid.).

Por lo tanto, el objeto de la conciencia interior y exterior es el mismo que la realidad, es decir, una energía (*Energie*) del alma, que por un lado es un símbolo de otra realidad, por otro lado es una actividad y reacción (*Tätigkeit und Wirkung*) del alma<sup>153</sup>.

Para que el objeto aristotélico-escolástico pueda ser restaurado y, al mismo tiempo, (re)interpretado como una realidad verosímil a finales del siglo XIX, esa doble esencia o presencia de la *forma* escolástico-aristotélica –su *esencia dual*– exige ser aproximada a las teorías, modelos y lenguajes contemporáneos vigentes en ese campo de lucha intelectual que es la *Bildtheorie*. La analogía de Hermann Schell conserva la permanencia del objeto, mientras salvaguarda su ubicuidad formal, asimilando su doble naturaleza interna y externa a la de una *energía del alma* (energía psíquica o *libido*) que piensa el *objeto* del proceso perceptivo e intelectual de un modo *análogo* a como la teoría atomista pensaría medio siglo después la dualidad onda-partícula.

En *De anima*, Aristóteles usaba la analogía energética para explicar el estado potencial de nuestra facultad sensitiva. Como el combustible, nuestra capacidad de percibir exige el concurso de un carburante, el sensible, para actualizarse (*De anima*, II 5, 417a 2-19). Hermann Schell describe el objeto externo e interno de la conciencia como una realidad que presenta dos aspectos o que puede ser explicada desde dos puntos de vista, a saber, las dos esencias o *posiciones* interna y externa del mismo objeto: primero, el relativo a la actividad y reactividad *interna* de la conciencia; segundo, como una realidad externa que se presenta en un estado no material, *simbólico* (o estructural-lingüístico) de un modo que anticipa casi literalmente las *lentes bifocales* de la teoría social práctico-simbólica bourdiana que –en base a la *fenomenología fenomenológicamente diferente* que desarrollará Wittgenstein–, son capaces de observar (al mismo tiempo pero en distintos sentidos) el estado físico o material y el estado simbólico o fenomenológico (un *patrón* práctico probabilístico como en la cuántica) de las realidades sociales mediante las nociones de campo, habitus y capital.

---

<sup>153</sup> “Therefore, the object of inner and outer consciousness is the same as reality, namely an energy (*Energie*) of the soul, which on the one side is a symbol of another reality, on the other side is an activity and reaction (*Tätigkeit und Wirkung*) of the soul” (Hermann Schell (1873). *Die Einheit des Seelebens aus den Prinzipien der Aristotelischen Philosophie* cit. y trad. por Mauro Antonelli, 2021: 13).

\*\*\*

Si bien *el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo*, la noción de *forma* lo desdoblaba en aquellos dos momentos a la vez reunidos y separados, la forma-acto y la forma-materia. En el ejemplo del color, la *visión actualizada del color* y el *color* suponen las dos “vidas” de una misma *forma* que pertenece al mismo proceso así descompuesto. Hay una distinción entre la *visión del color* y el *color visto a:b*, que caracteriza en primera instancia los procesos perceptivos e intelectivos.

No obstante, en segunda instancia, esta primera división disimula otra, un segundo pliegue en el interior del primero, un repliegue anterior y presupuesto que opone en la intimidad del segundo término “b” el *color visto*, que ahora referimos como  $b_1$  a la *cosa coloreada* que es “independiente del alma” o  $b_2$  (suerte de  $x$  incognoscible por informalizable, toda ella materia sin forma o *materia-materia*, supuesta pero excluida en los procesos perceptivos e intelectivos). Así, un análisis completo de dichos procesos implica la participación de esta suerte de *cosa en sí* aristotélica que completa la estructura funcional como  $a:b::b_1:b_2$ . Es decir: forma-forma/forma-materia//materia-forma/materia-materia.

La estructura de tipo  $a:b::b_1:b_2$  implica que uno de los términos de la relación ontológica (o lógico-mítica, diría Bourdieu), es decir, el exterior del proceso perceptivo-intelectivo  $b$ , está él mismo dividido según los mismos principios que lo oponen al otro término, el interior  $a$ . Esto es, que el segundo término de la relación –el *color visto*– se divide en él mismo y su opuesto  $b_1:b_2$ : *color visto* y *cosa coloreada*, de manera análoga a la relación entre el interior y el exterior, según la cual, la *visión actualizada del color* se oponía al *color visto*. Hay, pues, una homología entre las dos relaciones  $a:b$  y  $b_1:b_2$ . La oposición entre el interior del alma y su exterior, entre el acto de percibir/inteligir y lo percibido/inteligido, –que caracteriza la relación de *intencionalidad* como tal–, no se comprende *del todo* si no nos damos cuenta de que el segundo término de la relación, es decir, el mundo como forma-materia, está él mismo dividido según los mismos principios que lo oponen al otro término:  $a$  es a  $b$ , como  $b_1$  es a  $b_2$ .

\*\*\*

Brentano describía el fenómeno psíquico desde dos signos distintivos: *intencionalidad* y *accesibilidad* a la percepción interna. Como vimos, para dar cuenta del primero, retoma la noción medieval de objeto y la estructura ontológica que lo fundamenta:  $a:b::b_1:b_2$ . Sin embargo, para ofrecer una descripción suficiente del segundo o *accesibilidad* a la percepción interna, se ve obligado a realizar un movimiento arriesgado, cuya innovación revolucionaria considera basada en la experiencia iniciada por la investigación del concepto de tiempo de John Locke.

El movimiento de Brentano reproduce la estructura antes mencionada para el caso de la *intencionalidad* y le da la vuelta (pensemos en el *umbral* de la casa cabila) con el objetivo de mostrar que también es una *marca propia* del fenómeno psíquico cierto repliegue íntimo del acto de la percepción interna que, transformando el esquema de marras  $a:b$  y  $b_1:b_2$ , se despliega según la relación  $a_1:a_2$ . La capacidad de acceso a la percepción interna exige una inversión de la estructura general  $a:b$  y  $b_1:b_2$ , que queda como  $a_1:a_2::a:b$ .

La oposición entre el interior del alma y su exterior, entre el acto de percibir/inteligir y lo percibido/inteligido, que caracteriza la relación de *accesibilidad* como tal, no se comprende *del todo* si no nos damos cuenta de que el primer término de la relación, es decir, la mente como forma-forma, está ella misma dividida según los mismos principios que lo oponen al otro término  $b$ :  $a_1$  es a  $a_2$ , como  $a$  es a  $b$ . Este esquema funcional supone *un cambio de sistema de referencia* que posibilita que el acto se presente a la conciencia interna como fenómeno y, con ello, se abra el camino a una descripción de nuestra conciencia interna del tiempo o *temporalidad*.

La primacía del esquema revolucionario, que describe el fenómeno psíquico desde su marca propia de *accesibilidad* fenomenológica, garantiza la autonomía y la autoevidencia de esos procesos internos desplegados en el ir y venir del acto  $a_1:a_2$ .

Para la conciencia externa, la identidad entre los dos aspectos de la forma, acto y presencia objetiva es puramente formal, de modo que el aspecto material del segundo término se presenta sólo como término dominado o, mejor, domesticado en

el seno del *synolon*. Ha de ser tenido en cuenta pero siempre como elemento inevitable y conflictivo, asunto que sólo puede participar en los procesos perceptivos e intelectivos *bien sujeto* por la forma, debido a su poder contaminante de la verdad o, sencillamente, porque no existe como tal: “Es precisamente por esta razón, según Brentano, por la que en aquella intencionalidad o conciencia primaria unilateral o cuasi relación, el objeto intencional no necesita existir”.<sup>154</sup>

La *cuasi-relación* intencional es, en realidad, una función lógico-práctica (*mítico-ritual*, dice Bourdieu) de *a* sobre *b*. La homología existente entre la parte expresa del acto perceptivo-intelectivo (*a:b*) y la parte sobreentendida (*b<sub>1</sub>:b<sub>2</sub>*) en la estructura general *a:b::b<sub>1</sub>:b<sub>2</sub>*, indica la existencia de una operación disimulada de *privación de realidad* sobre el segundo término *b*, que lo reduce a mero correlato (material) o *cuasi* término pasivo de la pseudo relación, mediante la que se garantiza el derecho de apropiación de *a*, esto es: la (re)producción de *b* como mero *dominio* de la función de *a*. Así, basta invertir el sentido del esquema y considerar la oposición disimulada entre *b<sub>1</sub>:b<sub>2</sub>* (materia-forma/materia-materia) como primera razón de ser de *a:b* (forma-forma/forma-materia), para que se evidencie la operación práctica de alienación que al oponer una materia *domesticada* por la forma y una materia *salvaje* indomesticable e in formulable, legitima el *adiestramiento* de *b*, como la condición necesaria pero no suficiente de toda posibilidad de conocimiento, en una suerte de *violencia creadora de derecho epistemológico que legitima la paz en todas las guerras ontológicas*.

Esta desposesión sistemática de toda participación activa de *b* en *lo formal*, su reducción última a la pasividad material más irreductible y ciega de la materia-materia, garantiza la desconfianza estructural sobre *b* y, con ello, “legaliza” su necesaria sujeción mediante el cumplimiento de los *valores* asignados por la función *a* al dominio *b*.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con la conciencia interna, donde la correspondencia entre el acto y su percepción como fenómeno no es formal, sino *real*; es decir, no depende de ninguna exterioridad material, a diferencia de la

---

<sup>154</sup> “It is precisely for this reason, according to Brentano, that intentionality or primary consciousness of one-sided or quasi relation in which the intentional object does not need to exist” (Antonelli, 2021: 13).

formalidad intencional que depende de su definición relacional respecto a la materia, fuente de las brávas apariencias. El acto de percepción interna queda a salvo de cualquier interferencia exterior, el contenido del acto de percepción interna “se percibe como una auto-presencia de auto-intimidad”<sup>155</sup>. El contenido del fenómeno interno es el acto mismo, no hay propiamente una distancia entre ambos, ningún *chorismós* se abre entre el acto y su percepción, de ahí que pueda ser captado total y unitariamente; por eso, sólo el fenómeno psíquico es el único propiamente fenómeno, el único objeto *proprium* de una fenomenología, es decir, del *análisis descriptivo* de aquellos procesos puramente internos en los que ser y aparecer no se distinguen y el acceso directo es posible.

No obstante, esa accesibilidad no comprometida por la otredad externa posee por eso mismo una especie de debilidad genética motivada por la duplicidad presente en  $a_1:a_2$ . El acceso del acto a su autopercepción ( $a_1:a_2$ ) tiene lugar *durante* el acto intencional ( $a:b$ ); ocurre, por tanto, en un segundo plano, *mientras* se cumple el protagonismo del acto. Sin la distancia reflexiva que asegura la distinción sujeto-objeto, garante del control y del dominio cognitivo, la inmediatez de la percepción interna sólo es verosímil si se reconoce como *de pasada* y *de reojo*. Admitirlo, complicará los términos de la *accesibilidad* a la conciencia interna, que tendrá que contar con otro tipo de alejamiento, el que permite la creación de cierto horizonte temporal que hará posible hablar de algo así como *la conciencia interna del tiempo* (Husserl). La percepción del fenómeno psíquico sólo será propiamente accesible *de memoria*, cuando ya ha pasado, mediando al menos la mínima distancia temporal del *antes que*, como una suerte de dificultoso y problemático *cuasi* pasado.

\*\*\*

Arriba, señalamos las dos marcas distintivas de los fenómenos psíquicos: de un lado, la intencionalidad como su propiedad esencial; del otro, la accesibilidad a la percepción interna que es un *proprium*.

---

<sup>155</sup> “[I]s grasped as a self-intimating self-presence” (Antonelli, 2021: 13).

[U]n *proprium* es un accidente que sigue o deriva de la necesidad de la esencia de una cosa, pero no es básico explicativamente y no es realmente necesario para la existencia continua de una cosa.<sup>156</sup>

Como ocurre con el archiconocido ejemplo de la capacidad de reír, existe una conexión entre la risa, la animalidad fonadora del ser humano y la racionalidad, como capacidad de pensar. Pero la necesidad de esa conexión no pertenece a la *intensión* del objeto, de ahí que *en realidad no sea requerida para la continua existencia de la cosa*. No obstante, el vínculo entre la cosa y el *proprium* está relacionado de un modo singular con su *extensión*, porque, a pesar de no ser parte de la definición, sí que le es coextensiva. Aunque, no puedo definir al ser humano como animal que ríe –porque si hubiera un humano que no riera, podría seguir existiendo como tal–, puedo afirmar que todo animal que ríe es un ser humano, que es un *animal racional*. Otro ejemplo de *proprium* recogido por Aristóteles (*Tópicos* I, 5, 202a 20-25) es el de la *capacidad de aprender gramática*: todo ser humano es capaz de aprender gramática y, si bien, no saber gramática no afecta a la intención «ser racional», podemos afirmar que sólo los seres racionales saben gramática. Lo mismo se sigue para *la capacidad de hacer música*.

Las capacidades de reír, de aprender gramática o de hacer música son –como diría Bourdieu, *propriamente humanas*–, *ejemplos* de propiedades *propias* que todos los elementos o miembros del conjunto de los seres humanos poseen. Por ello, es posible *acceder*, mediante la enumeración e investigación de tales ejemplos (fenómeno)lógicos, no a una *definición esencial* de la cosa en el sentido de la lógica aristotélica, pero sí a una *descripción propia* de los elementos que componen la extensión de ese conjunto, sin ir más lejos, los *fenómenos psíquicos* o internos que les son propios.

Si bien *la psicología sin alma* de Brentano sigue considerando la intencionalidad como cuestión clave para la definición intensional de aquellos, la atención que esta *psicología del futuro* presta a la cuestión –*propria* de la fenomenología– del acceso

---

<sup>156</sup> “[A] *proprium* is an accident which follows or flows of necessity from the essence of a thing, but is not explanatory basic and is not actually required for the continued existence of a thing” (Antonelli, 2021: 8)

a la percepción interna (en particular, en relación al tiempo) abre la puerta a la posibilidad de renunciar (como una suerte de servicio *contra metafísico*) a cualesquiera propiedades esenciales y definitorias de nuestro objeto, para buscar en esas capacidades prácticas *propriamente humanas* –eso que Bourdieu llama *disposiciones* del habitus– el vínculo que delimite el ámbito de lo psíquico o de lo humano, si es que fueran cosas distintas. Además, de un modo muy interesante, esta cuestión de la *accesibilidad* va a desarrollarse, de la mano de Ludwig Wittgenstein (*inner private experiences*) y Pierre Bourdieu (violencia simbólica), como problema interno, personal o propio con inexcusable trascendencia externa, pública o práctica.

Es claro para Brentano –sigue en esto a su maestro Aristóteles– que sólo hay un objeto en juego, aquel que emerge de la relación intencional como objeto exterior y primario. Luego la percepción interna no tiene otro objeto distinto, sino que se trata de un punto de vista diferente sobre aquella presencia objetiva: “Más bien, su objeto es el mismo objeto intencional de la conciencia primaria, aunque se considere a través de la lente de la experiencia subjetiva”<sup>157</sup>. Pero esa *lente subjetiva* (fenomenológica) despliega un funcionamiento distinto, *nebenbei und als Zugabe* –dice Brentano–, es decir, que elude el enfoque o el foco directo y se percibe como de paso, entre paréntesis y fuera de programa. El carácter íntimo de la percepción interna quedaría arruinado de otro modo, por ejemplo si tratáramos de hacer de ella una observación o un examen interno (como ocurre con el tiempo en Agustín de Hipona); en tal caso, transformaríamos la *experiencia subjetiva* y fenoménica en una mirada objetiva y física. Por todo ello, podemos afirmar que lo transformado no sería tanto el objeto, porque siempre es el mismo, cuanto la *actividad del sujeto*, su *actitud* o su disposición. En este sentido, Antonelli cita un apéndice a la edición de 1911 de *Psicología desde el punto de vista empírico*, donde Brentano aclara: “El objeto secundario no es una referencia sino una actividad mental o, más estrictamente, el sujeto mentalmente activo, en el que se incluye la referencia secundaria junto con la primaria”.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> “Rather, its object is the same intentional object of primary consciousness, though it is considered through the lens of *subjective* experience” (Antonelli, 2021: 14).

<sup>158</sup> “The secondary object is not a reference but a mental activity or, more strictly speaking, the mentally active subject, in which the secondary reference is included along with the primary one” (Antonelli, 2021: 18).

La intrépida jugada de Brentano supone poner las bases para la investigación de ese *sujeto psíquicamente activo*; pero, además, implica instituir las sutiles y complejas condiciones de existencia de una *psicología sin alma* (y de una fenomenología sin sujeto), en la son los propios fenómenos que se trata de describir, los que ponen a prueba los límites entre lo pensable y lo impensable, suspendiendo la dicotomía ritual entre objeto y sujeto, entre percipiente y percibido.

La dificultad está (como se verá especialmente en relación al problema del tiempo) en lograr (re)producir esas *condiciones en el laboratorio*, que permitan comprender la especificidad del fenómeno psíquico mediante *experimentos experimentalmente diferentes* de percepción interna. Una de las tareas de esa psicología del futuro pasa por no permitir que esa conciencia interna se vea reducida a la “percepción externa”, de manera que se haga de ella algo así como una *observación directa* de la actividad del sujeto, que tome la experiencia por un objeto en el sentido moderno del término.

Esos *experimentos experimentalmente diferentes* que impiden la homogeneización entre conciencia interna y externa, salvaguardando las condiciones de existencia de la primera, poseen para Brentano una serie de caracteres: “[L]a presentación sobre la base de la conciencia secundaria siempre ocurre de lado (*nebenbei*), como adición (*als Zugabe*), y accesoriamente (*en parergo*), y como tal puede ser confusa (*undeutlich*) y poco clara (*unklar*)”<sup>159</sup>. De rechazar o secundar de alguna manera, en la letra o en el espíritu dichas condiciones *experimentales experimentalmente distintas*, dependerá nada menos que la disposición o, mejor, el haz de disposiciones (*habitus*) que va a caracterizar las dos ramas de la tradición fenomenológica inmediatamente posterior: una rama clásica y conservadora, la de Husserl, Merleau-Ponty y Sartre, que pasa y se radicaliza en Heidegger; otra rama *fenomenológicamente distinta* y subversiva, que comienza en filosofía con el Wittgenstein que vuelve a Cambridge a finales de 1929 y genera una onda expansiva que alcanza varios campos, resonando en Walter Benjamin o Marcel Duchamp, para terminar, por ahora, en Pierre Bourdieu.

---

<sup>159</sup> “[T]he presentation on the basis of secondary consciousness always occurs on the side (*nebenbei*), as an addition (*als Zugabe*), and accessorially (*en parergo*), and as such can be confused (*undeutlich*) and unclear (*unklar*)” (Antonelli, 2021: 19).

Para esta última, la relación binaria que se establece, no ya entre la exterioridad del objeto y la interioridad del sujeto, sino entre el uso del lenguaje, de la predicación como acto y el usuario como agente, (re)introduce el consabido problema en la intimidad de la conciencia interna, situando la posible solución en el vínculo entre esta y su experiencia. Quedan, pues, señalados los dos sentidos de esta *psicología sin alma* presentes en la fuente misma de la corriente fenomenológica: hacia atrás, el *rewind* ontológico de la *rewilding attitude* que vuelve hacia una *Forma* directamente emanada de la *Metafísica* y *De anima*; hacia delante, el *forward* descriptivo de la *rechilding attitude*, que transformará la historia de la filosofía mediante una novísima reinterpretación del concepto de *fenómeno* vinculado a la percepción interna.

### 3. Brentano y Locke

#### El tiempo del Máster

La cuestión del tiempo en Aristoteles presenta para Brentano una falta, una negligencia que se va a preocupar por cubrir y que marca una nueva aproximación al problema del tiempo. Tiempo y naturaleza se relacionan en la *Física* aristotélica como el movimiento y el cambio perceptibles en los seres naturales: “Percibimos el tiempo junto con el movimiento” (*Física* IV, 219 a 3-5). No obstante, tal movimiento no se refiere sólo a las entidades naturales del mundo externo, sino que Aristóteles mismo lo plantea también como una suerte de fenómeno interno, *propio* de la “naturaleza humana” o del natural desenvolverse del pensamiento: “Sin cambio, no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido” (*Física* IV, 218b 21 y ss.). La relación del tiempo con el movimiento es *esencial* y considerada el común denominador de los fenómenos externos o internos, puesto que en ambos casos: “El tiempo o es un movimiento o algo perteneciente al movimiento” (*Física* IV, 219a 7-8). En seguida, Aristóteles añade que si no es movimiento, sólo puede ser algo que le pertenece.

Para que algo se mueva o cambie de lugar suponemos una magnitud respecto de la cual ese cambio sea perceptible o mensurable, es decir, suponemos la continuidad del espacio –y, en la medida que el tiempo pertenece al movimiento y este presupone el espacio continuo–, secundariamente del propio tiempo. El espacio-tiempo se presenta como una magnitud continua respecto de la cual podemos situar el punto de partida del movimiento, *el antes* y el punto de llegada o *después*:

Ahora bien, el antes y el después son ante todo atributos de un lugar y, en virtud, de su posición relativa. Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después, por analogía con la magnitud. Pero también en el tiempo hay un antes y un después pues *el tiempo sigue siempre al movimiento* (*Física IV*, 219a 15-17) [El subrayado es nuestro].

Nicolas de Warren habla de una *geometría implícita* “que puede compararse con un desarrollo lineal de principio a fin”<sup>160</sup>, al que pertenecen el antes y el después como atributos de ese lugar *implícitamente geométrico*. El *lugar* es el espacio de juego que, con sus posiciones relativas, el antes y el después, compone el tablero donde acontecen los movimientos del mundo físico. Dichas posiciones hacen *esencialmente* el espacio de juego que permite medir los movimientos de los seres naturales. De tal medida, de ese *número del movimiento*, depende el *tiempo de juego*, como algo que se sigue de este:

[I]nteligimos los extremos como diferentes del medio y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora y aceptamos eso (*Física IV*, 219a 27-30).

El alma que percibe cada *ahora* como un corte, solo conoce el tiempo cuando *distingue* esos ahora, esto es, cuando los *distancia* y los considera como los términos de un cierto espacio intermedio entre el ahora *de antes* y el ahora *de después*, como *límites* o *extremos* de algo que queda en *medio*: “Esta concepción

---

<sup>160</sup> “[T]he implicit geometry of which can be compared to a linear unfolding from a beginning to an end” (de Warren, 2009: 62).

del tiempo como número con respecto al antes y al después implica al alma como lo que cuenta”<sup>161</sup>. El tiempo es un subproducto de la acción del alma, que mide sobre el espacio de juego el progreso del movimiento, *operando* en la práctica unos cortes virtualmente incisos, geoméricamente implícitos sobre una continuidad previamente troquelada según el antes y el después. “Porque el tiempo es justamente esto: el número del movimiento según el antes y el después” (*Física* IV, 219b 1-3).

Esa geometría implícita que genera una determinada *imagen* del tiempo, supone asimismo cierta *operatividad del alma*. *Contar* es cortar o fragmentar un continuo y ello conlleva al menos dos operaciones correlativas e inversas: de una parte, la operación de despliegue continuo y lineal del espacio-tiempo; de otra, la división sucesiva de aquel extenderse de principio a fin: “[E]l ahora divide el antes y el después mientras simultáneamente une ambos en un todo continuo”<sup>162</sup>. El tiempo resulta, entonces, de este doble juego de la facultad del alma, capaz de poner en juego (valga la redundancia) dos acciones tan necesarias como contrarias. Pero, además, llevando hasta el límite su propia interpretación, el propio Aristóteles plantea una cuestión que suena más propia de una *Bildtheorie* “fenomenista” de finales del XIX: “¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma?” (*Física* IV, 223 a 21).

Recogida literalmente por Brentano, esta pregunta existencial sobre el tiempo (o esta pregunta sobre sus condiciones de existencia), conduce a investigar fundamental y “experimentalmente” el origen de nuestro concepto de tiempo. Brentano advierte, sin embargo, que aunque Aristóteles no esquiva el planteamiento del problema, sí evita darle una solución, prefiriendo dejar en estado implícito, lo que ya estaba implícito, a saber, “la percepción del tiempo que nos resulta familiar a todos”<sup>163</sup>. Pero es precisamente la investigación sobre el origen de esa *presentación familiar del tiempo* –sobre todo la cuestión de *la intuición desde la que el tiempo emerge*–, la que Brentano no encuentra suficientemente examinada en la obra

---

<sup>161</sup> “This conception of time as the number with regard to the before and after implicates the soul as that which counts” (de Warren, 2009: 62).

<sup>162</sup> “[T]he now divides the before and after while simultaneously uniting both into a continuous whole” (Ibid.)

<sup>163</sup> “[T]he perception of time familiar to all of us” (de Warren, 2009: 62).

aristotélica, incluidos en ella los escritos que tratan sobre el tiempo fuera de la *Física* (*De anima*, *De sensu et sensibili*, *De memoria et reminiscentia*):

Sobre todo, la cuestión de desde qué intuición emerge el concepto de tiempo no ha sido claramente establecida. Él [Aristóteles] dice en cierto punto que una siente algo [*empfinde*] como anterior y posterior. ¿Cómo? ¿No es el caso de que la sensación sólo puede referirse a algo presente? A lo mejor, lo que quiere decir es que debemos contar con la memoria. En cualquier caso, ¿cómo se muestra lo anterior [*vorher*]? (...) La aparición del presente (*Gegenwart*) es caracterizada como doble límite, pero lo que no es investigado es lo que debe aparecer como no-presente (*Nichtgegenwärtigen*)”.<sup>164</sup>

De haber una presentación familiar, común y sensible del tiempo para todas nosotras, es decir, algo así como un sentido común del tiempo (o *sentido práctico* del tiempo, que diría Bourdieu), esta debería incluir el esquema completo de las distintas determinaciones temporales: el pasado y el presente y el futuro. Pero, en la obra de Aristóteles, esto sólo ocurre de un modo limitado, cuando se toma el punto de vista del *ahora* como el *doble límite entre lo anterior y lo posterior*, como un punto *singular*, pivote temporal desde el que mirar a uno y otro sentido del tiempo. La definición de la *Física* presentaba el *ahora* como un cierto *umbral* temporal<sup>165</sup>,

---

<sup>164</sup> Citamos aquí y traducimos desde la traducción inglesa de “Zum Verständnis der Aristotelischen Lehren von der Zeit” (1915), citado por Nicolas de Warren (2009: 63): “Above all, the question of from which intuition does the concept of time emerge is not clearly established. He [Aristotle] at one point says that one senses [*empfinde*] something as earlier or later. How? Is it, however, not the case that sensation can only refer to something that is present? But perhaps what he means is that memory must be brought in to help. Nevertheless, how does what is earlier show itself? . . . The appearance of the present [*Gegenwart*] is characterized as a double-limit, yet what is not investigated is what must also appear as not-present [*Nichtgegenwärtigen*]”.

<sup>165</sup> Eso que hemos llamamos umbral temporal resulta ser homólogo al umbral que Bourdieu sitúa en el corazón de la casa cabila “donde se operan los *cambios de estado* ligados al pasaje del interior hacia el exterior (...) o del exterior hacia el interior” (Bourdieu, 2008a: 357). En el umbral temporal, “lo que solemos llamar el tiempo” (*ce qu'on appelle d'ordinaire le temps*) (Bourdieu, 1999a: 275), también es el resultado de ese posible, doble y recurrente *cambio de estado*: por un lado, el pasaje del pasado al futuro, esto es, del tiempo acumulado (tiempo-capital o capital-tiempo) al tiempo por acumular (tiempo-fuel o fuel-tiempo); y, por otro lado, del tiempo por acumular al tiempo acumulado. El presente o *ahora* se muestra como “pasaje” doble y recursivo que transforma *de algún modo* el pasado en futuro, pero sólo porque el futuro se muda *de algún modo* en pasado: el tiempo es *número del movimiento según el antes y el después* y, añadimos, según el después y el antes. Pero todo ocurre *como si* el segundo movimiento quedara oculto, abocando al *ahora* a permanecer estático, geométrico y puntual, a pesar de que el pensamiento de Aristóteles “hace” cierta anchura (temporal) entre el pasado-pasado que pertenece a la memoria y un pasado-presente o pasado inmediato que pertenece al presente, es decir, al *ahora*. Pero, ¿cómo puede el pasado pertenecer al presente?

parafraseando a Bourdieu, como *frontera entre dos tiempos, donde los principios antagónicos temporales se enfrentan o donde el mundo temporal se invierte* (Bourdieu, 2008a: 356). Así mirado, el ahora no sólo es un doble límite, sino el punto de encuentro y desencuentro entre lo anterior y lo posterior: “Para percibir el ahora, hay que mirar en dos direcciones a la vez”<sup>166</sup>.

La ambigüedad con la que Aristóteles piensa este tiempo pivotante de doble sentido muestra que lucha por pensar algo que no tiene cabida en su *esquema*: *si como sugiere el propio Aristóteles una siente algo como anterior o posterior, cómo es eso posible si él mismo asegura que sólo hay sensación del presente (...)* ¿Cómo se muestra lo que es anterior? Desde el esquema posible o *geometría implícita*, el *ahora* es un punto en el *despliegue de principio a fin* que genera la línea de tiempo y, por lo tanto, es percibido en el instante, en el puro presente de la sensación. Hasta ahí, todo encaja. Pero, si resulta que somos capaces de *sentir algo como anterior o posterior*, entonces, es que ese ahora puede ser *sentido* también como un *intervalo*, como una cierta magnitud continua (algo así como el *specious present* que formula William James). En *De sensu*, el propio Aristóteles afirma que esa continuidad es temporal, que se *siente* “no por relación a los ahora que en él están presentes, sino como un tiempo continuo” (*De sensu* 448b 6). Sin embargo, de ser así, la paradoja (temporal) está servida: ¿cómo puede el ahora mostrarse como un punto en la línea de tiempo y además, como un segmento temporal, trecho que viene del pasado, del “anterior que”?

La cuestión para Brentano es ahondar en esta aparente contradicción: ¿cómo puede darse en la sensación lo que por haber *ya* pasado, no puede estar *aún* presente? Se hace urgente una investigación acerca del origen de esa *paradójica sensación* que arrastra de alguna manera el pasado (*todavía*) hacia el presente (*ya*), lo anterior (*earlier*), hacia el ahora (*now*). El problema puede formularse así: “[C]ómo aparece el «antes de» (*das Frühere; proteros*), es decir, en qué tipo de sensación (*Empfindung; aesthesis*) es el «antes de» dado”<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> “To perceive the now, one must look two ways at once” (de Warren, 2009: 65).

<sup>167</sup> “[H]ow the «earlier than» (*das Frühere; proteros*) appears, that is, in what kind of sensation (*Empfindung; aesthesis*) is the «earlier than» given” (de Warren, 2009: 65).

La posibilidad de encontrar una solución exige salir de la concepción aristotélica del tiempo. Brentano se ve obligado a matar al Padre y a buscar un nuevo esquema temporal: la *proterastesia*.

Encontramos en Aristóteles una división temporal neta entre el presente de la *sensación (aesthesis)* y el pasado de la *memoria (mneme)*. El *ahora* es el tiempo de la percepción del cambio y, por eso, de la experiencia propiamente dicha como actualización *instantánea* del mundo (de Warren, 2009: 59). Mientras que la memoria es definida por su distancia respecto al presente, actualización del mundo al que queda subordinada como una sensación no-actual, no-presente, lo que Aristóteles denomina *afección (pathos)* o estado (*hexis*). Pero encontramos aún una distinción ulterior en el seno de la *memoria*, entre esa *memoria* propiamente dicha (*mneme*) y lo que a la platónica Aristóteles denomina *rememoración (anamnesis)*. La primera se distingue de la segunda porque guarda todavía un vínculo, siquiera débil, con el presente sensitivo: “[L]a retención de una *imagen* como si se tratara de la impresión dejada por un sello” (*Sobre la memoria*, 449b 19).

La dicotomía más general entre la percepción del ahora y la memoria del pasado se basa en la imposibilidad de lo que se presenta como lógicamente *contradictorio*, a saber, que presenciemos el pasado o que recordemos el presente. “No podemos recordar el presente mientras está presente” (*Sobre la memoria*, 449b 14). Y, sin embargo, ¿qué otra cosa puede significar que *sentimos* de algún modo *lo anterior*? Hay un intervalo paradójico, disimulado, un *trazo* temporal oculto entre un presente que se queda atrás y forma un presente-pasado (*afección* o *estado*) y un presente-presente, pura sensación (*aesthesis*) del presente. Es decir, de algún modo tenemos experiencia de algo que no se corresponde ni con la sensación temporal instantánea, ni con el afecto como cosa que se puede recordar; tenemos experiencia de una continuidad que se sostiene en el tiempo, una especie de *estado fugaz* donde el tiempo expresa su elasticidad, su capacidad de dilatación y modificación (eso que con Bourdieu podemos aproximar a la *disposición temporal*). Brentano encuentra impensada en su maestro Aristóteles esta *estructura temporal afectiva*, que abre la posibilidad de *sentir* un pasado que *da alcance afectivamente* al presente, es decir, un pasado reciente, el *anterior que*: “Se nos pide que consideremos la posibilidad de una percepción sensata, es decir, que ni la memoria

ni la percepción revelan el pasado inmediato junto con el presente (...) para percibir el pasado reciente (*just-past*) o antes-que (*protero-aesthesis*)<sup>168</sup>.

Desde la rigidez del esquema aristotélico, “la fugacidad de todo lo mundano”, la “inconsistencia” de lo que Bourdieu denominará *el tiempo propiamente humano*, la *lentitud de los sentidos de la carne* –como gráficamente señala Agustín de Hipona–, sólo es posible como imposibilidad, como transgresión de los límites metafísicos que conducen a una *experiencia paradójica*, la de percibir lo que *ya no* está presente sensitivamente, pero sí *todavía* afectivamente, porque las sensaciones pasadas afectan al estado de la sensación presente. Y, sin embargo, nuestra “naturaleza” propiamente humana, asiste una y otra vez a este fenómeno de sucesión *lenta* y afectiva de las sensaciones temporales:

¡Tan poca cosa les has concedido!, porque son partes de cosas que no existen todas a la vez sino que desapareciendo y sucediéndose van desarrollando juntas el todo del que son partes. He aquí que así se desarrolla también nuestra facultad de hablar mediante signos sonoros, pues no estará completo el mensaje si una sola palabra no desaparece, tras haber hecho sonar sus elementos, para que se suceda otra (Agustín de Hipona, *Confesiones*, IX, 10, 28 y ss.).

Para pensar esta *organización carnal del tiempo* (y del lenguaje) desde sí misma, Brentano necesita transgredir el mandato aristotélico que lo constriñe a las fronteras de una ontología dicotómica y hallar un nuevo esquema desde el que dejar de lado la vieja cuestión acerca de *qué es el tiempo*, en favor de su investigación genética. Este cambio de método, el de una clarificación del concepto de tiempo con origen en ciertas *intuiciones*, era ya el camino iniciado por John Locke.

### *The flow*

La descripción de la conciencia como “flujo de ideas” conduce a buscar el origen de esa experiencia del tiempo “en el corazón mismo de la subjetividad”<sup>169</sup>. La metáfora del *fluir* también relaciona, como hiciera la teoría aristotélica, tiempo y movimiento,

---

<sup>168</sup> “We are asked to consider the possibility of a sensible perception, that is neither memory nor perception which reveals the immediate past *along with* the present (...) to perceive the just-past or earlier-than (*protero-aesthesis*)” (de Warren, 2009: 60).

<sup>169</sup> “[I]nto the very heart of subjectivity” (Gallagher, 1998: 33).

pero no desde la observación de ese movimiento en algo exterior –los seres naturales–, sino fundiendo tiempo y movimiento en esa imagen del *derramarse* de la conciencia en el tiempo y del tiempo en la conciencia: “Esta introducción del tiempo mismo en la conciencia es tanto como la introducción de la conciencia en el tiempo”<sup>170</sup>. Como reconoce Agustín, al compararla con la de la deidad, la “naturaleza” humana (o *lo propiamente humano*) es *sustancialmente* temporal y como señala de Warren “posee una forma temporal intrínseca”<sup>171</sup>. Pero, la *forma intrínseca* de esa sustancia temporal en nada recuerda ya a la *morphé* o a la sustancia. Se trata, más bien, de algo ciertamente paradójico: una forma *que pierde incesantemente la forma*. Porque, ¿qué otra cosa querría decir Brentano cuando se propone llevar a cabo una *psicología sin alma*? El alma de Aristóteles es la *forma de formas*. De modo que, prescindir del alma, es tanto como prescindir de la posibilidad de usar aquella herramienta metafísica la *morphé* y, por eso, de su correlato, la *hyle* o materia. Hablar de *flujo* de conciencia implica que se las (con)funde: la conciencia no es más que el flujo de tiempo y el tiempo no es más que el flujo de la conciencia.

Brentano amplifica la constitución temporal de la conciencia mediante su caracterización de la conciencia como una corriente o flujo, en oposición a la concepción cargada “atomísticamente” de “tren” o “cadena”, y designa cada presentación individual dentro de la vida de la conciencia como una “onda” dentro de una corriente continua. La conciencia es una multiplicidad de presentaciones que no aparecen “al lado” (*nebeneinander*) en una relación espacial, sino más bien en una forma puramente temporal en la que cada acontecimiento de la vida mental (cada presentación, es decir, fenómeno mental) se entrelaza en el conjunto de una conciencia humana real (*das Ganze eines wirklichen menschlichen Bewußtseins*).<sup>172</sup>

[El subrayado es nuestro]

---

<sup>170</sup> “This introduction of time itself into consciousness is as much as the introduction of consciousness into time” (de Warren, 2009: 67).

<sup>171</sup> “[P]ossess an intrinsic temporal form” (Ibid.).

<sup>172</sup> Brentano amplifies the temporal constitution of consciousness through his characterization of consciousness as a *stream or flow*, as opposed to the “atomistically” laden conception of “train” or “chain,” and designates *each individual presentation within the life of consciousness as a “wave” within a continuous stream*. Consciousness is a multiplicity of presentations that do not appear “next to each other” (*nebeneinander*) in a spatial relationship, but rather, *in a purely temporal form* in which each event of mental life (each presentation, i.e., mental phenomenon) is *entwined into the whole* of an actual human consciousness (*das Ganze eines wirklichen menschlichen Bewußtseins*) (de Warren, 2009: 73).

## Proterestesia

La mutualidad tempo-anímica implícita en la sospecha que Aristóteles desliza en relación al alma y el tiempo, supone dejar de lado las divisiones metafísicas (y lógico-míticas) que instituyen la discontinuidad del presente o el *ahora* como intermitencia temporal, disimulando la fluidez continua de un presente sentido como intervalo. Brentano continúa la revolución copernicana que Locke inicia al volver la mirada sobre la percepción que de sí mismo tiene el sujeto. Esta media vuelta (*demi-tour*) permite investigar el fenómeno paradójico de la *percepción familiar del tiempo*, como aquello que queda supuesto por la definición física del tiempo como *número del movimiento según el antes y el después*: “La definición del tiempo como el número del movimiento presupone, pues, un horizonte temporal contra el cual los estados de movimiento pueden reconocerse como antes y después en el tiempo”.<sup>173</sup>

Aquel giro que el alma realizara sobre sí, se ejecuta sobre eso que solíamos llamar tiempo: Todo ocurre como si rebobináramos (*rewind*) el *ahora* –que hasta este momento se limitaba a la *instantánea* del corte discontinuo como actualidad y presente de la sensación (*aesthesis*)– hacia *el antes*, con la intención de *describir* el movimiento de aproximación anterior (*próteros*) que necesitamos para enfocar ese instante. Aquella *familiaridad* de la percepción temporal estriba en que *venía sintiéndose de antes* –anticipándose–, de modo que el *ahora* de la sensación presente está siempre *afectado* por el pasado (*el mingo rojo del recuerdo vivo*), desenvolviéndose paradójicamente hacia atrás. Brentano va a ser el primero en documentar *psico-vídeo-gráficamente* el fenómeno que describe nuestra percepción interna del tiempo como un *fluir* íntimo y orgánico, contrario al transcurrir lineal aristotélico del tiempo-número.

Este documental fenomenológico evidencia que nuestra percepción interna del presente no es *instantánea* como una imagen fotográfica, sino más bien remota y prolongada como una grabación *momentánea*, fugaz y de duración limitada que se inicia en el pasado *afectivo* del ahora, en el *ahora-de-antes* para recorrer un cierto *trazo temporal* (*Zeitstrecke*), hasta el *ahora-ahora*. Descubrimos que el presente no

---

<sup>173</sup> “The definition of the time as the number of movement thus presupposes a temporal horzont against which the states of movement can at all be recognized as before and after in time” (de Warren, 2009: 66).

es tan autónomo, que nuestra percepción no *funciona realmente* sin el pasado, que curiosamente el ahora *ya* estaba antes de ahora, que lo que acaba de pasar *todavía* está presente, retenido y reproducido pero “modificado” por la conciencia (trabajado simbólicamente, diría Bourdieu), *afectado* de antemano (*protero-*) para formar parte de esa *asociación original* con lo directamente percibido, la sensación (*-aesthesia*): *Proteresthesia*.

Esta nueva imagen del tiempo o *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) “con su propio despliegue temporal intrínseco”<sup>174</sup>, se presenta ejemplarmente en ciertas prácticas cotidianas, como escuchar una melodía (Bergson) o recitar un poema (Agustín). Evitando la metáfora espacial que ata el tiempo a las posiciones relativas del antes y el después, la *temporalidad* emerge como el agua corriente de un arroyo donde las ondas se suceden reproduciéndose unas a otras, *imitando su movimiento*:

Así como una herida deja una cicatriz, el fenómeno mental del pasado dejaría como *efecto secundario* un rastro de sí mismo y con él la posibilidad de un recuerdo. Por lo tanto, la unidad del yo en su existencia pasada y presente no sería diferente de la de *una corriente fluida en la que una onda sigue a otra e imita su movimiento*<sup>175</sup>. [El subrayado es nuestro]

La noción de *temporalidad* no es tanto la respuesta de Brentano a la antigua cuestión de *qué es el tiempo*, cuanto el resultado de una transformación radical de la pregunta misma en otra cosa. La *temporalidad* implica el reconocimiento de un problema que había sido ya intuido por Agustín de Hipona, a saber, que no es posible *saber qué es el tiempo*, porque el propio planteamiento metafísico hace que la *idea* del tiempo escape. Pero, aún más: aquella *percepción familiar del tiempo* de la que habla Aristóteles y la conciencia agustiniana de que de algún modo *sé lo que es* cuando no lo someto al escrutinio, quedan también arruinadas.

---

<sup>174</sup> “[W]ith its own intrinsic temporal unfolding” (de Warren, 2009: 66).

<sup>175</sup> “Thus, just as a wound leaves a scar, the past mental phenomenon would leave as *an after-effect* a trace of itself and with it the possibility of a recollection. The unity of the self in its past and present existence, therefore, would then be no different from that of *a flowing stream in which one wave follows another and imitates its movement*” (Brentano, 2009: 130).

Se ha constatado el hecho de que la herramienta *clásica* del *qué* es no sólo no conoce el tiempo, sino que lo *desconoce* en la forma violenta y *puramente simbólica* de un *sentimiento* de pérdida o ruina de la familiaridad con él (*des-creimiento*, *des-interés* o *des-illusio*). Parece claro, entonces, que el problema estriba en el modo en que nosotros los sujetos lo *hacemos* objeto, es decir, en el modelo de *saber* o teoría (*Bild*) que lo examina y tematiza. Pero, asumir esto es tanto como admitir que nuestra posibilidad de conocimiento del objeto en cuestión (el tiempo), depende de las herramientas epistemológicas que empleemos para conocerlo; lo que nos lleva a reconocer tácitamente que, por el hecho de emplearlas, modificamos eso que queremos conocer.

El *contrato metafísico indefinido* que se sustenta en la dicotomía de las partes –a saber, sujeto y objeto, forma y materia, cognoscente y conocido, etc.– debe quedar *suspendido*, su vigencia neutralizada por la elaboración de un nuevo pliego de naturaleza *temporal*, siempre sometido a la negociación empírica y a la especulación epistemológica. Esta nueva aproximación no solo *emplea* un nuevo punto de vista empírico sobre el problema del tiempo que funda la *psicología del futuro*, sino que supone transformar radicalmente nuestra aproximación teórica, que pasa del *hiperuranós eidético* al taller fenomenológico, del “*addressing questions al handling problems*” (de Warren, 2009: 52). En otras palabras, la eterna y metafísica pregunta sin respuesta de *qué* es el tiempo, da paso al problema *psico(socio)técnico*, más o menos (in)soluble, de *para qué sirve y cómo funciona la temporalidad*.

Esa temporalidad *que nos traemos entre manos* ya no atañe al objeto-tiempo de la teoría, sino al cuestionamiento de la teoría misma como *imagen, modelo o lenguaje posible (Bild)* para lo real-temporal.

### *Time is in your mind*

La suspensión del *contrato metafísico indefinido* supone la vuelta al estado de naturaleza ontológica y, con ello, al final de su escenificación social en el *rito de paso* que hace de la materia la forma, de la potencia el acto y del niño el adulto. Pero, para ser consecuentes con la teoría bourdiana al respeto, hay que recordar

que tal *rito de institución* supone, *cada vez*, la renovación del contrato lógico-mítico, mediante el que el poder simbólico consagra los dos grandes grupos en la realidad: aquellos con *aptitud* para la acción en el juego social, reducido a la acumulación e intercambio de honor o capital simbólico (los *másters* del universo social); y aquellas no-aptas para él, las mujeres y las niñas y niños (sus *slaves*). Mediante este rito de institución y *clarificación* social, se reinstituye *cada vez* el pacto simbólico-social, aquello que Benjamin llamaba la *violencia creadora de derecho*.

En el rito de institución el tiempo se *hace acto* o *forma*, *herramienta* de somatización y *masterización* de una determinada relación con el tiempo, aquella que recorre el trecho adquisitivo del *todavía no...*, *ya*. Este *concierto* simbólico-temporal posibilita el proceso de esquematización social o *patronaje simbólico* en los cuerpos y en los cerebros de *eso que habitualmente llamamos tiempo*. Sus participantes se convierten así en jugadores de *un juego jugado mediante el tiempo* (*sozial Zeitspiel*), al asimilar como propiamente humano el tiempo del sentido y del cumplimiento de los valores. Esta *intergración socio-temporal* posibilita la transformación de eso que Brentano llamaba la *temporalidad*, es decir, el tiempo *todavía* crudo de la posibilidad práctica, fenómeno psíquico de la anchura temporal que va del *ahora-de-antes* al *ahora-ahora*, en tiempo acumulado, energía social que depositada y sintetizada durante el *todavía no*, para a ser súbitamente quemada como el combustible del *ya*. Este esquema adquisitivo o *tiempo-máster*, aptitud temporal incorporada por el jugador (*forma, acto, adulto*) es una relación *productiva* con el propio fenómeno interno de la *temporalidad* (*materia, potencia, niño*) que es solidaria y homóloga a la que el rito establece respecto al grupo-resto, que tiene como correlato un esquema temporal no cocido, no productivo, no adquisitivo, es decir, meramente *consuntivo*, carente de sentido o valor, que se despliega como trecho temporal del *todavía...ya no*.

En la división que Marx maneja en *El capital* (Libro segundo, capítulo VII), los *períodos de trabajo* “marcados por ritos colectivos de licitación totalmente diferentes, por su gravedad, su solemnidad y su imperatividad” (Bourdieu, 2008a: 344), se oponen a los *períodos de producción* “cuya función es asistir a la naturaleza que trabaja” (Ibid.).

Si ahora sustituimos por estos términos las variables que conocemos del esquema lógico-mítico: masculino/femenino//femenino-masculino/femenino-femenino, resulta que: trabajo/producción//producción-trabajo/producción-producción. El esquema simbólico-temporal se vuelve de nuevo redundante y comprende un *doble juego con el tiempo* que asimila en su *funcionamiento* aquel doble juego entre el goce de los *bienes* y el cumplimiento de los *valores*.

producción-trabajo/producción-producción//bienes-valores/bienes-bienes

La oposición explícita entre el trabajo masculino con valor (*el valor es el hombre*, dirá Roswitha Scholz) y la producción femenina de los bienes, disimula la oposición implícita entre los bienes-valores y los bienes-bienes. Así como la «materia-materia» es excluida del *contrato metafísico indefinido* como cosa incognoscible o *cosa en sí*, de manera homóloga el «bien-bien» queda excluido del *contrato histórico laboral*. En ambos casos, queda manifiesta la *temporalidad* pura consuntiva no rentabilizable del juego de las niñas<sup>176</sup>, no sujeta a las leyes masculinas (*falocéntricas*, dice Bourdieu) del *contrato sexual*.

Las *Investigaciones*, entendidas como práctica experimental-consuntiva en la teoría, escenifican la exploración lingüística de la *accesibilidad* a la temporalidad propia de ciertas *experiencias privadas internas* no sujetas en principio al contrato social explicitado en el lenguaje, el tiempo y el mundo públicos. La observación “directa” de dichas experiencias puede *funcionar* como acceso a un *proprium* temporal colectivo, que puede *servir* para *esbozar otra* imagen o modelo posible (*Bild*) del espacio-tiempo social.

La puesta en juego explícita en las *Investigaciones* de la *Bild* siempre parcial y efímera del *skech* materializa la apuesta práctica por una *temporalidad* consuntiva en la teoría que implica una revolución simbólica de las herramientas

---

<sup>176</sup> En *La formación del símbolo en el niño*, Piaget segrega el juego de las niñas (la *poupée* o rayuela) de los juegos regulados de los niños, como las canicas o las chapas que se realizan “en provecho de una aplicación efectiva de las reglas y del espíritu de cooperación entre jugadores” (Piaget, 1991: 191). Piaget concluye que “solamente los juegos de reglas escapan a esta ley de involución [del juego en ejercicio y el juego simbólico] y se desarrollan (relativa y aún absolutamente) con la edad. Son los únicos que subsisten (como tales) en el adulto” (Piaget, 1991: 199).

lógico-temporales. El *esbozo* supone no tanto lo inacabado –como tal imagen ni siquiera pretende quedar terminada o completada ni alcanzar ningún tipo de perfeccionamiento–, sino lo inacabable, o mejor, lo *inagotable* de unos fenómenos que sólo son descriptibles en el *mientras* o el *todavía* de su duración propia y heterogénea (como las ondas que fluyen en la corriente del arroyo). En el prólogo a las *Investigaciones*, Wittgenstein nos informa de que ha hecho múltiples esbozos en todas direcciones, sin conseguir una imagen *clarificada* del todo, es decir, sin que el paisaje o el *problema fenomenológico* agote sus posibilidades, un poco como el leñador clarea la masa forestal –a troche y moche–, entresacando su materia prima (su *proprio* combustible), no para agotarla sino para que continúe habiéndola, para el bosque *todavía* pueda seguir siendo bosque.

La fenomenología *fenomenológicamente diferente* no limita ni concluye, sino que hace proliferar los *aspectos* del fenómeno. Las *condiciones de posibilidad* para el conocimiento del objeto de la metafísica moderna (el tiempo y el espacio como intuiciones *a priori* de la sensibilidad) son sustituidos por la exploración de *unas condiciones materiales de existencia* del fenómeno que se investigan en su multiplicidad y que se piensan, tomando en cuenta la amenaza del solipsismo (es decir, de la *doxa epistémica*), como condiciones de *accesibilidad* colectiva, es decir, compartidas *públicamente*. Son clave, en este sentido, las secciones de las *Investigaciones* dedicadas a *seguir una regla* y al “mal llamado” *argumento del lenguaje privado*.

El *Sprachspiel* como confesión pública y generalizada

La noción *Sprachspiel* es el modelo o *Bild* consuntiva que fusiona *modus operandi* y *opus operatum*, que los (con)funde. Las *Investigaciones* han sido interpretadas (Wetzel) como una suerte de nuevas *Confesiones* (añadiremos con Hintikka que son *confesionalmente distintas* a las de Agustín). Aquella *accesibilidad a la percepción interna* que Brentano señalara como propiedad no esencial de los fenómenos psíquicos es retomada dialógicamente por Wittgenstein como *condición de confesabilidad*: ¿Es confesable, es decir, comunicable para mí mismo esta experiencia privada interna? Dicho de otro modo: ¿Es esa experiencia interna accesible en algún sentido para los demás?

En principio, el sentido de esta *accesibilidad* parece evidente: el *escarabajo en la caja* no puede ser exhibido o descrito públicamente a otra persona, sin que sea primero *percibido internamente* en privado por mí. Como Jaakko Hintikka advertía, así interpretado pareciera que Wittgenstein estuviese planteando que todo conocimiento y comunicabilidad de mis experiencias internas privadas, queda bloqueado por la imposibilidad propia y ajena de mirar dentro de la caja. Pero, esta *respuesta segura y necia* supone la *dirección única* de la relación causa-efecto, la de considerar que primero debemos *experimentar internamente* aquel *escarabajo en la caja* –pongamos una sensación o un sentimiento– para que luego pueda ser descrito o confesado a otra persona. Sin embargo, lo que Wittgenstein examina en los pasajes dedicados al *mal llamado lenguaje privado* es precisamente el otro sentido de esa relación causal de *accesibilidad íntima*, que también se presentaba en Brentano como una relación unidireccional de comunicación. Podemos llamar a este otro sentido posible que invierte la carga de la prueba, relación de *confesabilidad de la experiencia interna*: sólo porque una sensación o sentimiento puede expresarse públicamente (con un lenguaje público), es decir, porque es *comunicable* a otras personas, puedo yo experimentarlo internamente, es decir, confesármelo a mí misma. No puede haber, por lo tanto, un *acceso* privado al interior de caja ni a la percepción interna que no sea, en cuanto tal, un acceso primariamente colectivo y *público*. La *accesibilidad a la percepción interna*, reinterpretada en el sentido descrito como *confesabilidad de la experiencia interna*, bien podría considerarse como el *proprium* colectivo que caracteriza otro modo de entender lo *propiamente* humano.

*Saber gramática* era uno de los ejemplos que Aristóteles consideraba para el *proprium*, propiedad que no pertenece a la definición de ser humano, pero que sólo corresponde al conjunto de los animales racionales. Wittgenstein examina en cierto modo las condiciones de existencia de un tal saber y de una tal correspondencia, para considerar que *antes* de saber gramática, es decir, con anterioridad al conocimiento que implica ser consciente de sus reglas (entendidas como el posible manual de instrucciones del explorador de las *Investigaciones*), estamos *ya* siempre dominándola y *empleándola* en nuestros juegos del lenguaje. Ese *empleo* generalizado y práctico del lenguaje no requiere del saber del gramático o del lógico (no exige demostrar ninguna hipótesis sobre su relación con el mundo). El uso

correcto de las palabras no demanda el conocimiento *anterior* de sus reglas de composición, sino que este último es siempre *posterior* al propio *uso* de un lenguaje jugado o practicado y para el que los jugadores han sido socialmente *adiestrados*. El *uso* es la “prueba” de aquella relación entre mundo y lenguaje y, por lo tanto, supone aquellas reglas lógicas o gramaticales que me encuentro *ya* siguiendo, antes de pretender siquiera conocerlas. La noción de *juego* evoca este modelo *de límites borrosos* que describe el lenguaje como práctica no conscientemente contratada o reglada y que está directamente conectada con aquel *proprium* wittgensteiniano de la confesabilidad de mis experiencias privadas internas.

Hintikka insiste en la renuncia wittgensteiniana a la posibilidad de un lenguaje puramente fenomenológico desde 1929, que sería exigida por el *proprium* de una accesibilidad a la percepción de los fenómenos internos. La experiencia del mundo continúa siendo fenomenológica, pero la descripción sólo puede realizarse mediante un lenguaje físico. El *proprium* entendido como *confesabilidad* implica que la descripción del fenómeno sólo pueda tener lugar mediante un lenguaje colectivo y público que *condiciona* mi experiencia interna. El acceso a esa experiencia exige una fenomenología que, siguiendo los planteamientos de Ludwig Boltzmann, prescinda de cualquier hipótesis y tome en cuenta únicamente *ciertas variables* directamente observables o *accesibles*, esto es, presentes ya en el lenguaje físico.

La fenomenología iniciada por Brentano investigaba los fenómenos en base a una doble dicotomía: de una parte, la que se continúa presuponiendo entre sensibilidad y actualidad (*intencionalidad*); y, de otra parte, la dualidad observada entre nuestra percepción exterior e interior (*accesibilidad*). Ambas facilitan la demostración de la hipótesis de partida, a saber, una relación directa entre acto y percepción interna que caracteriza los fenómenos psíquicos y garantiza su evidencia y validez como *objetos* de la experiencia de la *conciencia*. La accesibilidad es aquí una *aptitud* o capacidad propia del sujeto-conciencia sobre unos objetos-fenómenos.

Como señalamos arriba, lo *fenomenológicamente diferente* está en *investigar* esa *experiencia de acceso a la percepción interna* en términos de lo que hemos llamado *confesabilidad*. La confesabilidad sería también una propiedad inesencial, pero en un sentido *radical*, porque no presupone ni se compara teóricamente con una que sí

lo sea (i.e., la *intencionalidad* en Brentano). Por eso, no es hipotética, sino *genética*, es decir, su origen es meramente práctico puesto que ha sido adquirida mediante *adiestramiento* o lo que Bourdieu llama *mímesis* práctica. Este *proprium* ya no es la propiedad de ciertos fenómenos *propriamente* humanos (psíquicos, mentales), sino la *condición de existencia* del lenguaje mismo como *condición de acceso* a esos fenómenos de mi experiencia, a saber, como *juego del lenguaje* (*Sprachspiel*) en cuanto capacidad pública, es decir, colectiva y social de acción sobre el mundo (y sobre *mi* mundo). Por todo ello, hablar de la confesabilidad de nuestros fenómenos mentales es señalar las condiciones fenomenológicas o simbólicas del juego del lenguaje. Wittgenstein elabora así una *fenomenología lúdica* en sentido literal, es decir, una fenomenología de nuestra experiencia (*propriamente* humana) del juego *by means of language*.

#### Jugar a la confesión

En *Las Confesiones* de Agustín de Hipona, Dios es interpelado como instancia eterna, trascendente y última, como juez y árbitro divino de las acciones del propio confesante humano. Pero, lo mismo que Brentano es el iniciador de una *psicología sin alma*, el Wittgenstein de las *Investigaciones* es el creador de unas *confesiones sin Dios*, sin hipótesis y sin confesor<sup>177</sup>. Sin ese arbitraje externo, la práctica confesional se reduce a una suerte de proceso kafkiano en el que el autor se examina y se (la) juega consigo mismo: un juego entre el Wittgenstein privado (Wittgenstein-1) y el Wittgenstein público (Wittgenstein-2), condición de la apertura de la distancia reflexiva.

Las condiciones de existencia fenomenológicas del *Sprachspiel* se manifiestan en esa *chatbot* experimental en un sentido *temporal* que son las *Investigaciones*. Allí, Wittgenstein va generando una *simulación genética* del juego del lenguaje usando casos o ejemplos que reproducen un diálogo consigo mismo: el jugador-2 examina o interroga al jugador-1 sobre el origen no tanto del juego en general, como de ciertas jugadas ejemplares. No obstante, toda referencia para esas jugadas es el jugador mismo W. que está *presente* dos veces, desdoblado *temporalmente* como protagonista de un *doble juego*: hay un W<sub>1</sub> que estaba ya jugando de antes y es

---

<sup>177</sup> O como reza *Lectura fácil* de Cristina Morales *sin dios, ni amo, ni marido ni partido de fútbol*.

*anterior* a la reflexión; y un  $W_2$ , posterior al primero y que reflexiona *ahora mismo*. En el diálogo de Wittgenstein consigo mismo, *percibimos* internamente algo muy similar a aquella *temporalidad* que pensara Brentano: *sentimos* recorrer el trecho que va del *now* (o *later than*) de  $W_2$ , al *earlier than* de  $W_1$ . Esta sensación de *duración* (Bergson) de la sensación presente bien podría asimilarse a la *proterestesia* de Brentano.

Cada uno de los breves espacios que contienen las *Investigaciones* lleva cierto tiempo, pero no una *sección* de tiempo que se mida como parte de una estructura temporal lineal como, por ejemplo, los capítulos de ese libro que Wittgenstein nos advierte en el prefacio que ha intentado, pero no ha logrado organizar; sino que cada una, en solitario o encadenada con otras, recorre *internamente* su propio trecho temporal, que cada una de nosotras *percibimos internamente* en cada (re)lectura, como si fuéramos una especie de tercer Wittgenstein. La enumeración de los párrafos sólo en apariencia es una “concesión” al orden del *information-time*: no son esas miguitas de pan que se van soltando en el frondoso e intrincado bosque para no perder de vista el camino de la hipótesis; sino las que *hace* la propia práctica de los esbozos fenomenológicos por aquí y por allá, *kreuz und quer*, liberadas por el propio *mordisco del lenguaje* que permitirá establecer las *conexiones* a ese irredento relector y reorganizador de las *Investigaciones* (*memory-time*), autor de varios prefacios explicativos sobre la singular y prácticamente inconfesable estructura espacio-temporal del texto. La división y sucesión numerada de las secciones permite *contar al alma* (como en aquel juego infantil de conectar los puntos) el *número* de los puntos según el antes y el después. Pero ese esquema lineal es sólo un efecto de superficie. Cada uno de esos puntos futuros era *anterior*, relación que escenifica cada vez una *temporalidad* presente asimilable a aquella *proterestesia* brentaniana. Las *Investigaciones* son, en este sentido, *temporalmente morfogenéticas* y (*per*)*forman* lo que Wittgenstein ha venido llamando y ahora experimentando en carne o texto propio como primacía del *memory-time*.

Si la definición del tiempo que Aristóteles aporta en la *Física* tiene que ver con cierta *aptitud* temporal que se vinculaba directamente con el movimiento de los seres naturales, la *temporalidad* de Brentano y del *Zeitspiel* wittgensteiniano conectan con

lo que podríamos denominar cierta *actitud temporal* relativa a la vivencia como práctica que hace el tiempo subjetivo, interno o fenomenológico. Las vivencias así entendidas originan una *actitud hacia el juego*, es decir, son las jugadas *performativas* de un doble *Zeitspiel* que *hace* dos veces, como jugador y como juego<sup>178</sup>, el trecho proterestésico o consuntivo del que hablan Brentano y Ferlosio. Las *Investigaciones* pueden interpretarse como la versión wittgensteiniana de aquella tarea revolucionaria acerca del origen de nuestro concepto de tiempo, iniciada por Locke y continuada por Brentano, que examina la relación (o función) entre esa temporalidad fenomenológica del *memory-time* y el tiempo físico o *information-time* que Jaakko Hintikka considera en su artículo “On being and time” (1996), uno de los aspectos clave de la obra.

Las guerras fenomenológicas: *rewilding* y *rechilding attitudes*

Wittgenstein deja de lado la propiedad definitiva y esencial de la *intencionalidad* fenoménica, para adentrarse en la cuestión *propria* de la *Bild*, del lenguaje *sive* tiempo *sive* mundo, a saber, la de la *accesibilidad* a la percepción interna, relación íntima entre el percipiente y lo percibido, el jugador y el juego.

La *psicología sin alma* se iniciaba como una investigación experimental que prosiguiendo la senda iniciada por aquella *revolución lockeana*, se entiende a sí misma como un proyecto *genético* acerca de los *fenómenos* del alma (o de la mente) como fenómenos propiamente dichos, propiamente fenómenos y, por eso, *propiamente* humanos. El fenómeno de la *percepción interna del tiempo* ocupa un lugar de especial problematicidad como piedra de toque de todas las *Bilder*.

La connaturalidad genética entre el alma y el tiempo por la que ya se cuestionara Aristóteles, supone que la *psicología del futuro*, ese *estudio del alma sin el alma*, homólogo a un análisis del *tiempo sin el tiempo*, inicia una investigación centrada en la exploración *into the mind* de la *misteriosa relación* entre dos *aspectos* de lo mismo: tiempo (*sive* historia *sive* lenguaje) y mundo. Y ello, desde dos *actitudes* profundamente diferentes, dos sentidos revolucionarios radicalmente contrarios que protagonizan los dos bandos enfrentados en las *guerras fenomenológicas: das Kind*

---

<sup>178</sup> Pensemos en la historia depositada en los cuerpos (habitus) y en las cosas (campo) que Pierre Bourdieu revela después.

vs. *der Führer*, es decir, *Dadaísmo* vs. *Futurismo* o Benjamin vs Heidegger y Wittgenstein vs. Husserl e, incluso, tirando mucho de la manta, Bourdieu vs. Lévi-Strauss y hasta Butler vs. Haraway.

Una vez abierto el aguanoso y resbaladizo melón de la *temporalidad*, el problema estriba, *grosso modo*, en responder la cuestión doble de «para qué sirve y cómo funciona», es decir, indagar en la *actitud* con que nos adentramos *into the mind*. Podemos interpretar nuestro papel como una misión *into the wild mind*, operación especial de salvación de la decencia filosófica de la *aptitud temporal*; o, podemos dejar salir a la calle a ese *sweet child of our mind* que todas llevamos dentro, para que juegue simbólica y materialmente con la *praxis*. Osea, dicho ya con plena intención bourdiana de «épater les (philosophes) bourgeois» (si es que hubiera otros), se trata de dirimir si la salvación del amenazado medio ambiente filosófico, viene del lado de la actitud *depredadora* del *rewilding*; o, más bien, de la actitud juguetona del *rechilding*.

## Temporalidad

En consecuencia, la creencia de que el yo es un órgano corpóreo que constituye el sustrato de continuos cambios sustanciales no contradice nuestras afirmaciones anteriores, siempre que quien pueda sostener tal creencia, admita que *las impresiones experimentadas por tal órgano ejercen una influencia sobre el modo en que se renueva a sí mismo.*<sup>179</sup> [El subrayado es nuestro]

Si el alma dejara de ser *un órgano corpóreo que forma el sustrato de continuos cambios sustanciales*, análogamente aquel tiempo que bien pudiera ser su producto, dejaría de ser asimismo *el número del movimiento según el antes y el después*. Tal es el punto de partida de una indagación sobre la *temporalidad* que no busca medir el tiempo de algo, por ejemplo, los seres naturales; que ni siquiera registra cómo me siento «yo» *en* el tiempo; sino, que tomando el *punto de vista de la ciencia*, realiza *un análisis descriptivo del fenómeno* (psíquico) del tiempo basado en la percepción

---

<sup>179</sup> “Consequently, the belief that the self is a corporeal organ which forms the substrate of continuous substantial changes would not contradict our previous statements, provided that whoever might hold such a belief admits that *the impressions experienced by such an organ exert an influence upon the way in which it renews itself*” (Brentano, 2009: 168).

interna<sup>180</sup>, para descubrir que una misma es temporalidad, que una misma *hace* el tiempo, se *siente tiempo*, se «temporaliza». Se trata, pues, de prescindir de la hipótesis de que haya un alma y de que haya un tiempo que le es solidario, es decir, de que haya *un alma que cuenta el tiempo*, para conducir un *experimento* temporal que permita la descripción introspectiva y directa de nuestra experiencia temporal.

Lockeana

En *An Essay concerning Human Understanding* (1690), John Locke menta la *duración* en la serie de esas ideas que, junto a la *existencia* y el *número*, todo objeto que afecta nuestros sentidos y todo pensamiento trae consigo, para definirla enseguida como “una extensión efímera” (*a fleeting extention*):

Hay otra clase de distancia o longitud, la idea de la cual no obtenemos por las partes permanentes del espacio, sino por las partes fugaces y percederas de la sucesión. Esto es lo que llamamos duración.<sup>181</sup>

La *duración*, como idea de una especie de distancia espacial o sucesión de puntos que no permanece, informa cualesquiera modos temporales: el tiempo (*time*) y sus correspondientes divisiones convencionales en horas, días y años, pero también la noción de la eternidad (*eternity*). La pregunta sin respuesta con la que Agustín de Hipona introduce el tiempo como algo misterioso (algo tan misterioso como el capital bourdiano) –tan común como desconocido, eso que *revelando todas las cosas, no ha sido aún descubierto*–, queda arruinada por *la evidencia* que cualquiera puede encontrar cuando observa “lo que ocurre en su propia mente”.<sup>182</sup>

No hay más que acudir a nuestras dos fuentes de conocimiento originales (*Originals*), la sensación y la reflexión, para advertir el *tren de ideas* que constantemente “recorre” nuestro entendimiento mientras estamos despiertos: “La

---

<sup>180</sup> Tras la degeneración a la que el Idealismo alemán ha conducido a la Filosofía, se trata ahora de *clarificar* los conceptos filosóficos: “Concepts are robust with their history of (re)interpretation yet they have origin in experience to which Philosophy must periodically return” (de Warren, 2009: 59).

<sup>181</sup> “There is another sort of distance or length, the idea whereof we get not for the permanent parts of space, but from the fleeting and perishing parts of succession. This we call duration” (Locke, 2001: 139).

<sup>182</sup> “[W]hat passes in his own mind” (Locke, 2001: 140).

reflexión sobre estas apariciones de varias ideas una tras otra en nuestra mente, es lo que nos da la idea de sucesión o entre la aparición de dos ideas cualesquiera en nuestra mente que llamamos duración”<sup>183</sup>. La distinción entre sucesión y duración se juega en esa distancia o largura (o mejor anchura) que podemos percibir entre *las partes fugaces y perecederas de la sucesión*. La duración deriva, entonces, de la sucesión. Sólo porque las ideas se suceden, podemos, de algún modo, captar la *distancia efímera*, el intervalo entre la aparición de una y otra. *Mind the gap!*

Pero si un hombre, cuando está dormido, sueña, y se hacen perceptibles en su mente una variedad de ideas, una tras otra, entonces tuvo, mientras soñaba, una percepción de la duración<sup>184</sup>.

Sólo en esta ocasión y en el contexto del sueño (de cierta falta de conciencia), Locke menta este sentido de la duración en los términos (en principio, contradictorios) de una operación pasiva de la mente, que tendría lugar mientras soñamos. Para captar ese sentido de la duración no acudimos al acto de reflexión de una mente despierta, que sí es el propio de nuestra percepción de la sucesión: “[M]ediante la reflexión sobre la aparición en nuestro entendimiento de varias ideas, una tras otra, es como conseguimos la noción de sucesión”<sup>185</sup>. Sino que, Locke deja entrever una cierta receptividad (impropia, quizá) de esa misma mente, mientras está adormecida en su actualidad y deja que la *variedad de ideas* le afecten de algún modo y se haga perceptible el entre (*the gap*), de modo que se sientan como *durando*. *Sense of one 's time*.

El origen y naturaleza de la duración se funden en el texto con los de la sucesión y, en cierto modo, quedan ocultos por ella, por la pujanza y poder propios del acto reflexivo: “Todo lo que está en el poder de un hombre en este caso, creo, es sólo pensar y observar cuáles son las ideas que toman su turno en nuestro

---

<sup>183</sup> “Reflection on these appearances of several ideas one after another in our minds, is what furnishes us with the idea of succession or between the appearance of any two ideas in our mind that we call duration” (Ibid.).

<sup>184</sup> “For if a man, during his sleep and variety of ideas make themselves perceptible in his mind one after another, he hath then, during such dreaming a sense of duration” (Locke, 2001: 140).

<sup>185</sup> “[B]y reflecting on the appearing of various ideas one after another, in our understanding, we get the notion of succession” (Locke, 2001: 141).

entendimiento”<sup>186</sup>. La “extensión de nuestro poder” está en nuestra capacidad de reflexión sobre la sucesión, pero no ocurre igual con la sucesión misma que tiene lugar sin que haya propiamente una intervención de la conciencia, entendida como una capacidad de obstaculizar o dificultar su curso: “[E]ntorpecer la sucesión constante de las recientes, creo que no puede”<sup>187</sup>. No obstante, Locke va a reconocer en nuestra experiencia no reflexiva, ni del todo consciente ni del todo inconsciente, nuestra propia experiencia de duración. Análogamente, a lo que ocurre con la sucesión, experimentamos la duración sin intervención de la conciencia; pero, como ocurre cuando reflexionamos sobre la misma, aquella puede ser objeto de ciertas experiencias o experimentos que muestran cómo nuestra percepción de la duración es ella misma una materia dúctil, que puede verse alterada en determinadas circunstancias, por ejemplo, cuando no estamos despiertos o cuando fijamos nuestra atención en una sola idea. Locke relaciona directamente esta singular ductilidad, resultado de aquella aproximación experimental, nada menos que con la continuidad de nuestra existencia, con lo que llama: “[L]a existencia de nosotras mismas...la duración de nosotras mismas”<sup>188</sup>. *Duro, luego existo.*

Una vez entendida la idea de duración, Locke afirma que “la siguiente cosa natural para la mente es obtener alguna medida de esta duración común”<sup>189</sup>. Lo que llamamos propiamente tiempo (*time*) es un arreglo (*set out*) colectivo, esto es, públicamente accesible para nuestro ya “probado” sentido interno de la duración. Cuando la idea de duración *se pone en común* es cuando propiamente podemos hablar de tiempo o de tiempos (lo mismo en Wittgenstein con el *information-time*). El tiempo ya no es el número del movimiento de los seres naturales, sino algo así como el *número* de la duración interna de los agentes sociales o, si queremos, la medida colectiva de sus duraciones. El tiempo físico y público (si es que hubiera otro) y sus divisiones en ciertos periodos (horas, días, años) tiene como origen un sentido personal e interno (fenomenológico) de la duración, pero que puede de algún modo compartirse, ponerse en común y hacerse públicamente accesible.

---

<sup>186</sup> “All that is in a man’s power in this case, I think, is only to mind and observe what the ideas are that take their turn in our understanding” (Locke, 2001: 144).

<sup>187</sup> “[H]inder the constant succession of fresh ones, I think he cannot” (Ibid.).

<sup>188</sup> “[T]he existence of ourselves...the duration of ourselves” (Locke, 2001: 140).

<sup>189</sup> “[T]he next thing natural for the mind is to get some measure of this common duration” (Locke, 2001: 144).

Podemos concluir con Locke que la duración no es sólo el origen de nuestros conceptos habituales de tiempo (*time*) y de eternidad (*eternity*); sino, que sometida a ciertas condiciones (fenomenológicamente) experimentales, podemos hablar de un *sentido de la duración* que es (misteriosamente) el *umbral* de acceso a nuestra duración propia (*the duration of ourselves*) y a nuestra singularidad existencial (*the existence of ourselves*); en definitiva, a nuestra identidad personal (*personal identity*). *Porque sentimos que duramos, sabemos quienes somos.*

### Doble juego con el tiempo

Lo que más nos interesa señalar en relación a Brentano (y sus herederos, entre los que incluimos, al menos en parte, a Wittgenstein y Bourdieu) es que Locke *hace* del tiempo un *asunto interno común*. El tiempo es en un primer momento, personal, interno y privado en origen, algo que emana de ese *sense of duration* como lo propio de cualquier “ser pensante inteligente que tiene razón y reflexión, que puede considerarse a sí mismo como sí mismo”<sup>190</sup>; de ahí, que tal sentido esté directamente vinculado a nuestra *identidad personal* y a nuestra singularidad existencial, a eso que ya Locke llama *consciencia*. A pesar ello, sólo hay tiempo como tal (*time*, strictly speaking) cuando *sale a la luz* como dato común, externo y público (*information-time*), como un sentido común o social de la duración (un *sentido práctico* del juego) que permite a ese ser racional y reflexivo interpretarse como “el mismo yo pensante en diferentes momentos y lugares”<sup>191</sup>.

El sentido interno y el sentido externo del tiempo son los términos de una misteriosa relación recurrente que no sólo da origen al tiempo privado y al tiempo público, sino a nuestra identidad personal y social. Nuestra conciencia del tiempo y nuestra experiencia colectiva del mismo supone (como diría Bourdieu en relación a la verdad) un juego con el doble tiempo o un doble juego con el tiempo. Parfraseándole, sólo diremos, por ahora, *que toda la verdad de la magia y de la creencia colectiva sobre el tiempo está encerrada en este juego del doble tiempo objetivo o doble juego objetivo con el tiempo*. En otras palabras, no sólo ocurre que

---

<sup>190</sup> “[T]hinking intelligent being that has reason and reflection, that can consider itself as itself” (Locke, 2001: 268).

<sup>191</sup> “[T]he same thinking self in different times and places” (Ibid.)

tenemos sentido social del tiempo porque lo *sentimos* durar, como propone Locke explícitamente; sino que, como queda implícito, si lo sentimos internamente es porque hay un sentido común temporal, accesible y públicamente comunicable. Nosotros mismos duramos para ser nosotros mismos, pero siempre *en distintos tiempos y lugares con los otros*.

#### Brentaneada

La revolución lockeana consiste, groseramente explicada, en volverse sobre la interioridad o incluso, sobre nuestra intimidad original con el tiempo –la duración– y fundamentar desde ella aquello a *lo que solemos llamar tiempo*.

En *Psicología desde el punto de vista empírico*, Brentano toma este cambio de sentido temporal (una media vuelta sobre el tiempo) para recorrerlo a todos los niveles definiendo el objeto de la nueva ciencia, “la ciencia de los fenómenos psíquicos” (Brentano, 1935: 30), en contraste con la ciencia de los fenómenos físicos.

La ciencia natural no podría definirse como la ciencia de los cuerpos ni la psicología podría definirse como la ciencia del alma. Más bien, la primera debe pensarse simplemente como la ciencia de los fenómenos físicos, y la última, análogamente, como la ciencia de los fenómenos psíquicos (Brentano, 1935: 30).

Brentano examina brevemente la relación entre ambos campos de conocimiento. La ciencia de la naturaleza despierta mayor interés, pero la psicología posee *más valor*. Los fenómenos físicos se caracterizan por su “verdad relativa” y por el “muy incompleto” conocimiento que aportan como meras “señales de algo real que, a través de su actividad causal, produce su representación” (Brentano, 1935: 46); en cambio, los fenómenos psíquicos o “fenómenos de la percepción interna”, son “verdaderos en sí mismos (...) tal como aparecen”, de modo que, “tenemos garantizada la evidencia con la que son percibidos” (Ibid). A pesar de afirmar que: “El mundo entero de nuestros fenómenos se divide en dos grandes clases: la clase de los fenómenos físicos y la de los fenómenos psíquicos” (Brentano, 1935: 61), a Brentano no le interesa dar una definición “según las reglas tradicionales de los lógicos” (Brentano, 1935: 63), sino que se propone caracterizarlos intuitivamente,

mediante “una explicación de la distinción mediante ejemplos” (Ibid.). Se avanza así en la exposición del método “psicológico” del futuro, la “aclaración de los conceptos mediante ejemplos” (Brentano, 1935: 64):

Así como la inducción se opone a la deducción en la esfera de la prueba, así también aquí la explicación por lo particular, por el ejemplo, se opone a la explicación por lo general. Y ella estará en su lugar cuántas veces los nombres particulares sean más claros que los generales (Brentano, 1935: 63).

La distinción lockeana entre *las operaciones de nuestra mente* y *los objetos de los sentidos* queda sometida a una revolución que la noción de duración radicaliza subrepticamente. No se requiere ya una salida hacia el exterior para completar los procesos perceptivos y, por ende, los cognitivos; sino que cualesquiera operaciones, –en el lenguaje que usa Brentano, representaciones (*Vorstellungen*)– suponen ya un objeto, están ya, si se nos permite la expresión, *de vuelta*. El afuera no existe propiamente en términos psicológicos (tan sólo físicos), el objeto externo no forma una parte de la representación, es decir, del *fenómeno psíquico*, sino que, más bien, *la representación forma parte de él*. Por *representar*, Brentano entiende “no lo representado, sino el acto de representarlo” (Brentano, 1935: 65). De ahí, que sea lo mismo en lo tocante a esta distinción fundamental entre fenómenos psíquicos y físicos que la representación tenga lugar “mediante sensación o fantasía”, ambos casos ofrecen “un ejemplo de fenómeno psíquico” (Brentano, 1935: 64).

La audición de un sonido, la visión de un objeto coloreado, la sensación de calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía, son los ejemplos a que aludo; asimismo, el pensamiento de un concepto general; siempre que tenga lugar realmente. También todo juicio, todo recuerdo, toda expectación, toda conclusión, toda convicción u opinión, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es todo movimiento del ánimo, alegría, tristeza, miedo, esperanza, valor, cobardía, cólera, amor, odio, apetito, volición, intento, asombro, admiración, desprecio, etc. (Brentano, 1935: 64).

Brentano delimita nítidamente las condiciones de existencia de una realidad *psicológica*, que se oponen a las de la realidad física. La *percepción interna* es completamente autónoma, produce un conocimiento válido en sí, *verdadero en sí*,

que se basta a sí mismo, que se fundamenta a sí mismo y no depende de un objeto exterior a ella. El fenómeno psíquico es un *fenómeno-fenómeno*, un fenómeno en sentido propio o fundamental, que *garantiza la evidencia*, que es *tal y como aparece*:

Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico. Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es representado (Brentano, 1935: 65).

Más adelante, facilita nuevos ensayos de definición. Hay una definición negativa y polémica, demasiado dependiente de su oposición al mundo físico, según la cual los fenómenos psíquicos “aparecen desprovistos de extensión y sin situación en el espacio” (Brentano, 1935: 76). No obstante, enseguida elabora una definición importante y positiva: “[S]on aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto” (Brentano, 1935: 82).

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por (...) la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí, algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo” (Brentano, 1935: 81-2).

El acto de representar no incluye el movimiento hacia un objeto cuya *singularidad* objetiva singulariza de alguna manera esa operación de la mente. Brentano insiste en que la percepción interna como “percepción en sentido propio, prescinde de la singularidad de su objeto” (Brentano, 1935: 88). Pero no es el objeto, sino la relación con él, la que queda reprimida por el acto de representación, fagocitada o incorporada como la *referencia a un contenido o dirección hacia un objeto, un algo* no singularizado, una *x* en la función intencional, el *combustible* para la acción, *fuel* psíquico o representacional (casi, una energía libidinal). Lo que queda no es ya objeto, sino la *objetividad inmanente* o *adherida* al acto de representar, adhesión objetiva exigida por la representación que despacha la infalibilidad y evidencia inmediata propias de los fenómenos-fenómenos de la conciencia interna o “percepción en el sentido propio de la palabra” (Brentano, 1935: 87): “[A] ella sola le corresponde entre todos los modos de conocer objetos de experiencia” (Brentano,

1935: 86). A pesar de la multiplicidad, diversidad y simultaneidad de esos objetos de la experiencia, la percepción interna “se presenta siempre como una unidad (Brentano, 1935: 95-6), como “los fenómenos parciales de un fenómeno unitario, en el cual están contenidos, y por una única cosa” (Brentano, 1935: 97).

En el *Ensayo*, Locke establece que la experiencia de la sucesión y de esa suerte de epifenómeno que es el sentido de la duración, procuraban la “prueba” de nuestra existencia, de la identidad personal como persistencia y continuidad de una misma como una misma. En *Psicología descriptiva* (1888), Brentano afirma en el mismo sentido argumentado por Locke, que *experimentamos una sucesión* que acompaña a cada una de nuestras sensaciones. “La experiencia de tal sucesión implica lo que podría llamarse, de manera un tanto engañosa, una experiencia del pasado”<sup>192</sup>. Como la *fleeting distance* entre dos ideas de Locke, tal experiencia del pasado, de “la duración del fenómeno es corta”<sup>193</sup>.

Al volver sobre la cuestión de la naturaleza de los fenómenos psíquicos, Brentano insiste en que se trata de aquellos fenómenos que “contienen como relación primaria una presentación de contenido sensorial concreto”<sup>194</sup>.

Otro ejemplo [de un acto psíquico fundamental] es [dado en] toda *proteraesthesia*, es decir, toda *proterosis* perteneciente a una experiencia sensorial. [Se produce, por ejemplo, en la] intuición visual de reposo o movimiento o decoloración, [en la] llamada audición de una palabra, de una sílaba, de una secuencia de sonidos que se cantan o que son creados por un instrumento musical<sup>195</sup>.

Hay una experiencia sensorial del tiempo, un *fenómeno psíquico fundamental* que Brentano denomina *proteresthesia* o asociación originaria y que supone, para nosotras, algo así como una *intuición del tiempo* en un sentido análogo a aquel

---

<sup>192</sup> “The experience of such a succession involves what might be called, somewhat misleadingly, an experience of the past” (Brentano, 1905: xxiii).

<sup>193</sup> “[T]he duration of a phenomenon is short” (Brentano, 1905: 49).

<sup>194</sup> “[C]ontain as primary relation a presenting of concrete sensory content” (Brentano, 1905: 91).

<sup>195</sup> “Another example [of a fundamental psychical act] is [given in] every *proteraesthesia*, that is, every *proterosis* belonging to a sensory experience. [It occurs, for example, in the] visual intuition of rest or motion or discolouring, [in the] so-called hearing of a word, a syllable, a sequence of sounds which are sung or which are created by a musical instrument (Brentano, 1905: 91).

*sentido de la duración* de Locke. Si bien, la distinción entre *Proterose* y *Proteräesthese* no parece estar clara (Abella, 2009: 350), ambas remiten a cierta cualidad de extensión temporal, una continuidad y duración breve propia de toda experiencia sensorial y, por ende, de todo fenómeno psíquico, de toda percepción interna de objetos intencionales.

El lapso de tiempo intuitivo de la *proterosis* contiene la relación de antes y después. Todo lo demás, incluido el futuro, surge de esto de una manera poco intuitiva. El caso es de nuevo similar a los supuestos *a priori* o conceptos innatos<sup>196</sup>.

La *proterosis* funciona como una intuición temporal, como un cierto sentido de la duración que se extiende entre el antes y el después y que es el origen de nuestro concepto de tiempo, entendido como pasado, presente y futuro. Brentano comenta enseguida que esta experiencia de intuición temporal es tan similar y está de tal modo *genéticamente vinculada* a la sensación, que muchos autores la han pasado por alto al confundirla con ella. Luego, sensibilidad (*Sinnlichkeit*) como estrictamente presente (punto del ahora) y temporalidad (*Zeitlichkeit*), entendida como aquella determinación temporal (*Zeitbestimmung*) que despliega un intervalo de tiempo pasado en el presente, tienen una suerte de raíz común, una asociación original o *proterestesia*, que supone “una nueva particularidad general de todos los actos fundamentales”<sup>197</sup>.

En las lecciones sobre psicología descriptiva de 1887/8, Brentano comienza a hablar de *un hecho (Tatsache) de la conciencia que todavía ha de ser investigado*. Lo denomina *proterestesia* y lo caracteriza, fugazmente, como una *asociación original*. Este neologismo obedece a la voluntad del autor de llevar a cabo una renovación de los conceptos, una vuelta a su origen en la experiencia. En principio, como señala Nicholas de Warren, su “origen no se remonta al ‘Master’ de la primera época histórica de la filosofía griega, Aristóteles”<sup>198</sup>. Nadie en su audiencia sabe de

---

<sup>196</sup> “The intuitive timespan of proterosis contains the relation of earlier and later. Everything else, including the future, arises from this in an unintuitive manner. The case is again similar to the alleged *a priori* or innate concepts” (Brentano, 1905: 106).

<sup>197</sup> “[A] new general particularity of all fundamental acts” (Brentano, 1935: 98).

<sup>198</sup> “[W]hose origin cannot be traced back to the ‘Master’ of the first historical epoch of Greek philosophy, Aristotle” (de Warren, 2009: 57).

lo que está hablando y, en buena parte, tampoco del todo él mismo. “El concepto de proteraestesia era una idea *in the making*”<sup>199</sup>.

No obstante, la correlación intencional entre los objetos de la experiencia o fenómenos físicos y los actos de la conciencia o fenómenos psíquicos, sí procede del análisis aristotélico. También para Brentano, el origen de todo conocimiento, está basado en la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), de modo que el origen de todos nuestros conceptos, incluido el de tiempo, está en nuestra experiencia sensible, en el darse a la conciencia de esos conceptos como forma primordial de nuestra sensibilidad. Se trata de mantener “la titularidad material de la sensibilidad” (Abella, 2009: 177).

Brentano se aparta de una concepción metafísica del alma como *sustancia* porque el alma *no es estrictamente unitaria ni completamente simple*, pero también para aliarse con la visión mundana y humeana del “hombre común”; si bien rechazará (como lo hará William James) la concepción atomista del asociacionismo empirista (Hume y Locke), que deja sin explicar ciertas formas superiores de conciencia, como *la conciencia de nuestra identidad personal*. No hay, pues, abandono del “programa realista aristotélico” (Abella, 2009: 195), “la restricción fenomenista, simplemente concreta la tarea a la que debe aplicarse la teoría del conocimiento” (Ibid). Brentano se aparta así (como lo harán tras él, Boltzmann y Wittgenstein) del tratamiento estrictamente fenoménico que tiene a Ernst Mach como representante supremo.

#### 4. Las dos ramas

Mind the gap!

En el *Ensayo acerca del entendimiento humano*, se dan los primeros pasos de lo que Brentano considera el inicio de una investigación revolucionaria sobre el origen de nuestra noción de tiempo. Locke describía allí su proceder como un *mindings and observing what passes in our own mind* y concluía que lo que se observa cuando una se ocupa de lo que *pasa* en la mente es *tiempo*; un tiempo que parece recorrer

---

<sup>199</sup> “The concept of *proteraesthesia* was an idea in the making” (Ibid.).

sucesivamente el trecho que *separa* una idea de otra. Entre la *aparición* de una idea anterior y otra posterior hay “una extensión efímera” (*a fleeting extention*), que a pesar de la analogía, nada tiene de espacial, sino que está únicamente motivada por la sucesión de elementos que genera la idea del *tren de ideas*. La *duración* es ese tiempo que le lleva a una idea suceder a otra, pero es, asimismo, *el tiempo que pasa o lleva de una idea a otra* y que yo *siento durar*. Locke no piensa ese tiempo como un *continuum* u horizonte temporal, un marco *a priori* para la sucesión de mis ideas. Las ideas no ocurren *en* el tiempo, sino que *hacen* el tiempo *propiamente* mental (o psíquico). La *práctica* del pensamiento *hace* la duración. El movimiento sucesivo de mis ideas *hace* una *serie* paralela de intervalos temporales entre una y otra idea, presuponiendo su encaje y su diferencia. La *serie de duraciones que pasa en la mente* mantiene una cierta autonomía fenoménica, una independencia propiamente temporal respecto del tren de ideas. Harían falta unas lentes bifocales para poder *ocuparse* y *observar* a la vez, pero en distintos sentidos, la operación completa: bien *ver* la idea, bien *sentir* la duración. Para cumplir la última, Locke propone la existencia de una receptividad propiamente temporal e interna que denomina: *sentido de la duración*.

La distinción entre una y otra serie tiene en su base la relación dicotómica entre actividad y pasividad. La sucesión de las ideas es resultado de una *operación activa o reflexiva* (pensemos en la metáfora del *tren de ideas*); en cambio, la serie de las duraciones es producto de una operación meramente receptiva, no consciente y pasiva (Locke la situaba al nivel del soñar). El tiempo propiamente mental nos *pasa*, nos *afecta*. Cada intervalo comienza en la idea anterior y concluye en la posterior, sin que podamos intervenir en él. Y, sin embargo, Locke observa que cuando siento ese *durar* de una de mis ideas a otra, estoy yo misma sintiendo que duro; es decir, soy yo misma quien dura en el *pasar* de una idea a otra. Mi *sentido de la duración* está directamente vinculado con mi conciencia, con lo que Locke llama *mi identidad personal*.

Lo realmente revolucionario del modelo temporal lockeano es cierta inversión implícita en la relación mediata entre el *sentido de la duración* y *mi identidad personal*. Lo que empieza siendo un fugaz *efecto de superficie* (“a fleeting extension”) resultado de una cierta receptividad, a saber, una *afección* motivada por

la captación pasiva de cierta *distancia efímera* –el lapso o trecho de tiempo que produce el paso entre una idea anterior a otra posterior–, termina convirtiéndose en una verdadera *carga de profundidad* anímica, indicio de que una *psique* no-substante (no-aristotélica), *prácticamente* (per)formada por las sucesivas ondas que causan las ideas como piedras que cayeran en el estanque de mi mismidad. En su lectura anti moderna y anti mecanicista, las sucesivas ideas *golpean* la mente generando una especie de patrón simbólico ondulatorio.

La unidad del yo en su existencia pasada y presente, por lo tanto, no sería diferente de la de *una corriente fluida en la que una onda sigue a otra e imita su movimiento*<sup>200</sup>. [El subrayado es nuestro]

Las imágenes orgánicas y fluidas del arroyo y la onda transforman la divisoria entre los contrarios activo/pasivo (y, todos sus homólogos metafísicos y lógico-míticos) que marcaban la teoría corpuscular lockeana, para crear la líquida e incierta frontera del *Spiel* wittgensteiniano. Las ideas se *imitan* unas a otras, se reiteran originando un *patrón ondulatorio y singular de tiempo* personal que supone otro modo de identidad.

#### La doble naturaleza

Lo que Brentano ya no puede llamar *alma* en su *psicología* porque no es esencia o substancia, posee una *doble naturaleza* resultado de un doble juego con *el tiempo de la idea* y, por eso, con la idea de tiempo: tomada por separado, cada idea es en su caída presente y unívoca, un *ahora particular* o *presente-partícula*; pero, asimismo, es en su necesaria sucesión múltiple y ondulatoria generadora de patrones de identidad personal, un *presente-onda* que ya viene de antes, que *imita* y rehace el pasado temprano. La serie de las ideas y la serie de las duraciones se componen en el patrón ondulatorio y simbólico que performa *mi conciencia*.

La conciencia es una multiplicidad de presentaciones que no aparecen “al lado” (*nebeneinander*) en una relación espacial, sino más bien en una forma puramente temporal en la que cada acontecimiento de la vida mental (cada presentación, es

---

<sup>200</sup> “The unity of the self in its past and present existence, therefore, would then be no different from that of a *flowing stream in which one wave follows another and imitates its movement*” (Brentano, 2009: 130).

decir, fenómeno mental) se entrelaza en el conjunto de una conciencia humana real (*das Ganze eines wirklichen menschlichen Bewußtseins*)<sup>201</sup>.

La *psicología sin alma* de Brentano en la medida que continúa la senda lockeana se convierte por primera vez en algo así como una *psicología de la identidad personal*, de la *conciencia* que el futuro fenomenológico y psicoanalítico explotará hasta la extenuación. Aquella revolución en el modo de pensar que se iniciara como cambio de sentido –no es mi alma la que cuenta el tiempo sino el tiempo lo que cuenta en mi alma–, completa con Brentano su ciclo revolucionario.

El *sentido de la duración* de Locke supone cierto momento de inversión entre las causas y los efectos: la sucesión de ideas *es causa de mi sentido de la duración*; pero este *sentido de la duración* –efecto y *afecto* de la sucesión– es, asimismo, origen de *mi propia duración* y causa temporal de mi *identidad personal*. Esta primera *revuelta* subvierte el sentido temporal lineal de la relación entre causa y efecto y supone un primer atentado anarco-metafísico contra el Máster. Sentirme en el presente, ser consciente *ahora* de mí misma, de mi propia identidad es un efecto del tiempo que ya ha pasado, de la serie pasiva de las duraciones, que era, a su vez, efecto de la serie activa de las ideas.

Esta suerte de *involución del esquema* que mueve el presente hacia el pasado se repite en la subversión temporal que Brentano concreta en la noción temporal de *proterestesia*: *el ahora ya estaba antes de ahora, lo que acaba de pasar todavía está presente, retenido y reproducido pero “modificado” por la conciencia, afectado de antemano (protero-), para formar parte de esa asociación original con lo directamente percibido, la sensación (-aesthesia)*.

El ritual de institución adquisitiva

Los denominados *ritos de paso* escenifican en principio el tiempo físico aristotélico, a saber, el movimiento “natural” del niño al adulto, según el antes y el después. El

---

<sup>201</sup> "Consciousness is a multiplicity of presentations that do not appear "next to each other" (*nebeneinander*) in a spatial relationship, but rather, *in a purely temporal form* in which each event of mental life (each presentation, i.e., mental phenomenon) is *entwined into the whole* of an actual human consciousness (*das Ganze eines wirklichen menschlichen Bewußtseins*)". (de Warren, 2009: 73).

niño de *antes* pasa a ser *después* el adulto. No obstante, siguiendo la reinterpretación bourdiana de aquellos, fueron pensados como unos *ritos de institución*, mediante los que los agentes implicados incorporan cierto esquema práctico de tiempo que denominamos *aptitud* temporal (para el juego), es decir, la *consagración* en los cuerpos y en los cerebros de los agentes en cuestión de cierto *esquema temporal* que se corresponde con lo que Sánchez Ferlosio denomina trecho adquisitivo: *todavía no...ya soy hombre* (varón viril). Con ello, el poder simbólico *instituye* la frontera mágica (*mystic boundary*, dice literalmente Woolf) entre aquellos *aptos* para el juego de tiempo (los varones) y aquellas que no lo son (las mujeres y las niñas). Esta *aptitud* temporal está directamente relacionada con el juego social como juego-tiempo o juego jugado mediante (esta *aptitud* hacia) el tiempo (*sozial Zeitspiel*). La *aptitud* temporal adquisitiva es ante todo una *aptitud* para el juego, para la adquisición de capital, esto es, para la transformación de una temporalidad no cualificada (suerte de materia prima temporal disponible para el juego) en capital simbólico, en más *aptitud* de juego o *más valer* en y para el juego.

Como hemos venido señalando, en sus cursos del *College de France*, Bourdieu definía el *capital* (de un modo que él mismo califica de *grosero*) como *tiempo acumulado* y señalaba enseguida una “propiedad extremadamente importante del mismo, que es común a todas las especies de capital”, una “ley” que gobierna su reproducción y, con ello, el juego social, eso que llamamos práctica: “[A]sociado a la inversión de tiempo, se intensifica la productividad de ese tiempo” (Bourdieu, 2016: 242-3). La *aptitud* para el juego que se incorpora en el *rito de institución* temporal consiste *grosso modo* en somatizar esta “ecuación”, de manera que lo que el agente asume con aquel movimiento o *paso del antes al después* es la operación práctica por la cual, lo que en términos brentanianos podemos llamar la *temporalidad propia* se invierte en lo que con Bourdieu denominaremos *tiempo capitalizado* o capital-tiempo. El juego social de la *busca de reconocimiento*, de la inversión de *capital simbólico* o de lo que Ferlosio llama el *más valer*, exige la incorporación de esta *disposición temporal tensa* que produce al buen jugador como aquel que se  *Cree* prácticamente el juego y lo juega con naturalidad, es decir, que se ha “convertido” al juego y *adquirido* el carácter viril y honorable del buen jugador social o del jugador superlativo como una *segunda naturaleza* (pensemos en la *Ética a Nicómaco*).

La *creencia práctica* y colectiva en el juego (*doxa*) y en el asunto en juego (el capital o tiempo acumulado) supone lo que Bourdieu llama un *doble juego con la verdad* o un juego con la doble verdad, que interpretamos aquí en un sentido radicalmente temporal. La *forma más común y familiar de experiencia temporal* supone –parafraseando la descripción que Bourdieu hace sobre la verdad del rito en *El sentido práctico* (Bourdieu, 2008a: 367)–, un *juego de la doble temporalidad objetiva* o un *doble juego con la temporalidad*:

Toda la verdad de la magia y de la creencia colectiva (o experiencia familiar del tiempo) está encerrada en este *juego de la doble temporalidad objetiva* o *doble juego con la temporalidad*, por el cual el grupo, responsable de toda objetividad *temporal* (*information-time* o tiempo físico en Wittgenstein), se miente de alguna manera a sí mismo, *produciendo* una temporalidad adquisitiva (generadora del tiempo objetivo y externo del número del movimiento según el antes y el después) que no tiene otro sentido o función que la de negar la temporalidad consuntiva, conocida y reconocida *internamente* por todos, mentira que no engañaría a nadie si no fuera porque todo el mundo está dispuesto a *engañarse*.

#### *Rewilding and rechilding temporal attitudes*

El movimiento revolucionario que parte de Locke y Brentano en Filosofía pero que resuena en otros campos, como el científico (Boltzmann) y el artístico (Duchamp) parte de este estado de conservacionismo ritual que implica la extensión de la lógica mítica al pensamiento metafísico, pero asimismo, como diría Carole Pateman, a un contractualismo sexual que está en la base de todos los contractualismos “sociales” posteriores.

Al meterse con el tiempo interno, Locke inicia un movimiento de vuelta sobre el *paso* ritual que arruina su eficacia simbólica e inicia la deconstrucción teórica del institucionalismo temporal adquisitivo. Aquel *sentido de la duración* primero y las nociones de *temporalidad* y *proterestesia* después, invierten el sentido que iba del jugador al juego, para llevar a cabo un giro copernicano en el modo de pensar, que conduce del juego al jugador y descubre, como casilla inicial de otro *Zeitspiel*, una *actitud* temporal propiamente humana.

Este acceso a la anterioridad práctica de la institución del juego cuestiona su existencia y necesidad social, aspecto este vinculado a una crítica radical de la noción histórica (y adquisitiva) de *progreso*. Desde la más profunda de las *desilusiones* se pone en crisis el papel civilizatorio de la ciencia, la filosofía y la tecnología a las que se diagnostica un estado de corrupción generalizada. La “solución final” pasa por la exigencia *higienista* de una clarificación conceptual total desde Brentano a Husserl, pasando por Boltzmann y el mismísimo Wittgenstein. No obstante, tal crítica va a hacerse desde al menos dos posiciones *prácticamente* opuestas en relación al *Zeitspiel* (que rememoran y revocan las opciones del contractualismo social del XVII).

Algunos van a exigir la vuelta a un supuesto *estado de naturaleza* de la temporalidad que, *liberándose* de los límites impuestos por el rito-ecuación del capital-tiempo, se adentra *into the Wild Self* mediante una actitud temporal de resilvestración (*Rewilding*), es decir, de reintroducción en el campo intelectual como jugadores superlativos de *auténticos depredadores temporales*. Esta *Rewilding Attitude* supone una *refundación predatoria* del juego adquisitivo, que comienza con la noción husserliana de *protensión*, pero cuya máxima exponente será la *ontología política del tándem Ernst Jünger-Martin Heidegger*, amén de los desarrollos existenciales posteriores de esa némesis de Pierre Bourdieu que es Jean-Paul Sartre.

Los *otros* quieren volver a un estado de *inocencia temporal* o de infancia del tiempo, que supone adentrarse *into the Inner Child* para explorar internamente las ruinas de aquella actitud temporal infantil que una vez se tuvo hacia el juego y que se concretará en el abrazo del trecho temporal consuntivo (uno de cuyos ejemplos paradigmáticos para Sánchez Ferlosio es el juego infantil del *resbalín*). Esta *Rechilding Attitude* como actitud temporal consuntiva resulta reconocible en la actitud artística del *Dadaísmo* y será honestamente explorada para la filosofía y la sociología por esos *enfants terribles* de Ludwig Wittgenstein y Pierre Bourdieu.

## 5. Los dos traumas

### Domesticidad y selvaticidad

En sus comentarios para el trabajo de Jean Itard sobre Víctor de l'Aveyron, Rafael Sánchez Ferlosio considera que la captura del niño bravío supone al menos dos *traumas originarios* para Víctor. El primero de ellos es el de la *selvaticidad* y tiene que ver con el comienzo de su vida *into the wild*. Ya sea de un modo voluntario, mediante una escapada, o involuntario, perdiéndose en el frondoso e intrincado bosque, se trata del “posible trauma de abandono originario, acto que, por lo demás, pudiendo ejecutarse por medio del engaño, no tiene por qué presentar siempre los caracteres manifiestos de la violencia” (Ferlosio, 1982: 117). El segundo trauma, el de la *domesticidad*, implica “el siempre violento trance del acto de captura” (Ibid.), subsiguiente escapada y recaptura, que concreta “en su alma [la del niño bravío] la figura del hombre como la de un perseguidor” (Ibid.). A continuación, Sánchez Ferlosio señala que, de manera sorprendente, esta *importante circunstancia* de la captura violenta ha sido sistemáticamente dejada de lado por los estudiosos de *los niños selváticos*:

Bien es verdad que su inclusión en ese cuadro resulta en cierto sentido paradójica: el factor «etiológico» del trauma de la captura, queda indudablemente fuera del cuadro propio del «homo ferus» considerado en sí, o sea suelto en la selva, pero tenemos que contar con él de modo inevitable para formar el cuadro del «homo ferus» en la única forma en que hasta el momento nos es dado observarlo. Tales circunstancias me traen a la memoria algunas situaciones en la física moderna en la investigación de las partículas elementales donde parece ser que hay que contar con modificaciones «objetivas» del objeto observado producidas por el propio instrumento observador (Itard, 1982: 117-8).

Mediante la mención de la paradoja cuántica, Ferlosio asume que todo conocimiento objetivo del «homo ferus», incorpora necesariamente la alteración producida por el propio “instrumento de medida”; es decir, en el caso de Víctor (y otras criaturas selváticas) la forzosa violencia de la captura que es generadora del *trauma originario de la domesticidad*. En otras palabras, la pretensión por parte de los captores (o científicos sociales) de conocer la vida del niño bravío en un estado

salvaje –no medido o civilizado, todavía–, queda comprometida por el propio acto de captura que, como ocurre con el instrumento de medición en la física cuántica interviene y adultera el conocimiento del objeto al violentar al objeto mismo:

[N]o solamente es un trauma tan dañino como cualquier otro, sino también un trauma directa y expresamente referido a aquello que constituye el medio mismo en cuyo seno ha de incoarse la recuperación, esto es, a la relación con los hombres (Itard, 1982: 118).

Hay presente de partida lo que con Benjamin llamaremos una *violencia creadora de derecho cognitivo*, es decir, el propio acto de conocer es pensado como un *derecho propiamente humano* a la *violencia cognitiva*. Todo acto de conocimiento en sentido moderno (Itard publica originalmente su *Memoria* en 1801) comporta una relación de poder binómica entre la actividad del sujeto y la pasividad del objeto; pero ese dominio epistemológico queda habitualmente impensado como tal, precisamente, como comenta Ferlosio por “no haber mirado el acto de captura más que desde el punto de vista de la disposición, subjetivamente piadosa y bien intencionada, de los propios captores” (Sánchez Ferlosio, 1982: 117).

La paradoja

La revelación en el texto del símil de la paradoja cuántica apunta al elemento de transgresión vinculada a la violencia de la captura “que presenta caracteres de auténtica batida cinegética” (Ibid.), además de los caracteres paradójicos propios de la *doxa*.

Cuando [las transgresiones sacrílegas] deben ser asumidas por aquellos que son sus responsables y beneficiarios (...) son transfiguradas por una puesta en escena colectiva que apunta a imponerles una significación colectivamente proclamada, la de un sacrificio, que es el opuesto exacto de su verdad socialmente reconocida, y por ende no menos objetiva, la de un crimen (Bourdieu, 2008a: 367).

Podemos interpretar *la piedad y buena intención* de los captores, en cuanto sentimientos significados colectivamente, como componentes subjetivos de aquella *transfiguración* expiatoria, que tiene por función disimular el *crimen* cinegético de la

*captura violenta creadora de derecho cognitivo* y mudarlo en el puro (interés del) *desinterés* de la ciencia por el bien de la Humanidad. Esta “transgresión negada” (Bourdieu, 2008a: 365) supone el ejercicio de lo que Bourdieu denomina un *juego de la doble verdad objetiva*:

Toda la verdad de la magia y de la creencia colectiva está encerrada en este juego de la doble verdad objetiva, de este doble juego con la verdad, por el cual el grupo, responsable de toda objetividad, se miente de alguna manera a sí mismo, produciendo una verdad que no tiene otro sentido o función que la de negar una verdad conocida y reconocida por todos, mentira que no engañaría a nadie si no fuera porque todo el mundo está resuelto a *engañarse* (Bourdieu, 2008a: 368).

Descubrimos que la aparición de aquel *trauma originario de la domesticidad* tiene que ver con la *negación colectiva de una verdad conocida y reconocida por todos*, la de la transgresión del crimen de la captura o, siguiendo el paralelo cuántico, la de la intervención instrumental que adultera el objeto.

El *engaño colectivo y público* (colectivamente comunicable y comunicado, diría Wittgenstein) tiene por función *licitar*, es decir, ofrecer públicamente la participación en la puesta en escena que permite “negar o eufemizar la violencia inherente a ciertos actos” (Bourdieu, 2008a: 351). Esos actos de *licitación* tienen por función la *institución negada* de un *principio de división fundamental* o *nomos* originario que genera una *división* sistemática y generalizada entre dos *contrarios*.

La división fundamental atraviesa el mundo social de parte a parte desde la división del trabajo entre los sexos y, a través de ella, la división del ciclo agrario en períodos de trabajo y períodos de producción, hasta las representaciones y los valores, pasando por las prácticas rituales (Bourdieu, 2008a: 339).

Bourdieu distribuye las actividades entre los sexos –*paradigma* del principio de división fundamental (Bourdieu, 2008a: 349)– de acuerdo a lo que denomina “tres oposiciones cardinales”:

[L]a oposición entre el movimiento hacia adentro (y en segundo término hacia el abajo) y el movimiento hacia el afuera (o hacia arriba); la oposición entre lo húmedo y

lo seco; la oposición entre las acciones continuas que apuntan a hacer durar y administrar a los contrarios reunidos y las acciones breves y discontinuas que apuntan a unir los contrarios o a separar los contrarios reunidos (Bourdieu, 2008a: 340).

Podemos hablar de una oposición que divide de un modo fundamental el espacio, otra que distribuye las propiedades esenciales y otra, propiamente temporal, que nos interesa especialmente y es, quizá, la más disimulada de las tres. Todas ellas funcionan en torno a la puesta en juego de *dos operadores prácticos fundamentales* “unir y separar, (...) equivalente práctico de llenar y vaciar” (Bourdieu, 2008a: 350), sistemáticamente engendrados a partir de los *esquemas operatorios* correspondientes.

Son los mismos esquemas prácticos, inscritos en lo más profundo de las disposiciones corporales, los que se encuentran en el principio de la división del trabajo y de los ritos o de las representaciones adecuadas para reforzarla o justificarla (Bourdieu, 2008a: 339).

Hay unas *disposiciones corporales* propiamente temporales, unos *esquemas prácticos* que se incorporan en el ejercicio de ciertas acciones mediante la *participación* (valga la redundancia) en los actos de licitación que posibilitan mediante un *mimetismo* práctico (eso que Wittgenstein llama *adiestramiento*) la somatización y el encubrimiento de los esquemas prácticos en lo más profundo de los cuerpos y los cerebros.

[E]l principio de la separación fundamental, *nomos* originario que uno se ve tentado a pensar como situado en el origen, es una suerte de acto inicial de *constitución*, de instauración, y que de hecho es instituido en cada uno de los actos ordinarios de la práctica ordinaria (Bourdieu, 2008a: 340).

Cada jugada, por decirlo con el símil del juego tan caro a Wittgenstein y Bourdieu, es un acto de *licitación*, de participación colectiva y pública en la instauración del *nomos* originario donde el jugador se la juega, es decir, se juega el asunto en juego que no es sino su *capital* simbólico, virilidad o aptitud temporal para el *sozial Zeitspiel*.

En su versión temporal, la oposición que se (re)dibuja cada vez es la que separa *las acciones continuas que apuntan a hacer durar y administrar los contrarios reunidos* y *las acciones breves y discontinuas que apuntan a unir los contrarios separados o separar los contrarios reunidos*. No obstante, sólo estas últimas son realmente jugadas del juego, acciones cuya brevedad y discontinuidad redundan en la incorporación de la *aptitud* temporal adquisitiva, que transforma la temporalidad consuntiva en tiempo-capital. El trecho adquisitivo exige que la acción se lleve netamente a término, que culmine en un *ya* que garantiza el logro, la consecución del objetivo como único modo de otorgar un sentido a una acción, que siempre se sitúa más allá de ella, en el cumplimiento de un valor que la trasciende: *todavía no...ya*. El *nomos* originario se instituye en esta disposición temporal que es *aptitud* para el valor, el sentido de la trascendencia y el *honor*, que funciona como *signo de distinción* respecto de quienes no tienen ni pueden tener otra *actitud* que la mera temporalidad no transformada, que *hace durar* (y gozar) *los bienes* o la vida, es decir, la reunión de los contrarios: *todavía...ya no*.

Violencia creadora de derecho temporal

La puesta en escena *lógico-mítica* encierra un juego con la doble verdad que es propiamente un doble juego con el tiempo. La *creencia temporal colectiva* y pública en un *tiempo de los valores* exige la negación práctica y *paradójica* del *tiempo de los bienes*, temporalidad *(des)conocida*, es decir, *reconocida* internamente, sentida *por todos* a pesar de todo, como ocurriera en el poema de Manrique. El rito instituye el *nomos* originario en forma de esquema temporal práctico propiamente masculino (*aptitud* adquisitiva) y hace del cuerpo masculino el lugar privilegiado que consagra la partición fundamental del universo social entre masculino y femenino, dominante y dominada, tiempo de trabajo y tiempo de gestación:

Parafraseando a Bourdieu en *La dominación masculina* (Bourdieu, 2003: 35-6):

La paradoja consiste en que son las diferencias visibles entre *el tiempo de trabajo* masculino y el *tiempo de trabajo* femenino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión temporal androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y valores que concuerdan con esa visión del mundo.

De aquellas tres oposiciones cardinales que genera la institución del *nomos* originario, Bourdieu señala que es la última oposición *la más importante desde el punto de vista ritual*, la que “distingue los actos masculinos, enfrentamientos breves y peligrosos (...) y los actos femeninos de gestación y de gestión, cuidados continuos que apuntan a asegurar la continuidad” (Bourdieu, 2008a: 340), de la vida y los bienes.

Esos actos femeninos no son propiamente *actos*, es decir, el producto de un trabajo activo y explícito de *concepción*, sino que forman parte de un “trabajo misterioso e imprevisible *que nada traiciona en el exterior* y que es semejante (...) al trabajo de gestación que se realiza en el vientre de la mujer” (Bourdieu, 2008a: 352). Este no trabajo, trabajo invisible por invisibilizado, pertenece al *mundo natural* (por oposición a la cultura y sus valores *propiamente* masculinos) que “se entrega a las fuerzas femeninas de fecundidad de las que nunca se está seguro de que estén perfecta y definitivamente masculinizadas, es decir, cultivadas y domesticadas” (Ibid.). La temporalidad dominada y, por eso, propiamente femenina (o viceversa) “amenaza siempre con virar al mal, a la izquierda, a lo baldío, a la esterilidad de la naturaleza natural” (Ibid.), es decir, de aquella *materia-materia* de la que hablamos. Su cultivo y domesticación, es decir, su transformación e inversión en la generación de tiempo-capital-viril es una exigencia civilizatoria, el modo de hacerle “renunciar a sus apetitos de violencia y mostrar más moderación y clemencia a consecuencia de su derrota en su justa con el hombre” (Ibid.).

La necesidad de este argumento de resonancias hobbesianas exige un estado de violencia o *estado de naturaleza natural* que es *anterior* a la violencia *presente* y *propiamente* humana (masculina y cultural), que hace posible justificar esta última presentándola o presentificándola como lícita o legítima. Lo que fue crimen en el pasado se transmuta en un sacrificio para el presente, la sangre legítimamente derramada por los antepasados que garantiza el cumplimiento del valor de los presentes. Como argumenta Sánchez Ferlosio: “La sacralización de la muerte, su transfiguración en sacrificio es una forma de capitalización” (Ferlosio, 1986: 21).

La participación en la puesta en escena pública y colectiva de la transgresión permite hacer presente en *acto* una violencia virtual pasada, mediante *el* muy

oscuro *mecanismo de la inversión de la relación entre las causas y los efectos* (Bourdieu, 2003a: 36). Aquella violencia situada en un remoto y mítico pasado, la ficción prepolítica y animalizada de los apetitos y de los bienes naturalmente naturales (*propriamente* femeninos) del estado de naturaleza natural, exigió un derramamiento de sangre (la justa derrota contra el hombre, como en el *Leviatán* o el poder simbólico del Estado) que permitió la captura previa y el sometimiento que supone la firma del contrato social (*violencia creadora de derecho*).

El doble juego con la violencia

Benjamin describe la *doble función* de la violencia o eso que, siguiendo a Bourdieu llamaremos un *doble juego con la violencia* propio de la creación jurídica, que posibilita la *creencia política* en la necesidad de la violencia como medio para la fundación del derecho.

La *función* de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, *doble* en el sentido de que la creación jurídica, si bien *persigue* lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo, en el acto de fundar como derecho el *fin perseguido*, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte, en sentido estricto, es decir, inmediatamente, en violencia instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de «poder», un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal, sino que se haya ligado, justamente, de modo necesario a dicha violencia (Benjamin, 2011: 114). [El subrayado es nuestro].

En un sentido no *estricto*, pero explícito y verosímil, la violencia se presenta como mero *medio*, simple herramienta solo utilizada porque *se persigue* un fin, el derecho. Sin embargo, Benjamin señala que una vez conseguido el objetivo, a saber, el poder instituido que usaba esa violencia utilitariamente, se constata en un *sentido estricto*, es decir, verdadero o real, que no sólo aquel derecho no queda separado o independiente de la violencia, sino que *se haya* reunido o *ligado de modo necesario a ella*. La convivencia y connivencia colectiva de esta *doble* y *paradójica función* de la violencia –el juego de la doble violencia como *mero medio* visible y como inconfesable *fin en sí mismo*– es posible gracias a su homología con aquella doble función o juego con el tiempo y con la verdad o con la verdad del tiempo que caracteriza toda *creencia práctica* (o *doxa*).

En el sentido verosímil de la violencia, esta se presenta como medio *separado* del fin, exterior a él, relacionado *temporalmente* a aquél como el *antes* que precede al después del *acto de fundación del derecho*. La *violencia verosímil* recorre el trecho *sin sentido ni concierto* del *todavía* hay violencia, *ya no*. Sin embargo, en *sentido estricto y necesario*, interno y contrario al primero, el acto de fundación del derecho no se distingue *temporalmente* de la violencia, pues ambos ocupan la misma posición en relación al trecho adquisitivo de un *fin* u objetivo que proporciona sentido y valor a la acción política: *todavía no* hay derecho a la violencia, *ya sí*.

El doble juego temporal con la violencia (re)produce eso que Bourdieu llama *la resolución a engañarse* de la *creencia colectiva* (que Platón concentra en la noción de *doxa*), a saber, una suplantación de la verdadera función de la violencia, por su uso verosímil. En otras palabras, creemos que la violencia no es más que un medio para instaurar el derecho, la civilización y la cultura, cuando en verdad y en sentido estricto, la violencia es el fin político propiamente humano, es decir, el fin propiamente masculino.

La doble función de la violencia explica aquel *doble trauma de la selvaticidad y de la domesticidad* a un tiempo político y epistemológico que Sánchez Ferlosio observa en relación a Jean Itard y Víctor de l'Aveyron. El texto refiere ambos traumas a Víctor, el niño bravío, que habría escapado o habría sido abandonado en el bosque (selvaticidad), para ser años después capturado hasta dos veces (domesticidad). No obstante, la asociación que Ferlosio establece entre el conocimiento que Itard podía alcanzar de la vida salvaje de Víctor y la paradoja cuántica, sugiere la posibilidad de que ambos traumas puedan ser referidos a la ciencia (social) misma, es decir, al propio Itard en calidad de científico social (habitus) y a la validez de sus instrumentos o teorías (*Bildtheorie*), que nos permiten hablar de otra paradoja, la de la *doxa epistémica*.

La *paradoja de la doxa*, el hecho de que orden del mundo con sus atropellos y sus abusos sea *grosso modo* respetado y no se acometan más revoluciones, tiene que ver con la imposición de un *sentido único* (Bourdieu, 2003a: 19). Ese *sentido único* específicamente temporal se (re)produce mediante la somatización del esquema adquisitivo en el rito de institución, donde el poder simbólico separa dos grupos en

la realidad, consagrando a los elementos del grupo dominante como *temporalmente aptos*, jugadores de pleno derecho (*honorabilidad* equivalente) de un *sozial Zietspiel*, cuyo asunto en juego es la transformación e inversión de la temporalidad en capital-tiempo, es decir, la incorporación de una *aptitud temporal* que licita una acumulación originaria de tiempo-capital, colectiva y públicamente “asimilada” mediante un doble juego con la verdad del tiempo, que implica la transformación del *crimen* de la temporalidad en sacrificio de tiempo, es decir, en un *trabajo socialmente necesario* para la producción de *valor*. La denominada división del trabajo entre los sexos responde a la oposición entre un tiempo *oficial de trabajo* adquisitivamente esquematizado que produce valor y un tiempo *oficioso* de producción y gestación consuntivamente cualificado: “Los dominantes están ligados con lo oficial (la competencia estatutariamente reconocida predispone a reconocer y adquirir competencia)” (Bourdieu, 2008a: 376).

La oposición entre los ritos propiciatorios, casi exclusivamente femeninos, de los periodos de transición, y los ritos de licitación que se imponen a todo el grupo, y en primer lugar a los hombres (...) retraduce por cierto en la lógica específica del ritual esa otra oposición, que es la que confiere su estructura al año agrario, entre el tiempo de trabajo y el tiempo de gestación (Bourdieu, 2008a: 365).

Los *ritos de licitación* ponen en juego “tiempos en que la reunión de contrarios y la separación de contrarios reunidos revisten una forma crítica porque incumben al hombre mismo” (Ibid.). La legitimidad de un tiempo oficial que *se impone a todo el grupo*, porque *incumbe al hombre mismo* procede de la imposición de un *sentido único* y oficial al tiempo, negación de la violencia creadora de derecho temporal, (re)convertida en tiempo social *desinteresado*, tiempo de trabajo *socialmente necesario*, es decir, *más valer* o *capital* simbólico (reputación, honor, virilidad) como asunto en juego *propriadamente* humano.

El *tiempo de trabajo* masculino es un tiempo de *intervención* que exige una *aptitud crítica* para el trabajo simbólico socialmente necesario (porque *incumbe al hombre mismo*). Esa aptitud implica una competencia socialmente reconocida, adquirida por el adiestramiento (*mímesis* práctica) para realizar acciones que ponen en juego *los*

*dos esquemas operatorios* “inseparablemente lógicos y biológicos” (Bourdieu, 2008a: 350): reunir los contrarios separados y separar los contrarios reunidos.

Los dos traumas socio analíticos de la doxa epistémica

Los dos traumas que Ferlosio encuentra en el objeto de estudio “Víctor”, pueden pensarse como *propios* del sujeto, es decir, del científico social como ineludible trabajador simbólico y no sólo epistemológico. El trabajo simbólico socialmente necesario de reproducción de las estructuras o de los esquemas operatorios que instituye la asimilación de la dominación produce en el operario simbólico, que es todo agente social dominante, un trauma doble que nace de lo que podríamos llamar una mala conciencia de grupo, conjunto de síntomas socioanalíticos motivados por aquella resolución pública a engañarse acerca del ejercicio dominante de la violencia a un tiempo material y simbólica. El trabajo simbólico es de doble sentido, no sólo va dirigido hacia la sumisión del objeto sino que *las tendencias que llevan a reivindicar y a ejercer la dominación* “tienen que estar construidas por un prolongado trabajo de socialización, o sea, como hemos visto, de diferenciación activa en relación con el sexo opuesto” (Bourdieu, 2003a: 67).

Los traumas que los acontecimientos del abandono/huída y de la captura producen en el niño bravío estaban ya inscritos y, por eso, previstos de algún modo por *la reivindicación y el ejercicio* que el sujeto hace de la lógica-mítica:

La visión del mundo es una división del mundo que reposa en un principio de división fundamental, que distribuye todas las cosas del mundo en dos clases complementarias. Introducir orden es introducir distinción, es dividir el universo en entidades opuestas, las que la especulación primitiva de los pitagóricos presentía ya bajo la forma de “columnas de contrarios” (*sustoichiai*). El límite hace surgir la diferencia y las cosas diferentes “por una institución arbitraria”, como decía Leibniz traduciendo el *ex instituto* de la escolástica, acto propiamente mágico que supone y produce la creencia colectiva, es decir, la ignorancia de su propia arbitrariedad; el límite constituye las cosas separadas como separadas y por una distinción absoluta que no puede ser franqueada sino por otro acto mágico, la transgresión ritual. *Natura non facit saltus*: es la magia de la *institución* que, en el *continuum* natural, introduce el corte, el reparto, *nomos*, la frontera que hace al grupo y su costumbre singular (“verdad de este lado de los Pirineos, error del otro lado”), la necesidad arbitraria

(*nomô*) por la que el grupo se instituye como tal instituyendo aquello que lo une y lo separa (Bourdieu, 2008a: 331).

El conocimiento implica un doble juego con la verdad, el de un *abandono* que se sitúa como mito anterior y explicativo (licitador) a la *captura*, cuando en sentido estricto es posterior a ella y está motivado por la necesidad de sostener, negándola, la dominación en el tiempo. El *estado de naturaleza* anterior a la captura de Víctor o la firma de la alianza o el contrato son sólo las precuelas del acto de captura, que es en verdad el único hecho violento y arbitrario a documentar, justificar o licitar como real.

Los esquemas operatorios *ya* han ejecutado el corte o el reparto fundamental, en cuanto imposición de un límite arbitrario que divide el mundo y *separa los contrarios reunidos* cuando la *continuidad* natural es pensada y rememorada como pasado del acto de poder simbólico. El *sentido único del orden del mundo* es, en realidad, un *sentido inverso*, el del *acto propiamente mágico que supone y produce la creencia colectiva, es decir, la ignorancia de su propia arbitrariedad*.

La creencia colectiva en el sentido de un derecho creado por una violencia arbitraria presente, pero que es presentada colectivamente como necesidad del pasado y cargada *a priori* de razón, exige *una captura dentro de la captura*, es decir, un doble juego con la captura que instituye un *nomos* dentro del *nomos*, límite pre originario que divide la parte dominada de la oposición más general masculino/femenino (cultura/natura, sujeto/objeto) entre el elemento no capturable o conceptualizable, salvaje o bravío de lo femenino/femenino, parte “puramente femenina, no mezclada, no domada, que encarna la mujer vieja, vacía, seca, estéril, es decir, el principio femenino reducido por su vejez a su verdad puramente negativa” (ibid.); y el elemento domado de lo femenino/masculino, la *mujer domesticada* “llena y plenamente femenina” receptiva del “trabajo de gestación y de germinación, que la naturaleza fecundada por el hombre realiza” (Bourdieu, 2008a: 353).

El objeto, que oponiéndose en primera instancia al sujeto (sujeto/objeto, a/b), hace sujeto al sujeto, *está él mismo dividido según los mismos principios que lo oponen al otro término*. Esta oposición interna hace que el objeto mismo, *es decir, el segundo*

*término de la relación se divide cada vez en él mismo y su opuesto (objeto-sujeto/objeto-objeto,  $b_1/b_2$ ). La prevalencia de la misma estructura de tipo  $a:b::b_1:b_2$ , entre el sujeto y su exterior, el objeto, el mundo como tal, organiza todos los dominios de la existencia. Como Bourdieu observara en relación a la vigencia de esta estructura en la oposición lógico-mítica entre la casa y el mundo, la primera oposición más evidente que opone globalmente exterior e interior: masculino (día, fuego, etc...)/femenino (noche, agua...), corre el riesgo de disimular otra oposición que sólo afecta al segundo término: masculino/[femenino-masculino/femenino-femenino]. Para evitar este efecto de ocultación y describir la función social de la lógica-mítica había que invertir el sentido de una oposición en otra y tomar la primera de ellas como una transformación de la segunda, realizando con ello un cambio del sistema de referencia.*

Cuando hablamos de la revolución copernicana iniciada por Brentano respecto a la cuestión del tiempo, dijimos que éste había referido a Locke cierto cambio en el sistema de referencia que volviéndose hacia el sujeto (y sus esquemas prácticos, diríamos con Bourdieu), conducía la investigación hacia el origen de nuestro concepto de tiempo. De un modo análogo, el cambio en el sistema de referencia lógico-mítico permite a Bourdieu sacar a la luz el sistema homólogo de relaciones espaciales inversas entre la casa y el mundo cabila: Todo ocurre como si la estructura lógica descrita  $a:b::b_1:b_2$  se materializara espacialmente en el pueblo cabila de modo que la primera oposición más visible que hace de la casa la inversión del mundo, no fuera sino una transformación de la oposición interior de la casa. Lo que esta estructura facilita es una doble orientación del espacio de la casa que hace que se pueda a la vez entrar y salir con el pie derecho, en sentido estricto y en sentido figurado, con todo el beneficio mágico ligado a esta observancia, sin que jamás se rompa la relación que une la derecha a lo alto, a la luz, y al bien.

La semi rotación del espacio alrededor del umbral asegura, pues, si se me permite la expresión, la maximización del beneficio mágico, puesto que el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo se realizan en un espacio así organizado en el que se entra de cara a la luz y del que se sale de cara a la luz (Bourdieu, 2008a: 436). [El subrayado es nuestro]

La prevalencia de una estructura homóloga  $a:b::b_1:b_2$  en las relaciones sujeto-objeto (aunque *reflexivamente* invertida según el movimiento copernicano de Locke) podría implicar la conservación revolucionaria de aquella lógica-mítica en la relación epistemológica, con la consiguiente maximización del beneficio mágico que esta busca, sólo que revertida *internamente* como capitalización temporal *en sentido estricto*. El sentido del movimiento del interior al exterior que proporciona el beneficio mágico, de modo que *el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo se realizan en un espacio así organizado en el que se entra de cara a la luz y del que se sale de cara a la luz*, rememora lo que ocurre en la *alegoría de la caverna*. Allí, la *semi rotación* tiene lugar dos veces, de acuerdo con los dos recorridos que el *protagonista de la aventura filosófica* realiza. La estructura se mantiene idéntica, el exterior o *mundo de las Ideas*, se opone al interior de la caverna como mundo de las apariencias ( $a:b$ ), pero la interioridad misma de la caverna está *ella misma dividida según los mismos principios que lo oponen al otro término* en prisioneros y titiriteros ( $b_1:b_2$ ). La lectura inversa que facilita el reconocimiento de la función social de la alegoría, nos informa de que es esta última división interior la que explica la primera.

– Después de eso –proseguí– compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate personas en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños/as con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellas, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellas; y entre el fuego y las/os prisioneras/os hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que las/os titiriteras/os levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los títeres.

– Me lo imagino.

– Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan otras personas que llevan toda clase de utensilios y figurillas de personas y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

– Extraña comparación haces, y extraños son esos/as prisioneros/as.

– Pero son como nosotras/os. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos/as, o unos de los otros/as, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí (*República*, VII, 514a y ss.).

En el diálogo, Sócrates señala a Glaucón que ese despliegue entre quienes hacen activamente la performance y quienes la reciben pasivamente da cuenta de cómo “somos nosotras/os”. El doble juego con la verdad del que habla Bourdieu en relación a la *creencia colectiva* compartida por el grupo –aquella *resolución a engañarse*–, estaba ya presente en la alegoría: de un lado, somos los organismos que el grupo se ha apropiado *violentamente* (unos prisioneros atados de pies y manos y obligados a mirar a la pared de las apariencias en una dirección única); de otro lado, somos nosotros mismos quienes producimos las apariencias (los titiriteros que mueven aquellos objetos), quienes estamos resueltos a engañarnos.

La relación paradójica entre los dos traumas de la selvaticidad y de la domesticidad que observara Ferlosio en relación a Víctor, pueden señalarse también en la alegoría. Es en la captura del objeto de conocimiento donde se juega su verdad o su apariencia. Esa captura supone una violencia presente que no se realiza en realidad sobre el objeto sino sobre el propio sujeto (la domesticación violenta de los prisioneros) y que sólo puede situarse antes como una ficción interior y anterior (la performance de los titiriteros). Pero Platón no se limita a mostrar el funcionamiento de la violencia creadora de conocimiento dóxico, sino que propone un nuevo rito de institución del amor al saber que exige dejar atrás el primero para crear una violencia de derecho epistemológico. Uno de los prisioneros del grupo logra, de algún modo, soltarse de sus cadenas y se da la vuelta (primera semi rotación o inversión del trauma de la domesticidad), para ascender penosamente hacia la luz que se entrevé a la entrada de la caverna. Cuando logra salir al exterior, cegado al principio, va dirigiendo la mirada poco a poco hacia arriba, hacia la luz, hasta que logra mirar al sol, la fuente, la Idea de Bien. Completado este primer sentido, vuelve a rotar (segunda semi rotación o inversión del trauma de la selvaticidad) para entrar de nuevo, cara al fuego de la caverna, de camino a su trágico destino.

Platón *duplica* el rito e invierte de alguna manera su sentido, obteniendo con ello una *maximización del beneficio filosófico* (suerte de inversión del beneficio mágico o de capital simbólico negativo), capitalizando asimismo el recorrido, *puesto que el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo se realizan en un espacio así organizado en el que se entra de cara a la luz y del que se sale de cara a la luz,*

mediante el uso reiterado del par salir/entrar y de la *semi rotación* que supone un *umbral* doble:

Los periodos de transición tienen todas las propiedades del *umbral*, límite entre dos espacios, donde los principios antagónicos se enfrentan o donde el mundo se invierte. Los límites son lugares de lucha (...) umbral de la casa, donde van a toparse las fuerzas antagónicas y donde se operan todos los *cambios de estado* ligados al pasaje del interior hacia el exterior (...) o del exterior hacia el interior (Bourdieu, 2008a: 356-7).

Ambos recorridos son en verdad los dos sentidos del mismo, de modo que sólo aparentemente se transita dos veces entre dos mundos, a saber, del de las apariencias al de las Ideas y vuelta al primero; *en sentido estricto*, se instituyen dos límites o *dos umbrales*, se recapitaliza el *nomos* que pasa de instituirse como doble juego con la verdad del grupo a consagrarse internamente como *doble umbral* y pasaje individual de (la conciencia) del filósofo, como rito de paso de la *doxa doxa* a la *doxa epistémica*, con la consiguiente institución de la «diferencia ontológica» y eso que Bourdieu llama “el pundonor escolástico” (Bourdieu, 1999: 41).

Pero, ¿qué ocurre con el tiempo? ¿Con aquella *aptitud temporal* que el rito de institución propiamente dóxico, humano o masculino incorpora en los agentes aptos para la capitalización del tiempo? Todo parece indicar que no es la aptitud temporal lo que se deja atrás, sino el modo no consciente y dóxico en la ésta tiene lugar. Lo que el prisionero abandona es el autoengaño y lo que busca es un nuevo y superior *cambio de estado*, de la inconsciencia de las apariencias a la conciencia de las Ideas. El esquema temporal permanece idéntico pero ahora queda interiorizado, singularizado por eso que con Sánchez Ferlosio podríamos llamar la aventura de la conciencia.

La univocidad y unilateralidad de la aventura propiamente humana o masculina. En el ensayo *Mientras los dioses no cambien, nada habrá cambiado*, Rafael Sánchez Ferlosio trae a colación un artículo del director de *Le Monde*, André Fontaine, titulado significativamente “Sacrifice” (30 de enero de 1986) para reflexionar, tomando como punto de partida el accidente del transbordador *Challenger*, acerca de lo que denomina “la alegoría de *l’aventure humaine*”

caracterizada por un “fantasmagórico protagonista trascendente a toda contingencia” (Sánchez Ferlosio, 2002: 33). Esta circunstancia hace posible una racionalización del accidente, mediante la sacralización de las muertes de los astronautas como sacrificio, es decir, como movimiento lógico-mítico que posibilita la capitalización de la violencia del pasado como aval indiscutible del poder presente, *de la justicia, la razón y la bondad de cualquier Causa.*

Lo paradójico desde el punto de vista temporal es que el producto de la violencia se convierta en indicio, anterioridad causal que explica y garantiza su necesidad e inevitabilidad en origen. *No es sólo que la violencia pasada y contingente se transforme en valor trascendente, sino que como tal movimiento hacia la trascendencia se impone y exige como hipótesis a posteriori, como proyección del pasado al futuro que demanda el olvido de la contingencia del presente y, con ello, la negación de la violencia presente en el presente como tal,* mediante su transformación en *garante del valor*, en prueba viviente de aquella hipótesis de la violencia. Dicho de otro modo, la violencia es tomada como la prueba trascendente y ficticia de la hipótesis del poder. Cualquier dato que pudiera tomarse en el presente como verificación de la violencia contingente y arbitraria del poder, está adulterada *a priori* por su integración como prueba del valor de la hipótesis de partida.

La sospecha recae para algunos sobre todo valor y toda hipótesis o, mejor, sobre lo que hace valor al valor e hipótesis a la hipótesis, esto es, cierto esquema temporal que Sánchez Ferlosio ha denominado adquisitivo y que él mismo encuentra en el uso que la *ideología oficial* hace de la alegoría, “en su función de dar razón al mundo” (Sánchez Ferlosio, 2002: 27), mediante la puesta en escena de aquel *fantasmagórico protagonista trascendente a toda contingencia*, susceptible de “tener aventuras propiamente dichas” (Sánchez Ferlosio, 2002: 29):

La aventura, por dilatado que sea el espacio en que se desarrolle, exige en primer lugar una univocidad y unilateralidad del ámbito de la acción; lo que quiere decir *que todos sus tiempos y todos sus lugares se copertenezcan* y no hay más que una forma de que se copertenezcan; que puedan ser referidos a un único primero y último centro

de coordenadas al que podamos remitir subordinadamente todos los demás (Ibid.). [El subrayado es nuestro]

La aventura no es sino la *performance* de eso que llamamos la *aptitud temporal* o, sencillamente, la *performance temporal adquisitiva* puesto que esa aptitud en tanto que somatizada no funciona en términos de modelo consciente, sino de *mímesis* práctica y de *habitus*, de disposición temporal a capitalizar la propia temporalidad. Podemos entender en este sentido la afirmación bourdiana de que “la práctica no tiene lugar *en* el tiempo sino que *hace* el tiempo propiamente humano” (Bourdieu, 1999: 275). La puesta en escena de la aventura *exige en primer lugar una univocidad y unilateralidad del ámbito de la acción* –lo que con Bourdieu llamamos *un sentido único*–; *lo que quiere decir que todos sus tiempos y todos sus lugares se copertenecen*. El *primer y último centro de coordenadas* es el jugador apto único cuyo desempeño ficticio, unívoco y unilateral *hace el tiempo propiamente humano*: “[F]uera de la ficción no hay en verdad protagonistas, aunque no falte quien pretenda serlo, y el ámbito de la acción de las vidas no fingidas es, por lo mismo, como he dicho, siempre multívoco y multilateral” (Sánchez Ferlosio, 2002: 30). La multivocidad y multilateral son propias de la vida contingente no fingida o trascendente, sin sentido y sin valor, meramente gestada y sin inversión, no medida ni mensurable por el esquema temporal del *más valer*.

La alegoría de la caverna como precuela de la aventura de la conciencia

De la mano de Bourdieu podemos hablar de un *trabajo simbólico*, trabajo oficial y colectivo *responsable de toda objetividad* que, como queda escenificado en la *alegoría de la caverna*, supone un doble juego con la verdad, esto es, la *producción de una verdad que no tiene otra función que la de negar una verdad conocida y reconocida por todos*. Esta imagen doble da cuenta de aquel doble trauma motivado por la negación de aquella *violencia creadora de derecho epistemológico*, que afecta tanto al objeto como al sujeto de conocimiento, pero que compete *propiamente* a este último en calidad de *trabajador simbólico*, que no solamente opera sobre su objeto, sino de un modo específico, sobre sí mismo como sujeto y ello, en relación, a varios *presupuestos* que Bourdieu considera pertenecen a *tres órdenes diferentes*:

Para empezar, partiendo de lo más superficial, los que van asociados a la ocupación de una posición en el espacio social y la trayectoria particular que conduce a ella, así como la pertenencia a uno y otro sexo (que puede afectar de diversas maneras a su relación con el objeto, en la medida en que la división del trabajo sexual se inscribe en las estructuras, tanto sociales como cognitivas, y orienta, por ejemplo, la elección del objeto). Vienen después los que son constitutivos de la *doxa* propia de cada uno de los diferentes campos (religioso, artístico, filosófico, sociológico, etcétera) y, más exactamente, los que cada pensador particular debe a su posición en un campo. En último lugar, figuran los presupuestos constitutivos de la *doxa* genéricamente asociada con la *scholé*, con el ocio que es la condición de existencia de todos los campos del saber (Bourdieu, 1999: 24).

Esta triple organización en niveles de profundidad de la *doxa* problematiza la aventura del filósofo platónico y de la filosofía en general, como presunta liberación y superación de un primer estado de apariencias. Esas apariencias lejos de quedar atrás en pos de la claridad, dan paso a lo que Bourdieu denomina la *epoché* práctica, producto de un trabajo simbólico de *retirada del mundo* que da cuenta de una triple *resolución a engañarse*.

La lógica en que se sitúa esta evocación es la de la interrogación epistemológica, no la del cuestionamiento político (que casi siempre ha permitido obviar la primera): interrogación fundamental, puesto que hace hincapié en la postura epistemológica en sí y en los presupuestos inscritos en el hecho de estar en disposición de retirarse del mundo para pensarlo (Bourdieu, 1999: 71).

Bourdieu retoma la noción pascalina del *autómata* (escolástico) para señalar “un principio sistemático de error” (Ibid.), universalización de un caso particular, el de la disposición a “liberarse de las urgencias del mundo práctico” (Bourdieu, 1999: 72), que alcanza a los tres órdenes: el del conocimiento, el de la estética y el de la ética. Estas *tres formas de error* están “unidas por un parentesco de familia” (Ibid), que Bourdieu recoge bajo el epígrafe de *epistemocentrismo escolástico*. Este *inconsciente escolástico* consiste en *poner en cierto modo su pensamiento pensante en la mente de los agentes actuantes*:

[C]oloca en la base de las prácticas de dichos agentes actuantes, es decir, en su «conciencia», sus propias representaciones, espontáneas o elaboradas o, peor aún, los modelos que ha tenido que elaborar (a veces en contra de su propia experiencia sincera) para dar razón de dichas prácticas (Bourdieu, 1999: 74).

Hay una *Bildtheorie* de la *Bildtheorie*, una *metateoría* de la teoría de los fenómenos que resulta en buena parte motivada por la aproximación de Brentano a la revolución lockeana. Al volver a pensar nuestra experiencia “para describirla, para analizarla, en cierto modo nos distanciamos de ella, y tendemos a sustituir el agente actuante por el «sujeto» reflexionante” (Ibid.). Olvidar la frontera entre «el mundo que se vive» y «el mundo que se piensa», conduce a transformar (diríamos con Sánchez Ferlosio) la *aventura de vivir* por la *alegoría del pensar*, interponiendo como instrumento de conocimiento del «mundo que se vive», la aptitud epistemocéntrica de quien lo piensa. Todo ocurre como si hubiera una *caverna de la caverna* o caverna de segundo grado, un «juego del lenguaje» del juego del lenguaje donde lo que está en juego es un capital simbólico elevado al cuadrado: el *pundonor escolástico*.

La *diferencia ontológica* es una distinción temporal de segundo grado.

Si la *aptitud* cabila impone una inversión personal temporal en capital simbólico (honor), que hace posible la distinción de la *ciudad* (del grupo dominante de los verdaderos hombres y ciudadanos), respecto de la *vida* de los dominados (el grupo de las que mantienen la vida hasta que se mantienen vivas); lo que llamaremos, la *actitud* epistemocéntrica con el tiempo deja atrás aquella *aptitud* ya cotidiana y trivial para los llamados asuntos públicos («el mundo *social* que se vive»), en pos de una actitud «auténtica», que supera “la relación «inauténtica» que el *Dasein* «común» o, más eufemísticamente, el estado común de «lo Impersonal», *das Man*, mantiene con «el mundo ambiente y común cotidiano»” (Ibid).

Poner en tela de juicio lo «público», el «mundo público» (lugar de las «habladurías ociosas» por antonomasia) y el «tiempo público», significa afirmar la ruptura del filósofo con la trivialidad de la existencia «inauténtica», con el ámbito vulgar de los quehaceres humanos en tanto que lugar de ilusión y de confusión, con el reino de la

opinión (pública) y la *doxa*, así como las ciencias, la históricas en particular (Bourdieu, 1999: 42).

El hombre público es el sujeto *intercambiable* de una ciencia que bajo “el presupuesto de la interpretabilidad pública del mundo y el tiempo público” (Ibid.), profesa “la accesibilidad de la verdad a un sujeto cualquiera e impersonal” (Bourdieu, 1999: 43). Por contra, el filósofo «auténtico» es el único capaz de “garantizar una reapropiación auténtica del sentido original del pasado” (Ibid.). La condición de posibilidad de este *desvelamiento* del sentido del pasado está en la “historicidad esencial del historiador” (Ibid.), es decir, en la *convicción íntima* de estar en condiciones “de producir sin más armas que las de la reflexión pura y solitaria, un conocimiento superior al que puedan proporcionar las investigaciones colectivas y los instrumentos plebeyos de la ciencia” (Bourdieu, 1999: 44).

Así pues, sólo a condición de asumir el riesgo de poner realmente en tela de juicio (...) el juego filosófico al que va unida su existencia en cuanto que filósofos, o su reconocida participación en ese juego, podrían asegurarse los filósofos las condiciones de una verdadera libertad respecto a todo aquello que los autoriza y para decirse y pensarse filósofos y que, como contrapartida de este reconocimiento social, los encierra en unos presupuestos inscritos en la postura y puesto de filósofo (Bourdieu, 1999: 45).

El grupo desde el que el *hombre público* se despega en primera instancia se fundaba ya sobre un *doble juego con la objetividad* del tiempo que imponía como inversión la temporalidad propia (coincidente con la de *sus* dominados) en la adquisición de capital (simbólico). Este *tiempo público* del *mundo público*, esquema de la *doxa* temporal adquisitiva es tomado como punto de partida inauténtico, *ámbito vulgar de los quehaceres humanos en tanto que lugar de ilusión y de confusión* que Sócrates ejemplifica con la imagen de la *clepsidra* que tensa y “roba” (*kléptein*) el *tiempo* a los oradores. En Egipto, el reloj de agua se usaba durante la noche, cuando los relojes de sol quedan inoperativos. No parece casualidad esta asociación paradójica de la *doxa* pública con lo nocturno, que remeda la luz interior del fuego que los titiriteros usan para sus sombras.

La urgencia, en la que se tiene razón al ver una de las propiedades esenciales de la práctica, es el producto de la participación en el juego y de la presencia en el futuro que ella implica: Basta ponerse fuera de juego [*hors-jeu*], fuera de lo que está en juego [*hors-enjeux*], como hace el observador, para hacer desaparecer las urgencias, los llamados, las amenazas, los pasos por seguir que hacen al mundo real, es decir realmente habitado (Bourdieu, 2008a: 131).

Lo que Bourdieu señala en referencia a Heidegger como “la *hybris* del pensamiento sin límites” (Bourdieu, 1999: 44), se origina en cierta actitud o *complacencia* en “pensarse como *átopos*, sin lugar, inclasificable” (Bourdieu, 1999: 45). Esa *atopia* implicaría asimismo, según se ha venido argumentando, una *acronía*, esto es, cierto placer en *sentirse ácronos*, eterno, sin tiempo (público), es decir, puro y sin mezcla en la confusión *del juego y en la presencia en el futuro que ella implica*, a saber, *des-interesado* por lo que allí se juega –el capital simbólico como (mero) honor–; pero, *interesado* por su transformación en el cursilísimo *pundonor* escolástico<sup>202</sup>:

La diferencia entre el hombre libre y el esclavo, la diferencia de «naturaleza» o de «esencia» (se podría hablar, a modo de escarnio, de la «diferencia ontológica») que el aristocratismo escolástico introduce entre el pensador y el «hombre de la calle», absorto en las preocupaciones triviales de la existencia cotidiana (Bourdieu, 1999: 41).

Bourdieu exige que hagamos una *anamnesis histórica* (*epoché* de la *epoché*) que permita sacar a la luz esta “represión original del orden simbólico, que se perpetúa en una disposición escolástica que implica la represión de sus condiciones de posibilidad económicas y sociales” (Bourdieu, 1999: 40). El rechazo a reconocer el crimen que funda ese orden simbólico y con él, el *reparto originario* que *hace* un corte en la realidad (esto es, la violencia creadora de derecho simbólico), consagra *una diferencia de «naturaleza» o de «esencia»* entre dos grupos que está en la base de los traumas del *habitus* escolástico.

La *perpetuación* por reiteración supone un doble crimen que se presenta como un doble sacrificio, ir y venir que invierte el sentido habitual y trivial del rito, el de la aptitud “política” para instituir una *actitud reflexiva*:

---

<sup>202</sup> Thomas Bernhardt se refiere a esta actitud escolástica, eminentemente heideggeriana como la *cursificación* de la filosofía.

[L]a *epoché* práctica que es necesaria para acceder a la intención de comprender la comprensión primera o, si se quiere, sobre la relación social completamente paradójal que supone el retorno reflexivo sobre la experiencia dóxica (Bourdieu, 2008a: 44).

Los traumas originarios de domesticidad y selvaticidad se invierten en el caso del sujeto reflexionante, para crear esa *diferencia de «naturaleza» o de «esencia»* entre *el pensador y el «hombre de la calle», absorto en las preocupaciones triviales de la existencia cotidiana*. Volviendo sobre la posibilidad de encontrar en Itard, los *traumas originarios* que Ferlosio señalaba en Víctor, ocurre que aquel estado de naturaleza *anterior* a la captura que era la *marca de infamia* del joven Víctor (*trauma de la selvaticidad*), se transforma ahora en aquel estado de divinidad *posterior*, resultado de pisar el mundo de *esencias* que constituye el *signo de distinción* del filósofo. Manteniendo las resonancias socioanalíticas, podemos llamarlo *complejo de divinidad* (es decir, como dijo el otro gran cursificador, de «lo más divino que hay en nosotros»). Por otra parte, descubrimos que el *trauma originario de la domesticidad* se vinculaba con la transgresión negada en el sacrificio del crimen de la captura, que siguiendo el paralelo cuántico, Ferlosio vinculaba con la intervención instrumental que adultera el objeto. El sujeto está prisionero, sacrificado y encadenado *todavía* a la (pre)visión de las apariencias, porque se encuentra “involucrado en el juego, tomado por el juego, se ajusta no a lo que ve, sino a lo que prevé, a lo que ve de antemano en el presente directamente percibido” (Bourdieu, 2008a: 131). Él mismo presenta como un sacrificio la liberación *previa*, aquel estado doméstico de dominio dóxico temporal (la *potentia/potestas* de Foucault) que exige la inversión de todo el tiempo personal y su transformación en capital simbólico. Pero ese *ver de antemano en el presente directamente percibido* que conlleva un continuo estado de *incertidumbre sobre lo que puede sobrevenir* no es abandonado, sino superado por un movimiento posterior de totalización dialéctica que deja intacto y postergado el juego:

Para el analista, el tiempo queda abolido: no solamente, como se ha repetido mucho a partir de Max Weber, porque dado que llega siempre después de la batalla, él no puede tener incertidumbre sobre lo que puede sobrevenir, sino también tiene tiempo para totalizar, es decir, para superar los efectos del tiempo (Ibid.).

La jugada de abolición de los efectos del tiempo por totalización supone una *vuelta* a la *superposición de estados*, coexistencia de los dos sentidos dominantes dóxico y epistémico que hace posible esta *súper* jugada (propia del «juego del lenguaje» *súper* superlativo, escolástico), responsable de provocar “en la experiencia una *alteración esencial* (aquella que según Husserl, separa la retención del recuerdo, la protensión del proyecto)” (Bourdieu, 1999: 74).

Si se acepta la demostración hegeliana según la cual el propósito, el proyecto (*Vorsatz*), supone la representación (*Vorstellung*), y la intención (*Absicht*), que, a su vez, supone la abstracción, la separación del sujeto y del objeto, se ve perfectamente que estamos en el orden de lo consciente y lo pensado, de la acción que se piensa en su verdad objetiva de actualización de un posible (Bourdieu, 1999: 279).

La abstracción de *los efectos del tiempo* o de la protensión, de las *urgencias de la vida pública* (re)produce y (re)dibuja *la separación del sujeto y del objeto*, ya no como implicación y participación en el juego, como *interés (illusio, libido)* por el juego del grupo dominante; sino, *invirtiendo* este sentido único, dándose la vuelta (*demi-tour*) en el *súper* umbral del *chorismós* entre el mundo que se vive y el mundo que se piensa, como *puro desinterés* del sujeto reflexionante y de su *proyecto o acción que se piensa en su verdad objetiva de actualización de un posible*. Esta *experiencia de una alteración esencial* para el sujeto, nuevo rito de institución que produce un *cambio de estado* de lo inauténtico y plebeyo hacia el aristocrático *complejo de la autenticidad*, que “no quiere conocer otra cosa que el acto de conciencia transparente a sí mismo o la cosa determinada como exterioridad” (Bourdieu, 2008a: 93), es el correlato de aquel trauma originario de la domesticidad que afecta al objeto, de la inevitable adulteración que conlleva el acto de captura.

Jugar en serio

La protensión implica una relación de anticipación del futuro en el presente, “porvenir que se presenta como una cuasipresente dentro de lo visible, como las caras ocultas de un cubo, con el mismo estatus de creencia (la misma modalidad

dóxica” (Bourdieu, 1999: 276). El esquema temporal adquisitivo funciona como una *proyección* práctica que tensa de continuo la acción presente hacia el objetivo de (pre)decir la jugada futura, es decir, de “constituir una realidad aún inactual como centro de interés” (Ibid.). Y ello, sin que sea necesario “constituir explícitamente al futuro como tal, a la manera de un proyecto o plan postulado por medio de un acto de voluntad consciente y deliberado” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 202).

La realidad del tiempo se despliega en la alegoría como doble juego con el tiempo:

La actividad práctica, en la medida en que *tiene sentido*, en que es *sensée*, razonable, engendrada por un habitus ajustado a las tendencias inmanentes del campo, es un acto de temporalización a través del cual el agente *trasciende el presente* inmediato por medio de la *movilización práctica del pasado* y la *anticipación práctica del futuro* inscripto en el presente en un estado de potencialidad objetiva (Bourdieu y Wacquant, 2008: 202) [El subrayado es nuestro].

La actividad práctica, como *doxa* o creencia práctica, consiste en *trascender el presente*, representado en los prisioneros inactivos, encadenados y obligados a dirigir la mirada hacia la *proyección* o *anticipación práctica* de un futuro aparente, como *las caras ocultas del cubo*. Ese futuro *phantastiké* es el producto de la *movilización práctica del pasado*, de la *performace* de los titiriteros que produce el sentido inscribiendo el futuro en el presente como posible, como *potencialidad objetiva*, *referencia* copiada o *eikastiké* del pasado, de las tendencias marcadas por la *misteriosa relación* de una sedimentación doblemente *histórica*, en sus cuerpos (*habitus*) y en las cosas (*campo*). Dicho de otro modo, la práctica tomada como “el acto mismo a través del cual [el habitus] se realiza” (Ibid.) es *temporalización* e implica “la referencia práctica al futuro implicado en el pasado del que es producto” (Ibid.). «Temporalizarse» es *hacer el tiempo* y supone esta doble, inacabable y paradójica corriente alterna entre el *antes* del futuro y el *después* del pasado:

Significa poner en movimiento el proceso de “«presentificación-despresentificación», «actualización-inactualización», «interés-desinterés» (Bourdieu, 1999: 276).

Como tal, insiste Bourdieu de la mano de Husserl, nada tiene que ver con un proyecto. El prisionero que escapa del *mundo que se vive*, de la realidad dóxica o

fantástica, lo hace mediante una acción espontánea de liberación que sólo se justifica después como *acto libre y consciente de autocreación*:

El "proyecto original" es, como recordarán, esa suerte de acto libre y consciente de autocreación por el cual un creador se asigna a sí mismo los designios de su vida, y que Sartre [1981-91] situó hacia el final de la infancia en su estudio sobre Flaubert (Bourdieu y Wacquant, 2008: 195).

El proyecto que supone la representación (alegórica) y la intención (filosófica) se sitúa en un orden separado de realidad, mundo de las Ideas o de la experiencia de la conciencia que no se vive, sino que se piensa como un objeto. Tener un *proyecto existencial* supone ciertas *condiciones sociales de existencia* escolástica.

La situación escolástica implica, por definición, una relación particularmente libre con lo que se suele llamar tiempo, ya que, en tanto que suspensión de la urgencia, la prisa, la presión de las cosas por hacer, los negocios, inclina a considerar «el tiempo» como algo con lo que se mantiene una relación de exterioridad, de sujeto frente a objeto (Bourdieu, 1999: 275).

Tomar *lo que habitualmente llamamos tiempo* (dóxico) como un objeto, *como algo con lo que se mantiene una relación de exterioridad*, conlleva un *cambio de estado*, una *alteración esencial y traumática* del sujeto mismo, que *pasa* de ser un sujeto *práctico* a instituirse como el sujeto *reflexionante*, *transgresión negada* de la protensión al proyecto y de la retención al recuerdo (*anamnesis*). La *esforzada salida* y la *trágica reentrada* a la caverna que narra la *alegoría* (o el rito) *del pensar* posibilita trascender aquel presente que ya había sido trascendido por el tiempo público, en pos de la vivencia *irreal e ideal* de una *paradoja existencial y temporal* de un tiempo sin mundo y un mundo sin tiempo:

[E]l *epistemocentrismo escolástico* engendra una antropología totalmente irreal (e ideal): al imputar a su objeto, lo que pertenece, de hecho a la manera de aprehenderlo, proyecta en la práctica, como la *rational action theory*, una relación social impensada que no es más que la relación escolástica con el mundo (Bourdieu, 1999: 75).

Lo que distingue, entonces, el *proyecto* de la *protensión* y el recuerdo de la retención no es otra esquematización temporal, puesto que el esquema adquisitivo que trasciende el presente se conserva en los dos casos, sino la *distancia* entre el *orden pre-reflexivo* y el *orden de lo consciente y lo pensado*. La *acción que se piensa en su verdad objetiva* supone una *relación social impensada y negada por el sujeto reflexionante* que no es sino la distancia escolástica respecto de “las cosas que hay que hacer” o las *urgencias de la vida*. Esa *relación social impensada* establece unos límites mediante la transgresión negada o represión original del orden simbólico, es decir, represión de sus condiciones de posibilidad económicas y sociales que evidencia una *violencia creadora de derecho* epistemológico.

Donde se establecen límites, el adversario no es sencillamente destruido; por el contrario incluso si el adversario dispone de la máxima superioridad, se reconocen al vencido ciertos derechos. Es decir, en forma demoniacamente ambigua, derechos «iguales»: es la misma línea la que no debe ser traspasada por ambas partes contratantes (Benjamin, 2021: 119).

La abstracción o *distancia epistemológica* facilitadas por la *representación* y la *intención* alegóricas funciona como doble juego con la verdad objetiva, que *dejando de pensar* (represión o violencia simbólicas) el límite o corte que el poder epistemológico hace en la realidad entre sujeto y objeto (es decir, *es la misma línea la que no debe ser traspasada por ambas partes contratantes*), altera o violenta materialmente la realidad, al consagrar *de derecho una diferencia de «naturaleza» o de «esencia»*. La *alteración esencial* reside en *imputar al objeto* (*trauma originario de la selvaticidad*), lo que *pertenece de hecho a la manera de aprehenderlo* (*trauma originario de la domesticidad*). Este *proceso al objeto*, su *imputación jurídico-epistemológica* consiste en atribuirle una culpa o pecado original, el de permanecer (*todavía*) fuera del contrato socio-epistemológico, es decir, al otro lado del límite que instituye el valor y el conocimiento legítimos; pero esa *exterioridad del objeto* es el producto de la manera de *aprehenderlo*, esto es, del ejercicio de un poder que es por definición “principio propio de toda mítica instauración de derecho” (Ibid.), ejecutado por ese *instrumento simbólico de instrumentos* simbólicos que es el propio sujeto reflexionante y dominante. Eso que con Audre Lorde llamaremos la *Master 's Tool*.

## II. REWILDING ATTITUDE

## 1. *The Master 's Tool*

Una Bildtheorie fenomenológica

La *alteración esencialmente temporal* que *separa la retención del recuerdo y la protensión del proyecto* puede ser descrita como “una relación con el objeto fuera de control que desemboca en la proyección de esta relación sobre el objeto” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 113). Dado que ese objeto es el tiempo, hablamos de *una relación con el tiempo fuera de control que desemboca en la proyección de esa relación sobre el tiempo*.

La primera parte de esa frase y de la alteración –*una relación con el tiempo fuera de control*– se corresponde con la *represión del orden simbólico* que hace posible una primera instrumentalización de aquella *temporalidad* consuntiva. Mediante las operaciones prácticas del ritual, los agentes incorporan de un modo mimético (*mimesis* práctica), no consciente (fuera de su control), el esquema temporal adquisitivo, que les convierte en jugadores *interesados* por el juego y por el asunto en juego: transformación de la temporalidad en capital simbólico. Este primer *trabajo simbólico* sobre el tiempo instituye el juego como una relación de *retención-protensión*, primera fase de disimulación o *alienación* del presente.

La segunda parte que complementa la frase y la alteración supone que el juego de retención-protensión *desemboca en la proyección de esa relación sobre el tiempo*, es decir, nuestra investigación sobre el tiempo se ve ya siempre *alterada* por esa primera instrumentalización. El esquema adquisitivo en cuanto primera fase de disimulación o *alienación* del presente, *cualifica* nuestro concepto de tiempo, *lo que habitualmente llamamos tiempo*, redoblando la alienación sobre aquél en el sentido que Sánchez Ferlosio relacionaba con la *incertidumbre* cuántica y mediante el par *recuerdo-proyecto*. Se trata de la *proyección* epistémica o la sublimación de esa primera relación práctica (óptica) reprimida con la *temporalidad*, vinculada en primera instancia al *interés* o a la inversión socio-libidinal en un juego que produce capital simbólico, y que ahora se presenta a sí misma, en un renovado movimiento ritual propiamente epistémico y metafísico, como superior, relación ontológica y *desinteresada* del ser tiempo en cuanto ser tiempo: *Ser y tiempo*.

Como el cuerpo-cosa de la visión idealista, a la manera cartesiana, el tiempo-cosa, el tiempo de los relojes, el tiempo de la ciencia, es fruto de un punto de vista escolástico que ha encontrado su expresión en una metafísica del tiempo y la historia que considera el tiempo una realidad preestablecida, en sí, anterior y exterior a la práctica, o como el marco (vacío), *a priori*, de cualquier proceso histórico (Bourdieu, 1999: 275).

La externalización metafísica del tiempo como un *tiempo-cosa*, como *una realidad preestablecida, en sí, anterior y exterior a la práctica*, procede de esa doble instrumentalización práctica y epistemológica, ese doble *trabajo simbólico de transformación* de la experiencia temporal o trabajo temporal de transformación de la experiencia. El movimiento revolucionario que Brentano observa en Locke y que le permite “matar” la ambigüedad lógico-temporal del *Máster* respecto a la cuestión apenas esbozada de la relación esencial entre el alma y el tiempo, consistía en buscar *el origen de nuestro concepto de tiempo* en la interioridad del sujeto reflexionante. Contra los compartimentos temporales estancos que Aristóteles planteaba, la noción brentaniana de *proterestesia* permite afirmar que nuestra percepción del presente no *funciona realmente* sin el pasado, que el ahora *ya* estaba antes de ahora y lo que acaba de pasar *todavía* está presente, retenido y reproducido pero “modificado”, *alterado* por la conciencia, *afectado* de antemano (*protero-*) para formar parte de esa *asociación original* con lo directamente percibido, la sensación (*-aesthesis*). Esta revolucionaria intervención *fenomenológica* de Brentano *hace posible* superar la visión cartesiana e idealista del tiempo-cosa (y del cuerpo-cosa), para pensar el tiempo como un fenómeno interno o *psíquico* y plantear sobre él cuestiones propias de la *Bildtheorie* del momento, acerca del estatuto de realidad de los propios instrumentos de conocimiento, de los modelos o teorías que empleamos para investigarlo.

Respecto de esta suerte de revolución crítica y crisis epistemológica son posibles, al menos, dos actitudes político-teóricas –lo que Bourdieu en *la Ontología política de Martin Heidegger*, denomina “por analogía con la política, una *ligne théorique*” (...) enraizada en lo más profundo del habitus” (Bourdieu, 1988: 69)–, propias de quienes se ven enfrentados ante tamaña *incertidumbre* simbólica en el universo social y en el en el campo de la filosofía, en particular.

Hemos tratado de argumentar aquí que *en lo más profundo del habitus*, en ese ámbito reprimido del orden simbólico (y teórico), ha quedado *illo tempore* enraizada una estructura tempo-social que con Sánchez Ferlosio llamábamos el esquema temporal adquisitivo. Dicho esquema se encuentra efectivamente incorporado en los más profundo de los *habitus*, ya sean los propios de sujetos reflexionantes, ya sean los de aquellos “meramente” prácticos; de modo que aquella *alteración esencial* que se describe entre *protensión* y *proyecto*, lo es más de grado que de esencia, lo que explica su capacidad no sólo de permanecer oculta, sino de jugar un papel fundamental en los propios intercambios del campo filosófico, en la construcción de una *Bildtheorie* fenomenológica.

Digamos que la historia de esa *Bildtheorie* fenomenológica comienza con la noción de *proterestesia* de Brentano. Hasta ese momento, el modelo aristotélico de tiempo, que disimula eso que con Locke llamábamos *el sentido del tiempo o del presente*, continuaba naturalizado o deshistorizado, reprimido y enraizado en lo más profundo del agente dominante y pensante, colocado fuera de él como *cosa* o como *cuerpo*. Luego, puede afirmarse que es Brentano quién saca a la luz la *Zeitbild* de la Física aristotélica.

La *Bild* del *proyecto* implica cierto *esteticismo* (o cursilería) *temporal*, una suerte de relación pura, desinteresada y libre con el tiempo, un *juego desinteresado de la temporalidad* análogo a aquel kantiano de la *sensibilidad* (al fin y al cabo, qué otra cosa puede significar que el tiempo es una de las condiciones *a priori* de la sensibilidad).

El placer estético, ese «placer puro que todo hombre *debe* poder experimentar», como dice Kant, es el privilegio de quienes tienen acceso a las condiciones en las que la disposición llamada «pura» puede constituirse (Bourdieu, 1999: 100).

La cuestión del *acceso a las condiciones en las que puede constituirse la disposición llamada «pura»* supone la reduplicación de la operación *de separación de los contrarios reunidos*. Primero, la vida presente es *hecha* pedazos por el extremismo ritual dóxico del antes y el después que incorpora el esquema temporal adquisitivo (*todavía no...ya*), apresurando y tensando el ahora, de modo que el

*porvenir* suplanta *fantásticamente* al presente, “se presenta como un cuasipresente dentro de lo visible, como las caras ocultas de un cubo, con el mismo estatus de creencia (la misma modalidad dóxica)” (Bourdieu, 1999: 276). Esa tensión evita que se fundan la retención del pasado con la protensión del futuro, haciendo desaparecer cualquier *sensación* o sentido (Locke, Brentano) del presente *qua* presente, trabajo simbólico que aporta un *sentido único* al tiempo de juego y al juego del tiempo, garantizando el cumplimiento de sus valores. Segundo, la relación temporal *dóxica* de partida, la que va del *antes* de la retención al *después* de la protensión implica ya la externalización del tiempo, su *cosificación* y capitalización que hace posible el *interés* para que circule como energía social, como asunto en juego o capital simbólico. Es sobre esta primera *externalización* del tiempo, que tiene lugar la proyección o salida a la dimensión no presente, irreal (e ideal) de lo pensado que forma parte del trabajo simbólico propiamente epistémico, “trabajo de eternización” (Bourdieu, 2000e: 8), abstracción y totalización, *proyección estética*, práctica inversa que “constituye explícitamente al futuro como tal, a la manera de un proyecto o plan postulado por medio de un acto de voluntad consciente y deliberado” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 202).

La capitalización temporal *interesada*, ilusoria y libidinal del primer juego (*sozial Zeitspiel*) se *sublima* en un *juego desinteresado con la temporalidad* (*philosophisch Zeitspiel*), mediante un aparente movimiento retrógrado de *descapitalización* del tiempo, de renuncia simulada al interés por el juego. Sin embargo, la abstracción de *los efectos del tiempo* o de las *urgencias de la vida* pública (re)produce y (re)dibuja *la frontera mágica* de separación entre sujeto y objeto, pero ya no lo hace en la institución del rito que hace posible el *interés* por el juego del grupo dominante, sino en el modo ensimismado (*solipsista*, dirá Wittgenstein) de un (*interés del*) *desinterés*, renovado sentido único de sujeto para con un nuevo juego *libre* con la temporalidad que llamamos *proyecto* y que consiste paradójicamente en cierto *enfermement* temporal, en un pliegue narcisista del sujeto sobre sí mismo y su tiempo.

Mediante una mera inversión de las causas y los efectos, se puede así «culpar a la víctima» imputando a su naturaleza la responsabilidad de las desposesiones, las mutilaciones o las privaciones a las que se somete (Bourdieu, 1999: 99).

Se logra de este modo instituir de nuevo cierta *propiedad esencial* y esencialmente *temporal* en el *acceso* a la condición humana, que pasa por “una caracterización del «sujeto» en su universalidad por una analítica del sujeto sapiente en su particularidad (científica, ética o estética)” (Bourdieu, 1999: 101). La conciencia que se da la media vuelta en el umbral del *chorismós* muda el *mundo que se vive* por el *mundo que se piensa*, convirtiendo la relación temporal interesada con los otros en el *puro* (interés del) *desinterés* del sujeto reflexionante consigo mismo, origen de la subjetividad de *ser* y tiempo. El proyecto (*acción que se piensa en su verdad objetiva de actualización de un posible*) se opone sólo aparentemente al progreso, pues el regreso a la caverna comparte con aquel la misma “autoconciencia eminentemente proyectiva del individuo del Progreso (hoy presunto modelo del hombre universal), madurado del todo con la Revolución Industrial del XVIII” (Sánchez Ferlosio, 1988: 78).

Se puede romper con este punto de vista restableciendo el punto de vista de agente que actúa, de la práctica como ‘temporalización’ y poner de manifiesto de este modo que la práctica no está *en* el tiempo, sino que *hace* el tiempo (el tiempo, *propiamente* humano, por oposición al tiempo biológico o astronómico) (Bourdieu, 1999: 275).

La *experiencia de esta alteración esencial* del sujeto supone un nuevo rito de institución, una (re)institución y revaloración del sujeto mismo desde sí mismo, que origina una *cambio de estado* en la propia temporalidad: del estado óptico al ontológico, de la subjetividad a la subjetividad, de lo inauténtico y plebeyo a la más auténtica *autenticidad* “que no quiere conocer otra cosa que el acto de conciencia transparente a sí mismo” (Bourdieu, 2008a: 93). Este *complejo de autenticación*<sup>203</sup> (o de legitimación) por parte del sujeto es el correlato de aquel trauma originario de la domesticidad que afectaba al objeto y de la inevitable adulteración que conlleva todo acto de captura.

---

<sup>203</sup> “Hay que citar a la propia Sra. Cassirer, que escribe: ‘Nos habían preparado expresamente para la curiosa apariencia de Heidegger (...) la puerta se abrió y un hombre pequeño, de poca apariencia, entró en la sala, intimidado como un pequeño campesino que habría sido empujado por la puerta de un castillo” (*Il faut citer Mme Cassirer elle-même qui écrit: "On nous avait expressément préparés à l'apparence curieuse de Heidegger [...] la porte s'ouvrit et un homme petit de peu d'apparence, entra dans la salle, intimidé comme un petit paysan qu'on aurait poussé par la porte d'un château*) (Bourdieu, 1975: 61).

La relación de instrumentalización es doble, es decir, hay un doble trabajo simbólico de separación respecto de la temporalidad propia: primero, para capitalizarla en un juego social que nunca se abandona; segundo, para negar aquel estado capitalizado de la temporalidad en pos de una supuesta *descapitalización*, que no es sino una recapitalización simbólica del sujeto mismo, que pasa por el crédito o la financiación del propio tiempo en el forma del *proyecto*. Se trata quizá del modo más evidente de aquel doble juego y autoengaño, que permite la instrumentalización del sujeto mismo como jugador de un juego *by means of time*. En el *sozial Zeitspiel*, el jugador se juega materialmente su tiempo, comercia con él *protensivamente* para obtener un beneficio simbólico productivo, la conservación o el aumento de su capital simbólico; en el *philosophisch Zeitspiel*, el capital sólo circula en estado simbólico *auténtico*, de ahí que funcione como lo haría un crédito financiero para la propia disposición de un sujeto que necesita pensarse (autenticarse) a sí mismo, en un *proyecto* que supone siempre una inversión de(l) riesgo.

Podríamos hacer un juego de palabras heideggeriano, decir que la disposición es exposición. Y ello es así porque el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces y, por tanto, obligado a tomar en serio el mundo (Bourdieu, 1999: 186).

La *disposición escolástica* como condición de acceso temporal al juego puro de la temporalidad supone ya la *exposición* temporal adquisitiva, la *protensión* mediante la que el agente se temporaliza, resultado de estar *expuesto*, *puesto en juego* y obligado a *tomar en serio el mundo*. Pero además, exige una continua licitación de esa seriedad, siempre *sobreexpuesta* a un cierre total de la *compuertas*<sup>204</sup> garante del sentimiento de autenticidad por antonomasia: la muy heideggeriana angustia heideggeriana.

---

<sup>204</sup> “Tengo unas compuertas instaladas en las sienas. Cierran en vertical, como las del metro, y me clausuran la cara (...) Aunque se pueda ver perfectamente lo que pasa al otro lado, son lo suficientemente altas y resbaladizas como para que no puedas saltarlas ni agacharte para pasar por debajo. De igual modo, cuando mis compuertas se cierran, se me pone en la cara una dura máscara transparente que me permite ver y ser vista y parece que nada se interpone entre el exterior y yo, aunque en realidad la información ha dejado de fluir entre un lado y otro y sólo se intercambian los estímulos elementales de la supervivencia (Morales, 2019: 13).

La *Krisis* de la *Bildtheorie* fenomenológica resultado de la lucha de formación del campo y del habitus que le corresponde, puede ser entendida como una crisis de *accesibilidad* a la disposición temporal del sujeto reflexionante.

Pensar para actuar a largo plazo es una claudicación. Pensar para actuar a medio plazo es una claudicación. Pensar para actuar a corto plazo es una claudicación. Cualquier proyección a futuro es una quimera que nos han inoculado importándola de lo institucional, o sea de lo militar, o sea de lo capitalista, que lo único que consigue es inhibir nuestra reacción inmediata dándole ventaja a nuestro agresor (Morales, 2019: 82).

### *Das Kind und das Führer*

La jugada de abolición de los efectos del tiempo por totalización supone una *vuelta* a la *superposición de estados*, coexistencia de los dos sentidos dominantes dóxico y epistémico que hace posible esta *súper* jugada (propia del súper «juego del lenguaje» escolástico), responsable de provocar “en la experiencia una *alteración esencial* (aquella que según Husserl, separa la retención del recuerdo, la protensión del proyecto)” (Bourdieu, 1999: 74). Se trata de *imputar al objeto* (*trauma originario de la selvaticidad*), lo que pertenece de hecho a la manera de aprehenderlo (*trauma originario de la domesticidad*).

Mediante su *proceso*, se *imputa jurídico-epistemológicamente al objeto* la condición fundamental de permanecer en la marginalidad del contrato socioepistemológico, al otro lado del límite que instituye el valor y el conocimiento legítimos; pero esa *exterioridad del objeto* es producto de la manera *exclusiva* de *aprehenderlo*, esto es, del ejercicio de un poder que es por definición *principio propio de toda mítica instauración de derecho* (Benjamin), generador del modelo (*Bild*) que es el propio sujeto reflexionante y dominante como *instrumento simbólico de instrumentos simbólicos*. Eso que con Audre Lorde llamaremos la *Master 's Tool* y que es, asimismo, una *Master Tool*.

“La tradición abiertamente aristocrática que, desde Platón a Heidegger, ratifica de modo teórico la diferencia entre los elegidos y los excluidos en materia de

pensamiento” (Bourdieu, 1999: 101) queda patente en la *representación e intención* alegóricas. El *chorismós* entre el mundo que se vive y el mundo que se piensa es homólogo al *paso* ritual que transforma el crimen, violencia simbólica y material, en un sacrificio. Paralelamente, el corte o *gap* de la alegoría *ratifica la diferencia entre los elegidos y los excluidos en materia de pensamiento, teodicea de su propio privilegio*, del sacrificio del *esfuerzo* como acto libre de una voluntad *desinteresada* (por el juego de la *doxa*). Puede entenderse ese recorrido del filósofo como un cambio de estado o de posición social, el prisionero busca su libertad, sale de dentro hacia fuera, de abajo hacia arriba (incluso, de izquierda a derecha). Esta *alteración esencialmente espacial* es homóloga a aquella otra *alteración esencialmente temporal* que separa la retención del recuerdo, la protensión del proyecto en la experiencia y que consagra como jugador *apto* para el ejercicio de *lo más divino que hay en nosotros* (la teoría), designando para él lo que Bourdieu describe como “un lugar y un momento de ingravidez social” (Bourdieu, 1999: 28).

La situación escolástica (de la que el orden escolar representa la forma institucionalizada) es un lugar y un momento de ingravidez social en el que, desafiando la alternativa común entre jugar (*paízein*) y estar serio (*spoudázein*), se puede «jugar en serio» (*spoudaíos paízein*), como dice Platón para caracterizar la actividad filosófica, tomar en serio apuestas lúdicas, ocuparse en serio de cuestiones que la gente seria ignora porque sencillamente está ocupada y preocupada por los quehaceres prácticos de la existencia cotidiana (Bourdieu, 1999: 28).

La operación de separación entre el proyecto y la protensión *altera esencialmente* la investigación (socrática) sobre el modo en que el sujeto se aprehende a sí mismo como sujeto. La ingravidez social de la actividad filosófica, que origina aquella alteración esencial, supone la circunstancia paradójica de unos agentes que *pueden «jugar en serio»*, que pueden –como le decía aquel sacerdote egipcio a Sócrates refiriéndose a los griegos– “ser como niños”.

La interpretación, segura y necia, del *rito de institución* como rito *de paso* lo descifraba como un momento clave de transición de la niñez a la edad adulta, entendiendo esta como *interés* por el juego y lo que está en juego, *ocupación y preocupación por los quehaceres prácticos de la existencia cotidiana*. Ya sabemos

que esos *quehaceres prácticos* incluyen tomarse en serio un juego mediante el que el jugador invierte todo su tiempo disponible en ciertas *apuestas lúdicas* que lo transforman su tiempo en energía social o capital simbólico, *tokens* del juego *propiamente* humano o masculino (*sozial Zeitspiel*).

Podemos pensar la alegoría de la caverna como una nueva pantalla del juego de tiempo adquisitivo, una duplicación inversa y a otro nivel de aquel doble juego con el tiempo objetivo que caracteriza tanto la *doxa* cabila como la *doxa* epistémica (*philosophisch Zeitspiel*).

Del desfase entre lo que se anticipa y la lógica del juego respecto de la que se ha formado esa anticipación, entre una disposición «subjetiva» (lo que no significa interior, mental) y una tendencia objetiva, nacen relaciones con el tiempo como la espera o la impaciencia (...) el lamento o la nostalgia (...) el tedio o el «descontento» en el sentido de Hegel (en la lectura de Éric Weil), insatisfacción causada por el presente que implica la negación del presente y la propensión para esforzarse a superarlo (Bourdieu, 2008a: 278).

En su doble caracterización de los *trechos* temporales presentes en la práctica, Rafael Sánchez Ferlosio, de la mano de Hegel, describe una oposición entre la felicidad que procura el trecho consuntivo y el ciclo de la satisfacción-insatisfacción generado por el esquema adquisitivo. La causa de este último, dice Bourdieu, está en *la negación del presente*, en *la propensión por esforzarse a superar el presente*, entendido este ya en el sentido brentiano de la temporalidad, de la presencia de la duración cuyo desenvolvimiento carece de otro objetivo u otro fin que su *propio* cumplimiento o consunción, eso que Sánchez Ferlosio describe como puro *goce de los bienes*.

La perfecta asimetría (o simetría inversa) entre el *todavía...ya no* y el *todavía no...ya*, puede hacer perder de vista la inconmensurabilidad entre el trecho consuntivo y el adquisitivo. Sólo aparentemente son los dos sentidos opuestos de un mismo esquema temporal. La temporalidad es *atópica*. No hay topología ni épica posible para describir el esquema consuntivo, no hay lugares ni cambios de posición social, ni direcciones ni sentidos. El fenómeno de la duración es *propiamente*

temporal, estrictamente lírico (*de la lira*, dice Ferlosio) y toda medida o comparación espacial, como insistiera Bergson, no hace más que ocultarlo y alienar su “naturaleza” temporal.

Los comienzos de la *Bildtheorie* fenomenológica coinciden con ocuparse no topológicamente del tiempo, con una reconsideración del presente *qua* presente (proterestesia), matando al padre y al *Máster*, el *padre padrone* Aristóteles que establece esa reducción física y metafísica del tiempo al espacio: *el número del movimiento según el antes y el después*.

La *exposición* a los violentos vaivenes de fuerzas en el campo intelectual y político desemboca en la *Krisis* de la condición *propriadamente* humana (masculina) y en la *disposición filosófica* que la piensa. La circunstancia paradójica de quien se pasa la vida «*jugando en serio*» ha de ser seria y lúdicamente (re)ajustada y (re)justificada. Hay una vuelta al *chorismós* platónico de origen para quiénes *invierten en invertir el sentido del rito*, volviendo a la caverna para explicar con renovada fuerza simbólica la Verdad, la Belleza y el Bien presentes en aquel estado de *ingravidéz temporal*.

El tiempo (o por lo menos, lo que llamamos así) sólo se percibe directamente cuando se quiebra la coincidencia casi automática entre las esperanzas y las posibilidades, la *illusio* y las *lusiones*, las expectativas y el mundo que las cumple (Bourdieu, 2008a: 278).

Ese *volver(se)* necesario legitimar aquel «jugar en serio» va a plantearse desde los dos esquemas temporales asimétricos y paralelos a los trechos consuntivo y adquisitivo de marras.

Hay quienes se rebelan contra el «...en serio» y se centran en el *todavía* del puro «jugar...», liberándose de cualesquiera fines, de los *quehaceres cotidianos* y las *urgencias de la muerte*, buscando en los primeros balbuceos del juego del lenguaje (Wittgenstein) o del bebé (*Dadá*), la *disposición* infantil *primera* –cuyo paradigma radical serían los *dadaístas* del Café Voltaire–, que se deshacen por completo de las tendencias (adultocéntricas, políticas y bélicas) objetivas que los rodean. Se trata de

una vuelta a la pura disposición lírica del *child* (*oder das Kind*) que todos llevamos dentro: *(Re)childing Phenomenology*.

Solamente para aquel que se retira del juego completamente, que rompe totalmente el hechizo, la *illusio*, renunciando a todo lo que hay en juego [*enjeux*], es decir a todas las apuestas sobre el futuro, puede la sucesión temporal aparecer como pura discontinuidad, y puede el mundo ofrecerse en el absurdo de un presente desprovisto de por-venir, y por ende de sentido, a la manera de las escaleras de los surrealistas que se abren al vacío (Bourdieu, 2008a: 131-2).

Pero, hay también quien se (re)serva el «...en serio», cultivando la disposición predatoria a la dominación, aquel *espíritu de seriedad* que (re)masteriza el juego, que (re)introduce el privilegio del pensamiento como diferencia ontológica, como ontología salvaje y sin complejos para esa reserva “natural” amenazada que describe como se autopercibe la Filosofía: *(Re)wilding Phenomenology*. El modelo (que rompe el molde) para esta deriva trágica de la épica filosófica es Heidegger como *authentische Führer* filosófico que ejecuta el plan divino, el *proyecto* de (re)silvestración radical, (re)introduciendo el *ya* del fin, como objetivo absoluto y solución final, en el *ser para la muerte*: “El sentido del juego es el sentido del por-venir del juego, el sentido del sentido de la historia del juego que le da su sentido al juego” (Ibid.): *La Historia del ser*.

#### Evolución del juego-tiempo

Hay una aproximación metafísica y trascendente, que (re)niega del presente, en la que al juego-tiempo-1 de la temporalidad, (re)tomado como objeto y transformado en el juego-tiempo-2 del capital, se lo (re)considera como algo con lo que se mantiene una relación de exterioridad, de sujeto frente a objeto, (re)instaurando un límite que instituye el olvido traumático de cierto aspecto temporal del sujeto mismo. En definitiva, se redobla la insatisfacción, se sanciona como aparente o inauténtica no ya la temporalidad consuntiva de la vida, sino el tiempo de la doxa, tiempo del contrato social, aquel tiempo público o *information-time*.

Uno de los méritos del subjetivismo y del moralismo de la conciencia (o del examen de conciencia) que aquél a menudo disimula es el de demostrar por el absurdo, en los

análisis que condenan como "inauténticas" las acciones sometidas a las solicitudes objetivas del mundo (ya se trate de los análisis heideggerianos de la existencia cotidiana y del "ser", o de los análisis sartreanos del "espíritu de seriedad"), la imposibilidad práctica de la existencia "auténtica" que recuperaría en un proyecto de libertad todas las significaciones preestablecidas y las determinaciones objetivas: la busca puramente ética de la "autenticidad" es el privilegio de aquel que, teniendo tiempo libre para pensar, se encuentra en posición de ahorrarse el ahorro de pensamiento que la conducta "inauténtica" autoriza (Bourdieu, 2008a: 94 n8).

Este tiempo-cosa, como el cuerpo-cosa de la metafísica cartesiana es el heredero el cuerpo-cárcel de la metafísica platónica (*Fedón*, 61b), resultado de un *proceso* protokafkiano donde el alma misma se *imputa* a sí misma los males cometidos en vidas anteriores. Por eso, temporalmente hablando, el cuerpo es pasado pasado, materia materia, desvinculado de una acción tensada por el porvenir, olvidado y que sólo puede ser traumáticamente recordado (*anámnesis*)<sup>205</sup>. La caverna, por su parte, es su homólogo político, cuerpo político y social del Leviatán, escenario espacio-temporal *en* el que se desarrolla la aventura (juego-tiempo-3) de ese *anthropos irreal (e ideal)*, aquel *fantasmagórico protagonista trascendente a toda contingencia*, del que habla Sánchez Ferlosio. Es el Neo dispuesto a (re)iniciar el juego tragándose la *píldora roja* que hará posible superar el presente, sacando *de hecho* su cuerpo-cosa de la *Matrix* social. Esta anulación del tiempo *propriamente* práctico, es asimismo, una suspensión de la vigencia del contrato social, es una (re)vuelta al estado de naturaleza. *But the Wild Side is only the Wild Self*.

Desde el punto de vista del agente que actúa, que vive *haciendo (el) tiempo*, no hay liberación posible por vía de una fantástica transcendencia (*píldora roja*) de la transcendencia del presente (*píldora azul*). Esa transcendencia fenomenológica de segundo grado es también una *modalidad dóxica*, la *creencia* epistémica en el

---

<sup>205</sup> "A riesgo de universalizar un punto de vista particular y de ofrecer una forma más o menos racionalizada del inconsciente asociado a una posición en el espacio social, habrá que abrir sucesivamente todas las cajas en el interior de las cuales el investigador -y la mayor parte de los lectores- se encuentra encerrado, y tanto más, seguramente, cuanto menos quiere saberlo" (Bourdieu, 2008b: 48).

propio privilegio divino, una proyección holográfica y luminosa e inversa en la pared opuesta de la caverna. El mundo de las Ideas es también un mundo material sólo que sutil e *ingrávido* (como pompa de jabón), distante de las preocupaciones económicas y sociales. La alegoría de la caverna es una *botella cazamoscas* y una fenomenología fenomenológicamente distinta debe emplearse en enseñarnos la salida.

Si volvemos por un instante a aquella *alteración* epistemológica que en el caso del niño bravío Sánchez Ferlosio asimilaba a la *incertidumbre* cuántica, podremos describir el origen temporal de aquella *alteración esencial*. La *doxa* implica ya una primera asimilación, no consciente por incorporada, del esquema temporal adquisitivo que quedó fijado teóricamente por la definición aristotélica del tiempo físico. Fue Brentano, quien no satisfecho con él, se vuelve al sujeto reflexionante de la mano de Locke, para encontrar *el origen fenomenológico de nuestro concepto de tiempo*. Esa búsqueda termina en primera instancia con la aceptación paradójica de la *temporalidad*, duración temporal que (*pre*)sentida en el presente *retiene* el pasado reciente (*proterestesia*). Husserl recoge esta funcionalidad temporal con la noción de *retención*, pero va a ampliar y completar el esquema dóxico-temporal del juego, con otra noción, la *protensión*.

La anticipación práctica de un porvenir inscrito en el presente inmediato, protensión, pre-ocupación, es la forma más común de experiencia del tiempo, experiencia paradójica, como la de la evidencia familiar, puesto que en ello el tiempo no se percibe y pasa, en cierto modo inadvertido (cuando uno ha estado absorto en alguna ocupación, dice a veces: «Ha pasado el tiempo sin darme cuenta») (Bourdieu, 1999: 277-8).

El esquema temporal adquisitivo, eso que comúnmente llamamos tiempo, supone esta estructura protensiva, esa pre-ocupación o anticipación práctica implica que el presente no sólo arrastra lo que acaba de pasar (*earlier than*), sino que se tensa hacia lo que está a punto de ocurrir (*later than*), es decir, juega por y para la *inversión* en el *porvenir* (*todavía no...ya*), adelanta el movimiento *por venir* de la siguiente jugada convertida en un *cuasipresente*.

Husserl, en efecto, estableció claramente que el *proyecto* como propósito consciente de futuro en su verdad de futuro contingente, no ha de confundirse con la *protensión*, propósito prerreflexivo de un porvenir que se presenta como un cuasipresente dentro de lo visible, como las caras ocultas de un cubo, es decir, con el mismo estatus de creencia (la misma modalidad dóxica) de lo que se percibe directamente; y sólo cuando es recuperada en la reflexión escolástica puede parecer la protensión, retrospectivamente, un proyecto, lo que no es verdad en la práctica (Bourdieu, 1999: 276).

Esta distinción husserliana entre *protensión* y *proyecto*, que tanto servicio presta a la teoría social bourdiana y que da cuenta de cierta *alteración esencial* propia del epistemocentrismo escolástico, motivada por el olvido de la frontera que separa «el mundo que se vive» y «el mundo que se piensa», parece pasar por alto la existencia de aquella *temporalidad* proterestésica que Brentano se emperra en significar *alterando esencialmente* el «juego del lenguaje» escolástico. La duración *propria* del presente de la vida y de ciertos *actos* propiamente psíquicos (o humanos) queda (re)invertida por Husserl, disimulada como tal y transformada en asunto en juego del campo filosófico.

Los dos traumas

El *trauma de la selvaticidad* estaría motivado por el primero de los operadores prácticos, el de la *separación de los contrarios reunidos*: masculino y femenino, cultura y natura, sujeto y objeto. Por mucho que se desee, no hay modo de excluir del todo el segundo término dominado, de aniquilar lo femenino, lo natural y objetual, precisamente porque hay que someterlo, firmando *la paz en todas las guerras* epistemológicas.

El trauma de la *domesticidad*, por otro lado, afecta al segundo operador práctico: no hay modo de operar una verdadera *reunión de los contrarios separados*, imposibilidad de una domesticación total y una captura verdadera y cierta de la realidad salvaje, naturalmente natural, materia materia encarnada en Víctor, el niño bravío.

El sacrificio del buey, acto de violencia negada que apunta a negar la violencia inscrita en la imposición del orden humano a la naturaleza fecunda pero salvaje, baldía o muchacha, es una comida de alianza, un juramento colectivo por el cual el grupo se funda al proclamar el orden *propiamente* humano, es decir masculino contra la nostalgia del todos contra todos, encarnada también por el chacal –o la mujer, que está excluida de la realización del sacrificio y de la participación del orden político que aquél instaura– y su astucia sacrílega (Bourdieu, 2008a: 372).

La violencia *anterior* al fin, la que se justifica como su medio, es resultado de la proyección *hacia atrás* (*hysteron proteron*) de la violencia *real* del *poder* presente. Este doble juego con el tiempo *que no engañaría a nadie si todo el mundo no estuviera resuelto a engañarse*, permite al tiempo propiamente humano (eso que luego llamaremos existencia) *capitalizarse*, es decir, *transgredir* o transmutar su propia *naturaleza temporal consuntiva* de partida, en un trecho adquisitivo que *extrae* “legalmente” el valor del un tiempo acumulado o, como dice Sánchez Ferlosio, de la sangre derramada. “Los depositarios de ese capital son los supervivientes, que habiéndolo recibido como fideicomiso, se obligan a mantener activa su rentabilidad” (Sánchez Ferlosio, 1986: 22).

La puesta en escena pública y colectiva de esa *capitalización* del tiempo, eso que llamamos modernamente ya a finales del XIX –del XVIII, como argumenta Sánchez Ferlosio– el *Progreso*, supone el ejercicio sistemático de una lógica-mítica espacio-temporal que hace posible la rentabilización de los bienes en *valor* socialmente necesario o capital simbólico. *Mientras el juego social no cambie nada ha cambiado.*

¿Es posible volver, de algún modo, a un estado de naturaleza *anterior* sin proyectar sobre él el contrato social, siempre entendido con *posterioridad* a aquel, en el sentido adquisitivo del cumplimiento de los valores que allí se quieren instituir? ¿No es ese *presente* contractual adquisitivo el instrumento de medida política y temporal del *pasado natural* y consuntivo? Y, por lo tanto, ¿no puede decirse del contrato social el equivalente a lo dicho del instrumento de medición de la física, esto es, que como tal herramienta de medición política su *uso* decanta nuestro posible conocimiento proyectivo del estado de naturaleza?

Sánchez Ferlosio logra romper este esquema de anterioridad posterior cuando sitúa el trauma de la selvaticidad como anterior al de la domesticidad, señalando así el carácter incognoscible como tal del primero, siempre dependiente causalmente del segundo. No es posible conocer a Víctor en su niñez bravía, pues esta queda siempre medida y juzgada desde la niñez doméstica. Tal reconocimiento rompe el hechizo socio-político y epistemológico que rodea el contractualismo al hacer visible el funcionamiento lógico-mítico de cualquier proyección del presente al pasado: la necesidad del *presente* contractual, es decir, de las normas de la *domesticidad* política, sólo se instituye cuando se proyecta su ausencia en un supuesto pasado de *selvaticidad*: es el movimiento del ritual de institución política o *violencia creadora de derecho* (Benjamin) según el antes selvático y el presente doméstico.

Sánchez Ferlosio aplica sobre este particular un razonamiento reflexivo análogo al que Brentano recoge en su revolucionaria noción de *proterestesia*: eso que llamamos presente doméstico sólo es tal por referencia a un pasado doméstico anterior; lo de antes era domesticidad o, más bien, violencia creadora de derecho doméstico es hábilmente disimulada mediante la maniobra ritual que invierte las causas y los efectos. No hay modo de presenciar la selvaticidad, la anterioridad al contrato como no sea desde la posterioridad del contrato. El trauma de la selvaticidad es el efecto y no la causa del trauma de la domesticidad. Víctor es salvaje, sólo en la medida en que se lo mira, se lo juzga y se lo mide como posible niño doméstico.

Si ahora llevamos esta inversión al problema del tiempo, resulta que el estado de naturaleza temporal, el trecho consuntivo del *todavía...ya no*, no civilizado, no esquematizado, sin sentido o valor, aquella materia prima temporal no trabajada con las *herramientas* adquisitivas y, por eso, no transformada *todavía* en *capital*, sólo se presenta como tal, si la medimos desde el esquema adquisitivo de exigida capitalización temporal o *sozial Zeitspiel*. Este juego jugado mediante el tiempo, somatizador de la aptitud temporal es el instrumento temporal-fenomenológico, a saber, la *Master 's Tool*, que diría Audre Lorde.

## 2. The Wild Self

Habría sido Husserl el primero en hablar de *actitud fenomenológica*, en contraposición a la *actitud natural* de quienes juegan *con naturalidad* el juego. Sólo mediante una *suspensión (epoché)* de aquella naturalidad, sería posible el *acceso* a la verdad sobre el mundo:

La suspensión, o *epoché*, de la actitud natural no equivale a dudar del don del mundo; no es una negación del mundo, sino más bien una forma de cuestionamiento que invoca un cambio fundamental de actitud: inhibimos nuestra aceptación ingenua del mundo y desviamos nuestra atención de «lo que es el mundo» a «cómo se me ha dado todo». Este cambio hacia lo que Husserl llama “la actitud fenomenológica”<sup>206</sup>.

En la misma dirección de su maestro Brentano, la cuestión clásica por el «¿qué es?» es desplazada por la pregunta experimental del «¿cómo me es dado el mundo?», es decir, «¿cómo es que esto, el mundo, sucede?». Se trata de reconstruir en el laboratorio fenomenológico algo así como el origen del mundo, que es también el origen del tiempo.

En el capítulo decimotercero de la primera parte del *Leviathan* (1651): «Of the Natural Condition of Mankind», Hobbes enumera las principales causas de querrela (*quarrel*) presentes en la *naturaleza humana*: “Primero, la competencia; Segundo, la desconfianza; Tercero, la gloria”<sup>207</sup>. Si las otras dos causas implican un uso de la violencia “justificado” que le permite convertirse en: “*Masters* de otras personas de hombres, esposas, hijos y ganado”<sup>208</sup>; la tercera, la *gloria* –nos comenta– hace a los hombres “invadir” (*invade*) por nimiedades (*trifles*) tales “como una palabra, una sonrisa, una opinión diferente y cualquier otro signo de inferioridad”<sup>209</sup>. La causa reputacional de esta serie de pequeñeces nos conduce hasta lo que Bourdieu

---

<sup>206</sup> “The suspensión, or *epoché*, of the natural attitude is not an equivalent of *doubting* the givenness of the world; it is not a negation of the world but rather a form of questioning that invokes a fundamental shift in attitude: we inhibit our naïve acceptance of the world and shift our attention from “what the world is” to “how is it all given to me”. This shift to what Husserl calls “the phenomenological attitude” (de Warren, 2009: 26).

<sup>207</sup> “First, competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory” (Hobbes, 1985: 185).

<sup>208</sup> “Masters of other mens persons, wives, children and cattell” (Ibid).

<sup>209</sup> “[A]s a word, a smile, a different opinion and any other sign of undervalue” (Ibid.)

denomina *capital simbólico*, noción que emerge del desarrollo toda una rama de su sociología, la Fenomenología social, en paralelo teórico ineludible de la Física social, que precisamente es Hobbes el primero en desarrollar.

Por lo tanto, se manifiesta que durante el tiempo que los hombres viven sin un Poder común para mantenerlos a todos atemorizados, están en la condición que se llama Guerra; y tal Guerra es de cada hombre contra cada hombre. Porque la GUERRA, no consiste solamente en una Batalla, o en el acto de luchar; sino en un tramo [o trecho] de tiempo, en el cual se conoce suficientemente la Voluntad de luchar mediante Batalla: y por lo tanto la noción de Tiempo, debe considerarse en la naturaleza de la Guerra (...) Así pues, la naturaleza de la guerra no consiste en la lucha propiamente dicha, sino en la conocida disposición hacia ella, durante el tiempo en que no hay garantía de lo contrario. Todo lo demás es PAZ<sup>210</sup>.

El *tract of time*, es decir, el trecho temporal propio de la disposición para la guerra, y en particular para esa guerra de todos contra todos, violencia antes del contrato social (*violencia creadora de derecho* benjaminiana), está vinculado a ciertas causas, siendo la más inexplorada y difícil de ellas, esa que Hobbes denomina *gloria, reputación* o, como dice Sánchez Ferlosio, «más valer». Cuando no hay otras especies de poder en juego, ese tiempo acumulado que es el capital simbólico es la fuente de la violencia; de ahí, que *la noción de Tiempo haya de ser considerada en la naturaleza de la guerra* del todos contra todos, propia de un estado de naturaleza donde *el hombre es un lobo para el hombre*.

Los acontecimientos que denominamos guerras mundiales son momentos donde esa *noción de Tiempo* que pertenece a la naturaleza de la guerra y que con Sánchez Ferlosio hemos venido llamando adquisitivo, emerge en toda su desnudez y radicalidad.

---

<sup>210</sup> "Hereby, it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in the condition which is called Warre; and such a Warre is of every man against every man. For WARRE, consisteth not in a Battle onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battle is sufficiently known: and therefore the notion of *Time*, is to be considered in the nature of Warre (...) So the nature of War, consisteth not in the actual fighting; but in the known disposition thereto, during the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE "(Hobbes, 1985: 185-6).

Podemos trasladar a la filosofía social la noción de *Rewilding* y hablar de un *Rewilding* fenomenológico para el descrito periodo histórico, tal y como es definido en los años 90 por Michael Soulé y Reed Noss en el artículo “*Rewilding and Biodiversity: Complementary Goals for Continental Conservation*”. La idea de la *resilvestración* o *rewilding* “es el argumento científico para la restauración de los grandes espacios silvestres basado en los roles reguladores de los grandes depredadores”<sup>211</sup>. Dejando al margen el sentido literal de esta legítima lucha por la biodiversidad que comienza en los años 60 y 70, basada en la necesidad de conectar ciertas áreas geográficas que permitan ese rol regulatorio de los grandes depredadores, nos interesa su sentido figurado como dimensión de *Bild* política que tiene origen en el biologicismo filosófico de lo *Volkisch*:

El biologicismo en la filosofía, la idealización de la naturaleza y lo orgánico son en principio para este movimiento “Volk” no más que una tendencia filosófica reaccionaria, en la que la opresión, desigualdad y la explotación son presentados como hechos “naturales”, leyes de la naturaleza a ser defendidos y por lo tanto no revocados. Para los *Volkists* los términos raza y clase son la misma cosa, están emparentados. Los arios nobles y guerreros iban a ser formados por una selección “natural”, que justamente era el punto de contacto con las cualidades raciales a las que Hitler apuntaba en post de su súper raza de hombres. Los *Volkists* no postulaban más que una defensa pseudo biológica de sus intereses de clase, que iba a ser recogida y llevada a cabo por el nazismo, podríamos decirlo de otra manera como... la lucha de clases como una lucha racial<sup>212</sup>.

En su artículo *La ontología política de Martin Heidegger* (1975), Pierre Bourdieu describe ese *sistema de esquemas comunes* que conectan o ligan una *matriz ideológica común*, estructurada y estructurante de cierta visión del mundo que *reacciona* a ciertos logros democratizadores reivindicados entre otros por la izquierda revolucionaria de una Rosa Luxemburgo:

La unidad ideológica remite a la matriz ideológica común, es decir, al sistema de esquemas comunes que engendran los lugares comunes y, más concretamente, al

---

<sup>211</sup> “[I]s the scientific argument for restoring big wilderness based on the regulatory roles of large predators” (Soulé y Noss, 1998).

<sup>212</sup>(<https://huellasdelahistoria.wixsite.com/huellas/single-post/2016/04/03/nazismo-y-ecologismo>, 23/06/23)

sistema de las oposiciones fundamentales, aproximadamente equivalentes, que estructuran el pensamiento y organizan la visión del mundo; o, por nombrar sólo las más importantes, las oposiciones entre cultura y civilización, entre Alemania y Francia (o, en otro sentido, Inglaterra), entre la "comunidad" o el "pueblo" (*Volk*) y la "masa" atomizada, entre la jerarquía y la nivelación, entre el campo o el bosque y la ciudad o la fábrica, entre el campesino o el héroe y el obrero o el comerciante, entre la vida y la técnica, entre el total y lo parcial o lo parcelario, entre la ontología y la ciencia, etc.<sup>213</sup>

La idea de «los caminos que se pierden en el bosque», de los «Holzwege» –que Heidegger describe como una suerte de nueva alegoría topológica para una revolución conservadora en filosofía–, puede ser comprendida desde el sentido del *Rewilding*. Los *Holzwege* están ocultos en la maleza, no pueden ser vistos por el común de los mortales y se caracterizan por detenerse abruptamente en medio del bosque. Esa pérdida de orientación común exige un auténtico cambio de sentido, ese que protagoniza quién es capaz de *rebelarse* contra el orden nivelador establecido, representado en el *Tratado del rebelde* de Ernst Jünger como la figura del *obrero* a la que se opone, en otro texto paradigmático del autor (*La emboscadura*), el lobo. En la introducción a la edición española que recoge ambos textos, Denes Martos aclara la etimología del término alemán «Der Waldgang», vinculada por el propio Jünger con una antigua tradición de Islandia:

En realidad, el *Waldgang* en la antigua Islandia fue una condena de expulsión, una especie de ostracismo. Personas asociales, por lo general homicidas, pero en todo caso individuos cuyo comportamiento había demostrado ser incompatible con la vida en comunidad, eran separados de la sociedad y prácticamente arrojados fuera de ella. Con lo cual quedaban condenados a vivir apartados de las poblaciones y los asentamientos; es decir, obligados a vivir en el único lugar disponible que les quedaba: el bosque.

---

<sup>213</sup> "L'unité idéologique renvoie à la matrice idéologique commune, c'est-à-dire au système des schémas communs qui engendrent les lieux communs et, plus précisément, au système des oppositions fondamentales, grossièrement équivalentes, qui structurent la pensée et organisent la vision du monde; soit, pour ne nommer que les plus importantes, les oppositions entre la culture et la civilisation, entre l'Allemagne et la France (ou, sous un autre rapport, l'Angleterre), entre la "communauté" ou le "peuple" (*Volk*) et la "masse" atomisée, entre la hiérarchie et le nivellement, entre la campagne ou la forêt et la ville ou l'usine, entre le paysan ou le héros et l'ouvrier ou le commerçant, entre la vie et la technique, entre le total et le partiel ou le parcellaire, entre l'ontologie et la science, etc." (Bourdieu, 1975: 184).

La antigua palabra islandesa equivalente a Waldgang fue "skóggangr" y significó tanto "destierro", como "proscripción". Para captar todo el drama de la condena no deja de ser significativo constatar, por ejemplo, que los francos sálicos y los godos al Waldgänger lo llamaron "vargr", un término emparentado con las palabras modernas Würger (estrangulador) y Wolf (lobo). De hecho, entre estos pueblos, la captura o "caza" de los proscritos fue probablemente recompensada, como lo sugiere el hecho de que se le ponía precio al "wulfes heafód" (Wolfschädel en alemán moderno= "cráneo de lobo" o "cabeza de lobo" en traducción literal).

La paradoja de buscar el sentido de la comunidad fuera de ella, es decir, de que la creación del derecho exija una violencia anterior y no sujeta al derecho que ella misma crea, era también recogida por Hobbes en la idea de la guerra del todos contra todos que quedaba vinculada en el *Leviatán* a cierta noción de Tiempo *to be considered in the nature of Warre*. Esa guerra generalizada describe un renovado estado de naturaleza, donde toda referencia temporal remite el espacio-tiempo *wild* del *bosque* y, sobre todo, al guerrero mismo, el jugador de un renovado juego de puro capital simbólico que abre sus propios *Holzwege*, lobo solitario que sobrevive bajo las *tempestades de acero* de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales.

Frente a este producto negativo de todos los determinismos de la civilización "técnica", "el Rebelde" (80), el poeta, el único, el jefe, cuyo "reino" (alto, sublime, etc.) es ese "lugar de la libertad" "llamado el bosque". El "recurso a los bosques", "caminata arriesgada que conduce no sólo fuera de los caminos trillados, sino más allá de los límites de la meditación" (I, 19) –¿cómo no pensar en *Holzwege*?– promete el retorno al "suelo natal", a las "fuentes", a las "raíces", al "mito", a los "misterios", a lo "sagrado", al "secreto" (81), a la sabiduría de los simples, en una palabra, a la "fuerza original" que pertenece a quien "sabe el peligro" y prefiere la muerte a la degradación en la "servidumbre"<sup>214</sup>.

---

<sup>214</sup> "En face de ce produit négatif de tous les déterminismes de la civilisation 'technicienne', 'le Rebelle' (80), le poète, l'unique, le chef, dont le 'royaume' (haut, sublime, etc.) est ce 'lieu de la liberté' 'appelé la forêt'. Le 'recours aux forêts', 'marche hasardeuse qui ne mène pas seulement hors des sentiers battus mais au-delà des frontières de la méditation' (I, 19) –comment ne pas penser à *Holzwege* ?– promet le retour au 'sol natal', aux 'sources', aux 'racines', au 'mythe', aux 'mystères', au 'sacré', au 'secret' (81), à la sagesse des simples, bref à la 'force originelle' qui appartient à celui qui 'a le goût du danger' et préfère la mort à l'abaissement dans la 'servitude'" (Bourdieu, 1975: 82).

Esta disposición temporal a la guerra naturalizada, donde todo tiempo puede acumularse lobuna y salvajemente para transformarse en la masculinidad destilada y purificada de la ultraderecha en todas sus formas y edades, violencia sin límites de derecho, narcisismo del «cuidado de sí» (*Sörge*) que se opone a la igualdad de todos con todos (y, sobre todo, con todas), a la colectivización del rebaño, como dice Bourdieu, al *mundo de la seguridad social (Fürsorge)*<sup>215</sup>.

En resumen, el recurso es un retorno (87) y se comprende que esta visión del mundo social se resume en una filosofía de la temporalidad que opone el tiempo lineal, progresivo, progresista, orientado hacia la "catástrofe" final del mundo técnico, al tiempo cíclico, que "hace retorno", símbolo perfecto de la revolución conservadora, de la Restauración, como negación de la revolución (83)<sup>216</sup>.

El eterno masculino se *estetiza* (o cursiliza) ahistórica y eternamente en una doble estrategia de *Renaturierungsbild* metafísica y política. “[E]l ‘affaire Heidegger’ –dice Bourdieu– fue para mí una oportunidad de mostrar que el esteticismo filosófico tiene sus raíces en un aristocratismo social” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 223).

En *Holzwege*, Heidegger afirma que: “Muchas veces [esos caminos] parecen como si fueran iguales, pero es una mera apariencia” (Heidegger, 2003: 7). La revolución conservadora convierte en meras apariencias no ya los derechos que garantizan la igualdad democrática, sino la propia humanidad de quienes eran así nivelados, recreando los límites de la lógica mítica que instituye la depredación, la versión *rewilding* del capital simbólico, como aspecto de lo propiamente humano, es decir, de lo propia y renovadamente masculino. En *Los acantilados de mármol*, el *Holzwege* se detiene al borde de un desolladero, Jünger lo describe de modo ambiguo y terrorífico, de modo que no es claro si los restos allí *descritos* son humanos o animales, es decir, que son *animalmente humanos*.

---

<sup>215</sup> Hay un vínculo a explorar entre la *Fürsorge* y la mano izquierda o femenina del campo burocrático.

<sup>216</sup> “Bref, le recours est un retour (87) et on comprend que cette vision du monde social se résume dans une philosophie de la temporalité qui oppose le temps linéaire, progressif, progressiste, orienté vers la ‘catastrophe’ finale du monde technique, au temps cyclique, qui ‘fait retour’, symbole parfait de la révolution conservatrice, de la Restauration, comme dénégation de la révolution (83)” (Bourdieu, 1975: 132 n.79).

Ese *Wild Self* implica una restauración y transformación de la *búsqueda de reconocimiento*, de modo que la fuente del mismo, del capital simbólico tenga que ver no ya con el juego y la *aptitud* temporal, sino con aquello de la identidad personal, de la conciencia o de la *actitud temporales*. A pesar de la crisis de confianza en el progreso de la sociedad, sí que se sigue *creyendo* en la *alegoría* del esforzado filósofo en la caverna o la aventura de la conciencia (sea quien sea esa moza). *Mientras los dioses no cambien, nada ha cambiado.*



### III. RECHILDING ATTITUDE

El taller de Wittgenstein

Aquel *shift* que iniciara Brentano de la mano de Locke y que Husserl continuara; aquel desplazamiento del «¿qué es?» en la dirección del «¿cómo me es dado el mundo?» representativo de la *actitud fenomenológica*, adquiere con Wittgenstein una dimensión muy distinta, prácticamente técnica.

La *investigación* se traslada de nuevo. Esta vez pasa de aquel *laboratorio* brentano-husserliano, a ese taller mecánico-fenomenológico que son las *Investigaciones filosóficas*. Allí, se ponen a prueba los mecanismos de algunas teorías (*Bilder*) clásicas, se las desmonta y se las examina por dentro, en busca de “lo que engrana en el concepto de verdad (como en una rueda dentada)” (Wittgenstein, 2017: I, 136); pero, asimismo, se comprueba si hay piezas de más, ruedas inútiles (*idle wheels*): “Aquí quiero decir: la rueda que puede girarse, sin que con ella se mueva el resto, no pertenece a la máquina” (Wittgenstein, 2017: I, 271).

La *clarificación* de conceptos de la Filosofía, de la que ya hablaran Brentano y Boltzmann, adquiere en Wittgenstein un matiz diferente. Entre los párrafos de las *Investigaciones* que conocemos bajo el epígrafe de *seguir una regla*, se examina “el modo en que hablamos de las máquinas” (Wittgenstein, 2017: I, 193); es decir, se indaga en el uso de la imagen que la Filosofía hace de la *máquina*: “Usamos una máquina o su imagen (*Bild*), como símbolo de un determinado modo de operar” (Ibid). Wittgenstein señala que la imagen más común es la de una máquina *idealmente* rígida, cuyos movimientos están ya determinados de antemano y, sin embargo: “El movimiento simbólico de la máquina está predeterminado de otro modo bien diferente que el de cualquier máquina efectiva dada” (Ibid). Más adelante, fuera en principio de la discusión acerca de seguir una regla, y en el seno de otra serie de párrafos conocidos como el *argumento sobre el lenguaje privado*, leemos: “Podríamos decir que la máquina o, su imagen, es el comienzo de una serie de imágenes que hemos aprendido a derivar de esa imagen” (Wittgenstein, 2017: I, 271). La relación entre las dos series de párrafos relata la relación entre dos cuestiones aparentemente muy diversas.

En un breve artículo “Did Wittgenstein Follow the Rules? (Or Was He Guided By Them)”, Jaacko Hintikka advierte una vez más del habitual malentendido de tomar

“la –así llamada– discusión de seguir una regla en *Las Investigaciones filosóficas I*, secs. 143-242”<sup>217</sup>, desde un punto de vista epistemológico: “Su problema fundamental no es saber qué regla estoy siguiendo, si puedo saber si estoy siguiendo una regla correctamente, o cualquier otro problema epistemológico similar”<sup>218</sup>. Hintikka demuestra que este malentendido oculta el verdadero problema, sucintamente planteado en las primeras páginas del *Blue Book*: “¿Qué significa seguir una regla? ¿Cómo podemos enseñar a alguien a seguir una regla?”<sup>219</sup> Encontramos aquí el mismo ejemplo de la *carta de colores* que Wittgenstein usará en la *Investigaciones* (Wittgenstein, 2017: I, 50-53), con el objetivo demostrar que la regla no es sólo un objeto externo que sirve para *adiestrarnos* en esta o la otra conducta, sino que de algún modo la *regla* misma, como tal entidad simbólica está implicada en cómo la comprendemos u obedecemos: “El propósito de esto es ilustrar cómo la carta de colores juega un papel en el uso real del color. Está implicado en el tipo de uso que Wittgenstein prevé. Es literalmente parte (un instrumento) del lenguaje del color”<sup>220</sup>. Luego el problema para Wittgenstein es más complejo y más bourdiano: “¿Cómo puede la mera expresión simbólica de una regla guiar mi pensamiento y mis acciones?”<sup>221</sup>.

La cuestión propiamente wittgensteiniana no es la epistemológica de si puedo conocer o no explícita y conscientemente la regla que me está guiando, sino propiamente *ontopraxeológica*, puesto que apunta a la conexión que tiene lugar en mi *experiencia* entre esa regla, como realidad simbólica y mis acciones, como realidad física y práctica: “La pregunta de Wittgenstein no es si esa es la regla correcta, sino cómo determina mis acciones cuando la sigo. Podríamos llamar a

---

<sup>217</sup> “[T]he so-called rule-following discussion in the *Philosophical Investigations I*, secs. 143-242” (Hintikka, 2004: 140).

<sup>218</sup> “His basic problem is not whether I can know what rule I am following, whether I can know whether I am following a rule correctly, or any similar skeptical or other epistemological problem” (Ibid.).

<sup>219</sup> “What does it mean to follow a rule? How can we teach someone to follow a rule?” (Wittgenstein, 1964: 12-17).

<sup>220</sup> “The purpose of this here is to illustrate how the color chart plays a role in the actual use of color. It is involved in the kind of use Wittgenstein envisages. It is literally part (an instrument) of the color language” (Hintikka, 2004: 140).

<sup>221</sup> “How can the mere symbolic expression of a rule guide my thinking and my actions?” (Ibid).

este problema el problema del guiarse (*the guidance problem*<sup>222</sup>) y no el problema del seguimiento de las normas”<sup>223</sup>.

Para averiguar la naturaleza de este misterioso vínculo, Wittgenstein acude como paradigma a un ejemplo de tradición agustiniana “proverbialmente considerado como la parte más trivial de nuestro repertorio conceptual”<sup>224</sup>: *Leer en voz alta*. “Ahora, ¿cuál es la regla que me guía para leer en voz alta? (...) ¿Cómo me guía ese conocimiento en mi lectura? Obviamente no soy consciente del alfabeto cuando leo”<sup>225</sup>. La experiencia de Wittgenstein como maestro puede tener que ver con la supuesta *trivialidad* o infantilidad del caso. A pesar de su maravillosa clarividencia, Hintikka apenas considera el papel que la enseñanza a los más pequeños tuviera en el milagroso *shift* de Wittgenstein tras su vuelta a Cambridge en Octubre de 1929, que motiva lo que el propio Hintikka caracteriza como una *fenomenología fenomenológicamente distinta*. En su brillante y sorprendente (casi herética) interpretación, el intérprete finlandés reitera la importancia de ese *annus mirabilis* (el año de la conversión), del abandono del lenguaje fenomenológico que ensayara en el *Tractatus*, en favor de los denominados lenguajes físicos u ordinarios: “[L]o que provoca el problema del guiarse es que, según Wittgenstein, ya no tenemos acceso directo a las reglas en nuestro pensamiento”<sup>226</sup>.

El *guidance problem* emerge de una crisis en el habitual punto de vista epistemológico que exige la actividad de un sujeto que conoce un objeto y que pone en juego la esquema moderno de pensamiento que reparte topológicamente esos lugares (contrariedad lógica, oposición real) del *rule-following*, concretada aquí en la cuestión acerca de *cómo puedo conocer* la regla que sigo. Wittgenstein rompe con aquella *topología* al plantear la pasividad no consciente de quien *es guiado* sin ser consciente de cómo es guiado, es decir, sin tener acceso directo a las reglas que lo

---

<sup>222</sup> Podríamos traducirlo también por *el problema de la orientación*, aproximando su significado a la noción bourdiana de *sentido práctico* como sentido de orientación social.

<sup>223</sup> “Wittgenstein's question is not whether that is the right rule, but how it determines my actions when I follow it. We might call this problem the guidance problem instead of the rule-following problem” (Ibid.).

<sup>224</sup> “[P]roverbially thought of as the most trivial part of our conceptual repertoire” (Hintikka, 1996: 141).

<sup>225</sup> “Now what is the rule that guides me in reading aloud? (...) How does that knowledge guide me in my reading? Obviously I am not conscious of the alphabet when I read” (Ibid.).

<sup>226</sup> “[W]hat prompts the guidance problem is that we do not any longer according to Wittgenstein have direct access to rules in our thinking” (Ibid.).

guían. El *guidance problem* pudiera estar, asimismo, en la base de la crítica bourdieuana a la noción lévi-straussiana de regla y a su superación mediante la noción de *estrategia*. Como afirma Hintikka: “Está poniendo de relieve su nueva visión de que, en un sentido importante, en mis acciones y en mis experiencias no hay ninguna regla que las guíe conscientemente”<sup>227</sup>.

En un nivel semántico, esta evolución supuso un cambio de prioridades. Wittgenstein primero evocó la idea del juego del lenguaje para resaltar la naturaleza del lenguaje como un proceso gobernado por reglas. Las reglas eran la realidad semántica básica. “No puedes estar detrás de las reglas, porque no hay ninguna detrás” (*Philosophical Grammar* p. 244). Sin embargo, después del cambio de prioridades de Wittgenstein, los juegos de lenguaje se convirtieron en la base de la semántica. A uno no se le enseña un juego de idiomas enseñando sus reglas. Uno está entrenado (“perforado”) para jugar el juego del lenguaje. *Uno puede entender las reglas de un juego de idiomas siendo entrenado para dominar (master) todo el juego*. Es en este sentido que, según Wittgenstein, seguimos una regla “a ciegas”<sup>228</sup>[El subrayado es nuestro]

Comprender el juego del lenguaje equivale a ser *entrenado* para dominar el juego, a ser simbólicamente *perforado* (pensemos en los *patrones simbólicos* de Wacquant). La comprensión de las reglas no es explícita como cuando leemos un libro de instrucciones. Esas “instrucciones” sólo podrían ser extraídas *a posteriori*, por un explorador que jugara a ese *juego-2* de observar y anotar lo que sucede en el *juego-1*. Análogamente, para entender la noción de *Sprachspiel*, Wittgenstein se entrena (y nos entrena) con ejemplos de niños que aprenden, jugando esos juegos del lenguaje. Por ello, no hay propiamente una disciplina llamada *Fenomenología*, ni por lo tanto un filósofo o un fenomenólogo capaz de *salir* para observar y anotar desde fuera el juego-1 para un juego-2, pero tampoco de reflexionar sobre un súper juego entre estos dos juegos, el juego-1 y el juego-2, para producir un supuesto juego-3 (la filosofía o la sofística).

---

<sup>227</sup> “He is highlighting his newly acquired view that in an important sense in my actions and my experiences there is no rule consciously guiding them”(Ibid.).

<sup>228</sup> “On a semantical level, this development meant a switch of priorities. Wittgenstein first evoked the idea of language-game to highlight the nature of language as a rule- governed process. Rules were the basic semantical reality. ‘You can’t get behind the rules, because there isn’t any behind’ (Philosophical Grammar p. 244). However, after Wittgenstein’s change of priorities language-games became the ground floor of semantics. One is not taught a language-game by teaching its rules. One is trained (“drilled”) to play the language-game. One can understand the rules of a language-game by being trained to master the entire game. It is in this sense that we, according to Wittgenstein, follow a rule ‘blindly’” (Ibid.).

Wittgenstein sólo ve posible plantearse ciertas cuestiones fenomenológicas de un modo *fenomenológicamente* distinto y eso supone dejar de pensar como se ha venido pensando, dejar de *jugar en serio*, aplicando en el juego los mismos parámetros que se han venido utilizando y que, como ya sabemos, responden a los operadores prácticos de la lógica-mítica: salir o entrar, mirar arriba o abajo, girar a la izquierda o a la derecha. La cuestión fenomenológicamente distinta que Wittgenstein propone invierte en cierto modo aquella posibilidad del juego-3. La comparación clásica con lo divino se sustituye por una humilde salida del juego. Lo que la *chatbox* de las *Investigaciones* busca no es la posibilidad de una teodicea para el juego «más divino» al que podemos jugar o juego-3, sino que lo que examina es si «el amante del saber» no es más que un *replicante* del juego-1<sup>229</sup>, pero que como la Rachel y el Deckard de *Blade Runner*, ni siquiera sospecha de su pasado artificialmente implantado (perforado) y se asimila por eso, no a un dios, sino a un pobre insecto aturdido y confuso, una *mosca atrapada en su propia botella cazamoscas*.

¿Cuál es tu objetivo en Filosofía? Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (Wittgenstein, 2017: I, 309).

Pero, ¿cómo funciona y para qué sirve una botella cazamoscas? Y, ¿hasta qué punto equivale esta cuestión a aquella de nuestra tesis: ¿Cómo funciona y para qué sirve el tiempo en el espacio social?

La botella cazamoscas pende habitualmente de la rama de un árbol y está cerrada en su parte superior. A diferencia de las botellas “normales” tiene una entrada en el fondo que se introduce hacia su interior como un cilindro abierto hacia el interior de la botella. Alrededor del cilindro y en el fondo de la botella se introduce un líquido dulce. Estas atraídas por él *entran* por la parte de abajo. En caso de no morir

---

<sup>229</sup> En el test *Voigt(h)t-Kampff* o test de empatía que aparece en la novela de Philip K. Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* y en la película *Blade Runner* de Ridley Scott, se usa una máquina para comprobar si el examinado es un humano o un replicante, una suerte de androide (o autómeta): “La máquina mide la variación de funciones corporales tales como la respiración, el rubor, el ritmo cardíaco y el movimiento de los ojos, en respuesta a una serie de preguntas, así como el tiempo de reacción. Las preguntas del test desencadenan una respuesta emocional cuando el sujeto es un humano, es decir, la ausencia de empatía permite identificar a los replicantes” (Sammon, Paul M. (1996), *Future Noir: the Making of Blade Runner*, London: Orion Media, pp. 106-107, cit. en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Test\\_Voigt-Kampff#cite\\_ref-1](https://es.wikipedia.org/wiki/Test_Voigt-Kampff#cite_ref-1)).

ahogadas en el dulce veneno, son atraídas hacia arriba por la luz solar, se mueven hacia la parte superior de la botella, pero la salida de la caverna... ¡Uy, perdón!..., de la *Fliegenglas* permanece tapada y no hay modo de alcanzar el *Ideal*. El único modo de *salir* es hacerlo por abajo o *volviendo* la botella *del revés*.

#### Fenomenismo pictórico

En el Prefacio de las *Investigaciones*, Wittgenstein *confiesa* que no ha sido capaz de realizar aquel *proyecto* de escribir un libro por mucho que lo haya intentado. Ha tratado una y otra vez de seguir de principio a fin una línea argumentativa, dejando sus marcas en el bosque, para *hacer* un *Holzweg* como el de un leñador avezado, que le permitiera perseguir el objetivo de darnos, después de una acumulación ordenada de párrafos heideggerianamente bien cortados, un modelo, una *Bild* clara (*übersichtliche Darstellung*) del paisaje, un libro de filosofía capaz de *guiarnos* por esa difícil e intrincada topología.

Sin embargo, Wittgenstein se ha encontrado con que *no sabía lo que hacía hasta que lo ha hecho* (como dice Bourdieu en *Homo academicus*). Él mismo es el sujeto experimental para una *Fliegenglas* fenomenológica. El errático desenvolvimiento de sus párrafos hace pensar en una mosca atrapada que se mueve *aparentemente* sin ton ni son, yendo de un lado a otro recorriendo un espacio sin direcciones ni sentidos. Recuerda en eso un poco a cómo imaginamos la vida del bueno de Víctor de L'Aveyron, aquel niño bravío a cuyo juego en *estado de naturaleza* ningún filósofo (o científico social) puede asistir y anotar. Wittgenstein reconoce que lo único que se ve capaz de hacer es *clarear* alguna de esas cuestiones *durante* un rato, como ese leñador que poda el bosque *kreuz und quer* para *desbrozar sólo* un poco algunas partes del monte, lo suficiente para seguir conservándolo y que siga creciendo; es decir, lo único que busca Ludwig es aclararse un poco sobre algo mientras está *todavía* en ello y *hacerse* (no una *Idea*) sino un bosquejo (Bourdieu), a saber, un esbozo o imagen no definitiva y meramente aproximada, resultado de desenmarañar el asunto *en juego*.

\*\*\*

En un artículo de 2013, “The Philosophical Investigations and Syncretistic Writing”, Alois Pilcher acude a la nota editorial que Rush Rhees escribe para *Eine Philosophische Betrachtung*. Rhees refiere allí una conversación entre Moore y Wittgenstein donde este último comparaba *the Brown Book 's wrong method* con el *correct method* aplicado en las *Investigaciones*. Pilcher resume brevemente esta confrontación como sigue:

[M]ientras que el *Brown Book* se centra en la linealidad, el procedimiento paso a paso y la sistematicidad, las *PI* emplean un procedimiento cruzado. El mismo método central del *Brown Book* y de hecho su espina dorsal –el método del juego del lenguaje – fue “delineado” y “fragmentado” en la transición a la *PI*<sup>230</sup>.

Pilcher cita enseguida el *draft* de 1938 para el Prefacio de la *Investigaciones* (recientemente descubierto), donde Wittgenstein habla de su último intento para organizar sus pensamientos en una *secuencia ordenada*: “This fragment has perhaps the advantage of giving comparatively easily idea of my method” (Pilcher, 2013: 15). La apuesta de Pilcher es que tal fragmento está en MS 142 (o la versión TS 220).

Wittgenstein says in both the preface drafts and the final *PI* preface that this method was an adequate response to the *nature* of the investigation; the criss-cross method was responding to the demands of the subject area, and was thus responding to a requirement. From this, I think, we should be able to infer not only that “fragment” refers to MS 142 / TS 220, but also that in 1936 the criss-cross method had been consciously upheld and transferred from the *writing* of the *PI* remarks (1929–1936) to their *forming* into the *PI work* (1936): it had been transferred from the process to the product (Ibid.).

Tras abandonar la traducción al alemán del *Brown Book*, Wittgenstein comienza lo que conocemos por MS 142, posteriormente mecanografiando como TS 220. El fragmento en cuestión, sucesiva y quirúrgicamente reelaborado, contiene la primera aparición de la noción de *Sprachspiel* y forma parte de la redacción

---

<sup>230</sup> “[W]hile the *Brown Book* focuses on linearity, step-by-step procedure and systematicity, the *PI* employs a criss-cross procedure. The very method which was central to the *Brown Book* and was indeed its backbone –the linear language-game method– was ‘delinearized’ and ‘fragmentized’ in the transition to the *PI*” (Pilcher, 2013: 14).

original de las *Investigaciones*. El manuscrito con fecha de noviembre de 1936 lleva el título de 'Philosophische Untersuchungen'.

En el artículo de 2006, "La variación como procedimiento de investigación. Una nueva aproximación a las obras de L. Wittgenstein", Jesús Padilla Gálvez examina minuciosamente las sutiles variaciones introducidas desde el manuscrito hasta un total de tres versiones o, más bien, *variaciones*, que considera parte de un proceso de "elaboración genética" (Padilla, 2006). Una temprana (TS 220), una intermedia (TS 239) y una final (TS 227), que supone un cambio muy interesante.

El original manuscrito (MS 142) dice:

También podemos imaginar que todo el proceso del uso de las palabras está en uno de esos juegos por los cuales los niños aprenden el idioma. Quiero llamarlos "juegos del lenguaje", y a veces hablar de un lenguaje primitivo como un "juego del lenguaje".

Y uno podría también llamar a los procesos de nombrar las piedras y de recitar la palabra predicha juegos de lenguaje. Piensa en el uso que se hace de las palabras en los juegos de rayas<sup>231</sup>.

Mientras que lo que Padilla denomina "versión temprana" (TS 220):

También podemos pensar que todo el proceso de usar las palabras en (3) es uno de esos juegos a través de los cuales los niños aprenden nuestros idiomas. Quiero llamarlos "juegos del lenguaje", y a veces hablar de un lenguaje primitivo como un juego del lenguaje. Y también se podría llamar juego del lenguaje a los procesos de nombrar las piedras y de recitar la palabra predicha. Piensa en el uso que se hace de las palabras en los juegos de arneses<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> "Wir können uns auch vorstellen daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder die Sprache erlernen. Ich will diese "Sprachspiele" nennen, & von einer primitiven Sprache manchmal als von einem "Sprachspiel" reden. Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine & des Nachsprechens des vorhergesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. Denke an manchen Gebrauch der von den Worten in Reigenspielen gemacht wird".

<sup>232</sup> "Wir können uns auch denken, dass der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in (3) eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder unsere Sprachen erlernen. Ich will diese "Sprachspiele" nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden. Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgeschagten Wortes auch Sprachspiel nennen. Denke an manchen Gebrauch, der von Worten in Reigenspielen gemacht wird".

En este paso del manuscrito al texto escrito a máquina, las diferencias son tan leves que apenas parecen significativas: el término más técnico *vorstellen* es sustituido por el más cotidiano *denken*. Mientras que la segunda frase, que introduce lo que Wittgenstein “define” como *Sprachspiel* se mantiene idéntica: *el procedimiento del uso de las palabras puede ser considerado como aquel juego según el cual los niños aprenden nuestra lengua*. La variación intermedia (TS 239) es aún más delicada y, en opinión de Padilla, únicamente va acentuando el término *Sprachspiel*.

No obstante, la “versión tardía” (TS 227) modifica poco pero significativamente el texto. La frase del primer párrafo: *mittels welcher Kinder unsere Sprachen erlernen*, se transforma en: *mittels welcher Kinder ihre Muttersprachen erlernen*. Además, Wittgenstein añade al conjunto una última y aclaratoria sentencia: “Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das "Sprachspiel" nennen”. Padilla traduce: “Voy a denominar la totalidad: el lenguaje y la actividad con la que está intrincado, «juego del lenguaje»”. El término *Tätigkeiten* traducido en primera acepción como “actividad” o “tarea” tiene otro significado frecuente como “funcionamiento”, por ejemplo en expresiones del tipo *in Tätigkeit treten* con el significado de “activarse, entrar en funcionamiento”. Por su parte el verbo *sich verweben* es literalmente “entretejerse”.

Antes de dedicarse a la *Investigaciones*, el artículo de Padilla comenta el recién publicado *The Big Typescript* (TS 213), texto «collage» como admite el autor, dictado en 1933, “una recopilación de todos los pensamientos y argumentos que ha ido generando desde 1929” (Ibid.), que procede de una reelaboración de notas que comprenden los meses de julio de 1931 hasta junio de 1932. Padilla enumera los numerosos y breves capítulos, para pasar a llamar la atención sobre una estructura diferente que ha sido descrita por W. Kienzler mediante el calificativo: «oscilante». La importancia del texto para interpretar las *Investigaciones* es evidente: “[L]os argumentos bosquejados en dichos escritos se encuentran *in nuce* en este compendio (...) Voy a desarrollar esta idea mediante un ejemplo paradigmático” (Ibid.).

Este *ejemplo paradigmático* en el que “un hablante expresa a un niño o a un adulto: «luz» y a su vez enciende la bombilla de una habitación”, se recoge en el

capítulo número cuarenta y seis, titulado "Funktionieren des Satzes an einem Sprachspiel erläutert" (Wittgenstein, 2013: 156):

Aquí, por ejemplo, tienes un sencillo juego del lenguaje: Dar la luz eléctrica en una habitación, tú dices «luz» a una criatura (pero también puede ser un adulto), entonces lo apagas y dices «oscuridad»; y lo puedes hacer varias veces, enfatizando tus palabras por varios espacios de tiempo. Entonces puedes ir a la habitación de al lado, desde allí dar la luz en la primera habitación y conseguir que la criatura te diga «luz» u «oscuridad» (Ibid.).

El ejemplo de *funcionamiento* es tan literal que quizá pudiera parecer, como explica Padilla, que “se trata de explicar *como «funciona»* un enunciado mediante la ejemplificación en un juego del lenguaje” (Ibid.) [El subrayado es nuestro]. Sin embargo, el propio Wittgenstein pone en duda esta interpretación, cuando añade a continuación: “¿Debería llamar «frases» a «luz» y a «oscuridad»? Bueno, como yo quiera.— ¿Y qué pasa con «su congruencia (*Übereinstimmung*) con la realidad»?” (Ibid.). Y continua:

Cuando describo juegos (del lenguaje) simples, no lo hago para así poder utilizarlos para construir gradualmente los procesos de un lenguaje completamente desarrollado —o del pensamiento— (Nicod, Russell), porque sólo acaba en injusticias— sino que expongo los juegos como tales, y los dejo irradiar su efecto esclarecedor sobre los problemas particulares (Ibid.).

Wittgenstein no está ejemplificando “injustamente” su teoría o modelo (*Bild*) del lenguaje o del pensamiento, esa que *reconstruye gradualmente sus procesos* mediante estos sencillos juegos del lenguaje, como hace su “maestro” Bertrand Russell. Ocurre más bien al contrario, Wittgenstein encuentra ya *activo* o *en funcionamiento* el modo en que las criaturas aprenden su lengua materna y a eso lo llama, *juego del lenguaje*. Las *variaciones* introducidas en MS 142/TS 220 apuntan a que el término *juego* surge de esta estrecha relación de *entrelazamiento* con la actividad lúdica infantil: *aquel juego según el cual los niños y las niñas aprenden nuestra lengua* y, sólo, después, se extiende a la edad adulta. La coletilla añadida en la “versión tardía” (TS 227), puede traducirse más literalmente como sigue: “También voy a llamar a todo esto: el lenguaje y las actividades con las que está entrelazado, «juego del lenguaje»”.

Las actividades lúdicas infantiles que llamamos habitualmente *juegos* (*Spielen*) son una especie distinta de *Bilder*, unos *modelos* fenomenológicamente distintos para la naturaleza de lo que Wittgenstein está investigando de un modo fenomenológicamente distinto. Esa naturaleza de la investigación tiene que ver en un principio con *la experiencia temprana* (Bourdieu) del aprendizaje de la lengua materna (*Muttersprache*). En *The Big Typescript*, declara abiertamente cuál es este *modus operandi*: *expongo los juegos como tales, y los dejo irradiar su efecto esclarecedor sobre los problemas particulares.*

Ya en las *Investigaciones*, Wittgenstein afirma:

Y justamente así es como se explica lo que es un juego. Se dan ejemplos y se desea que sean comprendidos en un cierto sentido. –Pero con esta expresión no me refiero a: que él deba ver en estos ejemplos lo común que yo –por alguna razón– no pude expresar. Sino a: él debe ahora *usar* estos ejemplos de un modo determinado. La ejemplificación no es aquí un medio *indirecto* de explicación, a falta de uno mejor, pues cualquier explicación general puede ser malentendida también. *Así jugamos precisamente el juego.* (Me refiero al juego del lenguaje con la palabra «juego») (Wittgenstein, 2017: I, 71).

El párrafo comienza con una primera jugada de ese *juego del lenguaje con la palabra «juego»*, una supuesta definición de esa *Bild* que es el *juego*: “[U]n concepto de bordes borrosos” (Ibid.), Wittgenstein acude enseguida a la comparación con la noción fregeana de concepto como un “área”. El concepto fregeano como área o región con unos límites claramente acotados es el instrumento que hace posible dar *una explicación general*, directa e *intensiva* (esencial, como *ser racional*) del fenómeno en cuestión. Wittgenstein tampoco pretende mediante tal ejemplificación producir otra explicación igualmente general solo que indirecta y *extensiva* (como el *proprium* de *risibilis*), enumerando una serie de ejemplos que permitan: “*Ver lo común*” (Wittgenstein, 2017: I, 72). En el párrafo 73, Wittgenstein acude, como es habitual, a muestras de colores. Ya sea señalando y diciendo su nombre, ya sea mediante ese término escrito bajo el color en cuestión: “Haber comprendido la explicación quiere decir tener en mente un concepto de lo explicado, y esto es una muestra (*Muster*) o imagen (*Bild*)” (Wittgenstein, 2017: I, 73).

El juego (del lenguaje) es una *Bild fenomenológicamente distinta*, una que desde la óptica de la filosofía tradicional e, incluso, desde la fenomenología clásica, no arroja la buscada imagen nítida, clara y distinta, sino otra apenas esbozada, difusa y bastante *borrosa*, una que da cuenta de *todo esto del lenguaje y las actividades con las que se entrelaza*. Wittgenstein nos advierte de la desesperación que espera a quien trate de “trazar una imagen nítida que corresponda a la difusa (...) Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quién, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos” (Wittgenstein, 2017: I, 75). La tarea que Wittgenstein se trae entre manos sólo puede completarse de algún modo si *expongo los juegos como tales, y los dejo irradiar su efecto esclarecedor sobre los problemas particulares*. A la posibilidad de una explicación (necia y) general que quisiera *saber*, directa o indirectamente, *qué es el juego*, se contrapone la *exposición de los juegos como tales*, cuyo efecto radiante al mismo tiempo descubre y esclarece determinados *problemas fenomenológicos*:

¿Qué significa saber qué es un juego? ¿Qué significa saberlo y no poderlo decir?  
¿Es este saber equivalente de algún modo a una definición no formulada? ¿De modo que, si se formulara, yo podría reconocerla como la expresión de mi saber?  
¿No es mi saber, mi concepto de juego, enteramente expresado en la explicación que yo podría dar? Es decir, que yo describa ejemplos de varios tipos de juego, mostrando cómo se pueden construir por analogía estos de aquellos, diciendo que difícilmente llamaría a esto o aquellos un juego, y así sucesivamente” (Ibid.).

El cuestionamiento sobre la idea de juego, recuerda en cierto modo a aquel que Agustín de Hipona se hiciera sobre el tiempo. La paradoja agustiniana que reza «sólo podemos saber qué es el tiempo, si uno no se lo pregunta» mantiene un aire de familia con la wittgensteiniana de *saber qué es el juego y no poderlo decir* (al menos, como se venía diciendo). Hay un *Zeitspiel* que emerge de esta condición de *no confesabilidad* puesta en juego por la propia *Bild* de juego. *Así jugamos precisamente al juego del tiempo. (Me refiero al otro juego del lenguaje con la palabra «tiempo»)*.

## Subversión vs. Progreso

La niñez es el *tiempo* de la *génesis* del juego, la edad de los bosquejos y las intentonas despreocupadas y temporalmente no lineales, aparentemente desordenadas. Pensemos si no en aquellas intratables migas de la madalena. Desde la perspectiva del agente social adulto, «ya» *estatizado, reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, y pervertido y deprimido, como todos los demás*, su reparto azaroso por el mantel es el indicio de la más absoluta anarquía. Ahí está el plato casi completamente limpio y allí desperdigadas alrededor todas esos elementos subversivos, símbolos de esa *inclinación* anti hobbesiana de las niñas y los niños a dejar las cosas fuera de su sitio, es decir, fuera del control del Estado. Cuando vemos a los niños y las niñas comer una madalena, no vemos más que agentes no estatizados que «todavía no» sirven al Estado y, por lo tanto, no sirven a la contra-natura.

Wittgenstein no reivindica una actitud no estatizada o acrática, tan sólo declara que la *naturaleza de la investigación* (o de la madalena) exige que las series de párrafos no se organicen dentro de un libro (o de un plato). No es que como intelectual busque ocupar una posición rebelde dentro del campo, como tampoco la niña o el niño en cuestión quiere dejar todas esas migas rodeando el plato (o el Congreso). Todo ocurre *como si* esas partículas en principio (o por *Principia*) sin coherencia física alguna, así dispuestas *kreuz und quer*, un poco sin ton ni son, tantearan continuamente su organización espacio-temporal en búsqueda de algún patrón simbólico, que (Wittgenstein *dixit*) no es un *Master Pattern* (o *Master's Pattern*) sino *their own pattern according with their own nature*. Por eso, las observaciones o sería mejor hablar de conversaciones fenomenológicas son ellas mismas como aquel *experimento de la doble rendija*, es decir del *doble juego* del *crumbs-haunting*, donde el autor (y también la lectora) examina las migas que ha dejado él mismo: un juego entre el Wittgenstein niño (Wittgenstein-1) y el Wittgenstein adulto (Wittgenstein-2), condición de la apertura de la distancia reflexiva.

“Toda la energía subversiva de un Wittgenstein” (Bourdieu, 1999: 74) procede de esta actitud lúdica. Es esa energía la que le hace capaz de *subvertir*, casi inintencionalmente, sin *seriedad* alguna, como quien reutiliza las fichas de un juego

gastado y ya incomprensible para inventar otro, toda la historia lineal y cargada de razón del *epistemocentrismo*. Pareciera que en su caso la I Guerra Mundial hubiera hecho saltar por los aires no sólo la Europa de entreguerras sino aquella definición platónica (pero de *límites borrosos*) del filosofar como «jugar en serio»; de modo que, todo el «juego» hubiera ido a parar al Cambridge de finales del 29 y toda la «seriedad» al Heidelberg del 33.

Lo mismo que Jaacko Hintikka habla de una “fenomenología *fenomenológicamente* diferente” (Hintikka, 1996: 194), para hacerse cargo de la ausencia de cualquier aire de familia entre la wittgensteiniana y la husserliana, nosotros podemos añadir que es una fenomenología «lúdicamente *subversiva*». Todo ocurre en las *Investigaciones* «como si» de una paradoja temporal se tratara y Wittgenstein hubiera *seguido* las desconcertantes instrucciones (o no-instrucciones) con la que comienza *Homo academicus*: “Hacer sin saber del todo lo que una hace es darse una oportunidad para descubrir, en aquello que se hace, algo que uno no sabía” (Bourdieu, 2008b: 18).

Ya desde el *prólogo*, las *Investigaciones* son un verdadero no-manual. Todo comienza con un misterioso *ex ergo* de una obra de Nestroy que resuena en nosotros con poderío ferlosiano:

*Generalmente, el progreso en sí, se vislumbra mucho  
más grandioso de lo que realmente es.*

Como explica Jesús Padilla, traductor y comentarista de la edición que venimos usando, estas palabras son las “del hijo de un encuadernador pobre, que se lamenta de que en la era del progreso sigan sin erradicar la maldad y la perversidad social y material del mundo” (Wittgenstein, 2017: 46). La cita resuena en nuestros oídos a la *paradoja de la doxa*: si *el orden del mundo, con su dirección única y sus atropellos, es grosso modo respetado, si no no hay más subversiones o revoluciones* es porque se muestra *más grandioso de lo que realmente es*.

El esquema temporal adquisitivo (re)reproducido en el *sozial Zeitspiel*, cuyo origen lógico-mítico esquematiza Bourdieu en la casa de la cabilia, es el mismo que está presente en la *Idea* decimonónica (o dieciochesca, si Sánchez Ferlosio

tiene razón) de *Progreso*, o como se dirá más tarde de *Desarrollo*. Como argumenta el autor de *Mientras los dioses no cambien*, se trata de una transformación de la “mentalidad sacrificial que subyace al mito del progreso, última reencarnación de las viejas divinidades” (Sánchez Ferlosio, 1986: 23).

Si la autoconcepción eminentemente proyectiva del individuo del Progreso (hoy presunto modelo del hombre universal), madurado del todo con la revolución industrial del XVIII, tiene o no tiene algo que ver —en analogía con otras ya comentadas universalizaciones— con la concepción proyectiva de la Historia, que, por lo visto, alcanza su coronación en Hegel —el cual, por lo demás, a este respecto, y para que nos cuadrasen bien las cosas, no podría encontrarse, cronológicamente, más en su lugar—, es algo que ni siquiera mi ya más que sobrado atrevimiento osaría, ni aun con el máximo grado de reserva, establecer (Sánchez Ferlosio, 1986: 78).

No obstante, esa *autoconcepción eminentemente proyectiva del individuo* está ya presente en la *alegoría* platónica que, como se ha tratado de mostrar, supone acriticamente el esquema de tiempo adquisitivo en su concepción proyectiva del saber, que alcanza su punto más álgido y políticamente inquietante en la *concepción hegeliana de la Historia*, como señala Sánchez Ferlosio con su habitual prudencia subversiva (o subversión prudente) y *sobrado atrevimiento*.

La eficacia específica de la acción subversiva consiste en el poder de modificar por la toma de conciencia las categorías de pensamiento que contribuyen a orientar las prácticas individuales y colectivas y en particular las categorías de percepción y de apreciación de las distribuciones (Bourdieu, 2008a: 116).

*Toda la energía subversiva* de un Wittgenstein, de un Sánchez Ferlosio y de un Bourdieu se concreta en haber tomado conciencia de las *categorías de percepción y de apreciación* epistemocéntricas que contribuyen a orientar las *prácticas individuales y colectivas* según aquella *disposición “libre” y “pura” que propicia la scholé*:

La disposición “libre” y “pura” que propicia la *scholé* implica la ignorancia (activa o pasiva) no sólo de lo que sucede en el mundo de la práctica (y que pone de manifiesto la anécdota de Tales y la esclava tracia) y, más exactamente en el orden

de la *polis* y la política, sino también de lo que significa existir, sencillamente, en ese mundo (Bourdieu, 1999: 29).

Tanto la *esclava tracia* como el *pobre hijo del encuadernador* simbolizan la disposición contraria “esclava” e “impura” representada por antonomasia en esa ridícula (pero prestigiosa) caída de Tales, objeto de la risa incontinente de la esclava tracia. Pero, la torpeza de quien contempla los astros y olvida mirar al suelo es privilegio de quien puede ignorar lo que *significa existir en ese orden del mundo*, es decir, de todo aquello que la esclava simboliza “las urgencias de la vida” y “los peligros del mundo”. Mediante esta evocación negativa, la doxa epistemocéntrica logra desprenderse de dos de las propiedades más importantes de la práctica, esa «carrera por la vida» (*peri psychés o árennos*):

[A] saber la presión de la urgencia temporal (“el agua de la clepsidra se apresura en correr”) que impide detenerse en los problemas interesantes, retomarlos varias veces, volver atrás, y la existencia de empeños o retos [*enjeux*] prácticos, a veces vitales (Teeteto, 172c-173b). (Bourdieu, 2008a: 47 n4)

La oposición propiamente epistemocéntrica dentro del campo intelectual entre el discurso sofístico pensado *por la clepsidra* (*temps homogène, information-time* o trecho adquisitivo) como límite temporal impuesto desde fuera por las urgencias de la vida pública y el divagar temporal interno y distenso del filósofo (*trecho consuntivo*) que según la *naturaleza de la investigación* (*temps heterogène*) puede detenerse, regresar (*memory-time*) y entretenerse *tocando una y otra vez los mismos puntos sin saber del todo lo que se hace*, puede llegar a disimular inevitable y doblemente la marginación más amplia de la existencia no discursiva y no pública de los quehaceres ordinarios, invisibilizados y privados-privados de la risueña esclava extranjera.

*Salir de la botella cazamoscas*, como tarea fenomenológica fenomenológicamente distinta, exige *poner a trabajar* “toda la energía subversiva de un Wittgenstein”, único medio capaz de corroer la *libido* temporal dominante y corromper(se) (con unos escasos 30 años), es decir, de *pervertir* el *sozial-philosophisch Zeitspiel*, auténtica

*Fliegenflas* o *Master 's Tool* del mundo, del tiempo y del lenguaje *straight* de la doxa epistemocéntrica, que le impide eso tan socrático de *conocerse a sí misma*.

Lo personal es filosófico y lo filosófico es personal

A comienzos de 2022, sale a la luz la traducción inglesa de los titulados *Private Notebooks 1914-1916* de Ludwig Wittgenstein. Hasta ese momento sólo había disponible en este idioma una parte del texto: *Notebooks 1914-1916* o *Diario filosófico 1914-1916* en su versión castellana. Con motivo de esta nueva edición, Kieran Setiya, profesor del MIT publica en marzo de ese mismo año una *review* con el sugerente título de: “The personal is philosophical”<sup>233</sup>:

Es el mes mayo de 1916. En el sur de Galicia, ahora Ucrania, en el frente oriental de la Primera Guerra Mundial, un voluntario austríaco de 27 años de edad para servir en un puesto de observación expuesto al fuego enemigo. Lleva un cuaderno con sus esperanzas y temores, escrito en un sencillo código de su niñez —la letra “z” significa “a”, “y” significa “b”, y así sucesivamente— con observaciones filosóficas, sin codificar, en las páginas que se encuentran frente a frente. Estos últimos se refieren a la naturaleza de la lógica y están salpicados de símbolos lógicos. Del 15 de abril: “Cualquier proposición sencilla puede ser traída en la forma  $\phi x$ ”<sup>234</sup>.

Miguel Zavalaga Flórez, autor de una traducción castellana de estos *Diarios secretos* que circula libre por la red, comenta en una nota que “la primera edición, a nivel mundial (...) apareció en dos entregas sucesivas de la revista catalana *Saber*, en 1985”<sup>235</sup>, mientras que la publicación en alemán no lo hizo hasta 1991.

Hasta entonces los legatarios de Wittgenstein se habían opuesto a que se publicaran, ya que daban luces sobre aspectos muy íntimos del filósofo. Esta oposición no tenía razón de ser, pues, como se ha hecho notar, el código usado por Wittgenstein no era

---

<sup>233</sup> (<https://www.bostonreview.net/articles/the-personal-is-philosophical/>, 3/10/22). Llamamos la atención a la lectora o lector sobre el apéndice de esta tercera parte: “Lo personal es político”.

<sup>234</sup> “The month is May 1916. In southern Galicia, now Ukraine, on the Eastern Front of World War I, a twenty-seven-year-old Austrian volunteers for duty in an observation post exposed to enemy gunfire. He keeps a notebook of his hopes and fears, written in a simple cipher from his childhood—the letter “z” stands for “a,” “y” for “b,” and so on—with philosophical remarks, uncoded, on the facing pages. The latter concern the nature of logic and are peppered with logical symbols. From April 15: “Every simple proposition can be brought into the form  $\phi x$ ” (Setiya, 2022).

<sup>235</sup> ([https://kupdf.net/download/wittgenstein-diarios-secretos\\_5cd714bbe2b6f50b428502a7\\_pdf](https://kupdf.net/download/wittgenstein-diarios-secretos_5cd714bbe2b6f50b428502a7_pdf), 4/10/22)

indescifrable, sino relativamente sencillo; lo cual naturalmente implicaba que las personas que, más adelante, tuvieran acceso al criptograma lo descifrarían con facilidad y, presumiblemente, harían público el contenido.

A pesar de esta evidencia, tanto Rush Rhees como Elisabeth Anscombe, a quienes Wittgenstein confió su legado, fueron inflexibles a la hora de evitar que las notas tan *infantil e inocentemente* codificadas salieran a la luz, temerosos de que el público encontrara en ellas un “interés lascivo”, diríamos nosotras, *libidinal*.

“Si al presionar un botón se hubiera podido asegurar que la gente no se preocupara por su vida personal”, comentó una vez, “debería haber pulsado el botón”. Cuando coeditó los *Notebooks de Wittgenstein 1914-1916*, Anscombe reprodujo sólo los pasajes no codificados, y el prefacio de los editores apenas menciona la omisión. “Hemos omitido muy poco de lo que hay en los cuadernos”, escribió con G. H. von Wright: “Las omisiones casi siempre se referían a bocetos de simbolismo, que no podían interpretarse o no tenían ningún interés. Esta afirmación no es cierta”<sup>236</sup>.

Seguro que el joven autor del *Tractatus*, hubiera estado muy interesado en ese botón tan wittgensteiniano, capaz de hacerle perder todo interés por *su vida personal*. Pero nada más lejos de la realidad, porque como muestra el progreso de los propios diarios a mediados de 1916, ciertos acontecimientos transformarán profundamente al autor y sus escritos, dando un sentido propiamente fenomenológico al *titular* de la Boston Review: *lo personal es filosófico*.

Setiya menciona la *brecha* (o el *gap*, o el *chorismós*) que queda disimulada por el orden sucesivo de los párrafos y que aparece tras un apunte no codificado del 11 de mayo, dedicado a las *operaciones lógico-matemáticas*. A pesar de la continuidad en los apuntes, basta un vistazo para comprobar que hasta el 16 de junio, más de un mes después, Wittgenstein no vuelve a escribir nada y cuando lo hace, todo indica

---

<sup>236</sup> ‘If by pressing a button it could have been secured that people would not concern themselves with his personal life,’ she once remarked, ‘I should have pressed the button’ When she co-edited Wittgenstein’s *Notebooks 1914–1916*, Anscombe reproduced only the uncoded passages, and the editors’ preface does not so much as mention the omission. ‘We have left out very little that is in the notebooks,’ she wrote with G. H. von Wright: ‘the omissions almost always were of sketches of symbolism, which could not be interpreted or were otherwise uninteresting’. This statement is not true” (Setiya, 2022).

que *ya no* es lo mismo o, mejor, que él mismo *ya no* es él mismo. Todo ocurre como si aquel interés filosófico *puro*, juvenil y atemporal por *las cosas de la lógica* (matemática) hubiese sido corroído, corrompido y hasta pervertido por la finalidad, la madurez y la finitud de *la lógica* o, sería mejor decir, la vida *de las cosas*. *La mosca comienza a darse contra las paredes de la botella cazamoscas*:

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida (*Zweck des Lebens*)?

Sé que este mundo existe.

Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.

Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.

Que este sentido no radica en él, sino fuera de él. (Cfr. 6.41.)

Que la vida es el mundo. (Cfr. 5.621.)

Que mi voluntad penetra (*durchdringt*) el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.

Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.

Y conectar (*knüpfen*) con ello la comparación (*Gleichnis*) de Dios con un padre.

Pensar en el sentido de la vida es orar.

No puedo orientar (*lenken*) los acontecimientos (*Geschehnisse*) del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente (*vollkommen machtlos*).

Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él —y, en cierto sentido, dominarlo—. <sup>237</sup>

Es significativo que la traducción esquive el significado de *Gleichnis* como parábola, siendo el contexto explícitamente teológico y la palabra perteneciente a tal campo semántico. Porque Wittgenstein no usa el término más general *Vergleich*, sino que utiliza el término religiosamente cargado y específico *Gleichnis*, es decir, parábola. Dice el Diccionario de María Moliner que una parábola es una “narración simbólica de la que se desprende una enseñanza moral”. El mero funcionamiento lógico (Física social) es *penetrado* por la cuestión del sentido (Fenomenología social), es decir, de *lo que significa existir, sencillamente, en ese mundo*, que sintetizando *grosso modo* la entrada parabólica en el diario puede resumirse como sigue:

---

<sup>237</sup> (file:///Users/vaneripio/Downloads/Wittgenstein\_Ludwig\_Diario\_Filosofico\_19%20.pdf) [Consulta 24/3/22].

La finalidad de la vida (*Zweck des Lebens*) tiene un aspecto problemático que es su *sentido*. Tal sentido se encuentra *fuera* de ella, en el mundo que existe. La relación de mi vida con el mundo es comparable a la situación de mi ojo en su campo visual.

Una lectura en clave bourdiana de la inversión entre las causas y los efectos parece adecuada. Wittgenstein reproduce primero en esta *visión* desde una especie de umbral *existencial* (*mi vida con el mundo es comparable a la situación de mi ojo en su campo visual*), *el reparto originario* dado, esto es, la dicotomía entre la vida y el mundo u operación *ya completada* de separación de los contrarios reunidos; para, a continuación, plantear la *problemática* (pero, práctica) posibilidad de realizar *todavía* la operación lógico-mítica inversa, es decir, la operación de reunión de los contrarios separados. Es mediante esta segunda operación como se manifiesta una dimensión netamente práctica o de sentido (práctico), donde se juega la *finalidad de la vida* (o del fin de mis días, *el tiempo propiamente humano*), que es cosa de mi voluntad (interna) buena o mala y, por eso, algo externo, separado del mundo que, no obstante, espera o exige ser unido a mi vida, es decir, *penetrado* por el sentido. Sentido de la vida y sentido del mundo se hacen *Uno* en esta penetración *queer* resultante que Wittgenstein llama Dios. El sentido es la *God 's Tool*.

La parábola que simboliza el sentido como el *falo* penetrante de Dios Padre desprende una enseñanza moral (una *paideia*, que diría el otro), esto es, conecta o mejor anuda, teje (*knüpfen*) nuestra *personal identity* (la coincidencia entre vida y mundo, habitus y campo) con la misma doble operatividad lógico-mítica (y hasta judeo-cristiana), que Bourdieu encontrara en la Cabilia. Por eso, *pensar* en ese sentido de la vida equivale a una oración, es decir, a un *rito* que instituye a Dios (a su hijo en la Tierra y a su estado simbólico, el Espíritu Santo) como fuente del sentido o del asunto en juego (lugar que pronto ocupará el Estado como banco central del capital simbólico) y con él, la garantía de cumplimiento de unos *valores* (o *más valeres*, si lo permitiera Sánchez Ferlosio), que sólo pueden (re)producirse en el tiempo propiamente humano (masculino) del trecho adquisitivo, es decir, como voluntad de *penetrar* el mundo para hallar la *finalidad* o el objetivo de la vida (*Zweck des Lebens*).

Pero, dicho esto, Wittgenstein enseguida parece renunciar a este juego, ante el que se declara libidinalmente *impotente*, completamente inadaptado y sin poder o capital alguno (*vollkommen machtlos*) para hacer (el) juego. Además, otra traducción posible y más literal de la última frase de esta entrada, rezaría:

Sólo así puedo hacerme independiente (*unabhängig...machen*) del mundo –así, en cierto sentido dominarlo (*beherrschen*)– renunciando yo a la influencia en los acontecimientos (*Geschehnisse*).

Esta suerte de *transvaloración* de los *más valeres* entiende el *dominio* del mundo no como el ejercicio del poder, no como pueril *búsqueda de reconocimiento* de los otros y, sobre todo, de ese perpetrador y penetrador de sentido que es Dios Padre<sup>238</sup>, sino como práctica de una *confesión* de la propia *impotencia*, mediante *la renuncia al juego y a lo que en él se juega* (*Geschehnisse*) que implica el *rechazo* a la creencia práctica, a la *libido dominandi* o (*des*)*illusio to be a man under the influence*. Supone así una verdadera (re)masterización del juego social (*sozial Zeitpiel*) que ahora busca la *independencia*, la salida de la botella cazamoscas temporal, es decir, de la finalidad y el sentido de la vida que facilita el divinizado trecho adquisitivo. Pero, no en la forma del *philosophisch Zeitpiel*, en nada se parece este confuso soldado al trágico protagonista de la alegoría y a su escapada de las urgencias de la vida y los peligros del mundo. De hecho, aquellos *acontecimientos* de los que habla y en los que ha pasado más de un mes inmerso, tuvieron lugar en el frente oriental a mediados de la I Guerra Mundial: la denominada ofensiva Brusilov.

El 4 de junio, tras una breve descarga de artillería, más de medio millón de soldados rusos salieron de sus trincheras a lo largo de un frente de 320 km. El ejército imperial austrohúngaro fue pillado totalmente por sorpresa (...) A lo largo del mes de junio, los 4 ejércitos rusos avanzaron a lo largo de 100 km, ocupando las principales ciudades de la región, y capturando cerca de unos 350.000 soldados enemigos, junto con más de 400 piezas de artillería.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Pensemos en es *Darth Vader* que fue el propio padre de Wittgenstein, para él y el resto de sus hermanos, cuyos suicidios podemos leer en esta clave simbólicamente pedófila y socioanalítica.

<sup>239</sup> (<https://lagranguerasangrebarroytrincheras.com/2016/06/04/la-ofensiva-de-brusilov/>, 30/5/23)

En *El sentido práctico*, Bourdieu recuerda el origen del término *teoría* como espectáculo, “que no puede contemplarse sino a partir de un punto de vista situado fuera de la escena en la que se desarrolla la acción” (Bourdieu, 2008a: 30). La distancia propiamente teórica supone “el salto entre dos relaciones con el mundo, la teórica y la práctica” (Ibid.), cuyo principio es “la distancia con respecto a la necesidad” (Ibid.), eso que en otros lugares Bourdieu sintetiza como *las urgencias de la vida* (con toda la carga cabila que nos podamos imaginar). De ahí, que ese punto de vista soberano tienda a ser adoptado desde “las posiciones más elevadas del espacio social, desde las cuales el mundo social se ofrece como un espectáculo que se comprende desde lejos y desde arriba, como una representación” (Bourdieu, 2008a: 46).

Si ahora asociamos la *Vorstellung* a la representación descrita y tomamos la palabra del traductor de las *Investigaciones*, podríamos afirmar que aquella *Darstellungform* que busca Wittgenstein *se comprende* contrariamente a la primera *desde cerca y desde abajo*, “como nosotros vemos las cosas”. La representación mental del fenómeno cognitivo que implica la noción de *Vorstellung*, y cuyo ejemplo más clásico sería el *eîdos* platónico, supone una sublimación de la *Darstellung*, representación directa, matérica (que implica esta o la otra técnica, el carboncillo o el lápiz grueso, por ejemplo) y está pegada a la *ordinariedad* de los hechos y al “*uso efectivo del lenguaje (tatsächlichen Gebrauch der Sprache)*” (Wittgenstein, 2017: I, 124):

‘La proposición, ¡una cosa insólita!’: ahí reside la sublimación de toda representación (*Darstellung*). La propensión a suponer una entidad entre los *signos* proposicionales y los hechos. O también, a querer purificar, sublimar el signo proposicional mismo. –Pues el que veamos que tratamos las cosas ordinarias nos lo impiden de distintas maneras nuestras formas de expresión, en tanto que nos envían a la caza de quimeras (Wittgenstein, 2017: I, 94).

Lo fenomenológicamente distinto de las Fenomenologías wittgensteiniana y bourdiana reside en unas herramientas de investigación (*toolbox*) que son elaboradas desde la sospecha del epistemocentrismo, «pulsión» teórica de *purificación* o *sublimación* de los hechos, concerniente a toda *representación*

*abstracta (Vorstellung)*, que posibilita que sólo quede la esencia y sólo valga la *Idea*, avanzada *adquisitivamente* por la *explicación* con el sobrenombre de *hipótesis*. En contraposición, «nuestra» *cosmovisión* no se *sobrepone* sino que se adhiere a las *urgencias de la vida de los hechos*, con la intención de *describir* sus *problemas* particulares (*proprium, idion*). *Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad (Zweck), de los ejemplos filosóficos.*

Afirmar que *no puede haber nada hipotético en nuestra observaciones* describe la aproximación teórica que en termodinámica y paralelamente en psicología (Brentano) se denomina “fenomenológica”, basada en la observación directa de los fenómenos, censurando la mediación de artefactos ontológicos tales como las hipótesis :

Un uso típico del adjetivo “fenomenológico” se encuentra en la termodinámica, donde un enfoque fenomenológico se contrasta con un enfoque estadístico. El primero operaba sólo con variables directamente mensurables, tales como presión, temperatura, volumen, etc., mientras que en el enfoque estadístico los fenómenos termodinámicos eran tratados como manifestaciones estadísticas de los movimientos de un gran número de átomos y moléculas no observables. Este ejemplo ilustra vívidamente el hecho de que una teoría ‘fenomenológica’ en física no tiene nada que ver con el fenomenalismo<sup>240</sup>.

Se trata de evitar una aproximación abstracta y no “intuitiva” para nuestras observaciones. Hintikka observa respecto a Wittgenstein que como Boltzmann (y Herz):

É[!] estaba también, tal vez incluso principalmente, interesado en *cómo la realidad inmediata dada es representada en el pensamiento y en el lenguaje*, incluyendo, por supuesto, el lenguaje de las matemáticas. Estas representaciones eran típicamente referidas por Boltzmann como “imágenes” (*Bilder*) (...) reconoció que al idear

---

<sup>240</sup> “A typical use of the adjective ‘phenomenological’ is found in thermodynamics, where a phenomenological approach was contrasted to a statistical approach. The former operated only with directly measurable variables, such as pressure, temperature, volume etc., whereas in the statistical approach thermodynamic phenomena were treated as statistical manifestations of the movements of a large number of unobservable atoms and molecules. This example illustrates vividly the fact that a ‘phenomenological’ theory in physics has nothing to do with phenomenalism” (Hintikka, 1996: 58).

"imágenes" o anotaciones adecuadas se podrían eliminar nociones "metafísicas" como el concepto de fuerza<sup>241</sup>. [El subrayado es nuestro].

Las "nociones metafísicas" (*Vorstellungen*) como la de fuerza se distinguen fenomenológicamente de esas representaciones que Boltzmann en el campo de la física llama *Bilder*. Estas últimas se refieren a unas *imágenes* en concreto como expresa el término inglés *picture*, vertible al castellano como dibujo o fotografía; pero además, tomando en cuenta el polémico contexto de la *Bildtheorie* descrito por el profesor Visser, esas *imágenes* se refieren a las herramientas o modelos de pensamiento y de lenguaje. Por todo ello, hablar de *Bilder* es hablar de unas representaciones que buscan registrar, en el sentido de *retratar* (*picture*), fenomenológicamente *la realidad inmediata dada*, usando unas variables que son directamente observables, no mediadas.

La *hipótesis*, sin embargo, conlleva por definición una mediación temporal con la realidad, una especie de crédito simbólico mediante el que se garantiza *antes* una verdad que sólo puede demostrarse (o pagarse) *después* y que, por eso, posee un estatuto de *creencia*, de un doble juego con la verdad y el tiempo objetivos que conduce al engaño acerca del verdadero tiempo de lo real.

Toda la verdad de la magia y la *hipótesis* está encerrada en este doble juego de la doble realidad objetiva, de este doble juego con la realidad objetiva por el cual el grupo responsable de toda objetividad se miente de alguna manera a sí mismo, produciendo una realidad futura que no tiene otra función o sentido que negar *una realidad inmediatamente dada* conocida y reconocida por todos, mentira que no engañaría a nadie si no fuera porque todo el mundo está dispuesto a engañarse.

La hipótesis sólo puede mostrarse como garante del cumplimiento en el porvenir de los *valores* de verdad, trascendiendo y negando la contingencia de una *realidad* que siempre está *inmediatamente dada*. Dicho de otro modo, la hipótesis sólo puede

---

<sup>241</sup> "[H]e was also, maybe even primarily, interested in *how the immediately given reality was represented in thought and in language*, including of course the language of mathematics. Those representations were typically referred to by Boltzmann as 'pictures' (*Bilder*) (...) he recognized that by devising suitable 'pictures' or notations one could eliminate "metaphysical" notions like the concept of force" (Hintikka, 1996: 61).

funcionar como verdad cuasi presente, como promesa de verdad disimulando la verdadera naturaleza de la realidad, su pertenencia a la pura presencia a la que se debe «la naturaleza de la investigación».

Sócrates a Teeteto: «Y quien representa (*vorstellt*) ¿no debería representar (*vorstellen*) algo?» – T.:«Necesariamente.» –S.: «¿Y quién representa algo no será real?» –T.: «Así parece.»

Y quien pinta ¿no debería pintar (*malen*) algo? –¿Y quien pinta algo no debería ser real? Bien ¿cuál es el objeto del pintar: la imagen del hombre (*Menschenbild*) o el hombre al que representa la figura (*oder der Mensch, den das Bild darstellt*)? (Wittgenstein, 2017: I, 518).

La «naturaleza de la investigación» exige una representación tan *real*, es decir, tan *inmediatamente dada* como la realidad inmediatamente dada que es su objeto a representar (*darstellen*) y que sólo puede darse no en la eternidad o ausencia de total consideración del tiempo (*Tractatus*), sino como registro o retrato (*Bild*) que *lleva tiempo*; pero, ese tiempo no es únicamente el trecho adquisitivo del *information-time*, sino el «tiempo de la investigación», esto es, el trecho *que dura* el registro o de retrato, eso que Wittgenstein denomina *memory-time*.

Me tonta ilustrar este punto diciendo que la concepción del tiempo de Wittgenstein no era ajeno al procedimiento de Virginia Woolf en sus novelas de no presentar directamente ninguna cronología objetiva de los acontecimientos, sino dejar que sus lectores la construyeran a partir de las experiencias inmediatas, incluyendo los recuerdos de sus personajes<sup>242</sup>.

El tiempo *proprio* de la investigación no presenta *directamente ninguna cronología objetiva de los acontecimientos*, sino que deja que sus lectoras la construyan a partir de *las experiencias inmediatas, incluyendo los recuerdos* de la investigadora. Quizá sólo así podemos aclarar aquella distinción con la que Moore no se aclaraba *entre lo que llamó memory-time y lo que llamó information-time*, diciendo que en el primero

---

<sup>242</sup> “I am tempted to illustrate my point by saying that Wittgenstein conception of time was no stranger that Virginia Woolf’s procedure in her novels of no presenting any objective chronology of events directly but instead letting her readers to construct it from the immediate experiences, including memories of her characters” (Hintikka, 1996: 251).

*sólo hay anterior y posterior, no pasado y futuro, y que tiene sentido que yo recuerde hoy eso que en el tiempo de información es futuro.*

Desde el punto de vista del tiempo público en el que Moore *piensa* el asunto, la paradoja temporal parece insalvable, puesto que la prioridad del *information-time* procura un solapamiento total, una coincidencia y sin fisuras entre el binomio anterior-posterior y pasado-futuro. G. H. Moore, *como todos los demás*, no deja de ser un hombre de Cambridge, un hombre *estatizado, reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, y deprimido*, un cajero del Banco Central del capital simbólico, temporalmente aristotelizado, es decir que *sirve a la contra-natura* temporal y cree saber que el par *earlier and later* es el *before and after* de la *Física*. Pero, Wittgenstein dice claramente en el *memory-time*, allí donde ni Física aristotélica y ni derivada metafísica, ese plato pequeño y tampoco que quiere atrapar hasta la última miga de tu madalena no tienen jurisdicción y esa *earlier-crumb* que hacía ya rato que andaba por allí, sólo la comprendes más tarde, es decir, *you catch or haunt it later, incluso, too late. But that 's life!*

[S]olo es posible interesarse por un fenómeno de modo diferente (*verschiedener Weise*). Pero hablamos de él, como de las piezas de ajedrez al dar reglas para ellas, no al describir sus propiedades físicas.

La pregunta: ¿«Qué es realmente (*eigentlich*) una palabra»? es análoga a ¿«Qué es una pieza de ajedrez»? (Ibid.).

Fuera del tiempo de las propiedades físicas y de la pregunta sin respuesta acerca de lo *que sea el tiempo, el lenguaje y el mundo* queda comprender el tiempo de las conexiones fenomenológicas, de “una familia de estructuras (*Gebilde*) más o menos emparentadas entre sí” (Wittgenstein, 2017: I, 108) y del problema quizá sin solución de las reglas del juego del lenguaje, del tiempo y del mundo, a saber, de *cómo funciona y para qué sirve* la botella cazamoscas.

Desatiendes, pues, justamente la parte de la investigación que te generó entonces los mayores quebraderos de cabeza, a saber, lo que concierne a la *forma general de proposición y del lenguaje* (Wittgenstein, 2017: I, 65).

Esta negligencia, indiferencia e impaciencia sobre todo lo metafísico le permite proponer un *juego fenomenológico de ver las conexiones (Verwandtschaften)* entre los juegos del lenguaje.

– No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos, de lo contrario no se llamarían ‘juegos’»– sino, *mira* si hay algo común a *todos*, sino que verá las semejanzas, parentescos, y por cierto toda una serie. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! (Wittgenstein, 2017: I, 66).

En *El alma y la vergüenza*, en el capítulo dedicado a los juegos y los deportes, descarta Ferlosio que sólo haya juego si hay reglas, como plantea Huizinga, al considerar que en las voces «juego» y «jugar» en castellano, se incluyen “las diversiones corporales sin reglas” (Sánchez Ferlosio, 2000: 479) a las que, por oposición a los juegos *anómicos*, se venía llamando deportes.

Pongo por paradigma simbólico el que, al menos ontogenéticamente, tal vez sea el más originario de todos los deportes. ¿Como lo llamaré, pues ni siquiera creo que tenga un nombre fijamente acuñado?, ¿el «resbalín», la «resbaladera»? (Ibid.)

Hablar de diversiones corporales, no impide que exista el aprendizaje de una técnica y que haya “cierto grado mínimo de esfuerzo corporal”, si bien dentro de una lógica «ventajista» o «gratuita», “ya que su gusto consiste en la disminución o supresión del esfuerzo” (Sánchez Ferlosio, 2000: 481):

El gusto con que aquí nos encontramos fue estudiado por cuanto yo sepa por los psicólogos vieneses –hoy injustísimamente olvidados– Karl y Charlotte Bühler, como «placer funcional», o sea la complacencia psíquica –tal vez cuasi psicósomática– que reporta el ejercicio de cualquier destreza técnica. Retrospectivamente, podemos ahora señalar la presencia del «placer funcional», junto al puro «gusto del cuerpo», también en el patinaje y demás juegos deslizantes (Sánchez Ferlosio, 2000: 480-1).

A continuación, Ferlosio destaca que dichos «juegos anómicos» son además “deportes sin sentido, dado que en ellos no se trata de conseguir nada al final, sino de sacar gusto *en cada momento durante el ejercicio*” (Sánchez Ferlosio, 2000: 481).

## Cómo salir(se) del tiempo del mundo

Más de un año antes del infierno de la ofensiva Brusilov, el 15 de mayo de 1915, Hugo Ball y Emmy Hennings huyen de la Alemania de la Gran Guerra, para fundar en Zurich el que pasará a la historia como núcleo del movimiento dadaísta, el *Cabaret Voltaire*. En Abril, de ese mismo año, Rosa Luxemburgo había concluido el *Panfleto Junius* donde líricamente describía los efectos de dar sentido a los acontecimientos de la guerra:

El espectáculo ha terminado. El telón ha descendido sobre los trenes colmados de reservistas, que parten en medio de la alegre vocinglería de muchachas entusiastas. Ya no vemos sus rostros risueños, sonriendo alegremente desde las ventanillas del tren a una población hambrienta de guerra. Trotan silenciosamente por las calles, con atados al hombro. Y el público, con rostro preocupado, vuelve al quehacer diario (Ripio, 2019: 94).

En otro texto del mismo año, “¡El principal enemigo está en casa!”, la que poco después fuera una de las fundadoras de la *Liga Espartaquista*, advertía sobre los peligros de la mala memoria histórica y daba un sencillo mandato tan anti platónico como escolar: “¡Aprendedlo todo, no olvidéis nada!”.

Hugo Ball publicará tras tres años de revisión, *La fuga del tiempo (Die Flucht aus der Zeit)* en 1927, obra que se basa en sus diarios personales de 1910 a 1921. En la introducción a la edición inglesa de 1996, podemos leer: “En el curso de su vida fue un innovador teatral, un pianista de salón peripatético, un activista político, un poeta modernista y un estudiante del cristianismo primitivo”<sup>243</sup>. En 1920, Ball se había convertido al catolicismo, los años de revisión expurgarían sus diarios de muchos detalles de su vida personal:

Pero le interesaba sobre todo la crónica de su búsqueda de un "método" filosófico, y la importancia de este libro es su relato obsesivamente detallado del camino de Ball hacia ese objetivo. Su historia es la de un hombre extremadamente sensible a las corrientes de su tiempo y llevado a su paso. Lleva a las actitudes contemporáneas en el arte y la política a conclusiones siempre extremas hasta que se une a la cresta de la

---

<sup>243</sup> “In the course of his life he was a theatrical innovator, a peripatetic saloon pianist, a political activist, a modernist poet, and a student of early Christianity” (Ball, 1996: xiv).

vanguardia, sólo para descubrir que su "método" siempre le elude. Finalmente se supera a sí mismo, y huye del tiempo mismo (Ball, 1996: xiv-xv)<sup>244</sup>.

En 1919, año de la brutal ejecución de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, se publica *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* en *Freie Verlag*, sólo un año antes a la *Zur Kritik der Gewalt* de Walter Benjamin, actividad literaria que hará de él un traidor para la mayoría de los alemanes. En el prólogo, pueden leerse las palabras proféticas de Ball:

[U]n estadio de poder tecnológico sin precedentes conducía a una experiencia de importancia casi mítica: un sometimiento nuevo y a la vez viejo a poderes impersonales que desacreditaban el viejo concepto de cultura<sup>245</sup>.

El editor e introductor de los textos de Ball, John Elderfield, recoge las palabras del crítico austriaco Hermann Bahr que sintetizan la complejidad de la revolución propuesta:

Hugo Ball, y todo el grupo de emigrantes con él, cree en un nuevo romanticismo en el espíritu de Franz von Baader, en una conspiración en Cristo, en una santa revolución cristiana, y en la *unio mystica* del mundo liberado, en una unión de Alemania con la vieja espiritualidad de Europa<sup>246</sup>.

Quizá pueda verse en la I Guerra Mundial el primer momento de explicitación radical político-mítica del Estado o del campo burocrático como un doble juego con la verdad y con el tiempo, que busca la transformación del crimen de las élites en sacrificio colectivo, mediante la institucionalización del capital en asunto en juego del campo burocrático.

---

<sup>244</sup> "But he was mainly interested in chronicling his search for a philosophical "method"; and the importance of this book is its obsessively detailed account of Ball's path to this goal. Its story is of a man extremely sensitive to the currents of his time and carried in their wake. He forces current attitudes in art and politics to ever extreme conclusions until he joins the vanguard crest –only to discover that his "method" always eludes him. Finally he outruns himself, and flees from time itself" (Ball, 1996: xiv-xv).

<sup>245</sup> (<https://elvuelodelalechuza.com/2014/03/10/hugo-ball-critica-de-la-inteligencia-alemana/>, 9/6/2023)

<sup>246</sup> "Hugo Ball, and the whole group of emigrants with him, believe in a new romanticism in the spirit of Franz von Baader, in a conspiracy in Christ, in a holy Christian revolution, and in the unio mystica of the liberated world, in a union of Germany with the old spirituality of Europe" (Ball, 1996: liii).

El mismo día del giro wittgensteiniano, el 16 de junio de 1916, Hugo Ball escribe en su diario sobre el contrasentido del presente:

Los ideales educativos y artísticos como programa *varieté*: esta es nuestra forma de “Candide” contra el tiempo. Actúas como si nada hubiera pasado. La carnicería (*Schindanger*) crece y se cuelga al prestigio de la gloria europea (*Prestige der europäischen Herrlichkeit*). Se trata de hacer posible lo imposible, que la traición al hombre, el saqueo del cuerpo y el alma de los pueblos, esta matanza civilizada parezca un triunfo de la inteligencia europea.

(...)

A esto hay que decir:

Que no se puede pedir que traguemos con placer el pastel podrido de carne humana que se nos presenta.

Que no se puede exigir que nuestras tinieblas temblorosas absorban el vapor del cadáver con admiración.

Que no se puede esperar que confundamos la fatalidad diaria (*täglich*) de la torpeza y la frialdad de corazón con el heroísmo.

Que alguna vez se tendrá que reconocer que hemos reaccionado de forma muy cortés e incluso conmovedora. Los más brillantes panfletos no derramaron suficiente lejía y burla para contrarrestar la hipocresía reinante<sup>247</sup>.

*Dadá* se presenta a sí misma como una *liberación* de ese juego de *gloria* y *prestigio*, producto de la *confusión* que toma la torpeza y la frialdad por heroísmo y que, en verdad, es el resultado de una *capitalización* economicista y capitalista de lo que todavía se venía llamando lógico-míticamente honor o capital simbólico:

---

<sup>247</sup> Die Bildungs- und Kunstideale als Varietéprogramm -: das ist unsere Art von „Candide“ gegen die Zeit. Man tut so, als ob nichts geschehen wäre. Der Schindanger wächst und man hält am Prestige der europäischen Herrlichkeit fest. Man sucht das Unmögliche möglich zu machen und den Verrat am Menschen, den Raubbau an Leib und Seele der Völker, dies zivilisierte Gemetzel in einen Triumph der europäischen Intelligenz umzulügen. Man führt eine Farce auf, dekretierend, nun habe Karfreitagsstimmung zu herrschen, die weder durch ein verstohlenes Klimpern auf halber Laute, noch durch ein Augenzwinkern dürfe gestört und gelästert werden.

Man kann nicht verlangen, daß wir die üble Pastete von Menschenfleisch, die man uns präsentiert, mit Behagen verschlucken. Man kann nicht verlangen, daß unsere zitternden Nüstern den Leichendunst mit Bewunderung einsaugen. Man kann nicht erwarten, daß wir die täglich fataler sich offenbarende Stumpfheit und Herzenskälte mit Heroismus verwechseln. Man wird einmal einräumen müssen, daß wir sehr höflich, ja rührend reagierten. Die grellsten Pamphlete reichten nicht hin, die allgemein herrschende Hypokrisie gebührend mit Lauge und Hohn zu begießen.

Los sacrificados son una inversión; no está claro si una inversión hecha por ellos mismos, por los supervivientes o por todos juntos. Comoquiera que sea, parece que los depositarios de ese capital son los supervivientes, que habiéndolo recibido como fideicomiso se obligan a mantener activa su rentabilidad; de lo contrario, habría defraudación (Sánchez Ferlosio, 2002: 21-2).

No obstante, no hemos de olvidar, como señala Benjamin, que este juego de intercambio es en origen una relación (de institución) jurídico-mítica, un *acto de fijación de límites* y reconocimiento de ciertos derechos:

Los límites trazados y definidos permanecen, al menos en las épocas más remotas, como leyes no escritas. El hombre puede traspasarlos sin saber e incurrir así en castigo. Porque toda infracción de derecho provocada por una ley no escrita o desconocida es a diferencia del castigo una expiación, precisamente (Benjamin, 2010: 116).

La expiación (*Sühne*) a diferencia del castigo (*Strafe*) siempre explícito y público, implica una experiencia interna y privada.

Cuando, como en la antigua Cabila, no existe un aparato judicial dotado del monopolio de la violencia física o siquiera simbólica, los preceptos de la costumbre sólo tienen alguna eficacia en la medida en que, hábilmente manipulados por quienes detentan la autoridad dentro del clan (los "garantes" o los "sabios"), vienen a "reactivar" disposiciones capaces de reproducirlos (...) ¿Y cómo no ver que los medios de coerción simbólicos, tales como la *maldición* (...) o el *destierro* no deben su eficacia sino a la complicidad objetiva (la creencia) de aquellos a los que constriñen? (Bourdieu, 2008a: 175).

Los límites míticos quedan trazados, *troquelados* en lo más profundo de los *dispositivos orgánicos* en el sentido de lo que Bourdieu denomina *violencia simbólica*:

Podríamos haciendo un juego de palabras heideggeriano, decir que disposición es exposición (...) el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces por tanto, obligado a *tomar en serio el mundo* (y no hay nada más

serio que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos) (Bourdieu, 1999: 186) [El subrayado es nuestro].

Como Bourdieu argumenta enseguida el “aprendizaje” de estos límites tiene lugar “por el cuerpo” (Ibid.). La “confrontación permanente” con *lo que pasa en el mundo*, eso que Wittgenstein denomina en su *Diario, los acontecimientos* “otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social” (Ibid.). El cuerpo es en este sentido tratado como un *recordatorio (pense-bête)*:

Tanto en la acción pedagógica diaria («ponte derecho», «coge el cuchillo con la mano derecha») como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento psicológico e incluso físico (...) la cruel mnemotecnia a la que, como traté de mostrar, recurren a menudo los grupos para naturalizar lo arbitrario y –otra intuición kafkiana (o pascaliana)– conferirle de ese modo la necesidad absurda e insondable que se oculta, sin más allá tras las instituciones sagradas (Bourdieu, 1999: 187).

La I Guerra Mundial como el gran rito de institución, como el doble juego con la verdad contemporánea que, performado *a diario*, garantiza *la gran transformación* del crimen, *la fatalidad diaria de la torpeza y la frialdad de corazón en heroísmo* del sacrificio. Pero, hay para Ball y los suyos otro “heroísmo”, que de *forma muy cortés e incluso conmovedora* trata de *contrarrestar la hipocresía reinante* y «épater les bourgeois» con *la lejía y la burla*. La crítica coincide en “esta idea de la guerra como principal catalizador del nacimiento de Dada” (Aracil y Rodríguez, 1983: 191).

En 1916, el mismo año del *tránsito* wittgensteiniano, Tristan Tzara publica uno de los primeros textos dadaístas, *La première aventure céleste de M. Antipyrine*, que había sido parcialmente leído-representado en la velada celebrada en el *Cabaret Voltaire* el día de la fiesta nacional francesa.

Antipirina y los demás disparatados personajes, antecesores del Sr. AA, el antifilósofo y del teatro del absurdo, vagan errabundos por esferas etéreas, mentales, oníricas, y/o, utilizando el término valleinclanESCO, esperpénticas. ¿Pero...es ésta una obra teatral? No hay descripción de escenario, de ademanes, de entonación, de aspectos

indumentarios, ni siquiera se levanta el telón...entonces, ¿será poesía? O bien ¿no es acaso un manifiesto, precursor de los famosísimos que después reagruparía en “Lampisterias” el monólogo del propio personaje Tristan Tzara?<sup>248</sup>

El *Señor Antipirina* anticipa ya la tarea de «desmoralizar por todas partes», verdadero *leitmotiv* del *Manifiesto Dadá* (1918):

DADA es nuestra intensidad: que erige las bayonetas sin consecuencia contra la cabeza sumatral del bebé alemán; DADA es la vida sin pantuflas ni paralelos; que está en contra y a favor de la unidad y *decididamente contra el futuro*; sabemos sensatamente que nuestros cerebros se convertirán en cojines blanduzcos, que nuestro antidogmatismo es tan exclusivista como el funcionario y que no somos libres y gritamos libertad (González, Calvo y Marchán, 1999: 190) [El subrayado es nuestro].

Con el mismo espíritu “aventurero”, desmoralizador que *La première aventure céleste de M. Antipyrine*, Georges Hugnet describe las condiciones de existencia de de *L’Aventure Dadá*:

Apenas dos años antes de la guerra aparecieron síntomas de cierto desprecio de las normas que acompañan automáticamente a todas las formas de arte, por muy novedosas que fueran (...) Con el advenimiento de la guerra y en su atmósfera de descomposición, nació Dada. Subvertió todos los valores e hizo un barrido limpio de todo<sup>249</sup>.

Enseguida, Hugnet describe la tarea dialéctica socio-terapéutica de subversión que de la Aventura Dadá:

Dada no tiene edad, no tiene padres, sino que está sola, sin hacer distinción entre *lo que es* y *lo que no es*. Aprueba negando, se contradice a sí mismo y adquiere nueva fuerza por esta misma contradicción. Su ataque frontal es el de un traidor que roba por detrás. Socava la autoridad establecida. Se vuelve contra sí mismo, se autodestruye,

---

<sup>248</sup> (<https://angelcarmelo.wordpress.com/2019/07/25/primer-aventura-divina-del-sr-antipirina-tzara/>) [Consulta 12/06/23].

<sup>249</sup> “Just two years before the War there appeared symptoms of a certain disregard of those rules which automatically accompany all forms of art no matter how novel (...) With the advent of the War and in its atmosphere of breakdown, Dada was born. It subverted all values and made a clean sweep of everything” (Hugnet, 1936: 15).

ve *el rojo*, su desesperación es su genio. No hay esperanza, todos los valores están nivelados a una monotonía universal, ya no hay diferencia entre el bien y el mal, —sólo hay una *conciencia*. Dada es un inventario, y como tal es tan irreparable como ridículo. Sólo se conoce a sí mismo<sup>250</sup>. [El subrayado es nuestro].

Ahora se entiende mejor por contraste aquella misión de *moralizar por todas partes* que corresponde a la «aventura humana» (Ferlosio), esos dioses padre que no cambian, esa *monotonía universal* y ontológica de la autoridad simbólica establecida que hace por sistema (y mediante *esquemas*) la *distinción* entre lo que es y lo que no es y logra así *nivelar todos los valores* en la búsqueda del reconocimiento o capital simbólico.

Como subraya Delfín Rodríguez, Dada va a usar “el nihilismo como arma” (Aracil y Rodríguez, 1998: 189), porque como reza el *Manifiesto* (1918): *Dada es un estado de ánimo y no significa nada*. No se trata, entonces, de la ausencia de sentido, sino de una renuncia al sentido y a la *consecuencia*. Aunque ya no hay diferencia entre el bien y el mal, *todavía* hay una *conciencia*. Dada *sólo se conoce a sí mismo*. Dada es sólo un inventario de ridiculeces, de *experiencias inmediatas*, *incluidos los recuerdos de sus “personajes”*, puro *memory-time* en el que *tiene sentido que yo recuerde hoy eso que en el tiempo de información es futuro*. Dada *se contradice a sí mismo y adquiere nueva fuerza por esta misma contradicción*, está *en contra y a favor de la unidad y decididamente contra el futuro*. Contra el entusiasmo del Futurismo por el futuro y el progreso, Dada supone “una actitud de fuga o de confrontación —no de superación— frente al entorno” (Aracil y Rodríguez, 1983: 191), generalmente mediante ciertas *acciones absurdas y provocadoras* (de las que son herederas las performances de hoy).

Sirva como ejemplo paradigmático la *actitud* de Johannes Baader. Arquitecto de formación, es diagnosticado de depresión maníaca y *no apto* para el combate. En

---

<sup>250</sup> “Dada is ageless, it has no parents, but stands alone, making no distinction between what is and what is not. It approves while denying, it contradicts itself, and acquires new force by this very contradiction. Its frontal attack is that of a traitor stealing up from behind. It undermines established authority. It turns against itself, it indulges in self-destruction, it sees red, its despair is its genius. There is no hope, all values are leveled to a universal monotony, there is no longer a difference between good and evil— there is only an awareness. Dada is a taking-stock, and as such it is as irreparable as it is ridiculous. It knows only itself” (Ibid.).

1914, publica *El autor del libro Catorce epístolas de Cristo en su casa (Der Verfasser des Buches Vierzehn Briefe Christi in seinem Heim)*, un tratado de *Monismo* en las que se presenta como su reencarnación y critica el Cristianismo institucionalizado. El mismo año que se declara la *Gran Guerra*, Baader dirige una serie de telegramas a Guillermo II, “prohibiéndole terminantemente continuar la guerra” (Aracil y Rodríguez, 1983: 190), lo que le valió dos años de cárcel.

Todas las actividades de Baader llevan la impronta de esa locura lírica particular que caracteriza a Dada en sus estados de ánimo expansivos, cuando sale a la luz, a lo absurdo y lo profundo, lo grave y lo grotesco, pero *siempre humano de la manera más directa posible*<sup>251</sup>. [El subrayado es nuestro]

Este arte no es propiamente arte, no pinta nada, no *adquiere* nada. Sus actividades *no significan nada*. Dada se *fuga del sentido de su tiempo* y, por ello, del *tiempo del sentido saliendo a (o hacia) la luz, a lo humano de la manera más directa posible*, uniendo los contrarios separados: *lo absurdo y lo profundo, lo grave y lo grotesco* mediante *estados de ánimo expansivos y desmoralizadores*, líricamente dementes “pues el arte no es cosa seria, os lo aseguro, y si mostramos el crimen para doctamente decir ventilador, es para halagarles” (González, Calvo y Marchán, 1999: 191). Dada es un movimiento de (re)vuelta al estado salvaje del balbuceo: “Dada, a partir de entonces, tiene un solo objetivo, ser subversivo”<sup>252</sup>.

Nunca en toda mi vida universitaria de congresos, seminarios, mesas redondas y clases magistrales había escuchado hablar con tanta clarividencia como en el ateneo anarquista. Con balbuceos y con pausas para búsqueda, pausas que duraban todo lo que el hablante necesitaba sin serle arrebatado el silencio por un replicante ansioso. No había discursos aprendidos sino hablas pasadas por los veinte filtros del cuerpo de cada uno. Siendo que se notaba cómo alguien estaba hablando con el coño, otro con el coño y la cabeza, otro con la pierna que le renqueaba, otro con la carótida, otro con el culo y el corazón, el hablante no opinaba sobre el asunto. El hablante poseía el asunto y lo mundializaba al resto de la sala (Morales, 2019: 73-4).

---

<sup>251</sup> “All Baader's activities bear the imprint of that particular lyric insanity which is typical of Dada in its expansive moods, when it comes out into the open, absurd and profound, grave and grotesque, but always *human in the most direct manner possible*” (Hugnet, 1936: 25).

<sup>252</sup> “Dada, from then on, has but one aim, to be subversive” (Hugnet, 1936: 16).

En el taller de investigación que impartí en 2017 en la UCM sobre la Ontología social de Pierre Bourdieu<sup>253</sup>, los alumnos Alex Pérez Lozano y Carlos Moreno Azqueta, habían comentado en clase y más tarde elaborado en un texto no publicado con el título de “Y tú, ¿de qué palo vas? Lenguaje y poder en los movimientos sociales” (2018), un boceto de investigación etnográfica de dos asambleas madrileñas: la de la Facultad de ciencias Políticas de la UCM en el campus de Somosaguas y la de La Ingobernable, centro social okupado autogestionado desde el 6 de mayo de 2017 hasta el 13 de noviembre de 2019 en el centro de la ciudad.

Todos hemos participado en asambleas estudiantiles y hemos observado que estábamos sistemáticamente en contra de las decisiones que se tomaban. Más aún, en esas asambleas las decisiones se tomaban siempre por consenso, de manera que el bloqueo de un participante servía para impedir que la propuesta saliera adelante, y sin embargo no recordamos haber bloqueado una propuesta, ni siquiera temporalmente, en ninguna ocasión. De alguna manera teníamos una cierta impresión de alienación, de que el movimiento del que formábamos parte no era nuestro, sino que se regía por fuerzas extrañas, ajenas a nosotros mismos, inexplicables desde la lógica del funcionamiento ordinario de los modos de gestión del movimiento (Moreno y Pérez, 2018: 1). [El subrayado es nuestro]

La detención de la marcha habitual del juego, llamada aquí el *consenso*, aquella “adhesión inmediata” a “la muda experiencia del mundo como algo que se da por sentido”, “creencia en actos” o creencia practica era descrita por Bourdieu un estado del cuerpo (y no del alma).

El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a ojos de quienes las producen y en lo que revelan los principios transubjetivos de su producción, sean sensatas, vale decir habitadas por el sentido común” (Bourdieu, 2008a: 111).

Hay pues una construcción colectiva simbólica de las representaciones sobre nosotras mismas y sobre el mundo social. Pero esas representaciones no hemos de pensarlas (todos somos ya racionalistas cartesianos en eso) como meras imágenes

---

<sup>253</sup> Como colaboradora honorífica del Departamento de Filosofía social.

mentales –un poco como Platón hace con las Ideas–, sino como una esquematización práctica, un punteado o troquelado operatorio que orienta nuestras acciones o prácticas, de ahí que Bourdieu hable de un sentido práctico.

La distancia entre aquel consenso explícito y público para todos y el sentimiento privado de alienación y extrañamiento de los investigadores, revela los dos términos de la “misteriosa relación” que saca a la luz la ontología social: la asamblea, como microcosmos social (campo), estructura objetiva de posiciones relativas; y cada participante, como agente o haz de disposiciones condicionadas por su posición en dicho campo (habitus). Las relaciones de fuerza que recorren el campo y que permanecen invisibles e insensibles para las agentes siempre que la misteriosa relación marche porque es posible y productivo para los habitus transformarlas en relaciones de sentido, es lo que queda al menos momentánea y parcialmente suspendido.

La frustración no es algo extraño a los entornos militantes, en los cuales los autores hemos pasado gran parte de nuestra vida universitaria (...) La asimetría entre recursos y esfuerzos invertidos y el resultado de las acciones sugiere que existen problemáticas internas, en la gestión y construcción del movimiento, que de alguna manera, minan la eficacia del mismo como actor político (Moreno y Pérez, 2018: 1).

Algo se entrevé más allá de la representación explícita, pública y consensuada (sobre el mundo social), una suerte de percepción interna que, de por sí, no desmonta las relaciones de fuerza del campo, pero sí entorpece aquella operación de darles sentido, mediante la presencia de ciertos síntomas paranoicos, sensación de contrariedad y extravío, de extranjería, propiciada por la desilusión respecto a la propia realidad, generadora de una conducta aberrante y disfuncional que afecta a la capacidad de acción de los agentes en el terreno. Esta disfuncionalidad práctica procura (como la píldora roja en Matrix) un primer movimiento extraordinario, una semi rotación (del cuerpo y del cerebro) que da la espalda a esa imagen dóxica (la creencia colectiva).

El consenso, sin embargo, tiene una lógica particular: si eres el único que bloquea la propuesta, puedes estar “equivocándote” y llevas a toda la asamblea contigo a tu error, mientras que si te limitas a abstenerte (lo que equivale al consenso a efectos

prácticos), no provocas ningún efecto negativo (...) Eso implica que los únicos sujetos que tienen la capacidad de bloquear de hecho son aquellos que disponen de mayor capital simbólico o del apoyo de un grupo importante que respalde la decisión individual (Moreno y Pérez, 2018: 2).

En 1979, Audre Lorde acepta participar en este congreso organizado por el Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York. Le encargan comentar las ponencias que traten sobre el papel de las diferencias en la vida de las mujeres estadounidenses: las diferencias de raza, de sexualidad, de clase y de edad.

En el ámbito académico se tiene la peculiar arrogancia de emprender debates sobre teoría feminista sin entrar a analizar nuestras numerosas diferencias y sin conceder espacio a las significativas aportaciones de las mujeres pobres, Negras, del tercer mundo y lesbianas. A pesar de todo, se me ha invitado a participar, en mi condición de feminista Negra y lesbiana, para comentar las ponencias de la única sesión de este congreso donde están representadas las feministas Negras y lesbianas. Es triste lo que esto nos dice sobre la visión del presente congreso, celebrado en un país donde el racismo, el sexismo y la homofobia son inseparables. Al leer el programa del congreso no cabe sino deducir que las mujeres lesbianas y Negras no tienen nada que decir sobre el existencialismo, sobre el erotismo, sobre la cultura de las mujeres y el silencio, sobre el estado actual de la teoría feminista o sobre la heterosexualidad y el poder. ¿Y qué significa en el aspecto personal y político que las dos únicas mujeres Negras que hemos tenido voz en el Congreso hayamos sido convocadas a última hora? ¿Qué significa que las herramientas del patriarcado racista se empleen para examinar los frutos de dicho patriarcado? Significa que la amplitud del cambio posible y permitido es escasísima.

(...)

La supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. *Porque las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo.* Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> "It is a particular academic arrogance to assume any discussion of feminist theory without examining our many differences, and without a significant input from poor women, Black and Third World women, and lesbians. And yet, I stand here as a Black lesbian feminist, having been invited to comment within the only panel at this conference where the input of Black feminists and lesbians is represented. What this says about the vision of this conference is sad, in a country where racism, sexism, and homophobia are inseparable. To read this program is to assume that lesbian and Black women have nothing to say about existentialism, the erotic, women's culture and silence, developing

## Dasein y Dadasein

Dada es el Creador de todas las cosas y Dios y la Revolución del Mundo y el Juicio Final, todo en uno. No es ficción, está al alcance del hombre. 'Dada-Spiel' (1919) (Keller, 2007: 107).

Johannes Baader es tenido por uno de los más subversivos y dementes de los dadaístas (Hugnet, 1937: 24), de lo que se ha denominado *La política fantástica de la antipolítica*<sup>255</sup>, lo que queda demostrado por unas acciones, emprendidas a mediados de aquel fatídico año.

El 16 de julio de 1919, el dadaísta berlinés Johannes Baader (1875-1955) intervino repentinamente durante una sesión de la Asamblea Nacional, el parlamento *interregnum* encargado de redactar una constitución para la recién fundada República de Weimar. Durante la mayor parte de 1919, la asamblea no se reunió en el *Reichstag*, sino en el *Deutsches Nationaltheater* (Teatro Nacional Alemán), un lugar estratégicamente alejado de la agitación revolucionaria de Berlín. Durante su breve actuación, Baader lanzó una selección de textos Dada de autoría propia desde la más alta galería del teatro, anunciando que tenía «material para el ministro Naumann», uno de los padres fundadores de la República. El dadaísta salió rápidamente de la sala, mientras continuaba hablando en voz alta, después de lo cual fue arrestado inmediatamente<sup>256</sup>.

---

feminist theory, or heterosexuality and power. And what does it mean in personal and political terms when even the two Black women who did present here were literally found at the last hour? What does it mean when the tools of a racist patriarchy are used to examine the fruits of that same patriarchy? It means that only the most narrow parameters of change are possible and allowable” (Lorde, 1979).

<sup>255</sup> Zur phantastischen Politik der Antipolitik Johannes Baaders oder die unbefleckte Empfängnis der Welt. In: Hanne Bergius/Norbert Miller/Karl Riha (eds.): Johannes Baader Oberdada, Lahn/ Gießen: Anabas 1977, 181 – 191.

<sup>256</sup>“On 16 July 1919, Berlin Dadaist Johannes Baader (1875-1955) staged a sudden intervention during a sitting of the National Assembly, the *interregnum* parliament tasked with drafting a constitution for Germany’s newly-founded Weimar Republic. For most of 1919, the assembly did not meet in the Reichstag, instead gathering in the Deutsches Nationaltheater (German National Theatre), a site strategically removed from the revolutionary turmoil in Berlin. During his brief performance, Baader released a selection of self-authored Dada texts from the highest gallery in the theater, announcing that he had ‘material for minister Naumann’, one of the Republic’s founding fathers. The Dadaist then swiftly left the chamber, continuing to talk loudly as he made his exit, after which he was promptly arrested”.

La locura del *Dada-Spiel*, su querencia *nihilista* por generar caos, crear problemas y probar los límites del Estado, forma parte de una oposición entusiasta y consuntiva hacia todo lo que huele a la monotonía de la Historia Universal:

Saluda el recién llegado a los presentes con un leve asentir de la cabeza, y apenas, como un mero automatismo, se sacude la nieve sobre la esclavina e, indiferente a quedar más lejos de la lumbre, habla por fin: «Al contemplar la Historia también se puede tomar la felicidad como punto de vista; pero la Historia no es buena tierra para que brote la felicidad. Los tiempos felices son en la Historia páginas vacías. Bien es verdad que en la Historia universal se da lo que entendemos por satisfacción, pero ésta nada tiene que ver con la felicidad, pues la satisfacción lo es siempre sólo de fines que rebasan cualquier interés particular. Los fines que tienen importancia para la Historia universal exigen voluntad abstracta, energía, para ser llevados adelante. Los individuos con significación para la Historia universal, que han perseguido fines semejantes, han probado sin duda una satisfacción; pero han renunciado a la felicidad (Sánchez Ferlosio, 2002: 77).

El asunto en juego en el *Dada-Spiel* es la creación de cierta disposición temporal al mismo tiempo interna y *outsider*, en contraposición a la profundidad y a la gravedad del *insider* e historicista *Dasein* heideggeriano. En el artículo “*Dadasein. Über Exzentrizität*”, Thomas Keller escribe:

La creación de la palabra “*Dadasein*” incorpora en su polifonía varios aspectos de la excentricidad. En el eje temporal de la existencia/presencia (*Dasein/Hiersein*): los dadaístas apuestan por las oportunidades del segundo presente, por ejemplo, Hausmann en el presentismo. En el eje espacial, los dadaístas también se caracterizan por el cambio de existencia (*Dasein*) y continuación (*Fortsein*<sup>257</sup>). Siempre se mueven. Su continuidad lo hace internacional. Los dadaístas son eternamente viajeros, realizan una forma de vida (*Lebensform*) móvil (Keller, 2007: 97).<sup>258</sup>

---

<https://courtauld.ac.uk/research/research-resources/publications/courtauld-books-online/apocalypse/dada-millenarianism-johannes-baaders-intervention-at-the-national-assembly-in-weimar-1919/>, 13/06/23).

<sup>257</sup> In einem fort...continuamente [todavía].

<sup>258</sup> “Die Wortschöpfung “*Dadasein*” nimmt in ihrer Polyphonie mehrere Aspekte von Exzentrizität auf. Auf der zeitlichen Achse das *Dasein/Hiersein*: Dadaisten setzen auf die Chancen der gegenwärtigen Sekunde, etwa Hausmann im Präsentismus. Auf der räumlichen Achse ist für Dadaisten auch der

Retomando de otra manera aquella malograda Tesis bourdiana (de raíz heideggeriana) “sobre la fenomenología de la vida afectiva y la experiencia temporal” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 217), se tratará ahora de realizar un análisis de dos disposiciones temporalmente diferentes de la vida afectiva (o, como diría algún dadaísta, de los *estado de ánimo*): el propio del *Dasein* y el *proprio Dadasein* y de sus límites afectivo-teóricos: el *ser-para-la-muerte* y, si se nos permite la cursilería, el *ser-para-la-vida*. Al fin y al cabo, “en el dadaísmo, la relación entre la vida y la obra es nueva, en el acontecimiento y la acción”<sup>259</sup> (Keller, 2007: 97). Estos dos *estados de ánimo* propiciados por los acontecimientos extremos y *salvajes* de la Gran Guerra, constituyen un verdadero laboratorio sobre el fenómeno del tiempo, que en el espacio social, no es otra que la del *capital simbólico*. Como observa el dadaísta Raoul Hausmann:

La “sociedad satisfactoria” está orientada al *honor*. En ella el individuo quiere conservar su dignidad, lo impulsa *el miedo a la vergüenza*. El honor herido sólo puede ser restaurado en un ritual que viole las leyes estatales y eluda el tribunal. En el duelo, los nobles y luego los ciudadanos se ponen juguetones sobre el monopolio de la violencia del Estado<sup>260</sup> (Keller, 2007: 99). [El subrayado es nuestro]

El *sozial Zeitspiel* ha venido revelando que el asunto en juego no es otro que *el monopolio de la violencia del Estado* en el sentido benjaminiano de la «violencia creadora de derecho», es decir, una violencia (re)productora de capital simbólico que está en la base de nuestra *existencia social*:

Pero, ¿cuál es la apuesta de ese juego, sino el problema de la razón de ser, la justificación de la existencia humana, no en su universalidad, sino en su singular particularidad, que se da cuenta de que ha sido cuestionada en su ser social mediante la calumnia inicial, especie de pecado original sin origen, como los estigmas racistas?

---

Wechsel von Dasein und Fortsein charakteristisch. Sie sind immer in Bewegung. Ihr Fortsein macht sie international. Dadaisten sind ewig Reisende, sie verwirklichen eine mobile Lebensform”.

<sup>259</sup> “Im Dadaismus ist der Zusammenhang von Leben und Werk, in Happening und Aktion ein neuer”.

<sup>260</sup> “Die “satisfaktionsfähige Gesellschaft” ist an Ehre orientiert. In ihr will der Einzelne seine Würde behalten, ihn treibt die Angst vor Beschämung. Die verletzte Ehre kann nur in einem Ritual wieder hergestellt werden, das die staatlichen Gesetze verletzt und das Gericht umgeht. Im Duell setzten sich Adelige, dann auch Bürger spielerisch über das Gewaltmonopol des Staates hinweg”.

La cuestión de la *legitimidad* de una existencia, del derecho de un individuo a *sentirse justificado a existir como existe*, es una cuestión inseparablemente escatológica y sociológica (Bourdieu, 1999: 313).

El *Dasein* y el *Dadasein* son dos sentidos de juego posibles (*sentidos prácticos*) que plantean dos modos diametralmente opuestos de *justificación existencial*, dos modos completamente contrarios de tomarse la corrosión del juego y del jugador, en definitiva, dos maneras de *hacer el tiempo*. Ambos comparten el sentimiento *nihilista* de quien ha perdido la *illusio* porque ha sido *arrojado del mundo* y busca transgredir los límites de un juego social en ruinas: “La transgresión simbólica de una frontera social tiene un efecto liberador, porque en la práctica, *hace realidad lo impensable*” (Bourdieu, 1999: 312).

Se trata de dos estrategias, una conservadora y otra subversiva en el seno de una misma revolución simbólica que intenta *hacer realidad lo impensable*.

La primera propicia una *revolución conservadora* para renovar el *reparto fundamental*, redibujar el límite, que es en verdad, el mismo, el originario pero profundamente transformado. Hablamos de apostar otra vez por el *doble juego con la verdad* o por el *juego con la doble verdad*: “Es la lectura de la obra misma [Sein und Zeit] en su doble clave, de sus dobles significados y su doble *entendre*” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 221).

Heidegger tiende a hacer creer, proclamando lo que realmente hace, que en realidad no hace lo que nunca dejó de hacer. En efecto, la asistencia social, *Sozialfürsorge*, es sin duda lo que "se preocupa por" los asistidos y "en su lugar", lo que los libera de la preocupación por sí mismos, les autoriza así a la despreocupación, a la "facilidad" y a la "frivolidad", al igual que la *Fürsorge* filosófica, variante sublime de la anterior, descarga el *Dasein* de la preocupación o, como decía (o podría decirse) el Sartre de 1943, libera al *Pour-soi* de la preocupación, de la libertad, condenándolo así a la "mala fe" y al "espíritu de seriedad" de la existencia "inauténtica". "El 'on' (es decir, aquel que se ha entregado a la ayuda de los demás) es, pues, aquel que, en la existencia cotidiana, descarga *l'être-là*<sup>261</sup>.

---

<sup>261</sup> “Heidegger tend à faire accroire, en proclamant ce qu'il fait vraiment, qu'il ne fait pas vraiment ce qu'il n'a jamais cessé de faire. Il n'y a pas de doute en effet l'assistance sociale, *Sozialfürsorge*, est

Hemos reiterado desde la filosofía social bourdiana que el *sentido del juego* es la capacidad o aptitud del jugador experimentado o *superlativo* (habitus) para anticipar el porvenir del juego, mediante unas apuestas que son fruto de la incorporación de jugadas pasadas, es decir, de una (re)activación del pasado, de la *historia* del juego.

Las estrategias orientadas por el sentido del juego son anticipaciones prácticas de las tendencias immanentes del campo, nunca expresadas en forma de previsiones explícitas, y menos aún de normas o reglas de comportamiento, sobre en los campos donde las estrategias más eficaces son las que parecen más desinteresadas (Bourdieu, 1999: 281-2).

La apuesta de Heidegger por la historicidad del *Dasein* como objeto propio del análisis existencial opone el *interés* óptico del jugador corriente, “*pre-ocupado* por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención” (Bourdieu, 1999: 188), al *desinterés* ontológico de una conciencia *superlativa* concedora y controladora del espacio y del tiempo: “La experiencia cotidiana circummundana, orientada óptica y ontológicamente al ente intramundano, no es capaz de presentar al *Dasein* ante el análisis ontológico de un modo ópticamente originario” (Heidegger, 2020: VI 39-597).

La jugada de una (re)vuelta consciente de la conciencia permite superar la experiencia de la *protensión* temporal, entendida como sometimiento interesado de las relaciones de sentido a las condiciones objetivas de las relaciones de fuerza del universo social, modo de ser “inauténtico” y borrego de dependencia social y existencial (*Fürsorge*) respecto del *sozial Zeitspiel*, que acepta el monopolio estatal del *tiempo acumulado*, del capital simbólico histórica y colectivamente estatalizado y su reparto igualitario de rebaño.

---

bien ce qui "se soucie pour" les assistés et "à leur place", ce qui les décharge du souci d'eux-mêmes, les autorisant ainsi à l'insouciance, à la "facilité" et à la "frivolité", tout comme la *Fürsorge* philosophique, variante sublime de la précédente, décharge le *Dasein* du souci ou, comme le disait (ou aurait pu le dire) le Sartre de 1943, libère le *Pour-soi* de la liberté, le vouant ainsi à la "mauvaise foi" et à "l'esprit de sérieux" de l'existence "inauthentique". "Le 'on' (c'est-à-dire celui qui s'est abandonné à l'assistance des autres) est donc celui qui, dans l'existence quotidienne, décharge l'être-là " (Bourdieu, 1975: 115).

La *autenticidad* exige una conducta arriesgada y predatoria de reapropiación de ese *tiempo ópticamente acumulado*, la inmersión dóxica en el mundo y tiempo públicos. como ontología, *historicidad del ser* y *proyecto desinteresado de libertad*: “[L]a busca puramente ética de la «autenticidad» es el privilegio de aquel que, teniendo tiempo libre para pensar, se encuentra en posición de ahorrarse el ahorro de pensamiento que la conducta «inauténtica» autoriza” (Bourdieu, 2008a: 94 n.8).

Este puritanismo de la autenticidad, este «moralismo de la conciencia» exige la condena a priori de quienes comparten el pecado social de la inautenticidad de los que se *ahorran el pensamiento*, liberándose así de la preocupación por sí mismos, *autorizándose así a la despreocupación, a la "facilidad" y a la "frivolidad"*. La inautenticidad se manifiesta, entonces, como una “decisión voluntaria” de sujeción simbólica y política, como una concesión o renuncia culpable a la libertad concebida como poder sobre uno mismo (capital simbólico), que es también un poder sobre los otros y, en último término, sobre el juego en su conjunto. *Hacer realidad lo impensable* exige *salir* de lo pensable, de aquellas relaciones de sentido que las relaciones objetivas de fuerza hacen posible, supone por lo tanto abandonar la polis e internarse en el bosque como un *auténtico* lobo solitario.

Heidegger es una figura solitaria y aislada dentro del panorama intelectual (...) es el verdadero pensador de nuestro tiempo y en tal título es –que sepamos– el único; queremos decir: el único (que sepamos) que *piensa* en el radical sentido que pensaron gentes como Aristóteles o Kant (Marzoa, 1974: 487-8)

Heidegger termina por lograr una *(Re)Masterización* del *philosophisch Zeitspiel*, imponiendo un juego superlativo del pensar, personificando la figura de un *Führer* filosófico, *único* capaz de guiarnos por la historia del Ser, (re)creando las relaciones de sentido con unas nuevas *Regulae* porque *él lo vale, porque piensa* (y se piensa) *en el radical sentido que pensaron* otros masters del universo filosófico *como Aristóteles o Kant*.

[E]xiste la posibilidad de que la filosofía de Heidegger pueda haber sido sólo la sublimación filosófica, impuesta por la censura específica del campo de la producción

filosófica, de los mismos principios políticos y éticos que determinaron su adhesión al nazismo. (Bourdieu y Wacquant, 2008: 220).

Pero a la derrota del *Führer* político, no siguió la del *Führer* filosófico, sino la transformación del campo intelectual en la *reserva natural* del estado de ingravidez ario-falo-social propio del *Dasein*, que reconoce en este radical *depredador de sentido*, el *único* animal propiamente humano y pensante. Este *lykos (onto)logikon* hacedor de *papers indescifrables* y *Holzwege abismáticos* es el *único apto* para acabar con esa plaga óptica, histórica y sociológica (feminista, anticapitalista y hasta socialdemócrata) que ha contaminado, corroído y pervertido el sentido del ser y que ha sido artificialmente engordada por todas las *asistencias sociales*, *becas escolares* y esquemas mentales del Estado del Bienestar desde la República de Weimar. Por todo ello, podemos hablar de *Rewilding* filosófico para calificar este modo de legitimación de la existencia social específica y heideggerianamente filosófico.

A la estructura ontológica del *Dasein* le pertenece la comprensión del ser. Siendo, el *Dasein* está abierto para sí mismo en su ser. La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad. ¿Habría en el *Dasein* alguna disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente? (Heidegger, 2020: 200)

El *rewilding game* afecta particularmente a la estructura temporal de la vida afectiva (como lo expresaría Bourdieu), al (re)introducir del trecho adquisitivo como única disposición temporal *auténtica, inseparablemente escatológica y sociológica*. La disposición *rewilded* transforma aquella ordinaria satisfacción *protensiva* en un sublime sentimiento de angustia como supremo valor existencial, fruto del rechazo extremo a eso que Ferlosio denomina el *goce de los bienes*, es decir, de las vacaciones pagadas y hasta de los seguros sociales de salud<sup>262</sup>.

---

<sup>262</sup> “Heidegger es un maestro —me siento inclinado a decir el maestro— del doble discurso o, si se quiere, del discurso polifónico. Se las apaña para hablar simultáneamente en dos claves, la del lenguaje filosófico académico y la del lenguaje ordinario. Esto es particularmente visible en el caso del concepto aparentemente “puro” de *Fürsorge* que juega un papel central en la teoría heideggeriana del tiempo y que, en la expresión *soziales Fürsorge*, asistencia social, se refiere al contexto político y a la repulsa del Estado de bienestar, de las vacaciones pagadas, de los seguros de salud, etc.” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 218.)

La angustia, en cuanto posibilidad de ser del *Dasein*, junto con presentar al *Dasein* mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del *Dasein*. Este ser se revelará como cuidado (Heidegger, 2020: 201)

El «fundamento fenoménico», esto es, la *inner private experience* que da acceso a el sentido del ser, es decir, a *la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein* como cuidado, es el sentimiento de angustia. Pero esa noción de cuidado en nada se parece a lo que podemos entender de ordinario por el mismo, sino a una superación de este:

[E]l ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *Sorge*, cuidado. A su vez, esta expresión deberá comprenderse como concepto estructural ontológico (cf. cap. 6 de esta sección). No tiene nada que ver con «aflicción», «tristeza» ni «preocupaciones» de la vida, estados que pueden darse ónticamente en todo *Dasein*. Todo esto es ónticamente posible, al igual que la «despreocupación» y la «alegría», porque el *Dasein*, entendido ontológicamente, es *Sorge*, cuidado (Heidegger, 2020: 78).

Como *concepto estructural ontológico*, el cuidado (*Sorge*) trasciende cualesquiera estados de ánimo corrientes *que pueden darse ónticamente en todo Dasein*. Las «preocupaciones» o «despreocupaciones» de la vida, entendida como *absorción en el uno y en el «mundo»*, no son más que los efectos de superficie de esa carga de profundidad existencial que es el cuidado *ontológicamente entendido*, suerte de sacrificio *que es el opuesto exacto de su verdad ónticamente reconocida, y por ende no menos objetiva, la de un crimen*.

La absorción en el uno y en el «mundo» del que nos ocupamos, manifiesta una especie de huida del *Dasein* ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio. Este fenómeno de la huida del *Dasein* ante sí mismo y ante su propiedad pareciera empero ser el menos indicado para servir de fundamento fenoménico para la investigación que va a seguir. En esta huida el *Dasein* justamente no se pone ante sí mismo. Darse la espalda a sí mismo, en conformidad con el rasgo más propio de la caída, lleva lejos del *Dasein* (Heidegger, 2020: 203).

El fenómeno de la *huida* del Dasein ante sí mismo, del *poder-ser-sí-mismo propio* del Dasein, es decir, su *caída* en las *preocupaciones y despreocupaciones* de la vida es lo menos indicado –dice Heidegger– para servir de fundamento fenoménico a la investigación. La naturaleza de esa investigación heideggeriana sobre el sentido del Ser opone esta *fuga* consuntiva, este frívolo deslizamiento sin ton ni son en los goces y desgracias de la vida (ser-para-la-vida), a un ponerse-el-Dasein-ante-sí mismo como *meta*, es decir, a un jugarse-radicalmente-él-mismo-a-sí-mismo (o al menos, esa parte óptica de sí mismo que es la vida) como asunto en juego, como objetivo final del *heideggerianisch Zeitspiel*: el ser-para-la-muerte.

Cuando no hay nada que esperar [attendre], nada que desear [espérer], podemos producir un acontecimiento, crear un incidente, ver un accidente –en relación con la moto y los accidentes mortales, el sociólogo inglés Willis describe en un muy bello análisis esta *motorbike society*: una gente, que para introducir un vector en su experiencia temporal, juega con la muerte. Es muy heideggeriano. No queda más que eso para introducir la relación auténtica; (Bourdieu, 2016: 268-271).

No obstante, la revolución simbólica puede ser no conservadora sino subversiva y temporalmente fantástica, resultado de una actitud experimental de pensar lo impensable o, más bien de vivir lo invivible o practicar lo impracticable, es decir un estado de ánimo demente, orientado hacia una temporalidad radicalmente consuntiva:

Después de todo, *Dadasein* también quiere decir estar loco. El autocompromiso de estar loco tiene un doble sentido –pasivo y activo: el dadaísta es un tonto y él mismo enloquece las cosas y las hace tambalear para que nada sea seguro (Keller, 2007: 97).<sup>263</sup>

Eso que por contraposición a la cursilísimo tecnicismo heideggeriano hemos llamado ser-para-la-vida, en el sentido de una apuesta por la consuntividad más radical, esto, es un sentido que sólo se encuentra en *las oportunidades del segundo presente*, en eso que Hausmann llamaba *presentismo*. En la *Zweite präsentistische*

---

<sup>263</sup> “Schliesslich heisst Dadasein auch verrückt sein. Die Selbstverpflichtung, verrückt zu sein, gilt im Doppelsinne -passiv und aktiv: der Dadaist ist ein Narr und er verrückt selbst die Dinge und bringt sie zum Schwanken, so dass nichts mehr sicher ist.”

*Deklaration* en 1923, escribe de la manera más dadaísta y anti heideggeriana: “Tenemos que preparar el tiempo de una construcción objetiva y positiva sólo porque no podemos ni queremos salir de *las condiciones de nuestro mundo*<sup>264</sup>” [El subrayado es nuestro].

Aquello que Heidegger concibe como una huída cobarde hacia la inautenticidad es interpretado aquí como un “deber” constructivo para con *nuestro mundo*. No pudiendo ni queriendo escapar de *esas condiciones dadas (die Bedingtheit unserer Welt)*, todo queda ahora en manos del agente, en la *construcción positiva y activa* de una forma de vida (*Lebensform*) como fenómeno que implica el viaje o la movilidad sobre el eje temporal de la existencia/presencia (*Dasein/Hiersein*) y el eje espacial del cambio de existencia (*Dasein*) y continuación (*Fortsein*).

En el artículo “The Philosophical Investigations and Syncretistic Writing” (2013), Alois Pilcher refiere la evolución de las diferentes formas que los sucesivos prólogos daban a las *Investigaciones*:

El prefacio de las *Investigaciones* nos dice claramente que Wittgenstein había tenido en diferentes momentos diferentes puntos de vista con respecto a la forma que su libro debía tomar. También está claro que tuvo una visión desde el principio: “[L]o esencial era que los pensamientos procedieran de un tema a otro en un orden natural y sin interrupciones”. El autor de las *Investigaciones* abandonó esa visión a fines de 1936, o reconcibió lo que debía significar “orden natural”. Lo que terminó con una forma que le permitía “viajar a través de un amplio campo de pensamiento cruzando en todas las direcciones”. Por lo tanto, se quedó con una forma que no sólo le permitía proceder con una *Gestalt* muy poco cerrada, sino que también exigía más *Gestalt* por parte del lector. El prefacio hace un punto importante: es la propia investigación filosófica la que nos obliga a semejante travesía filosófica<sup>265</sup>.

---

<sup>264</sup> “Wir haben die Zeit eines objektiven und positiven Aufbaues nur vorzubereiten, weil wir aus die Bedingtheit unserer Welt nicht hinaustreten können und wollen” (en [http://Hausmann\\_Raoul\\_Eggeling\\_Viking\\_1923\\_1971\\_Zweite\\_praesentistische\\_Deklaration](http://Hausmann_Raoul_Eggeling_Viking_1923_1971_Zweite_praesentistische_Deklaration), p. 92, 20/06/2023).

<sup>265</sup> “The *PI* preface clearly tells us that Wittgenstein had at different times held different views regarding the form his book should take. It is also clear that he had a vision from early on: “the essential thing was that the thoughts should proceed from one subject to another in a natural order and without breaks.” The author of the *PI* abandoned that vision in late 1936, or he re-conceived what “natural order” should mean. What he ended up with was a form that permitted him “to travel over a

Wittgenstein comenta en el prólogo definitivo a las *Investigaciones* sus sucesivos fracasos para “compendiar [concentrar] (*zusammenzufassen*) todo esto alguna vez en un libro, de cuya forma me hice diferentes representaciones en diferentes épocas” (Wittgenstein, 2017: prólogo 47). *Lo esencial* para el libro era *que los pensamientos debían ir de un tema a otro en un orden natural y sin rupturas* y admite haber intentado «soldar» (*zusammenzuschweissen*) esos pensamientos como un todo, pero lo que esto significaba era obligarlos a “proseguir contra su inclinación natural, en *una* dirección” (Ibid.).

Wittgenstein abandona esta situación paradójica en 1936, esta *dirección única* a la que obliga la *doxa* epistemocéntrica de seguir un “orden establecido con sus condiciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias” (Bourdieu, 2003: 11). Para describir esas condiciones filosóficas de *laboratorio* utiliza un lenguaje técnico, con expresiones que describen la operación química de «concentrar» o la más mecánica de «soldar». A ellas, contrapone una *inclinación natural*, una investigación que observa lo investigado sin eso que Ferlosio denominaba el *trauma de la domesticidad*, en un estado de naturaleza salvaje, es decir, en unas condiciones espacio-temporales propias, que han de ser respetadas para dar cuenta *fenomenológica* del fenómeno mismo.

En contraposición a aquellas condiciones de laboratorio impuestas a los párrafos desde la lógica del campo, Wittgenstein respeta «su inclinación natural» (*ihre natürliche Neigung*) que “nos obliga a recorrer en zigzag un amplio de pensamiento en todas direcciones” (Ibid.). La expresión volcada al castellano como zigzag, o al inglés como *criss-cross*, es la alemana *Kreuz und Quer*, cuyo sentido originario refiere el modo como los leñadores aclaran zonas espesas de bosque y que tiene una traducción literal en la castellana *a troche y moche*. El término *troche* es el equivalente espacial del muy ferlosiano y temporal *trecho*. El segundo alude a una senda que se abre entre la maleza, mientras que el primero se refiere paralelamente

---

wide field of thought criss-cross in every direction“. Thus, he settled on a form which not only permitted him to proceed with very little closed *gestalt* but also demanded further *gestalt* shaping from the reader. The preface makes an important point: it is the philosophical investigation itself which compels us to such philosophical criss-cross travelling” (Pilcher, 2013: 5).

una apertura de anchura temporal. «Moche», por su parte, menta la parte alta del árbol que se desmocha, es decir, que se descabeza. Sin duda, las observaciones wittgensteinianas buscan desmochar el ideal platónico y neutralizar la exigencia platónica de “mantener la cabeza erguida” (Wittgenstein, 2017: I 106) hacia la hipótesis que se busca explicar; sin embargo, como expresa en ese mismo párrafo, se trata ante todo de “permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano” y “recomponer con nuestros dedos una tela de araña”.

Para eso, aquellos huesudos dedos  *fueron continuamente tanteando los mismos puntos en diferentes direcciones*, de modo que “siempre se trazaron nuevas imágenes” (Wittgenstein, 2017: prólogo 48). Pero, esas *Bilder* resultado de sus *dispares y concienzudas observaciones* no son más que “bosquejos de paisaje que han resultado de esos largos e intrincados viajes” (Ibid). Porque, Wittgenstein como Dadá, plantea también en el ámbito de la epistemología, una forma de vida móvil y viajera. Por eso, no es el fenómeno el que ha de adaptarse a unas condiciones experimentales prefijadas por la teoría, sino el propio investigador el que hace observaciones parciales «aquí y allá» (*Dasein/Hiersein*) y en movimiento, literalmente *sketches* que componen *un mero álbum*, que el propio lector o lectora debe contribuir a dar forma.

#### Un mero album

El *álbum* es uno de los juegos que recoge Juan Bordes en su libro *La infancia de las vanguardias. Sus profesores de Rousseau a la Bauhaus* (2007). Allí, Bordes toma como leitmotiv la idea del «eslabón perdido» que exige “abandonar la idea de la historia del arte como una cadena de producciones que se retroalimenta” (Bordes, 2007: 12). Su tesis comienza con una ruptura con los modelos de educación tradicionales “pues es fácil concluir que sólo con una infancia educada con criterios nuevos y transgresores fue posible producir un cambio radical en la sociedad y el arte de principios del siglo XX” (Bordes, 2007: 13). Esta historia alternativa que autor propone y que él mismo califica de “tendenciosa”, “selectiva” y “descentrada” es la de “los niños y las niñas”, “una *historia oculta*, que ha quedado sepultada en la vida diaria y cotidiana de quienes no hacen historia” (Bordes, 2007: 15). Esa *vida y cotidiana de los niños y las niñas* es también en buena parte su “vida doméstica”:

La confección de un *álbum de recortes* es la transformación de la costumbre de realizar el *album amicorum*, que era habitual en Europa en siglos anteriores. Y en estos diarios de recuerdos donde se encolaban fragmentos ligados a vivencias del propietario, el tiempo que quedaba atrapado en un grabado, una flor prensada, una cinta o un mechón de pelo, etc (Bordes, 2007: 19).

No es difícil imaginar una escena como sacada de una novela de Woolf, con la amorosa madre Leopoldine echando la fría tarde con Ludwig y sus hermanos junto al fuego del salón familiar. Toda la alfombra está repleta de pedazos de papel que han caído *Dasein/Hiersein*, a pesar de las advertencias maternas para mantener cierto *orden*. De rodillas, Ludwig se afana en recortar la figura de un avión, rodeado de montoncitos más o menos caóticos de barcos y señores con casco a caballo:

Como quiera que perteneciese –ya a los seis años– a esa raza de seres que no logran mantener sus sentimientos separados el uno del otro, sino que *dejan que las alegrías y las penas del porvenir proyecten su sombra sobre el presente* y, como para esta clase de gente, desde la más tierna infancia, cualquier quiebro de la rueda de las sensaciones tiene el poder de cristalizar y transfigurar el instante sobre el que descansa su huella sombría o luminosa, James Ramsey, mientras oía hablar a su madre, sentado en el suelo, sin dejar de recortar figuras del «Army and Navy Store», veía un halo luminoso en torno a la nevera que estaba recortando. Le parecía una imagen dotada de magia divina (Woolf, 2003: 7). [El subrayado es nuestro]

Las *Investigaciones* son también una especie (re)novada de *album amicorum*, un modo de recuperar el *halo luminoso* en torno a algunas *cuestiones fenomenológicas*. De pie, dando grandes pasos por su habitación, Wittgenstein habla consigo mismo, se para en seco y mira por la ventana. Se muerde los padrastros, (re)viviendo y dramatizando aquellas tardes *mágicas* de recortes y preguntas sin fin a su querida *Mutter*. Parece que la está viendo.

Tengo, cuando pienso ulteriormente en la vivencia (*Erlebnis*), el sentimiento (*Gefühl*) de que lo esencial en ella es una “vivencia de un influjo”, de una conexión –en contraposición a cualquier mera simultaneidad de fenómenos (Wittgenstein, 2017: I, 176).

Este álbum fenomenológico (*re)vive el pasado*, atesora unas vivencias personales y sentimentales sobre las que la reflexión filosófica busca establecer una conexión esencial: Lo personal se hace filosófico y lo filosófico se vuelve personal. Por eso, un halo luminoso envuelve también para la lectora ciertos párrafos con la *magia divina* del “influjo de la vivencia”:

Bourdieu retoma el *paradigma de Don Quijote* «tan caro a Marx» que sirve para describir mi caso. Una *mimetiza* a edad muy temprana las acciones de su abuelo pato. No hay que confundir esta *mímesis* práctica con una imitación, por ejemplo, cuando mi abuela tomaba como modelo el salón burgués y, más o menos conscientemente, ponía el suyo a imitación de «los de verdad». La niña que hace el cemento con el abuelo, se hace cemento con el abuelo («deviene abuelo», que diría alguno); hace de su abuelo un «como si», no modelo a imitar, sino *troquel* simbólico que perfora el cuerpo infantil «como si» fuera el del abuelo, a imagen y semejanza de su manera de llevar el cuerpo, que se pliega así y no así [«aquí y allá», *Dasein/Hiersein*], y así coje vicio por determinadas líneas de conducta que pueden ser al mismo tiempo virtudes del carácter o *ethos* de la clase objeto de su abuelo. Esos condicionamientos primarios son el *cuerpo-de-estar* de la niña, de acciones y reacciones que van directamente a calentarse en el brasero de la mesa camilla, sin sentarse ni siquiera dos minutos en el sofá del capital cultural y, por eso, le cuesta callarse, a pesar de lo que se esfuerza en simular la ecuanimidad y el sosiego apropiados en las clases, en los congresos y en los despachos (Martínez-Palacios y Ripio, 2021:107-8).

En su artículo “On being and time”, Hintikka reflexiona sobre la búsqueda que Wittgenstein emprende, en la senda de Locke y Brentano, sobre el origen de nuestro concepto de tiempo en nuestra *experiencia inmediata*.

Alois Pilcher señalaba que Wittgenstein se decide por una forma que le permite proceder con una *Gestalt* poco cerrada, una que exige a sus lectores y lectoras participar y orientarse (guiarse) en ese proceso de dar forma a la *Gestalt* de las *Investigaciones*; un poco en el mismo sentido de aquella «cronología *cronológicamente* diferente» (suerte de no-cronología) resultado de *letting her/his readers to construct it from the immediate experiences* que, según Hintikka, comparten Woolf y Wittgenstein.

Fuera de *la secuencia natural y sin fisuras* de la forma del «libro» o de la «cronología objetiva» en la que quedan enmarcadas (meta)físicamente las acciones de los personajes, la una y el otro se *inclinan*, como buenos *outsiders* hacia aquel espíritu *Dadasein* que *enloquece las cosas y las hace tambalear para que nada sea seguro*, sino todo posible. No obstante, como ya declarara Hausmann, tales posibilidades ni pueden ni quieren salir de *las condiciones de nuestro mundo* para el que preparan *el tiempo de una construcción objetiva y positiva*. Sabemos que esta temporalidad no sigue *una dirección*, sino que se desliza «a troche y moche», «aquí y allá» y «en todas en todas las direcciones», haciendo *tambalear las cosas*, creando un esquema temporal *objetivo y positivo* resultado *largos e intrincados viajes*. Esta forma de escritura no es topológica, las posiciones no pueden ser fijadas siquiera relativamente porque no hay una referencia previamente fijada, no existe un marco espacio-temporal *a priori* en el que se desarrolle la práctica. La práctica, es decir, la forma de vida *hace el juego de tiempo propiamente fenomenológico (phänomenologisch Zeitspiel)* que como un *halo luminoso* rebosa de la *botella cazamoscas*.

En las *Investigaciones* (I, 189), Wittgenstein afirma que *sólo es posible interesarse por un fenómeno de modo diferente* (o como apuntaría Hintikka, desde una «fenomenología *fenomenológicamente* diferente»), refiriéndose con ello a una aproximación al fenómeno del lenguaje que subvirtiendo el *Método* tome en cuenta sus aspectos prácticos y apueste lúdicamente por unas *estrategias* (internas) arriesgadas a las que Wittgenstein llama en este momento de auge psicoanalítico, *terapias*:

No hay *un* método en filosofía, si bien hay tal vez métodos, en cierto modo terapias (Wittgenstein, 2027: I, 133).

Estas «terapias» socioanalíticas o estrategias lúdicas ensayan la «transgresión simbólica» que puede *hacer realidad lo impensable*. El *juego* nace del *deseo infantil* no de abandonar sino de asimilar las *condiciones* (materiales y simbólicas) *de nuestro mundo*, de una *libido ludens* «perversa y polimorfa» que antes de la *libido dominandi* (*molecular, estatizada y contra-natura*), *viaja* en todas direcciones, *tambaleándose* aquí y allá, *kreuz und quer*, sin dirección o sentido,

sin meta u objetivo, sin que medie aquella *búsqueda del reconocimiento* (capital simbólico) que gobierna la acumulación del tiempo y su transformación en capital.

El énfasis en el “juego” en el dadaísmo berlinés puede coincidir con el concepto de Nietzsche de “juego sin sentido y sin objetivos de los mundos”, el impulso infantil de jugar que él llama “sagrado Decir-Sí” “holy Yes-Saying”<sup>266</sup>.

Como deja claro *The Big Typescript*, la estrategia de investigación wittgensteiniana es decididamente lúdica, la generación de un *Spiel* que no sólo es un *Sprachspiel* confesional y parabólico, sino propiamente *a senseless and goalless play*, es decir, un juego (temporalmente) consuntivo, un *Zeitspiel* de la experiencia inmediata que con nuestra lectura contribuimos a crear. Wittgenstein argumenta que *expone los juegos como tales, y los deja irradiar su efecto esclarecedor sobre los problemas particulares*. Ese «halo luminoso» rebosa de algún modo la particularidad de esos problemas y la distancia entre lo personal y lo filosófico con estrategias que aún siendo subversivas, “permanecen en las cosas del pensamiento cotidiano” (Wittgenstein, 2017: I, 106).

Como reconoció Udo Rukser en su reseña de la velada del Dada y la exposición en la galería I.B. Neumann en abril y mayo de 1919, “el dadaísmo es una estrategia” y, como “venganza del artista contra la burguesía”, derrota el deseo filisteo de un “ideal de construcción” (*Bildungsideal*): “El dadaísmo no es, pues, una dirección; es la confirmación de un sentimiento de independencia”<sup>267</sup>.

A la *Bildungsideal* cazamoscas, epistemocéntrica y burguesa, espacio-tiempo distintivo para la circulación de ese *deseo filisteo* de dominación, el *habitus* dada opone una *Bildungsdadasein*, estrategia que hace tambalear las cosas del mundo burgués, estatizado y militarista y se la juega mediante la apuesta por un *sentimiento de demente de independencia* temporal, social y estatal que

---

<sup>266</sup> “The emphasis on “play” in Berlin Dadaism may coincide with Nietzsche’s concept of “senseless and goalless play of worlds,” the childish urge to play he calls ‘holy Yes-Saying’” (Benson, 1986: 186).

<sup>267</sup> “As Udo Rukser recognized in his review of the Dada soirée and exhibition at the I. B. Neumann gallery in April and May of 1919, “Dadaism is a strategy” and, as ‘revenge of the artist on the bourgeois’, it defeated the philistine’s desire for a ‘Bildungsideal’ [ideal picture]: “Dadaism is thus no direction; it is the confirmation of a feeling of independence” (Benson, 1986: 163).

Wittgenstein comienza a explorar el dieciséis de junio en sus *Diarios* tras la ofensiva Brusilov.

El juego infantil como símil de una estructura temporal no topológica

En una de las primeras escenas de la película *Filadelfia* (1993), el personaje de Joe Miller interpretado por Denzel Washington, le espeta a uno de sus clientes: “Explícamelo cómo si tuviera seis años, ¿ok? La calle entera está despejada menos una pequeña zona en construcción”.

La figura de este jugador infantil escapa al *topos eidético* de la *Bildungsideal*, mediante un modo de comprender los problemas que deja toda hipótesis de lado, en un juego de preguntas y respuestas (una *chatbox*) cuya *duración consuntiva* neutraliza cualquier tentación de ascenso al ideal. La *botella cazamoscas* no pretende sustituir *la alegoría de la caverna*, porque no se trata de una nueva topología, sino estrictamente gráfica o *descriptiva (Darstellung)* de la trampa temporal en la que estamos cautivos, que busca transformar el modo en que hacemos filosofía, (re)viviendo su pasado socrático: *explícamelo, Hipias, como si tuviera seis años*. La (re)vuelta a los juegos de la infancia no supone un movimiento topológico, un cambio de lugar, no hay que entrar o salir de ninguna parte, sino que propone un verdadero *reseteo* del esquema temporal, jugar a un *rechilded Zeitspiel*.

En compañía de uno o una de esas jugadoras desmigajadores de madalenas proustianas de seis, de dos, de cuatro o incluso de diez años, no se puede jugar bien al *juego al que ya siempre estamos jugando*, ese juego contra-natura de la acumulación temporal capitalista (*sozial Zeitspiel*), para el que una siempre tiene a mano el plato metafísico y el objetivo cronológico.

Ni los párrafos wittgensteinianos ni las experiencias woolfianas, ni las migas infantiles pueden terminar de recogerse y ordenarse objetivamente del todo. Aquel *pequeño trecho adquisitivo en construcción* que queda siempre para completar la explicación y cumplir los valores de verdad de la hipótesis sólo es pequeña vista desde el *sozial-philosophisch Zeitspiel*. Desde el otro juego, *das ganze Zeitspiel ist spielbar, denkbar und sogar machbar...*

Andreas, mi compañero en el *Taller de artes R.*, se sienta feliz en la mesa infantil con Beltrán de 6 años enfrente. Los dos pringan sus manos en tiras de periódico encolado que disponen sobre el globo hinchado que usan como base. El objetivo es hacer un globo aerostático de papel *maché*. De vez en cuando, A. echa un vistazo al trabajo de B., hasta que le espeta: “Si sigues así, vas a perder la forma”.

B. levanta lentamente esa mirada lánguida y mística que le caracteriza: “¿Por qué no quieres perder la forma?” –le suelta a A. La pregunta sin solución de B, deja epatado a su profe, ese gran admirador del movimiento dadaísta, que se queda sin palabras, como si tuviera delante al mismísimo Hugo Ball.

## Apéndice a la tercera parte: Lo personal es político

Valga como ejemplo la entrada que José Luis Moreno Pestaña en su Blog *Hexis. Filosofía y sociología* titulada *De lo personal es político a lo político es (mi vida) personal*<sup>268</sup>, que data del 2007. La inversión que Moreno Pestaña señala vuelve en su opinión la teoría social “pura exposición, apenas eufemizada intelectualmente, de los avatares de la vida privada” y hace que las tesis, las conferencias y los libros se conviertan en “actos de autopresentación, en ocasiones, más cercanos de la lógica de la performance, que del trabajo, no ya científico, sino intelectual”. Todo ello, lo considera producto de la influencia de Judith Butler en el campo intelectual y feminista, en particular.

La inversión en cuestión hace referencia a la conocida frase de Carol Hanisch, *lo personal es político*, en el contexto del Feminismo Radical de finales de los 60. Hanisch responde en un artículo de 1969 con el mismo título a Dottie Zellner, activista del *Movimiento de Liberación de la Mujer*, que como el propio Moreno Pestaña, sitúa los denominados *grupos de autoconciencia* que habían ido surgiendo durante la Tercera Ola, en el confuso y menospreciado terreno de la “terapia personal”. Hanisch argumenta allí que si participa en las reuniones de los llamados *grupos de toma de conciencia* “no es porque necesito o quiero hablar de mis “problemas personales”. Y continuaba: “Es, en este punto, que una acción política es decir las cosas como son, *decir lo que realmente creo de mi vida* en lugar de lo que siempre han dicho que debo decir” (*El subrayado es nuestro*). De ahí que: “Una de las primeras cosas que descubrimos, en estos grupos, es que los problemas personales son problemas políticos. No hay soluciones personales por el momento. Solo hay acción colectiva para una solución colectiva”<sup>269</sup>.

Investigar la relación entre *decir lo que realmente creo de mi vida* y la acción política colectiva supone superar el antagonismo que Pestaña percibe entre “los avatares de mi vida privada” y el “trabajo intelectual”. ¿Cuáles son las condiciones materiales y simbólicas que tenidas por neutrales intelectualmente y, por eso, universales, hacen

---

<sup>268</sup> (<http://moreno-pestana.blogspot.com/2007/07/de-lo-personal-es-politico-lo-politico-es.html>).

<sup>269</sup> ([http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/lo-personal-es-politico\\_final.pdf](http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/lo-personal-es-politico_final.pdf)).

posible que el trabajo intelectual nada tenga que ver con lo que Bourdieu denomina *las urgencias de la vida*? El esfuerzo intelectual de reflexión sobre esas urgencias vitales es precisamente *decir lo que realmente creo de mi vida*. Decir que todo problema personal es político se fundamenta en que sin problematizar en colectivo no podemos hacerlo como personas.

Aquellos *consciousness raising groups* surgen, cuenta la leyenda, de la intervención de Anne Forer en el seno de las *New York Radical Group*: “¿Podría todo el mundo darme un ejemplo de *cómo experiencia la opresión como mujer en su propia vida*? Necesito oír mi propia toma de conciencia” (Moreno, Ripio et. Alter, 2019. 210) [*El subrayado es nuestro*]. La necesidad de escucha recíproca de la experiencia de opresión es condición necesaria de una *toma de conciencia* que es propia y ajena. Se trata de un *autoanálisis*, de una *autoetnografía*, incluso de una *autofenomenología* social que sitúa lo político al nivel de lo personal<sup>270</sup>.

Este sentido de lo personal es político dista mucho del asumido por Moreno Pestaña, filtrado ya por la *Ecclesia Triumphans* del Feminismo liberal, que asume aquel “man 's world” como única realidad posible: “[L]levo años en un programa de doctorado que se reclama del feminismo y no he visto todavía una tesis sobre las mujeres y el mundo del trabajo”. La *clase* en sentido marxista, es decir, el eje de la dominación capitalista que implica la noción de trabajo es por antonomasia cuestión pertinente, válida, legítima para lo público y académico, materia de primera para el trabajo intelectual. Reclarmarse feminista pasa necesariamente por ese rito de institución una y otra vez renovado que separa lo masculino y lo femenino o, como señala Bourdieu en *El sentido práctico*, lo femenino-masculino de lo femenino-femenino. Mucho tendría aquí que decir Roswitha Scholz acerca del *valor* y su escisión en esta justificación del género en la clase.

---

<sup>270</sup> “Muchos proyectos de tesis, artículos, libros y, no digamos conferencias, son actos de autopresentación, en ocasiones, más cercanos de la lógica de la performance, que del trabajo, no ya científico, sino intelectual. Si me inquieta la comida, porque no quiero engordar, hablo de la comida y digo que, bueno, que por estética y salud, las mujeres controlan su corpulencia, si es mi vida sentimental, expongo, citando a las autoridades teóricas competentes, la última querrela con mi chico o mi chica, si la vida sexual me revela su contorno oscuro, y me demuestra que el cuerpo libidinal no es algo que se pueda mangonear y dirigir fácilmente pues, nada, a reivindicar que el poder es sexy, ambiguo, confuso, indefinido, capilar, obsceno, atractivo, sugerente... ¿Reivindicación epistemológica de la calidad del discurso? ¿Para qué se quiere?”

De *Lo personal es político a lo político es (mi vida) personal* implica que hay un sentido bueno, válido y honesto para la subversión y uno malo, ilícito y, sobre todo, impúdico y desvergonzado. El primero, sin embargo, conduce a malinterpretar la investigación y la experiencia feminista radical, que como un juego diverso, reelabora la noción de lo político al situarla no como una oposición a lo privado, sino en continuidad y reciprocidad con lo personal. Aquel sentido virtuoso y viril de la frase de Hanisch, se presenta como “dirección única”<sup>271</sup>, y hace depender el paso de lo personal a lo político de una legitimidad académica y social instituida que controla como si de un paso fronterizo se tratara el feminismo académico y políticamente aceptable, domesticado. No es deseable, sin embargo, que ocurra al revés y se recorra el sentido inverso, *que lo político se desborde hacia lo personal*, de modo que la realidad quede fundamentada por la relación recíproca del encuentro, de la cooperación como operador social fundamental, donde lo colectivo (lo unido) da sentido a lo individual (lo separado)<sup>272</sup>. La *otra realidad*, el otro juego se construye, se halla en una fusión doble colectiva-personal que se funde con mi vida y la vida de mis colaboradoras, de modo que nuestras experiencias ginecológicas y académicas a partes iguales queden mezcladas en la marmita del trabajo intelectual.<sup>273</sup> Ya nos aconsejaba Woolf en 1938 que no *pidiéramos permiso* para eso, que insistamos salvajemente (porque nada tenemos que perder) en ese sentido opuesto y demos una solución dual y colectiva, *outsider* (incluso con tesis, libros, conferencias y todas esas cosas públicas que Woolf nos aconsejaba dejar de lado) a la cuestión de las relaciones entre lo personal y lo político.

---

<sup>271</sup> “La verdad es que nunca he dejado de asombrarme ante lo que podría llamarse la paradoja de la doxa: El hecho de que la realidad del orden del mundo, con sus sentidos únicos y sus direcciones prohibidas, en el sentido literal o metafórico, sea grosso modo respetado (...) y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer a menudo como aceptables por no decir naturales. Y siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento” (Bourdieu, 2003: 11-12)

<sup>272</sup> El agregado de voluntades masculinas individuales firmantes del contrato social, renuncia de mala gana a su competitividad en pos de una colectivización del poder.

<sup>273</sup> Eso es precisamente lo que ocurre en Mothersplaining y en Pegarse a la cuerpa, dos textos publicados que forman parte de la presente investigación.

## CONCLUSIONES

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé, pero si trato de explicárselo a quien me lo pregunta no lo sé (Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, c.14, 17)

– Describe honor  
– Honor is...indescribable...unquestionable  
(*The Duelists*, Ridley Scott, 1977)

Las conclusiones suelen extraerse tras la construcción de un argumento sólido en el que la hipótesis de partida queda suficientemente probada, todos los argumentos conectados y los objetivos enumerados desde el comienzo terminan por alcanzarse. El proceso reflexivo se detiene y concluye. Pero, no parece ser el caso del presente trabajo que nada puede probar aquí como no sea la total falta de pruebas que siempre aqueja al examen de ese oscuro objeto temporal que es *lo consuntivo*.

La *naturaleza de la investigación* (y de la investigadora) huye de conclusiones definitivas porque estas forman parte esencial del valor y sentido adquisitivos en el que –como advierte Wittgenstein en su prólogo a las *Investigaciones*– *ya siempre* (pre)comprendemos la práctica teórica, a saber, los de la dirección única del libro y la explicación total. Por el contrario, la experiencia del trecho consuntivo parece escapar –como dice Marzoa del *ser en cuanto ser*– a la tematización. Pero esta no-tematización propiamente consuntiva nada tiene que ver con la cuestión ontológica, sino que la encontramos vinculada en su primera y segunda parte al recorrido antológico de cuestiones en las que vamos recolectando (*logos*) las flores (*anthos*) –o, mejor aún, *las verduras de los campos* que dice Manrique–. Son momentos donde el examen teórico de ciertos problemas sociales, políticos y epistemológicos, como el Estado o la matriz de dominación, deja al descubierto los agujeros por donde después emergerán los fogonazos luminosos y fenomenológicos de lo consuntivo. Valga esto como justificación de las paradójicas y limitadas conclusiones parciales que podemos hallar aquí, similares a esas *trazas* de frutos secos de las que en letras muy pequeñas advierten las tabletas de chocolate:

Esta investigación consuntiva puede contener trazas adquisitivas

En la primera y la segunda parte, se explora la tematización adquisitiva en su versión política y epistemológica, donde las *trazas consuntivas* (por naturaleza no conclusivas) quedan reducidas a ciertas paradojas en los resultados de una investigación sobre el fenómeno institucionalizado y generalizado del trecho temporal adquisitivo. Como tales trazas consuntivas, no son visibles a simple vista porque carecen de la publicidad de otros elementos. Se parecen más bien a esas partículas que sólo algunos alérgicos crónicos a las moléculas adquisitivas, como Pierre Bourdieu y Ludwig Wittgenstein antes de él, pueden detectar.

La tercera parte propone una posible genealogía para la vivencia consuntiva del tiempo, un esbozo teórico que recorre algunos hallazgos revolucionarios de quienes han tratado de encontrar experimentalmente nuevas herramientas teóricas para tematizar lo no tematizable, comenzando por Franz Brentano y continuando por los ya mencionados Wittgenstein y Bourdieu, para detenernos en el singular trabajo de Rafael Sánchez Ferlosio.

## ALGUNAS TRAZAS DE CONCLUSIÓN

### INVESTIGACIONES BOURDIANAS

El juego social depende de la (re)producción de unas disposiciones temporales cuyo origen está en la acumulación y circulación de capital simbólico, que se ha venido conservando históricamente al margen de los modos de producción. Específicamente, los habitus son, en el sentido que aquí nos interesa señalar, estructuras *temporalizadas dispuestas a funcionar* como estructuras *temporalizantes, principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones*, también en relación al tiempo. Lo social es temporal.

### MEDITACIONES WITTGENSTEINIANAS.

Lo que habitualmente llamamos tiempo es un esquema temporal adquisitivo, que orienta el sentido práctico de los agentes como sentido de un juego jugado mediante el tiempo (*sozial Zeitspiel*), tiempo de juego acumulado transformado en energía social (capital simbólico), que garantiza el cumplimiento de los valores propiamente

masculinos como satisfacción de la dominación. Hay una dimensión social originaria de la violencia simbólica o, si queremos, una violencia fundamental específicamente temporal. Nuestra experiencia del tiempo en el espacio social procede de nuestra inmersión en un juego de tiempo adquisitivo y cualquier aspecto consuntivo del mismo vive en situación de libertad vigilada. Lo temporal es social.

## ESBOZO DE UNA TEORÍA DEL TIEMPO EN EL ESPACIO SOCIAL

La investigación iniciada por Brentano sobre la temporalidad rescata el presente de su olvido metafísico y posibilita la investigación fenomenológica del esquema temporal consuntivo como aspecto interno de la realidad temporal. La búsqueda wittgensteiniana de un lenguaje y tiempo públicos para las *experiencias privadas internas* pone en juego el esquema temporal consuntivo como fundamento de otro juego del tiempo *que muestre a la mosca la salida de la botella cazamoscas*. Ese otro *Zeitspiel* es desvelado por una genealogía doble que distingue dos actitudes posibles ante la crisis social, histórica y filosófica del primer juego del tiempo: la *rewilding* y la *rechilding attitudes*. La primera queda vinculada a una revolución conservadora que busca la remasterización adquisitiva del primer juego por un *philosophisch Zeitspiel* que tiene a Heidegger como *Führer* pensante. La segunda forma parte de un *momentum* subversivo que tiene en el movimiento dadaísta su principal *agente* práctico y en las *Investigaciones*, la primera realización epistemológica de un probable *phänomenologisch Zeitspiel* que hace realizable una teoría de una temporalidad hasta ahora impensable.

## BIBLIOGRAFÍA

Abella, M. (2009), *Franz Brentano: Unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, jitanjáfora Mº Relia, México, DF.

Albertazzi, L. (2006), *Immanent realism. An introduction to Brentano*, Springer, London.

Allen, C.

Disponible

en:

file:///Users/vaneripio/Downloads/Deleuze\_Through\_Wittgenstein\_Essays\_in\_T.pdf)

Antonelli, M. (2021), "Consciousness and Intentionality in Franz Brentano" en *Acta Analytica* (<https://doi.org/10.1007/s12136-021-00480-2>).

Aracil, A., Rodríguez, D. (1998). *El siglo XX. Entre la muerte del arte y el arte moderno*, Istmo, Madrid.

Aristóteles (1978), *De anima*, Gredos, Madrid.

—(1995), *Tratados de lógica (Órganon) II*, Gredos, Madrid.

—(1995) *Física*, Gredos, Madrid.

Ball, H. (1996), *Flight out of time: a Dada Diary* (Introduced and edited by John Ederfield), University of California Press, Riverside.

Baader, J. (1977), *Zur phantastischen Politik der Antipolitik Johannes Baaders oder die unbefleckte Empfängnis der Welt*. In: Hanne Bergius/Norbert Miller/Karl Riha (eds.): *Oberdada, Lahn/ Gießen: Anabas 1977*, 181 – 191.

Barbut, M. "Estructura en matemáticas" en VV.AA. (1966): *Problemas del estructuralista*, México D.F.: Siglo XXI.

Beckett, S. (2006), *Esperando a Godot* (trad. Ana María Moix), Ed. Último Recurso, Rosario. (<http://biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/Godot.pdf>)

Benjamin, W. (2010), *Crítica de la violencia*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Benson, T. (1986), *Raoul Hausmann and Berlin Dada*, UMI Research Press, Michigan.

Bergson, H. (2019), *L'Idée de temps. Cours au Collège de France 1901-2*, PUF, Paris.  
— (2016). *Histoire de l'Idée de temps. Cours au Collège de France 1902-3*, PUF, Paris.  
— (2017). *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-5*, PUF, Paris.  
— (2018). *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-4*, PUF, Paris.

Blackmore, J (1999), *Boltzmann and Epistemology*, Synthese, Vol. 119, No. 1/2, Ludwig

Boltzmann "Troubled Genius as Philosopher" (1999), pp. 157-189

— (1974). *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, D.Reidel Publishing Co., Boston.

Bordes, J (2007). *La infancia de las vanguardias*, Debate, Madrid.

Bourdieu, P. (2017), *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*, Siglo XXI, p. 201

— (2016), *Sociologie Générale*, vol. 2. Cours du Collège de France, 1983-86, Raison d'agir/Seuil, Paris.

— (2015), *Sociologie Générale*, vol. 1. Cours du Collège de France, 1981-83, Paris: Raison d'agir/Seuil, Paris.

— (2014), *Sobre el Estado*, Anagrama, Barcelona.

— (2011), *Las estrategias de la reproducción social*, Siglo XXI, Buenos Aires.

— (2008a), *El sentido práctico*, Siglo XXI, Madrid.

— (2008b), *Homo academicus*, Siglo XXI, Madrid.

— (2003a), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

— (2003b), *El oficio de científico*, Anagrama, Barcelona.

— (2002), "Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale" en Wittgenstein, *Dernières Pensées. Actes du colloque organisé au Collège de France du 14 au 16 mai 2001*, Agone 2002.

— (2001), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid.

— (2000a), *La Distinción*, Madrid, Taurus.

— (2000b), "À propos sur le champ politique", Presses Universitaires de Lyon, Lyon

Traducción de algunas partes de la edición en francés ([http://200.6.99.248/~bru487cl/files/BOURDIEU\\_campo-politico.pdf](http://200.6.99.248/~bru487cl/files/BOURDIEU_campo-politico.pdf))

— (2000c), *Poder, Derecho y Clases sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

- (2000d), "Questions à Pierre Bourdieu", (à propos des Méditations pascaliennes), en Lire les sciences sociales. volume 3, 1994-1996, Hermes science.
- (2000e): Esquisse pour une théorie pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Paris: Éditions du Seuil.
- (2002), "Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale" en Wittgenstein, Dernières Pensées. Actes du colloque organisé au Collège de France du 14 au 16 mai 2001, Agone 2002.
- (2004): Esquisse pour une auto-analyse, Raisons d'agir, Paris
- (1990), Sociología y Cultura. México: Grijalbo.
- (1999a), Meditaciones pascalianas, Anagrama, Barcelona.
- (1999b), Cortafuegos, Anagrama, Barcelona.
- (1997) *Razones prácticas*. Barcelona, Anagrama, Barcelona.
- (1995), Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario, Anagrama, Madrid.
- (1988), Cosas dichas, Gedisa, Buenos Aires.
- (1987), Choses dites, Minuit, Paris.
- (1986), Poder, Derecho y clases sociales, Desclée de Brouwer, Buenos Aires.
- (1982) Le sociologue devant l'État, Association des sociologues de langue française. Paris : 27 septembre-1er octobre 1982, inédit.
- (1977), *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Minuit, Paris.
- (1975), L'Ontologie politique de Martin Heidegger, Les éditions de Minuit, Paris.

Bourdieu, P.; Passeron, J.C. (1996), Elementos para una teoría del sistema de enseñanza, Editorial Popular, Madrid.

Bourdieu, P.; Wacquant, L. (2008), Invitación a una sociología reflexiva, Siglo XXI, Buenos Aires.

Brentano, F. (2020), Psicología desde el punto de vista empírico, Sígueme, Salamanca.

— (2009), Psychology from an Empirical Standpoint (Ed. Oskar Krauss), Routledge, New York.

— (2008) Psicología desde el punto de vista empírico (trad. Hernán Scholten). Disponible en:

[https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)

Collins, P. Hill. (2000), Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment, Routledge, New York.

— (2017) “The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy”. *Investigaciones Feministas* 8 (1/2017): 19-39.

Cousinet, R. (1969), *La vida social de las niñas y los niños. Ensayo de sociología infantil*, Editorial Nova, Buenos Aires.

D’Agostino, S. (1990), Boltzmann and Herz on the *Bild*-conception of physical theory, *D’History of Science*; Dec 1, 1990; 28, 4.

De Cozar Escalante, J.M. “Haciendo más salvaje el Antropoceno”, *Athenea Digital* 19(1): e2214 (marzo 2019)  
(file:///Users/vaneripio/Downloads/350425-Texto%20del%20art%C3%ADculo-505254-1-10-20190212%20(1).pdf)

De Warren, N. (2009), *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ali Eftekhari, Ludwig Boltzmann (1844 –1906)

Disponible en: [http://philsci-archive.pitt.edu/1717/2/Ludwig\\_Boltzmann.pdf](http://philsci-archive.pitt.edu/1717/2/Ludwig_Boltzmann.pdf)

Dunezat, X. (2017), “Sexo, raza, clase y etnografía de los movimientos sociales. Herramientas metodológicas para una perspectiva interseccional”. *Revista de Investigaciones Feministas* 8 (1/2017): 95-114.

Faludi, S. (1993), *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Anagrama, Barcelona.

Foucault, M. (2006), *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.

— (1999), *Estética, Ética, Hermenéutica (Vol.3)*, Paidós, Barcelona, pp. 474.

Gallagher, S (1998), *The inordinance of time*, Northwestern University Press, Evanston.

García-Baró, M. (2000), *Husserl*, Ediciones del Orto, Madrid.

Ghisoni da Silva, (2014), “Russell and Wittgenstein on time and memory: two different uses of the cinematographic metaphor” *ANALYTICA*, Río de Janeiro, vol 18 no 1, 2014, pp. 197-227.

González, A., Calvo F., y Marchán, S. (1999), *Escritos de arte de vanguardia 1900/1945*, Istmo, Madrid.

Gubser, M. (2006), *Time's Visible Surface: Alois Riegl and the Discourse on History and Temporality in Fin-de-Siècle Vienna*, Wayne State University Press, Detroit.

Heidegger, M. (2020), *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid.

— (2008), *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona.

— (2003), *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid.

Hennings, E. (2020), *La última felicidad*, Buchwald Editorial, Buenos Aires.

Hintikka, J. (2004) "Did Wittgenstein Follow the Rules? (Or Was He Guided By Them)" en *Experience and Analysis*, Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium August 8 – 14, 2004 Kirchberg am Wechsel.

—(1996). *Ludwig Wittgenstein. Half-truths and one-and-a-half-truths*, Springer, Detroit.

Hintikka A-M., and Hintikka, J. (1986), *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, New York.

Hobbes, T. (1985),. *Leviathan*, Penguin, London

Hugnet, G. (1936), *Fantastic Art Dada Surrealism* (ed. by A.H Barr, jr.), The Museum of Modern Art, New York.

Husserl, E. (1993). *Meditaciones cartesianas*, Fondo de cultura económica, México D.F.

Itard, J. (1982), *Memoria e informe sobre Victor d'Aveyron*. Traducción y comentarios de Rafael Sánchez Ferlosio, Alianza editorial, Madrid.

Jaramillo Uribe, J. M (2009). "Estructuralismo francés y estructuralismo metateórico" ([http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0124-61272009000200003#notas5b](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-61272009000200003#notas5b)) [Consulta: 21/11/2016]

Jünger, E. (1951), *Tratado de un rebelde. La emboscadura*, La Editorial, Buenos Aires.

Kafka, F. (2001). *El proceso*, Cátedra, Madrid.

Keller T. (2007), *Dadasein – Über Exzentrizität*. In: *Cahiers d'Études Germaniques*, número 52, 2007/1. *L'Allemagne insolente*. pp. 97-122 doi:<https://doi.org/10.3406/cetge.2007.1750> ([https://www.persee.fr/doc/cetge\\_0751-4239\\_2007\\_num\\_52\\_1\\_1750](https://www.persee.fr/doc/cetge_0751-4239_2007_num_52_1_1750))

Kretzschel, V. (2016), *La constitución de lo sensible en la fenomenología de Edmund Husserl: Acerca de la relación entre la síntesis temporal y la asociación*, *Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI-Nº2 (2016), pp. 109-125. ISSN: 1136-4076.

– (2013), *Husserl, Brentano y la fantasía* [en línea]. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En *Memoria Académica*. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2914/ev.2914.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2914/ev.2914.pdf)

Lévi-Strauss, Cl. (1970), *Tristes Trópicos*, Eudeba, Buenos Aires.

— (1974) “La Familia”, en *VV.AA.*, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Anagrama, Barcelona.

— (1981), *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona.

— (1987), *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona.

— (1999), *El Pensamiento salvaje*, FCE, México D.F.

Locke, J. (2001), *An Essay concerning Human Understanding*, Penguin, London.

Lorde, A. (1979) “The Master 's Tools Will Never Dismantle the Master's House” *Second Sex Conference*, Nueva York.

([https://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2013/01/Lorde\\_The\\_Masters\\_Tools.pdf](https://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2013/01/Lorde_The_Masters_Tools.pdf))

Martínez Marzoa, F. (1994), *Historia de la Filosofía*, Istmo, Madrid.

— (1974), *Iniciación a la Filosofía*, Istmo, Madrid.

— (1973), *Historia de la Filosofía I y II*, Istmo, Madrid.

Martínez-Palacios, J. (2017) “Exclusión, profundización democrática e interseccionalidad”. *Revista de Investigaciones Feministas* 8 (1/2017): 53-71.

— (2018) “¿Qué significa participar? Reflexiones sobre la construcción de las imágenes de la participación”. *Papers* 103 (3/2018): 367-393.

Martínez-Palacios, J., Ripio Rodríguez V. (2021), *Pegarse a la cuerpa*, Ménades, Madrid.

Merleau-Ponty, M. (2010) *Lo visible y lo invisible, Nueva visión*, Buenos Aires.

- (1993) Fenomenología de la percepción, Península, Barcelona.
- (1964) Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris.
- (1945), Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris.

Morales, C. (2019), Lectura fácil, Anagrama, Barcelona.

Moreno, Ripio et alter (2019), Feminismos. La historia, Akal, Madrid.

Padilla Galvez, J. (2006), "La variación como procedimiento de investigación. Una nueva aproximación a las obras de L. Wittgenstein", *Episteme* v.26 n.1, Caracas, enero 2006.  
([http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-43242006000100007](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-43242006000100007))

Pateman, Carol (1995), El contrato sexual, Anthropos, Barcelona.

Pérez Chico, D. (2010), Los diarios secretos de Ludwig Wittgenstein. Una lectura perfeccionista.  
(<https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/30/68/07perezchico.pdf>).

- Piaget, J. (1991), La formación del símbolo en el niño, FCE, Buenos Aires.
- (1983), El criterio moral en el niño, Ed. Fontanella, Barcelona
  - (1979), Psicología y Epistemología, Ariel, Barcelona.
  - (1971), El estructuralismo, Proteo, Buenos Aires.

Piaget, J., Inhelder, B. (1975), Psicología del niño, Morata, Madrid.

Pilcher, A. (2013), The Philosophical Investigations and Syncretistic Writing, ed N. Venturinha (ed.): The Textual Genesis of Wittgenstein's Philosophical Investigations. Routledge 2013.

Pichler A. and Säätelä S. (2005). Wittgenstein: the philosophers and his works, Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen No 17 (2005).

Disponibile:

<https://bora.uib.no/bora-xmlui/bitstream/handle/1956/20646/upload%20for%20Bora.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Platón (1992), República, Gredos, Madrid

—(1970), Fedro y Fedón, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Ripio Rodríguez, M. V. (2019), RosaLux 19, Akal, Madrid.

–(2015) “Habitus outsider”. Revista de Investigaciones Feministas 6 (2015): 139-152.

San Agustín (2010), Confesiones, Gredos, Madrid.

Sánchez Ferlosio, R. (1992), Ensayos y artículos, II, Destino, Barcelona.

– (2000), El alma y la vergüenza, Destino, Barcelona.

– (2002a), Mientras los dioses no cambien nada habrá cambiado, Destino, Barcelona.

– (2002b), La hija de la guerra y la madre de la patria, Destino, Barcelona.

– (2003), Non olet, Destino, Barcelona.

– (2015), Altos Estudios Eclesiásticos. Gramática. Narración. Diversiones (Ensayos 1), Debate, Barcelona (Editor digital: Titivillus ePub base r2.1).

Sarmiento, J.A. (2016), Cabaret Voltaire, Universidad de Castilla La Mancha, Toledo.

Setiya, K. (2022), “The philosophical is personal”.

(Disponible en: <https://www.bostonreview.net/articles/the-personal-is-philosophical/>).

Schiller, F. (1985), Sobre la gracia y la dignidad. Sobre la poesía ingenua y sentimental, Icaria, Barcelona.

Soulé M. y Noss R. (1998), “Rewilding and Biodiversity: Complementary Goals for Continental Conservation”

(<https://rewildingsussex.org/seeking-a-wilder-future-for-the-benefit-of-people-and-nature/wild-science/soule-and-noss-1998/>)

Tzara, T. (1963), 7 Manifiestos Dada, Fondo Editorial, Madrid.

([https://laong.org/wp-content/uploads/2015/09/7manifiestosdada\\_textospiratas\\_02.pdf](https://laong.org/wp-content/uploads/2015/09/7manifiestosdada_textospiratas_02.pdf))

Venturinha, N., Wittgenstein's Way of Working and the Nature of Experience, Lisbon.

(<https://wab.uib.no/agora/tools/alws/collection-4-issue-1-article-29.annotate>)

Visser, H (1999). Boltzmann and Wittgenstein or How Pictures Became Linguistic. Synthese, 119(1-2):135-156, (<https://doi.org/10.1023/A:1005247421794>)

- Wacquant, L. (2010), *Castigar a los pobres*, Gedisa, Barcelona.
- (2019) “La fabrique de l’État néolibéral”.
- Disponible en (<https://civilisations.revues.org/2249>) [Consulta: 19/11/2017]
- (2018a) “Four Transversal Principles for Putting Bourdieu to Work”. *Anthropological Theory* 1 (2018): 3-17.
- (2018b) “Bourdieu Comes to Town: Pertinence, Principles and Applications”. *International Journal of Urban and Regional Research* 42 (2018): 86-105.
- (2016): “A concise genealogy and anatomy of habitus”. *The Sociological Review*, Vol. 64, pp. 64-72.
- (2013), “Symbolic power and group-making: on Pierre Bourdieu’s reframing of class”, *Journal Of Classical Sociology*, n.13, May 2013. [*Journal of Classical Sociology*, 0 (0) 1-18].
- (2012) “Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism” (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-8676.2011.00189.x/abstract>) [Consulta: 19/11/2017].
- (2011): “Habitus as topic and tool. Reflections of becoming a prizefighter”. *Qualitative Research in Psychology*, 8:81–92.
- Wetzel, J., *Wittgenstein’s Augustine. The inauguration of his later philosophy.* ([https://www.academia.edu/860490/Wittgensteins\\_Augustine\\_The\\_Inauguration\\_of\\_the\\_Later\\_Philosophy](https://www.academia.edu/860490/Wittgensteins_Augustine_The_Inauguration_of_the_Later_Philosophy)).
- Wilson, A. D. (1989), *Hertz, Boltzmann and Wittgenstein reconsidered*, *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 20. No. 2, pp. 245-263.
- Wittgenstein, L (2017), *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid.
- (2016), *Wittgenstein Lectures. Cambridge, 1930-1933*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2013), *The Big Typescript*, Blackwell, Oxford.
- (2009), *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (Revised 4th edition by P.M.S. Hacker and Joachim Schulte), Blackwell, Oxford.
- (1979), *Wittgenstein Lectures. Cambridge, 1932-1935*, Blackwell, Oxford.
- (1964), *The Brown and Blue Books*, Blackwell, Oxford.
- (1975), *Philosophy remarks*, Blackwell, Oxford.
- (1961), *Notebooks 1914-1916* (Ed. von Wright, G.H., Anscombe, G.E.M), Blackwell, New York.

Wittgenstein, L., Rhees, R., Citron, G. (2015), Wittgenstein 's Philosophical Conversations with Rush Rhees (1939–50): From the Notes of Rush Rhees, *Mind*, Vol. 124, No. 493 (January 2015), pp. 1-71

([https://www-jstor-org.bucm.idm.oclc.org/stable/pdf/24490511.pdf?refreqid=excelsior%3A50e94e75113bd61a2e3ff67659ee52c8&ab\\_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1](https://www-jstor-org.bucm.idm.oclc.org/stable/pdf/24490511.pdf?refreqid=excelsior%3A50e94e75113bd61a2e3ff67659ee52c8&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1))

Woolf, V. (1999), *Tres Guineas*, Lumen, Barcelona,

— (2002), *Three Guineas*, Wiley-Blackwell, New York.

— (2003), *Un cuarto propio*, Alianza, Madrid.

— (2006), *Al faro*, Edhasa, Barcelona.