

## *A la busca del espacio perdido\**

### **I. DEL ESPACIO COMO CENICIENTA DE LOS A PRIORI DE LA SENSIBILIDAD AL ESPACIO COMO «LUGAR DE DECONSTRUCCION DE LA SUBJETIVIDAD Y DE LA TEMPORALIDAD»**

El espacio, para nuestro autor, no se encuentra en la historia de la filosofía occidental más que en el registro de los objetos perdidos. El pensamiento de Jose Luis Pardo se configura, de este modo, como una melancolía por la pérdida del supremo analogante de la exterioridad que vendría a contraponerse a los pensamientos nostálgicos de las autenticidades de «otros tiempos» perdidos en los que, presuntamente, las cosas eran —la naturaleza prístina, la verdadera ciudad—. En la medida en que no se resigna a esa pérdida, reconstruye pertinentemente los hitos de la devaluación cuando no denostación del espacio en nuestra «historia diplomática» de las ideas filosóficas, orientando su reconstrucción desde la búsqueda de lo que sería el adecuado espacio discursivo del pensamiento del espacio. Pues bien: Pardo identifica la postergación del espacio como la contrapartida del recurrente privilegio del tiempo. No en vano, en la *Teogonía* de Hesiodo, Cronos se inscribe en la línea dinástica que culmina en la consolidación del poder de Zeus; por el contrario *jora*, en el *Timeo* platónico, entendido como receptáculo que alberga a todas las cosas, carece de identidad consigo mismo, pues, como lo dijo Heidegger (1936, págs. 102-3), «aquello en lo cual

---

\* Pardo, J. L.: *Las formas de la exterioridad*. Pre-textos, Valencia, 1992.

están puestas las cosas que devienen no debe ofrecer un aspecto propio y una propia apariencia». Sólo es aprehensible, según el propio Platón, «por medio de una suerte de razonamiento bastardo»... Tampoco sale mejor parado el espacio en el tratamiento aristotélico: si el tiempo, en cuanto medida del movimiento, «lleva su cuenta» y es «su encarnación benigna», el espacio viene a ser su «encarnación desdichada», pues la teoría de los lugares naturales, a la vez que hace de estos una «seña de identidad» de las cosas, los considera como el ámbito que pueden dejar vacante cuando, por causa del movimiento en cuanto connota desorden, se ausentan de «la región de la que son oriundas» entrando así en una tensión consigo mismas que las desgarran...

Con todo, la concepción del espacio con la que nuestro autor se emplea polémicamente más a fondo es la de Kant. Por una parte, para el autor de la *Crítica de la Razón Pura* la determinación del tiempo como forma del sentido interno implica como condición ineludible el tornar como nuestro punto de referencia «el cambio en las relaciones exteriores (el movimiento) en relación con lo permanente del espacio (CRP, B,278, 2.<sup>a</sup> observación a la refutación del idealismo). Pero, por otra, en su teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento se le otorga primacía al tiempo sobre el espacio (cfr. Heidegger, 1973), ya que la aplicación de las categorías a la diversidad sensible dada en la intuición depende de las determinaciones del tiempo llevadas a cabo por la imaginación —facultad puente entre el entendimiento y la sensibilidad— de acuerdo con la regla de síntesis que le proporciona el concepto puro del entendimiento. En la medida en que los conceptos puros del entendimiento no son sino diversas formalidades de objetividad —o juego de modulaciones a priori del referirse de la diversidad de lo dado en la experiencia a la unidad del yo pienso— y este juego lo instrumenta la imaginación mediante la organización sintética reglada del sentido interno, se consolida la alianza entre el privilegio ancestral del tiempo y la subjetividad legisladora de la naturaleza —*fiormaliter spectata*—. Que el privilegio del tiempo se configura así como el privilegio de la interioridad se pone de manifiesto con especial pregnancia en el planteamiento hegeliano de la cuestión del espacio: al ser la naturaleza definida como la exterioridad del espíritu, el espacio vendrá a ser «el ser fuera de sí mismo» —«la posibilidad de la exterioridad»— que ha de retornar a sí mismo negando su inmediatez. En esta operación la naturaleza se trasciende a sí misma en el espíritu y el tiempo se convierte en «la verdad» del espacio. Del mismo modo, la Geografía se vuelve Historia en cuanto el espíritu es capaz de emanciparse de la naturaleza: así «Europa es toda Historia y nada de Geografía, todo Espíritu y nada de Naturaleza, todo tiempo y nada de Espacio. El extremo opuesto lo representa Africa, continente completamente sumido en la Geografía», afirma Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (cap. 3). En su proyecto de reconducir un mundo al que habría que devolver el sentido a su constitución por parte de la subjetividad

---

transcendental, que se instituiría de ese modo en su fundamento, Husserl tropieza significativamente con un obstáculo: la espacialidad. La *epoché* es, justamente, caracterizada por Pardo como renegación del espacio: «la penetración intencional (de las mónadas) en la que su vida forma una comunidad» se logra por la abolición de «toda escisión de la exterioridad de las unas en relación con las otras (...a causa de la localización de las almas en los cuerpos)». Ahora bien, en la medida en que, como señala Pardo, todo aquello que ha quedado al margen en virtud de la *epoché* ha de poder ser recuperado en el «nivel originario de la intuición pura de la subjetividad,... debe ser posible fundamentar desde la subjetividad también el espacio». Aquí se encontraría el *experimentum crucis* de la fenomenología: habrá que deducir las «síntesis activas», que son formas de la conciencia, de las «síntesis pasivas», que no lo son. Aquí, estima nuestro autor, la fenomenología revela su mayor «éxito»: «haber descubierto (o redescubierto) el dominio de la Sensibilidad Sintética Anónima al resucitar el utillaje metodológico del empirismo», a la vez que el fracaso de su programa fundamentalista. También el propio Heidegger de *Sein und Zeit*, para poder identificar el tiempo con el propio carácter ex-stático del *Dasein*, se ve obligado a considerar que «la espacialidad del «estar ahí» está «abarcada» por la temporalidad en el sentido de la fundamentación existencial». (*Ser y tiempo*, párrafo 70). Sin embargo, en su conferencia *Tiempo y ser*, escrita treinta y cinco años después de *Sein und Zeit*, reconoce como «insostenible» la tentativa de reducción de la espacialidad del *Dasein* a la temporalidad mantenida en aquella obra. Esta irreductibilidad viene determinada por la interpretación del pensamiento del Ser como pensamiento del *Ereignis*, ese «ello» impersonal «por lo que lo dado se da como ser y tiempo<sup>1</sup>, y que cae fuera del horizonte de comprensión del ser como tiempo, que era el horizonte de la hermenéutica heideggeriana y que por ello supone una genuina quiebra en su programa, afirma Pardo. Pues, según el propio Heidegger, ahora se hace necesario «análogamente meditar sobre la relación del espacio con el *Ereignis*... desde lo que le es propio (al espacio mismo)... el lugar o el sitio». Así pues, el espacio, como «impensado de la subjetividad», en cuanto intentamos pensarlo nos hace poner en cuestión el pensamiento mismo de la subjetividad, el pensamiento del «yo pienso».

## II. DE LA RENEGACION DE LA EXTERIORIDAD COMO DESNATURALIZACION ORIGINARIA A LA «ILUSION DE AUTOGÉNESIS» DEL SUJETO

Desde el pensamiento del «yo pienso» ningún pensamiento puede brotar, obviamente, sin acomodarse a las formas de la subjetividad que, de

<sup>1</sup> (sin darse él mismo)

acuerdo con la correlación trascendental kantiana, son al mismo tiempo las formas de la objetividad, las condiciones para que algo se dé a título de objeto en nuestra experiencia y que resultan coincidir —en virtud de esta concepción misma de la experiencia como constituida por la subjetividad— con la experiencia misma. Ahora bien ¿de dónde ha surgido, se pregunta Pardo, el «yo pienso» que determina esta forma de pensamiento?. «Ha borrado», nos dice, «sus huellas de entrada en la historia, se ha desprendido de su geografía, y se presenta como alguien que no tiene historia, el Sujeto de la historia». Como se ha constituido por renegación de su exterioridad y de su anterioridad —pues el tiempo lo inaugura como determinación intrínseca de su conciencia— sólo la restitución del pensamiento de la exterioridad puede poner freno a sus pretensiones autoconstituyentes. Pero el pensamiento de la exterioridad que así se reclama no podrá pensar, si ha de cumplir esa función de-constructiva, la exterioridad en el ámbito de las construcciones del «yo pienso». ¿Desde dónde, pues, la pensará? Justo desde las huellas que se supone que ha borrado para autoinstituirse en su propio comienzo. El pensamiento de la exterioridad se configura, pues, de este modo, como pensamiento de la huella, huella que, por remitir a otra que a su vez remite a otra sin que se intente buscar la primigenia, no procede sino de una «Sensibilidad sintética anónima», de una Afección o Modificación que imprime en «la piel de la Tierra» esos «pliegues» que van a resultar constitutivos de la ilusoria subjetividad constituyente. Entre las ilusiones de esta subjetividad que reviste la forma paradigmática del «cogito» es especialmente característica la de la presencia ante sí de la conciencia para el sujeto. «Sin embargo, advierte nuestro autor, hay algo que forzosamente *no puede ser presente* y, por tanto, no puede ser consciente ni darse en el ahora actual (que no es sino la proyección de la conciencia), y tal cosa es la Modificación, la Afección por la cual esa forma del Ahora fue configurada en el modo en que lo fue: pues la conciencia, como la memoria, sólo se constituye sobre el olvido de esa modificación, y no puede «representarse» las fuerzas de pliegue que la constituyeron porque se edificó sobre su inconsciencia, lo que no puede ser nunca contemporáneo de la subjetividad porque es necesariamente anterior a ella, de una anterioridad más trascendental que cronológica». El «antes» de la conciencia, pues— que es también su exterior—, no es un caos amorfo sino una particular forma de cosmos constituida por esas síntesis estéticas que configuran los espacios en que el ser-deviene-dado y sentido. La experiencia no es la textura constituida por los enlaces de la unidad sintética de la apercepción, sino que es esta última «lo enlazado» por las representaciones que se figura enlazar. Así, «la sustancia de nuestra hipótesis», afirma Pardo, es «que la percepción y la experiencia no están en sí desorganizadas, que no esperan para ser inteligibles a la Subjetividad o a la Gramaticalidad, que poseen una inteligibilidad propia que, cuando es pensada por el Concepto, obliga a éste a introducir modificaciones sustanciales en la geografía del pensamiento».

### III. EL ESPACIO EN EL CAMPO SEMANTICO DE «LO BASTARDO»: EL HABITO, EL «SE», LA INAUTENTICIDAD, LA COTIDIANEIDAD

Ya vimos como en el *Timeo* platónico el espacio sólo se captaba mediante «un razonamiento bastardo». Platón expresa así de modo explícito la connotación de bastardía —*versus* lo legítimo, lo genuino— que se encuentra en la retícula de conceptos y significados asociados al espacio. En el Heidegger de *Sein und Zeit*, el ser-a-la-mano de los útiles es asociado a la espacialidad a la vez que al dominio del «se» como ámbito de la experiencia inauténtica. Critica Pardo la obsesión del filósofo por una experiencia originaria y extraordinaria que se contrapondría a la habitual, a la que se nos da en la cotidianeidad, lo que tendría por resultado que, al dar por hecho que «se sabe» todo acerca de esta experiencia, «nadie sabe» —¿ningún sujeto?— en realidad en qué consiste, nadie pregunta por «las condiciones materiales de la experiencia real», «sustento inconfeso de la mera posibilidad de una «fenomenología de la experiencia originaria» o de toda «ontología fundamental» .«Ahora bien: se da la paradoja de que esta experiencia ordinaria se constituye temáticamente como tal sólo de forma retrospectiva, cuando la conciencia filosófica la somete a la reflexión, reflexión que desnaturaliza la experiencia vulgar en tanto que tal... La paradoja se resolvería en la medida en que fuera posible la propuesta de nuestro autor de «restituir lo pensado al lugar de la afección que lo determina» y de ese modo pensar al ras de los hábitos mismos que forman la sustancia de mi pensamiento (pienso porque tengo el hábito de pensar: de otro modo no sabría cómo hacerlo). La naturaleza no es, como lo supo ver Hume, sino un «conjunto de hábitos», como lo es nuestra propia naturaleza: aquello que no depende del sujeto, porque es éste quien depende de ella. Así, «la exégesis de la habitualidades» deber ser asumida como una ontología. Pardo explota el juego de palabras entre «hábitos» y «hábitats». Los espacios son hábitos en el sentido en que los etólogos han descrito la territorialidad en los animales y que han glosado Deleuze y Guattari: los etogramas territoriales son repetición de gestos y movimientos de apropiación y, así, puede decirse que «los espacios son hábitos y hábitats que preceden al habitante, que «hacen» habitante». Son de este modo los aprioris, plurales y heterogéneos, de las síntesis estéticas en que el ser-deviene-sentido. Podríamos decir, parafraseando a Pascal, que los espacios tienen sus razones que la razón del «yo pienso» no comprende, e interpretar la propuesta de Pardo de extraer las implicaciones que se derivan de atender a tales razones como una propuesta de radicalización ontológica de los discursos acerca de los «afuera constitutivos».

Si la contraposición entre cotidianeidad y experiencia auténtica ha de poder de este modo ser deconstruida desde el pensamiento del espacio, también desde este pensamiento ha de poder serlo el discurso de la nos-

talgia —nostalgia de la naturaleza, nostalgia de la ciudad— en la medida en que no se nutre sino del juego de resonancias de esta controsición misma. La nostalgia, que lo es, obviamente, de un tiempo perdido y de un paraíso perdido, es posible, digámoslo así, por la asociación, en la vivencia de la pérdida, de la idea del tiempo con la de lo prístino, por lo que, en última instancia, remite siempre a la idea mítica de un tiempo primordial (el tiempo primordial de los «maestros de verdad» griegos, ciegos a las apariencias de supeficie precisamente por estar en contacto con «lo que siempre ha sido, es y será<sup>2</sup>». Así, el discurso de la naturaleza depende de una interpretación de la misma —*versus* la técnica maligna que se contrapondría, a su vez, a una benigna— que es para Pardo «sospechosa». Pues «la técnica no solamente no es lo contrario de la naturaleza, sino que antes bien, es la naturaleza misma en acción, la acción de la naturaleza, la naturalización de las cosas...» La naturaleza como principio de movimiento es productiva —en el sentido griego de *poiesis*— y esa producción se atiene a un régimen —que sería la *tejné*—. La naturaleza, como la técnica, máquina, pues es un conjunto de hábitos y los hábitos, a su vez, son máquinas en la medida misma en que las máquinas son hábitos. La resonancia de lo maquínico de leuziano sofoca la crítica heideggeriana del pensamiento representativo que estaría en la base de su concepción de la técnica moderna como desarraigo y desnaturalización. Pero, como decía Bloch a propósito del panteísmo —sí todo es Dios, nada es Dios—, si todo es técnica... nada es técnica. Pero es que el pensamiento de la naturaleza debe ser «la búsqueda de nuestra anterioridad y nuestra exterioridad», y la radicalización de esta idea, en términos de filogénesis, no puede sino anular la concepción de la acción humana como cultura —en el sentido en que la entendía Heidegger como una de las características de la Modernidad—. Lo cual es perfectamente congruente con el programa de Pardo de «recoser cuidadosamente todas las fracturas en las cuales los hombres se han sentido autorizados a decir: «con nosotros empieza algo nuevo». Ya dijo Lévi-Strauss que el mito —como mito de emergencia— se ve constreñido a representar el surgimiento de la cultura como des-naturalización. Pero, para inscribir de nuevo a los humanos en sus espacios, adherirlos de nuevo a «la piel de la Tierra», habría, según las sugerencias de nuestro autor, que desmitificar el mito de emergencia.

El correlato del discurso de la nostalgia de la naturaleza es, obviamente, el de la nostalgia de la ciudad. Nuestras ciudades, convertidas en carteles publicitarios —como degradación de la idea de espacio público en tanto que espacio dialógico de la comunicación social— se han convertido en simulacro, en sentido platónico, de sí mismas. Pero tal análisis reposa sobre la —ilusoria— convicción de que alguna vez ha existido la buena co-

<sup>2</sup> También, podríamos añadir, nostalgia de «le temps des cerisses», momento de reunión catártica-festiva que conjura la dispersión del espacio...

pia, la ciudad genuina, la que conservaría las connotaciones de «lo natural» en lo concerniente a los puntos de referencia para la orientación dentro de ella. En la medida en que «la sensibilidad y la imaginación son políticamente (civilmente, urbanamente) construidas (...) no es más natural vocar una noticia municipal por las callejuelas inundadas de una ciudad medieval que transmitir por télex una cotización bursátil desde Tokio a Johannesburgo». Ni en la naturaleza ni en la ciudad hay puntos de recogimiento del yo que operen como núcleos de síntesis: las síntesis están en el afuera, pre-diseñando los pliegues que nos constituyen.

#### IV. BRINDEMOS CON EL LIQUIDO DERRAMADO DEL TONEL DE LA DANAIDES

En tanto que discurso de rehabilitación y valoración del ámbito del espacio como el adecuado envoltorio de la «Sensibilidad sintética anónima», el trabajo de Pardo se inscribe conscientemente en el proyecto nietzscheano de inversión del platonismo. Contra el  $\chi\omicron\rho\tau\sigma\mu\omicron\zeta$  entre lo sensible y lo inteligible en el que se constituye la metafísica occidental, se trata de reconstruir —como la otra cara de la labor deconstructiva que el pensamiento del espacio lleva a cabo— una lógica de lo sensible que, de alguna forma, puede ser asumida como una prolongación de la labor que Claude Lévi-Strauss lleva a cabo en sus *Mitológicas*. La inversión no consiste en reivindicar el cuerpo frente al espíritu sino en «mostrar cómo el espíritu está hecho de cuerpo y el cielo de tierras, en mostrar génesis del yo a partir de la Tierra, a partir de la exterioridad». Ese cuerpo dice «el sentido de la Tierra» en la medida misma en que es una «inscripción» en su piel. Al plantearse de este modo el ajuste de cuentas con el platonismo desde la perspectiva nietzscheana modulada por su particular énfasis en la contraposición entre el tiempo y el espacio, nuestro autor se ve llevado a elaborar la oposición entre el hombre del exterior y el hombre del interior en correspondencia, respectivamente, con la genealogía del Sofista y la de la figura que representaría el propio Platón. La referencia al mito de las Danaides, condenadas a perpetuidad a llenar un recipiente plagado de agujeros, cobra aquí toda su significación como lo que ilustra la concepción platónica, de raigambre pitagórica, del alma que se derrama en tanto que olvida y la dispersión de su olvido, vuelta cuerpo, la inserta de nuevo en el engranaje fatídico de la reproducción sexuada y los nacimientos. A diferencia del alma extrovertida y olvidadiza, el linaje de los Maestros de la verdad que rinde culto a *Mnemosyne* recuerda —es decir, ve lo que siempre ha sido, es y será—. Al retener el tiempo, se introvierte y, en un mismo movimiento, se tensa y se depura de afecciones externas, liberándose del ciclo de las generaciones. El Sofista pertenece a la estirpe danaídica por su concepción metonímica del lenguaje como adorcismo, si Pardo nos permite esta inter-

pretación, es decir, como acción simbólica eficaz en orden a configurar y alterar las conductas y, en esa misma medida, crear sus propios contextos: nuestro autor describe así al Sofista como «arquitecto de los espacios». Su palabra siempre dice el ser, y no puede ser de otro modo porque el ser es su aparecer en el ser-dicho que expresa su devenir-sentido: le arrojará, pues, a Platón, el guante de demostrar las condiciones de posibilidad del discurso falso, retorciendo si hace falta el cuello del venerable Parménides. Frente a ese sujeto nomádico que es el Sofista, deambulando entre los simulacros, Platón, que pretenderá poseer la clave de la distinción entre los simulacros —o impostoras apariencias de semejanza con su modelo o supremo analogante— y las buenas copias, las imitaciones legítimas, tendrá como referente del ámbito de la legitimidad constituido en esta distinción el orden de la *ousía*. Asumiendo el juego de etimologías entre *ousía* y Hestia que presenta Sócrates en el *Crátilo*, Pardo afirma que «el orden de la *ousía* remite a la casa y, en línea genealógica, al orden «imperial» arcaico del secreto, la burocracia y la memoria», mientras que «el de la *eikasia* sofística tiene que ver con la publicidad de los decretos y leyes, con la escritura alfabética y colectivamente poseída, la política y el olvido». Si bien no lo puedo argumentar en este breve espacio, me parece problemática la tesis de Pardo acerca del campo semántico de Hestia como modelo para la configuración de la noción de alma en Platón y Aristóteles. El *τοποζ οὐρανοζ* resultaría así, para nuestro autor, de una «falsificación» del espacio terrestre arraigado de los hogares. Pero echo de menos una explicación de cómo Platón habría llevado a cabo esta maniobra sofística, y no faltan intérpretes que le han acusado del «olvido de Hestia» por los dioses apolíneos. Por otra parte, Platón sitúa el ámbito del rumor —*versus* el espacio del *logos*— en los hogares (el «susurro de las nodrizas y abuelas» en *República*. 377 *a* es justamente lo que habría que neutralizar prescindiendo para los guardianes de los espacios «privados», denostados como elementos de distracción con respecto a la deseable concentración plena en los intereses comunitarios... Habría, en todo caso, que discutir más acerca de la relación entre los pitagóricos y la política, contrastar interpretaciones como las de Vegetti, Capizzi, Nicole Loraux, entre otros y otras.

Si ser es devenir-sentido<sup>3</sup>, tal como viene implicado por el pensamiento del espacio que Pardo nos pide, hay que reivindicar la figura del sofista como el verdadero antídoto contra el nihilismo. Pues «para tachar de «falsedad», en sentido peyorativo, a las imágenes en las que el mundo se presenta, tenemos que suponer la posibilidad de una imagen del ser antes de su devenir-sentido, una imagen de la profundidad antes de devenir superficial, una imagen de «algo» fuera del espacio, no revestido de hábitos y que no puebla ni decora ningún hábitat. Ese algo sólo puede ser (la) nada, y si

<sup>3</sup> «esse est percipi»

es cierto que una buena parte de la filosofía occidental ha definido su programa en función de esa clase de «búsqueda de la verdad», entonces es lícito decir, como hace Nietzsche, que el nombre que corresponde a ese proceso en el que se compromete el pensamiento metafísico debe ser *nihilismo*. El pensamiento del espacio o, mejor, de los espacios, se nos da así como una nueva «gaya ciencia» contra los ideales ascéticos. Asumamos, pues, nuestra exterioridad, de la que no podemos tener ideas clara y distintas<sup>4</sup>. Dejémonos mecer en el murmullo que nos rodea como esa música de las películas que, no siendo el argumento, es condición indispensable para seguir cualquier argumento. «Somos receptores en una sociedad de información, recipientes en una sociedad de imágenes. Pero somos recipientes «danaídicos»: nos derramamos constantemente en la exterioridad de esas mismas imágenes que, como nuestros límites, vemos en la vaguedad de nuestro paseo distraído por la ciudad. Al contemplar las imágenes, perdemos el tiempo, nos sumimos en la cotidianidad». Pero no por ello perdemos el ser. En realidad, no perdemos «nada».

El brillante y sugerente ensayo de Pardo cuyas líneas maestras hemos tratado sumariamente de reconstruir —organizando sus hilos conductores de forma diferente a aquélla en que el autor los entreteje en aras a la claridad y la comodidad exposiva— plantea interesantes problemas que aquí, obviamente, estamos lejos de poder agotar. Pero no me resisto a hacer algunas observaciones. En primer lugar, la de que el sujeto enfático cuya genealogía nos reconstruye se podría identificar con el que hemos llamado «sujeto iniciático». Entendemos por tal el que se constituye por renegación de sus orígenes, desde el que es producido en las sociedades etnológicas en las que los ritos de iniciación de los varones tienen el inequívoco sentido de despegue del mundo femenino para propiciar un re-nacimiento en un nuevo espacio —el espacio iniciático secreto de las «casas de los hombres»— hasta el sujeto del contrato social, que se desmarca de sus vínculos naturales y no se representa a sí mismo como nacido de mujer sino, como los «hongos hobbesianos», de la Tierra. También los atenienses nacían de la tierra, fecundada por el semen de Hefestos derramado en su deseo de Atenea, en el mito de Erictonio, mito fundacional de la ciudad de Atenas. ¿Es realmente tan novedosa y subversiva la idea de Nietzsche del hombre como una emergencia de la piel de la Tierra? Y la renegación del espacio, si la leemos, como propone la teoría feminista, sin hacer abstracción de un «subtexto de género» susceptible de ser reconstruido por debajo de todo el discurso ¿no tendrá algo que ver con la renegación del receptáculo que alberga ese «murmullo» susurrante en «los orígenes» y que el sujeto olvida para mantener su «ilusión de autogénesis»? Sugerimos que la de-construcción del sujeto enfático va de la mano de la del sujeto iniciático. Así como que

<sup>4</sup> Pcor para las ideas claras y distintas.

la deconstrucción de este sujeto deja expedito el camino para la reconstrucción de muchas otras formas de subjetividad.

En segundo lugar, el ensayo de Pardo plantea un inquietante problema de filosofía del lenguaje. Insatisfecho por el lenguaje del «yo digo» —al que considera una «encarnación de la Estructura Lógica Universal del lenguaje», lo que haría a cualquier estructuralista poner el grito en el cielo, así como un trasunto del «yo pienso», como si no hubiera ocurrido nada con el llamado «giro lingüístico»—, pide un lenguaje que individúe «los contenidos sensibles». Se queja de que «mi concepto de «mesa» nunca llegue a alcanzar la mesa tocada o la mesa vista.» ¿Sería un lenguaje tal un lenguaje privado? No haría justicia en tal caso a los requerimientos de la Sensibilidad Sintética Anónima. Y si es un lenguaje público basado en el aprendizaje de reglas de uso en un juego de lenguaje en el sentido del segundo Wittgenstein, son tales reglas las que constituyen las afecciones —por ejemplo, la regla de uso de la palabra «dolor» que el niño aprende socialmente—. No acierto a ver desde qué concepción alternativa del lenguaje se hace la crítica del lenguaje «ordinario» y se pide —paradójicamente— uno que parecería ser más originario y auténtico en tanto que más pegado a la afección. Soy consciente de que estas indicaciones son demasiado sumarias, pero me gustaría que nuestro autor las interpretara como una invitación a seguir explorando qué lenguaje sería el idóneo para hablar del «recosido» de ese cordón umbilical en virtud de cuya ruptura (¿se pretende qué?) se constituye el lenguaje mismo. Si el sujeto que sabe que es constituido en el discurso pudiera por completo —¿quizás contrafácticamente?— tematizar discursivamente su propia constitución, nos encontraríamos con la otra cara de la «reflexividad ontológicamente intacta» de lo que he llamado el «sujeto iniciático». Quizás ello ilustre la observación de Wellmer de que «la filosofía del desenmascaramiento total vive de la misma metafísica racionalista que se propone destruir».

Celia AMORÓS

(Universidad Complutense de Madrid)