

colección

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Verdadera

dirigida por Fabián Ludueña Romandini

colección

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Venidera

Esta colección quiere abarcar en su espíritu obras que, como quería Walter Benjamin, intenten reflejar no tanto a su autor sino más bien a la dinastía a la cual éstas pertenecen. Dinastías que otorguen los instrumentos para una filosofía porvenir donde lo venidero no sea sólo una categoría de lo futuro sino que también abarque lo pasado, suspendiendo la concepción moderna del tiempo cronológico a favor de una impureza temporal en cuyo caudal pueda tener lugar la emergencia de un pensamiento inactual e intempestivo, capaz de mostrar la potencia filosófica oculta en todas las tradiciones del conocimiento. Filosofía, entonces, como el arte de la fabricación de nuevos conceptos, donde la novedad es siempre entendida tomando en cuenta su anacronismo fundamental y su perpetua inclinación a la polémica.

Diseño y composición: Gerardo Miño
Edición: Abril de 2019
Código IBIC: HPJ
ISBN: 978-84-17133-69-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2019, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores SL

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Página web: www.minoydavila.com
Facebook: <http://www.facebook.com/MinoyDavila>
Mail producción: produccion@minoydavila.com
Mail administración: info@minoydavila.com
Oficinas: Tacuarí 540
(C1071AAL), Buenos Aires.
tel-fax: (54 11) 4331-1565

GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI

La máquina óptica

*Antropología del fantasma y
(extra)ontología de la imaginación*

Para Facundo

*Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo:
en un sueño muy profundo, por ejemplo,
durante todo ese tiempo no me doy cuenta de mí mismo,
y puede decirse que verdaderamente no existo.*

David Hume, *Treatise of Human Nature*

*Este ojo, con el cual vemos los sueños,
puede abrirse también en estado de vigilia*

Arthur Schopenhauer, *Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt*

No hay nada tan bello como lo que no existe

Paul Valéry, *Au sujet d'Adonis*

*Lo que complica todo es que lo que no existe
se empeña en hacer creer lo contrario*

Michel Tournier, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*

*Para los indios, todo parece y nada es.
Y el parecer de las cosas se sitúa,
sobre todo, en el campo de la inexistencia*

Juan José Saer, *El entenado*

Introducción general	15
Aclaración preliminar	29
Sección I: La máquina óptica	37
Introducción	39
Capítulo I: El estereoscopio.....	47
Capítulo II: Diplopía	53
Capítulo III: El quiasma óptico.....	65
Capítulo IV: Estereopsis antropológica.....	85
Conclusión	95
Sección II: Arqueología de la(s) mirada(s)	97
Introducción	99
Capítulo V: Platón: la escisión de la visión.....	109
Capítulo VI: Aristóteles: fantasmas fosforescentes	129
Capítulo VII: Agustín de Hipona: del ojo de la carne al ojo del alma	143
Capítulo VIII: Descartes: la luz y el camino	155
Conclusión	179
Sección III: Antropología teológica de la imagen	185
Introducción	187
Capítulo IX: La imagen en el Antiguo Testamento	191
Capítulo X: <i>Eikōn y phantasma</i> en la filosofía platónica.....	205
Capítulo XI: La imagen caída.....	223
Capítulo XII: Cristo como imagen consubstancial	243
Capítulo XIII: Antropología de la <i>imago Dei</i>	267
Capítulo XIV: Pablo de Tarso: las tres modalidades de la máquina icónica	305
Conclusión	313

Sección IV: Ontología de la imaginación	329
Introducción	331
Capítulo XV: Ibn al-‘Arabī y el concepto de barzakh.....	333
Capítulo XVI: William Blake y el ojo de la imaginación	359
Capítulo XVII: El aire y la luz: la estética trascendental del Romanticismo	375
Capítulo XVIII: Henri Bergson: entre lo actual y lo virtual ..	413
Capítulo XIX: Maurice Merleau-Ponty: ontología del quiasmo	433
Capítulo XX: Gilbert Simondon: metaestabilidad de la imaginación.....	451
Capítulo XXI: Gilles Deleuze: hacia un mínimo de ser.....	471
Capítulo XXII: Michel Foucault: arqueología de la imaginación	485
Conclusión	507
 Conclusión general: La tierra bidimensional de la metafísica	 513
 Anexo: Las islas extra-ontológicas	 531
 Apéndices	 557
Apéndice I: Ser-en-el-espejo. La pobreza de los fantasmas.	559
Apéndice II: ¡Abre el ojo del intelecto!	569
Apéndice III: Los ojos divinos del Rey Sivi.....	575
Apéndice IV: Cicerón: la luz y la niebla.....	579
 Bibliografía	 587
Libros	587
Partes de libros.....	605
Artículos	607
 Índice onomástico	 611

Agradecimientos ■

Quisiéramos expresar nuestro agradecimiento a Facundo Roca, por las conversaciones mantenidas –hasta el hartazgo– sobre muchos de los problemas desarrollados en este libro; a Esteban Rosenzweig, por las sugerencias inestimables y siempre pertinentes; a Leandro Berón, por la consideración hacia algunas ideas planteadas en este y otros trabajos y por su espíritu filosófico; a María Luisa Femenías, por el interés filosófico en este escrito y por las agudas observaciones; a Mónica Cragolini, por las discusiones enriquecedoras y su amor por la filosofía. También quisiéramos agradecer muy especialmente a Fabián Ludueña Romandini, no sólo por la importancia que posee para nosotros su pensamiento, sino porque consideró desde el primer momento que esta investigación, cuya extensión supera ampliamente los parámetros de un libro estándar, merecía no obstante ser publicada en la notable colección *Biblioteca de la Filosofía Venidera*. Por último, la gentileza y el profesionalismo de Gerardo Miño, y de quienes forman parte de Miño y Dávila Editores, hicieron que el resultado final del proceso de publicación fuese por mucho superior al que había imaginado alguna vez el autor.

Introducción general

a) Ocularcentrismo

La metafísica occidental se caracteriza por una preeminencia de la visión. Tal es así que algunos autores contemporáneos han acuñado el término “ocularcentrismo”¹ para referirse a “la dominación, la hegemonía, de un paradigma visual en nuestra historia cultural” (Levin 1993: 2).² Esta preeminencia de la visión, además, había sido ya señalada entre otros por Hans Blumenberg en su famoso ensayo “Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung”: “las metáforas de la luz –dice allí Blumenberg– tienen una posición privilegiada” (2001: 141) en la historia de Occidente. También Hannah Arendt, a decir verdad, había advertido sobre la función determinante de la visión en la historia occidental. En *The Life of the Mind*, publicación póstuma de las conferencias Gifford de 1972-1974, retomando una sugerencia de Hans Jonas,³ escribía:

Así, desde el inicio de la filosofía formal, el pensamiento ha sido concebido en términos de visión, y dado que el pensamiento es la actividad más fundamental y más radical de la mente, la visión ha funcionado como el modelo de la percepción en general y como la medida de los otros sentidos. La predominancia de la visión está tan arraigada en el discurso griego,⁴ y por lo

-
- 1 Sobre el término técnico *ocularcentrismo*, cfr. Jay 1991: 15-38; Levin 1993: 186-217; 1997: 397-466; Warnke 1993: 287-308 y Kavanagh 2004: 445-464. En el texto *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (1993), Martin Jay sostiene que en la posmodernidad la visión no es ya el sentido predominante y que asistimos, en cambio, a una proliferación de regímenes escópicos diversos, es decir, a una suerte de anti-ocularcentrismo.
 - 2 Además de este texto, cfr. también Levin 1988.
 - 3 Arendt se refiere al libro de Jonas titulado *The Phenomenon of Life*, y en particular al sexto ensayo: “The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of the Senses”.
 - 4 A lo largo de todo el libro hemos utilizado como criterio de transliteración de los términos griegos las normas ALA-LC 2010.

tanto en nuestro lenguaje conceptual, que pocas veces lo tenemos en cuenta, como si fuese algo demasiado obvio como para ser notado. (1978: 127)⁵

Entre los autores que más han indicado el lugar hegemónico de la visión y de la luz en la metafísica occidental es preciso mencionar, además de Martin Heidegger,⁶ a Jacques Derrida. En el ensayo “Force et signification”, por ejemplo, Derrida sostiene: “toda la historia de nuestra filosofía es una fotografía, nombre dado a la historia o al tratado de la luz” (1967: 45).⁷ Según una lógica habitual en la filosofía de Derrida, se trata de deconstruir la historia de la metafísica, el ocularcentrismo, desde la visión misma. Por eso en repetidas oportunidades el filósofo argelino ha señalado la necesidad, tanto ética como política, de oponer

-
- 5 Arendt está pensando en una serie de términos griegos, o derivados del griego, que poseen un sentido eminentemente visual. Citamos como ejemplos los términos *eidos*, *idea*, *nous*, *phantasia*, *theōria*. Los dos primeros derivan de la raíz indoeuropea *vid-*, de la cual proviene el sánscrito *veda* y la raíz griega *id-*, presente en el verbo *idein* y en el latino *video*, así como en todos los términos derivados de la palabra latina (cfr. Pesic 2007). Lo mismo sucede con la palabra *nous*. Bruno Snell, en *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, ha señalado el origen visual de esta palabra, la cual significa “comprender”, “ver, examinar”; y puede traducirse simplemente por “ver” (1975: 22). De tal manera que el *nous* –o *noos*, en el griego homérico–, término central para la historia filosófica de Occidente, representa la potencia de la inteligencia, la visión del intelecto o, como sostiene Snell, el “ojo mental que ejerce una visión clara” (1975: 23). Lo mismo sucede con los términos *phainomenon* o *phantasia* que remiten al verbo *phainō*: traer a la luz, hacer aparecer, volver visible. La luz, *phos*, en este sentido, es indispensable para que los fenómenos puedan aparecer. Aristóteles, en el *De anima*, expresa este privilegio de la visión y de la luz con palabras contundentes: “Pero como la vista es el principal de nuestros sentidos, la imaginación [*phantasia*] ha recibido su nombre de la imagen que la luz nos revela, puesto que no es posible ver sin luz” (*De anima*, 429a). El verbo *theōrein*, por su parte, así como las palabras a él asociadas: *theōria* (teoría), *theōros* (espectador), *theatron* (teatro), *theōrema* (teorema), etc., significa ver, contemplar, observar, especular. “la visión que da el conocimiento –explica Max Pohlenz–, la *theōria*, es para ellos [los helenos] un fin en sí mismo” (1967: 1-2).
 - 6 En *Sein und Zeit*, por cierto, Heidegger explica que la metafísica de Occidente ha encontrado en la visión el medio de acceso privilegiado a los entes: “la tradición filosófica buscó desde un inicio su orientación primariamente en el ver como forma de acceso a los entes y *al ser*” (1967: 147; el subrayado es de Heidegger). En el caso de Heidegger, según la interpretación de Levin, se trataría de asumir o arriesgarse en una visión post-metafísica, es decir, una vez clausurada la historia de la metafísica occidental, sería posible acceder a una visión no ya óptica, sino ontológica (cfr. Levin 1993: 186-217). Esta crítica a la visión metafísica requiere una mirada hermenéutica capaz de aprehender el Ser en su verdad: “la obra de Heidegger es una crítica a la visión de la verdad que ha dominado este discurso; pero es también un intento por ver con una mirada “aleteica” [*‘aletheic’ gaze*], una mirada hermenéutica que recuerde el ocultamiento de la verdad del ser en este sentido” (Levin 1993: 211-212). Esta mirada “aleteica” implica una interrogación por el claro (*Lichtung*) en el cual las cosas se vuelven visibles. Sobre este punto, cfr. Pöggeler 1990: 41-45.
 - 7 Vasco Ronchi ha publicado en 1983 una extraordinaria *Storia della Luce. Da Euclide a Einstein*, texto en el que se evidencia el aspecto eminentemente fotológico de la historia occidental indicado por Derrida. De gran importancia, en esta misma línea, es el texto, también de Ronchi, *L’Ottica: scienza della visione* (1955).

a la luz hegemónica del *logos* una luz menor y menos violenta.⁸ En “Violence et métaphysique, essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas”, el célebre texto recopilado en *L’écriture et la différence*, Derrida dice: “Si la luz es el elemento de la violencia, es necesario batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y de la noche que precede o reprime al discurso” (1967: 172). No se trata, entonces, para Derrida, de oponer la luz a la oscuridad, ni la visión a la ceguera,⁹ o el ocularcentrismo a la hegemonía de cualquier otro sentido. En *Mémoires d’aveugle*, se explica que no es cuestión de “restaurar una autoridad del decir sobre el ver, de la palabra sobre el dibujo [...] Se trata más bien de comprender cómo esta hegemonía [de la visión] ha podido imponerse” (1991: 60).

No es nuestra intención, en este apartado introductorio, realizar una suerte de estado de la cuestión.¹⁰ Simplemente queremos señalar la función decisiva y privilegiada que ha tenido la visión y la luz en la cultura occidental. Nos interesa destacar, eso sí, los dos regímenes de luz señalados por Derrida. De algún modo, como veremos en el apartado siguiente, la historia de la metafísica de Occidente se ha caracterizado por articular –y en muchos casos oponer– dos regímenes de luminosidad: una luz mayor y una luz menor o, aún mejor, una luz incorpórea y una luz corpórea. Estas dos luces, y sus visiones respectivas, son esenciales para comprender el estatuto de lo humano.¹¹

-
- 8 La relación entre el ocularcentrismo y la política ha sido debidamente indicada por diversos autores. Sirva de ejemplo el siguiente pasaje de *Vanities of the Eye*, el notable texto que Stuart Clark consagra a la crisis de la visión en la Modernidad temprana: “Las metáforas sociales y políticas asociadas con la visión eran tan importantes como las religiosas [...]. Sobre todo, la vista era el sentido soberano y una imagen de la ‘mirada soberana’; el campo visual, podríamos decir, era equivalente al reino visual. Como Dios y el magistrado perfecto, los ojos veían y comprendían todas las cosas” (2007: 12).
 - 9 A decir verdad, Derrida ha reflexionado en varias oportunidades (por ejemplo en *Mémoires d’aveugle* o en *Turner les mots*) sobre la ceguera y su relación con la visión. Sin embargo, la ceguera o la oscuridad, en estos textos, más que oponerse a la luz o a la visibilidad funcionan como su condición de posibilidad (la cual es también, en Derrida, su condición de imposibilidad). La ceguera es, de algún modo, el aspecto trascendental o, para emplear la expresión del mismo Derrida, “cuasi trascendental” (cfr. 1991: 48), es decir, la dimensión invisible que, desde su misma invisibilidad, hace posible que algo pueda ser visto. En *Turner les mots*, para referirse a esta ceguera o dimensión trascendental de lo visible, habla de un “agujero negro dentro del ver” (cfr. 2001: 86). Esta dimensión trascendental es también desarrollada por Gérard Simon, desde una perspectiva arqueológica, en *Archéologie de la vision: l’optique, le corps, la peinture*, además del ya clásico *Le regard, l’être et l’apparence dans l’optique de l’Antiquité*.
 - 10 Por lo demás, cuando se realiza un estado de la cuestión se corre siempre el riesgo de empantanarse en el “estado” y no llegar jamás a la “cuestión”.
 - 11 Se objetará que la concepción histórica adoptada en este trabajo resulta criticable desde diversos puntos de vista. Hablar, en la línea de Heidegger o Derrida, de una “historia de la metafísica occidental” es por cierto problemático. Sin embargo, a pesar de las innumerables objeciones que esta aproximación filosófica de la historia ha suscitado, nos sigue resultando provechosa y extremadamente rica a la hora de crear instrumentos de pensamiento. Hacemos nuestras, en este sentido, las palabras que Marcel Gauchet escribía

b) Binocularcentrismo

Ocularcentrismo: el término designa la centralidad del Ojo en la metafísica de Occidente. Como si la cultura occidental se hubiese desarrollado según una órbita más o menos circular, más o menos elíptica, alrededor de un Ojo soberano: *oculus Dei*. Sin embargo, la metafísica es necesariamente *binocular*. Ya desde sus inicios en la filosofía platónica –según la tesis de Nietzsche, Heidegger y otros autores–¹² el ocularcentrismo se ha constituido a partir de una tensión en su mismo seno, a partir de una oscilación entre dos ojos, dos visiones y dos miradas. Si bien varios trabajos han señalado el aspecto dicotómico de la visión de Occidente, en ningún caso la han pensado –al menos no en el sentido en que lo haremos nosotros– a partir de la distinción “ojo del alma/ojo del cuerpo”, y mucho menos han pensado a estos ojos como los dos polos que abren, desde su tensión, el espacio (trascendental o, quizás, cuasi-trascendental) de visibilidad de cada formación histórica.¹³ En este texto, nos interesa examinar la tensión entre estos dos ojos y estas dos miradas desde una perspectiva fundamentalmente

en su texto dedicado a la *histoire politique de la religion*: “no desconocemos los peligros de la empresa y las incertidumbres inherentes a una visión caballeresca de la historia universal. No ignoramos de ninguna manera que las cosas son ‘más complicadas’ que como las presentamos, concebimos la desconfianza frente al género ‘filosofía de la historia’, hemos oído hablar de los equívocos de los ‘pensamientos de la totalidad’. Los riesgos son tomados con conciencia, sin otra intención que la necesidad de comprender, y con la firme convicción no sólo de que vale la pena arriesgarse, sino de que no es posible no hacerlo. No es ceder a las sirenas de la especulación, es obedecer de manera crítica a una exigencia de sentido frente a la cual, los que se creen ingenuamente victoriosos, son quienes menos la han superado” (1985: xxi). ¿Ironía del dispositivo histórico: nos hace creer que en su superación reside nuestra liberación?

- 12 Según Nietzsche, con la filosofía platónica comienza la distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente, es decir la tiranía de lo “ideal”. Sirva de ejemplo el siguiente pasaje de *Götzen-Dämmerung*: “En último término, mi desconfianza hacia Platón llega hasta el fondo: le encuentro tan alejado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipado –él eleva ya la idea de ‘bien’ a la categoría de idea suprema–, que para referirse al fenómeno total de Platón preferiría, más que ninguna, usar la expresión de ‘farsa suprema’, o, si suena mejor, de idealismo. [...] Dentro de la gran fatalidad que supuso el cristianismo, Platón fue ese equívoco y esa fascinación llamada ‘ideal’, que hizo posible que los individuos más nobles de la antigüedad se interpretaran mal a sí mismos y que pusieran un pie en el puente hacia la cruz” (eKGWB/GD-Alten-2). Heidegger, por su parte, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, sostiene que Platón, al pensar lo real “bajo la sujeción a la Idea”, marca el momento en el que la filosofía se convierte en metafísica. “Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene ‘filosofía’, porque él es un mirar ascendente hacia las “ideas”. Pero esta ‘filosofía’ que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama “metafísica”, cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna” (1997: 235).
- 13 De Platón en adelante, la tensión o el desfasaje concierne a la visión misma, al corazón de la metafísica en cuanto tal. Sostiene Victor Stoichita en su *Short History of the Shadow*: “el escenario platónico [el autor se refiere a la alegoría de la caverna] es la invención filosófica de una cultura que, en los siglos por venir, habrá de ser ‘ocularcentrismo’” (1999: 22). No es intrascendente, en este sentido, que la expresión “ojo del

antropológica. Como afirma Giorgio Agamben en *L'aperto. L'uomo e l'animale*: “En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino” (2002: 21).¹⁴ En nuestro caso, consideramos preciso abordar esta polaridad desde un punto de vista óptico, por lo cual los dos elementos (el natural y el sobrenatural) señalados por Agamben se reducen a dos ojos: el ojo del cuerpo y el ojo del alma. Nuestro propósito es mostrar cómo esta tensión o disparidad entre el ojo del alma y el ojo del cuerpo, en cada momento histórico, adopta rasgos particulares que deciden lo que se entiende por humano. El centro del ocularcentrismo está en realidad descentrado y desdoblado en dos ojos y dos miradas dispares. Estos dos ojos y estas dos miradas, a su vez, requieren dos regímenes de luz diversos, uno correspondiente a la luz física, otro a la luz metafísica. Siempre hay, en consecuencia, dos ojos en juego. Proponemos por lo tanto reemplazar el término ocularcentrismo por el de *binocularcentrismo*. La metafísica es “originariamente” estrábica y diplópica. Incluso Dios, paradigma del Ojo ubicuo y soberano, posee, a pesar suyo, dos ojos y dos miradas. Derrida lo sugiere, a partir de un juego terminológico y fonético, en *Mémoires d'aveugle*: “los ojos, los dos ojos [*deux yeux*], el nombre de Dios [*Dieu*]” (1991: 34).¹⁵

alma” [*to tēs psychēs omma*] aparezca por primera vez en los diálogos platónicos, particularmente en *República* y *Sofista*. Este tema será desarrollado en el capítulo V.

- 14 Con palabras similares se ha expresado Michael Clarke en *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths* para indicar la concepción dualista que ha caracterizado en líneas generales a la antropología occidental: “la tradición occidental, ya sea en términos religiosos, filosóficos o en el lenguaje ordinario considera que una persona es divisible en dos elementos: por un lado, el cuerpo; por el otro, algo más, algo que es denominado alternativamente *el alma, el espíritu, la mente, el yo, das Ich, der Lebensträger, le soi*, o de alguna otra manera” (1999: 40; el subrayado es de Clarke). No obstante, es preciso aclarar que la noción de “alma” (*psychē* o *anima*) es extremadamente compleja. De hecho, podría mostrarse con facilidad que muchas veces el “alma” ha funcionado como una suerte de *tertium* irreductible a las diversas polaridades de la antropología metafísica y, en consecuencia, como un vector deconstructivo del dualismo antropocéntrico. Por eso mismo, aclaramos que en esta investigación utilizaremos el término “alma”, conscientes sin embargo de su vaguedad y amplitud, para designar el elemento inmaterial e invisible, acaso racional, del ser humano y no, salvo en los casos en los que se indique lo contrario, un tercer elemento (que identificaremos más bien con la imaginación) irreductible a ambos polos. En este sentido, cada vez que se lea “alma” deberá entenderse el polo inmaterial o suprasensible del dualismo metafísico-antropocéntrico.
- 15 En el libro de Sirácides, de hecho, se habla de *los ojos* del Señor [*ophthalmoi kyriou*], en plural, a la vez que se los contraponen a los ojos de los hombres: “El hombre que su propio lecho viola y que dice para sí: “¿Quién me ve?; la oscuridad me envuelve, las paredes me encubren, nadie me ve, ¿qué he de temer?; el Altísimo no se acordará de mis pecados”, lo que teme son los ojos de los hombres; no sabe que los ojos del Señor son diez mil veces más brillantes que el sol, que observan todos los caminos de los hombres y penetran los rincones más ocultos” (23:18-19). Retomaremos este pasaje en el capítulo XIII.

c) Arqueología metaestable

Michel Foucault presenta su texto *Naissance de la clinique* como una arqueología de la mirada médica. Según Foucault, cada época histórica crea sus condiciones de visibilidad, las condiciones para que algo pueda ser visto y, al mismo tiempo, para que algo permanezca invisible.¹⁶ La noción foucaultiana de “*a priori* histórico”, en nuestro caso, es pensada como una suerte de campo electromagnético, un sistema metaestable¹⁷ atravesado por una profunda disparidad. Esta disparidad o polaridad está constituida por los dos ojos que hemos mencionado, el del alma y el del cuerpo. Llamamos *máquina óptica* al dispositivo que funciona articulando la mirada del ojo del cuerpo con la mirada del ojo del alma.¹⁸ Lo que está en juego en estas articulaciones y desarticulaciones de ambas miradas es lo humano en cuanto tal. La máquina óptica, en este sentido, es por necesidad una máquina antropológica (cfr. Jesi 1977: 15-17; Agamben 2002: 34-43), es decir un dispositivo que genera imágenes de lo humano. Cada época histórica construye, a partir de la integración de las dos imágenes provenientes del ojo del cuerpo y del ojo del alma efectuada por la máquina óptica, su propia imagen de lo humano, es decir cada formación histórica concibe de cierta manera el cuer-

-
- 16 Como hemos indicado anteriormente, en *Mémoires d'aveugle* Derrida identifica a la ceguera o lo invisible con el aspecto trascendental de la visibilidad. En relación a la pintura en particular, pero también a la representación o a la visibilidad en general, Derrida sostiene que la ceguera, en tanto aspecto trascendental, “sería la condición de posibilidad del dibujo, el dibujar mismo, el dibujo del dibujo. No podría plantearse o tomarse como el objeto representable del dibujo [...] Él representaría este irrepresentable” (1991: 46). A esta dimensión invisible e irrepresentable Derrida la llama “ceguera trascendental” (cfr. 1991: 46). Esta ceguera irrepresentable e invisible es de alguna manera el medio que hace posible la visibilidad. “Esta heterogeneidad de lo invisible respecto a lo visible puede acosar a éste como su posibilidad misma. Ya sea que se lo subraye con las palabras de Platón o de Merleau-Ponty, la visibilidad de lo visible, por definición, no puede ser vista, como tampoco la transparencia de la luz de la que habla Aristóteles” (1991: 50). Emanuele Coccia, tanto en *La trasparenza delle immagini* (2005) cuanto en *La vita sensibile* (2010), ha reflexionado ampliamente sobre el concepto, central para nosotros, de medio, entendido como espacio topológico de pensamiento pero también de sensibilidad. En este último sentido, también ha hecho referencia, como Derrida, al concepto de transparencia en Aristóteles (cfr., en esta perspectiva, Coccia 2005: 108-114; Coccia 2010, Parte II, cap. XVII).
- 17 El concepto de sistema metaestable remite a Gilbert Simondon. La metaestabilidad, que Simondon toma de la termodinámica, designa un estado que trasciende la oposición clásica entre estabilidad e inestabilidad, y que se define por singularidades o cargas potenciales en un devenir, elementos heterogéneos distribuidos asimétricamente en un sistema. Esta asimetría potencial se propaga a partir de un proceso de desfasaje (cfr. Simondon 1989: 9-30). Cada formación histórica, en esta perspectiva, debe ser entendida como una fase de actualización de un campo preindividual metaestable. El concepto de *metaestabilidad* será desarrollado con mayor detalle en el capítulo XX.
- 18 Como indicaremos más adelante, la máquina óptica es la categoría metodológica central de nuestra investigación. A ella estará dedicada la primera sección de este texto.

po, el alma y su interrelación. A partir de esta articulación, en general asimétrica, surge una cierta imagen de lo humano, una cierta concepción de lo que significa la *humanitas* del *homo sapiens*.

Ya en este punto, puede notarse la diferencia que separa a nuestra investigación de los trabajos de Gérard Simon. En efecto, Simon presenta su *archéologie de la vision* como una pesquisa que pretende “llegar hasta los fundamentos culturales y conceptuales que han guiado el estudio de la visión; [para] mostrar que estos fundamentos no han dejado de influir sobre lo que se ha creído legítimo ver o representar” (2003: 9-10). Pero si bien la perspectiva adoptada por Simon, al igual que por nosotros, “no es la de una historia de las ideas, sino, para retomar una oposición cara a Michel Foucault, la de una arqueología del saber” (2003: 9), esa arqueología difiere en puntos esenciales de la que proponemos aquí. En primer lugar, por el hecho –absolutamente fundamental– de que para nosotros el campo de visión está desdoblado en dos ojos y dos miradas. En segundo lugar, porque los dos ojos (el del cuerpo y el del alma) que componen la dimensión trascendental de la visión corresponden a las dos grandes regiones de la metafísica (lo corpóreo y lo incorpóreo, lo sensible y lo inteligible, etc.). En tercer lugar, porque la imagen generada por la máquina óptica, es decir por el dispositivo que se encarga de integrar las imágenes provenientes de cada ojo, es lo humano en cuanto tal. De allí que si bien nosotros haremos referencia a las tres grandes épocas que, según Simon, han determinado la concepción de la visión, a saber: la teoría antigua de una emisión del rayo visual, la teoría de Alhacén de la intromisión del rayo luminoso y la teoría de Kepler acerca de la imagen retiniana, será siempre con el objetivo de comprender la estructura y el funcionamiento de la máquina óptica, y consecuentemente la naturaleza de la imagen de lo humano producida por ella, y no con la finalidad de sacar a la luz los presupuestos que condicionan el modo de ver (empírico, científico o representativo) de una determinada época. Por eso mismo no se trata para nosotros tanto de una “antropología histórica de la imagen”, según la expresión de Jean-Pierre Vernant (cfr. 2008, II: 1526), cuanto de una *historia de la imagen antropológica*, es decir una historia de algunas de las diversas imágenes de lo humano generadas por la máquina óptica. Pero si bien propondremos un enfoque claramente antropológico, es preciso aclarar, con Peter Sloterdijk, que se trata de una “antropología más allá del hombre” (cfr. 1998: 54). En el transcurso del texto quedará claro, esperamos, el sentido profundo de esta expresión.

d) Estructura general del texto

Esta investigación está estructurada en cuatro secciones. A continuación, resumimos algunas de las principales tesis que serán discutidas a lo largo del libro. Muchas ideas parecerán aventuradas, otras confusas o ininteligibles; todas, por supuesto, requerirán ser demostradas con detenimiento. Sin embargo, el propósito de los siguientes párrafos es simplemente ofrecer un panorama general de los temas que serán abordados en el transcurso del texto.

La sección I tiene sobre todo una función metodológica. Se trata allí de explicar, con el mayor rigor posible, los diferentes aspectos que constituyen la estructura formal de la máquina óptica. En principio, hemos individuado cuatro rasgos fundamentales:

- 1) la máquina óptica es un dispositivo estereoscópico;
- 2) la imagen generada por la máquina óptica es necesariamente diplópica, es decir doble o desdoblada;
- 3) las dos imágenes provenientes de cada ojo, el del alma y el del cuerpo, se integran o resuelven en el quiasma óptico, identificado por nosotros con la imaginación;
- 4) lo humano es el efecto de tridimensionalidad o profundidad, la estereopsis generada por la máquina a partir de la integración de las imágenes que provienen de cada ojo.

Esta primera sección es importante porque en ella, como dijimos, explicamos los rasgos distintivos de la categoría metodológica que funcionará como eje a lo largo de todo el recorrido planteado en esta investigación.

En la sección II aplicamos este modelo metodológico al análisis de autores concretos. Por razones de extensión, nos hemos limitado a cuatro: Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona y René Descartes. En todos ellos, a pesar de sus diferentes contextos y momentos históricos, es posible verificar la tensión, configurada de diversas maneras, entre los dos ojos y las dos miradas. Esta sección, de algún modo, nos permite observar la máquina óptica en pleno funcionamiento. Se trata de llenar la máquina, cuya estructura *formal* ha sido explicada en la sección I, con contenidos *materiales*. Si la parte metodológica está centrada en un análisis *trascendental* del dispositivo óptico, la segunda está dedicada a un análisis *empírico*.¹⁹ El título de esta sección, “Arqueología de la(s) mirada(s)”, no sólo expresa un reconocimiento al método foucaultiano, sino también una ligera

19 Todos estos conceptos, “formal”, “material”, “trascendental”, “empírico”, por supuesto, remiten a la filosofía crítica de Immanuel Kant. Serán explicados con mayor detalle en la introducción a la sección II.

divergencia. Como hemos indicado, consideramos necesario pensar al espacio trascendental, lo que Foucault ha llamado el *a priori* histórico, como un campo polarizado, es decir como un sistema metaestable. La polaridad de la máquina óptica está constituida por los dos ojos de cuyas integraciones parciales surgen las diversas imágenes de lo humano. No se trata, por eso mismo, de una arqueología de la mirada, según reza el subtítulo de *Naissance de la clinique*, sino de las miradas, incluyendo el plural las dos miradas disimétricas del ojo del cuerpo y del ojo del alma.

Según una de las tesis centrales de esta investigación, lo humano es una imagen generada por la máquina óptica. Por tal motivo, la sección III está dedicada a analizar el problema del hombre como imagen. Esto no es una mera metáfora; significa, por el contrario, que lo humano, el estatuto ontológico del hombre es concretamente el de una imagen. Esta afirmación puede parecer sorprendente y una suerte de provocación típica del posmodernismo. Sin embargo, por extraño que parezca, el ámbito en el cual más se ha pensado desde hace siglos a lo humano como imagen es la teología, y en particular la teología bíblica. El tema del hombre como imagen de Dios, como *imago Dei*, se remonta, en el contexto de las culturas del Antiguo Cercano Oriente, al Génesis bíblico y ha sido uno de los tópicos más comentados por los exégetas y estudiosos de las más diversas corrientes teológicas, desde los rabinos y cabalistas hebreos hasta los Padres de la Iglesia y los teólogos de la escolástica. La expresión *imago Dei* no ha significado sólo que el hombre posee una relación privilegiada con el Creador o un rango preeminente en la estructura del cosmos. Varios Padres y teólogos han pensado que el término “imagen” (*šelem* en hebreo; *eikōn* en griego; *imago* en latín) designa el estatuto ontológico de lo humano. Si lo humano es una imagen, en nuestro caso generada por la máquina óptica, y si el tema del hombre como imagen ha sido discutido de manera privilegiada en la teología bíblica, consideramos imprescindible abordar al menos algunas cuestiones generales planteadas por los Padres y teólogos. No retomaremos aquí (en la introducción general) estos arduos problemas, pero sí nos interesa distinguir, en esta sección, dos formas de máquina óptica o, más bien, dos funcionamientos. Al interior del marco bíblico-teológico, encontramos un funcionamiento icónico, escalonado a su vez en tres momentos: la máquina pre-lapsaria, post-lapsaria y cristiana.²⁰ En los tres casos, la máquina produce lo humano como ícono, es decir como una imagen que guar-

20 El término latino *lapsus* significa caída y hace referencia, en su sentido bíblico, a la desobediencia de Adán y Eva y su consecuente expulsión del Edén.

da una semejanza, al menos en potencia, con el arquetipo divino.²¹ Con Cristo, además, y aquí la influencia de Pablo de Tarso es considerable, el hombre vuelve a encontrar la posibilidad de unirse con su Creador. Cristo, por eso mismo, es el mediador, la divinidad humanizada y la humanidad divinizada. De todas formas, el punto central de esta tercera sección concierne a la transformación que se produce en la imagen de lo humano con la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. De funcionar de modo icónico, la máquina pasa a funcionar de modo fantasmático. Esto significa que no produce ya lo humano como ícono, sino como fantasma. La muerte de Dios marca la desaparición del arquetipo trascendente en el que se fundaba el ícono. Lo cual no implica una detención de la máquina, pero sí una modificación radical en el estatuto de la imagen generada.

La última sección intenta pensar (al menos de manera embrionaria) una ontología de la imaginación. Para explicar la necesidad de abordar la imaginación desde una perspectiva ontológica se requieren dos razonamientos sucesivos: (1) si el sujeto humano es una imagen producida por la máquina óptica a partir de la integración de la imagen proveniente del ojo del cuerpo y de la proveniente del ojo del alma, y si esta función, como veremos, concierne de manera específica a la imaginación, entonces el funcionamiento de la máquina óptica es de naturaleza imaginaria; (2) si el sujeto humano es una imagen generada por la máquina óptica, es decir por la imaginación, entonces no puede pensarse a esta última sólo como una facultad psicológica. Si esto es así, hay una prioridad de la imaginación (la máquina óptica) respecto a la imagen que genera (el sujeto humano). En este sentido, consideramos oportuno desplazar el problema de la imaginación a un registro ontológico y pensar una suerte de imaginación pre o sub-humana. Con este objetivo, recorreremos diversos autores, desde el sufi andaluz Ibn al-'Arabi hasta William Blake, desde Coleridge o Shelley hasta Simondon y Deleuze, pasando por Bergson y Merleau-Ponty. En Foucault, hacia el final, encontramos la posibilidad de pensar algo así como una *arqueología de la imaginación*, es decir una historicidad (y una política) de las diferentes integraciones e imágenes generadas por la máquina óptica en las diversas formaciones sociales. En líneas generales, distinguimos dos grandes maneras de pensar una ontología de la imaginación: una manera más vitalista en la línea de Spinoza-Schelling-Nietzsche, a partir de la cual se podría pensar a la imaginación como *conatus* o voluntad; otra más vinculada a la noción de acontecimiento en la línea de los estoicos, Carroll, Blanchot y el Deleuze de *Logique du sens*.

21 Si bien la caída supone una mutación profunda en el estatuto de lo humano, la mayoría de los Padres y las líneas dominantes de la teología bíblica acuerdan en que el hombre sigue conservando su estatuto de imagen y la posibilidad de reconstruir su alianza con el Padre. Sobre este problema, cfr. el capítulo XI.

La primera conduce a identificar la imaginación con el Ser *tout court*, al modo de Jakob Frohschammer,²² y de pensar lo sensible y lo inteligible, la naturaleza y el espíritu (el ojo del cuerpo y el ojo del alma) como expresiones o manifestaciones de la imaginación. La segunda conduce a identificar la imaginación, no ya con el Ser *tout court*, sino con el pliegue o el quiasmo en el que se articulan las dos regiones de la metafísica occidental. De tal manera que si lo sensible y lo inteligible (o la naturaleza y el espíritu) han sido los dos grandes dominios en los que se ha estructurado lo Real a lo largo de la historia de la metafísica, si éstas han sido las dos grandes expresiones o manifestaciones del Ser –de lo Absoluto (Schelling), de la Idea (Hegel), etc.–, entonces el pliegue que las articula, el quiasmo que nosotros hemos identificado con la imaginación, en la medida en que, como dice Maurice Merleau-Ponty o Gilles Deleuze, pertenece a otro nivel y posee un estatuto diferente, no puede ser pensado según las categorías de la metafísica tradicional. Si la tradición metafísica sólo puede pensar lo sensible y lo inteligible, si sólo puede pensar el Ser o bien como naturaleza o bien como espíritu o bien como la suma de ambos, entonces la imaginación, entendida como quiasmo o superficie de polarización, es decir como membrana diversa tanto de lo sensible cuanto de lo inteligible, sólo puede ser abordada por un pensamiento sub-ontológico²³ y post-metafísico. Las consecuencias de esta sub-ontología en lo que concierne a lo humano son enormes. Lo humano, como veremos en la sección III, comienza a ser producido, a partir de la muerte de Dios, como fantasma. El fantasma se define como aquella instancia paradójica que recorre la superficie de la imaginación y conecta (o desconecta), sin confundirse con ellos, contenidos sensibles y contenidos inteligibles o lingüísticos. Ahora bien, si lo humano es un fantasma, es decir una singularidad ambigua en la que lo sensible se conecta parcialmente –pero sobre todo se des-conecta– con lo inteligible, y si esta singularidad de dos caras, como veremos, no se confunde con ninguno de los dos elementos que pone en relación, entonces lo humano

22 Los dos textos fundamentales de Frohschammer, en relación a nuestro tema de investigación, son *Die Phantasie als Grundprincip des Welt processes* (1877) y *Monaden und Weltphantasie* (1879). Théodule Ribot, en su *Essai sur l'imagination créatrice*, explica que “para Frohschammer, la *Phantasie* es el primer principio de las cosas: en su teoría filosófica, ella desempeña el mismo rol que la Idea de Hegel, la Voluntad de Schopenhauer, el Inconsciente de Hartmann, etc.” (1900: 289). Sobre la metafísica de la imaginación en Frohschammer, cfr. Ambrosi 1898: 472-499; Séailles 1878: 198-220.

23 Hablamos de sub-ontología en la medida en que lo que caracteriza a este quiasmo o pliegue, es decir a la imaginación, no es la *existencia* en cuanto tal, propia de lo sensible y lo inteligible, sino la *subsistencia*, es decir una modalidad mínima de ser, un cero de ser propio de las imágenes. Sería posible plantear también que la imagen y la imaginación solicitan una suerte de “extra-ontología”. Esta noción, por cierto, remite a Alexius Meinong. El anexo está dedicado a explorar esta posibilidad a la vez lógica y ontológica en relación a la imagen de lo humano.

no puede ser definido ni por el cuerpo ni por el alma, ni por su materialidad ni por su espiritualidad. El término “metafísica”, en esta perspectiva, contiene en sí mismo la ambigüedad antropológica de la historia occidental. Él oculta, además, el estatuto prácticamente imposible, inexorablemente inexistente, de lo humano. Meta-física: el término contiene la *physis* en su interior, pero sólo para superarla en un registro más allá (*meta*) de ella. Y el hombre, en efecto, ha sido siempre pensado a partir de estos dos dominios: o bien como cuerpo (físico) o bien como alma (psíquico) o bien como un compuesto de ambos, es decir como un ser propiamente metafísico. Pero por esa misma razón, lo que ha quedado oculto o impensado en la tradición occidental es el guión o el hiato que separa y al mismo tiempo articula lo físico con lo que está más allá. En este sentido, creemos que el lugar propio del hombre está en el guión, inexistente en cuanto tal –subsistente, en el mejor de los casos–, que separa ambos niveles ontológicos. En cierto modo, lo humano *pertenece y no pertenece* a esos dos dominios. Eso, y no otra cosa, significa que el hombre es una imagen.

Es preciso aclarar que cuando hablamos, como en el último apartado de la introducción general, del “lugar propio” del hombre no nos referimos a una posición privilegiada que implique alguna forma de superioridad. En todo caso, se trata de una especificidad producida por un dispositivo histórico-político denominado máquina óptica. No obstante, es necesario advertir que a lo largo del texto se encontrarán pasajes que aluden efectivamente a una cierta especificidad humana, incluso considerada desde una perspectiva ontológica: el hombre *es* una imagen. Esta clase de aseveración obedece a dos motivos: (1) no consideramos intrínsecamente problemático hablar de una especificidad de lo humano, siempre y cuando no se convierta a esa especificidad en una jerarquía o en una relación asimétrica: especificidad no significa privilegio o superioridad (existe también una especificidad del puma, de la langosta, del delfín, del abeto, del jazmín, del cristal, del cuarzo, etc.);²⁴ (2) se trata, en nuestro caso, de una suerte de *experimentum cogitationis* o *philosophicum*, es decir de llevar al extremo las consecuencias implícitas en la tradición metafísica. Si la metafísica en su sentido dogmático considera lo Real desdoblado en dos niveles (en general jerárquicos), sensible e inteligible o, en términos nietzscheanos, aparente y verdadero, y si la conjunción o articulación de ambos niveles se realiza en la imaginación, entonces lo humano, siendo

24 No es otra cosa lo que afirma Jean-Marie Schaeffer, desde una posición claramente crítica respecto a la excepcionalidad humana, cuando advierte: “sostener que el hombre se distingue de los otros seres vivientes por el lenguaje –o lo que es más correcto, por un conjunto de características, entre las cuales, además del lenguaje, está la bipedia, el uso independiente de las dos manos, la existencia de verdaderas representaciones visio-gestuales, etc.– no equivale a sostener la Tesis de la excepción humana. En efecto, toda especie se distingue de las otras por propiedades específicas” (2009: 23-24; el subrayado es de Schaeffer). Si a pesar de todo nos hemos embarcado en esta investigación *antropológica* no ha sido porque el hombre posea para nosotros algún tipo de prioridad o excepcionalidad (ontológica, gnoseológica, biológica, moral o del tipo que sea), sino, para emplear –acaso con cierta ironía– las palabras de Aristóteles, porque “es, de todos los animales, el que necesariamente conocemos mejor” (*Historia animalium* 491a20).

pensado por la metafísica como un compuesto de cuerpo y alma, es decir como el *locus* en el que tal articulación se produce, coincide con la imaginación como su potencia *específica*. Hasta aquí nada nuevo, sin duda. Pero llevar al extremo esta concepción metafísica, enfrentarla de algún modo contra sí misma, hacerla discurrir *ad absurdum*, implica reconocer que el hombre, siendo una imagen y más concretamente un fantasma, *no existe*. El *experimentum philosophicum* que proponemos aquí, por lo tanto, consiste en afirmar que, si se admiten provisoriamente las perspectivas antropológicas abiertas por la misma metafísica y se las obliga a confesar sus presupuestos velados, entonces del hombre –es preciso reconocerlo por una necesidad intrínseca al *logos* metafísico– no puede ser predicada la existencia. No se trata aquí de superar la metafísica, sino de mostrar su conclusión inevitable, su límite, el borde extremo que, una vez alcanzado, posibilita acaso la perversión de todo el sistema y de todo su discurso. Pero incluso más allá de este *Gedankenexperiment*, no consideramos ilegítimo, al menos *a priori*, interrogarnos por el *ser* de lo humano. Como ha explicado con lucidez Jean-Marie Schaeffer: “Es evidente que no necesariamente toda metafísica y toda ontología tienen que ver con la Tesis [de la excepcionalidad humana]” (2009: 30). Pero además de esta aclaración, en cierto sentido obvia, sería preciso también citar a Emmanuel Lévinas: “No se trata de asegurar la dignidad ontológica del hombre, como si la esencia bastase para ser digno, sino, al contrario, de poner en cuestión el privilegio filosófico del ser, de interrogarse sobre su más-allá o su más-acá” (2004: 36). En nuestro caso, como dijimos, el *ser* de lo humano, el *ser*-humano no es más que una imagen producida por un dispositivo histórico-político llamado máquina óptica. La pregunta que guía la presente investigación, entonces, puede formularse de la siguiente manera: ¿cuál es el estatuto ontológico del efecto imaginario o fantasmático generado por la máquina óptica? Que lo humano sea el efecto de un dispositivo no significa que no posea un estatuto ontológico (en tanto efecto imaginario, justamente). No se trata, por cierto, de una substancia o de una esencia, sino del ser (o extra-ser) evasivo de un fantasma, de un efecto fantasmático. Por lo tanto, interrogarse desde una perspectiva ontológica sobre lo humano en cuanto tal, significará esbozar una ontología (o, de nuevo, una sub o extra-ontología) del fantasma. Iteramos: la naturaleza histórico-política de la imagen humana –o de lo humano como imagen– no invalida un abordaje ontológico, más bien lo requiere. Las páginas que siguen intentan responder a este requerimiento.



En *La fin de l'exception humaine*, Schaeffer llama *tesis de la excepción humana* a la concepción según la cual “en su esencia propiamente humana, el hombre

poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia ‘naturalidad’” (2009: 13). Según Schaeffer, esta tesis se asienta en tres núcleos fundamentales:

- En su esencia, el hombre sería un “yo”, un sujeto autónomo y fundador de su propio ser.
- El ser social del hombre sería esencialmente no-natural. El sustrato biológico no tendría que ver con su identidad humana.
- La esencia del ser humano consistiría en la cultura entendida como sistema simbólico.

Nos interesa transcribir estos tres ejes conceptuales porque creemos que nuestra propuesta no es reductible a ninguno de ellos. Como veremos en los capítulos que siguen, las tesis que defenderemos en este libro se oponen, casi punto por punto, a las que, según Schaeffer, han constituido el devenir antropocéntrico de la filosofía occidental. Los postulados centrales de nuestra investigación forman, de algún modo, una suerte de contrapunto de los tres núcleos conceptuales individuados –y criticados, desde luego– por Schaeffer. A la luz de nuestra perspectiva, los tres ejes deberían reformularse de la siguiente manera:

- El hombre no es un “yo” ni posee una esencia, sino que es el efecto óptico, la imagen o el fantasma, generado por un dispositivo histórico-político llamado máquina óptica.
- El ser social, pero también político, resulta ininteligible si no se lo sitúa en el marco sub, supra o para-humano, no necesariamente biológico, que lo constituye.
- La cultura, al igual que el ser social y político, no es un fenómeno exclusivamente humano (ni simbólico), sino que depende de elementos extra-humanos que la hacen posible.

Como puede verse, ninguno de estos postulados coincide con la tesis de la excepcionalidad humana. En cierto sentido, los tres ejes distinguidos por Schaeffer convergen en el carácter *autofundante* del sujeto humano. Ya sea desde una perspectiva egológica, social o cultural, el rasgo distintivo de la tradición antropocéntrica consistiría en la operación de *autofundación* –y en su consecuente jerarquización respecto al resto de los vivientes– efectuada por el Hombre, sobre todo a partir de su condición racional y pensante. De allí que Roberto Espósito, entre muchos otros, haya señalado la íntima complicidad que liga en un mismo movimiento histórico a la máquina de la teología-política, es decir de la filosofía antropocéntrica de Occidente, y al dispositivo de la persona: “Para que la máquina de la teología política pueda girar –separando lo que unifica y uni-

ficando lo que divide— tiene necesidad de un ulterior dispositivo, constituido por la categoría de ‘persona’” (Esposito 2013: 7). Pero, además, si en el centro de la máquina teológico-política se encuentra el dispositivo de la persona, en el centro de este último dispositivo se encuentra la concepción según la cual el pensamiento se fundaría en una relación esencial de inherencia y de propiedad respecto a la individualidad del sujeto humano. En este sentido, Esposito ha podido afirmar que “la inherencia del pensamiento al espacio individual del sujeto constituye el epicentro del dispositivo teológico-político de la persona” (2013: 11). No vale la pena aclarar que, desde nuestra perspectiva, el pensamiento, en el cual la tradición metafísica ha fundado preferentemente la especificidad y la superioridad del *homo sapiens*, antes que ser un fenómeno humano o subjetivo, es un fenómeno eminentemente cósmico y extra-humano. El acontecimiento del pensar tiene más que ver con la meteorología, la espeleología o la cosmología que con el yo consciente de un sujeto soberano. Pensar no significa constituirse en el fundamento de las ideas o de los conceptos, sino abrir una herida en la subjetividad, una *Ichspaltung*, a fin de que el viento, la lluvia, los astros, los elementos, los demonios, los fantasmas, los animales, las plantas, los minerales, puedan darse cita y convertir al hombre en un ser pensante. (Interpretar este último enunciado como una mera metáfora significa dejar de lado lo esencial. Ya el hecho de que sólo podamos pensar este asunto decisivo en términos metafóricos indica hasta qué punto la tradición antropocéntrica ha sido incorporada en nuestras categorías de pensamiento). La condición extra-humana de la vida “interior” (psíquica, en suma) es evidente en la gran mayoría de las culturas antiguas, incluso en el mundo griego —es decir en la civilización que al parecer dio inicio a la filosofía occidental—. Los personajes de la poesía homérica, por ejemplo, pero también de la tragedia antigua, en especial Esquilo y Sófocles, como bien ha notado Bruno Snell en un célebre estudio, se caracterizan por ser habitados y atravesados por fuerzas extra-humanas: dioses, demonios, espíritus, animales, potencias naturales, etc. “Las acciones del espíritu y del alma se desarrollan por efecto de fuerzas agentes externas [*außen wirkenden Kräfte*], y el hombre es sujeto a múltiples fuerzas que se le imponen, que logran penetrarlo” (Snell 1975: 28); por tal razón, explica Ruth Padel, los griegos antiguos consideraban “ajeno [*alien*] lo que ocurría dentro de ellos” (1992: 9). Los pensamientos y los sentimientos, las emociones y las sensaciones que, al menos a partir de Sócrates y Platón y no de manera unívoca,²⁵ tenderán a ser confinados en la interioridad del sujeto, pertenecen en

25 La concepción fragmentaria y múltiple del ser humano que se encuentra en los relatos homéricos, explica Giovanni Reale, pasa a unificarse y converger, alrededor del siglo V a.C., en un centro identitario que Sócrates y Platón identifican con la *psyché*: “Se había constituido, mientras tanto, una concepción de la *psyché*

realidad a este espacio-otro, *alien*, que es fundamentalmente un espacio extra-humano. En este sentido, la presente investigación supone por necesidad un desplazamiento respecto a la tradición antropocéntrica. Sin embargo, existen varias diferencias entre nuestra propuesta y la de Schaeffer. No podemos desarrollar este punto aquí, pero se podrá comprobarlo en el transcurso de la lectura. Sólo quisiéramos indicar que para nosotros las nociones de imagen (específicamente de *phantasma*) y de imaginación (*phantasia* o *imaginatio*) no designan potencias humanas sino cósmicas y, al límite, extra-ontológicas. La imaginación, por eso mismo, es el *locus* en el que lo humano implota hasta perder sus rasgos más distintivos (sabemos al menos desde Aristóteles que los animales no-humanos también imaginan y sueñan); el *locus*, en suma, en el que el hombre, su *humanitas* y su *quidditas*, se confunde con la condición insubstancial y desfundada de los fantasmas. Está claro que este límite ontológico o, acaso mejor, *topológico* que es para nosotros la imaginación no se identifica con un sustrato biológico o biótico en su sentido moderno o contemporáneo; razón por la cual nuestra perspectiva no se inscribe, como sí en cierto sentido la de Schaeffer, en un marco biologicista.²⁶



Es preciso destacar la importancia metodológica –y filosófica en un sentido general– que ha tenido para nosotros el admirable estudio de Fabián Ludueña Ro-

que invertía radicalmente la homérica: de vana sombra, privada de sensibilidad y conocimiento, coincidía ahora con la naturaleza misma del hombre. En consecuencia, la expresión '*psyché*' venía a imponerse como expresión de la esencia misma del hombre" (1999: 156; el subrayado es de Reale). En este punto, Reale coincide con la tesis que defiende John Burnet en su ensayo "The Socratic Doctrine of the Soul" (cfr. 1915-16: 3-27). Alain de Libera, por su parte, remonta su *archéologie du sujet* hasta Aristóteles, en quien habría tenido lugar, aunque más no sea de modo embrionario y difuso, la *naissance du sujet*: "nuestro propósito –explica De Libera– es mostrar que el 'sujeto' aristotélico ha devenido el sujeto-agente de los modernos convirtiéndose en 'soporte' de actos y operaciones. No sorprenderá, puesto que Descartes no ha jugado un rol decisivo en esta cuestión, que el 'sujeto cartesiano' sea, si no humillado, al menos subordinado a la figura leibniziana del 'soporte de acciones', heredera de la Edad Media y de la Segunda Escolástica y que se le preste una atención particular a los principios escolásticos que, fundando la transformación del sujeto de inherencia en sujeto actuante, valen para nosotros como reglas de pasaje de una formación discursiva a otra" (2016: 39). Sobre este punto, cfr. también el imprescindible libro de James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (1975), en particular el cap. III.

- 26 "Por un lado, [explica Schaeffer en el prefacio a *La fin de l'exception humaine*] desde hace por lo menos un siglo y medio, sabemos, más allá de toda duda razonable, que los humanos son –que nosotros somos– seres vivientes entre otros seres vivientes (con *todo* lo que esto implica) y que la unidad de la humanidad es la de una especie *biológica*. Por lo tanto, también sabemos que la llegada a la existencia de la humanidad se inscribe consecuentemente en la historia de lo viviente en un planeta de mediana dimensión de 'nuestro' sistema solar" (2009: 13; el subrayado de "biológica" es nuestro).

mandini *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside* (2012) a la hora de prevenirnos sobre los riesgos inherentes a una empresa como la que ensayamos en este libro. Según Ludueña Romandini, la filosofía y las ciencias contemporáneas “no han hecho otra cosa que desprenderse del legado humanista y antropocéntrico con el que habían inaugurado su altisonante entrada en escena a partir de la Modernidad temprana” (2012: 9). Sin embargo, uno de los aspectos decisivos de las tesis contenidas en este texto de Ludueña consiste en mostrar que, más allá de –y/o paralelamente a– este movimiento deconstructivo del “principio antropológico”, es decir de la concepción “que hace del Hombre el sustrato metafísico en el cual se fundamenta un sistema filosófico” (2012: 11), ha seguido funcionando, de forma más o menos velada, un “principio antrópico”, susceptible a su vez de dos modalidades: fuerte y débil (cfr. 2012: 9-12). Como resultará evidente, nuestro trabajo retoma en parte esta línea deconstructiva del antropocentrismo característica de buena parte de la filosofía contemporánea, y por lo tanto se ubica decididamente más allá del “principio antropológico”. No obstante, creemos que las tesis defendidas aquí tampoco caen bajo ninguna de las dos versiones –fuerte y débil– del principio antrópico. La mayor amenaza, estimamos, se encuentra en el principio antrópico débil,

... cuya postulación implica un antropismo pero no hace de este necesariamente un finalismo pleno en el que, veladamente, la presencia de lo humano se transforme en condición de posibilidad de la diagramación o funcionamiento de un sistema (mítico, metafísico o cosmológico). Así, en este último caso, el hombre puede ser pensado como un *eslabón necesario* de una cadena metafísica superior. (2012: 12; el subrayado es de Ludueña Romandini)

El gesto teórico que nos permite evitar este riesgo, creemos, consiste en no perder de vista que la imagen de lo humano, lo humano como imagen, tal como lo entendemos en esta investigación, es siempre el efecto de un dispositivo óptico-antropológico, es decir el resultado, para continuar con una terminología próxima a la línea filosófica seguida por Ludueña Romandini, de una “antropotécnica” o de un conjunto de “antropoteconologías” necesariamente contingentes (cfr. Ludueña Romandini 2010). Por otro lado, si es verdad, como sostiene el filósofo argentino, que “la cuestión de la vida es todavía una herencia onto-teológica sutil de la cual se deriva aún un principio antrópico” (2012: 62), entonces no puede ser casual que la condición sub-sistente (y no ex-istente) atribuida por nosotros al fantasma, a lo humano en tanto fantasma, al fantasma en lo que tiene precisamente de no-humano, no pueda considerarse, en rigor de verdad,

“vida”.²⁷ Es probable, sin embargo, que las páginas que sigan se inscriban, de algún modo, en la tensión que va de lo biótico a lo a-biótico, de lo antrópico a lo an-antrópico. Sería deseable que en algunas de las tesis y postulados que examinaremos a continuación se pueda vislumbrar ya, un poco titubeante, una vía posible hacia ese “*más acá y más allá* de toda vida” (2012: 69) o hacia ese “entorno espectral” (2012: 69) que indican para Ludueña Romandini –y, desde luego, también para nosotros– el espacio específico de una “auténtica metafísica post-deconstruccionista” (2012: 10).²⁸



Se recordará el párrafo inicial de “Rhizome”, el capítulo –la meseta– que, si bien publicado de forma independiente en 1976, funciona como introducción a *Mille plateaux*:

¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por hábito, únicamente por hábito. Para volvernos a su vez irreconocibles. Para volvernos imperceptibles, no a nosotros mismos, sino a lo que nos hace actuar, experimentar o

27 En efecto, como veremos, la sub-vida, la no-ya-vida que define a lo humano tal como nosotros lo entendemos, es decir como imagen-fantasma, está más próxima a las sombras o a las vanas apariencias que poblaban el *hadēs* homérico o el *sheol* hebreo que a la concepción contemporánea –bio-política– de la vida. En este sentido, bien podríamos citar un pasaje del ejemplar estudio de William Stuart Messer sobre los sueños en Homero y la tragedia griega, a fin de ofrecer una idea aproximada de la condición ontológica de la imagen antropológica, tal como la entenderemos de aquí en más. Se trata de la escena en la que el fantasma de Patroclo visita, según relata Homero en célebres versos de la *Iliada*, al durmiente Aquiles para solicitarle el cumplimiento de los ritos funerarios. Explica Messer: “La substancia corpórea junto con el principio vital inherente a ella no existen en el fantasma. De tal manera que esta aparición onírica posee una *psychē*, un alma aérea, y una apariencia sombría o *eidōlon*, pero es insubstancial y no existe ningún principio dador de vida [*no life-giving principle*] en ella” (1918: 19). Como veremos más adelante, la imagen de lo humano, lo humano como imagen, se asemeja a esta subsistencia –y no existencia– infundada e inane a la cual le es ajena toda consistencia corpórea y todo principio vital. Al igual que el *eidōlon* antiguo, según explica Károly Kerényi en el ensayo “Agalma, Eikōn, Eidōlon”, la subsistencia fantasmática que define a lo humano es como la “imagen de su sombra [. . .], cuando la substancia, la profundidad y la plenitud del cuerpo viviente se han perdido” (1962: 168). Como la *psychē* de los poemas homéricos, el fantasma no es sino una “imagen espectral del difunto [del hombre, en este caso], sin vida, sin capacidad de sentir, ni de conocer, ni de querer: ella es como una *imagen emblemática del no-ser-más-en-vida* [*non-essere-più-in-vita*]” (Reale 1999: 76; el subrayado es de Reale). Una idea semejante expresa Walter Otto en *Theophrastus: Der Geist der altgriechischen Religion*: “No se trata de una prosecución de la vida, porque lo propio de los muertos es el ser del haber sido [*das Sein des Gewesenen*]” (1956: 56). Estas dos expresiones, el *no-ser-más-en-vida* y el *ser-del-haber-sido*, constituyen una suerte de *subsistenciaríos* (y no ya *existenciaríos*, en el sentido de Heidegger) del fantasma. Sobre la *psychē* en los poemas homéricos, cfr. también Rohde 1908: 1-36; Burkert 2011: 298-303; Bremmer 1983.

28 Nos parece que el anexo, en tanto identificamos allí al fantasma con la noción meinongiana de extra-Ser (*Aussersein*), constituye el límite o el costado más cercano al *out-side* de Ludueña Romandini.

pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo, y decir sale el sol, cuando todo el mundo sabe que es una manera de hablar. No llegar al punto de no decir más yo, sino al punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. (Deleuze & Guattari 1980: 9)

Sería preciso parafrasear este pasaje para explicitar el enfoque adoptado en la presente investigación:

¿Por qué hemos conservado el término “hombre”? Por hábito, únicamente por hábito. Para volverlo a su vez irreconocible. Para volverlo imperceptible, no al hombre mismo, sino a lo que lo hace actuar, experimentar o pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo, y decir sale el sol, cuando todo el mundo sabe que es una manera de hablar. No llegar al punto de no decir más “hombre”, sino al punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo.

Sección I

La máquina óptica

En el pensamiento de Furio Jesi la categoría de “máquina” posee un lugar central. En esta investigación nos interesa en particular la noción de “máquina antropológica”. Pero dado que la estructura de esta máquina reproduce, en relación a lo humano, la misma estructura que la categoría de “máquina mitológica”, y dado también que esta última, por tratarse del concepto central del pensamiento de Jesi, ha sido descrita y explicada con mayor detalle, nuestra exposición se detendrá primeramente en la máquina mitológica, dejando para un segundo momento la máquina antropológica.

a) La máquina mitológica

En el ensayo “La festa e la macchina mitologica”, Jesi define la categoría central de su pensamiento, la máquina mitológica,³⁰ de la siguiente manera:

La definimos máquina porque es algo que funciona y, a la indagación empírica, parece ser algo que funciona automáticamente. En cuanto al tipo de funcionamiento que le es propio y a la función que desempeña, debemos por ahora limitarnos a dos grupos de datos. Por un lado, se puede decir que la máquina mitológica es aquello que, funcionando, produce mitologías: relatos “en torno a dioses, seres divinos, héroes y descensos en el Hades”. Por el otro, resulta que la máquina mitológica es aquello que, funcionando, da tregua parcial al hambre de mito *ens quatenus ens*. (1977: 196)

29 Parte de esta introducción ha sido publicada como artículo, con ligeras modificaciones, bajo el título “La máquina elíptica de Giorgio Agamben” en Revista *Profanações*, vol. 2, n.º 2 (2015a), pp. 62-83.

30 Remitimos también, en relación a la noción de máquina mitológica, al maravilloso ensayo “Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l’animale di un Bestiario” del libro *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea* (1979: 174-182).

Hay varios elementos para tener en cuenta en la definición de máquina mitológica avanzada por Jesi. En primer lugar, la máquina mitológica se define por su funcionamiento. Es una máquina, y no una substancia o una esencia, justamente porque *funciona*.³¹ En segundo lugar, el funcionamiento de la máquina es automático, es decir, no depende ni se funda en ninguna instancia subjetiva. Dicho de otro modo: la máquina es pre-subjetiva y/o pre-personal. En tercer lugar, su funcionamiento y su función consisten en producir mitologías, es decir, hechos o productos mitológicos. En cuarto lugar, permite calmar o apaciguar, con su funcionamiento, la necesidad social de mitos.

En el epílogo al libro *Mito* (1973), titulado “La macchina mitologica: ideologia e mito”, Jesi nos da algunas otras indicaciones sobre su categoría de máquina mitológica. En principio, la máquina mitológica, avanzando una idea que retomará en “La festa e la macchina mitológica”, se presenta como un *modello gnoseológico*, es decir como un instrumento que le permite al mitólogo abordar el problema del mito sin caer en supuestos metafísicos y metodológicos. Esta posibilidad proporcionada por el modelo de la máquina radica en no suponer una substancia o una esencia del mito, sino más bien en considerar como objetos de estudio sólo los productos mitológicos de la máquina o, como dice Jesi siguiendo a Károly Kerényi,³² las *epifanías de mitos*: “para definir la forma de un dispositivo que produce epifanías de mitos y que en su interior, más allá de sus paredes no penetrables, podría contener los mitos mismos –el mito–, pero podría también estar vacío, podemos utilizar la imagen de la *máquina mitológica*” (Jesi 1980: 105). Como podemos ver, la máquina funciona creando paredes impenetrables alrededor de su núcleo, murallas destinadas a volver incognoscible el centro que la hace funcionar. Lo importante, de todos modos, no es tanto si el centro está lleno, es decir si *el* mito efectivamente existe, o si está vacío,³³ cuanto el hecho de que la incognoscibilidad del mito vuelve irrelevante, para el funcionamiento de la máquina, su existencia o su inexistencia. Dicho en pocas palabras, lo importante es que la máquina mitológica funciona, más allá de la existencia o inexistencia de su centro.

31 En este punto, el concepto de máquina mitológica se acerca al concepto de *machine* propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *L'Anti-Œdipe*. Recordemos, sin ir más lejos, la proposición que abre el primer tomo de *Capitalisme et schizophrénie*: “Ello funciona en todas partes, a veces sin parar, a veces discontinuo” (1995: 7). En ambas concepciones, lo decisivo es que una máquina se define por su funcionamiento.

32 Kerényi es una figura central para entender el pensamiento de Jesi. El concepto de *máquina mitológica*, sin ir más lejos, es un desarrollo original del mitólogo turinés de la distinción entre *mito tecnificado* y *mito genuino* propuesta por Kerényi. Para un panorama resumido de la distinción realizada por el filólogo húngaro, cfr. Jesi 1980: 107.

33 Esta posibilidad de un centro vacío será retomada por Giorgio Agamben para pensar su concepto de máquina antropológica en particular y de máquina en general.

b) La máquina antropológica

En el ensayo “Conoscibilità della festa”, Jesi introduce la categoría de *máquina antropológica*. Este texto resulta central para nosotros ya que en él se perfilan algunos de los aspectos primordiales de la categoría que funciona como eje de nuestra investigación. Leamos la definición que ofrece Jesi de la máquina antropológica:

La máquina antropológica [...] debería ser el mecanismo complejo que produce imágenes de hombres, modelos antropológicos, referidos al yo y a los otros, con todas las variedades de *diversidad* posibles (es decir de extrañamiento del yo). Estos modelos son racionalmente apreciables, mientras no lo es lo que debería estar en el corazón de la máquina, su motor inmóvil: el hombre, que puede ser yo o un otro, y que más bien es un otro cuando es yo. (1977: 15)

Se notará que la estructura de la máquina antropológica reproduce, al menos en parte, la de la máquina mitológica. Como ésta, se define por un funcionamiento que puede ser verificado empírica y racionalmente; como ésta, además, posee un centro oculto, un motor inmóvil que la hace funcionar. En lo que difieren es sólo en su contenido presunto. Así como la máquina mitológica produce mitologías y oculta, dentro de sus paredes impenetrables, el mito en cuanto tal, su substancia o su esencia metafísica, asimismo la máquina antropológica produce imágenes del hombre y custodia, en su centro inaccesible, lo que Jesi llama el “hombre *verdadero*” (1977: 15), es decir “el hombre real en sí y por sí”, el “hombre universal” (*ibid.*). Y así como no se trata de preguntarse sobre la posible existencia o inexistencia del mito, tampoco se trata de preguntarse sobre la posible existencia o inexistencia del hombre. La impenetrabilidad de las paredes que protegen el centro enigmático de la máquina es, como hemos visto, una *conditio sine qua non* de su funcionamiento. “Si, de hecho, las paredes de la máquina fuesen en cierta medida transparentes, se podría establecer en la misma medida con cierto grado de certeza si la máquina está llena o vacía” (*ibid.*). Más allá de la posibilidad (ideológica, según Jesi) de afirmar o negar el contenido enigmático de la máquina, resulta interesante notar que los productos o los efectos de la máquina antropológica son *imágenes* del hombre, de lo humano. De ella surgen, dice Jesi, “todas las imágenes del hombre que el hombre puede conocer” (*ibid.*). No hay, entonces, un hombre universal, una esencia humana, sino imágenes de lo humano creadas por la máquina antropológica. No es casual, en este sentido, que Giorgio Agamben, en *L'aperto. L'uomo e l'animale*, se refiera a la máquina antropológica como una máquina óptica: “la máquina antropogénica [...] es

una máquina óptica [...] constituida por una serie de espejos en los cuales el hombre, mirándose, ve su propia imagen ya siempre deformada en rasgos de simio” (2002: 34).³⁴

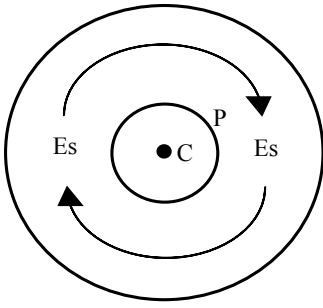
Uno de los aportes fundamentales que Agamben realiza al concepto de máquina, tal como aparece en Jesi, es la bipolaridad.³⁵ Podría decirse que a la máquina mitológica (o antropológica) de Jesi, cuya estructura es profundamente circular,³⁶ Agamben le introduce dos polos, convirtiéndola en una máquina elíptica bipolar.³⁷ De tal manera que las máquinas agambenianas no sólo se definen por un centro vacío e inaccesible como sucedía en las máquinas de Jesi, sino que poseen además una estructura bipolar. Su funcionamiento, por eso mismo, se caracteriza por articular y desarticular los dos polos que la constituyen. Ilustremos con dos gráficos la estructura de cada máquina, la jesiana y la agambeniana.

34 Sobre el concepto de *macchina antropologica* en Agamben, cfr. Calarco 2008: 88-102; De La Durantaye 2009: 324-334; Prozorov 2014: 155-158. La noción de máquina óptica, además, remite directamente a Michel Foucault y a Gilles Deleuze. En efecto, Foucault se refiere al panóptico como “una máquina de disociar la pareja ver-ser visto” (1975: 203) o como un “sistema arquitectónico y óptico” (*ibid.*: 207). Deleuze, por su parte, sostiene que en Foucault “toda máquina es un ensamblaje de órganos y de funciones que permite ver algo, que saca a la luz y pone en evidencia (la ‘máquina prisión’, o bien las máquinas de Rousseau)” (2004: 65). En lo que sería su última intervención pública, en un coloquio sobre Michel Foucault realizado en 1987, Deleuze utiliza incluso la expresión *máquina óptica* para referirse a la prisión: “No es sólo la pintura, sino la arquitectura: el ‘dispositivo prisión’ como máquina óptica [*machine optique*], para ver sin ser visto” (2003a: 317).

35 Vale la pena aclarar que la noción de bipolaridad no le era completamente ajena a Jesi. Sin embargo, es sobre todo Agamben quien le confiere a esta noción, en su caso de proveniencia warburguiana y schmittiana, un carácter determinante e intrínseco a la estructura de la máquina, convirtiéndola además en un verdadero *terminus technicus* a la hora de diagnosticar el derrotero de la política y la ontología del mundo occidental.

36 “El horizonte sobre el cual se coloca el modelo *máquina mitológica* es el espacio donde medimos esta perenne equidistancia de un centro no accesible, respecto al cual no somos indiferentes, sino que somos estimulados a establecer la relación del ‘girar en círculo’” (1980: 105). Los hechos mitológicos que conforman la vida de la comunidad giran en círculo (lo que Jesi denomina el *modello ‘girare in cerchio’*) alrededor del punto central. Al igual que el Dios aristotélico, el centro de la máquina funciona como objeto de deseo. Desde su inmovilidad, incluso desde su ausencia, el centro inaccesible hace mover a la colectividad; le imprime, por así decir, un impulso y un sentido.

37 Es probable que la noción de bipolaridad remita al pensamiento de Aby Warburg. Recordemos que Agamben investigó en el *Warburg Institute* de Londres en los años 1974-75. El libro *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* es un resultado de esos años de investigación. Como se sabe, la concepción bipolar (esquizofrénica) de la cultura occidental es un tema recurrente en los escritos del historiador del arte alemán. Por otro lado, la influencia del pensamiento político –antagónico– de Carl Schmitt, en lo que hace a la bipolaridad de la máquina agambeniana, no debe ser desestimada. Sobre la categoría de máquina en Agamben y sus similitudes y diferencias con la máquina de Jesi, cfr. Prósperi 2015a: 62-83.

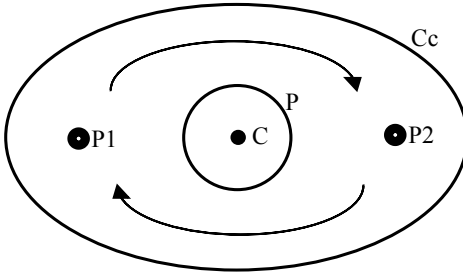


MÁQUINA DE JESI (Estructura circular)

C: Centro inaccesible, motor inmóvil, contenido enigmático, primer motor, contenido presunto, punto latente, centro fascinador o hipnótico.

P: Paredes impenetrables, barreras o límites que custodian el centro.

Es: Espacio social, colectividad.



MÁQUINA DE AGAMBEN (Estructura elíptica)

C: Centro inaccesible, motor inmóvil, centro vacío.

P: Paredes impenetrables, barreras o límites que custodian el centro.

Cc: Curva cerrada

P1: Polo 1

P2: Polo 2

En este estudio, retomaremos la categoría de máquina antropológica de Jesi, y al mismo tiempo la estructura bipolar introducida por Agamben, pero enfatizando sobre todo su aspecto óptico, meramente aludido en *L'aperto*. Nuestro concepto de máquina óptica posee, en primer lugar, como también en Jesi y Agamben, una función metodológica.

Los dos polos que constituyen la estructura de la máquina óptica, en nuestra perspectiva, son el ojo del alma (ojo metafísico) y el ojo del cuerpo (ojo físico), cada uno con una luminosidad específica, una visión particular y una mirada propia.³⁸ Al igual que las máquinas de Jesi y de Agamben, la máquina óptica es un dispositivo histórico, por lo cual cada momento o formación de visibilidad produce, a partir de la tensión y, por así decir, de la economía entre los dos ojos y las

38 Paul Virilio ha hablado de una "máquina de visión [*machine de vision*] capaz, no ya únicamente de reconocer los contornos de las formas, sino de una interpretación completa del campo visual, de la puesta en escena próximo o lejana de un entorno complejo" (1998: 77). Esta "visión sin mirada", es decir sin espectador, esta visión inhumana, exclusivamente maquínica, pertenecería a una disciplina llamada "visiónica" (*ibid.*). La máquina de visión, también denominada "perceptron", supondría una "automatización de la percepción" y una "industrialización de la visión" (77). Este dispositivo, explica Virilio, "funciona a la manera de una especie de *córtex occipital electrónico*" (94; el subrayado es de Virilio). Si bien nuestra categoría de máquina óptica no excluye necesariamente los análisis de Virilio, lo cierto es que se orienta en otra dirección. La máquina óptica, a diferencia de la máquina de visión, no es un resultado del avance tecnológico del capitalismo tardío, sino un dispositivo correlativo a la historia de la metafísica.

dos miradas, una cierta imagen del hombre, un fantasma en el que esa formación socio-histórica puede reconocerse a sí misma y a su propia humanidad. En este sentido, la máquina óptica es necesariamente una máquina antropológica. Por eso mismo, cada vez que hablemos de aquí en más de la máquina óptica estará implícito que se trata siempre de un dispositivo que produce imágenes de lo humano. Dicho de otro modo: la máquina óptica es la máquina antropológica, sólo que abordada desde su costado visual e imaginario.

Por tratarse de una categoría fundamental para nuestra investigación, es necesario que definamos con precisión sus rasgos más importantes. En primer lugar, se trata de una máquina *binocular* o *estereoscópica*, cuyos dos ojos, como adelantamos, son el ojo del alma y el ojo del cuerpo. En segundo lugar, la visión binocular de la máquina se caracteriza por una *diplopía*. En tercer lugar, las dos visiones y las dos miradas se integran y solapan en el *quiasma óptico*, el centro de la máquina que nosotros identificamos con la *imaginación*. En cuarto lugar, lo humano es la *resolución contingente*, es decir histórica, de esa disparidad, el efecto óptico de las dos miradas: el *relieve* o la *visión en profundidad*.



Antes de analizar cada uno de estos puntos en los capítulos sucesivos, es preciso aclarar que en esta investigación, como hemos dicho, nos proponemos realizar una reconstrucción *filosófica* (y no física o científica) de la mirada desde una perspectiva antropológica. En consecuencia, no se tratará de una historia de la ciencia óptica, de sus progresivos avances o descubrimientos. Por eso nuestra lectura de los diversos tratados sobre óptica a los que haremos referencia estará orientada a mostrar aquellos elementos que nos sirvan para pensar ya sea la tensión entre el ojo del alma y el ojo del cuerpo, ya sea la estructura formal de la máquina óptica. Más que una física o una metafísica de la mirada, nos proponemos reconstruir la tensión entre una mirada física y una metafísica.

Permítasenos también advertir que el objetivo que guía esta primera sección consiste en describir y explicar la estructura formal de la máquina óptica. Para ello, nos apoyaremos en varios autores que no necesariamente pertenecen al mismo período y a la misma tradición. Podría objetarse, por eso mismo, que la elección de los autores resulta parcial e injustificada. En efecto, bien podríamos haber elegido otros. La objeción, sin embargo, pierde su validez cuando se comprende que lo importante no son los autores abordados sino los aspectos conceptuales que extraemos de sus textos en la medida en que resultan pertinentes para

nuestra categoría. No obstante, en todos los casos se trata de nociones generales que pueden encontrarse en otros autores no abordados aquí.

Resulta pertinente aclarar, por último, que en líneas generales emplearemos en esta primera sección un método analógico, no siempre explicitado.³⁹ Esto significa que cada vez que se presenta un salto argumental se deberá tener presente que puede tratarse de una inferencia analógica. Como bien ha mostrado Enzo Melandri en su exhaustivo texto sobre la analogía o, mejor, sobre los diversos usos de la analogía, el pensamiento analógico ha sido sistemáticamente marginado por la lógica tradicional: “la analogía resulta expulsada de la lógica, en la medida en que no puede ser justificada con los medios que ésta dispone” (2004: 12). Para los asépticos epistemólogos, la analogía no proporciona más que un saber “pseudo-científico” (cfr. 2004: 27). Sin embargo, el aspecto heurístico de las inferencias analógicas es muy superior al de los métodos deductivos e inductivos. “La analogía es indispensable en función del descubrimiento. El valor heurístico de la analogía se manifiesta en las actividades creativas” (2004: 703). De más está decir que nos interesan más los descubrimientos “sucios”, las creaciones “desprolijas”, que las iteraciones “pulcras” y los razonamientos “impecables” pero completamente inertes. El pensamiento analógico, por último, deconstruye, según Melandri, la división “humano/animal”, puesto que “su génesis se remonta al mundo pre-humano” (2004: 13). Se debe tener presente, entonces, que las páginas que siguen se moverán en un espacio sub o pre-humano de pensamiento: “La historia de la analogía es la historia del pensamiento, humano y también –hay razones para creer– sub-humano” (2004: 15).⁴⁰

En este sentido, es preciso indicar que los análisis propuestos por Agamben en *L'aperto*, a los cuales hemos hecho referencia en esta introducción a la Sec-

39 Sobre el problema de la analogía, cfr. Melandri 2004.

40 En efecto, como mostraremos a lo largo de esta investigación, lo humano es una imagen, un fantasma del cual, ya se verá por qué, no puede predicarse la existencia. El fantasma humano no *existe*, sino que *subsiste*. Pero si el rasgo propio del hombre, del existente humano, tal como ha sido pensado por la metafísica, es el pensamiento consciente, racional (deductivo e inductivo), entonces el pensamiento analógico, propio del fantasma humano definido por la sub-sistencia, será por eso mismo sub-humano. Permítase-nos además citar un pasaje de Mónica Cragnolini sobre Derrida y su “fantología” que aclara la perspectiva (sub-humana) de esta investigación: “Un académico tradicional –un erudito– [explica Cragnolini en una paráfrasis de *Spectres de Marx*] no cree en fantasmas: lo real y lo no-real, lo vivo y lo no-vivo son separaciones que no pueden ser salvadas. Como señala Derrida, lo que acontece más allá de estas oposiciones pertenece, para el estudioso, al ámbito de la literatura y la ficción” (2007: 50). Se comprenderá pues que, en la medida en que este trabajo se ubica precisamente en la frontera entre lo vivo y lo muerto, en el entre que desgarran lo sensible y lo inteligible, en la fractura que es la morada –siempre evasiva, siempre de-morada– del fantasma, pertenece acaso más a la literatura y la ficción que al rigor (*mortis*, tal vez) de una supuesta producción “académica”. Esta aclaración, sin embargo, se volverá inteligible recién al final de nuestro recorrido.

ción I, han sido criticados desde diversas perspectivas, muchas de ellas afines a la filosofía de la animalidad. Si bien no nos demoraremos en estas objeciones, permítansenos mencionar una de las interpretaciones integrales más sugerentes del pensamiento agambeniano: *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* de Paula Fleisner. En esta exhaustiva reconstrucción de algunos tópicos de la filosofía de Agamben, Fleisner señala cierta tendencia en el filósofo italiano a considerar lo humano desde una posición de excepcionalidad. Ante este riesgo antropocéntrico, la autora indica la necesidad, cuando no la urgencia, de pensar una comunidad de lo viviente que pueda “incluir formas de vida no humana (en principio, los animales)” (2015: 394), es decir una “comunidad sabática de los seres, una ontología de lo común” (*ibid.*) que vaya más allá “del prejuicio en favor de lo viviente humano” (2015: 395) en el que aún parece quedar atrapada, no sin ciertos matices y ambigüedades, la consideración agambeniana de la vida. Sólo quisiéramos añadir que la noción de *fantasma*, de imagen fantasmática generada por la máquina óptica, a partir de la cual pensamos en la presente investigación el estatuto ontológico de lo humano, no implica ningún tipo de excepcionalidad, como ya indicamos en la aclaración preliminar. El fantasma se ubica por fuera de las categorías que establecen las cesuras entre lo humano y lo animal y, por eso mismo, resulta irreductible a ambos reinos. En este sentido, *la vida que viene* es siempre una *vida póstuma*, una *Nachleben* (para decirlo con Aby Warburg), un *no-ser-más-en-vida* o un *ser-del-haber-sido*, esto es: una *subsistencia fantasmática* y, en cuanto tal, *subhumana*.

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦