

AMOR, VERGÜENZA Y TRAICIÓN

UNA REFLEXIÓN ANFIBIA SOBRE SIMON CRITCHLEY

MANUEL E. VÁZQUEZ

I. Quizás hay un adjetivo, al pronto chocante, que nos permite calificar la ya abundante producción de Simon Critchley. Me refiero al adjetivo *anfibia*. Me resulta admirable su capacidad para sumergirse y también habitar espacios terrestres y medios acuáticos. Si en algunos casos la trayectoria de un pensador es un camino, en otros una huida y en muchos una ruptura, en su caso despierta admiración su condición dual que le lleva no a trazar un trayecto entre extremos escindidos, tampoco a refugiarse en uno de ellos y menos a romper con ambos. Así dicho puede resultar un tanto abstracto, por eso descenderé al detalle, pondré algunos ejemplos.

Me refiero a su capacidad de habitar el terreno siempre difícil de la llamada “filosofía francesa” proviniendo de un medio cultural en principio alejado de las exquisiteces galas sin que ello le impida zambullirse ni renunciar a lo más estimulante de la tradición anglosajona. Más que encontrarse a caballo de una u otra, más que optar por una u otra, lo que aquí resulta singular y admirable es la naturalidad con que transita de uno a otro espacio haciendo a ambos necesarios. Se renuncia así tanto al modelo del diálogo de raíz hermenéutica como forma de saldar diferencias al amparo de una acuerdo o un consenso —es decir, un punto de vista compartido—, como al modelo que se guía por la síntesis o un cierto irenismo filosófico bien propio, por ejemplo, de Paul Ricoeur.

Hay algo que me parece también destacable. Me refiero a su humor. No sólo escribe sobre él convirtiéndolo en objeto teórico. Sus escritos destilan un elegante sentido del humor que, dicho sea en honor a la verdad, no es muy propio del gremio filosófico. Otro tanto puede decirse de su capacidad para acceder tanto al público que demanda filosofía, como al selecto auditorio propio de los escenarios académicos. Entre uno y otro, es decir, entre la seriedad y el rigor, por una parte, y la exposición atractiva que pone a disposición del gran público problemas y cuestiones técnicas, en ocasiones demasiado, que son propias de la disciplina filosófica, Simon Critchley construye su peculiar ecosistema intelectual. La naturalidad con que, sin renunciar a ninguno de esos extremos, hace de ellos su territorio, resulta estimulante. Su hábitat intelectual comprende países —Inglaterra, Francia, Estados Unidos o Alemania—, países en los que ha residido, en los que se ha formado o enseña, pero también lenguas o idiomas por los que transita y en los que se sumerge. Me lo imagino nadando en el mar de la lengua inglesa mientras simultáneamente respira el oxígeno de la lengua francesa, o a la inversa.

Quizás todo ello diseñe la actual imagen del intelectual, bien lejos del profesor enclaustrado académicamente o el investigador simplemente especialista. El caso de Simon Critchley es bastante más atractivo. Sin renunciar a la multiplicidad, sin desistir de la complejidad, su estrategia es otra: recorrer la multiplicidad, asumir la complejidad bien de manera acuática, bien de manera terrestre, pero sin renunciar ni a una ni a otra, haciendo de ambas su espacio vital y su ecosistema intelectual, en el caso de que sean cosas realmente diferentes.

Si a todo ello añadimos su decidida voluntad de acotar no sólo un escenario y una forma de recorrerlo, también de hacer de ello un camino propio, encontraremos un seguro hilo conductor que nos permite ir desde su primera obra (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, hasta su última, publicada en 2012, *The Faith of the Faithless*, Verso, pasando por (1997) *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, Routledge, London & New York (2nd Edition, 2004)¹, (2002) *On Humour*, Routledge, London, (2007)², *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso, London & New York, (2008)³ y *The Book of Dead Philosophers*, Granta Books, London⁴.

II. Yendo un poco más allá del paisaje que diseña todo ecosistema, también debemos reparar en sus habitantes. Todo pensador posee su particular zoología, en algún punto cercana al manual de zoología fantástica de Borges.⁵ En el caso de Simon Critchley el anfibio ocupa un lugar discreto pero significativo. En un momento de *Muy poco... casi nada* (p. 166), a propósito de la novedad de la filosofía kantiana, su separación entre ética y epistemología, y la primacía que concede a la razón práctica, leemos:

La distinción produjo una crisis (en el sentido etimológico del término) o una escisión en el centro del sujeto kantiano, que quedaba abandonado a una situación que Hegel podría haber llamado una existencia *anfibia* [cursivas: MEVG]: el sujeto debía nadar en el mar de la causalidad mientras simultáneamente respiraba el oxígeno de la libertad.⁶

¹ SIMON CRITCHLEY, *Muy poco... casi nada: muerte, filosofía y literatura*, trad. de E. Julibert y R. Vilá Vernís, Marbot, Barcelona, 2007.

² SIMON CRITCHLEY, *Sobre el humor*, trad. de A. Lastra, Quálea, Santander, 2010.

³ SIMON CRITCHLEY, *La demanda infinita: la ética del compromiso y la política de la resistencia*, trad. de S Giménez, Marbot, Barcelona, 2010.

⁴ SIMON CRITCHLEY, *El libro de los filósofos muertos*, trad. de A. Pradera, Taurus, Madrid, 2008.

⁵ J.L. BORGES, *Manual de zoología fantástica*, FCE, México, 1957.

⁶ This distinction produced a crisis (in the etymological sense) or splitting at the heart of the Kantian subject, leaving it in what Hegel might have called an amphibious existence, swimming in the sea of causality whilst simultaneously breathing the oxygen of freedom.

Conviene insistir en el trasfondo de esa “existencia anfibia”. En efecto, la primacía kantiana concedida al sujeto de conocimiento se ve lastrada por una dificultad de difícil solución: el principio del conocimiento no es cognoscible. Para decirlo de otra manera, el punto a partir del cual se construye nuestro conocimiento no es un objeto de conocimiento. Ello exigiría una intuición intelectual del principio de la apercepción según el cual el “yo pienso” debe acompañar a todas mis representaciones. Así pues, la esencia del conocimiento no es cognoscible en la misma manera quizás en que Heidegger dice que la esencia de la técnica no es algo técnico.

La opacidad en el origen del conocimiento, como es bien sabido, conduce a la promoción del sujeto ético, del sujeto de la libertad requerido por la ley moral. Si anteriormente se trataba del conocimiento, ahora se trata de la libertad. Sin embargo subsiste la dificultad. El sujeto moral supone la libertad, pero el problema es que tampoco cabe conocimiento de ella al modo en que conocemos los objetos o los fenómenos. No hay una intuición de la libertad. Lo único que en este punto se nos ofrece es el “hecho de la razón”. El problema, a su vez, es que de dicho *Faktum* no cabe intuición empírica y, por tanto, solo cabe conformarse con la conciencia del modo en que la objetividad de la ley moral determina la voluntad subjetiva.

Se trate, pues, de la imposibilidad de conocer el principio del conocimiento o de la imposibilidad de conocer el principio del actuar del sujeto moral, la conclusión no resulta muy estimulante. A la condición dual escindida del sujeto como sujeto empírico y sujeto ético se añade la dificultad de conocer el principio de donde pende cada una de esas esferas y la dificultad de conciliar ambos extremos escindidos, es decir, el dominio epistemológico y el dominio ético. En el fondo de todo ese conjunto de problemas se encuentra la imposibilidad de la integral transparencia del sujeto para consigo mismo, la imposibilidad de su auto-presentación.

La salida que cabe esbozar, como es también sabido, pasa por la reevaluación de la estética. A ella queda entregada la tarea de reunificar lo que pacientemente había escindido el proyecto crítico en sus dos primeras Críticas. La estética aparece entonces como la instancia mediadora que unifica ética y epistemología. La razón es bien simple: la obra de arte no es un producto entre otros productos, no es un objeto entre otros objetos. Lo específico de ella, su factor diferencial, radica en el hecho de que proporciona una imagen sensible de la libertad. Así pues, lo que no nos facilita ni el conocimiento ni el actuar moral, nos lo concede el arte y la estética. Desde ese punto de vista, la obra de arte no sólo es el producto de la libertad creadora, también es el objeto donde se da a ver al sujeto su libertad.

Debemos convenir, pues, que el sujeto anfibia kantiano es un sujeto escindido. En efecto, nada en el mar de la necesidad, el agitado océano del mundo empírico causalmente determinado. Pero también respira el aire de la libertad, la tierra firme del mundo nouménico que lo convierte en

causa de su actuar moral, es decir, libre. Buena parte de la filosofía posterior, si no toda ella, puede ser entendida como una forma de neutralizar, sublimar o resolver esa condición anfibia. La estrategia de partida pasa por afirmar un espacio común en el que se resuelve la escisión. Aquí encuentra su lugar la estética, el arte, la recepción romántica de Kant, el paso del romanticismo al idealismo y de éste al nihilismo... hasta llegar al punto en el que nos encontramos. En suma, como apunta Simon Critchley, se trata de la respuesta “a la conciencia de la crisis del mundo moderno a finales del siglo XVIII: el claudicante legado de la Ilustración que Hegel percibiría luego como el *anfibia* [cursivas: MEVG] mundo de la *Moralität* y que más tarde Nietzsche llamaría nihilismo” (p. 161)⁷

Me refiero, pues, a todo ese contexto, esa precisa problemática que de manera tan rigurosa como estimulante desarrolla *Muy poco... casi nada*.

La novedad de Critchley en este punto, si lo he entendido bien, pasa por no suturar la condición dual, escindida, anfibia, del sujeto. Tampoco pasa por encontrar una instancia de unificación capaz de mediar entre los extremos de la escisión. Mucho menos creo trate de acceder a un espacio, un tercer término, que permita la unificación de lo escindido. Más bien se trata de incidir en la condición anfibia, dual, del sujeto. En *Sobre el humor*, leemos: “el ser humano es *anfibia* [cursivas: MEVG], como una barca arrojada a la orilla, semihundida y a flote. Somos una paradoja” (pp. 56-57)

Sin duda esa retórica del navio y la navegación surca la integridad de la filosofía desde Platón hasta Neurath. H. Blumentberg ha dado cuenta de ello⁸. Lo decisivo aquí, sin embargo, es otra cosa: reconocer la condición dual, escindida, doble, antes que proceder a su neutralización. Con una precisión. No es algo que siendo uno se divide, es algo ya dividido. No se trata de una condición derivada de una anterioridad que la precede. Tampoco es algo que desde fuera venga a alterar esa instancia una y anterior. Más bien es una naturaleza de suyo ya escindida y que sólo así es tal. La operación crítica del kantismo, su dualidad entre lo epistemológico y lo ético, la opacidad del principio de la apercepción y el carácter nouménico de la libertad parecen habernos confundido. La división no es resultado, está ya en el principio, es el principio. La división no es sobrevenida sino esencial, no es constituida sino constituyente.

Sin embargo, ¿qué es lo que en el fondo se quiere decir cuando se apela a esa condición anfibia del hombre? Un poco más adelante se nos responde. Leo: “el ser humano sigue siendo una entidad ineluctablemente metafísica, que era lo que yo quería decir con la imagen *anfibia* [cursivas: MEVG] del ser humano como una barca semihundida y a flote.” (p. 71)

⁷ to the perceived crisis of the modern world at the end of the eighteenth century: the eviscerated bequest of the Enlightenment that Hegel would later perceive as the amphibious world of *Moralität* and that Nietzsche would later call nihilism. p. 85.

⁸ H. BLUMENTBERG, *Naufregio con espectador*, trad. de J. Vigil, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1995.

Entiendo que lo decisivo aquí es el carácter metafísico del hombre. Metafísico en tanto que dual. Sin embargo, de nuevo se imponen dos observaciones. La primera expresa una cordial discrepancia. Me refiero a que ese carácter anfíbio del hombre, cuando se lo contempla desde la interna dualidad de lo animal y lo humano, es caracterizado así: “Las calculadas incongruencias del humor muestran la posición excéntrica del ser humano en la naturaleza al recordarnos la humanidad apacible del animal y la turbadora animalidad del hombre” (p. 56)

Así pensada, la dualidad tiene poco de metafísica. Más bien cabría decir que la metafísica vendría a inscribirse sobre “la inquietante vecindad” de lo humano y lo animal. Y se inscribe no para ratificarla sino para deshacerla, ordenarla, jerarquizarla. Por ejemplo, desde la lógica del género y la diferencia, el género propio y la diferencia específica que subyace a la definición del hombre como animal racional.

La segunda observación nos conduce un poco más lejos aunque sigue moviéndose en el interior de esa ambigüedad. En lo fundamental porque nos obligará a reparar en cuanto de metafísica es también la manera en que se comprende la dualidad anfibia que hasta aquí nos ha conducido. Máxime si es este el punto en el que entran en escena Heidegger o Levinas, autores ambos que, no es preciso recordarlo, han guardado las distancias con eso —sea lo que sea—, que llamamos “metafísica”.

III. Como dije anteriormente, la novedad de Critchley en este punto, si lo he entendido bien, pasa por no suturar la condición dual, desdoblada, del sujeto. Tampoco afirma una instancia unificadora. Más bien trata de incidir en la condición anfibia, escindida del sujeto.

Para decirlo de manera más precisa, en *La demanda infinita* se nos indica que:

El sujeto ético está constituido *hetero—afectivamente*. Es un *sujeto escindido*, dividido entre sí mismo y una demanda con la que no puede cumplir, una demanda que lo hace ser el sujeto que es, pero que no puede satisfacer del todo. La soberanía de mi autonomía siempre es usurpada por la experiencia heterónoma de la demanda del otro. El sujeto ético es un *dividuo* (p. 21).

Es verdad que ahí se opera un desplazamiento respecto del marco de referencia que ofrecía el kantismo y el problema que nos dejaba encima de la mesa. En lo fundamental porque ahora el acento descansa no sobre una división interna al sujeto sino sobre la división en la que se constituye ese mismo sujeto. Su autonomía, ideal kantiano y de la modernidad, se desliza hasta la heteronomía. El cierre sobre sí en el que el sí-mismo se comprende a sí mismo —transparencia indefinidamente pospuesta, nunca consumada— deja su lugar a una apertura que desborda al mismo sujeto.

De la misma manera, la inmanencia a que parece apuntar tanto la autonomía como el recogimiento de sí sobre sí es ahora sustituida por la trascendencia de la exigencia infinita de una alteridad devenida así condición de posibilidad e imposibilidad del sujeto. Esa trascendencia

exterior constitutiva del sujeto que la recibe y al que así constituye, también arruina su autonomía inmanente y transparente. “En otras palabras: el interior de mi interior está de algún modo allí fuera, el núcleo de mi subjetividad está expuesto a la otredad.” (DI, p. 86)

Ahí se nombra la trascendencia, sin duda. La trascendencia vinculada a la alteridad. Pero ya no es la trascendencia de la que habla la metafísica: el más allá donde habita el sentido de lo que se encuentra más acá. Deberemos concluir, pues, que la división interior constitutiva del sujeto será anfibia, sin duda, pero no metafísica. Su lógica es otra y es eso lo que quería destacar. Si se me permite la osadía, me resulta difícil articular las afirmaciones que me han conducido hasta aquí: (a) el carácter metafísico del ser humano, (b) su carácter dual, anfibio, escindido y (c) su compromiso con una trascendencia que remite a una demanda infinita que posibilita su constitución como sujeto —lo que creo tiene poco que ver con la metafísica.

Añado algo más, esa dificultad se prolonga en la manera como es pensada la relación entre el sujeto y su escisión. Leamos *La demanda infinita*:

El sujeto ético se define por la aprobación de una demanda traumática heterónoma que está en el centro de su ser. Pero es importante señalar que el sujeto también está escindido por esta demanda, está constitutivamente dividido entre sí mismo y una demanda que no puede satisfacer, pero que es aquello en virtud de lo cual se convierte en sujeto. El sujeto ético es un sujeto escindido (p. 88).

6

En ese fragmento —hay otros— conviven de manera anfibia, dos lógicas, dos registros, dos niveles. Uno es más evidente, el otro no es menos cegador. Por una parte se trata de una demanda que desborda al sujeto pero que lo constituye en tanto ese mismo sujeto es su receptor, el destinatario. En ese caso la escisión es entre el sujeto y la demanda que lo excede. Tanto uno como otro se constituyen en su mutua referencia: el sujeto es tal al convertirse en el espacio que acoge esa demanda que lo excede; la demanda, a su vez, encuentra su destinación en el sujeto que la recibe.

Pero todo ello podría ser leído de otra manera. Diré más: esa es la manera en que me gustaría pudiera leerse. En este caso, en esta otra lectura, el acento no recae sobre el sujeto escindido y la demanda que escinde sino sobre algo anterior supuesto tanto por el sujeto como por la demanda. Me refiero a la escisión misma. En ella se abre el espacio donde comparecen el sujeto y la demanda. Y eso sí que de manera decidida no tendría el carácter que solemos asociar a la palabra “metafísica”. En ese caso, leyendo a Critchley contra Critchley no cabría afirmar: “El sujeto ético se configura a sí mismo en relación con una demanda que lo escinde en dos.” (DI, p. 95)

En rigor, desde la lógica abisal de la segunda lectura, no es la demanda la que escinde al sujeto en dos. La escisión sería algo así como una apertura anterior que tiene la paradójica forma de no comparecer

como tal, hurtarse a su propia presentación, pero donde comparecen el sujeto y la demanda, y por tanto la diferencia entre ambos. El sujeto así pensado es el lugar, la apertura, donde ello acontece. La escisión no es, por tanto, algo que acontezca al sujeto, algo que recibe desde fuera vía demanda infinita. Más bien el sujeto es el desdoblamiento, la anfibia dualidad en la que la apertura tiene la forma de la escisión: el sujeto y la demanda, el medio acuático y el medio terrestre. Quizás por eso, reconciliando a Critchley con Critchley, ahí encuentre su sentido más profundo la naturaleza anfibia de la experiencia ética: “no existe la experiencia ética pura”, leemos en *La demanda infinita* (p. 164).

IV. Sin embargo, no es ese el camino que tomaré. Tampoco me apartaré de él, simplemente lo abordaré desde el último libro de Simon Critchley, todavía no publicado, pero que ha tenido la deferencia de compartirlo con sus lectores valencianos. Su título es: *Stay, illusion! The Hamlet Doctrine*.

En su *Conclusión* subraya el papel central que la vergüenza juega en la obra de Shakespeare: “Para nosotros, en lo más profundo, es una obra sobre la vergüenza, la nada que es la experiencia de la vergüenza.” (p. 215)⁹

No podemos repetir aquí la rigurosa exposición que sostiene esa afirmación, su sugerente lectura de *Hamlet*, la oposición entre vergüenza y culpa, la peculiar lógica desde la que entendemos su relación, el detallado análisis casi fenomenológico a que es sometida, o su alcance político. Únicamente me limito al papel que se le concede. Leo: “Vergüenza, por así decirlo, es la experiencia de una de las formas más básicas de divisibilidad subjetiva, que quizá aparece por primera vez en la experiencia de ser visto y visto íntimamente.” (p. 216)¹⁰

De nuevo vuelven a imponerse dos observaciones. Una tiene que ver con la cuestión que hasta aquí nos ha conducido, la otra es no menos anfibia.

Lo primero porque cabe leer de maneras bien diferentes la relación entre el sujeto y la división. En un caso parece como si la división fuese algo que se añadiese al sujeto para descentrarlo, para acentuar lo que de excéntrico hay en él. Es esa lógica la que hace decir un poco más adelante que: “La vergüenza es (...) la exacerbación de una división dentro del sí-mismo” (p. 218)¹¹

Sin embargo, cabe atender a otra lógica diferente también presente en *La demanda infinita*. En ese caso deberíamos decir que “divisibilidad subjetiva” es un pleonasma. El sujeto ético no es individuo sino “dividuo”, división, escisión, se nos había indicado. Pero al hacer de la vergüenza la intensificación “de una división dentro del sí-mismo” se muestra, además, un cierto límite del lenguaje en tanto esa divisibilidad sigue estando

⁹ For us, at its deepest, this is a play about shame, the nothing that is the experience of shame.

¹⁰ Shame, one might say, is an experience of one’s most basic subjective dividedness, which perhaps first appears in the experience of being seen and seen intimately.

¹¹ Shame is (...) the exacerbation of a division within the self.

inscrita en un sujeto o es un género al que determina la especie. En rigor, con otro rigor, quizás debamos decir que el sujeto mismo ya es división. La división que, por ejemplo, experimentamos en la vergüenza. La vergüenza: “no es algo que está dentro de ti sino en ti” (p. 217)¹²

Para decirlo de otra forma, no es algo coyuntural sino estructural. De ahí que la vergüenza permita vernos despojados de nosotros mismos: “estamos saturados por la vergüenza que nos viene del exterior —‘¡la culpa es tuya! ¡Qué vergüenza das!’— Arremetemos contra los demás sólo para recuperarla en nosotros mismos. Es entonces cuando nos vemos a nosotros mismos desde el exterior.” (p. 217)¹³

De ahí la importancia de dicho afecto. Pero de ahí también la dificultad de articular su análisis a partir de una secuencia conceptual (interior/exterior, objetivo/subjetivo, etc.) que en rigor la suponen. Por ello la oposición entre el ver y el ser visto no es la división que posibilita a la experiencia de la vergüenza, sino la división abierta por esa misma experiencia de la vergüenza. Aunque pueda parecerlo, no es exactamente lo mismo.

Todo ello me conduce hasta la segunda de las observaciones. “Robando una magnífica expresión griega de Anne Carson, ‘la vergüenza radica en los párpados.’” (p. 216)¹⁴

En efecto, los párpados interrumpen la visión, cancelan la mirada, quien los cierra parece hurtarse a la mirada del otro, reconociendo así la condición propia de la vergüenza. En un abrir y cerrar de ojos, en el instante de un guiño, se juega todo aquí. Todo radica en los párpados. Todo, por tanto, parece estar pendiente de un hilo (*to hang by one's eye lid*). En su abrir y cerrar queda contenida la apertura que posibilita ver y ser visto. Es decir, la posibilidad de la vergüenza. Esa vergüenza, esa experiencia de la “divisibilidad subjetiva”, también aquí remite a la apertura que encierra su posibilidad, la posibilidad de la división. El abrir y el cerrar de un párpado. Nada de ello es tampoco ajeno a los anfibios.

En *Sobre el alma* (421b), Aristóteles lo dice así:

Los ojos del hombre son diferentes de los de los animales de ojos duros: aquellos tienen los párpados como protección y a manera de cubierta, de modo que no pueden ver a no ser que los muevan y levanten; los animales de ojos duros, por el contrario, no tienen nada análogo, sino que ven directamente lo que hay en lo transparente¹⁵.

¹² It is not something in you; it is on you.

¹³ You are saturated by shame from the outside— ‘shame on you!’ We lash out against others only to have it rebound upon ourselves. It is a moment of seeing oneself from the outside.

¹⁴ Or to borrow a wonderful Greek expression from Anne Carson, ‘shame lies on the eyelids’.

¹⁵ In man the organ of this sense differs from that of the other animals, as his eyes differ from those of hard-eyed animals. Man’s eyes have, in the eyelids, a sort of screen or sheath and without moving or opening them he cannot see: while the hard-eyed animals have nothing of the kind, but at once see whatever is taking place in the transparent medium.

Ese es el caso, parece ser, de algunos anfibios, del anfibio un poco fantástico, imaginario, borgiano, que no ha dejado de acompañarnos. Sus “ojos duros”, sin párpados, nos dan la pauta de lo específicamente humano: el ojo que interrumpe la visión de manera invisible, imperceptible, para así poder ver. Privado de párpados, el hombre es condenado a la ceguera. No por la continuada exposición a la luz sino por la falta de irrigación que produce el párpado. Sin él, el ojo literalmente se seca. Se cuenta que ese fue el caso del general romano Marco Atilio Regulo al ser capturado por los cartagineses. De una manera más trágica, es decir, más cercana a la tragedia, si en el párpado que protege al ojo está contenida la posibilidad de la vergüenza, se entenderá bien que Edipo se arranque los ojos.

V. No debemos quedarnos aquí, es necesario esbozar un último paso que nos conduzca desde la vergüenza al amor, teniendo siempre a *Hamlet* como referencia. Hay tres afinidades profundas entre el amor y la vergüenza. Ambos suponen la experiencia de la autodivisión (*experience of self-division*) (p. 219), es decir, la división de sí mismo. O quizás, para seguir manteniendo la posibilidad de esa otra lectura que antes esbocé, también cabría decir, la división que es el sí-mismo. En un caso y en otro se trata de cuestión de límites. En el caso de la vergüenza, “no define un interior en rebelión, sino que limita la infinitud que persigue a toda interiorización.” (p. 216)¹⁶

El amor, por su parte, es “an experience at the limit, our last ditch effort at transgression or transcendence.” (p. 219)

Hay una segunda afinidad. Todo consiste en reconocer que el amor “promises nothing. It is the very nothing of the promise.” (p. 219)

En él quedamos emplazados en una especie de retroactividad probatoria, una suerte de futuro anterior capaz de falsar el presente en virtud del cual sabemos de su existencia no en el momento de su plenitud, ni siquiera en el instante de su desaparición en la forma del desamor, sino en el instante de su traición: “The only proof of love may be the ease with which it can be betrayed. The experience of shame is a litmus test for the possibility of love.” (pp. 219-220)

Esa es la segunda afinidad entre la vergüenza y el amor. Una experiencia doble. Por una parte se trata de la vergüenza que experimenta el traicionero cuando queda en evidencia, pero también la vergüenza que experimenta el traicionado, haciendo así buena la afirmación de que “Its subject is exterior to us. It evokes something blushingly powerful but opaque. It moves on the outside across surfaces like fire in grass. It is a veiled and veiling affect.” (pp. 215-216)

Con esa experiencia de la vergüenza, propia del amor traicionado (única prueba del amor), también tenemos que vivir —lo he dicho antes— “as with ourselves” (p. 216). Y todo ello está dicho en nombre de la

¹⁶ It does not define an interior in revolt but limits the infinity that haunts any interiorization.

verdad, a favor de la verdad capaz de rasgar el velo de la ilusión. La ilusión del engaño. El engaño que es el amor. Ilusión, engaño, que hacen del amor una “pequeña nada” (*little nothing*, p. 221), “la nada del amor” (*the nothing of love* p. 224). “Love, like shame, knows something about passionately ruffling the folds in the veils of illusion to reveal a new truth” (p. 223).

En el engaño de la traición se teje la posibilidad de acceder a una nueva verdad más allá de la ilusión que la encubría. La ilusión del amor. En español tenemos una palabra que expresa bien todo ello: *desengaño*. El desengaño es la negación y la inversión (des) del engaño. El desengaño es la verdad del engaño que es la ilusión. La verdad, en suma, es una manera de desprenderse de la ilusión. Por eso la ilusión, el engaño que es el amor, sólo llega a saber de sí en la traición. La traición nos entrega la verdad a costa de quebrar el engaño ilusorio del amor. El desengaño, la verdad, supone el engaño y la ilusión. Es la manera en que nos sustraemos a ellos y así llegamos a saberlos. Saber, por ejemplo, cuánto se amaba y lo muy engañados que estábamos. El desamor que revela la verdad no es un añadido al amor sino la forma en que esa verdad se sustrae a la ilusión engañosa. El des-engaño es, quizás, la des-construcción del amor.

VI. Pero nada de ello es ajeno a la cuestión que nos ha conducido hasta este punto. Recordemos: el carácter doble, escindido, dual, anfibio del sujeto, ¿cae del lado del sujeto y lo hace algo dual, dualidad cuya experiencia remite a fenómenos como la vergüenza, la traición, el amor? ¿O bien, por el contrario, son esas experiencias las que introducen la dualidad en un sujeto en cuya consistencia previa se inscribe así la dualidad?

10

Quizás el amor es una negación del ser de mi yo egoísta que lo une a la nulidad, a las pequeñas nada, con la esperanza de que le sea devuelto algo que supera mi poder, mi capacidad, mi control voluntario, incluso mi finitud. El amor es un reconocimiento del poder de lo que carece de poder que corta a través de la oposición binaria de ser y no ser (p. 223)¹⁷.

Esa es la cuestión, el dilema: ser o no ser, es decir, *Hamlet*. Lo que equivale a decir, el teatro, la representación de la vida: la manera en que la vida se representa a sí misma y se da a ver ante los espectadores que somos. Pero es también la manera en que se opera un desplazamiento.

En lo fundamental porque ahí se nombra la apertura y el desdoblamiento, la escisión, el espacio, el intervalo que hacen posible la dualidad. El sujeto, pues, no recibe la dualidad anfibia que lo constituye. Más bien es el espacio en el que se abre la posibilidad de esa dualidad que

¹⁷ Perhaps love is a negation of the being of my selfish self that binds itself to naught, to little nothings in the hope of receiving back something that exceeds my power, my ability, my willful control, even my finitude. Love is an admission of the power of powerlessness that cuts through the binary opposition of being and not being.

constituye el nervio de toda metafísica. Previa a ella, previa a esa dualidad, el desdoblamiento en el que se abre su posibilidad.

Sin embargo, conviene insistir en ese desplazamiento. Aquí la apertura no es interpretada o comprendida en los términos a que nos tiene acostumbrada una cierta ontología y de la que quizás yo mismo también me he servido en algún momento. Me refiero a esa retórica de la *aletheia*, el desvelamiento o la apertura, del *Dasein* que es el ahí (*da*) del ser (*Sein*), es decir, el espacio en que éste se abre y da a ver como diferencia. El nombre de Heidegger es aquí una referencia insalvable. El de Levinas también, aunque con otro sentido en el que aquí no cabe entrar.

Lo decisivo, creo, es el giro que a todo ello imprime Simon Cretchley. Me refiero a su desplazamiento de la ontología post-heideggeriana a otro camino y otra concepción de la filosofía que no reniega de la buena parte del camino que ella misma le ha permitido recorrer. Ahora el acento no cae del lado de la apertura, el abismo o lo insondable, sino del lado de los afectos que nos hacen ser lo que somos: la vergüenza, el humor, el amor o la traición. Para el Heidegger de *Ser y tiempo* buena parte de ello quedaría englobado en la *Beffindlichkeit*, en el “encontrarse”. No voy a repetir aquí lo que es bien conocido por todos. Sin embargo, esos sentimientos tienen ahora otro rendimiento, se les concede otra función. Son algo así como la forma en que experimentamos lo imposible, son la experiencia de lo imposible. Leo a Critchley, recordando a Hegel: “love is the most monstrous contradiction” (p. 223).

Lo lógicamente imposible, por contradictorio, nos sume en el silencio ajeno al discurso. Es lo que no se puede decir, lo que no puede ser conocido, lo que no comparece fenoménicamente. Eso no puede ser conocido pero puede ser pensado y dicho aunque con otra sintaxis y otro dispositivo conceptual del que nos ofrece la tradición metafísica. Tal es la enseñanza heideggeriana. Sin embargo, ahora se nos dice una cosa diferente. Antes que pensado, lo imposible es experiencia. Estamos bien lejos, pues, del arte, de la estética o de la tragedia como formas de ir más allá de las escisiones y dualidades generadas por la incapacidad —dicho en clave kantiana, pues ese ha sido aquí el referente— de auto-presentarse el sujeto a sí mismo. Sea en la forma de la imposibilidad estructural de convertir en objeto de conocimiento al principio del conocimiento, sea en la forma de la incapacidad de convertir a la libertad en objeto intuido.

No hay concepto de lo imposible pero sí experiencia. Tal es la conclusión a extraer. Ese es el caso de la vergüenza o del amor. A su manera, ambos son formas de experimentar lo imposible. Tan pronto el amor se da a ver y se muestra como tal, es decir, en el momento en que es traicionado, se hace visible aunque a costa de desaparecer. Aparece como amor en el instante en que ya ha dejado de ser tal. Ese instante tiene la duración de un guiño, un brevísimo subir y bajar los párpados, una interrupción invisible que nos permite seguir viendo. Al fin y al cabo la interrupción invisible del amor que es la traición es el drama que forma parte de la vida, del drama que es la vida y que, por tanto, nos permite

seguir viviendo. Añado que nos ha sido dada la facultad de representarlo y darlo a ver. Por ejemplo, en la forma del teatro.

Una manera de subrayar por qué importa el teatro y más en concreto *Hamlet* a la filosofía y por qué la vida es siempre más compleja que su reducción conceptual. Tenga ésta la forma que tenga. Todo pasa, pues, por la vida. Aunque solo sea para que no pase la vida sin pasar por nosotros. Se comprende así, y con ello concluyo, que ese desplazamiento que Critchley opera en lo que apresuradamente hemos dado en llamar ontología post-heideggeriana, desemboque en una concepción de la filosofía bien diferente. Leo *The faith of the faithless. Experiments in political theology* (p. 20):

The question motivating much of my previous work can be simply stated: how to live? The response to this question obviously turns on the relation to mortality: to philosophize is to learn how to die. For reasons that are still slightly obscure to me, but which this book begins to clarify, the question “how to live?” has become the question “how to love?” Love is not just as strong as death—it is stronger.

Si eso es así, la pregunta ya no es qué es la vida o qué es el amor. Ya no se pregunta por el qué, la consistencia o la esencia, preguntas filosóficas en el caso de que esa forma de preguntar no sea la filosofía sin más. Ahora la cuestión no es la vida o el amor, sino vivir y amar. La pregunta no es por el *qué* sino por el *cómo*. La teoría no es ajena a la vida sino la manera en que la vida se representa conceptualmente. Lo decisivo, pues, parece ser cómo vivir para que la vida siga siendo digna de ser vivida. La teoría y la práctica, el pensamiento y la acción, se encuentran así involucradas en una lógica anfibia que va más allá del antagonismo, la oposición, la complementariedad, la interrupción, el *gap*, etc., etc. Habérselo recordado es sin duda algo que debemos elogiar en Simon Critchley. Que lo haya hecho viniendo a Valencia, merece nuestro agradecimiento.

