

Simbólica, Creatividad y Responsividad

RASGOS FUNDAMENTALES DE UNA FENOMENOLOGÍA DEL ACTUAR

Bernhard Waldenfels
Universidad de Bochum¹

Resumen

En este artículo se intenta diseñar una teoría fenomenológica del actuar que utilice los resultados de la investigación en ciencias humanas y sociales. El autor asume que hay órdenes simbólicos específicos que se originan en el actuar mismo. Estos órdenes implican momentos como autorreferencia, referencia a otros, reglas, realizaciones corporales, contextos y campos del actuar. El actuar asume rasgos de una creatividad radical cuando se sobrepasan los límites de los órdenes constituidos y se establecen nuevos órdenes. Finalmente todo nuestro obrar lo mismo que nuestro hablar responde a pretensiones que vienen de otra parte. Inventamos lo que damos como respuesta, pero no aquello a lo que respondemos.

Abstract

This paper tries to outline a phenomenological theory of action which makes use of the corresponding research in human and social sciences. The author suggests that there are specific symbolic orders which originate in acting himself. These orders include items like self-reference, reference to others, rules, bodily performances, contexts and fields of action. Action becomes radically creative when transgressing the limits of given orders, and establishing new ones. Finally all our acting, as well as our speaking, responds to appeals and demands coming from elsewhere. We invent what we give as response, but not what we respond to.

* * *

Las siguientes consideraciones se orientan hacia una concepción del actuar que tiene su punto focal en el responder. Una concepción filosófica dice más que un modelo que desentraña determinados rasgos del actuar, deja otros de lado y puede, según se necesite, ser ampliado o sustituido por otros modelos. El filósofo se hace la pregunta: ¿Cómo hay que pensar el actuar? y más allá todavía: ¿Cómo se piensa el actuar a sí mismo? Al preguntar así, parto de la suposición de que hay 'un logos del mundo práctico', es decir, un orden del actuar, que surge del actuar mismo. Al intentar articular y explicar este logos, me dedico aplicadamante a un procedimiento fenomenológico cuyo punto de partida caracterizó Husserl en las *Meditaciones cartesianas* (Hua I, 77) como sigue: "El inicio es la experiencia pura y, por decirlo así, la experiencia todavía muda, que [...] hay que llevar a la pura expresión de su propio sentido". En esta

¹ La traducción autorizada por el autor es de Guillermo Hoyos Vásquez, Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

sentencia programática se ocultan una serie de problemas que no hay que discutir aquí². Pero ciertamente parece quedar claro que hay una comprensión cotidiana de la acción que hay que ubicar en un mismo nivel con el lenguaje cotidiano. Al lado del *native speaker* se puede poner un *native actor*. Los constructos científicos son, como lo afirma acertadamente Alfred Schütz, siempre constructos de segundo orden. El intento de encontrar una concepción que ayude a la experiencia práctica a expresar su propio sentido, conduce necesariamente a una multiplicidad descriptiva, que desencadena un conflicto de interpretaciones. Pero entonces raras veces se trata de un sí o no, sino más bien de ponderaciones cambiantes. Un cambio en la “ponderación de las cosas”, recomendado ya por Nietzsche, evita meras inversiones y regresiones. Los cambios de paradigma están hoy de moda. En el campo filosófico sería más adecuado hablar de desplazamientos de paradigmas, en los cuales permanecieran implicados lo viejo y lo nuevo. En este sentido, la concepción de un actuar responsivo como la que esbozamos aquí, se orienta hacia un desplazamiento de ponderación que transforme el campo de la acción sin limitarse sólo al actuar. Comenzamos en la primera parte con una orientación general, que en la segunda y tercera parte pasa gradualmente a una problematización del actuar.³

I. SIMBÓLICA DEL ACTUAR

Que el actuar en cuanto tal adquiera una representación y una interpretación simbólica no es algo que se comprenda por sí mismo, si se considera retrospectivamente la gran tradición de una filosofía práctica, es decir de una filosofía orientada hacia la acción. De acuerdo con Aristóteles (*De Interpretatione* 2) el *discurso* (λέξις) se construye con signos sonoros y escritos. Estos signos, que se llaman σύμβολα se refieren a actos y situaciones anímicas, pero de tal manera que la relación entre significante y significado descansa en una coincidencia, en convenciones. Esto hace de la multiplicidad de lenguas algo comprensible por sí mismo. La lengua materna es una entre las muchas lenguas posibles, así persista la inclinación a reconocer un privilegio a la lengua propia frente a los galimatías bárbaros. Pero ¿qué decir de la acción? Una *acción humana* (πρᾶξις) como deliberar, ayudar a los amigos, reprimir sus excitaciones, pavonearse de sus actos, acción que se consolida en el ejercicio

² Sobre esto se puede consultar mi amplio artículo acerca de “la paradoja de la expresión” en Merleau-Ponty; ver: *Deutsch-Französische Gedankengänge (Órdenes de pensamientos franco-alemanes)* Cap. 7.

³ Sobre el trasfondo y el desarrollo ulterior de esta problemática pueden verse mis trabajos: “Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt” (La procedencia de las normas a partir del mundo de la vida) (1985, Capítulo 7), “Der Logos der praktischen Welt” (El logos del mundo práctico) (1990, Capítulo 6) y finalmente *Antwortregister (Registros de respuesta)* (1994), en especial Capítulo III.9: “Actuar responsivo”.

repetido en una determinada actitud (ἔξις) como la prudencia, la servicialidad, el autodomínio o la vanagloria, se distingue claramente de un logro técnico (ποίησις) como la construcción de casas, la ganancia de dinero o el cocinar, que presuponen en cada caso una determinada destreza (τέχνη) y que terminan en una obra específica (ἔργον). Además se dan también naturalmente *acciones simbólicas* como ofrecer acción de gracias, realizar votaciones políticas o hacer presentaciones de teatro; pero estas acciones no cuentan como prototípicas, ya que, en su relación con determinadas costumbres e instituciones, son características ciertamente de determinados hombres, pero no del hombre en cuanto hombre.

Si preguntamos cómo se llega culturalmente a esta diferenciación de campos de acción significativos, se encuentra una respuesta sencilla: acciones humanas son aquellas que merecen una especial atención filosófica puesto que corresponden a la esencia del hombre. No se reducen a un marco cultural o institucional, sino que se insertan en un orden omnicompreensivo, que en algún momento se llamó *kosmos*, *physis* o *creatio*, y que en la modernidad se convirtió en una naturaleza reducida fisicalísticamente. El naturalismo teórico de la acción representa, visto así, una forma encogida de metafísica.

Se proponen revisiones desde diversas perspectivas, pero el alcance de tales propuestas es bien diferente. En primer lugar hay que nombrar a las *teorías del lenguaje*. Se ha llegado cada vez más a la intuición de que los marcos del lenguaje de alguna manera también son determinantes para el actuar. Esto alcanza desde el lenguaje del actuar, pasando por la acción del lenguaje, hasta llegar a un lenguaje de la acción. En Karl Bühler se engranan el hablar y el actuar en forma de un habla relacionada e involucrada con la práctica, que sólo gana su plena significación a partir del contexto de la acción. Sin embargo, en la medida en que las teorías del lenguaje establecen como punto central *reglas convencionales*, su aporte a una teoría de la acción se mantiene dentro de claros límites. Las teorías de la acción que se orientan unilateralmente por el carácter regulado propio del lenguaje, siguen siendo demasiado estrechas. Así encontramos, por ejemplo, en John Searle (1969, Cap. 2.5, 2.7) una cesura entre hechos institucionales y naturales. Los bautizos de buques, los cierres de contratos o las declaraciones de guerra merecen atención como acontecimientos institucionales, mientras que el sentarse a la mesa, el uso de cuchillo y tenedor, el intento de atormentar a alguien o de pescar, es decir todo lo que se sale del marco de convenciones reguladas, es relegado al reino de meros hechos. En este hay facultades físicas, sentimientos elementales, técnicas físicas y finalmente movimientos corporales que quedan como restos naturales. El actuar está ubicado, por así decir, en dos pisos, uno cultural y otro natural.

Como instancia siguiente de revisión se presentan las *ciencias sociales*. Aquí el obrar se presenta en un marco social, como, por ejemplo, en el teoría del actuar social de Max Weber o en la del actuar comunicativo de Jürgen Habermas. *Las normas sociales* que coordinan el actuar de cada uno sirven de filtros. Las expresiones simbólicas únicamente están referidas a un acompañamiento de movimientos corporales (Habermas 1981, I, 144). ‘Encarnación’ o ‘corporación’ terminan por ser meras metáforas.

Finalmente hay diversas *teorías del cuerpo* que abren una nueva perspectiva. Si se piensa el obrar en el marco de un *comportamiento corporal*, entonces éste no se reduce a los meros movimientos corporales que aparecen como fenómenos concomitantes. Por el contrario, el sentido se *realiza* en el comportamiento corporal, así como hay reglas que toman cuerpo en hábitos corporales. En la fenomenología se encuentran principios de una teoría integrativa del cuerpo de este estilo, sobre todo en M. Merleau-Ponty y en H. Plessner, así como también en el campo cercano de la teoría de la ‘*Gestalt*’, en el interaccionismo de G. H. Mead, y en un etnólogo de primera línea como M. Mauss, quien presta especial atención a las variaciones culturales de las técnicas y rituales corporales; finalmente hay que tener en cuenta el psicoanálisis de Freud, que logró conmover la superestructura cultural con su consideración de los síntomas corporales y de los actos fallidos. Si se le da al comportamiento corporal suficiente importancia, entonces esto influye sobre las teorías sociales y del lenguaje mencionadas antes. Un hablar que se involucra en un campo comprensivo del lenguaje corporal y que comienza con modulaciones y ritmos de lenguaje, supera el marco de meras convenciones; y un actuar en cooperación, como en la ejecución musical en común o en los juegos con balón, que se transforman en un entramado de cuerpos, conduce a tal coordinación recíproca del actuar que apenas puede resumirse en reglas improvisadas.

Esta y otras indicaciones semejantes conducen a una *simbólica del actuar*, que no se añade a los movimientos corporales reales, sino que, por el contrario, conforma el actuar mismo y lo constituye como un determinado actuar. Podemos distinguir diversos niveles de acción, en los cuales habría que iniciar la revisión correspondiente.

(1) Una primera revisión, que se dirige contra la suposición de un actuar *monológico*, podría partir de diversas *dimensiones de la acción* que correspondieran a la triple función del lenguaje en Karl Bühler. El actuar no tiene sólo una *referencia objetiva* que se orienta a una obra o a un hecho, sino que tiene al mismo tiempo una *autorreferencia*. El actuar encuentra su propia expresión en la forma de gestos activos o de ademanes activos, que a su vez muestran una variedad estilística comparable con los tonos de voz y con la caligrafía. A esto se añade una *referencia a otro* en la forma de apelaciones activas. Uno no sólo hace algo, sino que le hace algo a alguien; este hacer-le

algo corresponde a la a-locución. También el actuar utiliza un “dativo direccional” (Bühler 1982, 238). Con ello alcanza el actuar la dimensión del dar y tomar; uno no sólo da, al decir algo, sino también al hacer algo. Uno da a alguien la palabra, le presta atención, le da muerte. La división artificial del actuar en una parte que corresponde a la esfera de la producción y en otra que corresponde a la de la distribución, empezaría a vacilar con esto. Ya de todas formas en el campo creciente de los servicios no se puede sostener esta distinción. La suposición de una monopraxis choca con los mismos límites que la de un monólogo. Así como desde Platón hasta Bachtin el monólogo se presenta como una conversación consigo, que llevo a cabo conmigo mismo y en la que también participan siempre otros, de la misma manera la acción solitaria aparece como una acción consigo mismo, que puede tomar formas narcisistas y autistas, y conduce, en el caso extremo, a que uno ‘se suicide’, ‘se haga algo’.

(2) Una revisión ulterior se dirige contra la suposición de una *acción simplemente real*. Reglas de acción y realización de la acción se equilibran entre sí como *langue y parole*. Cada acción tiene lugar en un determinado marco de interpretación tradicional, inclusive el abrir una ventana, el sacar un tornillo o el ir a dormir. En su conferencia “Las técnicas del cuerpo” ofrece Marcel Mauss una serie de ejemplos de diversas técnicas de dormir, como dormir de pie, en el lomo del caballo o “flotando en el aire” en una hamaca (1978, II, 212). Una acción puramente real que obra algo sin significar nada, sería un caso límite, semejante a una acción simbólica que signifique algo sin obrar nada. Que alguien esté hambriento o sediento de justicia, o que devore libros, no son meras formas de decir⁴. Si hay que distinguir lo real de lo simbólico, no es a la manera de un ámbito independiente en el que pudiéramos coger todo con las manos, sino como un excedente en torno al cual giraran nuestras formas de comportamiento simbólico. Las así llamadas acciones básicas, introducidas por A. Danto, si se dieran, encontrarían su correspondencia, no en el sonido fonemático, sino en las producciones fonéticas de ruidos. Se pueden considerar las acciones abstractamente como movimientos corporales, de la misma manera como se pueden concebir expresiones de lenguaje como ruidos físicos. Así como no pueden tomarse estas últimas como *sonidos* básicos que uno exterioriza, así tampoco pueden ser vistas las primeras como *acciones* básicas que uno realiza.

(3) Finalmente, pierden su prestigio las *acciones singulares*, si se parte de *contextos de acción* y de *campos de acción*. No se dan acciones aisladas, así como tampoco se dan proposiciones aisladas; unas y otras surgen sólo cuando se prescinde de los contextos de habla y de acción, cortando así sus relaciones correspondientes. Así como las proposiciones tienen su lugar en el habla, de la

⁴ Sobre el viejo motivo de devorar un libro ver: J. Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse (La ética del psicoanálisis)*, pg. 384.

misma forma lo tienen las acciones en dramas o intrigas,⁵ que se desarrollan en escenarios espaciales y transcurren en secuencias temporales. Es bueno recordar en este contexto la teoría de la acción dramática de Ervin Goffman, así como las diferentes teorías sobre la narratividad. Los contextos de la acción consistirían en aquello a lo que se refiere internamente una acción. Podemos hablar de campos de acción, en cuanto el actuar se organiza en espacios y tiempos de acción relativamente cerrados, limitados y durables.⁶ No hay razón para presuponer que las acciones son menos complejas que las expresiones del lenguaje.

II. CREATIVIDAD DEL ACTUAR

La creatividad del actuar no puede significar que algo proceda de la nada. La creatividad no puede ser concebida sino considerando los órdenes de la acción y sus configuraciones simbólicas.⁷ Si consideramos desde este punto de vista las teorías clásicas de la acción, que con algunas variaciones se han impuesto una y otra vez hasta el día de hoy, hay que distinguir tres tipos fundamentales, conectados con los nombres de Aristóteles, Kant y Hume. En el marco de un *orden teleológico* aparece la acción como camino hacia un fin; en el marco de un *orden normativo* aparece como caso de una ley; en el marco de un *orden causal* se integra como miembro de una cadena causal. Si prescindimos de la absolutización extrema de aspectos singulares, estos tres factores no se presentan como exclusivos, sino en una dominancia cambiante. Tomado en su conjunto, esto significa que las acciones se dejan descifrar primariamente a partir del *querer* y *desear*, del *deber* o del *poder*. Las acciones que se determinan de esta manera proceden de un concurso o colisión de necesidades e inclinaciones subjetivas, de normas sociales o intersubjetivas y de circunstancias objetivas.

Con respecto a lo que atañe a una posible creatividad de las acciones, habría que hablar ante todo de una creatividad relativa *dentro de órdenes dados previamente*. Esta creatividad restringida saca provecho de los campos de juego internos de esos órdenes establecidos. Las doctrinas clásicas de la acción que estamos considerando, se muestran dispuestas a aceptar tales campos de juego. Para una teoría de la acción teleológica como la de Aristóteles, es evidente sin más que los fines sólo se dan a grandes rasgos (ἐν τύπῳ), de suerte que

⁵ Sobre esto ver: Ricoeur, *Zeit und Erzählung I (Tiempo y narración)*, pg. 57 (francés, pg. 57).

⁶ Acerca del concepto de campo y su variada utilización, ver lo que he desarrollado en *Ordnung im Zwiellicht (Orden en la penumbra)*, Capítulo B13 y pg. 216.

⁷ Acerca de la concepción del orden que está a la base de lo que sigue, ver más ampliamente: *Ordnung im Zwiellicht*, especialmente el Capítulo E, respecto al problema de una transformación creativa del orden.

los medios y los caminos para la elección y la consideración permanecen abiertos. Una teoría de la acción orientada normativamente, como la de Kant, parte expresamente de que la aplicación de reglas a cada situación no puede ser regulada por sí misma, ya que esto conduciría a un regreso infinito. Que la situación esté sometida a reglas, no significa que sea introducida ella misma mediante reglas. De manera semejante, en el caso de las leyes causales se muestra cómo, en un campo de acción abierto que no puede ser descompuesto en sucesos y situaciones enumerables, sólo es posible encontrar leyes de probabilidad. Ya para Aristóteles era válido que la explicación de las acciones se limita a lo que sucede en la mayoría de las veces (ἐπι τὸ πᾶν). El que la probabilidad se deje cuantificar estadísticamente no cambia mucho el asunto. La creatividad, que se mantiene dentro de órdenes, puede acercarse al valor de cero, como en el caso de acciones estandarizadas o rigurosamente ritualizadas, o en el caso de reacciones estereotipadas. Tampoco está permitido valorar como signo de creatividad el mero desvío de la normalidad; porque entonces, como lo advierte Hume, determinadas formas de locura valdrían como engendros de libertad.

Frente a la creatividad relativa se da una creatividad radical, *en la cual se superan los límites del orden correspondiente*, y esto gracias al cambio de los fines, de las reglas o de las circunstancias. Kant concede plenamente esta posibilidad, pero la reserva para el genio artístico, que no crea según reglas, sino que le da reglas al arte (*Crítica de la facultad de juzgar*, § 46). El artista asume así la función de legislador (νομοθέτης); pero entonces hay que preguntarse si la facultad de imaginación creativa que de este modo se ejerce, puede ser restringida sólo al campo de la estética.

La dualidad entre creatividad relativa y creatividad radical obliga a distinciones conceptuales que pueden formularse de diversas maneras. Sin embargo, el concepto kantiano de facultad de imaginación productiva, o el concepto de Max Wertheimer de pensamiento productivo, nos sugieren distinguir entre productividad y reproductividad. Se presenta además la distinción entre innovación y repetición; la repetición tendría que ver con lo simplemente nuevo, mientras que la innovación permitiría que se diera lo novedoso (Schütz 1971, 108). Finalmente podríamos, con Th. S. Kuhn, colocar, frente al desarrollo normal del actuar, impulsos revolucionarios en los que se reorganizaran radicalmente los campos de acción. Estas parejas de conceptos que proceden en parte del campo de la producción económica de bienes, en parte de la invención artística y técnica, y en parte de la política, deben ser usadas todas con prudencia, dado que en cada caso comportan connotaciones y están cargadas con hipotecas conceptuales, que llegan hasta los campos de la biología, la teología y la astronomía. Aquí podemos prescindir de estos detalles, dado que nos interesa

una diferencia que atraviesa los diferentes campos verbales y conceptuales. De todas formas hay que considerar determinados puntos de vista en relación con la diferencia entre creatividad relativa y radical.

(1) La creatividad radical depende de la presuposición de una *contingencia del orden*. Esto significa que cada orden –dentro de ciertos límites que expresamente deben ser conocidos y probados– puede también ser otro. El hombre, como “un animal no determinado”, se ve obligado a trazar límites y a fijar determinaciones. Que algo suceda así y no de otra forma tiene como consecuencia que cada orden tenga un carácter selectivo y exclusivo.

(2) La producción y la reproducción no constituyen una alternativa, sino una polaridad que permite una escala de posibilidades intermedias. La pura producción y la pura reproducción son sólo pensables como casos límites, a los que nos aproximamos pero que no podemos alcanzar. La pura producción no produciría *nada*, ya que no se puede pensar en algo sin un mínimo de repetición, en la que vuelven de nuevo determinados rasgos y se presenta algo como lo mismo. Al contrario, una pura reproducción no *produciría* nada que no se diera ya.

(3) La creación que produce lo nuevo sólo puede pensarse como *deformación* que transforma formaciones dadas previamente y las reestructura: sólo puede pensarse como *des-viación* del recto camino de la normalidad. De hecho, la expresión ‘nuevo’ sólo puede usarse como predicado relacional. No hay nada simplemente nuevo, sino que siempre lo es con vistas a algo frente a lo cual contrasta.

(4) La creación humana no se refiere de entrada a un creador que conduce la creación, sino que se relaciona más bien con una *anonimidad* inabolible. ‘Surge lo nuevo’, debemos decir, así como, según la indicación de Lichtenberg, deberíamos decir ‘se piensa’. Antes de que se presente algo nuevo no hay ya *algo* que se buscara, que por tanto se señalara, comprendiera o integrara de antemano. Quien busca no sabe, en estricto sentido, qué busca. En consecuencia tampoco hay ya *alguien* que busque algo. La creación debe ser pensada siempre como un *acontecimiento*, que sólo puede ser denominado y atribuido a alguien posteriormente. Puesto que este principio sólo puede ser captado como principio previo, se convierte en fuente de mitos acerca del origen, que transforman los acontecimientos en figuras e historias. Al actuar creador le es inherente un momento de no-acción. En esto se asemeja al habla, que proviene del silencio.

III. RESPONSABILIDAD DEL ACTUAR

La creatividad que sobrepasa el marco de órdenes establecidos nos confronta con una pregunta ulterior: ¿de dónde proceden los impulsos que impelen hacia la innovación, la renovación y el cambio? Hay dos respuestas posibles, pero ninguna es suficiente.

(1) La creatividad puede definirse como una forma *de solucionar un problema* que se origina en una situación de carencia o de necesidad. En este caso no tendríamos que ver con la ventaja positiva de fines, sino siempre con una negativa de problemas. Esta manera de ver las cosas está a la base de las teorías funcionalistas de la acción. Cuando estas teorías pretenden ser la última palabra, llegan hasta la autoconservación, seguridad y autorreproducción de personas, sociedades y sistemas; dicho en una palabra, sólo se trata de un mero *sobrevivir*. Sin embargo, las explicaciones funcionalistas fracasan, porque las situaciones abiertas, como las que son características para la posición del hombre, permiten muy diversas respuestas y sin embargo no están diseñadas para aceptar una única respuesta como correcta. El descubrimiento comienza ya por la formulación de los problemas. Si se apela a problemas que ya están dados, entonces los descubrimientos culturales permanecen sistemáticamente indeterminados en vista de la abundancia de posibilidades, que ya el mismo Kant trae a cuento en sus consideraciones acerca del *Comienzo verosímil de la historia humana*.

(2) Se cae en el otro extremo del creacionismo, si se exalta la creatividad hasta la *pura creación*, que sólo se detiene en sí misma. Cornelius Castoriadis, cuyo mérito consiste en haber liberado la facultad de la imaginación productiva de las barreras de una mera imaginación estética, tiende, mal que bien, en esta dirección al dar la última palabra a la creación.⁸ Ciertamente, cuando se busca lo nuevo por lo nuevo se cae en la trampa de aquella funcionalidad y normalidad de la que se pretende escapar. El ideal de una vanguardia por principio termina por convertirse, obedeciendo al mercado, en impulsos de innovación para impedir que se inmovilice la maquinaria, sin perturbarla eficazmente. Porque de que algo *pueda ser* no se sigue de ninguna manera que algo tenga *que decirse y hacerse*. Cuando Heinz von Foerster orienta el constructivismo radical hacia lo ético, al presentar un “imperativo ético” que reza: “obra siempre de manera que el número de posibilidades crezca”, sólo llama a la maximización del poder tecnológico. Allí no hay nada ético, y la pregunta de por qué se deben aumentar siempre más las posibilidades permanece tan abierta como antes.

Una alternativa frente a una creación que se queda aprisionada dentro de sí misma, la ofrecería una responsividad que le permita comenzar al actuante no en sí mismo, sino en otra parte. Anticipemos algunas observaciones acerca del concepto de respuesta y de la concepción de responsividad.⁹

⁸ Sobre los problemas que plantea y que omite Castoriadis en su obra *Gesellschaft als imaginäre Institution (Sociedad como institución imaginaria)*, ver: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Capítulo 11.

⁹ Acerca de la confrontación con el behaviorismo, ver: “Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten” (El entrecruzamiento de lo interno y lo externo en el comportamiento), (Waldenfels 1980, Capítulo 2), lo mismo que con referencia a nuevos desarrollos: “Response und Responsivität in der Psychologie” (Respuesta y responsividad en Psicología) (1994).

Todo el mundo sabe el papel central que juega o ha jugado en la teoría behaviorista del comportamiento la pareja conceptual *estímulo y respuesta*. De leyes funcionales que siguen el esquema estímulo-respuesta no se puede ganar nada para una acción creativa, inclusive si se introducen entre el estímulo y la respuesta instancias que intervengan. Pero ¿por qué no pudiera ser posible liberar el concepto de respuesta de su andamiaje behaviorístico? Mientras que respuesta, al ser traducida de nuevo del inglés norteamericano, se ha degradado de muchas formas hasta significar mera reacción, todavía en los años veinte investigadores alemanes del comportamiento hablaban de una 'respuesta' del comportamiento. Los primeros comienzos de una teoría del comportamiento no behaviorística señalan la posibilidad de una acción que comienza por lo otro sin que esté determinada por eso otro. A un tal comportamiento responsivo le sería immanente una relación con lo extraño que no entraría en competencia con la autorrelación. Aquello a lo que responde el comportamiento se puede caracterizar como una *exigencia*. Esta exigencia debe ser entendida en doble sentido: como apelación a alguien y como pretensión de algo. En este contexto hay que recordar los caracteres de requerimiento que en la teoría de la '*Gestalt*' juegan un papel central. No se dejan reducir a meros estímulos excitantes, a no ser que uno se restrinja al análisis de un comportamiento más o menos programado. Finalmente, aparece el concepto de *responsividad* en el médico y patólogo del cerebro Kurt Goldstein. En su obra fundamental *Der Aufbau des Organismus* (La construcción del organismo) (1934, Capítulo 8) este concepto sirve para distinguir entre salud y enfermedad. A la responsividad del organismo sano se contraponen en el caso de la enfermedad una responsividad deficiente. El obrar es concebido por Goldstein en general como "confrontación" con el mundo y con otros; esto vale expresamente también para la negociación de normas que se presenta como proceso de normalización. Maurice Merleau-Ponty y Georges Canguilhem parten, independientemente uno de otro, de la concepción de Goldstein: el primero en su obra temprana 'La estructura del comportamiento', el último en su trabajo de historia de la medicina aparecido al mismo tiempo, 'Lo normal y lo patológico'. Impresiona su cercanía a la teoría simbólica del comportamiento de G. H. Mead, a la que nos ha aproximado Hans Joas mediante su interpretación.

Las sugerencias que vienen de estas concepciones científico humanistas, requieren por lo demás de elaboración y profundización. Cuando en lo que sigue se hable de responsividad como un rasgo fundamental de la vida y del actuar, esto atañe a un *responder en sentido amplio*. Responder no significa aquí sólo que demos como respuesta algo y con ello llenemos un vacío de conocimiento de otro; significa más bien que accedemos a ofrecimientos y exigencias. En este sentido amplio también se puede responder con una nueva pregunta. En consonancia con esto, Ervin Goffman distingue, en su análisis de

la conversación, entre *answer*, como respuesta a una pregunta, *response* como una enunciación general y *reply*, como un responder por fuera del lenguaje (1981, Capítulo 1). También se puede responder con los sentidos, al mirar u oír en determinada dirección, y prestar atención a alguien o a una cosa. Finalmente, se puede responder en el actuar, cuando, por ejemplo, uno hace lo que otro le pide. Así como se puede preguntar sobre expresiones de lenguaje, también se puede preguntar por las acciones de diverso modo. Se puede preguntar qué fin persigue la acción, qué regla sigue, bajo qué circunstancias tiene lugar; pero más allá de todo esto se presenta la pregunta: ¿a qué responde? En la hermenéutica del habla y de los textos se ha impuesto, gracias a los esfuerzos de Collingwood y Gadamer, y recientemente de Michel Meyer¹⁰, la concepción de que sólo se puede apreciar una expresión si se descubre a qué responde. Pero para la comprensión de las acciones vale lo mismo. Aquí se presenta la pregunta: ¿a qué responde X cuando hace Y? Con ello se presenta la responsividad como rasgo fundamental del comportamiento, que hay que ubicar en el mismo nivel que la intencionalidad y la regularidad, que en cierta manera son superadas por aquella.

De manera semejante al caso de la creatividad, también con respecto al responder hay que diferenciar entre una respuesta primariamente *reproductiva* y una primariamente *productiva* o *creativa*. En el primer caso la respuesta está más o menos preparada; puede ser asumida mediante estándares correspondientes por aparatos mecánicos de respuesta. En este caso se presupone naturalmente que la pregunta no se aleja demasiado de los canales de lo normal. El servicio de aparatos programados presupone un determinado grado de autoprogramación. Tendría poco sentido despertar socráticamente al computador de su letargo programático. Las respuestas creativas se comportan de otra manera. Tales respuestas se refieren a ofrecimientos de otros y tienen en cuenta exigencias ajenas, es decir, pretensiones que nunca pueden ser totalmente programadas. Las respuestas a exigencias ajenas no están disponibles, hay que inventarlas.

Un responder que no es de antemano dueño de sus respuestas, depende de una lógica del responder que supera el marco de la dialógica tradicional.

(1) El responder sucede con *posterioridad* inevitable. Se halla diferido temporalmente frente a la exigencia. Aquella diacronía que destaca Levinas no debe ser pensada a la manera de una secuencia de sucesos que pertenecen a un único orden temporal. El responder es como tal no simultáneo, a saber, como un hablar y un hacer que comienza en otro lugar, allí donde nunca estuvo y nunca pudo estar. Lo que me compromete a mí, sólo se deja captar

¹⁰ En Michel Meyer se trata en todo caso de una problematología (1986), de suerte que se da una cercanía demasiado grande al comportamiento meramente orientado a la solución de problemas.

posteriormente y por lo tanto nunca de manera completa. La anonimidad de la creación, de la cual se habló antes más ampliamente, tiene aquí su más auténtico fundamento. Toda creación pone en juego una instancia extraña. Esto vale para las ocurrencias que, como dice Nietzsche de los pensamientos, vienen cuando *ellas* quieren, no cuando *yo* quiero. Las ocurrencias tienen siempre algo de invasión, de un irrumpir y penetrar, que nos coge por sorpresa. En Freud se trata de sucesos traumáticos que se presentan con una posterioridad inabordable, como en el caso del hombre lobo que en la niñez temprana asiste al coito de sus padres sin comprender lo que allí sucede. Los efectos del pasado llegan más allá que la capacidad de recordar e interpretar. La posterioridad surge también en diversos lugares dentro del campo de las teorías del comportamiento y de la acción: como *retraso* de una respuesta, que por lo tanto escapa a una reacción pronta, y como *vacilación* práctica, que constituye la fase de incubación en la que se prepara una acción. El fenómeno del vacilar alude a que toda acción que no transcurre ya rutinizada o no se descarga en un corto circuito, se anticipa a sí misma. Decisiones de peso, para las cuales no hay disponibles de antemano criterios ya listos, tienen siempre también algo que ver con ser violentado y ser tomado por sorpresa. A la luz de la respuesta el hecho aparece más como un epílogo que como un prólogo.

(2) El responder a una exigencia extraña se halla además marcado por una determinada forma de *inevitabilidad*. La exigencia extraña comienza ya con la mirada extraña o con el roce. Al estar expuestos al influjo de lo extraño, caemos en situaciones en las que, libres según Watzlawick, no podemos responder no. Inclusive el no mirar y no oír es ya una forma indirecta de mirar y de oír. La necesidad práctica que se presenta aquí nos confronta con una exigencia que no está a nuestra disposición. Cuando hay obligaciones éticas, éstas comienzan aquí, y no sólo apenas cuando uno considera fines y reglas.

(3) Finalmente, pertenece al responder una *asimetría* inabordable. Lo propio y lo extraño están recíprocamente desfasados. Responder a exigencias extrañas no significa observar lo extraño y lo propio con los ojos de un tercero, comparar lo uno con lo otro o compensar lo uno con lo otro. Esto no quiere decir que al comparar lo propio y lo extraño resulten incomparables; significa más bien, como lo recalca una y otra vez Levinas, que la exigencia extraña está exenta de comparación. Quien compara no responde y quien responde no compara.

Los diferentes aspectos del actuar responsivo hacen referencia a una paradoja de la *expresión creadora*, que está tan distante de una pura producción como de una pura reproducción.¹¹ El responder creativo no se da sin invención, pero no significa pura invención. *Inventamos lo que respondemos, pero no inventamos aquello a lo que respondemos*. Aquello a lo que respondemos se

¹¹ Ver sobre esto el trabajo citado en la nota 2.

mantiene hasta cierto grado extraño para nosotros. Se manifiesta como una inquietud determinada que maneja el actuar, como una exigencia que sólo se hace escuchar al responder. El actuar toca aquí un momento de lo no hecho, de lo no factible ($\alpha\pi\rho\alpha\kappa\tau\omicron\nu$), que no está en nuestras manos, como lo está todo aquello que podemos hacer ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\alpha$). El eje en torno al cual giran los órdenes del actuar no encuentra ningún lugar en medio de estos órdenes. Aquí fracasa hasta el consenso, que se mueve en el horizonte de un orden común. Por eso el actuar responsivo nunca se deja integrar en un actuar comunicativo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bühler, K.** (1982) *Sprachtheorie*, Stuttgart.
- Canguilhem, G.** (1977) *Das Normale und das Pathologische*, trad. de M. Noll u. R. Schubert, München. (*Lo normal y lo patológico*. Barcelona: Siglo XXI,).
- Castoriadis, C.** (1984) *Gesellschaft als imaginäre Institution*, trad. de H. Brühmann, Frankfurt/M. (*La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 1989).
- Foerster, H.v.** (1977) *Wissen und Gewissen*, Frankfurt/M: edit. por S.J. Schmidt.
- Foerster, H.v.** (1981) *Forms of Talk*, Oxford.
- Goffman, E.** (1977) *Rahmen-Analyse*, trad. de H. Vetter, Frankfurt/M.
- Goffman, E.** (1981) *Forms of Talk*, Oxford.
- Goldstein, K.** (1934) *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag.
- Habermas, J.** (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. Cf. (*Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1989.)
- Husserl, E.** (1950ss) *Husserliana*, Den Haag. (citado Hua, tomo y página).
- Lacan, J.** (1996) *Das Seminar VII: Die Ethik de Psychoanalyse*, trad. de N. Haas, Weinheim/Berlin. (*El Seminario de J. Lacan*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1981/1992).
- Mauss, M.** (1978) "Die Techniken des Körpers", trad. de A. Schmalfuß en: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II, Frankfurt/M.
- Merleau-Ponty (1966)** *Phänomologie der Wahrnehmung*, trad. de R. Boehm, Berlin.
- Merleau-Ponty (1976)** *Die Struktur des Verhaltens*, trad. de B. Waldenfels, Berlin. (*La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960).
- Meyer, M.** (1986) *De la problématique*, Brussel.
- Ricoeur, P.** (1988) *Zeit und Erzählung*, Bd. I, trad. de R. Rochlitz, München 1988. (*Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995)
- Schütz, A.** (1971) *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt/M.
- Searle, J. R.** (1969) *Speech Acts*, Cambridge. (*Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990).
- Waldenfels, B.** (1985) *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M.
- Waldenfels, B.** (1987) *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M.
- Waldenfels, B.** (1990) *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M.
- Waldenfels, B.** (1994) *Antwortregister*, Frankfurt/M.
- Waldenfels, B.** (1984) "Response und Responsivität in der Psychologie" en: *Journal für Psychologie* 2/2, pp. 71-80.
- Waldenfels, B.** (1995) "Das Paradox des Ausdrucks" en: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M.