



CONFESIONES DE UN EXCÉNTRICO CONFORMISTA

Eduardo García Manzano

(Universidad de sí mismo)

Primera Parte

Considero a mi madre la responsable exclusiva de mis primeras inquietudes filosóficas. Cuando yo era un adolescente y ella ya había alcanzado la edad de la razón o del sentido común suficientes, no pasaba un día sin que la escuchara emitir su juicio universal y objetivo sobre la verdadera naturaleza de nuestro mundo, directo, definitivo, sin matices, facilitándome la confusión entre el problema transcendental del posible y merecido fin del mundo y la identificación cotidiana de ese mundo con aquello que todos los mortales evacuamos más o menos de forma disciplinada.

Mis primeros esbozos de aforismos filosóficos no trataron, afortunadamente, el asunto de la escatología religiosa, sino una cuestión que luego vine a saber que era de naturaleza epistemológica: cuando un sujeto atribuye una cualidad negativa a un fenómeno global, ¿cómo evita, para la validación positiva de su juicio, que a él no le alcance esa cualidad negativa? Si yo afirmo que el mundo es imperfecto, ¿no he elaborado ese juicio desde mi imperfecta capacidad de comprensión, dado que yo pertenezco a ese mundo?

Claro que a mi madre, como al común de los mortales legos que no interpretamos el mundo desde la atalaya científica, le resultaba indiferente la posibilidad de validar la naturaleza negativa de su lapidario juicio. Tal indiferencia o insensibilidad se debía, según ciertos expertos, a que ella era portadora de una *teoría implícita* a la que no había llegado intencionalmente, lo que le imposibilitaba el tener un acceso directo a esa falible construcción inconsciente, pues las teorías implícitas legas nos permiten ver el mundo a través de ellas, siendo por tanto radicalmente subjetivas porque están sujetas al dominio inconsciente y, al mismo tiempo, radicalmente objetivas porque su no-intencionalidad nos remite a las determinaciones socio-culturales externas al propio sujeto¹.

¹ Una lectura interesante sobre este asunto: *Las teorías implícitas (Una aproximación al conocimiento cotidiano)*; María José Rodrigo, Armando Rodríguez y Javier Marrero (Visor Distribuciones, 1993). De la no menos interesante cuestión sobre las teorías implícitas de los que no pertenecen a tiempo parcial a la comunidad lega, los científicos, se ocupaba, en el ámbito académico, la asignatura de *Filosofía de la Cultura*; en el nuevo diseño curricular, tal asignatura recibe ahora el significativo y lamentable rótulo *Problemas Filosóficos*.

Lo que a mí debió de inquietarme fue que, a pesar de que esas determinaciones eran comunes tanto con respecto a mi madre como a mi padre, cada uno infiriera, a partir del otro y de sus correspondientes teorías implícitas no formales y pragmáticas, una actitud frente al mundo inconciliable con la propia. Según mi madre, mi padre era y sigue siendo un egoísta conformista; según mi padre, ella era y sigue siendo una altruista que, desde su obsesivo inconformismo, perdía de vista su felicidad y salud mental, comprometiendo con ello la felicidad y salud mental de sus seres más queridos.

Pues bien, ahora que soy yo quien ha llegado a la edad de la razón y el sentido común suficientes, reconozco que la actitud egocéntrica de mi padre no excluía la excentricidad de no conformarse con respecto al inconformismo de mi madre, así como la actitud altruista de mi madre no excluía el egocentrismo de conformarse con respecto a su propio inconformismo. No quisiera que pensarais que mi reconocimiento se debe a un superficial juego de palabras; de hecho, sí se debe a un juego, en modo alguno lúdico y superficial, que no nos remite al nivel de las palabras, sino al de nuestro lenguaje y a su conformación que predetermina la interpretación categorial de nuestro mundo y realidad.

Otro estímulo filosófico, más inmediato y menos elaborado, lo recibí de la lectura de un librito de divulgación sobre el Teorema de Gödel, el de Nagel y Newman². Me animó a leerlo quien entonces me daba clases no regladas de Introducción al Análisis Musical schenkeriano, una clase de análisis estructural excluido de la asignatura oficial de Análisis, Harmonía y Contrapunto en los conservatorios³. Aquel profesor inconformista, aun sabiendo de mi incompetencia en el estudio matemático, esperaba que, con esa lectura, reconociera el valor epistémico del concepto *recursividad* en un dominio diferente al musical. De hecho, su inadecuada valoración epistémica había sido lo que había permitido la inclusión del análisis schenkeriano en el diseño curricular musical angloamericano y su exclusión en el europeo: nuestra hagiografía intelectual se sustenta en el rechazo al pragmatismo angloamericano, a su empirismo y positivismo reduccionistas, lo que a menudo nos ha llevado a la superficialidad de una profundidad inefable por no habernos tomado la molestia de conceptualizar el reduccionismo como un medio y no como una finalidad. Precisamente, con el concepto emergente de *recursividad*, que nada tiene que ver con los juegos de palabras y las argumentaciones circulares, se podía evitar el reduccionismo musical y la atomización de las obras musicales analizadas a partir de la abstracción de una relación elemental común a todas ellas, sin que por ello se perdiera de vista la particularidad y unicidad de cada obra, pues era en ese proceso de abstracción de esa relación elemental, a la que se llegaba por medio del reduccionismo schenkeriano, donde se hacía visible la estructura interna de las obras musicales. Dado que el Teorema de Gödel había tomado como referencia los intentos previos de axiomatización de la Aritmética, y éstos, la admirada y considerada definitiva axiomatización de la Geometría, en una irrenunciable labor de fundamentación global de las Matemáticas, la labor gödeliana se inscribía en el nivel metateórico sustentado por la capacidad recursiva de nuestro pensamiento, de ahí la conveniencia de la lectura propuesta por mi inconformista y optimista profesor, ya que la labor schenkeriana también era de naturaleza recursiva al problematizar la consistencia de la Teoría General de la Música.

Le presenté los comentarios de mi lectura por escrito: mi primer esbozo de discurso filosófico. Su opinión me situó en una subjetiva posición con una improbable determinación socio-cultural similar a la de los seguidores de Buda, comentario injustificable pues mis primeras lecturas filosóficas se las debía a Nietzsche y no a Schopenhauer. En el primer párrafo problematizaba nuestra capacidad de elegir por el hecho de que ningún mortal había podido elegir la disyuntiva del *elegir* o el *no elegir*, a pesar del loable intento de Bartleby y su *preferiría no hacerlo*. De esta revelación epistémica pasaba a la aseveración de que ninguna clase de pensamiento había podido excluir a la *exclusión* para así reconocerse como un auténtico pensamiento integrador; cualquier tipo de discurso era el resultado positivo de la determinación negativa del residuo inmanente de lo no-pensado. Este hecho no era en sí lamentable, pues implicaba una permanente apertura que confirmaba mi

² *El Teorema de Gödel*, Ernest Nagel y James R. Newman (Tecnos, 1994).

³ Mi profesor era Josep Margarit i Dalmau, actualmente coordinador de la oferta pedagógica de la Escuela Superior de Música de Catalunya (ESMUC). Heinrich Schenker (1868-1935), teórico musical nacido en Polonia.

sospecha de que sólo lo insuficiente era productivo; sin embargo, la positividad del pensamiento obstaculizaba siempre el reconocimiento de su innegable deuda con el no-pensamiento. Ofrecía algunas pruebas de ello remitiéndome a un asunto que me había obsesionado desde la adolescencia: la ausencia. Cualquier intento de discurso sobre este concepto debía de sustentarse en la presencia, pues la percepción de la ausencia es la de su presencia. De nada me servía definir a la presencia como *la ausencia de la presencia de la ausencia*, ya que siempre anteponía la presencia a la ausencia y así *ad infinitum*. Mi sensibilidad filosófica actual considera exagerada la relevancia de la distinción entre los tipos lógicos o el lenguaje y el metalenguaje, más aún si su aplicación tiene como finalidad evitar cualquier clase de paradoja, operación higiénica destinada al fracaso.

En la actualidad, y en un intento de articular una filosofía pedagógica de la alteridad, no dejo de criticar a la teleología instruccional porque se obstina exclusivamente en enseñar a los alumnos a aprender a conocer, olvidándose de lo que en realidad posibilita de manera integral ese aprendizaje: el aprender a ignorar. Una buena línea de investigación para la Sociología del Conocimiento sería la que partiera del reconocimiento de que las determinaciones socio-culturales, en nuestra cultura, derivan siempre de la positividad del pensamiento, como si no hubiéramos dado ni un solo paso desde Parménides; esto nos llevaría a identificar en el sujeto la penosa labor de ocuparse de lo que tales determinaciones excluyen: si éstas nos determinan para obedecer, para aprender a conocer y a pensar, al indefenso y solitario sujeto le toca la ardua tarea de aprender a desobedecer, a ignorar y a no-pensar. Es cierto que esta labor es intersubjetiva, pero nuestra cultura no la alienta ni la estimula. Es por ello que es siempre una labor retrasada y, por tanto, su provisional cumplimiento llega siempre demasiado tarde.

No vaya a indignarse mi improbable lector progresista pensando que quiero institucionalizar la desobediencia, la ignorancia y el no-pensamiento, pues le recuerdo que está leyendo las confesiones de un excéntrico conformista. Respetaría su indignación si nuestra sociedad reconociera su naturaleza represiva y totalitaria, en la que ciertamente estaría institucionalizada, por ejemplo, la ignorancia, como en la Alemania nazi o la Italia y la España fascistas, pero como se obstina en considerarse democrática, mi conformismo institucional, meramente potencial, es en realidad el más radical de los inconformismos, ya que no me conformo con el inconformismo de mis coetáneos, con sus formas de desobediencia, de ignorancia y de no-pensamiento. La deseada y necesaria institucionalización de la negatividad del pensamiento es, en nuestra cultura, una utopía, el sueño de un adolescente.

Tampoco se piense mi improbable lector que quiero presentarme como el Sócrates de la Posmodernidad, poca cosa más que un filósofo tan original como impertinente. Primero, porque soy aún un no-filósofo, y segundo, porque a mí no me habría molestado para nada formar parte del tribunal que juzgó al Sócrates de la mitológica Antigüedad. En mi turno de réplica a la defensa socrática que Platón nos legó, le habría dicho lo siguiente:

Tú eres aquí el acusado y nos acusas a nosotros de tus propios delitos. Nuestra irreligiosidad se debería, según tú, a que no aceptamos que te justifiques por medio del Oráculo de Delfos y el mensaje de Apolo que te ha honrado con el privilegio de ser el más sabio de todos los atenienses. También seríamos nosotros los responsables de corromper a nuestra juventud, teniendo en cuenta que, por el hecho de no saber que no somos sabios, seríamos en realidad unos bárbaros; extraña estrategia la tuya en nuestra inestable situación política que amenaza el esfuerzo heroico de nuestro honorable Pericles.

Lo primero que quiero decirte es que nuestros dioses no se expresan como nosotros, que sus mensajes son siempre enigmáticos. Ignorante de esa particularidad, resolviste el enigma de Apolo sobre tu sabiduría afirmando que 'sólo sabes que no sabes nada'. A cualquier ciudadano libre, joven o adulto, debió de parecerle que resolvías el enigma con otro enigma. No puedo juzgar si nuestra perplejidad se debió a una hábil estrategia tuya o la inhabilidad de tu soberbia y prepotencia. Sospecho que tu culpabilidad no es inocente como la de los niños alegres y desobedientes.

Tengo entendido que, en una de tus disputas con los sofistas, utilizaste a uno de nuestros esclavos, cuya vida está conformada, en la indiferencia e insensibilidad con respecto a la complejidad de las cuestiones políticas,

a servir a su correspondiente amo, para mostrar que incluso su necesidad ocultaba un saber rudimentario y tosco de naturaleza geométrica. No dudo que poseas un elaborado saber matemático, que domines el arte aritmético y geométrico, pero eres un necio si crees que con esas artes puedes llegar a iluminar el alma de tus conciudadanos; los dioses, de hecho, las ignoran porque no dejan de ser una mera ociosidad si no se aplican para resolver nuestros problemas civiles. Lo más grave es que tú utilizaste a una de esas artes para demostrarle a un sofista que aquel esclavo no sabía que sabía. Tú y tus discípulos disputáis con los sofistas, pero tú eres, por tu soberbia y prepotencia, el más sofista de todos. ¿De qué podría servirle a un esclavo su 'no saber que sabe'? ¿Llegaría con ello a ser un ciudadano libre? ¿Acaso no es esa ignorancia, común a esclavos y a ciudadanos libres, la que nos permite actuar desde la condición que nuestra ciudad nos ha impuesto? Si nos obstináramos en saber lo que no sabemos que sabemos, la ciudad se paralizaría y ningún artista nos honraría con sus obras, ningún artesano te calzaría, ningún esclavo te serviría y ningún conciudadano participaría en las discusiones políticas.

No deseo tu muerte. Luchaste con nosotros en la guerra del Peloponeso. Te pido que aceptes el exilio y que te dediques a disputar con los bárbaros. Justifica ante ellos por qué nos interpelaste con tu sentencia de que sólo sabías que no sabías nada, en vez de reconocer simplemente que sólo no sabías que sabías. Nuestra democracia se sustenta en esta última ignorancia. Los bárbaros no son como nosotros porque se dedican a discutir por qué sólo saben que no saben nada, sino porque no se han apropiado de su ignorancia: ellos ni siquiera no saben que saben, porque simplemente no saben que no saben nada. Sócrates, tu soberbia y tu prepotencia son como las de ellos. Tú ya no eres de los nuestros.

Espero que a nadie le haya resultado difícil contextualizar mi regresión a la Atenas de Pericles y mi distanciamiento ideológico: la esclavitud no desapareció ni con la pagana Grecia, ni con el Mesías monoteísta, ni con la democracia capitalista⁴. Lo que acabo de realizar no es más ni es menos que un ejercicio estilístico, representando una posible interpretación de la positividad de la docta ignorancia en la que el orden de los factores altera el producto epistémico que en este artículo es pertinente, de ahí que mi personaje-juez nos haya presentado la distinción entre *saber que no se sabe* y *no saber que se sabe*. De todas formas, los ejercicios estilísticos son algo que ni el sujeto científico ni el lego actuales valoran con la necesaria objetividad; a menudo asociamos la objetividad con lo mejor y lo más deseable, cuando, si está en algún sentido asociada a la verdad, es más que probable que sea lo peor y lo más lamentable. En un ejercicio estilístico que nos sitúa en un contexto histórico formalmente ya extinto, el autor nunca debe ser condescendiente con su posible receptor.

En el segundo párrafo de mi primer esbozo filosófico que os estaba comentando, hacía precisamente referencia a la sentencia socrática, pasando luego a la cuestión central de la labor metateórica gödeliana que planteaba y, de hecho, realizaba, la acción formal de demostrar lo indemostrable. ¿Cómo nos es posible ser receptivos y sensibles a lo que no sabemos o a lo que es indemostrable? Más aún, ¿cómo detectamos lo que es incomprendible? Puedo entender que, debido a la positividad y monotonía de nuestro pensamiento, sepamos reconocer lo que es excepcional, hasta el punto de hacer todo lo posible, científica o legamente, para normalizar lo excepcional y así deshacernos de su incómoda identidad. Lo entiendo, pero no lo acepto; cualquier clase de progreso encubre su naturaleza conformista, egocéntrica y conservadora, lo que, en mi opinión, ha obstaculizado la emergencia de una auténtica teoría, implícita o explícita, de la alteridad y su correspondiente filosofía⁵. En otras palabras, tal vez aún demasiado esotéricas, la positividad de nuestro pensa-

⁴ En la actualidad, una parte importante de la población civil vive conformada, en su indiferencia e insensibilidad a las cuestiones político-económicas, dada su esotérica complejidad, a servir a su correspondiente amo, aunque sea incapaz de ubicarlo.

⁵ Carece de rigor y de exactitud la consideración de que nuestro conocimiento, y aun nuestra moral, han evolucionado. Lo que en realidad se ha producido es un progreso conservador adaptativo. De la interpretación objetiva de esa naturaleza adaptativa dependería la posibilidad de evolucionar y de revolucionar, pero tal acción hermenéutica no parece estar al alcance de la especie humana.

miento devora la negatividad que lo ha alimentado y, una vez digerida, nos la presenta como una nueva positividad que obstaculiza la apropiación del genuino sentido de la alteridad, sentido polisémico: epistémico, social, político y ético.

En el progreso conservador y autoritario de la que supuestamente sigue considerándose la más pura de las ciencias, las Matemáticas, los obstáculos para la emergencia de la *negatividad* fueron claramente expuestos por Emmánuel Lizcano en su libro *Imaginario colectivo y creación matemática* (Gedisa, 2009); esta obra fue una anomalía, una excepción a la rutina intelectual del presente y una prueba de que no es improbable articular un discurso que aprehenda el objetivo sentido de la alteridad en el ámbito epistemológico. Pero este ámbito no se reduce, como algunos fundamentalistas progresistas quisieran, a las matemáticas y al resto de ciencias. Animo a Lizcano a que escriba un libro o un artículo sobre las teorías implícitas (el imaginario colectivo lego) y sus obstáculos con respecto a la emergencia de la negatividad. Si puedo asociar la negatividad a lo no-pensable, como hiciera Parménides, entonces, la negatividad no sólo es, contradiciendo a Parménides, el origen de la positividad de nuestro pensamiento, sino también su permanente consecuencia; en esa consecuencia habita lo improbable, lo excepcional y la ignorada alteridad que nos ha conformado nuestra no reconocida precaria identidad individual y colectiva.

Ya en este punto de mi esbozo, en el que problematizaba el hecho de que nuestro pensamiento progresara integrando su negatividad generativa, mi profesor abandonó toda referencia al Budismo y comprendió que mis comentarios eran críticos, no en relación al modelo teórico-analítico schenkeriano que él pretendía enseñarme, sino a su estilo pedagógico tan entusiasta y optimista. Pero no voy a fatigar al lector con este asunto que me llevaría a hablarle, entre otras cosas, de cuestiones abstractas y teóricas como la superficial yuxtaposición de los acordes musicales, interpretada por la Teoría General de la Música en los términos de una combinatoria determinada por el orden emergente del Sistema Tonal, orden que era, según el modelo schenkeriano, el logro, el hallazgo de la creación de los compositores y, por tanto, un resultado, una solución, no la metódica aplicación de unas reglas o leyes preexistentes. No fatigaré al lector explicándole que ese orden estructural sólo podía manifestarse a partir del desorden construido, creado por el compositor y codificado en esa superficie musical que los alumnos han de aprender a interpretar, intuyendo, sin duda alguna, algo más que una mera yuxtaposición harmónica y melódica, pues quien disfruta intuitivamente de la Música percibe algo más que relaciones inmediatas o locales de notas, ya sean simultáneas o verticales (los acordes y la correspondiente armonía) o lineales u horizontales (los intervalos y la correspondiente melodía); percibe además relaciones mediatas que posibilitan el crecimiento de la obra, generando unas expectativas que, una vez resueltas, permiten su cierre en virtud de una simple y abstracta relación de tres elementos, el número mínimo para la percepción del movimiento significativo, que es el logro y la solución del complejo desorden de relaciones de relaciones estructuradas bajo la forma recursiva de la inclusión. Si es posible alguna analogía entre la Música y las Matemáticas, no se debe a la suma o yuxtaposición, sino a esa extraordinaria operación recursiva e integradora que es la multiplicación, operación que sin duda tiene su originario y primigenio sentido anclado en el ámbito biológico.

Como no he conservado aquel esbozo, se me desdibuja cómo concluí mis comentarios; creo que me puse a hablar de lo que no se puede hablar porque aún no había leído al segundo o tercer Wittgenstein. De todas formas, no voy a dejar al lector sin la actualización de mi interpretación sobre la trascendencia filosófica del Teorema de Gödel, a pesar de que siga siendo un lego acolegado por mi precaria formación matemática, y de las protestas de mi profesor de Lógica Formal que me recomendó un libro sobre las imposturas intelectuales de los que se consideran humanistas, y que aún no he leído, porque no soy humanista, sino un conformista excéntrico que escribe un artículo para una revista sociológica de pensamiento crítico.

Yo no conozco a esos humanistas posmodernos, y si los he leído, no he sabido identificarles en esa condición. Me veo obligado, por tanto, a especular y, tratándose de presuntos humanistas, a evitar caricaturizar. Imagino a un grupo de ellos entusiasmado por el logro negativo gödeliano de la demostración de lo indemostrable, hasta el punto de realizar el temerario salto a un contexto ontosemántico global, totalitario, infiriendo la apertura a la definitiva y completa comprensión de lo incomprensible. No ha sido ésta la labor de ninguna

ciencia, pues la Ciencia no se ocupa de lo incomprensible, sino, debido a una variedad de causas, entre ellas, el azar, de lo que la Ciencia aún no ha comprendido. Para este grupo, sin embargo, *lo incomprensible* se identificaría con nuestra propia condición humana y, debida a ella, con la interpretación global, totalitaria de nuestra realidad. Sin duda simpatizaría con estos humanistas conformistas, a pesar de haber derivado ilegítimamente la mencionada obiedad del substrato incomprensible de nuestra realidad a partir del hallazgo formal de Gödel. El otro grupo, no menos entusiasta, se habría felicitado por la emergencia de una grieta irreversible en el dominio autoritario de la abstracción pura y dura, como una prueba definitiva de que el Paradigma Científico fundamentalista, con esa grieta en el lenguaje que lo sustenta, no puede ni podrá nunca alcanzar la completa y definitiva comprensión, reducción, simplificación y axiomatización de la naturaleza humana. Gödel habría sido, según ellos, el primer científico íntegramente crítico, un modelo para el inconformismo, el Sócrates de la Metamatemática, disciplina no casualmente apenas valorada por los matemáticos. Con este grupo simpatizaría menos, pues me reconozco demasiado en ellos, en su ánimo de revancha por no haber llegado a ser unos matemáticos, si no geniales como Gödel, mínimamente competentes. Su inconformismo es el típico inconformismo de la obediencia, ya que su oposición obedece o se debe a la prepotencia asumida por ellos de aquello a lo que se oponen. No creo que los autores del libro recomendado que aún no he leído se refirieran a estos grupos de humanistas que he imaginado, pues en realidad he tomado como modelo a los que llevan practicando su ilegítima y escandalosa actitud de impostura intelectual a lo largo de toda nuestra milenaria tradición filosófica. Ellos son, conformistas o inconformistas, los escépticos. A las aportaciones de los escépticos les doy el mismo valor que a las de sus adversarios, los racionalistas idealistas o naturalistas, pues unos y otros transitan por el mismo lado del camino, el de la positividad del pensamiento. De hecho, mi excéntrico conformismo no podrá actualizarse sin que no le haya mostrado a mi lector la legitimidad de mi distanciamiento de esa egocéntrica disputa, entre unos y otros, sobre la demostración positiva de la posibilidad o imposibilidad de la certeza, la objetividad y la verdad.

El discurso de *la presencia de la ausencia* es análogo a los del *saber de la ignorancia* y la *demostrabilidad de la indemostrabilidad*. Al anteponer la cualidad negativa configuramos las correspondientes cualidades positivas; así, *la ausencia de la presencia de la ausencia* configura la presencia, *la ignorancia del saber de la ignorancia*, el saber, y *la indemostrabilidad de la demostrabilidad de la indemostrabilidad*, nuestras demostraciones. Puede el lector, para atenuar la incomodidad de esta inhabitual sobrecarga de recursividad, centrarse en el primer discurso y en su correspondiente expresión denotativa de la *presencia*; comprobará entonces que la primera reducción de esa expresión nos ofrece *la ausencia de la ausencia* y, como última reducción, *la presencia*⁶. Pero el lector se confundiría si pensara que esta clase de reducción va de lo complejo a lo simple, ya que, por muy contraintuitivo que le parezca, el proceso es el inverso: nuestro último nivel reducido es el de la complejidad de nuestro concepto *presencia*; el nivel intermedio simplifica esa complejidad ofreciéndonos la forma recursiva de *la ausencia de la ausencia*; por último, en el más elemental de los niveles, la forma recursiva nos muestra la mínima articulación para la significatividad de nuestro concepto, *la ausencia de la presencia de la ausencia*⁷. Por tanto, aquellas expresiones tan incómodas por sobrecarga de recursividad son, de hecho, simples y elementales, derivándose de ellas, respectivamente, las configuraciones de nuestros conceptos *presencia*, *saber* y *demostrabilidad*. Considero que tales configuraciones son una prueba formal de la naturaleza generativa de la negatividad en nuestros conceptos y en nuestro pensamiento. La prueba formal de Gödel, solidaria de una estrategia metateórica, metamatemática o simplemente filosófica, debería de mos-

⁶ *La ausencia de la presencia de la ausencia/ (la ausencia de la presencia) de la ausencia/ la ausencia de la ausencia/ la presencia*. La primera expresión recursiva es la más simple y elemental; la última expresión, que es la de nuestro concepto, es, en cambio, la más compleja.

⁷ Si nos centramos en el segundo discurso, tendremos primero, como expresión recursiva elemental, *la ignorancia del saber de la ignorancia*; de la primera reducción, *(la ignorancia del saber) de la ignorancia*, derivamos *la ignorancia de la ignorancia*. Me parece obvio que lo que condiciona siempre nuestra capacidad de *saber* no es la ignorancia en sí, sino el hecho de que podamos ignorarla; sin esta posibilidad, jamás habiéramos podido saber lo que supuestamente sabemos o ignoramos.

trarnos entonces esa generatividad negativa, simple y elemental, en una designación que de nuevo habrá de parecerle al lector contraintuitiva: *la indemostrabilidad de la demostrabilidad*, no por medio de la acción positiva de *demostrar la indemostrabilidad*, sino por medio de la acción negativa de *indemostrar*.

Debo dejar al lector la ardua tarea, que ninguna determinación socio-cultural estimula o alienta, de reflexionar sobre la inconmensurable distancia que separa lo sutil de lo banal. Puede para ello situarse en un contexto no-formal, evitando así la tentación, que yo no he evitado, de la impostura intelectual. Si el lector no es un ideólogo del Creacionismo, supondré que acepta como irrefutable *el hecho evolutivo*. Este hecho es inseparable de nuestra interpretación de su naturaleza en los términos de un proceso ateleológico, contingente y, por tanto, improbable; sin embargo, esta improbabilidad no excluyó la emergencia de la probabilidad como una forma de cálculo que nuestra especie improbable domina y ejerce, ya sea para bien o para mal. Por tanto, puede el lector reflexionar sobre la supuesta e igualmente contraintuitiva expresión *la improbabilidad de la probabilidad*, afín a la acción negativa de *improbar*. En el mismo sentido, la contingencia, inseparable de la indeterminación, contraria a la determinación inseparable de una causalidad final, no excluyó la emergencia del discurso mitológico, ni la progresista y civilizada desmitificación lo ha hecho con respecto a la causalidad final en el dominio moral y su correspondiente pretensión de fundamentación ética. La diversidad de nuestro pensamiento y sus correspondientes discursos puede ser banal y superficial cuando nuestros conocimientos han alcanzado la sutileza de una complejidad que aún no sabemos pensar. La trascendencia filosófica, ya sea de la prueba formal de la indemostrabilidad o de la hipótesis de la efectiva improbabilidad del hecho evolutivo, ha de alcanzar *a fortiori*, desde la mejor o la peor impostura intelectual, ese dominio en el que nuestro conocimiento no sólo nos ha de ser conocido y reconocido, sino, inevitablemente, pensado y comprendido. Ese dominio no es el de la epistemología científica, es el de una epistemología general.

No recuerdo quién dijo que cuando somos científicos, lo somos por falta de sutileza. Gödel fue en este sentido una anomalía, una excepción. Es, por tanto, debido a la naturaleza excepcional de su hallazgo, representativo de una acción que se desvió de la monótona positividad de nuestro pensamiento, que ha de resultar siempre frágil y delicada la interpretación de su trascendencia filosófica, transfiriendo el sentido de ese hallazgo a otros contextos ontosemánticos insuficientemente formalizados, no por la inhabilidad o incapacidad de los respectivos teóricos, sino por la naturaleza del fenómeno a investigar. Si Sokal y Bricmont, los autores del mencionado libro que aún no he leído, nos aclararan cuál es la naturaleza del fenómeno de investigación propio de las Matemáticas, teniendo en cuenta el elevado grado de significatividad que esa disciplina tiene para el hacer científico, entonces esa controvertida trascendencia, independientemente del valor de su sentido, podría ser adecuadamente situada al menos en la epistemología científica⁸. La autoridad para acusar de impostura intelectual puede derivar de la convicción de que la epistemología científica supera a la *lega*, ésa que ha sido objeto milenario de nuestra tradición filosófica mucho antes de que los psicólogos se interesaran por la explicación de la construcción de las teorías implícitas. Los fundamentalistas científicos pueden entonces desear la reducción de la epistemología humana, social y cultural, a la científica, y ahí tendríamos a la horda de los egocéntricos inconformistas, o pueden mantener indefinidamente un cordón higiénico que los separe de los humanistas, conservando su irrelevante e inofensivo egocentrismo conformista. En cualquier caso, es una situación lamentable, pues incluso un frustrado e incompetente lego en Matemáticas como yo, no deja de admirar la ontosemántica relacional y sistémica de esa milenaria disciplina de nuestra cultura, sin olvidar que fueron ellos, los matemáticos, los primeros en lanzar la piedra de la impostura intelectual con algunas de sus metafóricas designaciones denotativas de lo imaginario y lo irracional.

⁸ *Imposturas intelectuales*, Alan Sokal y Jean Bricmont (Paidós Ibérica, 1999). Hablar de un libro *que aún no he leído* es, sin duda, una impostura intelectual. Puedo especular y suponer que el objeto de investigación de las Matemáticas es *la demostrabilidad*, lo cual, aunque no tenga aún sentido, es ciertamente significativo. Entre los matemáticos, los hay tan radicales que incluso rechazarían tal significatividad, pues ellos son incapaces de entender cualquier cosa a menos que carezca de significado.

Imaginario e irracional le habría parecido a mi madre el juicio de aquel filósofo-matemático que nos situaba en el mejor de los mundos posibles. Aquel juicio materno afín a la escatología laico-fisiológica, tan generosamente prodigado y proclamado, ha de servirme ahora para finalizar la primera parte de este ensayo. Dejo de lado a mi madre, a mi Sócrates, mi Schenker y mi Gödel, y paso a ocuparme de mí mismo y de mi juicio sobre nuestro mundo y nuestra realidad. Mi improbable lector, sea o no experto en Música, Matemáticas, Lógica Formal o en las inexpertas teoría implícitas, debería de ser capaz de anticiparlo.

Si me hubiese confesado egocéntrico conformista, estaría del lado de Leibniz, conformando su juicio no al ámbito matemático sino al biológico, modificando algunos de los términos para conformarlos a mi excentricidad. Nuestro mundo sería entonces el mejor de los posibles porque es resultado de una radical improbabilidad. El problema, claro está, es que los otros mundos, los peores, que son siempre los más probables, de hecho también son resultado de la improbabilidad, la que permitió la aparición de la especie humana y de su condición egocéntrica y excéntrica, conformista e inconformista; pero de este problema me ocuparé en la segunda parte del ensayo. Por otro lado, de haberme confesado egocéntrico inconformista, habría hecho todo lo posible para explicitar mi correspondiente teoría implícita, en un vano intento de demostración de que ella no era simplemente el resultado de determinaciones socio-culturales, las peores en el peor de los mundos posibles, reivindicando la autonomía e independencia de mi juicio negativo, es decir, su radical objetiva subjetividad, una síntesis de la peor objetividad y subjetividad posibles. No es justo que las determinaciones socio-culturales de nuestra cultura, anclada en la positividad del pensamiento, minen nuestra autoestima; a esos egocéntricos inconformistas que se oponen a la racionalidad y a la abstracción humana deshumanizada, los tengo en muy alta estima, pues su crítica me parece del todo razonable. Mi conformación a su postura la realizaría modificando también algunos de los términos de su negativo juicio. En definitiva, estimado lector que me lees o me evalúas, a un excéntrico conformista como yo, nuestro mundo ha de parecerle el más imperfecto de los posibles. Ahora bien, este juicio, de ser verdadero, no puede transitar por la positividad de nuestro pensamiento, pues no lo he derivado a partir de ninguna supuesta perfecta capacidad mía. Mi imperfección y la de mi mundo juegan al escondite para lograr algún día encontrarse y así felizmente identificarse. Espero que, mientras tanto, mi imperfecto mundo, al que estáis, lo quiera o no, todos invitados, se siga esforzando en *imperfecionar* la identificación de mi imperfección, así como yo lo seguiré haciendo con respecto a él y, lo quiera o no, a todos vosotros.

Segunda Parte

No me he comprometido, en la parte precedente, a explicar cómo es posible que nuestro mundo, según afirmara Leibniz, sea el mejor de los mundos posibles; es decir, no es ahora mi intención presentarme como el Gödel de la Biología y así *improbar* la probabilidad de nuestro mundo, en una línea de pensamiento afín a correlacionar lo mejor y lo improbable. Mi compromiso se limita al intento de tratar el problema de que nuestro mundo, que no es, ni de lejos, el mundo al que Leibniz se refería, siendo igualmente resultado de una radical improbabilidad, se haya desarrollado desde la probabilidad de la producción de los peores mundos posibles.

El mundo al que Leibniz se refería no era exclusivamente el nuestro, dado que el que exclusivamente nos pertenece es el que nosotros hemos producido, sino propiamente el anterior a la aparición de nuestra especie; pero ningún sujeto humano puede juzgar la naturaleza de ese mundo anterior haciendo abstracción de la emergencia de nuestra especie, hecho revelado, por ejemplo, por las religiones antropomórficas que presentan a su correspondiente dios o demiurgo transcendentales como figura humana idealizada. Por tanto, mi variación de la sentencia leibniziana se debe a esta razón negativa elemental, pasando así a la consideración de que nuestro mundo, el anterior y el producido propiamente por nosotros, es y sólo puede ser el más imperfecto de los posibles.

Tal variación, sin embargo, no responde a esa particular y estimulante interpretación filosófico-antropológica que atribuye a nuestra especie la mayor imperfección biológica posible, concentrando en nosotros el punto máximo de la precariedad e incompletitud⁹, sino al hecho de que nuestra especie haya proyectado esas y otras cualidades negativas a la naturaleza del mundo anterior a nuestra aparición, siendo una prueba especulativa de esa proyección el proyecto teleológico, ético y moral, exclusivo de nuestra especie, de perfeccionar nuestro mundo, aun cuando ese proyecto pueda manifestarse desde la revelación religiosa de no hacer absolutamente nada para realizarlo.

Soy consciente de la carga connotativa de todo concepto anclado en una argumentación abstracta no formal, lo que seguro debilitará a mi argumento sobre la improbabilidad e imperfección genética de nuestro mundo: un proceso genético es improbable e imperfecto si, y solamente si, se ha producido accidentalmente. Ni la imperfección ni la improbabilidad se refieren a los elementos que participan de dicho proceso, sino al proceso mismo. Desde la suposición de la perfección del proceso, la probabilidad nos habrá de orientar o bien hacia la pérdida de esa perfección, o bien hacia su conservación. En la suposición contraria, la probabilidad nos orientará, en cambio, o bien hacia el cumplimiento de la perfección, o bien hacia la conservación de la imperfección. Lo que el lector puede entonces intuir es que la improbabilidad debería de identificarse con las segundas opciones de las respectivas suposiciones, porque ningún sujeto humano tiene experiencia directa de la permanencia y presencia trascendente de nuestro mundo. Aquí, la trascendencia no es experimentada por la legendaria deriva genética de nuestro ADN, sino por la manifestación abstracta y simbólica de nuestro pensamiento y de su gramática conceptual. En esta gramática, el sentido de la última reducción a una expresión significativa no se refiere ni a la pérdida de la perfección del proceso genético ni a su cumplimiento, sino a ambas cosas, de manera que lo improbable ha de identificarse entonces con *la perfección de la imperfección*, no como acción sino como cualidad, pues sólo una *imperfección imperfecta* concentraría toda la probabilidad en la pérdida de su identidad. Por tanto, la improbabilidad de conservar una *perfecta imperfección* sólo puede lograrse desde la contraintuitiva acción de *imperfecionar* nuestra imperfección.

He aquí, pues, la genuina positividad de nuestro pensamiento: nuestra imperfección es perfecta si conserva su identidad. En otras palabras: la positividad de nuestro pensamiento es resultado de la conservación de su negatividad. Una sensibilidad religiosa, filosófica y aun científica, que no tema la fragilidad de este nivel de abstracción, sabrá entonces situar la naturaleza teleológica de su proyecto ético y moral en la apropiación de la ignorancia y de la imperfección, teniendo como objetivos ideales el ignorar mejor y el imperfecionar su imperfección conociéndola, lo que no habrá de llevarnos a un aumento exponencial de la ignorancia y de la imperfección, sino a una responsable disminución de ambas debido a su respectiva integración como único medio para la conservación de nuestra identidad. Y, sin embargo, nuestro mundo humano, social y cultural, diverso y plural, se ha homogeneizado en la inhibición de ese nivel de abstracción, posibilitando el desfile regular y cíclico de los peores mundos posibles, los que nuestra especie ha producido como los más probables y perfectos.

A estas alturas, puramente simbólicas, del ensayo, mi improbable lector ya estará en disposición de identificar mi excéntrico conformismo, no ya con la soberbia de creer que he evitado la inhibición de ese nivel de abstracción, sino con el sentido y/o utilidad del mismo; que mi inteligencia, inquieta y a veces incisiva, ha acabado por anidar en el mundo límbico de los personajes del entrañable Robert Walser. En definitiva, y en la posición más radical y menos conciliadora, que mi discurso es una aberración, hija de la impostura intelectual, presta a servirse precisamente para todo lo contrario de lo que pretende argumentar y justificar, legitimando así la intolerable realidad de los peores mundos posibles.

Por ejemplo, el mundo de la *exclusión social*. Cualquier discurso que analice este fenómeno tomará como referencia las condiciones de posibilidad del fenómeno contrario, es decir, el de la *integración social*. Inde-

⁹ Interpretación debida a un filósofo buen conocedor de Schopenhauer, Theodor Lessing, cuyo origen podría situarse en la filosofía jurídica de Savigny (1779-1861) y en el teórico del matriarcado Bachofen (1815-1887), llegando a Nietzsche, Bergson y al Psicoanálisis.

pendientemente de cómo interprete la progresiva emergencia de los derechos civiles, políticos y sociales, ese discurso no podrá evitar la distinción entre una integración formal y una sustancial; puede dar así ya el paso a la especulación teórica, tomando como referente, por ejemplo, el concepto *ciudadanía*. En mi caso, como en el de tantos otros lectores, accedí a tal especulación teórica a partir de la lectura de *Ciudadanía y clase social*, de T.H. Marshall, en la edición comentada por Tom Bottomore. Luego leí un libro que encontré olvidado en una librería de segunda mano, escrito por el que fuera Consejero político del presidente portugués Mario Soares, *Derechos sociales del ciudadano*, de Joao Carlos Espada¹⁰. El problema central que el autor analizaba era el del binomio *igualdad civil-desigualdad social*; uno de los aciertos indudables del libro era la presentación comentada de las posiciones neoliberal y socialista, representadas respectivamente por F.A. Hayek¹¹ y Raymond Plant¹². Finalmente, Espada ofrecía su opción de síntesis y de articulación¹³.

Una de las ideas esquemáticas del neoliberalismo es la que atribuye a la dinámica del mercado económico el estatus ontológico de un sistema complejo espontáneo, en el que los resultados no se identifican con la suma de la totalidad de sus partes, de manera que no hay forma de responsabilizar a ninguna de las partes constituyentes de los resultados negativos que configurarían la inevitable desigualdad social. Entiendo que esta irresponsabilidad positiva es una de las tantas falacias implícitas en el vasto dominio del mundo límbico de las ideas, pues, si bien es cierto que la naturaleza de las partes no está directamente implicada en el resultado global de la compleja dinámica interaccional, sí lo está, precisamente, al nivel configuracional elemental de las diversas clases de las posibles interacciones. Ahora bien, este asunto, que no es nada etéreo, les parece a los neoliberales tan intratable, tan impensable, como a los griegos el cero, la nada y el no-ser.

La posición socialista, por su parte, bien puede aceptar esa dinámica espontánea del sistema *mercado económico*, pero lo hace para luego oponerse a ella. La posición de aceptar lo que se rechaza no es la mejor carta de presentación, pero no ha de ser *a fortiori* indicio de incoherencia o contradicción, pues nada nos obliga a considerar que la *resistencia* carezca de carácter ontológico y, por tanto, de naturalidad. Otro asunto es hasta qué punto esta posición está a la altura para focalizar su análisis al nivel de las interacciones y no al de las partes constituyentes, dado que en las últimas se concentraría el sacrosanto derecho civil de la libertad individual, derecho que no puede atenuarse con la moralista intencionalidad de las buenas intenciones, la empatía, la solidaridad o la fraternidad. Pretender que las cualidades positivas sean un punto de partida es sobrepasar el dominio límbico, llegando sin más preámbulos al ámbito de lo sobrenatural, la metafísica ilustrada y el aturdimiento ascético de la conciencia moral.

He aquí, pues, la explícita presentación del nivel de abstracción, inhibido por la habitual demagogia político-económica de los expertos, que nos ofrece el fenómeno de la desigualdad social y, asociado a él, el de la exclusión social. Convendrá el lector que la atmósfera que aquí se respira es, como mínimo, opresiva y deprimente. ¿Por qué razón nos hemos de limitar a estas etéreas abstracciones y a sus concretas y opresivas consecuencias? Por un lado, la naturalidad de la competencia legítima la explotación, el embargo, el desahucio y el genocidio antropológico que no precisa de cámaras de gas ni de la conservación de la memoria histórica; por otro lado, y en nombre de la justicia social, la pobreza acaba generando una considerable riqueza institucional, entrando así en la dinámica de un nuevo mercado en el que los valores se imponen como las etiquetas de precio a los ya habituales superfluos productos de consumo. Cuando uno menos se lo espera, ya nada puede hacerse porque nuestro mundo se ha vuelto completamente del revés: los neoliberales, egocéntricos conformistas y conservadores, son ahora, de hecho, los más progresistas y modernos, siempre atentos al dictamen científico, objetivo, universal y ateleológico, alambrando la naturalidad; los socialistas, egocéntri-

¹⁰ *Ciudadanía y clase social*, T.H. Marshall, Tom Bottomore (Alianza Editorial, 2007); *Derechos sociales del ciudadano*, Joao Carlos Espada (Acento Editorial, 1999).

¹¹ Premio Nobel de Economía (1974), considerado el pensador liberal más importante del siglo pasado.

¹² Parlamentario laborista en la Cámara de los Lores.

¹³ No presento esta opción, dado que, como he indicado, el libro quedó olvidado en una librería de segunda mano.

cos inconformistas y progresistas, son ahora los más conservadores, tradicionales y moralistas, aproximándose a la atribución de sobrenaturalidad del sujeto humano. Otra opción, la del *excéntrico conformismo*, igualmente abstracta y etérea, ha de ser tan posible como improbable, pero no es éste el lugar apropiado para estudiarla, ensayarla y finalmente pensarla. De todas formas, presentar una opción *tan posible como improbable* es la mejor forma de crear un malentendido.

En mis dos artículos ya publicados en *Intersticios*, quise presentarme como autor de un discurso legitimado por mi bagaje experiencial de relación personal y profesional con el colectivo de personas adultas con parálisis cerebral institucionalizadas. Lo que ahora se designa como *diversidad funcional* y la exclusión social están incuestionablemente asociadas. En esta problemática, la reivindicación del derecho a una integración sustancial, ya sea desde el reconocimiento de la dignidad, la diferencia o la igualdad, es algo tan obvio que llega a bloquear a la imaginación dialéctica. Si yo apuesto por la dirección contraria y reivindico el derecho a la exclusión, olvidándome de la dignidad y de la igualdad, entonces recibo la respuesta de que ese derecho es inútil y, con su mera mención, quien me responde acaba por situarme en un nivel de abstracción tan transgresor como impracticable. Los derechos practicables, los positivos y convencionales, son igualmente abstractos, dado que los queremos universales; entonces, ¿qué obstaculiza a mi derecho negativo de exclusión el ser útil y practicable? Ya lo he dicho: la falta de imaginación, no su naturaleza abstracta.

No me parece un asunto de orfebrería intelectual la consideración de que el derecho a la integración conserve el lastre de un tácito reconocimiento de la incapacidad de cualquier sujeto de conservar su precaria integridad decidiendo la imponderable forma de su propia exclusión. El prejuicio de tal reconocimiento negativo simplifica hasta tal punto la dinámica asistencial que la crítica y la creatividad devienen inútiles e impracticables. ¿Es abstracta y etérea la crítica de que ese prejuicio condiciona y determina cualquier intento de integración sustancial? La autoexclusión de ese sujeto cualquiera acaba interpretándose como incapacidad de integración, no como capacidad positiva de excluir la integración sustancial que se le ofrece porque el punto de partida es, insisto, la certeza de la exclusión de la propia capacidad de excluirse.

El malentendido, o la incompreensión integral, se produce cuando se cree que mi apuesta pretende actualizar esa capacidad de exclusión, cuando lo que pretende es la integración de su potencialidad simbólica en aquellos que defienden el derecho a la integración de los ya o potencialmente excluidos. Sin esa integración y su consecuente praxis, sólo irrealizable para los que carecen de imaginación, la dignidad, la diferencia o la igualdad devienen formales y la integración sustancial, tal y como intenté argumentar en mis dos artículos anteriores, produce o bien una exclusión integrada o bien una integración excluyente. Por tanto, los Servicios Sociales, con sus políticas para atenuar la injusticia social, han acabado generando nuevas formas de exclusión social, sutiles en los casos de los colectivos con diferente funcionalidad intelectual, y directamente escandalosas en los de los colectivos con una diversidad funcional que no debería de facilitar el prejuicio de su incompetencia moral, sino todo lo contrario, por tanto, el reconocimiento y la presunción de su autoridad moral para la oposición y la resistencia.

La naturaleza del derecho a la exclusión es, sin duda, excéntrica, pues ni siquiera su presentación como derecho positivo evita el malentendido y la tergiversación, refiriéndose entonces al derecho a una normalidad exclusiva, que nada tiene que ver con la discriminación positiva ni con los privilegios, porque se trata simplemente de una *normalidad excepcional*. Quienes quieran descubrir las características de esa clase de normalidad, no sólo tendrán que habilitar el entorno material de los sujetos excepcionales, sino además rehabilitarse y reeducarse a sí mismos, tomando como referente negativo a su propia normalidad. En definitiva, el objetivo elemental ha de ser normalizar esa excepcional normalidad descubriendo sus límites al mismo tiempo que se facilita su conservación: normalizar la diferencia es hacer posible que se desarrolle, progrese y se conserve, siendo completamente imposible anticipar la distancia que finalmente se impondrá entre la diferencia inicial y la ya normalizada. Es esta imposibilidad lo que acaba mostrando la precariedad epistemológica de las políticas sociales: que en este ámbito domine el realista cálculo de lo posible y de lo probable, supera toda forma calculada y posible de cinismo, pues la conservación de la diferencia inicial jamás fue calculada ni resultado de la probabilidad.

¿A qué clase de epistemología acceden los profesionales, por ejemplo, en Intervención Psicosocial? La oferta formativa de un Máster en esta materia incluye el módulo *Epistemología, Teoría e Investigación Psicosocial*, que es descrito en los términos de un acceso a *la pluralidad epistemológica en psicología social*¹⁴. Tenga por seguro el lector, ya de entrada, que esa pluralidad que afecta al perfil epistemológico de los conceptos al uso en Psicología Social, no estará articulada en una visión global como la que pudo presentar Bachelard con respecto a los conceptos de las ciencias experimentales, esperando con ello que el científico reconociera y ordenara la diversidad de perfiles epistemológicos asociados a los diferentes momentos de una determinada investigación (el realismo ingenuo, el empirismo claro y positivista, el racionalismo clásico, el complejo y el discursivo)¹⁵. Tampoco se refiere a la habitual diversidad temática que puede hallarse en cualquier manual de Teoría del Conocimiento o a la simplificada dualidad que sólo nos ofrece la opción del naturalismo o el idealismo y sus numerosas y respectivas derivaciones.

De entrada, cabría esperar un análisis pormenorizado del constructo teórico designado como *Representaciones Sociales*, que si bien le debe su origen a la especulación en Psicología Social, resulta esencial para cualquier reflexión y análisis de naturaleza sociológica. El problema es que las RS lo integran absolutamente todo y llegan a ser consideradas como portadoras de todo posible conocimiento, lo que implicaría tanto una especulación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento como su clara y distinta delimitación. A las RS siempre las hemos de hallar como término límite en la supuesta pluralidad de nuestra disposición cognitiva, de manera que la pluralidad epistemológica no sólo se refiere a la diversidad formal que las produce, sino también a la diversidad sustancial de todo lo que en ellas se presenta representado: ideas, conceptos, valores y creencias. Tenemos así un constructo que legitima un fundamentalismo cognitivo y, debido a ello, una dinámica especulativa que excluye todo aquello que no sea conocimiento. En otras palabras, lo que aquí se excluye es, nada más y nada menos, que el propio pensamiento que ideó a las RS para facilitar nuestra comprensión de la compleja ontosemántica social.

La inhibición del pensamiento también lo es de su negatividad genética. Nuestra disposición cognitiva elemental, entendida como atencionalidad e intencionalidad de la consciencia, delimitación y orientación frente al entorno, sólo es potencialmente receptiva a la positividad de lo fenoménico que es todo aquello que se nos impone: lo que es conocido no puede estar ausente. Nuestra disposición noética elemental, entendida como atencionalidad e intencionalidad de la conciencia de la atencionalidad e intencionalidad de nuestra consciencia, delimitación y orientación frente a lo que se ha conocido, es, en cambio, siempre potencialmente receptiva a la negatividad de lo que aún no ha sido conocido como condición ineludible para que lo impuesto llegue a ser representado y conocido. En el propio concepto *representación* se da la concentración y articulación de la positividad del fenómeno particular que se ha conocido y la negatividad de la generalización de ese fenómeno, pero sin esa generalización no hay representación. En este sentido, nuestras RS no derivan en ningún caso directamente de nuestra disposición cognitiva sino de la noética.

Entiendo que a los promotores de la oferta formativa dirigida a futuros profesionales en Intervención Psicosocial, pueda parecerles este asunto demasiado etéreo y abstracto, demasiado filosófico, pero es, como diría Nietzsche, sobre todo, demasiado humano. Nuestra humana disposición noética, que es la fuente de toda posible generalización con pretensión de universalidad, tendrá sin duda su explicación filogenética, pero para quien, como yo, carezca de los conocimientos y medios necesarios para justificarla, sólo puede tomarla en consideración a partir de una descripción recursiva: cuando lo que ha sido objeto y objetivo de nuestra disposición cognitiva deviene conocimiento, y éste, bajo la forma de una representación particular y positiva, es objeto y objetivo de la propia disposición cognitiva, se produce entonces la emergencia de la disposición noética. Sin el reconocimiento de esta transformación, no se puede derivar de nuestra epistemología la legítimi-

¹⁴ Módulo que además incluye los siguientes ítems: la cultura y la identidad; el self y la identidad social; la grupalidad y el cambio; el bienestar y la felicidad; la prevención del riesgo; y la violencia psicológica.

¹⁵ *La Filosofía del no*, Gaston Bachelard (Aморrortu Editores, 1984).

dad de metodología alguna, y sin metodología legitimada, toda forma de concreción es sospechosa de ser el resultado de un uso inadecuado de la abstracción, no entendida como medio sino como finalidad.

Rechazo, por tanto, la crítica de que mi discurso sea demasiado etéreo y abstracto, pues en él hago todo lo posible para que la abstracción sea percibida como un medio y no una finalidad. Ese esfuerzo será aún precario, por lo que es razonable que pueda ser acusado de impostura intelectual, en rigor, de impostura noética, pero no puedo, no quiero ni debo evitarlo; es, como casi todo, una cuestión de principios. Quisiera con ello facilitarle al lector que su atencionalidad e intencionalidad se detuvieran en sus propios principios, animándole a que realice un esfuerzo mejor que el mío en el reconocimiento de la naturaleza noética de aquéllos, consiguiendo así la concreción, particularidad y singularidad de esas acciones negativas, no ya contraintuitivas, de *improbar* la probabilidad de nuestro mundo, *indemostrar* la demostrabilidad de nuestras especulaciones formales, así como *desaprender* nuestro saber limitado a la positividad de nuestro conocimiento, para conseguir el objetivo de la comprensión por medio de la abstracción, el mejor de los medios posibles para *incomprender* y empezar verdaderamente a dialogar y a trabajar.