



HAL
open science

La lógica y el (des)conocimiento del sujeto

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. La lógica y el (des)conocimiento del sujeto. Paulo de Barros Carvalho. *Lógica e Direito*, Noeses, pp.43-76, 2016, 978-85-8310-059-1. hal-02006498

HAL Id: hal-02006498

<https://hal.science/hal-02006498>

Submitted on 15 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA LÓGICA Y EL (DES)CONOCIMIENTO DEL SUJETO

Dardo Scavino

Nasceu em Buenos Aires em 1964. Obteve seu diploma em Letras na Universidad de Buenos Aires, e em seguida o doutorado pela Universidad de Bordeaux (França), onde é atualmente Professor Titular de Filosofia. Publicou *Nomadologia – Una lectura de Deleuze; Saer y los nombres* e *Barcos sobre la pampa*, além de outras obras em colaboração com Miguel Benasayag: *La apuesta amorosa* e *Por una nueva radicalidad*. É colaborador em diversos meios de comunicação argentinos e do exterior.

Porque el que dice, del mosquito, que es tal o cual cosa, no dice, dice Tomatis, a decir verdad, del mosquito, nada. Dice de él...

— Juan José Saer, Glosa.

Sumário: 1. Paradoja de Nicholson — 2. Paradoja de House — 3. Paradoja de Descartes — 4. Paradoja de Rodríguez — 5. Paradoja de Kant — 6. Paradoja de Marx — 7. Paradoja de Borges — 8. La causa del sujeto — 9. Paradoja de Russel — 10. Paradoja de Saer — 11. Conclusión — Bibliografía.

1. Paradoja de Nicholson

Cualquier teoría del conocimiento debería confrontarse alguna vez con ese principio que me gustaría llamar “Ley de Nicholson” en homenaje al protagonista de *Chinatown* y *The Shining*. Una leyenda le atribuye a este actor una declaración que probablemente no haya hecho, pero que *se non è vera è ben trovata*: “La realidad es una ilusión provocada por la falta de alcohol”. El lector se dará cuenta de que el alcohol podría sustituirse en esta sentencia por cualquier otra sustancia capaz de alterar el funcionamiento cerebral y afectar así el entendimiento y la percepción. En efecto, ¿quién podría asegurar que la composición química considerada “normal” de nuestra masa cerebral corresponde a una percepción adecuada y lúcida de las cosas? Si el aumento o la disminución de alguna sustancia química distorsionan nuestra sensibilidad y trastornan nuestro juicio, ¿qué nos autoriza a decir que la proporción habitual de esas sustancias suprime cualquier ilusión? ¿No podríamos llamar “realidad” al conocimiento de las cosas cuando se combinan en nuestro cerebro ciertos porcentajes más o menos habituales de sustancias químicas? ¿El “sano juicio” no sería, al fin de cuentas, un juicio “insano” entre otros? En términos de Jack Nicholson, la realidad sería la ilusión de las personas sobrias.

Que nadie vaya a pensar, no obstante, que nos encontraríamos ante una mera ocurrencia graciosa del actor norteamericano. El británico Aldous Huxley había planteado una tesis similar en un libro de 1954, *The Doors of Perception*, un ensayo que se convertiría en la Biblia de la psicodelia y de la generación hippie y que inspiraría incluso el nombre de una célebre banda de rock californiana una década más tarde.¹ Después de una reveladora experiencia con la mezcalina, Huxley había llegado a la conclusión de que algunas drogas potenciaban nuestra percepción en lugar de obnubilarla, y nos permitían acceder a regiones de la realidad que la sobriedad obstruía,

1. HUXLEY, Aldous. *The doors of perception*. Middlesex, Penguin Books, 1961.

de modo que la realidad, o lo que llamábamos así, no era sino una estrecha porción del universo.

Pero todas estas cuestiones conciernen sobre todo la psicología y la neurología. Y a nosotros nos interesa aquí la perspectiva lógica del tema. Por eso nos interesa menos la “Ley de Nicholson” que la “Paradoja de Nicholson”. Desde un punto de vista lógico, lo importante es saber si Nicholson estaba sobrio o ebrio cuando formuló este principio. Si estaba sobrio, entonces esta ley también es una ilusión provocada por la falta de alcohol, una ley propuesta por alguien cuyo entendimiento estaba perturbado en ese momento por esa privación química. Pero si esa ley es ilusoria, o si es sencillamente una insensatez de su autor, entonces es una ley engañosa y una persona sobria, como consecuencia, no es necesariamente víctima de semejantes espejismos. Nos encontramos así en plena paradoja, y ésta sólo puede evitarse a condición de que Nicholson estuviera ebrio cuando formuló esa ley acerca del estado de sobriedad, es decir, a condición de que no formara parte de las víctimas de esa convincente ilusión provocada por la carencia de alcohol que llamamos realidad.

2. Paradoja de House

El lector debe haber adivinado que la paradoja de Nicholson es una variante de la aporía propuesta por el humorista Epiménides hace veintisiete siglos. Epiménides, que era cretense, había dicho que los cretenses eran todos mentirosos, dejándonos con la incertidumbre acerca de si estaba mintiendo o no cuando profirió la frase. De hecho, el propio Nicholson habría declarado alguna vez que “sólo deberíamos mentirle a dos tipos de personas en la vida: a los policías y... a nuestras novias”, declaración que se convierte en paradoja, si Nicholson se estaba dirigiendo en ese momento a un policía o... a su novia. Pero podemos extender esta proposición a la totalidad de la especie y convertirla en la no menos célebre paradoja del doctor Gregory House: “*Everybody lies*”, máxima

que podríamos traducir, para adaptarla a la tradición de la proposiciones lógicas, así: “Todos los humanos son mentirosos”. Como House es un ser humano, también sería un mentiroso, lo que significa que no es verdad que todos los humanos sean mentirosos. Pero si esto es así, ¿cómo decidir si House pertenece al conjunto de los mentirosos o no?

Para resolver paradojas como ésta, Bertrand Russell propuso, en 1903, su célebre *type theory*:² el autor del enunciado “Todos los humanos son mentirosos” queda excluido del conjunto que él mismo funda porque se supone que el enunciado “Todos los humanos son mentirosos” es verdadero, de modo que House se habría abstenido de mentir en este caso. Quien enuncia esta ley, por consiguiente, queda exceptuado de su propia ley (o para decirlo con el léxico ideado por Alfred Tarski tres décadas más tarde, la sentencia de House es una proposición “metalingüística”).³ El cuantificador universal –“Todos los humanos son mentirosos”– está anunciándonos que el conjunto de los humanos está incluido en el conjunto de los mentirosos o que la función “mentiroso” se aplica sistemáticamente a todas las “x” humanas: “Si x es un humano, x es mentiroso”. Porque si pensamos que el Dr. House también miente y el enunciado “Todos los humanos son mentirosos” es falso, no podemos inferir que “Ningún humano es mentiroso”. Cuando una ley es falsa, su contraria no es verdadera. En una época se pensaba que todos los cisnes eran blancos, y cuando se desmintió esta ley, porque se descubrieron cisnes negros, no se concluyó que ningún cisne era blanco... Una ley falsa es, en efecto, una falsa ley: “No todos los humanos son mentirosos”, de modo que la función “mentiroso” no puede aplicarse universal y necesariamente a cada uno de los humanos.

2. HEIJENOORT, Jean van. (ed.), *From Frege to Gödel, a Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.

3. TARSKI, A. *Logique, sémantique, métamathématique, 1923-1944*. Paris: Armand Colin, 1972.

Pero existe una diferencia notable entre los ejemplos de Dr. House y de los cisnes, porque la blancura o la negrura de estas aves no involucran a quienes hablan sobre ellas. Si “No todos los humanos son mentirosos”, en cambio, ya no estamos en condiciones de decidir si House es mentiroso o no, de modo que ya no podemos decidir tampoco si su ley es falsa o verdadera, o si la función “mentiroso” se aplica, o no, cada vez que habla un humano. El enunciado “No todos los cisnes son blancos” puede interpretarse como una proposición particular: “Algunos cisnes no son blancos” o “Existe por lo menos un cisne que no es blanco”. En el caso de la paradoja de House, en cambio, la negación del cuantificador universal vuelve al conjunto inconsistente: como no podemos decidir si House forma parte o no del conjunto de los individuos mentirosos, tampoco podemos decidir a priori si el resto de los humanos son mentirosos o no.

Podríamos escribir las cuatro proposiciones resultantes de la paradoja de House, siguiendo una sugerencia hecha por el psicoanalista francés Jacques Lacan en un seminario de 1971⁴ cuando introdujo la inusual negación del cuantificador universal ($\neg\forall$) a modo de alternativa a la teoría de los tipos:

| | |
|---|---|
| 1/ Todos los humanos son mentirosos | 3/ No existe ningún humano no mentiroso |
| $\forall x f(x)$ | $\neg\exists x \neg f(x)$ |
| 2/ Existe al menos un humano no mentiroso | 4/ No todos los humanos son mentirosos |
| $\exists x \neg f(x)$ | $\neg\forall x f(x)$ |

Las fórmulas 3 y 4 corresponden a la interpretación auto-referencial, o completa, de la proposición de House: si él también miente cuando la pronuncia, y no hay ninguna

4. Lacan introduce sus “*formules de la sextuation*” en el seminario inédito ...*Ou pire* (1971-72), cuya versión en línea se encuentra fácilmente. El francés vuelve a referirse a estas fórmulas en el seminario del año siguiente: *Encore* (1972-73), Paris, Seuil, 1975, pp. 99 y ss.

excepción a la función, $\neg\exists x \neg f(x)$, entonces ésta pierde su validez universal: $\neg\forall x f(x)$. Las fórmulas 1 y 2, en cambio, corresponderían a la *type theory* de Russell o a la interpretación metalingüística, o incompleta, de la proposición: House no miente cuando la pronuncia, de modo que la función se aplica a todos los casos, $\forall x f(x)$, excepto al autor de la ley: $\exists x \neg f(x)$. Nótese entonces que la negación del cuantificador universal, $\neg\forall x f(x)$, no significa, desde la perspectiva de Lacan, que la proposición es incompleta sino inconsistente, porque ahora ya no podemos decidir si alguien es necesariamente mentiroso o no cuando es humano. La inconsistencia, $\neg\forall x f(x)$, es incluso una consecuencia de la interpretación completa de la sentencia de House, es decir, aquella que no excluye a ningún humano y, como consecuencia, no exceptúa al sujeto de la enunciación de la función “mentiroso”: $\neg\exists x \neg f(x)$.

Podríamos incluso ordenar estas fórmulas en dos argumentos hipotéticos:

Si “Todo los humanos son mentirosos”, entonces “existe al menos uno que no miente”

$$\forall x \neg f(x) \Rightarrow \exists x \neg f(x)$$

Si “No existe ningún humano que no mienta”, entonces “No todos los humanos son mentirosos”

$$\neg\exists x \neg f(x) \Rightarrow \neg\forall f(x)$$

Russell, sin embargo, no encontró una verdadera “solución” a su propia paradoja, como suele sostenerse. Propuso sencillamente una manera de evitarla. O deberíamos decir tal vez: de olvidarla. Porque la teoría de los tipos coincide con la inadvertencia del sujeto: cuando escuchamos por primera vez la sentencia del Dr. House, excluimos automáticamente al médico del conjunto de los mentirosos, de modo que no percibimos la paradoja. Sólo en un segundo momento caemos en la cuenta de que no hay ningún motivo para exceptuarlo, como no sea el de evitar esa paradoja. Desde un punto de

vista lógico, por consiguiente, las fórmulas 3 y 4 preceden a las fórmulas 1 y 2: estas últimas se obtienen cuando tomamos una decisión acerca del enunciado lógicamente indecible, es decir, cuando decidimos exceptuar a House del conjunto de los mentirosos para que éste se vuelva consistente, es decir, para que pueda convertirse, como conjunto, en el sujeto de una proposición.

Habría que destacar no obstante la estricta modernidad de la paradoja de House. Porque si exceptuamos al médico del conjunto de los mentirosos, no lo exceptuamos del conjunto de los humanos. Esta sería, sin embargo, otra solución posible: que su autor no fuera humano. Que fuera, por ejemplo, una divinidad. Después de todo, las divinidades hablaron y profirieron sentencias semejantes a éstas durante siglos. Y entonces se disiparía la paradoja. Pero para nosotros, los modernos, sólo los humanos hablan, característica que los distingue de las demás entidades y hasta de los propios dioses, que desde hace siglos decidieron callarse, a tal punto que ni siquiera los creyentes toman muy en serio a alguien que asegura haber oído el mensaje de una divinidad.

3. Paradoja de Descartes

La paradoja de Russell fue abordada por una multitud de ensayos de lógica, y se la suele ilustrar con los ejemplos del “mentiroso” o del “barbero del regimiento”. Pero esta estructura paradójica se encuentra en muchos enunciados aparentemente muy banales. No hace falta que repitamos los célebres chistes según los cuales “Todas las generalizaciones son idiotas” o “Ya nos comimos a todos los antropófagos”. El propio Nicholson habría dicho alguna vez que “*If men are honest, everything they do and everywhere they go is for a chance to see women*” (Si los hombres son honestos, todo lo que hacen y a todos lados donde van, es para tener la oportunidad de conocer mujeres), de modo que cabría preguntarse si él mismo era honesto o no cuando profirió esa sentencia: porque si era

honesto, entonces hizo esa declaración con el claro propósito de conocer mujeres...

Recordemos también aquella sentencia de un contemporáneo de Epiménides, Heráclito de Éfeso, según la cual “Todo cambia”. El filósofo griego sugería así que hasta las cosas que parecen más firmes y permanentes se alteran. Pero para que esto sea cierto, la propia ley anunciada por Heráclito no debía estar sujeta a mutación. Y algunos poetas españoles del llamado Siglo de Oro se percataron de esto. Garcilaso de la Vega, por ejemplo, sentenciaba en uno de sus sonetos que “todo lo mudará la edad ligera / por no hacer mudanza de costumbre”,⁵ mientras que Francisco de Quevedo concluiría su soneto dedicado “A Roma sepultada entre sus ruinas” asegurando que “huyó lo que era firme y solamente / lo fugitivo permanece y dura”.⁶ En este mundo, entonces, todo cambia, excepto la ley que anuncia esto. De modo que Garcilaso y Quevedo ya respetaban espontáneamente la teoría de los tipos o la excepción constituyente.

Encontramos una paradoja similar en uno de las más célebres premisas de la historia de la lógica: “Todos los hombres son mortales”. En efecto, si incluimos al sujeto de la enunciación en el conjunto de “todos los hombres”, ¿qué sucede? Que éste ya no podría decir “todos” porque este cuantificador presupone una universalidad, un conocimiento *sub specie aeternitatis*, que le está vedado a un mortal. ¿Cómo sabría este sujeto, si fuera, como él sostiene, mortal, que nunca habrá un hombre inmortal? ¿Cómo puede saber qué va a ocurrir en un futuro que no conoce y no debería conocer, en principio, nunca? Quien se pronuncia acerca de la universal mortalidad de los hombres, se está exceptuando de ese conjunto: el sujeto de la enunciación no presupone su propia mortalidad. Porque si se incluyera, si se negara a exceptuarse de esa totalidad,

5. VEGA, Garcilaso de la. *Poesía castellana completa*. Madrid: Cátedra, 1985, p. 194.

6. QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de. *Poesía original completa*. Barcelona: Planeta, 1996, p. 244.

debería concluir entonces que, como sujeto mortal o finito, no se encuentra en posición de proferir semejante ley. Si ningún humano escapa a la muerte, $\neg \exists x \neg f(x)$, debemos concluir que “no todos los humanos son mortales”: $\neg \forall x f(x)$. Excluir al autor de una ley del conjunto de los seres finitos, $\exists x \neg f(x)$, es la condición misma para el empleo de un cuantificador universal: $\forall x f(x)$.

Podríamos remontar también la paradoja de Nicholson a los orígenes de la filosofía moderna. Después de examinar varios tipos de entidades – desde los cuerpos sensibles hasta los principios morales pasando por los axiomas geométricos –, Descartes había llegado a la conclusión de que todos sus pensamientos eran dudosos. El francés no hablaba de la privación de alcohol sino de un misterioso “genio maligno” que se empeñaría en alterar su percepción y su juicio.⁷ Hay que dudar de todo porque nada nos asegura que la llamada realidad no sea un sueño o una alucinación. Hay que dudar de todo porque ya se enunciaron suficientes principios morales que se revelaron nefastos o suficientes leyes científicas que resultaron erróneas, como para saber que hasta las cosas más evidentes del mundo pueden estar equivocadas. Pero quien duda de todo, no puede dudar que está dudando, de modo que la duda no forma parte de las entidades dudosas. O dicho de otro modo: el enunciado “Todo es dudoso” no entra dentro del conjunto que él mismo establece (“No es dudoso que todo sea dudoso”). Un escéptico consecuente debe ser un escéptico convencido: puede dudar de todos sus pensamientos, menos de su escepticismo.

Descartes podía dudar entonces de la existencia de las cosas en las cuales estaba pensando, pero no dudaba de la existencia de su propio pensamiento en el momento de hacerlo: aunque las cosas en que pienso no sean ciertas, es cierto, por lo menos, que pienso en ellas. Nada le impedía a Descartes, no obstante, dudar de su propia duda, nada le impedía incluir en

7. DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 1966, p. 42.

el conjunto de las cosas pensadas a su propio pensamiento: el *cogito ergo sum* no es una inferencia lógica (muchos filósofos se habían dado cuenta de esto) sino una decisión tomada ante un enunciado indecible, y tomada para evitar, precisamente, la paradoja. El sujeto moderno nace de esta decisión.

El *Discurso del método* permitió establecer una diferencia clara entre la *res cogitans* y las *rei cogitata*, entre la cosa pensante y las cosas pensadas, aunque una de esas cosas pensadas sea yo mismo. En la proposición “Yo me equivoco”, el “yo” acerca del cual estoy hablando no es el “yo” del hablante, el sujeto del enunciado no es el sujeto de la enunciación aun cuando yo esté hablando de mí. En una palabra, no hay, para Descartes, auto-referencia porque cuando hablo acerca de mí no me estoy refiriendo al sujeto que habla. Si también dudara de mi escepticismo, entonces debería descartar la duda metódica, ya que no podría decidir a priori si todas las cosas son dudosas o no: la pertenencia o no de una cosa al conjunto de las cosas dudosas se volvería, a partir de ahora, indecible.

4. Paradoja de Rodríguez

Muchos comentaristas llamaron la atención acerca de la semejanza entre el *Discurso del método* y las *Confesiones* de San Agustín, dado que ambos filósofos se libraron a un ejercicio introspectivo gracias al cual criticaron sus “errores” del pasado.⁸ Y la confesión cristiana presupone, precisamente, esta escisión del sujeto. Durante la confesión, el sujeto se juzga a sí mismo, pero por este motivo ocupa dos lugares diferentes: como sujeto de la enunciación asume la posición del juez, mientras que como sujeto del enunciado se coloca en la posición del juzgado, es decir, del pecador.

Desde el momento en que se juzga a sí mismo, el sujeto exceptúa el juicio sobre sus pecados del conjunto de todos sus

8. Por ejemplo: Etienne Gilson en la introducción al *Discours de la méthode*. Paris: Vrin, 1925.

pecados: “Soy un pecador (salvo cuando digo que soy un pecador)”. Pero si esto es así, entonces la confesión no es una auténtica autocrítica (ni una autobiografía), dado que el prefijo griego *auto* presupone que el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación son uno solo y el mismo, o que el acusado y el juez son la misma persona. Y por eso Lacan recurriría al símbolo \$ para representar a este sujeto escindido entre la enunciación y el enunciado, entre el juez y el acusador o, si se prefiere, entre el narrador y el narrado, como en una autobiografía.

La confesión supone que el sujeto, si es sincero, está en condiciones de proferir un juicio justo acerca de sí mismo, porque supuestamente nadie se conoce mejor a sí mismo que uno mismo. Para Freud, en cambio, o para Lacan, la escisión del sujeto disiparía la ilusión del “uno mismo”, dado que el juez y el acusado son inexorablemente dos. Bastaría con convertir la paradoja de House en la de Silvio Rodríguez para advertir esta división. El cantante cubano decía en una canción intitulada, muy autorreferencialmente, “Esta canción”:

*Me he dado cuenta
de que miento.
Siempre he mentado,
siempre he mentado.*⁹

Quien confiesa su pecado de mendacidad, exceptúa implícitamente su confesión del conjunto de sus mentiras, de modo que sigue estableciendo una diferencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado, y demostrando hasta qué punto el supuesto sujeto “individual”, o indiviso, esta irremediabilmente dividido, y dividido hasta el punto de que una reconciliación posible entre ambos sujetos supondría que el sujeto de la enunciación también mintiera y que ya no

9. Silvio Rodríguez, “Esta canción” en *Días y flores*, La Habana: EGREM, 1975, pista 7.

pudiéramos decidir, como consecuencia, si una declaración es mentira o no cuando la hace, por ejemplo, Silvio Rodríguez.

5. Paradoja de Kant

Pero la paradoja de Nicholson tuvo otro precedente prestigioso en la filosofía moderna: la “antinomía dinámica” que Kant formuló en su *Crítica de la razón pura*. La física, o la dinámica, propone la siguiente ley universal: “Todos los fenómenos tienen una causa”.¹⁰ En efecto, nada ocurre porque sí, lo que significa que todo tiene una explicación. Y conocer significa eso: poder explicar por qué algo es así y no de otra manera. Pero si la formulación de esta ley universal también fuese el efecto de alguna causa, si el sujeto que la formuló lo hubiese hecho bajo una influencia cualquiera –por ejemplo, una carencia crítica de alcohol –, entonces perdería su validez universal. Kant concluye de esto que el sujeto trascendental – el sujeto que enuncia las leyes universales – no forma parte de los elementos a los cuales les aplica la ley. Pero esta conclusión no es una inferencia lógica: es una decisión comparable con la “teoría de los tipos”. Y Kant se ve obligado a tomarla para que el edificio de su teoría del conocimiento no se precipitara en la inconsistencia.

El sujeto, diría el filósofo de Königsberg, no es un fenómeno sino un noúmeno, o no forma parte del dominio de lo cognoscible, dado que lo cognoscible, aquello que puede explicarse, obedece necesariamente a una causa. El sujeto, en resumidas cuentas, no es un objeto, lo que significa que, a diferencia de los objetos, el sujeto no obedece a una causa y, como consecuencia, es libre. Optar por la libertad del sujeto no es, por lo menos en un principio, una decisión ética de Kant sino decisión estrictamente lógica: el sujeto tiene que escapar a las leyes que él mismo establece para el resto del universo para que este saber no pierda su consistencia.

10. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Mayer & Müller, 1889, 472.

La resolución kantiana de la antinomia dinámica respondía a un problema crucial de aquellos años. A principios del siglo XVII, Galileo había hecho un descubrimiento que revolucionaría la historia de la ciencia. El italiano había llegado a determinar que los cuerpos llamados celestes no eran los únicos que obedecían a leyes: también lo hacían los cuerpos sublunares. Desde la más remota antigüedad, en efecto, muchos pueblos se habían percatado de que los astros tenían costumbres muy regulares, a tal punto que podían calcular o prever con una gran precisión no solamente los solsticios y los equinoccios sino también los eclipses de sol y de luna. Los griegos habían llamado *astronomía* a esta ciencia que estudiaba las costumbres (*nomoi*) de los astros. Y Galileo llegó a demostrar que los cuerpos terrestres – cuyas conductas no eran, aparentemente, regulares – también tenían esas costumbres o se regían por leyes, aunque ya no se movieran, como los primeros, en círculo. Con Galileo, justamente, lo regular empieza a distinguirse de lo cíclico: en las mismas circunstancias, los cuerpos hacen lo mismo, lo que ya no significa que vuelvan al mismo lugar.

Pero para poder establecer estas leyes, Galileo tuvo que partir de un principio, un principio al que obedecen todos los cuerpos: el principio de inercia. Y este principio sostiene que todos los cuerpos tienden a mantenerse en reposo o en movimiento (o tienden a conservar la velocidad que tienen, poco importa si ésta es nula, baja o elevada, de modo que cualquier cambio de la velocidad se explica por una fuerza exterior que interviene). El descubrimiento de Galileo tuvo tal repercusión en el pensamiento occidental, que muchos filósofos se preguntaron si no podría seguirse un método similar para fundar una ciencia de los comportamientos humanos. Cada pueblo, en efecto, tenía sus costumbres (*nomoi*), ¿pero no podrían descubrirse las leyes que regían los comportamientos de todas las sociedades más allá de sus *nomoi* particulares y variables? Tanto Hobbes como Spinoza suponían que la noción de *conatus* podía constituir un equivalente del principio de inercia descubierto por Galileo y convertirse en el principio para

confeccionar una ciencia de lo humano. Del mismo modo que los cuerpos tienden, para Galileo, a mantenerse en un estado de reposo o movimiento, cada uno de los cuerpos se esfuerza, según Spinoza, por “perseverar en su ser”,¹¹ y este esfuerzo (*conatus*) es “la esencia misma de las cosas”.¹² Hobbes y Spinoza sentaban así las bases de una posible ciencia que pudiera explicar el comportamiento de los seres humanos de manera semejante a como la física había establecido las leyes que regían el movimiento de los cuerpos.

A partir del siglo XVIII, algunos pensadores imaginaron que el equivalente de la *astro-nomía* para entender las conductas humanas sería la llamada *eco-nomía*, dado que esta ciencia se ocupaba precisamente de la cuestión de la supervivencia o de la satisfacción de las necesidades humanas. Cuando a principios del siglo XX, por ejemplo, el economista Vilfredo Pareto postule el primer principio del *homo oeconomicus* siguiendo el modelo de la inercia galileana, dirá que cuando este *homo oeconomicus* es un productor, trata de aumentar su provecho, y cuando es consumidor, su satisfacción.¹³ Suele atribuírsele a Marx, no obstante, la idea según la cual los comportamientos y los pensamientos sociales están regidos, “en última instancia”, por la estructura económica. Pero cualquiera puede constatar que no se trata de una idea original del filósofo renano. Esta determinación económica de los sujetos es uno de los lugares comunes de las ciencias llamadas humanas o sociales desde el siglo XVIII hasta nuestros días: si alguien quiere estudiar científicamente la sociedad – si quiere comprender la regularidad de los comportamientos humanos más allá de la enorme variedad de formas de vida, es decir, si pretende, a la manera de Galileo, encontrar las leyes universales y necesarias más allá de los comportamientos particulares y

11. *Ética* III, prop. VI.

12. *Ética* III, prop. VII.

13. Vilfredo Pareto, *L'intérêt de l'individu in Cours d'économie politique*. Lausanne: F. Rouge, 1896, p. 110.

contingentes –, tendría que estudiar su dimensión económica.

Kant comprendió que si estas leyes eran universales y necesarias, el sujeto cognoscente no podía obedecer a los mismos principios que el sujeto conocido. Porque si esas leyes acerca de la realidad humana eran un efecto producido por el *conatus*, o cualquier otro equivalente del principio de inercia, entonces perderían su valor universal y necesario (de modo que ya no sabríamos si el sujeto que las formuló obedecía o no a ese principio). Si se pretendía construir entonces una ciencia de los sujetos humanos, había que excluir a un sujeto de los principios de esa ciencia, y ese sujeto era el sujeto cognoscente, es decir, trascendental. El sujeto trascendental es libre porque las leyes que propone para prever el comportamiento de los cuerpos no pueden preverse a partir de esas mismas leyes. El sujeto es libre porque es imprevisible.

6. Paradoja de Marx

Karl Marx dirá algunas décadas más tarde que esta supuesta excepcionalidad del sujeto trascendental no es más que su oportuna ceguera con respecto a sus determinaciones, es decir, a los *nomoi* que lo rigen. Las maneras de pensar de los sujetos también estarían condicionadas, aunque no lo reconocieran, por *nomoi*. Y suele atribuírsele a Marx la idea de que esos *nomoi* serían, en última instancia, económicos. A esto suelen aludir muchos marxistas cuando se refieren a su “materialismo”. Pero el alemán no cesaba de repetir que su materialismo era “histórico”, y esto significa que los *nomoi* que rigen el comportamiento económico de los sujetos humanos ya no son universales y necesarios sino particulares y contingentes. Ya no deberíamos decir entonces, a la manera de Pareto, que “todos los productores obedecen al principio del aumento del provecho” o “todos los consumidores, a la ley del aumento de la satisfacción”, deberíamos decir más bien que en un período histórico particular – el capitalismo, por ejemplo – estos principios rigen los comportamientos de los

sujetos, lo que significaría que los *nomoi* económicos no son naturales sino sociales o culturales.

Marx conocía perfectamente la noción hegeliana de “es-píritu objetivo”: se trata de esas costumbres, valores y creencias colectivas que se encarnan en prácticas sociales efectivas y que el sujeto vive como si fuesen leyes naturales y, como consecuencia, universales. A este mecanismo de naturalización, divinización o universalización de los *nomoi* particulares y contingentes Marx lo llamaría, algunos años más tarde, *Ideologie*.¹⁴ Todo ocurre entonces como si los hombres le atribuyeran a una divinidad o a la naturaleza los *nomoi* que ellos mismos instituyeron. Y esta es precisamente la función que siempre tuvieron los mitos: remitir a un tiempo fuera de la historia los *nomoi* temporarios de una sociedad. A propósito de un pueblo de Nueva Guinea, los baruya, el antropólogo Maurice Godelier aseguraba que

la manera en que su sociedad se organiza, las normas de conducta, los valores a los que obedecen, en una palabra, el orden que reina entre ellos, se les antoja evidente, legítimo, el único posible, y ello porque no se consideran sus autores, porque creen que seres más poderosos que ellos inventaron ese orden y lo donaron a sus antepasados, que eran diferentes de los hombres de hoy. El deber sagrado de los baruya es, por tanto, conservar y reproducir ese orden.¹⁵

La *Ideologie* de Marx no se confunde, en este aspecto, con la *doxa* de Platón y hasta podría decirse que se oponen totalmente. De hecho, la teoría marxista de la ideología constituye la primera crítica radical del platonismo filosófico: la elevación de un hecho particular a la dignidad de derecho universal, o de una tradición específica, al estatuto de idea general. Si algo les reprochaba Platón a los sofistas, justamente, es que pronunciaran sus discursos apoyándose en estas

14. MARX Karl; FRIEDRICH, Engels. *Die deutsche Ideologie*. Berlin: Dietz Verlag, 1972, p. 416.

15. GODELIER, Maurice. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 177.

opiniones particulares y efímeras. Platón quería demostrar que una cosa era buena o bella del mismo modo que un matemático demostraba un teorema: apodícticamente. Platón pretendía que ciertos *nomoi* de su pueblo y de su época fueran tan universales y necesarios como los *nomoi* de los astros. Y el resultado es que sacaba una vez más del plano terrestre de las producciones humanas ciertas normas y valores para elevarlos al cielo de las ideas eternas, es decir, para universalizarlos, de modo que trocaba los viejos mitos poéticos por los nuevos mitos racionales.

Estos mitos racionales, esta universalización, naturalización o sacralización de valores e instituciones efímeras y particulares, fueron durante siglos la “ideología” filosófica por excelencia. Si existían no solamente individuos sino también pueblos o épocas que no respetaban estos *nomoi* o estos valores presuntamente ideales, el filósofo se arrogaba el derecho de condenarlos, como si las especulaciones políticas o morales que rumió en su pequeño rincón de este planeta, y bajo la ineluctable influencia de su sociedad y de su tiempo, pudieran erigirse en normas unánimes para el resto de la humanidad. El filósofo, hubiese dicho Nietzsche, se había convertido en el heredero del sacerdote, y en el aliado del emperador, ya que los *nomoi* de una sociedad particular, de una forma de vida particular, sólo pueden volverse universales si esa sociedad conquista a otras, es decir, si constituye un imperio. Y Marx ya había sugerido, justamente, que las normas del capitalismo eran universales porque el capitalismo se había mundializado o porque ya se había erigido, a mediados del siglo XIX, en imperio.

A pesar de que muchos de sus seguidores, incluido el propio Engels, catalogaron al marxismo de “socialismo científico”, Marx había cuestionado implícitamente el proyecto de fundar una ciencia de los fenómenos humanos basada en principios galileanos: cuando los estudiosos de las sociedades pretenden elevar el *conatus*, el instinto de conservación, el egoísmo etc., a la categoría de principio inercial de

los comportamientos humanos, están cayendo en una ilusión ideológica porque confunden el *nomos* particular de su cultura con un *nomos* universal o natural, repitiendo así un gesto platónico, sacerdotal e imperialista.

Marx, sin embargo, reconoce que esos *nomoi* particulares determinan el pensamiento de los sujetos, y en este aspecto no regresa al sujeto trascendental kantiano. Pero entonces, ¿por qué los sujetos obedecen a esos *nomoi* si éstos no son naturales? Estos *nomoi* – vale la pena recordarlo – no son tampoco leyes positivas: el Estado no le ordena al individuo obedecer al principio de *conatus* o a la ley de la oferta y la demanda. Es más, Marx considera que las leyes estatales forman parte de la “superestructura” ideológica de una sociedad: el Estado reproduce, en este caso, esos *nomoi*, pero no la produce. Y sin embargo, se trata de imperativos a los cuales el sujeto obedece. Sólo que el señor que los emite no es ni la divinidad ni la naturaleza ni las instituciones estatales. ¿De dónde provienen entonces?

7. Paradoja de Borges

Para comprender el problema de la ideología en el pensamiento de Marx, me gustaría evocar un ejemplo del escritor argentino Jorge Luis Borges. A principios del siglo XX, la llegada masiva de inmigrantes al puerto de Buenos Aires había traído aparejado un notorio incremento de la xenofobia en una parte de la población argentina. Como muchos de sus compatriotas, el joven Jorge Luis Borges participó de este fenómeno y sus escritos de aquellos años atestiguan esta posición. En la década del veinte, por ejemplo, Borges decía añorar un tango “primitivo” que todavía no había sido “arruinado” por la influencia “gringa”. Con el paso de los años, y sobre todo después de las calamidades que las políticas nacionalistas provocaron en Europa, Borges lamentaría sus posiciones xenóforas y se las atribuiría, con humor, a la injerencia extranjera: en aquel mito de un tango autóctono, puro, que todavía no

había sido arruinado por los “italianos”, él percibía ahora el “síntoma de ciertas herejías nacionalistas que han asolado el mundo después – a impulso de los gringos, naturalmente”.¹⁶

Los nacionalistas argentinos, en efecto, no cesaban de denunciar todas aquellas costumbres, ideas, modas o doctrinas que no tuvieran un origen nacional, y solían acusar de “cipayos” a quienes las introducían en el territorio nacional o a quienes las adoptaban en detrimento de las autóctonas. Pero si hubiesen llevado esta lógica hasta sus últimas consecuencias, habrían estado obligados a abjurar del propio nacionalismo ya que se trataba de una idea elaborada fuera de Argentina. Los nacionalistas argentinos, en efecto, se regían por una ley que se pretendía exhaustiva: “que todo, en este país, tenga un raíz nacional”. Pero como semejante norma no floreció en suelo patrio sino en tierras de ultramar, constituye su propia excepción, o su transgresión inherente, porque no puede convertirse en un elemento del conjunto que ella misma delimita. Parafraseando a Marx (a Groucho, en este caso), podríamos afirmar que el nacionalista funda el club de los nacionales pero no puede inscribirse en él como socio porque no cumple con los requisitos exigidos por él mismo para seleccionar a los miembros dado que su nacionalismo no es nacional.¹⁷ Es más, desde el momento en que importa su doctrina desde el extranjero, el nacionalista es, según la norma establecida por él, un “cipayo”.

Borges se preguntaría más tarde cómo sabemos que el Corán fue escrito por un auténtico árabe y no por un extranjero. Y la respuesta era sencilla: en sus páginas no se mencionan nunca los camellos. Para Mahoma, los camellos formaban parte de su realidad cotidiana, y no tenía ningún motivo para destacarlos. Al líder religioso le hubiese llamado más bien la

16. BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974, p. 164-5.

17. «Please, accept my resignation. I don't want to belong to any club that will accept people like me as a member», Groucho Marx, *Groucho and me*, New York, Da Capo Press, 2009, p. 321.

atención la irrupción de algún elemento completamente ajeno al paisaje habitual de Arabia, de modo que hubiese mencionado sin duda la aparición de un búfalo o de un canguro. Si al Corán lo hubiese escrito un falsario – un extranjero que hubiera querido hacerse pasar por un árabe –, sus páginas habrían estado plagadas de caravanas de camellos. Lo mismo ocurría con la literatura de los nacionalistas en Argentina: bastaba con observar hasta qué punto ponían el acento en los rasgos de color local – los gauchos, las vacas, la interminable llanura pampeana –, para darse cuenta de que estaban mirando el país con los ojos de turistas.¹⁸

La ceguera del nacionalista acerca de la importancia de la influencia extranjera en su propio pensamiento corresponde perfectamente a lo que Marx llamaba “ideología”. Esta noción aludía al hecho de que nuestro pensamiento, como cualquier otro objeto, también está determinado, y las causas que lo determinan no son solamente químicas, como pensaría Nicholson, sino también históricas y sociales (Borges se vuelve nacionalista en un momento preciso de la historia del país). Pero la noción de ideología alude también a la ceguera del sujeto con respecto a sus propias determinaciones: él se cree libre porque ignora que está obedeciendo a ciertas causas, incluso a las causas que él mismo denuncia en los demás! El nacionalista observaba cada detalle de la realidad argentina para detectar el más mínimo producto cultural de importación. Pero hay algo que se olvidaba de ver, y era su propia mirada. Borges escuchaba minuciosamente los tangos y la literatura de aquellos años para denunciar los rasgos ajenos a la identidad nacional. Pero no lograba escuchar algo, y era su propio discurso sobre la identidad nacional.

El idealismo trascendental de Kant le otorgaba una dignidad filosófica a este momento de ignorancia de cualquier conocimiento. Así como el idealismo platónico, o antiguo, representaba el mecanismo de elevación de los *nomoi* particulares

18. Borges, “El escritor argentino y la tradición” in *Ibid.*, p. 268.

al estatuto de ideas universales, el idealismo trascendental, moderno, representa el desconocimiento de las determinaciones del sujeto del conocimiento.

¿Pero no ocurriría lo mismo con la teoría de los tipos? Russell resuelve la paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos tomando una decisión que iría en el mismo sentido de la inadvertencia del sujeto que se excluye espontáneamente del conjunto fundado por él mismo. Basándose en la teoría de Russell, en efecto, el nacionalista argentino podría decir que el nacionalismo debía verse exceptuado del requisito exigido por él: todo debe tener un origen nacional, salvo el propio nacionalismo. Alegando que el nacionalismo es un metalenguaje, el sujeto se pone a salvo de las leyes que él mismo dicta, y a pesar de ver haber cometido el pecado de la importación, se perdona.

8. La causa del sujeto

¿Pero de qué hablamos cuando decimos que el sujeto “obedece”, aunque lo ignore, a una causa? Esto no significa solamente que el sujeto es afectado, como cualquier otra porción de materia, por otras porciones de materia como el alcohol, las drogas o su carencia. Por supuesto que el sujeto obedece a causas materiales como cualquier otro objeto. Kant aceptaba esto. Nicholson también. Ambos nos sugieren, no obstante, una cosa diferente: que el sujeto de la enunciación de la proposición universal no forma parte de ese conjunto. Cuando Marx habla de “ideología”, o cuando Freud habla de “inconsciente”, se refieren a una determinación específica de ese sujeto de la enunciación.

Recurramos, una vez más, a un ejemplo. Los sujetos siempre observaron empíricamente el fenómeno de la caída de los cuerpos. Para un físico medieval, esto ocurría porque los cuerpos grávidos tienden a caer, a diferencia de los cuerpos sutiles. La roca, por consiguiente, es un cuerpo grávido porque tiende a caer, mientras que la Luna, a pesar de las

apariencias, sería un cuerpo sutil porque no se precipita en la Tierra. Para el físico medieval los enunciados “Todos los cuerpos grávidos caen” y “Todos los cuerpos sutiles no caen” son *nomoi* de la naturaleza o premisas universales de dos silogismos: “Todos los cuerpos grávidos caen / la roca cae / la roca es un cuerpo grávido”; “Todos los cuerpos sutiles no caen / la Luna no cae / la Luna es un cuerpo sutil”. Nada nos impide, por consiguiente, convertir esos silogismos en una inferencia hipotética: “si x no cae, entonces x es un cuerpo sutil; la Luna no cae, entonces la Luna es un cuerpo sutil”.

El físico moderno tiene la misma experiencia de la roca que cae y de la Luna que flota en el firmamento. Pero él parte de leyes, o premisas, muy distintas. “Todas las masas ejercen una fuerza de atracción sobre otras masas” y “Todo cuerpo sometido a un movimiento giratorio tiende a alejarse del centro de rotación”. La roca cae porque es una masa atraída por otra: la Tierra. Lo mismo sucede con la Luna, sólo que ésta, por girar alrededor de la Tierra, compensa la atracción gravitatoria con la fuerza centrífuga. Einstein demostró que, en realidad, ambas fuerzas son ficciones newtonianas, pero nosotros seguimos pensando estos fenómenos de acuerdo con aquellos principios.

Digamos entonces que los enunciados “Todos los cuerpos grávidos caen” y “Todos los cuerpos sutiles no caen” son, para el físico medieval, leyes de la naturaleza que le permiten prever el comportamiento de los cuerpos que obedecen, desde su perspectiva, a esas leyes. Pero esos enunciados también son reglas del discurso físico medieval, y a esas reglas ya no obedecen los cuerpos astrales o sublunares sino los sujetos de esa época (los predicados “caer” y “no caer” podrían sustituirse incluso por “ir hacia abajo” o “no ir hacia abajo” porque en la física de aquel entonces, a diferencia de la moderna, las nociones de arriba y abajo, o de cielo y tierra, tenían una importancia fundamental, que evidentemente perderán cuando pasemos de un sistema geocéntrico a otro heliocéntrico, lo que nos da una idea de la importancia de la articulación de

los saberes o los discursos). Cuando el físico medieval observa que la Luna, o cualquier otro cuerpo, no caen, se le impone una conclusión: se trata de cuerpos sutiles. Pero si esta conclusión “se le impone”, se debe a que su pensamiento “obedece”, entre otras, a esta regla: “Todos los cuerpos sutiles no caen”. Algo similar podría decirse con respecto a las leyes de la física moderna: si para el sujeto moderno los cuerpos obedecen a la ley de la atracción o de la centrifugación, él, como sujeto pensante, como *cogito*, está obedeciendo a esas reglas del discurso físico moderno.

Cuando hablamos entonces de causas o determinaciones históricas en el orden del pensamiento, no nos referimos a leyes naturales sino a reglas culturales. Ambas son enunciados lógicamente universales, $\forall x f(x)$. Decimos que un sujeto sabe algo cuando explica el comportamiento de un objeto como la obediencia a una ley (“sé que x es un cuerpo sutil porque no cae”). Y el sujeto de la enunciación, por lo menos en un principio, quedaría exceptuado de esta ley: $\exists x \neg f(x)$. Pero lo que el sujeto no sabe es que si el objeto obedece, para él, a esa ley, es que él obedece, en el momento de pensarla, a esa regla, del mismo modo que sigue, cuando habla, las reglas de una gramática.

Cuando decimos que el pensamiento está determinado históricamente, no estamos aludiendo a las proposiciones universales como leyes naturales sino como reglas culturales. Decir que este discurso es el discurso “dominante”, como lo hubiese hecho Marx, es simplemente una evidencia: desde el momento en que el sujeto “obedece” a una causa, y esa causa es un discurso, ese discurso es el discurso dominante. Es más, el adjetivo *dominante* no hace alusión a otra cosa: se trata del discurso entendido como causa, del discurso al que obedecen los sujetos aunque no se den cuenta de eso y aunque estén persuadidos que piensan espontáneamente las cosas. Cuando Wittgenstein hable más adelante de “reglas”¹⁹ o Foucault se

19. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt: Su-

refiera a los “regímenes de discurso”,²⁰ no van a estar planteando otra cosa: hay ciertos enunciados que tienen, para el sujeto, el valor de reglas (“los cuerpos sutiles no caen”, por ejemplo), de modo que el sujeto las “sigue”, y uno de los debates más importantes a propósito de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein giró en torno a la cuestión de cómo saber qué regla está “siguiendo” un sujeto, es decir, a qué instrucción está obedeciendo.

De ahí que el fenómeno de la sugestión hipnótica haya sido decisivo para la fundación del psicoanálisis. Cuando Freud asistió a las exhibiciones de Charcot en la Salpêtrière, pudo observar que el hipnotizador les daba instrucciones a los hipnotizados y que éstos, una vez despiertos, las cumplían al pie de la letra, creyendo que estaban obedeciendo a su propia voluntad. La palabra tenía efectos sobre el comportamiento de los sujetos, incluso efectos que no podían controlar, como la parálisis de un brazo o de un ojo. Algunas décadas más tarde, Jacques Lacan definiría el inconsciente freudiano como los “efectos de la palabra sobre el cuerpo”.²¹ Y no es casual que este psicoanalista haya fundado la llamada *Ecole de la Cause*: el verbo *causer* significa en francés causar u ocasionar pero también hablar, charlar o conversar. A través de uno de sus habituales juegos de palabras, el psicoanalista estaba sugiriendo que el sujeto obedecía efectivamente a una causa y que ésta era del orden del discurso. Y ese discurso, añadiría Lacan, no es el discurso del Yo sino del Otro. ¿Quién es entonces ese Otro? El lugar de la causa del sujeto, esa causa a cuyo servicio se encuentra, aunque prefiera ignorarlo, el sujeto. Ese Otro es entonces el *dominus* al que obedecía el sujeto de Marx: no se trataba ni de Dios ni de la Naturaleza ni del Estado; se trata de las gramáticas de los diferentes discursos, gramáticas colectivas que cambian con las sociedades y las épocas.

hrkamp Verlag, 2001.

20. Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

21. LACAN, Jacques. *Joyce le sinthome (1975-1976)*, Seuil, 2005, p. 17 [seminario].

Las diatribas de Borges contra la “nefasta” influencia de los inmigrantes en el tango, no nos sirven para entender hoy las transformaciones de este género musical a principios del siglo XX; sirven para comprender, en cambio, al Borges de aquellos años y las pautas que regían su pensamiento, pero también el pensamiento de su entorno, ya que las reglas, cuando son reglas, son seguidas por un conjunto de sujetos. La física medieval no nos sirve a nosotros, los modernos, para entender por qué la Luna no cae, pero nos permite comprender mejor a los sujetos del mundo medieval. Aun cuando pensamos que la física medieval se equivocaba, este presunto error nos revela una verdad acerca de aquellos sujetos. Aquellos discursos que a los sujetos de una época les permitían entender el comportamiento de los objetos puede parecernos hoy descabellado, y sin embargo nos permiten comprender el comportamiento de esos mismos sujetos, de modo que el discurso acerca de las causas se convirtió, él mismo, en una causa.

Así es como el psicoanalista escucha a su paciente. Si éste explica sus fracasos por un complot de sus familiares o sus vecinos, el analista no va a subestimar esos relatos por tratarse de elucubraciones delirantes o falsas: va a escuchar en esas explicaciones paranoicas acerca de las causas de sus fracasos la verdadera causa de esos fracasos. Y en esto reside el descubrimiento freudiano: aunque los sujetos mientan, fabulen o deliren a la hora de hablar sobre los otros, están diciendo, sin saberlo, con su propia fabulación, la verdad sobre sí mismos.

Por supuesto que la presencia o la ausencia de alcohol en la sangre o una grave lesión cerebral tienen una influencia sobre nuestra percepción de la realidad; por supuesto que los hombres honestos hacen muchas cosas y van a muchos lugares para tener la oportunidad de conocer mujeres; por supuesto que los hipocondríacos también se enferman y a los paranoicos también los persiguen. Pero lo que entendieron tanto Marx como Freud es que la clave para entender el comportamiento y el pensamiento de un sujeto individual o

colectivo son sus discursos acerca de la realidad, incluso acerca de esa realidad que son los cuerpos de los propios sujetos. Después de todo, hay muchos alcohólicos y donjuanes en el mundo, pero los discursos de Nicholson acerca del alcohol y las mujeres nos permiten entender mucho mejor la vida de personas como él. Porque el que dice, de la Luna, que es tal o cual cosa, no dice mucho de la Luna: dice de él...

9. Paradoja de Russell

¿De qué hablamos entonces cuando hablamos de sujetos humanos? Aristóteles ya había dicho que se trataba de animales dotados de *logos*, es decir, de palabra o de discurso, pero ahora podríamos ser más precisos: los humanos son los animales para quienes un discurso puede convertirse en causa. Y de hecho, no cesamos de decirlo: hay quienes defienden la causa comunista, la causa ecologista, la causa liberal y cuantos discursos religiosos, políticos o morales existen en este mundo. Ponerse al servicio de una causa significa hablar y actuar, como se suele decir, “en nombre de” ella. Y esta sujeción a una causa discursiva es lo que solemos llamar también una “cultura”: los sujetos humanos no obedecen solamente a causas naturales – a los efectos producidos por la carencia de alcohol, digamos, o a las tasas de testosterona o estrógeno – sino también, y sobre todo, a un conjunto de normas de comportamiento, de criterios de pensamiento, de cánones de gusto, en fin: de discursos, porque cada una de esas normas, esos criterios, esos cánones es una regla, y una regla es una proposición universal. Que estos enunciados se mantengan muchas veces tácitos, no significa que no pertenezcan al orden del discurso.

Recordemos, en efecto, la paradoja de Russell tal como se la formula en la carta a Gottlob Frege de 1902: el conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos, ¿se incluye a sí mismo o no? Si ese conjunto se incluye a sí mismo, no debería haberlo hecho, pero si no se incluye a sí mismo,

debería hacerlo. Ahora bien, ¿quién es ese conjunto que se incluye a sí mismo? El sujeto humano, y el humano entendido como animal dotado de *logos*. De hecho, *logos* significaba en griego tanto palabra como conjunto, y si tanto este sustantivo como el verbo *legô* sobreviven en nuestra *lógica*, los encontramos también, a través de su versión latina, en palabras como *lector*, *lección*, *colector* y *colección*, lo que nos sugiere hasta qué punto la lógica sigue siendo la ciencia de las colecciones, es decir, de los conjuntos.

Sólo porque los seres humanos son los únicos animales parlantes y capaces, gracias a la división de las frases en sujeto y predicado, de insertar a un individuo en una colección en función de algún rasgo común a sus miembros, que los humanos son ese conjunto de todos los demás conjuntos. Los demás conjuntos – los animales, los vegetales o los minerales – no se incluyen a sí mismos porque son incapaces de emitir proposiciones. De hecho, los ejemplos concretos de la paradoja de Russell conciernen sistemáticamente a seres hablantes: el problema de la inclusión o no del sujeto de la enunciación en el conjunto propuesto. Y cuando Tarski acuñe la noción de “metalenguaje”, va a explicar que se trata de esos discursos que no hablan acerca de las cosas sino acerca de otros discursos.

Está también, es cierto, el pobre barbero del regimiento que había recibido la orden de afeitarse a todos los miembros del regimiento que no se afeitaban a sí mismos y que no sabía si afeitarse a sí mismo o no. Pero la paradoja no se encuentra en la acción, o la inacción, del perplejo barbero sino en la orden del capitán. Y hasta tal punto es así que la Escuela de Palo Alto convirtió esta orden en el ejemplo por excelencia de lo que Gregory Bateson llamaba un *double bind*, esas consignas paradójicas del tipo “No me hagas caso”, “No leas este mensaje”, “Muerte a los asesinos”, “No dudes en dudar de todo” y tantas otras.²² Pero lo importante de estas paradojas es que,

22. BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco: Chandler Pub.

en todos los casos, el sujeto de la enunciación se coloca en posición de excepción, vale decir, se olvida.

¿Qué significa entonces que un sujeto está sujeto a un discurso y, como consecuencia, a una cultura? Que así como Monsieur Jourdain hablaba en prosa sin saberlo, nosotros respetamos las reglas de la gramática sin advertirlo. Cuando un sujeto habla una lengua, obedece a un conjunto de instrucciones sin percatarse de que está haciéndolo, como los hipnotizados de Charcot. Esta lengua, además, no es una invención suya, ni de ningún otro Yo: es un fenómeno colectivo, y si los sujetos se entienden, justamente, se debe a que obedecen todos a la misma gramática, es decir, a las mismas reglas de sintaxis, morfología o fonología. De ahí que Ludwig Wittgenstein haya tomado la gramática como modelo para pensar sus “juegos de lenguaje” o las reglas a las cuales obedecemos en las diferentes situaciones culturales, entre las cuales se encuentra la reproducción de ciertos discursos, como el científico, el moral, el político, el artístico etc. Por supuesto que la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua es el idioma en que habla el sujeto; el lenguaje es el discurso que profiere, y este discurso puede proferirlo en diferentes lenguas. Hay sólo una analogía entre el funcionamiento de la lengua y el funcionamiento de los discursos: en ambos casos, el sujeto cree que está pensando o hablando “espontáneamente”, cuando en realidad está obedeciendo a un reglamento, como cuando juega.

Para el pensamiento de las Luces, todo ese conjunto de normas, de presupuestos o de prejuicios colectivos formaban parte de las creencias o las supersticiones de las cuales el sujeto debía liberarse si pretendía acceder a la verdad. Con el llamado “giro lingüístico” del pensamiento, conocer o elaborar un saber sin esas normas, sin esos presupuestos o incluso sin esos “prejuicios” (así los llamaría el alemán Hans-Georg

Gadamer: *Vorurteile*),²³ sería como pretender hablar sin respetar ninguna gramática o como jugar a un juego sin respetar ninguna regla. El conocimiento es, en cada cultura, o en cada época, un juego como cualquier otro, con sus reglas, sus presupuestos, sus postulados, sus jugadas admitidas o prohibidas.

De ahí que la ideología marxista o el inconsciente freudiano puedan considerarse nociones de transición: ambas dejaban suponer que, de uno u otro modo, el sujeto podía “liberarse” de su situación de alienación con respecto al discurso del Otro, de manera semejante a como el sujeto de la Ilustración se desembarazaba de los prejuicios, las supersticiones o los *idola fori* para acceder a la verdad que le había sido disimulada. Ambos suponen que el verdadero pensamiento se inicia con una desalienación, es decir, con el sujeto que logra exceptuarse de los discursos dominantes, mientras que para el giro lingüístico esa “alienación” forma parte del pensamiento, del mismo modo que las reglas de la gramática forman parte de la libre expresión.

Tanto Wittgenstein como Heidegger (y me atrevería a decir, tanto el segundo Wittgenstein como el segundo Heidegger) van a pensar la situación del sujeto de manera diferente: cuando el sujeto piensa, diría el austríaco, está jugando con reglas colectivas, en el seno de una sociedad y en un momento histórico preciso, es decir, con reglamentos que corresponden a una “forma de vida” (*Lebensform*) particular.²⁴ Heidegger añadiría que el *Dasein* es un ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*),²⁵ a condición de entender que el mundo no es la suma de los objetos de la experiencia sino el horizonte de presupuestos, de hábitos, de normas o de pautas de una época, como cuando hablamos de “mundo medieval”, “mundo renacentista” o “mundo moderno”. Cuando Wittgenstein y Heidegger hablaban de “formas de vida” (*Lebensformen*), de “mundos”

23. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1960, p. 61.

24. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 57.

25. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemer Verlag, 1967, p. 52.

(*Welten*) o incluso de “mundos vitales” (*Lebenswelten*), se estaban refiriendo, en efecto, a las diferentes “culturas” en el sentido que la etnología suele emplear este vocablo.

10. Paradoja de Saer

Consideremos ahora que la función $f(x)$ alude a la sujeción del sujeto de la enunciación a un discurso histórico o *nomos* cultural: la x sería entonces el sujeto hablante y por eso podemos asignarle, como lo hizo Lacan, el símbolo $\$$. Podemos decir que “Todos los sujetos están sujetos a un discurso particular”, $\forall \$ f(\$)$. La teoría de los tipos, sin embargo, nos exige exceptuar al sujeto de la enunciación de esta ley de la función “sujeto a un discurso”: $\exists \$ \neg f(\$)$. Pero esta decisión no resulta, para nosotros, válida porque partimos de la idea de que no hay ningún sujeto que no esté sujeto a un discurso particular o histórico: $\neg \exists \$ \neg f(\$)$. Ahora bien, sabemos cuál es la consecuencia de esta inexistencia de una excepción a la función: si la proposición “Todos los sujetos están sujetos a un discurso particular” forma parte de un discurso particular, o no es un enunciado metalingüístico, pierde su estatuto universal: $\neg \forall \$ f(\$)$. Pero esto no significa que existan algunos sujetos que no están sujetos a un discurso particular. Significa que el conjunto de todos los sujetos de la enunciación no puede convertirse en sujeto del enunciado cuyo predicado es la función “estar sujeto a un discurso”. Tratándose de discursos, no habría un conjunto de todos los sujetos, eso que solemos llamar “humanidad”.

A diferencia de lo que ocurre con la astronomía o la física, la presunta ciencia de los sujetos humanos se encuentra en la incapacidad de formular leyes universales y necesarias, y es la diferencia fundamental entre la sujeción a una regla y la obediencia a una ley, entre el *nomos* cultural y el *nomos* natural. Los sujetos sólo pueden abordarse uno por uno (lo que no significa que no haya sujetos colectivos porque el sujeto es ahora una posición de enunciación y ya no un individuo).

Pero podemos estar seguros de que si alguien propone un *nomos* universal acerca de los sujetos humanos – de los sujetos a un discurso –, está procediendo ideológicamente, universalizando un *nomos* particular o naturalizando un *nomos* cultural. Para decirlo entonces a la manera de Lacan, podemos decir que “la humanidad es no-toda” o incluso, que “la humanidad no existe”, ya que el artículo “la” presupone que esa humanidad forma un todo (“la humanidad” = “todos los humanos”). Y “la humanidad es no-toda” porque en el dominio de los sujetos humanos, o de los sujetos a un discurso, “no hay metalenguaje”.²⁶

A esto se refiere entonces Saer cuando los personajes de su novela *Glosa* discuten acerca del instinto de los caballos y de los mosquitos, y uno de estos personajes, Tomatis, proclama aquella conclusión: el que dice, acerca del mosquito, que es esto o aquello, no dice acerca del mosquito, nada, pero dice algo de él.²⁷ Tomatis no está sugiriendo con esta frase que aquello que un sujeto dice acerca de un animal, o incluso de otro sujeto, sólo vale para el propio sujeto de la enunciación. Ni tampoco está poniendo al sujeto en el lugar del autobiógrafo o del confesante, quienes se juzgan a sí mismos, suponiendo que nadie los conoce mejor. No, lo que Tomatis nos sugiere es que el sujeto se da a conocer cuando habla – acerca de él mismo, del mosquito o de otros sujetos, poco importa – porque en su discurso se manifiesta una manera de pensar y de vivir, un conjunto de *nomos* históricos y sociales, que nos permiten comprenderlo: a él y a su mundo. Y como se dieron cuenta los gramáticos de la Antigüedad, pero también Freud o Wittgenstein, el sujeto suele seguir estrictamente ciertas reglas sin saber que está haciéndolo o sin lograr formularlas con claridad. No se trata de decir, entonces, acerca de ese sujeto, que es esto o aquello, ya que el propio sujeto lo dice sin ocupar una posición de metalenguaje.

²⁶ Lacan, *Encore*, op. cit., p. 109.

²⁷ SAER, Juan José. *Glosa*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000, p. 93-94.

Y el inconsciente de Freud no significaba otra cosa: el sujeto de la enunciación no se encuentra en lo que dice *acerca del* sujeto del enunciado sino en las reglas o las premisas del discurso que está poniendo en evidencia cuando habla, en una situación analítica, acerca de su yo, lo que explica por qué Lacan sostenía que el psicoanálisis no tenía nada que ver con la confesión. A diferencia del confesor, al analista no le interesan las faltas del pecador: le interesa el discurso del juez.

11. Conclusión

Conocer significa entonces dos cosas distintas. Para la ciencia moderna, como para la astronomía antigua, conocer significa formular las leyes que permitan prever el comportamiento de los objetos. Hay conocimiento cuando logramos determinar con precisión un eclipse de Luna o el punto del espacio en que va a encontrarse el cuerpo "m" en un tiempo "t" si su velocidad es "v". Hay quienes piensan que estos objetos pueden ser, eventualmente, humanos, como cuando un economista calcula el crecimiento de una economía nacional, las fluctuaciones en la bolsa de valores o prevé una crisis energética o alimentaria.

Pero el conocimiento de los sujetos –individuales o colectivos – no se confunde con el conocimiento de los objetos aun cuando éstos sean humanos. No conocemos a un sujeto cuando obedece a una ley natural; lo conocemos cuando formula, con su discurso, esa ley natural, es decir, cuando obedece, lo sepa o no, a una regla gramatical (en el sentido amplio que Wittgenstein le atribuía a esta expresión). No conocemos a un sujeto cuando nosotros hablamos y él calla sino cuando nosotros escuchamos y él habla, es decir, cuando describe, declara, propone, cuenta. El que dice, acerca de otro sujeto, que obedece a una ley, no dice, acerca del otro, nada: dice mucho, en cambio, de sí mismo, y conocerlo significa también comprender qué está diciendo de él. Esta comprensión también es una explicación aunque las causas que nos permiten explicar por

qué se comporta de una manera o de otra, o por qué piensa esto en vez de aquello, no se encuentren en sus tasas de alcohol o de serotonina sino en ese soplo de las voz, en ese *logos*, que desde el principio anda entre los hombres aunque éstos no lo reconozcan.

Bibliografía

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco: Chandler Pub. Co., 1972.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires : Emecé, 1974, p. 164-5.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 1966, p. 42.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1960, p. 61.

HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemer Verlag, 1967, p. 52.

HEIJENOORT, Jean van. (ed.), *From Frege to Godel, a Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.

HUXLEY, Aldous. *The doors of perception*. Middlesex, Penguin Books, 1961.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Mayer & Müller, 1889, 472.

LACAN, Jacques. *Joyce le sinthome (1975-1976)*. Seuil, 2005, p. 17 [seminario].

- MARX Karl; FRIEDRICH, Engels. *Die deutsche Ideologie*. Berlin: Dietz Verlag, 1972, p. 416.
- GODELIER, Maurice. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 177.
- PARETO, Vilfredo. L'intérêt de l'individu in *Cours d'économie politique*. Lausanne : F. Rouge, 1896, p. 110.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de. *Poesía original completa*. Barcelona: Planeta, 1996, p. 244.
- SAER, Juan José. *Glosa*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000, p. 93-94.
- TARSKI, A. *Logique, sémantique, métamathématique, 1923-1944*. Paris: Armand Colin, 1972.
- VEGA, Garcilaso de la. *Poesía castellana completa*. Madrid: Cátedra, 1985, p. 194.
- WITTGENSTEIN, Ludwig . *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001.