HAL
open science

La filosofía actual. Pensar sin certezas

Dardo Scavino

To cite this version:

Dardo Scavino. La filosofía actual. Pensar sin certezas. PAIDOS, 1999. hal-02300905

HAL Id: hal-02300905

https://hal.science/hal-02300905v1

Submitted on 1 Oct 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.

PAIDÓS POSTALES

Director de colección: Marcos Mayer

1. D. Fisherman. *La música del siglo XX*
2. P. De Santis. *La historieta en la edad de la razón*
3. D. Scavino. *La filosofía actual*

DARDO SCAVINO

LA FILOSOFÍA ACTUAL
Pensar sin certezas

PAIDÓS
Buenos Aires • Barcelona • México

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 1999
1ª reimpresión, 2000

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", mimeógrafo, impreso por fotocopia, fotoduplicación, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

© 1999 de todas las ediciones
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: paidosliterario@ciudad.com.ar
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí, 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México DF

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, en junio de 2000

ISBN 950-12-9003-4

ÍNDICE

Introducción 11

I. El giro lingüístico

1. No existen hechos, sólo interpretaciones . . . 21
El problema de la verdad 21
La diferencia 28
La escritura figurativa 33
De la naturaleza a la cultura 38
La finitud humana 44
Poesía y lingüisteísmo 50
Poesía y mercancía 58

2. Los juegos de lenguaje 62
Juguemos en el mundo... 62
...mientras el hombre no está 67
¿Consenso o revolución? 73

3. El giro en cuestión 78
El retorno de Platón 78
Una filosofía del acontecimiento 83

II. El giro democrático

1. La comunicación política 93
   Crítica de la revolución 93
   Políticas del acuerdo 100

2. La incomunicación política 110
   Políticas del desacuerdo 110
   Políticas del acontecimiento 116
   Eclipsar la política 121

3. La otra democracia 126
   El poder constituyente 126
   El comunismo democrático 131

III. El retorno de la moral

1. Moral y dominación 137
   La muerte del Hombre 137
   La ideología moral 144

2. Después de la política, la ética 148
   La ética de la diferencia 148
   El relativismo nacionalista 154
   La ética ironista 157
   La ética de la comunidad 161
   La ética de la comunicación 165
   La ética del no-Mal 167

3. Éticas de la política 175
   La ética de la verdad 175
   El retorno de la religión 180
   La ética de la singularidad 190
   La ética de la amistad 196

Apéndice: La filosofía y los medios
El marketing filosófico 203
El "affaire" Sokal 211
El regreso de los autores vivos 219

Conclusión 225

Bibliografía básica 241

II. El giro democrático

1. La comunicación política 93
   Crítica de la revolución 93
   Políticas del acuerdo 100

2. La incomunicación política 110
   Políticas del desacuerdo 110
   Políticas del acontecimiento 116
   Eclipsar la política 121

3. La otra democracia 126
   El poder constituyente 126
   El comunismo democrático 131

III. El retorno de la moral

1. Moral y dominación 137
   La muerte del Hombre 137
   La ideología moral 144

2. Después de la política, la ética 148
   La ética de la diferencia 148
   El relativismo nacionalista 154
   La ética ironista 157
   La ética de la comunidad 161
   La ética de la comunicación 165
   La ética del no-Mal 167

3. Éticas de la política 175
   La ética de la verdad 175
   El retorno de la religión 180
   La ética de la singularidad 190
   La ética de la amistad 196

Apéndice: La filosofía y los medios
El marketing filosófico 203
El "affaire" Sokal 211
El regreso de los autores vivos 219

Conclusión 225

Bibliografía básica 241

INTRODUCCIÓN

Este libro se propone exponer algunos problemas de la filosofía actual, la de "nuestro tiempo", como suele decirse, esa que está produciéndose, para precisar las fechas, hacia finales del siglo XX. El tema, en principio, parece evidente. Sin embargo, determinar cuándo comienza nuestra actualidad, o ese lapso temporal que llamamos "nuestro tiempo", no resulta nada fácil, entre otras cosas porque no se trata de una simple cuestión de años o de décadas. ¿Cuándo empieza, en filosofía, ese final? ¿Y qué filósofos pueden ser considerados los contemporáneos de este pensamiento finisecular? En un artículo de 1991, el italiano Gianni Vattimo planteaba que la hermenéutica, en un sentido amplio del término, se había convertido en una suerte de *koiné*, o lengua común, de nuestra cultura occidental. Y citaba, en particular, a pensadores como Hans Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Charles Taylor y Jacques Derrida, pero incluía, en general, a todos los herederos de la ruptura introducida en la filosofía europea por las últimas obras de Martin Heidegger y de Ludwig Wittgenstein. De modo que la *koiné* hermenéutica a la que se refería Vattimo constituye lo que otros filósofos –y pienso sobre todo en Habermas, Rorty o François Lyo-

tard– llaman el "giro lingüístico", expresión que habría sido acuñada, según parece, por el filósofo Gustav Bergmann.

Para decirlo rápidamente –porque ya tendremos la oportunidad de abundar sobre este tema–, hablar de un "giro lingüístico" en filosofía significa aquí que el lenguaje deja de ser un medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad. Una de las premisas a partir de las cuales puede pensarse el "giro lingüístico" fue propuesta por Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus*: el lenguaje y el mundo son coextensivos, los límites de uno son exactamente los límites del otro. O dicho de otro modo: mi mundo es mi lenguaje. La otra premisa podríamos encontrarla en Martin Heidegger y dice así: el hombre no habla el lenguaje sino que "el lenguaje habla al hombre", de manera que lejos de dominar una lengua, como suele decirse, una lengua domina nuestro pensamiento y nuestras prácticas. Para la metafísica, al menos tal como la entiende esta *koiné* hermenéutica, existía una correspondencia entre las ideas y las cosas que sería expresada por el lenguaje a través de juicios lógicos. De modo que el sujeto mantenía una relación con todas las cosas, o con el mundo, anterior a cualquier nominación lingüística. Verdaderas o falsas, no obstante, son las proposiciones, dirán las filosofías del "giro", por lo menos desde que Aristóteles estableció los fundamentos de la Lógica. Y si quiero refutar una teoría, no puedo remitirme a los hechos "tal cual son" sino emitir otros enunciados, criticar, argumentar, exponer, en fin: hablar. En síntesis, la realidad nunca refutó un discurso o una interpretación de los hechos, siempre lo hicieron otros discursos y otras interpretaciones.

De ahí que el filósofo norteamericano Richard Rorty llegue a decir que si Europa decidió abandonar la cosmología de Tolomeo para adoptar la de Copérnico, no fue porque esta última se correspondiera con la realidad, o porque la Tierra girara efectivamente alrededor del Sol, sino porque el léxico de Copérnico resultaba más útil y convincente. Algo semejante dirá también a propósito de la revolución científica de Galileo Galilei: "Una vez que se hubo descubierto lo que se puede hacer con un léxico galileano, nadie sintió mucho interés por hacer las cosas que solían hacerse (y que los tomistas piensan que deben seguir haciéndose) con un léxico aristotélico." De modo que el "giro lingüístico", para el norteamericano Richard Rorty, comprende aquellas teorías según las cuales "los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea mediante una reforma del lenguaje o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje que usamos en el presente".

El "giro lingüístico" se convierte entonces en una suerte de constructivismo radical, doctrina según la cual las teorías científicas o los discursos metafísicos no descubren la realidad sino que la crean. "No existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir", dirá el francés Jacques Derrida, ni una naturaleza humana, ni una esencia de las cosas, ni siquiera leyes universales que gobiernen los movimientos de los cuerpos o los comportamientos de los hombres: nada de esto existe fuera de las teorías, es decir, de un uso particular de los lenguajes humanos. Así pues, uno de los principales problemas en torno del cual van a girar los debates de este fin de siglo es el del estatuto de la verdad. Si ésta ya no puede ser pensada como la correspondencia entre las ideas y las

cosas, ¿qué es, entonces? Este problema, en efecto, va a dividir tanto a los partidarios del "giro lingüístico" entre sí como a sus adversarios.

La primera parte de nuestro libro estará dedicada entonces a esta cuestión, a eso que algunos llaman "crisis de la razón", "era posmetafísica", "edad de los poetas" o "triunfo del nihilismo". En este sentido, Habermas habla de algunas "querellas" que dividen nuestro fin de siglo y que son otros tantos problemas en torno de los cuales se disponen los contendientes: la querella a propósito de la unidad de la razón en el seno de la pluralidad de las voces; la querella sobre el lugar del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias; la querella sobre las fronteras entre filosofía y literatura. Y no es raro que Habermas lo plantee en estos términos, ya que muchos filósofos se preguntan hoy si la filosofía no será, a fin de cuentas, un uso específico de los lenguajes humanos, una suerte de género retórico que se disimuló como tal durante siglos, o incluso un mito inventado por los griegos en los orígenes de la cultura occidental, apenas una liturgia practicada por quienes veneraban la verdad y esa pomposa divinidad llamada ser, cuyo rostro nadie vio jamás.

Pero si la filosofía es una retórica más, entonces los sofistas fueron injustamente maltratados por los herederos de Platón. Al menos estos oradores no engañaban a sus discípulos diciéndoles que aprenderían con ellos la ciencia de pensar racionalmente, de encontrar la verdad o de conocer la esencia de las cosas. Ellos sólo proponían enseñar el arte de la persuasión o de la seducción retórica: ya no se trataba de decir una verdad acerca de las cosas sino de convencer a los demás con argumentos ingeniosos, bellos o atractivos. A fin

de cuentas, Sócrates habría sido un sofista más, nos asegura aquel discurso, que disimulaba su arte con astucia; según él, sólo pretendía buscar la verdad y poco importaba si sus argumentos lograban seducir o no a sus conciudadanos. Pero se sabe que no hay mejor seductor que aquel que finge no seducir y aparenta indiferencia ante la persona que intenta atraer o convencer. La estrategia de Sócrates habría dado resultado, si no con sus compatriotas, sí con miles de generaciones de "filósofos", comenzando por su discípulo Platón. Pero al distinguir filosofía y sofística, ¿Platón no habrá sido el inventor de la primera ortodoxia en nombre de la cual todos los que pensaran distinto serían acusados de mentir o de engañar? Detrás de aquella búsqueda desinteresada de la verdad se ocultaría entonces un oscuro instinto de dominación: los hombres deberían dejar de lado los engaños de los sofistas y obedecer a la "Unica Descripción Correcta", como la llama Rorty. Por eso no sería casual que Platón terminara por proponer en su *República* la idea de un filósofo-tirano: ¿cómo se podría gobernar el pueblo a sí mismo si ni sus miembros ni sus representantes saben lo que es la justicia, la virtud, el bien? Tampoco lo sabían los sofistas, y no se preocupaban por negarlo, a pesar de convencer a sus conciudadanos en las asambleas y orientar, así, la política democrática. Dejar el gobierno de la ciudad en manos del pueblo y de los sofistas sería como poner un paciente en manos de una persona que ignora los rudimentos básicos de la medicina. Y si la gente va a ver a un médico cuando tiene problemas de salud, ¿por qué el pueblo no va a ver a los filósofos cuando no sabe qué es la justicia, la virtud o el bien?

Según algunos filósofos contemporáneos, aquellos que se consideran nietzscheanos sobre todo, habría

que invertir este argumento: no es porque el filósofo amara la sabiduría que se proponía como el mejor gobernante sino porque amaba el poder que se proponía como el más sabio. En esto consistiría, en última instancia, el simulacro filosófico. De ahí que muchos pensadores hubieran visto una complicidad secreta entre el filósofo y el tirano, entre la filosofía, heredera del simulacro platónico, y el totalitarismo político. Que uno de los más grandes filósofos de este siglo, Martin Heidegger, hubiera apoyado el régimen de Hitler, no ayudaba mucho a desmentir estas hipótesis. Que muchos grandes filósofos –pienso en Lukács o en Althusser– hubieran defendido las dictaduras "comunistas", parecía confirmar ese diagnóstico. De repente, escribe Alain Badiou, "nuestros filósofos, echándose el siglo sobre sus espaldas, y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido declararse culpables". Hacia mediados de los '70, por ejemplo, un grupo de maoístas franceses decide romper con su compromiso revolucionario y dedicarse a acusar a la filosofía, desde Platón hasta Karl Marx, por los desastres totalitarios ocurridos a lo largo de este siglo. Se llaman a sí mismos los "nuevos filósofos", a pesar de que sus planteos no fueran muy nuevos que digamos y ellos mismos ya no se reconocieran en el discurso filosófico. François Laruelle, por su parte, comenzará a hablar de una "no-filosofía" para sustraer su pensamiento a esa nefasta tradición. Otro francés, Philippe Lacoue-Labarthe, dirá que "ya no debemos tener deseo de filosofía", mientras que François Lyotard, tras efectuar su propio "giro lingüístico", anunciará que "la filosofía como arquitectura está arruinada".

La segunda parte de nuestro libro, en consecuencia, se centra en el problema de los fundamentos filo-

sóficos del totalitarismo, la crítica de las revoluciones marxistas llevada a cabo por muchos ex marxistas y la revalorización de los gobiernos llamados "democráticos", basados en el consenso y la libre discusión entre los ciudadanos. ¿Qué debería ser la política después de los acontecimientos ominosos que marcaron nuestro siglo? Por supuesto, la desastrosa conclusión de las revoluciones marxistas fue uno de los motivos para que los filósofos aceptaran nuevamente a los sofistas: en lugar de criticar a la opinión pública porque no sabe lo que dice, porque se ve constantemente seducida por los *mass media* y los profesionales de la propaganda, había que criticar al propio crítico, ese que pretendía sustituir la multiplicidad de opiniones, de pareceres y de maneras de vivir por una verdad universal y necesaria. Pero la condición propiamente filosófica para que la crítica de la revolución y el desagravio de los sofistas resultaran posibles, estaba ya en el propio "giro lingüístico", en la medida en que cuestionaba las verdades universales y restituía el fundamento cultural o étnico del pensamiento.

Pero si ya no existe una verdad que sea válida para todos, ¿cómo podrían ponerse de acuerdo los individuos? ¿Con qué criterios decidir lo que está bien y lo que está mal? Como lo plantea Vattimo, son las diversas interpretaciones "las que dan lugar a una lucha violenta: como en la tradición, ellas no ven en las otras interpretaciones sino engaños o errores". Si ya no existe un criterio "objetivo", ¿no se impondría simplemente la ley del más fuerte? El vacío dejado por la desaparición de las (supuestas) verdades universales, esas que valían para todos por igual, más allá de sus valores y de sus costumbres, deberá ser ocupado por una ética de la convivencia, del respeto del otro, del diferente, del

que vive y piensa distinto. A veces será una ética de la comunicación, como en Habermas; otras, una ética de los derechos universales, como en los "nuevos filósofos" o los partidarios de la bioética; incluso una ética de la ironía, como en Rorty, consistente en tomar distancia con respecto a la propia interpretación del mundo o en no creerse el dueño de la verdad absoluta. Por eso en la tercera parte de nuestro libro abordamos este retorno del pensamiento moral a la escena pública y filosófica, que a veces puede convertirse también, y con un rigor inusitado, en un retorno de los discursos religiosos.

La filosofía de nuestra época, entonces, parece estar absorbida por tres problemas dominantes: la crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria, en favor de las múltiples interpretaciones; la crítica del totalitarismo, y de las políticas revolucionarias que habrían desembocado en tales desastres, en favor de las democracias consensuales; la crítica de un concepto universal de Bien que aplaste la pluralidad de opiniones y formas de vida, en favor de ciertos criterios éticos de convivencia pacífica. Se trata de problemas, repetimos, y como tales, van a dar lugar a respuestas divergentes. Así, para el filósofo francés Alain Badiou –un crítico penetrante del pensamiento lingüístico o la edad de los poetas–, la tarea de la filosofía sigue siendo la fundamentación de las verdades universales, de las políticas revolucionarias o emancipadoras y de un Bien común a todos los seres humanos más allá de sus diferencias étnicas o lingüísticas. Algo semejante va a pensar, aunque a partir de premisas filosóficas divergentes, el filósofo italiano Antonio Negri.

Pero aun así, es en torno a estas cuestiones que parecen girar los debates en este desorientado fin de si-

glo, lo que François Lyotard llama, en un libro de 1983, el "contexto" de la filosofía actual: "El 'giro lingüístico' de la filosofía occidental (las últimas obras de Heidegger, la penetración de las filosofías angloamericanas en el pensamiento europeo, el desarrollo de las tecnologías del lenguaje); correlativamente, la decadencia de los discursos universalistas (las doctrinas metafísicas de los tiempos modernos: los relatos del progreso, del socialismo, de la abundancia, del saber). El hastío con respecto a 'la teoría', y el miserable relajamiento que la acompaña (nuevo esto, nuevo aquello, post-esto, post-aquello, etcétera)."

¿Habría que fechar entonces este contexto? Las últimas obras de Heidegger comienzan a producir seguidores a lo largo de los años '60, y pienso que la deconstrucción derridiana fue uno de los productos más influyentes en ambas márgenes del Atlántico. La penetración en Europa de las filosofías angloamericanas a las cuales se refiere Lyotard (Wittgenstein, Quine, Davidson, Strawson, Austin, Searle, etc.) se produce en los '70, y dos libros de ese filósofo francés –*Rudimentos paganos* (1977) y *La condición posmoderna* (1979)– dan testimonio de ello, aun cuando hayan sido dos alemanes, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, quienes adoptaron la pragmática anglosajona a principios de los '70. Pero es también a lo largo de esos años que comienza el auge de las "tecnologías del lenguaje" relacionadas con la informática y las autopistas de la información. Las teorías de la comunicación de la escuela de Palo Alto, con los discípulos norteamericanos del inglés Gregory Bateson, tomaron nota de estas transformaciones para elaborar un nuevo constructivismo epistemológico. En lo que se refiere a "los relatos del progreso y del socialismo", difícilmente se los pueda

encontrar tras el fracaso de la Revolución Cultural en China, las masacres de Pol Pot y, por supuesto, la caída del Muro de Berlín. Es por esos años que algunos filósofos comienzan a pensar en recuperar aquellos "derechos humanos" criticados duramente por Karl Marx. Es también por esos años que la crisis del *welfare state*, la inquietud ante los desastres ecológicos y las experiencias en ingeniería genética ponen en cuestión los relatos de la abundancia y el saber a los que se refiere Lyotard. En fin, lejos de prometernos un ser humano emancipado y satisfecho, el futuro comienza a revelarnos su rostro más amenazante y terrible.

I
El giro lingüístico

1. No existen hechos, sólo interpretaciones

El problema de la verdad

Hacia finales del siglo XIX, Gottlob Frege había planteado que el sentido de una proposición dependía de sus condiciones de verdad. ¿Pero qué quería decir con esto? Cuando alguien dice "llueve", por ejemplo, comprendemos esta aserción porque sabemos lo que pasa cuando la proposición es verdadera, es decir, cuando efectivamente llueve. Si alguien nos preguntara qué quiere decir el enunciado "llueve", deberíamos responderle con otro enunciado que describiera ese acontecimiento, o sea, que definiera la proposición "llueve". "Llueve = cae agua del cielo", por ejemplo. Lo que para Frege significaba, justamente, decir cuáles eran las condiciones de verdad de ese enunciado: si cae agua del cielo, entonces el enunciado "llueve" es verdadero. Ahora bien, si las expresiones "llueve" y "cae agua del cielo" tienen la misma significación, es porque ambas se refieren a la misma cosa, aun cuando lo hagan de manera diferente. Así "el vencedor de Je-

na" y "el vencido de Waterloo" son proposiciones que tienen un mismo referente: Napoleón. Lo que cambia es el sentido, la manera de presentarlo o la perspectiva. Lo mismo sucede con los enunciados: "estrella matutina" y "estrella vespertina", dos sentidos diferentes para referirse a una misma cosa, conocida con el nombre de "planeta Venus". Sin embargo, y esto es primordial, la expresión "planeta Venus" no es el referente de aquellas proposiciones. No, el referente es siempre una realidad exterior al discurso, algo que sólo puede señalarse con el dedo o con esas palabras que los lingüistas llaman deícticos, del tipo "esto, eso, aquello". Hay algo, una x, a lo cual se refieren las expresiones: "x es el planeta Venus", "x es la estrella matutina" y "x es la estrella vespertina". Hay un individuo cuya existencia la historia ha verificado y al que se refieren las proposiciones: "x es Napoleón", "x es el vencedor de Jena" y "x es el vencido de Waterloo".

El propio Frege se verá obligado a introducir algunas modificaciones a esta propuesta inicial, sobre todo a partir de las objeciones que le hiciera su discípulo inglés Bertrand Russell en una carta de 1902. Pero lo cierto es que su tesis se convertirá en el punto de partida tanto de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl como del *Tractatus Lógico-filosófico* de Ludwig Wittgenstein, textos que dan origen a dos de las corrientes filosóficas más influyentes de este siglo: la fenomenología y la filosofía analítica. Ahora bien, alguien puede preguntarse por qué la lógica de Frege se volvió tan importante. La respuesta es simple: sucede que esta semántica de la verdad parecía haber resuelto un problema que se remontaba a la *Crítica de la razón pura* de Kant y que concernía a la fundamentación del discurso científico.

Este filósofo, recordémoslo, reconocía dos tipos de juicios lógicos: los analíticos (A=A) y los sintéticos (A=B). La lógica tradicional, de ascendencia aristotélica, sólo aceptaba como universales y necesarios, o válidos a priori, los juicios analíticos. Por ejemplo: "El hombre es mortal". Porque bastaba con analizar el concepto de hombre para saber que se trataba de un ser mortal, puesto que era un animal o un ser vivo. Pero este saber no implicaba ningún progreso en el conocimiento, simplemente volvía explícitos ciertos saberes implícitos en el concepto. Los juicios sintéticos, en cambio, los que aumentaban el conocimiento de una cosa ("La Tierra gira alrededor del Sol", por ejemplo), se basaban en la experiencia y no eran, desde la perspectiva aristotélica, universales y necesarios, simplemente porque el predicado "girar alrededor del Sol" no podía deducirse a partir de un análisis del concepto de "Tierra". Sin embargo, la ciencia moderna se caracteriza, ante todo, por este tipo de enunciados. Toda la *Crítica de la razón pura* de Kant se abocaba entonces a resolver este problema: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Un siglo más tarde, Frege parecía haber concebido una lógica que se ajustaba perfectamente a las exigencias kantianas. La expresión "estrella matutina" no puede inferirse de un simple análisis del concepto de "estrella vespertina" y, sin embargo, dado que ambas se refieren a un mismo objeto, a una misma x, podemos volverlas equivalentes o sustituirlas: "estrella matutina = estrella vespertina", es decir, A=B. Ahora bien, esta igualdad o esta sustitución resultaba posible si y sólo si el referente x existía y era idéntico a sí mismo. Estas condiciones, sin embargo, eran bastante problemáticas. En primer lugar, ¿qué significaba "existir"?

Para Russell y los positivistas lógicos, decir que algo "existe" significaba que podía ser verificado por la experiencia sensible, que se lo podía ver, tocar, oír. Por eso los enunciados "El rey de Francia es calvo" y "El rey de Francia no es calvo" resultan igualmente falsos, simplemente porque no existe, al menos en este momento, un rey de Francia. En síntesis, la ciencia era, para estos filósofos, fundamentalmente empírica. Sin embargo, el aspecto sensible de las cosas es algo que, justamente, cambia o no se mantiene idéntico a sí mismo. Según estos pensadores, sin embargo, decir que existe una sustancia que permanece invariable más allá de las modificaciones accidentales de la cosa sería volver al discurso metafísico que se intentaba conjurar, ya que no podemos verificar la existencia de esta sustancia por medio de los sentidos. De donde el fracaso del proyecto kantiano: los enunciados de la ciencia, los juicios sintéticos, no pueden ser a priori o universalmente necesarios. La ciencia no descubriría las leyes (universales y necesarias) de la naturaleza sino que se contentaría con verificar ciertas regularidades. Por eso una teoría científica puede ser modificada, e incluso refutada, cuando nuevos hechos se verifican. El científico resulta, desde la perspectiva positivista, un observador o un experimentador.

También para el alemán Edmund Husserl el conocimiento comenzaba por la experiencia. Sólo que para este filósofo el término "experiencia" tenía un sentido muy distinto. Husserl continuaba una tradición que se remontaba a Descartes y Kant: la de una filosofía de la conciencia. Y la conciencia no era una "cosa" que se pudiera estudiar como una estrella o Napoleón. De ahí que Husserl criticara la psicología o la "ciencia del alma", dedicada a abordar la conciencia como si

fuera un objeto. La conciencia, afirmaba, es siempre conciencia de algo (ésta era, por otra parte, su definición de la "intencionalidad"). De modo que la conciencia no es "algo", una cosa a la cual podríamos referirnos. Al contrario, es siempre la conciencia la que se refiere a algo, a una cosa, a una x, aun cuando no sepa de qué se trata, en un primer momento, esa "cosa".

Así, en un ensayo inspirado en la fenomenología de Husserl, Jean-Paul Sartre hablará más tarde de algo que aparece, o se presenta, en la penumbra nocturna. En principio, argumenta este filósofo, no sabemos si se trata de un hombre o de un árbol; es simplemente "una cosa más oscura que surge en la noche". Pero es, no cabe la menor duda, algo. Luego podremos verificar qué es de acuerdo con las diversas cualidades sensibles que vayamos percibiendo. Pero un color, una textura, un olor, nunca serán afecciones sensibles dispersas sino, desde el principio, colores, texturas y olores de algo, de una cosa, de una x. De modo que puedo decir: "x es verde", "x es áspero", "x huele a clorofila" y así sucesivamente. La multiplicidad de lo sensible sólo se percibe sobre un fondo de unidad de la cosa percibida. La presencia de la cosa, podría decirse, preexiste a todos los juicios que la determinan. De ahí que la apariencia, el aparecer de la cosa, no se confunda para Sartre con lo falso: por el contrario, la apariencia o la presencia es siempre verdadera. "La apariencia es el ser", concluye este filósofo, porque para ser, una cosa debe aparecérsenos como tal, es decir, como algo.

La fenomenología iba a continuar así una antigua tradición de la metafísica occidental según la cual el ser de una cosa era uno, verdadero y bueno. Uno, porque cada vez que hay una cosa, ésta aparece, precisa-

mente, como una cosa. "Todo lo que no es un ser no es un ser", había dicho Leibniz en el siglo XVII, pero ya Parménides consideraba que el ser era uno. Verdadero, en segundo lugar, porque la verdad es la aparición de la cosa, su des-ocultamiento o su des-cubrimiento, y por eso la verdad es algo que se des-cubre. Bueno, finalmente, porque este ser carece de predicados, de determinaciones que implican siempre una cierta negatividad (ser árbol, por ejemplo, implica no-ser animal, no-ser racional, etcétera).

Recordemos que ya para Platón el Bien era el nombre del ser y por eso no existía idea de Bien: predicar algo acerca del Bien implicaría convertirlo en un ser particular, encasillarlo, limitarlo, negarle otras propiedades. Cuando la teología medieval hable de Dios, lo hará en términos muy semejantes. Las cosas siempre tienen algo de divino, en la medida que son unitarias, verdaderas y buenas, pero carecen de su perfección desde el momento en que tienen cualidades particulares que las distinguen entre sí (de manera que una cosa es esto porque no es aquello). Pero si pensamos que ahora una cosa sólo se presenta ante una conciencia, porque es una y aparece gracias a esa conciencia que la percibe o se refiere a ella, nos damos cuenta hasta qué punto el Hombre podía ocupar el lugar de Dios (y hasta qué punto el ateísmo de Sartre, por ejemplo, era directamente proporcional a su humanismo).

Al ejemplo sartreano de esa cosa surgida en la noche, podemos agregar otro propuesto por el propio Edmund Husserl. Supongamos que vemos un edificio. Nunca podemos percibir todas sus paredes exteriores; llegamos a observar dos o a lo sumo tres (si contamos el techo), porque siempre lo hacemos desde un punto de vista en el espacio y desde un momento en el

tiempo. No podemos evitar tener percepciones parciales o incompletas, ya que estamos impedidos de ver las cosas desde todos lados al mismo tiempo. Para ver todos los lados del edificio debemos desplazarnos, cambiar de punto de vista, y eso, como se sabe, toma tiempo. Sin embargo, cada una de aquellas paredes es la pared de algo, de modo que las perspectivas parciales se nos presentan como partes de una unidad, de una cosa, de un x que nunca vemos pero presuponemos. A medida que nos desplazamos, recogemos en cada presente de la experiencia no sólo el pasado inmediato sino también el futuro inminente: existe un "horizonte bilateral" de "retención" y "protención", según el léxico de Husserl, presupuesto en cada percepción actual. Si bien están "ausentes", el pasado y el futuro "coexisten", podría decirse, con el presente. Si no fuera así, no veríamos nunca cosas sino una serie discontinua de imágenes instantáneas sin relación entre sí: sería el desmigajamiento del mundo en fragmentos carentes de unidad.

Algo semejante podría decirse con respecto a los enunciados: "x es el planeta Venus", "x es la estrella matutina" y "x es la estrella vespertina". Si bien sus sentidos son diversos, múltiples, cada una de esas proposiciones se refiere a una misma cosa, como si se tratara de las diversas perspectivas sobre algo que se presenta o aparece. De modo que la fenomenología, gracias al concepto de intencionalidad, parecía restituir con éxito ese referente idéntico a sí mismo que le hacía falta a la lógica de Frege. El discurso científico encontraba en la conciencia el fundamento que la filosofía buscaba. O al menos eso parecía. En todo caso, la fenomenología va a gozar de un amplio prestigio en toda Europa por lo menos hasta mediados de los años '60.

La diferencia

Inspirado por Martin Heidegger, el filósofo francés Jacques Derrida publica en 1967 un ensayo, *La vòz y el fenómeno*, en el que se propone "desconstruir" el concepto husserliano de presencia. Como acabamos de ver, este concepto funcionaba como una garantía de unidad del referente más allá de sus modificaciones sensibles, los cambios en el punto de vista o los diversos juicios que pudieran emitirse acerca de él. Sin embargo, y tal como lo planteaba el propio Husserl, para que esta unidad fuera posible el presente debía "retener" el pasado y "anunciar" el futuro. O dicho en otros términos: lo que se presentaba debía ser todavía pasado y ya futuro, como si el presente fuera un nudo donde se enlazara el recuerdo de lo que ya vimos y el anticipo de lo que veremos ("el presente está cargado de pasado y preñado de futuro", había dicho Leibniz). De modo que, concluye Derrida, "el presente no coincide consigo mismo". Lo que caracteriza al presente no es justamente la identidad sino la diferencia: el presente difiere de sí. Lejos de servir como fundamento para la ciencia, la conciencia nos engaña, ya que percibe una identidad allí donde hay, por el contrario, una diferencia. Conclusión desastrosa si se tiene en cuenta que Husserl se había propuesto fundamentar la identidad del referente de la lógica de Frege. Si la conciencia es siempre conciencia de algo, de una cosa presente, entonces la conciencia es ilusión. Lejos de la lucidez crítica que se le otorgaba, la conciencia nos impulsa a adherir al fetichismo de las cosas: la conciencia es por sobre todo falsa conciencia, y en este sentido Marx, Nietzsche y Freud tenían razón contra Husserl y los fenomenólogos. Al desconstruir el concepto de presen-

cia, de ese ser uno, verdadero y bueno, Derrida inicia entonces la crítica de lo que llama la "onto-teo-logía": el discurso (*logos*) acerca de la cosa (*ontos*) considerada como Dios (*theos*). Dios que, como vimos, podía ser el Bien platónico, el Dios medieval o el Hombre moderno.

Pero si la unidad del referente, de lo que aparece, era sólo una ilusión, ¿cómo podrían sustituirse ahora las proposiciones "x es el planeta Venus", "x es la estrella matutina" y "x es la estrella vespertina"? O lo que es peor: ¿a dónde iba a parar la necesidad de un juicio sintético como "el planeta Venus es la estrella matutina"? Parece que no se podía tocar a Dios o al Hombre sin afectar también la lógica, la razón o la posibilidad de un discurso verdadero acerca de todo lo que existe tal como lo soñó la filosofía desde siempre...

Derrida, hay que decirlo, escondía un as bajo la manga: la lingüística estructural del profesor Ferdinand de Saussure. Casi al mismo tiempo que Frege, este lingüista suizo había definido el signo lingüístico como una entidad biplánica compuesta por un significante y un significado, es decir, por un elemento que significa algo y por su correlato, es decir, lo que aquel elemento significa. En principio, esta concepción se parece bastante a la de Frege: el significante "Venus", por ejemplo, significa "estrella matutina". ¿Pero qué significa, a su vez, "estrella matutina"? Deberíamos buscar en el diccionario las definiciones del sustantivo "estrella" y del adjetivo "matutina", lo que nos remitiría a otros significantes cuya significación deberíamos buscar, y así sucesivamente. Lo que define una expresión, en consecuencia, ya no son sus condiciones de verdad, como en el caso de Frege, sino las acepciones, puramente convencionales, dentro de una determina-

da lengua. De ahí que para Saussure el referente no forme parte del signo tal como lo estudia la lingüística. El significado no se confunde con el referente, o con el objeto designado, sino con una definición aceptada o convencional en el sistema de la lengua. Para comprender lo que significa un término ya no basta con saber a qué se refiere, como en la lógica de Frege; hay que conocer, ahora, la lengua en la cual se pronuncia, y en última instancia, ser hablantes de la misma: participar, en fin, de una cultura.

Tomemos un ejemplo. Como en las lenguas occidentales, los yamanas de Tierra del Fuego tienen un verbo para hablar de las cosas que se rompen y otro para hablar de las cosas que se pierden. Cuando un animal muere, sin embargo, ellos dicen que se rompió; cuando una persona muere, en cambio, dicen que se perdió. Decir que los yamanas tienen dos verbos para hablar de un mismo hecho, la muerte, sería una ilusión etnocéntrica: para nosotros se trata de un mismo hecho porque utilizamos un mismo verbo; para ellos se trata de dos hechos diferentes porque las personas no se rompen: se pierden. Podemos llegar a vislumbrar hasta qué punto el mundo de los yamanas, sus creencias, su religión, sus instituciones sociales, su visión de la naturaleza, podían ser distintas a las nuestras nada más que conociendo la diferencia entre nuestros sistemas verbales. Algo semejante planteaba el lingüista danés Louis Hjemslev cuando explicaba que los esquimales tienen cinco sustantivos diferentes que las lenguas europeas sólo pueden traducir por "nieve". No existe entonces algo, la nieve, que los esquimales llaman de cinco maneras diferentes, porque esos cinco sustantivos no son sinónimos en su lengua. Algo semejante sucede cuando queremos traducir el

this y el *that* de los ingleses al español, ya que en esta lengua el sistema de demostrativos no es binario sino ternario: este, ese y aquel. Y a la inversa, en inglés existen los sustantivos *freedom* y *liberty* que en español sólo podemos traducir por libertad. En síntesis, el mundo "real" está determinado, como lo planteaba el antropólogo Edward Sapir, por los hábitos del lenguaje comunitario que orientan nuestra interpretación de los hechos. O como sostiene otro antropólogo, B. L. Whorf, las lenguas recortan en la realidad porciones diferentes que constituyen en cada caso lo expresable, de manera que los recortes más heterogéneos (Whorf compara las lenguas europeas con las lenguas de algunas tribus amerindias) ya no tienen muchas cosas en común, hasta el punto que la traducción se vuelve muchas veces imposible.

Pero además, Saussure establecía una segunda diferencia entre el eje paradigmático y el eje sintagmático del lenguaje. El eje paradigmático era el de las sustituciones: "Venus", por ejemplo, puede ser sustituida por "estrella matutina" o "estrella vespertina" sin que cambie, en principio, la significación. Pero otra cosa es el eje sintagmático o el de las sucesiones: si comienzo a hablar de "Venus" y continúo diciendo "...sedujo a Vulcano", no puedo sustituir el significante "Venus" por "estrella matutina" sin cambiar el sentido de la frase, porque ya no se trata del planeta sino de la diosa del amor en su versión latina. O para retomar un ejemplo caro a Ferdinand de Saussure: el significante "árbol" tiene una significación en la lengua española pero su sentido cambia cuando hablamos del "árbol de cerezos" y del "árbol genealógico". El sentido, en fin, se modifica de acuerdo con el sintagma o con la sucesión discursiva. De manera que incluso dentro de una mis-

ma lengua o una misma cultura, los términos tienen significaciones y sentidos diferentes.

Sustitución y sucesión van a convertirse, en el discurso derridiano, en dos formas de la diferencia (o *différance*). En efecto, aun cuando un significante se presente aislado (en una página, digamos), su significación depende de la relación paradigmática que mantiene con los otros significantes del sistema lingüístico (y no con la cosa a la cual se refiere). Puedo decodificar la sucesión de letras v-e-n-u-s porque conozco, en primer lugar, el valor de cada uno de esos signos, como si se tratara de una cifra. Sé que la "u" tiene un valor porque se distingue, por ejemplo, de la "a". Si sustituyo "u" por "a", entonces obtendré la serie v-e-n-a-s que significa otra cosa en la lengua castellana. Pero sé también, como hablante de la lengua y partícipe de una cultura, que el signo "Venus" puede ser sustituido por "estrella matutina" en ciertos casos y por "diosa del amor" en otros, de acuerdo con la cadena sintagmática en la cual esté inscripto. No puede decirse entonces que los demás elementos estén del todo "ausentes" (aun cuando en la página sólo aparezca el signo "Venus") ni que este significante esté enteramente "presente" (ya que no basta con su sola presencia para comprenderlo: para quien ignora el código de la lengua española, allí no hay más que una multiplicidad de trazos sin unidad). Una vez más, el elemento presente "difiere de sí" (ya Saussure definía a la lengua como "un sistema de diferencias sin términos positivos"). La identidad aparente del signo, en definitiva, es una diferencia real, y una vez más la conciencia nos engaña. Por otra parte, el sentido de ese significante va a depender de la sucesión discursiva en la cual se inscriba, tanto del pasado de esa sucesión co-

mo de su futuro. Así el sentido del término "Venus" cambia si, al continuar mi discurso, escribo el sustantivo "planeta" o el nombre propio "Vulcano". El sentido, pues, se ve siempre diferido, ya que si bien el hilo discursivo puede ser cortado en algún punto, esto no significa que termine, ni siquiera cuando se trata del punto final de un libro. De modo que los términos ulteriores pueden cambiar retroactivamente el sentido de los anteriores. Y como siempre se pueden agregar más y más palabras, o prolongar el discurso de manera ilimitada; el sentido de cada término queda siempre suspendido.

La escritura figurativa

Podemos extraer algunas consecuencias de esta propuesta inicial de Derrida (en cierto modo, este filósofo no hizo más que desplegar, a lo largo de los años y en sus diversos ensayos, los corolarios posibles de su concepto de *différance* tal como lo había expuesto en una conferencia de 1968, publicada más tarde en su libro *Márgenes de la filosofía*).

Primera consecuencia. Si el significado de un significante ya no es un referente (la "cosa misma") sino otro significante, entonces no puede hablarse de una preeminencia del habla por sobre la escritura. Me explico. La tradición occidental nos acostumbró a subordinar la escritura a la palabra hablada porque ésta se pronunciaba, supuestamente, en presencia de la cosa. Puedo decirle a alguien: "aquello que ves ahí es Venus". Se supone que mi interlocutor entiende la frase porque ésta resulta inseparable de mi indicación, como cuando alguien presenta a una persona. Pero si es-

cribo en un papel: "aquello que ves ahí es Venus", quien lea este mensaje no va a comprender a qué se refieren los deícticos aquello y ahí. Del mismo modo, ¿qué significa la frase "te presento a Juan" si la encuentro escrita en un papel? En uno u otro caso, los referentes están ausentes. Desde la perspectiva de la tradición occidental, se escribe para dar testimonio de una frase pronunciada, originalmente, en presencia de la cosa. De ahí que para muchos pensadores, comenzando por Platón, la escritura nos indujera a equívocos enojosos: ya no sabemos a qué se refiere una frase escrita. Pero si la significación de los términos no depende de su relación con un referente, o con una cosa presente, sino de su vínculo con los otros términos de un sistema, entonces no hay por qué considerar que la escritura sea segunda con respecto al habla. Y es más: la escritura nos permite una mejor comprensión del fenómeno lingüístico. Cuando hablamos, en cambio, caemos en la ilusión metafísica de la referencialidad y de la univocidad: pensamos que existe una correspondencia, o una adecuación, entre las palabras y las cosas, entre los discursos y el mundo; ilusión que Richard Rorty va a resumir en el título de su ensayo: *The mirror of nature*, traducido al español como *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Logocentrismo, pues, o filosofía de la representación, significan precisamente eso: pensar que el discurso re-presenta lo que ya estaba presente en carne y hueso, como suele decirse, o que lo vuelve a presentar, simplemente, pero en un plano lingüístico. Se supone, en fin, que el lenguaje puede reflejar las cosas tal cual son o tal como la percibió desinteresadamente una conciencia que mantendría una relación inmediata con la cosa, anterior a toda significación cultural o a todo lenguaje.

Segunda consecuencia. Si la significación ya no depende del referente, si las palabras no re-presentan lo que ya estaba presente, entonces no podemos establecer una distinción precisa entre el discurso unívoco de la ciencia y el discurso equívoco de la ficción. Es más, ni siquiera puede hablarse de un lenguaje literal y de otro figurado. El discurso literal, referencial, sería aquel capaz de reflejar las cosas tal cual son; el figurado, en cambio, las deformaría para convertirlas en cosas diferentes. Pero si la significación de una palabra ya no depende de la relación con una cosa sino con otras palabras, también lo literal es una variante de lo figurado. La sustitución de un significante por otro, en efecto, era la definición aristotélica de metáfora. Y ya el lingüista ruso Roman Jakobson había definido el eje de las sustituciones como la dimensión metafórica del lenguaje. Es en este punto que Derrida reencuentra a Nietzsche, para quien las "verdades" no eran sino antiguas metáforas olvidadas. De donde la pasión derridiana por la etimología de las palabras; pasión que hereda tanto de su maestro Heidegger como de aquel filólogo que fue el propio Friedrich Nietzsche: el estudio etimológico del lenguaje muestra precisamente cómo las palabras supuestamente literales eran en realidad viejas figuras poéticas esclerosadas. Heidegger insistía, por ejemplo, en que el término griego *logos*, de donde proviene lógica (la ciencia del discurso o la palabra), era un sustantivo formado a partir del verbo *legein*, que significaba recoger o reunir una multiplicidad, y cuya raíz todavía pervive en el sustantivo español legión. *Logos*, en consecuencia, significa recolección o reunión. Y si Heidegger ponía en evidencia esta etimología, era para demostrar que la unidad de la cosa, la identidad del referente, sólo se obtiene gracias a

su denominación, a la reunión de una multiplicidad de fragmentos dispersos o de trazos sin sentido: la palabra, una vez más, precede a las cosas o los hechos, los crea o los constituye. El hombre –agregaría Heidegger comentando a Hölderlin– habita el mundo a la manera de un poeta. La identidad de las cosas no preexiste a las palabras, y por eso las figuras poéticas no cesan de metamorfosearlas, de convertirlas en otras cosas, de hacerlas diferir de sí. De "redescribirlas", diría Richard Rorty. El tiempo se vuelve río; el sufrimiento, un heraldo negro; la sociedad, un organismo o un sistema informático; tanto como la razón se convierte, según Kant, en un tribunal cuyos enunciados "juzgan" los objetos. En síntesis, el ser humano es poeta antes de ser científico; ama lo falso o las ficciones antes que la verdad (y debe entenderse aquí "verdad" en el sentido de aquella referencia unívoca a una cosa exterior que, para Derrida, como vimos, sería una "ilusión" típica de la palabra hablada).

Tercera consecuencia. Si un significante remite siempre a otro significante, y jamás a un referente, entonces las cosas no están antes que el discurso, sino al revés. O para dar una versión nietzscheana de esta inversión: "no existen hechos, sólo interpretaciones, y toda interpretación interpreta otra interpretación". Derrida, por su parte, va a hablar de un "retraso originario": nunca hubo una "primera vez" en que el hecho se presentó "en persona" para ser interpretado; en el origen había ya una interpretación que interpretaba otra interpretación. La supuesta "primera vez" era, aunque no lo supiéramos, una "segunda vez". Para darnos una idea de esta situación paradójica, Derrida acude al lenguaje del teatro: antes de la representación hubo una repetición. Porque recordemos que en

francés el término *répétition* significa tanto repetición como ensayo. ¿Y qué es la representación teatral sino la interpretación de un escrito o de un relato de un hecho que nunca tuvo lugar? Esto es lo que significaría la idea de eterno retorno en Nietzsche tal como la entiende Derrida: nunca hubo una primera vez, la primera vez era, ya, una segunda vez o una repetición. Pero si la cosa no precede a la interpretación, si sólo aparece como tal después de haber sido interpretada, entonces la interpretación la crea. Interpretar significa crear; el intérprete es un poeta.

Resumiendo: el mundo no es un conjunto de cosas que primero se presentan y luego son nombradas o representadas por un lenguaje. Eso que llamamos nuestro mundo es ya una interpretación cultural y, como tal, poética o metafórica. Lo vimos a propósito de los yamanas. Hacia fines de los '50, y en un libro que gozó de un gran prestigio entre los nietzscheanos franceses, Pierre Klossowski había comentado la frase de Nietzsche según la cual las interpretaciones preceden a los hechos, de la siguiente manera: "El mundo se vuelve fábula, el mundo tal cual es, sólo es una fábula: fábula significa algo que se cuenta y que no existe sino en el relato; el mundo es algo que se cuenta, un acontecimiento contado y por eso mismo una interpretación: la religión, el arte, la historia son otras tantas variantes de la fábula." A mediados de los '60, en una conferencia acerca de Nietzsche, Michel Foucault planteará algo semejante: "Si la interpretación nunca puede acabarse es sencillamente porque no hay nada que interpretar. No hay ningún primero absoluto que interpretar, pues en el fondo todo es ya interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación sino la interpretación de otros

signos." Y todavía en la década del '80, un filósofo norteamericano como Richard Rorty no iba a sostener algo distinto cuando convirtiera a los filósofos, e incluso a los científicos, en poetas que se ignoran como tales. Incluso el filósofo italiano Gianni Vattimo iba a invocar esta primacía de la interpretación por sobre los hechos para caracterizar una tradición "hermenéutica" de la filosofía que él identifica, además, con el "nihilismo" (nihil = nada: no hay algo, una cosa, fuera del lenguaje o las interpretaciones).

De la naturaleza a la cultura

Un discurso racional, desde la perspectiva iluminista, era aquel en que el orden y la conexión de las ideas fuera idéntico al orden y la conexión de las cosas, tal como lo había planteado Spinoza en el siglo XVII. Dada su capacidad de prever y determinar los fenómenos físicos, la ciencia parecía cumplir con esta exigencia de racionalidad. ¿Cómo era esto posible? Ésa era la pregunta kantiana, la misma que Frege buscó responder con su semántica de las condiciones de verdad. Había que explicar por qué, o justificar mediante un discurso racional, la racionalidad de la ciencia. Esta parecía ser una de las tareas centrales de la filosofía, que se convertía, a partir de entonces, en epistemología, es decir, en discurso acerca del saber.

Desde la perspectiva hermenéutica, sin embargo, nunca conocemos la cosa tal cual es fuera de los discursos que hablan acerca de ella y, de alguna manera, la crean o la construyen. Siempre conocemos, según el lema nietzscheano, una interpretación o una versión de los hechos, y nuestra versión resulta a su vez

una versión de esa versión. De modo que un enunciado "verdadero" acerca de un estado de cosas es simplemente una interpretación que coincide con otra interpretación previa. Ya un filósofo medieval como Duns Escoto planteaba que no podemos comparar los juicios acerca de las cosas con las cosas mismas porque sólo sabemos algo acerca de las cosas gracias a los juicios. Rorty pareciera hacerse eco de este pensador: "Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son los elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas." Nihilismo, en fin: nada hay fuera de las interpretaciones. O si se prefiere una versión nietzscheana: "Dios ha muerto". Porque recordemos que Dios era esa unidad verdadera y buena, la aparición de la cosa sin atributos, de la cosa, digamos, anterior a cualquier juicio acerca de ella. De modo que "Dios ha muerto" podía significar también "El Hombre ha muerto", si se tiene en cuenta que, a partir de Kant, era la conciencia la que hacía aparecer la cosa en su unidad y su bondad, anterior a cualquier juicio.

Desde el punto de vista científico, sin embargo, y a diferencia de lo que pensaban los positivistas, un hecho no prueba nada, simplemente porque los hechos no hablan, se obstinan en un silencio absoluto del cual una interpretación siempre debe rescatarlos. Somos nosotros quienes probamos, quienes nos valemos de la interpretación de un hecho para demostrar una teoría. ¿Pero la filosofía y hasta la propia ciencia no se convierten así en variantes de la retórica? Al renunciar a la idea de una verdad objetiva, o de un discurso racional, ¿se trata entonces de ficciones más o menos convincentes o verosímiles pero, a fin de cuentas, irra-

cionales? Es en este aspecto que tanto la lingüística como la teoría literaria, entendida como una suerte de análisis retórico, comienzan a ocupar un lugar central en el debate intelectual a partir de los '60. Tanto Derrida como Richard Rorty leen un discurso filosófico de la misma manera que interpretan un texto literario. Incluso en Francia y los Estados Unidos sus propuestas van a gozar de una mejor acogida en los departamentos de literatura (o de "estudios culturales") que en los de filosofía. Y por eso van a terminar por ser alineados en las bibliotecas junto a los trabajos de críticos literarios como Roland Barthes o Stanley Fish.

Sin embargo, esta manera de pensar no es del todo novedosa: la mayoría de las objeciones que los partidarios del "giro lingüístico" le hacen a la metafísica y a los defensores de una verdad objetiva, o de la razón iluminista, pueden resumirse en una vieja paradoja formulada por el sofista Menón en un diálogo platónico que porta precisamente su nombre. Sócrates se preguntaba allí: "¿Qué es la virtud?", y le proponía a su interlocutor buscar juntos una respuesta. Pero Menón alegaba que esta investigación resultaría inútil o imposible. En efecto, para dar una definición de "virtud" debían saber antes qué era eso que debían definir; pero si ya sabían esto, entonces la investigación resultaba inútil. Y si ignoraban realmente qué era la "virtud", si para ellos se trataba de una palabra que no quería decir nada en absoluto (como pretendía Sócrates al afirmar: "Sólo sé que no sé nada"), definirla resultaría imposible ya que no tendrían la menor idea de qué era eso que deberían definir. Pensar no tendría entonces sentido: o bien ya sabemos desde siempre lo que una cosa es, o bien no lo sabemos y no lo sabremos jamás.

Ahora bien, ¿cómo es posible que ya sepamos lo que es la virtud, la literatura, la sociedad, la lluvia, el planeta Venus, y todo el resto de las cosas que pueblan nuestro mundo? Lo sabemos porque formamos parte de una cultura, porque hablamos una lengua, porque cada una de las cosas tiene para nosotros, originariamente, una o varias significaciones. Para la ciencia positiva, o para la razón iluminista, habitamos la naturaleza; para la hermenéutica, en cambio, vivimos en un "mundo", en el sentido de "mundo medieval" o "mundo moderno", como cuando decimos: "todo el mundo" sabe lo que es la virtud o la literatura, aunque no sea especialista en ética ni crítico literario. "Todo el mundo" reconoce la lluvia cuando la ve caer y la estrella matutina sobre el horizonte, aunque no sea astrónomo ni meteorólogo; entiende perfectamente de qué hablamos cuando hablamos de sociedad, aunque no sea sociólogo. Y lo sabe, porque puede reconocer un acto virtuoso o una novela, tanto como puede reconocer la lluvia, el planeta Venus o una sociedad, sin necesidad de haberse puesto a pensar qué son todas esas cosas. Lo sabe, en fin, porque conoce la significación de esas palabras tal como existen en una lengua. Así entendido, un mundo es un conjunto de significaciones, de saberes, de valores, de gustos, de certezas: una pre-interpretación o una "pre-comprensión", como la llamaba Heidegger. De ahí que para este filósofo no habitamos un territorio natural, como los animales, sino un mundo, un lenguaje o una cultura. El "espíritu de un tiempo", lo llamará más tarde Vattimo: "...mi conciencia habla de verdadero y falso –escribe este filósofo–, ella se cree desinteresada y objetiva (verdad científica), pero sólo cultiva y favorece la afirmación de mis intereses o de aquellos del grupo al cual perte-

nezco (época, clase social, etc.), intereses que ella porta inconscientemente." Para concluir: "En el acto de conocimiento hay más de lo que sabe la conciencia; ésta refleja incluso en sí misma un proceso que ya tuvo lugar 'fuera' de ella." "Fuera de ella", o sea, en el mundo o el lenguaje que cada uno de nosotros habita y que está siempre antes que nosotros, ya que lo heredamos de nuestros ancestros al igual que los yamanas. En nuestro mundo, podríamos decir, la gente muere; en el de los primitivos habitantes de Tierra del Fuego, se pierde. Así, efectivamente, suceden las cosas.

Para la hermenéutica –explica Vattimo en un ensayo reciente–, la verdad, entendida como conformidad entre el enunciado y un estado de cosas (es decir, como un discurso racional en el sentido iluminista) depende de aquella apertura originaria al mundo; apertura que se confunde con una herencia, un momento histórico, un destino, y de donde provienen, según el filósofo italiano, "las condiciones de posibilidad de la experiencia que Heidegger vio encarnadas en las lenguas naturales históricamente calificadas". Por eso, agrega más adelante: "Lo que Habermas llama hoy 'mundo de la vida' era, en *Verdad y método* de Hans Georg Gadamer, el *logos* como racionalidad compartida que existe en la lengua natural de una comunidad, hecho de un vocabulario, de una gramática, pero también, y sobre todo, de una tradición textual, vehículo de contenidos que constituyen la apertura originaria de la verdad en el interior de la cual vive la comunidad." De ahí que Vattimo hable de un "pensamiento débil", porque el pensamiento ha perdido esos fundamentos "fuertes" que fueron en otro tiempo Dios o la Conciencia, encargados de garantizar la perfecta ade-

cuación entre los enunciados y los estados de cosas. El "pensamiento débil" es la consecuencia ineluctable de la crisis de la razón iluminista, tal como la definimos más arriba: "La verdad de la apertura [al mundo de la vida] sólo puede ser pensada, me parece, a partir de la metáfora del habitar –afirma Vattimo–. Esto vale, en el fondo, tanto para Gadamer como para Rorty: sólo puedo hacer epistemología, sólo puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas, a condición de habitar en un universo lingüístico determinado o en un paradigma. Este 'habitar' constituye la condición primera para que diga la verdad." En nuestro mundo, podría decirse, el enunciado "los animales mueren" es verdadero; en el de los yamanas, en cambio, será verdadero el enunciado "los animales se rompen", ya que coincide con su interpretación de los hechos.

Nótese entonces que la hermenéutica no abandona la imagen de la verdad como correspondencia entre las palabras y los hechos, simplemente la subordina a una apertura original, a esa pre-interpretación o ese conjunto de presupuestos sobre los cuales se apoya la vida y la comunicación de una sociedad o de una etnia. La verdad, o el enunciado "válido", es la correspondencia entre una proposición y una pre-interpretación más originaria del hecho. Habría que preguntarse entonces si la verdad no se confunde con lo verídico o lo verosímil, y si esta conformidad con las pre-interpretaciones comunitarias no nos proporciona una visión demasiado conformista de la verdad, demasiado acorde, como hubiera dicho Leibniz, con los "sentimientos establecidos".

La finitud humana

La hermenéutica, en este aspecto, es una filosofía de la finitud humana. El ser humano no puede sustraerse a su cultura, a su mundo histórico, a su comunidad, para ver las cosas desde una mirada a-cultural o a-histórica: "El sujeto no es el portador del a priori kantiano –continúa Gianni Vattimo–, sino el heredero de un lenguaje histórico y finito que hace posible y condiciona su acceso a sí mismo y al mundo." En un ensayo reciente, *El monolingüismo del otro*, Jacques Derrida resumía su crítica al sujeto autónomo de la modernidad con este axioma: "Sólo tengo una lengua, y no es la mía." Lo que no significa, nos aclara luego, que esa lengua le resulte extraña o extranjera. De ningún modo: él pertenece a esa lengua (la habita) pero ésta no le pertenece. Aún más, tanto en español como en francés se dice que alguien domina (*maîtrise*) un idioma. Y sin embargo estos mismos idiomas nos hacen decir algo con respecto a nuestra relación con ellos que no es, según Derrida, del todo cierta. Porque habría que decir más bien que una lengua domina a sus hablantes. Y es en este aspecto que no existe una autonomía del sujeto ("autonomía" significaba que la conciencia se daba sus propias normas de pensamiento o de comportamiento). El sujeto está sometido al *nomos* –norma, hábito o costumbre– del otro, es decir, del *logos*.

Sucede que es el otro, la lengua del otro, quien habla a través de mí, quien habla, como se dice, en mi nombre. Basta con ver que hasta las palabras que forman mi nombre propio y que, en mis documentos, me identifican, me fueron impuestas desde afuera. No obstante, se interroga Derrida, ¿podría hablarse aquí

de alienación? ¿Podría decirse que me veo obligado a glosar la palabra del otro si no existe un lenguaje que pueda considerarse mío, un léxico propio? La lengua nos da su palabra, entonces, de dos maneras diferentes y correlativas: por un lado, nos provee un sistema significante a partir del cual comprendemos el mundo; por el otro, nos propone confiar en él ya que, de todos modos, no podemos acceder de modo directo a una realidad pre-lingüística. Sólo nos queda creer en la palabra dada, en su herencia y su promesa. Debemos creer, a fin de cuentas, porque somos seres finitos, porque siempre habitamos un lenguaje situado en el espacio y el tiempo.

¿Pero este lenguaje no pasa a ocupar ahora el lugar de Dios o del Hombre? Para que las cosas se presenten como una cosa, ¿no hace falta que el lenguaje las nombre como planteaba Heidegger? En nuestro mundo, los animales y las personas mueren; en el mundo de los yamanas, los animales se rompen y las personas se pierden. Dios había creado un mundo y el Hombre de la Ilustración parecía haberlo imitado. El lenguaje, en cambio, ya no es uno, es múltiple, y crea por consiguiente diversos mundos, cada uno con sus seres, sus acontecimientos y sus hechos. Cada uno de nosotros habita sin duda un mundo pero ya no hay, como se suponía, un solo mundo.

Incluso habría que preguntarse hasta qué punto un hablante de una lengua o un miembro de una cultura pueden llegar a comprender, sin traspolar los pre-juicios de su tiempo, la manera en que otra cultura u otra época interpretaban esas cosas. Las discusiones son copiosas al respecto, sobre todo a propósito de la interpretación de los textos antiguos. Se supone que éstos nos permitirían acceder a la manera de comprender

las cosas que experimentaron los hombres de otros lugares y otros tiempos. Sin embargo, y teniendo en cuenta ese "hecho" llamado "texto escrito", ¿puede decirse en este caso que existe "antes" de la interpretación? Si tomamos al pie de la letra el concepto de finitud, resulta difícil pensar que alguien sea capaz de trascenderla, de sustraerse a su época y a su comunidad, para acceder a otra manera de ver o comprender las cosas. Al menos que esa interpretación se conserve, de uno u otro modo, en nuestra propia cultura. Por eso Gadamer invocaba el concepto de "tradición". Gracias a la tradición, en efecto, los muertos hablan por la boca de los vivos. Ésa es una manera de eludir la muerte, de vencer la finitud, aunque más no sea dentro de una comunidad; comunidad que ya no se define política sino cultural o étnicamente (por ejemplo, "Europa" u "Occidente"). Ya el nacionalista francés Maurice Barrés afirmaba que una comunidad se caracterizaba, antes que nada, por tener un cementerio común o por practicar el culto de los antepasados (la coincidencia con este teórico del nacionalismo, padre de la ultraderecha francesa, nos brinda un primer indicio acerca de algunos corolarios inquietantes del pensamiento hermenéutico, sobre los que volveré más adelante).

Pero con el concepto de finitud, la hermenéutica trastorna profundamente un aspecto que parecía esencial en la tradición filosófica que iba desde Platón a Descartes y de éste al propio Frege: la diferencia entre *doxa* y *episteme*, términos que generalmente se traducen por "opinión" y "ciencia" pero que podríamos traducir también por "pre-juicio" y "conocimiento despre-juiciado". Justamente, si la paradoja de Menón resultaba amenazante para la filosofía platónica, se de-

bía a que confundía el saber con el pre-juicio, con esas opiniones pre-reflexivas que cada uno tiene acerca de las cosas, y volvía imposible un acercamiento des-prejuiciado hacia las cosas, una manera de interrogarlas que lograra suspender todas las presunciones, todos los presupuestos, todos los saberes culturales. Ésta era la vocación de radicalidad de la filosofía, que Descartes continuaba con su célebre "duda metódica": se debía dudar de todo juicio que no estuviera suficientemente fundamentado, de todo enunciado que no fuera "claro y evidente", para llegar finalmente a un "saber sin presupuestos", es decir, a un discurso racional, a-cultural o universal. De algún modo, éste era ya el método de la geometría euclidiana: había que partir de axiomas evidentes, incontestables, aquellos cuya negación diera como resultado una proposición absurda, y a partir de allí deducir todos los enunciados del sistema. Combatir los pre-juicios era algo que animaba también al empirismo: observar las cosas de manera atenta e imparcial en lugar de quedarse con lo que la gente suele decir acerca de ellas. En fin, los enunciados verdaderos sobre las cosas implicaban verlas o pensarlas como son y no como creemos o imaginamos que son de acuerdo con las habladurías de una época o una comunidad. Pero esto implicaba sustraerse a las interpretaciones culturales o históricas y observar las cosas con una mirada a-temporal e in-finita: *sub specie aeternitatis*, como decía Spinoza: desde el punto de vista de la eternidad. La razón iluminista, en este aspecto, resultaba incompatible con la finitud histórica de los seres humanos y por eso éstos podían llegar a ocupar el lugar de Dios.

De un tiempo a esta parte, sin embargo, una serie de filósofos consideran que ésta fue la principal ilu-

sión de la filosofía; ilusión que muchos de ellos llaman ahora "metafísica". Así pues, el pre-juicio central del pensamiento metafísico fue haber pensado que un pensamiento sin pre-juicios, o que un contacto des-pre-juiciado o in-finito con las cosas, era posible para el hombre. La filosofía como espejo de la naturaleza no era sino ese espejismo. Sobre todo porque esto nos incitaba a pensar que las cosas o los hechos existían "antes" que los juicios. Por el contrario, lejos de constituir un obstáculo para un pensamiento verdadero, aquellos pre-juicios son, según los hermeneutas, "las condiciones de posibilidad de la experiencia", la propia "verdad" entendida como apertura originaria al mundo de la vida, al lenguaje de la comunidad, a un sistema de valores y creencias compartidas: "Que algunas proposiciones se consideren verdaderas o falsas –prosigue Vattimo– en la medida que existe una evidente conformidad o disconformidad entre los enunciados y los estados de cosas, sólo es posible, en términos heideggerianos, si los enunciados y los estados de cosas mantienen una relación que una 'apertura' previa hizo posible, la que a su vez sólo resulta un objeto de descripción verificable o refutable cuando se la coloca en una apertura 'superior', más originaria, etc."

Un enunciado es verdadero, en principio, cuando resulta conforme con una interpretación establecida, aceptada, instituida dentro de una comunidad de pertenencia. Y esta interpretación, que a su vez puede pensarse como un conjunto de enunciados acerca de otra interpretación previa, sólo puede ser discutida cuando se la confronta con esa versión aún más originaria. Un enunciado verdadero no dice lo que una cosa es sino lo que presuponemos que es dentro de una cultura particular. Y este presupuesto, a su vez, es un

conjunto de enunciados acerca de otro presupuesto. De ahí que Heidegger y sus seguidores suelan remitirnos a los orígenes griegos de la tradición occidental cuando quieren criticar un determinado concepto. Como vimos, cuando Heidegger se interroga acerca de la esencia del lenguaje, no analiza ese "objeto" llamado lengua como lo haría un lingüista, sino que se remonta a la etimología griega de la palabra lenguaje, es decir, al *logos*. Para entender verdaderamente qué es el *logos*, hay que comprender qué significaba originariamente este término. ¿Pero por qué la interpretación griega sería la buena? Simplemente porque es la más originaria, la que se ubica en el momento de fundación de la cultura occidental. Incluso las filosofías de Aristóteles o de Platón no serán suficientemente originarias: Heidegger se remonta hasta los textos de los presocráticos, hasta los "fragmentos" de Heráclito y, sobre todo, hasta el "poema" de Parménides. Sin embargo, esto no significa negar el "retraso originario" derridiano, ya que en el origen no hay un hecho sino una interpretación del hecho (del *logos*, en este caso).

Se habla entonces de pre-juicios porque los juicios o las interpretaciones están siempre "antes" que las cosas, o son sus condiciones de posibilidad (sin interpretaciones no hay cosas). Hasta tal punto es así, que estos filósofos, a diferencia de sus antecesores "metafísicos" u "onto-teo-lógicos", ya no privilegian el saber científico sino la experiencia artística, y la poesía por sobre todas las demás. Porque, para retomar el ejemplo del *logos*, aquella primera interpretación del "hecho lingüístico" era ya una metáfora, es decir, una creación poética del pueblo griego (la palabra entendida como recolección o reunificación). Pensar = poe-

tizar: éste es otro de los puntos en común en el pensamiento de Heidegger, Gadamer, Derrida, Vattimo y Richard Rorty. De ahí que Heidegger se preocupe por mostrar hasta qué punto la *ratio* latina, de donde proviene el moderno concepto de razón, es una mala traducción del *logos* griego: entre *ratio* y *logos* se pone de manifiesto la distancia que existe entre el discurso racional de la ciencia y el lenguaje figurativo de la poesía, entre referencia y creación.

Poesía y lingüisteísmo

¿Por qué el arte y la poesía? Por dos razones opuestas pero complementarias. Primera. Observemos el texto de un científico, desde Euclides hasta Newton o el propio Einstein. Está plagado de fórmulas, axiomas, postulados, principios, la mayor parte de las veces expresados en el lenguaje abstracto y formal de las matemáticas. En general, estos textos nos dicen muy poco acerca de los valores y las creencias de una comunidad. Alguien que quisiera conocer el pensamiento de un pueblo y de una época, de una cultura o de un "mundo", debería dirigirse más bien a los textos de sus grandes poetas: Homero, Dante o Hölderlin. Se trata de una concepción de la poesía cuyo precursor fue un pensador italiano del siglo XVIII, Giambattista Vico, quien tuvo no poca influencia sobre los románticos alemanes y, a través de ellos, sobre una teoría de la literatura que puede encontrarse, con variantes, tanto en el filósofo húngaro Georg Lukács como en el propio Martin Heidegger. Por supuesto que también los textos filosóficos e incluso científicos pueden ser leídos de esta manera; pero entonces ya no se los leerá

como saberes positivos acerca de la naturaleza sino como expresiones de las diversas culturas. Como poesías, justamente. Lo que la hermenéutica busca en la *República* de Platón, digamos, ya no será un saber objetivo acerca de la organización de los Estados sino una suerte de monumento arqueológico donde quedaron grabadas las creencias y los valores de la Atenas del siglo IV antes de Cristo. Algo semejante podría llegar a hacerse, aunque no resulte fácil, hasta con los *Principia* de Newton, si quisiéramos tener una idea de lo que significó el Iluminismo: leer ese texto científico como si se tratara de un poema del siglo XVII.

Así, en 1935, Heidegger leía en una frase de Kepler, "en la naturaleza no hay nada superfluo ni ocioso", una complicidad entre la ciencia y la nueva concepción "burguesa" y administrativa de la sociedad: en ambos casos existe una interpretación de la naturaleza como un mecanismo infinitamente calculable y, en consecuencia, como un ámbito susceptible de disponibilidad y control ilimitado. El reinado planetario de la técnica sería la culminación de la metafísica racionalista, donde el hombre se torna sujeto absoluto del mundo, señor de todo lo que es: "La ley de la conservación de la fuerza –decía Heidegger en su seminario de Friburgo– se determina a través del consumo y del insumo, del trabajo; título para las nuevas concepciones de la naturaleza mostrando una notable semejanza con lo económico, con el 'cálculo' para el éxito." La "verdad" del enunciado de Kepler no está entonces en su referencia a una naturaleza que, según la física, obedecería a la ley de conservación de la energía, sino en una "interpretación de la naturaleza" típica de la nueva sociedad burguesa que comenzaba a instaurarse.

De ahí que tanto Gadamer como Vattimo insistan en la superioridad de las "ciencias del espíritu" por sobre las "ciencias de la naturaleza": las primeras nos permitirían comprender profundamente a las segundas, relevar las "verdades" (o las certezas) en las cuales se fundaron, pero no a la inversa. Por eso cualquier intento por crear una "ciencia del espíritu", o incluso de la "sociedad", según el modelo de las ciencias naturales, resulta para estos pensadores un error. Una vez más, la hermenéutica nihilista reivindica su superioridad con respecto a la "ilusión lógico-positivista", como la llaman estos filósofos. El *logos* poético precede, podría decirse, a la *ratio* científica.

Esto explica también por qué la filosofía tiende a convertirse en historia de la filosofía. Basta recorrer las mesas de "novedades" de cualquier librería especializada, para encontrarse con títulos como *El concepto de verdad en Platón, El lenguaje en la obra de Aristóteles, La naturaleza en Plotino, El Dios de santo Tomás, La metafísica de Descartes*, etc. Difícilmente se encuentren textos en los que un contemporáneo proponga un sistema filosófico propio, como todavía lo hacían Bergson, Whitehead, Sartre o Chestov. Y si se proponen pensar un problema (la fundamentación de la ciencia, la esencia de la política o el significado de la ética, por tomar sólo algunos casos), casi siempre se recurre a la interpretación de algún ancestro más o menos prestigioso. Es cierto, la filosofía nunca pudo separarse de su historia. Aun cuando se tratara de crear nuevos conceptos había que partir de un "estado de la cuestión". Pero se trataba de un procedimiento preparatorio o heurístico. La deconstrucción derridiana, la genealogía foucaultiana y la hermenéutica heideggeriana impusieron, de diferentes maneras, este nuevo procedi-

miento: pensar un concepto significa remontarse hasta el momento en que fue creado o inventado. Lo que se pretende es realizar una verdadera crítica de los presupuestos de nuestro pensamiento, del suelo de evidencias incuestionadas a partir del cual hablamos. En síntesis, la historia de la filosofía empezó a parecerse cada vez más a una suerte de estudio etnológico acerca de los mitos y el lenguaje de la tribu filosófica.

Hay un gesto que se torna entonces recurrente. De una manera muy socrática, el filósofo se pregunta, por ejemplo, qué es la religión. Para Sócrates, como vimos, esto significaba interrogarse acerca de la esencia de una cosa intentando dejar de lado todos los presupuestos acerca de ella, vale decir: descartando la *doxa* o la opinión. Para los filósofos iluministas, por su parte, esto hubiera significado llegar a elaborar un discurso en donde el orden y la conexión de las ideas se correspondiera con el orden y la conexión de ese hecho llamado "religión" ("llamado" religión, digo bien: el nombre importaba poco cuando se trataba de estudiar un hecho, ya que podría haber recibido cualquier otro). En un ensayo reciente, "Fe y saber", Derrida vuelve sobre el interrogante socrático. Pero al interrogarse acerca de la esencia de la religión, ya no se dirige al hecho; se pregunta, ahora, qué significa esta palabra. Entonces exclama: "Pero justamente ya estamos hablando en latín. Para el encuentro de Capri, el tema que yo había creído deber proponer, la religión, fue nombrado en latín, no lo olvidemos jamás. ¿Ahora bien, la cuestión de la religión no se confunde simplemente, si se puede decir, con la cuestión del latín?" Para saber lo que es la religión, entonces, hay que entender qué significaba, para los romanos, la palabra *religio*. De alguna manera, la propia hermenéutica

continúa una tradición de exégesis religiosa que consistía en buscar todas las respuestas acerca de los interrogantes humanos en los textos sagrados. Que ahora ya no se restrinjan a la Biblia no cambia en nada la naturaleza de aquel método, algo que el propio Vattimo no tiene inconvenientes en reconocer.

Y como lo sugiere Derrida en el mismo ensayo, éste era ya el problema de la fe tal como lo había formulado cierta filosofía medieval. Así, Abelardo despotricaba contra los arrogantes filósofos convencidos de que "no hay nada que no pueda ser comprendido y penetrado por sus pequeños razonamientos" y que sólo bajo esta condición aceptaban las verdades reveladas por los relatos bíblicos. Por el contrario, había que confiar en que esas revelaciones eran verdaderas, como quien debe dar crédito a las historias contadas por alguien desde el momento en que jamás podrá verificarlas, ya que se trataba de asuntos que superaban el entendimiento humano (el lenguaje, decía Derrida, "nos da la palabra"). Fe o credulidad: siempre existía el riesgo de estar siendo engañado. Por eso resultaba importante demostrar la absoluta sinceridad del narrador. Éste debía ser infinitamente bueno y, en consecuencia, incapaz de mentirnos o engañarnos. De donde la importancia de defender el origen divino de las Escrituras. Si había errores, eran responsabilidad de sus lectores, de su impericia para interpretar esos textos. Porque allí estaba toda la verdad, la respuesta a todas las cuestiones, dado que nada hay fuera de los textos, dado que los hechos no preexisten a sus interpretaciones.

En este sentido, el pensamiento medieval raramente se preguntó acerca de cómo podíamos saber verdaderamente algo sobre las cosas de este mundo, tal como lo hará más tarde la cultura iluminista. Casi no

existe, entre sus discursos, un saber medieval que pueda compararse con el de la ciencia moderna. El saber medieval apuntaba más bien a la correcta interpretación de los textos que supuestamente nos decían la verdad sobre las cosas divinas y humanas. Y no era raro que así fuera, ya que esos escritos habían contribuido a constituir ese conjunto de certezas y creencias en los que se sostenía el "mundo" medieval. De donde la circularidad de este método, semejante al del sofista Menón: las Escrituras ni siquiera enseñaban algo, ya que, al interpretar sus alegorías, los exégetas encontraban siempre lo que ya sabían de antemano, dada su pertenencia a una cultura o un lenguaje. A lo sumo, y son términos que la nueva hermenéutica invoca muy a menudo, los saberes "implícitos" se volverían "explícitos", ya que encontrarán, en aquellas escrituras alegóricas, las palabras adecuadas para pronunciarlos, los relatos míticos precisos para simbolizarlos. En síntesis, el sentido último de esos textos era el sentido común de aquellos tiempos, la pre-comprensión del mundo o, directamente, el "mundo" particular de esa comunidad o de esa tribu.

En un libro donde se dedica a atacar las lecturas deconstructivas de Derrida y sus discípulos, George Steiner se lamenta, justamente, porque "se ha roto el contrato" entre el lenguaje y el mundo. Y si este resquebrajamiento se produjo, se debe, por sobre todo, a que ha muerto el garante infinitamente sincero de aquel pacto: "Cualquier comprensión coherente de lo que es el lenguaje y de cómo actúa, cualquier explicación coherente de la capacidad del habla humana para comunicar significado y sentimiento está, en última instancia, garantizada por el supuesto de la presencia de Dios." Por supuesto, el Dios de Steiner no es, en

principio, el mismo que adoraban los exégetas medievales: se trata, esta vez, de una antigua deidad anglosajona llamada "sentido común": el "mundo", en fin, en un sentido heideggeriano. Porque en definitiva, ese mundo es la condición de posibilidad de la experiencia, necesariamente finita, de los hombres: "No deja de ser lógica e históricamente válida la advertencia católica romana de que, por fundamentalista y textualmente reductora que se proclama, la interpretación sin fin se transformará, primero, en crítica histórica, luego, en deísmo más o menos metafórico y, por último, en agnosticismo. Sin finitud –concluye Steiner– el discurso secundario [interpretativo] es cismático."

En efecto, si el "hecho" textual ya no existe fuera de la interpretación, entonces la lectura crea el texto. Esta paradoja será formulada explícitamente por un crítico literario como Stanley Fish en su libro *¿Hay un texto en esta clase?*: ya no hay obras sino lecturas de esas obras, ya no hay propiedades intrínsecas de los textos sino proyecciones de los presupuestos y las expectativas de la comunidad lectora. Ahora bien, como las brújulas de la historia se han enloquecido, Steiner nos aconseja no perder de vista las costas del sentido común. ¿Pero no era en estas creencias comunitarias que se basaban los exégetas medievales aun cuando invocaran la sabiduría divina? Ya el sociólogo francés Durkheim –y Steiner, por supuesto, no lo ignora– explicaba cómo lo sagrado era un símbolo del consenso social o de la unidad comunitaria. La religión, en este aspecto, no es una institución social más; la religión, tanto para Durkheim como para muchos antropólogos del siglo XX, era "idéntica" a la sociedad (de ahí que Derrida llame la atención sobre la etimología de

la palabra *religio*: lo que re-liga o re-úne, eso que mantiene unida a la comunidad y a su mundo).

Umberto Eco, por su parte, asumirá una posición cercana a la de Steiner para ponerle un límite a las interpretaciones demasiado osadas, o heréticas, del francés Jacques Derrida. Para eso le pide prestado un argumento a Habermas: un texto puede tener varias interpretaciones, heterogéneas, incluso divergentes, siempre y cuando éstas respeten el consenso de la comunidad, único criterio válido, según el semiólogo italiano, para limitar una lectura. Como Rómulo, Eco traza los límites del derecho interpretativo, y para ello apela a las lecturas de su juventud tomista: Aristóteles, por empezar. Los principios de identidad, no-contradicción y tercero excluido sirven para delimitar una lectura considerada "legal". Pero no son estos límites los que Derrida, como Remo, transgrede en sus lecturas. Y Eco lo sabe: que de hecho un texto no sea leído así con frecuencia, no quiere decir que Derrida no tenga derecho a hacerlo, en tanto respete los términos de la *pax* aristotélica propuesta por el italiano. Este semiólogo, entonces, debe dar un paso más, y desplazar la cuestión de Grecia y Roma hacia Inglaterra: debe hacer que el derecho a la interpretación se funde en el hecho, y concebir así una especie de "derecho consuetudinario de lectura" que controle los extravíos derridianos. Lo dirá sin remilgos al término de su libro: el sentido final de un texto estará regulado por el "Hábito". O si se prefiere: por la pre-comprensión cultural de una comunidad.

Sin embargo, ¿no será una manera de reponer la Autoridad medieval luego de haber destituido la razón iluminista? En aquella misma recopilación de ensayos acerca de la religión, Gianni Vattimo afirmaba: "Si es

verdad que hoy la religión se presenta de nuevo ante nosotros como una exigencia profunda y filosóficamente plausible, esto se debe sobre todo a una disolución general de las certidumbres racionalistas cuya experiencia hace el sujeto moderno." Tal vez la llamada "posmodernidad" resulte, después de todo, un discreto retorno de una "pre-modernidad" hermenéutica y piadosa. En un ensayo reciente, el historiador de las ideas William Bouwsma aseguraba que "ya no necesitamos historia intelectual porque todos nos hemos convertido en historiadores intelectuales", es decir, en exégetas de los textos antiguos. De ahí que muchos filósofos hablen hoy del "fin de la filosofía": convertida en historia intelectual, ella se dedicaría, como una anciana venerable, a recordar las invenciones poéticas de su juventud.

Poesía y mercancía

Pero hay un segundo motivo para otorgarle un rango de privilegio a la poesía y el arte. Digámoslo en términos de Richard Rorty: "La verdad se hace y no se descubre", "la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla". Los filósofos que privilegian el discurso científico suelen creer que la verdad es algo que se encuentra a través de una observación des-prejuiciada de las cosas, a través de la objetividad: la ciencia como espejo de la naturaleza. Para Rorty, en cambio, la verdad es algo que se inventa: "A mi modo de ver –continúa este filósofo–, una organización política idealmente liberal sería aquella cuyo héroe fuese el 'poeta vigoroso' de Bloom y no el guerrero, el sacerdote, el sabio o el científico 'lógico', 'objetivo', busca-

dor de la verdad. Una cultura así se desembarazaría del léxico de la Ilustración..." Para Rorty, en consecuencia, tanto el científico como el filósofo son poetas que se ignoran, que creen encontrar las verdades o descubrirlas cuando en realidad las crean. De alguna manera, ya lo planteaba Wittgenstein: "La filosofía debería ser escrita como una composición poética". Por eso las revoluciones científicas serían "redescripciones metafóricas" de la naturaleza "antes que intelecciones de la naturaleza intrínseca de la naturaleza". En vez de encontrar en un texto científico las creaciones comunitarias de una época, habría que leer allí las innovaciones singulares de un individuo, su manera de sustraerse al consenso establecido e inventar una interpretación "diferente" a los hechos: "Los usos literales de sonidos y de marcas son los usos que podemos manejar por medio de las viejas teorías acerca de lo que las personas dirán en determinadas condiciones –escribe Rorty casi glosando a Nietzsche–. Su uso metafórico es el que hace que nos dediquemos a desarrollar una nueva teoría." ¿Y no fueron los románticos quienes compararon al poeta con un Dios capaz de crear nuevos mundos? Al abandonar las seguras costas del hábito o el sentido común, Rorty pareciera enrolarse en las filas derridianas contra los ataques de Umberto Eco y Steiner. Por lo menos al principio.

No quisiera adelantarme y abordar antes de tiempo el análisis de los problemas morales y políticos planteados por el "giro lingüístico". Pero la concepción poética de Richard Rorty no puede deslindarse, como acabamos de ver, de su liberalismo político. En efecto, concebir la verdad como "creación" individual significa que ya no hay una verdad que los científicos y los filósofos deberían descubrir. Ni siquiera puede hablarse

de progreso científico entendido como el acercamiento gradual a un conocimiento completo y racional de la naturaleza, tal como lo había propuesto Laplace hacia fines del siglo XVIII. A la manera de los poetas, cada científico y cada filósofo inventaría "su" verdad, sin que pueda hablarse de "verdades absolutas". La "verdad", tal como lo planteaba Nietzsche, no sería más que un "ejército móvil de metáforas". Así, la sociedad liberal imaginada por Rorty sería aquella cuya meta resultara "un repertorio abierto de descripciones [metafóricas] alternativas y no La Única Descripción Correcta". En efecto, hablar de una "verdad objetiva" ante la cual las otras quedarían anuladas sólo sería posible, según él, en una sociedad autoritaria. Al distinguir entre *doxa* y *episteme*, Platón habría fundado una tradición de inquisidores o comisarios políticos encargados de distinguir las posiciones correctas e incorrectas, la ortodoxia y las herejías, y por eso decidió echar a los poetas de su Estado ideal gobernado por un filósofo.

¿Pero el propio Rorty no caería en este pre-juicio platónico al considerar que la única posición correcta es la pluralista o liberal? Rorty es consciente de esta paradoja, por eso asegura que su "verdad" no es una "verdad objetiva", es decir, una "verdad" que pueda reclamar una validez universal. Es una opinión como tantas otras que sólo busca mantenerse fiel a una tradición europea y liberal. Ahora bien, esto es una manera de justificar "su" verdad, de sacarla de la soledad de su conciencia, es decir, del "solipsismo". Así veríamos las cosas en una cierta cultura, nos dice, en "nuestra" comunidad, de modo que su invención individual debe justificarse, curiosamente, en un consenso establecido o en el sentido común. Sólo así Rorty puede pasar del

"yo" al "nosotros". ¿Pero el concepto de "verdad" no resulta incompatible con la idea de algo que simplemente es "para mí" o incluso "para nosotros"? ¿Puede hablarse de una "verdad relativa"?

La verdad tiene vocación de universalidad y Rorty lo sabe. Para él, sin embargo, esto no puede significar que esa verdad sea válida para cualquier individuo más allá de la cultura a la cual pertenezca, porque esto implicaría el reconocimiento de una "verdad objetiva", con lo que volveríamos a una racionalidad ilustrada. Para Rorty significa que cada uno de los discursos busca convencer a la mayor cantidad de gente posible de que su interpretación es la mejor o la más conveniente. En este aspecto, y como vimos a propósito de Derrida, Rorty privilegia la "retórica" por sobre la "lógica"; la persuasión por sobre la búsqueda (supuestamente) desinteresada de la verdad; la seducción, en última instancia, por sobre la investigación. De donde su conclusión:"Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar 'verdad' al resultado de los combates [persuasivos], sea cual fuere ese resultado." Y para ser coherente con esta posición, Rorty agrega que no ofrecerá argumentos en contra del léxico que se propone sustituir, porque esto supondría que su propio léxico estaría mejor fundamentado: "En lugar de ello –asegura– intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas."

De modo que la "edad de los poetas" a la cual Rorty se refiere, debería llamarse más bien la "edad de los especialistas en marketing" o "la edad de los agentes publicitarios", ya que la "verdad" no sería sino el éxito de un discurso en un mercado de ideas; éxito que dependería de la capacidad del filósofo o del científico para

vender su producto o para conquistar un público con un "léxico atractivo". ¿Terminado el tiempo de las ideas-policías habrá llegado el momento de las ideas-mercancías? No quisiera ser irónico, aun cuando el propio Rorty valorice como pocos la ironía. Se trata simplemente de señalar una consecuencia posible del llamado "giro lingüístico" sobre la que intentaré volver más adelante cuando abordemos el "giro moral" característico de este complejo, y perplejo, fin de siglo. No es casual, en todo caso, que las dos justificaciones de "su" verdad –me refiero a la de Rorty– tengan que ver con sendas cuestiones capitales de nuestro tiempo: el mercado globalizado y el relativismo étnico.

2. Los juegos de lenguaje

Juguemos en el mundo...

Vimos hasta ahora cómo la deconstrucción derridiana de la "presencia" o de la concepción "referencialista" de la verdad dio lugar a una "hermenéutica": una filosofía "nihilista", como la llama Vattimo, o "irónica", según la expresión de Rorty. En cierto modo, hasta ahora nos contentamos con ingresar a las problemáticas del "giro lingüístico" vía Heidegger y sus discípulos, es decir, a través de una crítica de la fenomenología de Husserl. Haber privilegiado la filosofía de Derrida no fue casual, desde luego. Este pensador encarna una combinación característica de los años '60 en Francia –la filosofía de Heidegger más la teoría lingüística de Saussure– que gozará de mucho prestigio en los Estados Unidos a partir de los años '70. En cierto sentido, y si se agrega Freud a la lista, esta com-

binación ya había sido anticipada por el psicoanalista francés Jacques Lacan, a quien Derrida le debe mucho más de lo que está dispuesto a reconocer en sus escritos. En todo caso, el pasaje de Husserl a Heidegger y de la lógica a la lingüística estructural será un movimiento bastante común entre los filósofos franceses de los '60: su manera de efectuar el "giro lingüístico".

En los países anglosajones, en cambio, este "giro" implicó la sustitución de la semántica fregeana por la pragmática de Wittgenstein, convertida en teoría lingüística, también durante los años '60, por John Austin y John Searle. Entre principios y fines de los '70, la teoría wittgensteiniana de los "juegos de lenguaje" va a tener sus adeptos en el "continente" (como dicen los ingleses): el alemán Jürgen Habermas y el francés François Lyotard son sólo dos ejemplos de esta tendencia. Pero aquella teoría de Wittgenstein también será el punto de partida de algunos filósofos de las "antiguas colonias": los teóricos de la escuela de Palo Alto, Paul Watzlawick sobre todo, pero también el mencionado Richard Rorty (aun cuando lo hayamos abordado hasta ahora en su faceta hermenéutica).

A diferencia de Saussure, Wittgenstein consideraba que la significación de un término se identifica con su uso. La significación de un término no depende o al menos no depende exclusivamente de la lengua a la cual pertenece, esa estructura que, según Saussure, precedía a sus propios hablantes. Lo importante es lo que esos hablantes hacen con ese término o para qué lo utilizan. La lógica de Wittgenstein, en este aspecto, puede considerarse pragmática. Si digo "Lassie es una perra" no es lo mismo que si digo "eres una perra": en el primer caso uso el término "perra" para informar y, en el segundo, para insultar. Informar, insultar, decla-

rar, prometer, interrogar, ordenar, etc., son diversas maneras de hacer cosas con palabras, como lo plantea John Austin en un libro que porta precisamente este título. Si un periodista escribiera: "El ministro X es un psicótico", el ministro en cuestión no lo acusaría de dar una información errónea o de falsear la realidad –en el supuesto caso de que el mencionado ministro no fuera, efectivamente, psicótico– sino de haberlo insultado públicamente. La lógica, y sobre todo la semántica, pensaba el lenguaje, casi exclusivamente, a partir de su función informativa o denotativa. Pero existe otro tipo de enunciados, otros "juegos de lenguaje" como los llama Wittgenstein, con diferentes reglas y diferentes maneras de posicionar al destinador (el emisor), el destinatario (el receptor) y el referente (el tema).

Así pues, los enunciados referenciales o denotativos de la lógica fregeana eran un "juego de lenguaje" más entre otros tantos posibles. La razón, tal como la concebía el Iluminismo, estaba pensada a partir del juego de lenguaje característico del discurso científico. En cambio, cuando un juez dice: "Los declaro marido y mujer", no podemos ir a constatar si ese enunciado es verdadero o falso (¿son marido y mujer a partir de ahora o no?). Con este enunciado el juez hace otra cosa, ya no informa, ni insulta, ni ordena, ni interroga, ni argumenta. Austin dirá que este enunciado ya no es denotativo sino "performativo": el emisor o el destinador, el juez en este caso, hace algo al pronunciarlo, produce un efecto sobre el destinatario: convierte a ese hombre y esa mujer en esposos. El enunciado performativo del juez, el "acto de habla" como lo llamará John Austin, puede compararse con una jugada que, como en cualquier juego, obedece a ciertas reglas muy precisas.

Este juego se puede asimilar, incluso, a una suerte de interpretación teatral. Primera regla de este juego: la autoridad del destinador (sea juez o sacerdote) debe ser reconocida por los destinatarios del mensaje (la pareja y los testigos de la boda). Porque un individuo no porta el estatuto de juez o sacerdote como una cualidad personal: interpreta ese rol en ciertas circunstancias, en ciertos contextos o escenarios. De donde la importancia del "marco institucional" (el registro civil o el templo, en este caso). Si el destinador le dice a una pareja que pasa por la calle: "Los declaro marido y mujer", es probable que lo tomen por un loco, aun cuando sea juez o sacerdote en el marco de su institución.

Para que ese enunciado performativo tenga validez hace falta que todos los participantes acepten jugar, o actuar, y reconozcan, en consecuencia, las reglas de juego establecidas. De ahí que tanto Habermas como Lyotard hablen de un "contrato", explícito o no, entre los jugadores. El "lazo social", como veremos más adelante, se identifica con estas reglas: a cada institución le corresponde un juego de lenguaje preciso del cual participa un conjunto de individuos. Un individuo puede encarnar, por supuesto, varios roles sucesivos: juez, en determinado contexto; padre, en otro; incluso "amante", si la ocasión se presenta. Pero en todos los casos es como si dijera: "Vamos a jugar al juez y los novios o al juego del casamiento"; "vamos a jugar al profesor y los alumnos o al juego de la clase"; "vamos a jugar al padre, la madre y los hijos o al juego de la familia."

Así un etnólogo de nuestras sociedades debería analizar todas las posibles situaciones comunicativas e intentar inferir cuáles son sus reglas (ya que si bien las respetan, a los jugadores a veces les cuesta explicitar-

las). Hasta una declaración de amor, en efecto, forma parte de un ritual amoroso o de un juego de lenguaje muy preciso: el destinador interpreta, ahora, el papel del "demandante" y espera, con su declaración, obtener un cierto efecto sobre la destinataria del mensaje. A diferencia de los enunciados performativos, justamente, una declaración amorosa no produce un efecto inmediato sobre el destinatario sino que espera producir una respuesta: no basta, en este caso, con que la mujer reconozca el rol del pretendiente para que ella responda inmediatamente a su demanda. Aunque también hace algo, por supuesto, ya que ubica a la otra persona en el papel de demandada ("vamos a jugar al juego de la declaración amorosa: yo te digo que te quiero y entonces...").

Por otro lado, y como en todo juego, hay jugadas que pueden hacerse y otras que no están permitidas. Si el juez se pone a explicar la teoría de la relatividad durante la ceremonia, también es probable que lo tomen por un loco, ya que los enunciados científicos o denotativos pertenecen a otro juego de lenguaje. No sería raro, sin embargo, que el individuo encargado de interpretar el personaje del juez en ese "juego" llamado ceremonia, interprete, en otro lado, el papel de profesor. Tal vez no se trate de un físico, pero sí de un especialista en historia del derecho. Lo mismo da en este caso: cuando le explica a sus alumnos el derecho romano está jugando a otro juego, con otras reglas y en otro marco institucional. Incluso si sus alumnos fueran las mismas personas que participaron de la boda (la pareja y los testigos), los roles del destinador y de los destinatarios habrán cambiado por completo ("Ahora vamos a jugar a otro juego...").

...mientras el hombre no está

Pueden extraerse dos consecuencias fundamentales de esta concepción de los juegos de lenguaje. En primer lugar, los juegos son autónomos y, por consiguiente, heterogéneos unos con respecto a los otros, ya que cada uno tiene sus propias reglas. Un juego, pues, no puede legitimar las afirmaciones de otro. El juez, por ejemplo, no puede convencer a la pareja de que acepten casarse mediante argumentos científicos o filosóficos acerca de la importancia del matrimonio en nuestras sociedades. Su aceptación depende de las reglas de un juego de lenguaje particular y, previamente, de un consentimiento tácito para jugar a ese juego. Inversamente, tampoco una prescripción moral o ética puede validar o invalidar una proposición denotativa o científica. Por ejemplo: "la concepción del mundo del señor Copérnico atenta contra las convicciones religiosas de nuestra comunidad". Este enunciado no discute la veracidad o la falsedad de la teoría copernicana sino su valor moral de acuerdo con los presupuestos religiosos de una sociedad. De donde el problema que hoy se plantea en el dominio de la bioética cuando una comisión de personas se propone evaluar qué investigaciones en el dominio de la genética serían válidas y cuáles serían perniciosas.

Es sobre este principio de autonomía de los diversos juegos de lenguaje que François Lyotard elabora su concepción de la posmodernidad. Tal como lo habían demostrado Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica del Iluminismo*, la modernidad había valorizado el saber denotativo, científico, racional, excluyendo a los saberes míticos o narrativos en torno a los cuales se organizan las culturas tradicionales. Sin

embargo, agrega Lyotard, para legitimar esta estrategia, la propia modernidad inventó esos relatos míticos que son las filosofías de la historia ("Érase una vez un hombre supersticioso que de repente comprendió que podía pensar racionalmente y entonces..."). Bajo sus formas hegelianas o marxistas, estos relatos anuncian la llegada de un hombre nuevo, emancipado y reconciliado consigo mismo. Del mismo modo, los relatos populares, afirma aun Lyotard, cuentan los éxitos y los fracasos de un héroe, "y estos éxitos o fracasos o bien dan su legitimidad a instituciones de la sociedad (función de los mitos), o bien representan modelos positivos o negativos (héroes dichosos o desdichados) de integración a las instituciones establecidas (leyendas, cuentos)". A diferencia de los enunciados performativos, declarativos o denotativos, las reglas de juego del saber narrativo ofrecen las siguientes características pragmáticas: "El narrador sólo pretende extraer su competencia para contar la historia de haber sido el oyente ["yo escuché decir..."]. El oyente actual, al escucharlo, accede potencialmente a la misma autoridad." Lo que se transmite con estos relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituyen el lazo social, la buena manera de comportarse socialmente (figurada, en este caso, por el héroe dichoso o triunfante).

Ahora bien, la paradoja es que el héroe dichoso de estos mitos es el hombre nuevo, racional, desprejuiciado, eficiente, en fin, moderno. De manera que el saber racional de la ciencia resultaba legitimado por el saber mítico de los grandes relatos de la historia. Como concluye Vincent Descombes en su comentario de *La condición posmoderna* de François Lyotard, "el hombre moderno creía profundamente en un sentido de la historia: podía así tomar partido, sostener causas,

comprometerse en una organización política". El hombre posmoderno, en cambio, "es el mismo hombre moderno en el que el espíritu crítico ha superado los últimos restos de credulidad: ya no cree en los 'grandes relatos' del liberalismo o del marxismo". De manera que el saber científico descansa en cualquier legitimación por el progreso moral, por la emancipación del género humano o por la construcción de un futuro luminoso.

Segunda consecuencia de la pragmática wittgensteiniana: el sujeto ya no tiene una identidad anterior al papel que protagoniza en un determinado juego de lenguaje. Un individuo puede ser un científico reconocido y respetado pero esto no lo convierte, digamos, en una autoridad moral. Un político puede gozar de un gran prestigio dentro de una comunidad pero esto no legitima inmediatamente sus opiniones en el dominio de la ciencia, etc. Incluso, dentro de un mismo juego de lenguaje, no es el mismo sujeto quien ocupa el lugar de destinador y el de referente de una misma proposición. En cierto modo, el "yo" que enuncia y el "yo" enunciado son diferentes ("Ahora jugamos a que yo soy un juez..."). Es la manera de resolver la paradoja de ciertos enunciados autorreferenciales como el que formulara Epiménides al decir: "Miento". En efecto, si esta proposición es verdadera, entonces es falsa; si es falsa, entonces es verdadera. Salvo que se distinga el destinador y el referente. Entonces la proposición debería escribirse así: "Epiménides dice: yo miento". Una cosa es el "yo" que habla o afirma algo. Otra cosa es el "yo" al cual se refiere Epiménides: ese "yo" miente, pero no el "yo" que emite la proposición "Miento". En todo caso, y de acuerdo con las reglas de los enunciados denotativos, Epiménides deberá probar su afir-

mación y demostrar que miente siempre (salvo, por supuesto, cuando dice que miente). Epiménides, a fin de cuentas, nos habría propuesto el siguiente juego: "Juguemos a que yo soy un mentiroso..." Pero existe una diferencia entre quien propone el juego y quien juega.

Así pues, los enunciados denotativos también responden a reglas comunicativas muy precisas. Cuando, en el papel de profesor, aquel "actor social" que era "juez" en otro contexto, emite un enunciado denotativo ("El derecho romano y el germánico son completamente diferentes", por ejemplo), está interpretando el personaje de "alguien que sabe", que conoce efectivamente aquellos dos derechos. Sin embargo, y aun cuando reconozcan su rol de profesor y de sabio, los alumnos pueden exigir pruebas acerca de esa afirmación. Entonces este docente debería dar explicaciones para apoyarla. Estamos pues ante un juego de lenguaje muy distinto del de la ceremonia matrimonial o la declaración amorosa. En primer lugar, se supone que el destinador puede probar lo que afirma. En segundo lugar, el destinatario, aun cuando se trate de un alumno, puede eventualmente aceptar o rechazar la validez de esta prueba, de manera que, más allá de la desigualdad institucional, puede convertirse en un "igual" ante su maestro: la autoridad del profesor, a diferencia de la autoridad del juez, no le otorga automáticamente validez a su enunciado (de ahí que la ciencia haya sido un lenguaje privilegiado por las políticas igualitarias). En tercer lugar, el referente se convierte en "prueba" en un sentido judicial. Si el destinador lo invoca para probar la validez de su enunciado, entonces debe resultar accesible a todos los participantes del juego. Esto implica suponer que el mismo referente

no puede servir de prueba para enunciados contradictorios. O dicho en otros términos: que tiene una existencia empírica y que permanece idéntico a sí mismo, las dos condiciones de la lógica de Frege.

Pero nótese que ahora estas condiciones ya no son "metafísicas", según la terminología de Habermas, sino "comunicativas" o "lúdicas": reglas a las cuales responde ese "juego de lenguaje" llamado "ciencia" (e inventado, parece ser, en Occidente). De ahí que estos filósofos ya no hablen de "condiciones de verdad" sino de "condiciones de aceptabilidad": un enunciado no es "científico" porque diga algo verdadero acerca de un estado de cosas; lo es porque respeta ciertas reglas de juego, entre las que se halla, claro está, el hecho de pretender decir algo verdadero acerca de ese estado de cosas. Pero su "verdad" sólo será aceptada como válida hasta que alguien pueda refutarla. Justamente, una de las reglas del juego científico es que las pruebas aportadas deben ser pasibles de refutación (si hablo acerca de algo que nadie más que yo puedo observar, esos enunciados no serán considerados válidos). Las reglas nos dicen entonces lo que hay que hacer para producir un enunciado científico. Pero una vez más, el principio lógico es sustituido por un principio retórico: se trata de convencer a los destinatarios de la validez de un enunciado, y para que éstos lo acepten, el destinador debe respetar ciertas reglas de juego de la ciencia ("Juguemos al juego de la ciencia, yo propongo una tesis y ustedes tratan de refutarla...").

Así interpretan algunos filósofos el llamado "principio de razón suficiente" de Leibniz, que puede enunciarse así: "Nada ocurre sin razón." Ahora bien, ya Leibniz daba otra versión de este principio, "podemos dar razón de toda verdad", y por eso lo llamaba tam-

bién *principium reddendae rationis*, el "principio de la razón que hay que dar", como traduce Heidegger aquella frase. La diferencia es sutil pero fundamental: en un caso, Leibniz querría decir que, desde una perspectiva científica, todas las cosas tienen una razón de ser; en el segundo caso, quiere decir que la ciencia es ese discurso basado en el siguiente principio u obligación: proveer siempre las razones acerca de las cosas que se afirman. En el segundo caso, ya no se privilegia entonces la relación del pensador con un hecho preexistente sino con un interlocutor a quien hay que darle razones aceptables para convencerlo acerca de la validez de una teoría ("Si usted no da razones para sostener su tesis entonces no vale y queda descalificado del juego").

Ahora bien, esta aceptación puede adquirir dos formas. En primer lugar, el destinador emite un enunciado nuevo pero que respeta los principios –las reglas– de un sistema científico instituido, es decir, aceptado por los destinatarios. En este caso, el destinador deberá demostrar a lo sumo que su enunciado resulta perfectamente coherente con el sistema adoptado por la "comunidad científica". Para continuar con la analogía de Wittgenstein, este enunciado es una jugada que a nadie se le había ocurrido todavía pero que no transgrede las reglas de juego instituidas ("¡Ah!, nadie dijo que esta jugada no valía..."). Y es esto lo que el científico deberá probar. Muy diferente es el caso de un científico que crea nuevas reglas de juego y logra que sus destinatarios de la "comunidad científica" las acepten: entonces se produce una "revolución científica" en el sentido de Thomas Kuhn ("Les propongo que cambiemos las reglas de juego...").

¿Consenso o revolución?

Una vez más, se plantea aquí el problema de la verdad. Recordemos lo que decían los hermeneutas: la verdad es posible gracias a la apertura originaria al "mundo de la vida"; mundo que Habermas concibe como ese "entendimiento preestablecido en una capa profunda de evidencias, de certezas, de realidades que jamás son cuestionadas..." Con una teoría orientada más bien hacia una psicología de la comunicación, Paul Watzlawick, uno de los teóricos de la escuela de Palo Alto, se propone demostrar que nuestra imagen de la realidad depende en buena medida de la confirmación o la no-confirmación que aporta a nuestra percepción el testimonio del otro, sobre todo si se trata de una persona que goza de cierta autoridad. A un individuo le resulta difícil sostener una creencia o una convicción cuando no tiene eco o resulta directamente delirante para los miembros de la comunidad que habita. En general, el sujeto enfrentado a tales perplejidades prefiere confirmar la opinión establecida, antes de que lo vean como a un loco o un delirante. De modo que la realidad, concluye Watzlawick, depende en gran medida del consenso: no se puede establecer una distinción neta entre la construcción de la realidad y la comunicación intersubjetiva. ¿Las verdades se confundirían entonces con una suerte de conformidad con los "sentimientos establecidos"?

Habermas nos ofrece más bien una interpretación pragmática de ese "mundo de la vida": aquellos presupuestos o este "mundo" son, antes que nada, las propias reglas de los juegos de lenguaje y ciertos enunciados acerca de los cuales "todo el mundo" está de acuerdo (y que valen, en consecuencia, como reglas).

Si le comento a un amigo: "Hasta Pedro vino a la fiesta", estoy presuponiendo, aunque no lo diga, que Pedro no suele ir a las fiestas, y también que mi interlocutor tiene la misma opinión acerca de la conducta habitual de Pedro (que éste haya asistido es, justamente, una excepción a la regla). Es como si alguien hubiera establecido esta regla alguna vez, mucho antes de que se discutiera acerca de esa fiesta en particular: "Hagamos de cuenta de que en este mundo, o en este juego, Pedro no suele ir a las fiestas..." Ahora bien, esta frase pudo haber sido pronunciada en una discusión acerca de la importancia de la fiesta. Lo que está en cuestión, entonces, el tema o el referente, no son los hábitos sociales de Pedro sino ese episodio. Pero para refutar mi valoración, alguien puede cuestionar mi presupuesto y referirse, por consiguiente, a las costumbres de Pedro: "¡Pero si le encanta asistir a todas las fiestas!" Con lo cual mi prueba quedará anulada: la asistencia de Pedro ya no sirve para demostrar la importancia de la fiesta.

Así cuando Kepler constata una variación de ocho minutos en la órbita de Marte, le llama la atención este hecho porque él presuponía, hasta ese momento, que las órbitas de los planetas eran circulares (hecho que él y sus contemporáneos consideraban hasta ese entonces como una regla establecida). En un caso como éste, se hubieran podido generar dos tipos de discusiones. Una podría girar en torno a esa "diferencia" de ocho minutos. Alguien que creyera a pie juntillas en la circularidad de las órbitas podía reprocharle a Kepler no haber hecho bien los cálculos o no haber observado correctamente la trayectoria de Marte. Pero alguien hubiera podido también, y fue lo que hizo el propio Kepler, cuestionar el presupuesto, la certeza

implícita o la regla según la cual las órbitas de los planetas eran circulares. Anulado este presupuesto, y propuesta una trayectoria elíptica de los planetas, ya no existe entonces "diferencia" de ocho minutos. Es como si Kepler hubiera dicho: "Ahora hagamos de cuenta de que en este mundo las órbitas ya no son circulares sino elípticas, entonces..."

Así François Lyotard propone en *La condición posmoderna* una "legitimación" de la ciencia que ya no esté basada en el consenso sino, según su propio léxico, en la "paralogía". En este caso, se trata de pedirle a los destinatarios de un mensaje que acepten otros presupuestos o reglas: "La única legitimación que vuelve aceptable a fin de cuentas una demanda de estas características es: esto permitirá el nacimiento de ideas, es decir, de nuevos enunciados." La legitimación por paralogías implica buscar, en un sistema instituido, las "inconsistencias" o las "opacidades", como las llama Lyotard, los "puntos ciegos" de cualquier sistema. De modo que la verdad ya no implicaría una cierta conformidad con los sentimientos establecidos sino, a la inversa, su cuestionamiento o su crítica.

Tomemos un ejemplo: el de la revolución introducida en la física por Einstein. Hasta ese momento, la comunidad científica entendía que el sistema de Newton parecía definitivo. Podía haber progresos, claro está, y es lo que sucede, por ejemplo, en el dominio del electro-magnetismo. Pero estos avances no cuestionaban, en lo fundamental, los principios del célebre físico inglés. Uno de estos principios –que respondía, y no por casualidad, al sentido común más ordinario–, decía que dos hechos no podían producirse al mismo tiempo en un mismo punto del espacio. Podían ocurrir, al mismo tiempo, pero en dos puntos distintos del

espacio. ¿Pero qué quería decir esto? Un astrónomo, por ejemplo, podía ver una explosión solar y, al mismo tiempo, una lámpara que se encendía en su observatorio. Por otra parte, sin embargo, Newton también aceptaba que la velocidad de la luz no era instantánea (el físico danés Ole Roemer lo había demostrado hacia fines del siglo XVII gracias a una "diferencia" de tiempo en los eclipses de los satélites jupiterianos). Ahora bien, si la luz demora un cierto tiempo (ocho minutos, aproximadamente) en llegar desde el Sol hasta la Tierra, entonces aquellos dos hechos sólo se produjeron al mismo tiempo desde el punto de vista del astrónomo. Por esta misma razón, vemos en el firmamento estrellas que ya no existen, es decir, que ya no son nuestras contemporáneas. Relativizada la simultaneidad de los eventos, Einstein concibe, para ubicarlos, un sistema de coordenadas donde no sólo se tienen en cuenta las tres dimensiones espaciales sino también la dimensión temporal. De ahí que ya no hable de espacio y de tiempo, a la manera de Newton, sino de espacio-tiempo. Einstein encuentra así un aspecto inconsistente de la física clásica (dos enunciados que se contradicen: el de la simultaneidad de los hechos y el de la velocidad de la luz), pero al intentar corregir esta inconsistencia se ve obligado a transformar otros presupuestos para abrir, de esta manera, un nuevo campo de investigaciones insospechado hasta ese entonces. Un científico como René Thom, casi glosando a Lenin, dirá que las revoluciones científicas resultan "inesperadas", incluso para los propios "revolucionarios". Y es cierto que ni siquiera Einstein sospechaba las transformaciones radicales que iba a introducir en la física con sólo tocar una premisa aparentemente marginal de ese sistema.

La teoría de la legitimidad por paralogía sostenida por Lyotard (verdad = revolución) coincide, al menos en un primer momento, con la propuesta de Richard Rorty, para quien la "verdad" comienza con la creación de una nueva redescripción (lo que le permitía comparar al científico con un "poeta vigoroso"). Sólo que para el francés no hace falta que esa creación resulte legitimada por el consenso, o que sea aceptada por el "nosotros" de la comunidad científica, para que se convierta en "verdad": basta con que abra efectivamente un nuevo campo de investigación para que se vea legitimada como tal. Aparentemente esta diferencia carece de importancia, y sin embargo se trata de un punto delicado en la discusión de fin de siglo. Al identificar la verdad con la revolución, Lyotard se mantiene fiel a un principio del marxismo crítico de su juventud, cuando militaba en el grupo Socialismo o Barbarie, y que se enunciaba de este modo: "La verdad es revolucionaria". Sin embargo, ¿esto serviría para legitimar cualquier revolución como portadora de una verdad? No es casual que unos años más tarde, en un ensayo titulado *El entusiasmo,* Lyotard se preocupe por leer un texto de Kant acerca de la Revolución Francesa donde el filósofo alemán se planteaba, justamente, el problema de su legitimidad política. Y todavía en *La posmodernidad explicada a los niños,* hablará de la libertad como "esa escucha de lo que puede llegar y que se deberá juzgar más allá de toda regla". Pero tampoco es casual que Habermas y Rorty insistan en el aspecto consensual o comunicativo de la verdad y en no establecer una distinción demasiado tajante entre verdad y opinión: pretenden conjurar así el peligro de un gobierno que ya no se apoye en el consenso sino en una verdad revolucionaria que vuelva a reponer una orto-

doxia con su corte de inquisidores y comisarios políticos. Ya en *La República* de Platón, el filósofo-gobernante se autorizaba en la *episteme* para reprimir a los sofistas, maestros de los juegos de lenguaje y la retórica, quienes no buscaban encontrar la verdad sino persuadir a sus conciudadanos, apoyándose simplemente en sus opiniones y sus creencias ancestrales.

3. El giro en cuestión

El retorno de Platón

A primera vista, la propuesta de Lyotard pareciera emparentarse con la posición asumida por otro filósofo francés, Alain Badiou, un antiguo discípulo de Louis Althusser, quien expuso su sistema en un vasto volumen publicado en 1988: *El ser y el acontecimiento.* Justamente, para Badiou la verdad está siempre ligada a un acontecimiento, a un conjunto de enunciados que no pueden deducirse de los axiomas o de las reglas del sistema instituido; sistema que Badiou prefiere llamar, ahora, "situación". Por otra parte, y al igual que Richard Rorty, también critica la concepción especular de la verdad, vinculada a las formas de la representación o el reconocimiento. Ya no puede pensarse la verdad como la adecuación entre sujeto y objeto, según la definición moderna de "razón". Badiou va a fechar incluso esta concepción de la verdad, como ya lo había hecho Martin Heidegger: la modernidad había convertido al hombre en una conciencia que reflejaba los objetos y, al mismo tiempo, se autoreflejaba, como conciencia, reflejando esos objetos. De ahí que el pensamiento se confundiera con la "reflexión". Como vi-

mos, ya los filósofos del "giro lingüístico" habían llevado a cabo esta crítica: al presuponer un encuentro cara-a-cara entre sujeto y objeto, la filosofía de la conciencia olvidaba el lenguaje o lo convertía, a lo sumo, en un medio más o menos transparente para representar las cosas.

En este aspecto, ya Heidegger había llamado la atención sobre la etimología de la palabra objeto: *objectum* es lo que "está arrojado delante de nosotros". El mundo, sin embargo, no es algo que se le presenta al sujeto, algo que estaría delante de él, sino una realidad que se constituyó, por decirlo de algún modo, "a sus espaldas" o "detrás de él", en esa pre-interpretación o pre-comprensión histórico-cultural que la conciencia recibe como si se tratara de un conjunto de datos objetivos y naturales. Como si fueran hechos, digamos, y no interpretaciones. Desde esta perspectiva, la naturaleza objetiva sería una interpretación cultural olvidada. Y era en esta evaluación de la conciencia, vinculada al olvido y la ilusión referencial, que Heidegger reencontraba, acaso sin saberlo, a uno de sus más eminentes contemporáneos: el psicoanalista Sigmund Freud. Jacques Lacan fue sin duda el primero en percibir esta semejanza, e incluso se lo transmite al propio Heidegger en una carta (sin llegar a convencerlo).

En este aspecto, Badiou reconoce la importancia de la revolución heideggeriana y del llamado "giro lingüístico". Según él, sería imposible volver a las concepciones especulares de la verdad. No por casualidad, como muchos otros maoístas a partir de los '60, Badiou se considera un discípulo izquierdista de Lacan. No obstante, y a contrapelo de una tendencia dominante a partir de Nietzsche y Heidegger, Badiou propone

una vuelta a Platón, es decir, a aquella diferencia entre *doxa* y *episteme*, siempre y cuando se comprenda la significación precisa de estos conceptos.

Justamente, tanto la "pre-comprensión" heideggeriana como el "pre-juicio" de Gadamer, esas pre-interpretaciones lingüísticas del mundo que los filósofos del "giro" pondrán en el centro de sus teorías, no pueden ser identificadas, según Badiou, con la verdad. Todo lo contrario: la "apertura originaria" no es sino la vieja *doxa* platónica, la opinión entendida como "espíritu del tiempo", todo ese conjunto de certezas incuestionadas que nos permiten reconocer un acto virtuoso, un texto literario, la lluvia, Venus o cualquier otra "cosa" que ande por ahí. El verdadero lenguaje del ser, la verdadera "ontología", nunca fueron las diversas lenguas naturales ni las significaciones culturales sino el lenguaje a-cultural y, por consiguiente, universal, de las matemáticas: "La matemática es la ciencia del ser en tanto ser, la ontología propiamente dicha." Badiou insiste mucho en este punto: gracias a las matemáticas, el ser humano puede sustraerse a la finitud de las interpretaciones históricas. Y aun cuando se trate de un mortal, incapaz de sobrevivir a su época o a su mundo, puede acceder a la inmortalidad cuando logra abandonar las opiniones de una situación histórica gracias a ese pensamiento no-representativo o "desobjetivante", como este filósofo lo llama.

Así pues, ya no podríamos traducir la *episteme* platónica por "saber objetivo", ni siquiera por "razón" en un sentido moderno, porque esto implicaría ligarlo todavía a la representación y, en consecuencia, a la finitud o la doxa. La *episteme* son las propias matemáticas en tanto lenguaje puramente formal y, por consiguiente, carente de objeto o referente. De ahí que Platón le

exigiera a sus discípulos un conocimiento profundo de la geometría para ingresar a su escuela: las matemáticas nos sacan de la opinión, y lo hacen, agregaría Badiou, porque evitan la objetividad, es decir, la referencia a un objeto. El único problema es que las matemáticas parten de hipótesis, de axiomas y postulados que no pueden justificar por sí mismas. De eso se encarga entonces la filosofía. Por eso ésta no crea ni propone nuevas verdades sino que parte de ellas para comprender la esencia misma de la verdad. Para Badiou, en todo caso, las verdades, cuya forma es siempre matemática, no se confunden con los saberes, ya que éstos se construyen, por más válidos que sean, bajo el régimen de la objetividad y de la referencia, es decir, de la "apariencia" de las cosas.

Según el propio Heidegger, recordémoslo, la metafísica occidental se había caracterizado por una confusión entre ser y ente. Cada vez que se proponía hablar del "ser en tanto ser", terminaba por referirse a algún ente superior: el Bien, Dios, el Hombre, la Voluntad, etcétera. La metafísica occidental se caracterizaría entonces por el "olvido del ser". Al hablar, en efecto, nos referimos a algo, a una cosa, a un objeto. Pero el ser, precisamente, no es una cosa en particular sino el ser de las cosas. Con un argumento que recuerda el comienzo de la gran *Lógica* de Hegel, Heidegger llegará a decir que el ser, al no ser algo, se identifica en definitiva con la nada. Para Badiou esto puede decirse en un lenguaje matemático: el nombre del ser es el cero o el conjunto vacío. Ahora bien, para que las cosas se presenten como tales, para que "ahí" haya una cosa, hace falta, como vimos, que el lenguaje la nombre, ya que el *logos* recoge o reúne la multiplicidad dispersa, unifica, identifica, constituye. Una cosa se presenta co-

mo tal cuando la palabra la nombra. Algo es, finalmente, cuando el lenguaje le permite aparecer como una cosa. De ahí que Heidegger diga en sus últimos escritos que la lengua es "la casa del ser". Y de alguna manera, el *logos* comenzaba a ocupar ese lugar dejado vacante por el Bien platónico, el Dios medieval y el Hombre moderno.

Como nos lo recuerda Alain Badiou, desde los tiempos de Parménides la metafísica occidental se caracterizó por establecer una reciprocidad entre el ser y el uno: para que una cosa sea, debe ser una cosa. Y vimos que éste era todavía el presupuesto que animaba tanto la semántica de Frege como la fenomenología de Husserl. Uno de los grandes méritos de Heidegger consistió en llamarnos la atención acerca de esa reciprocidad característica de la metafísica occidental. Incluso acercó a dos filósofos que hasta ese momento parecían inconciliables: Parménides y Heráclito. El primero identificaba el ser y el uno. El segundo, el ser y el *logos*. Pero si es el *logos* el que unifica las cosas, el que les permite acceder a la presentación, ¿no hablaban ambos de lo mismo? Al considerar que la lengua era "la casa del ser", sin embargo, Heidegger condenaba de antemano la ontología que se proponía fundar. Hablar implica unificar, constituir las cosas como tales. Pero el ser no es una cosa porque no es una cosa. ¿Cómo podría haber una onto-logía, es decir, un discurso sobre el ser de los entes, si debía construirse a partir de un lenguaje natural, el alemán en este caso? Heidegger podía deconstruir la metafísica como confusión entre ser y ente pero no podía hablar del "ser en tanto ser" sin precipitarse en esta misma confusión. El "olvido del ser" parecía inevitable. Por eso Heidegger suele reduplicar este olvido: la metafísica, en realidad,

habría "olvidado este olvido", por no recordar la diferencia que existe entre ser y ente. Lo único que nos queda es recordar esta diferencia, pero siempre olvidaremos el "ser en tanto ser". De ahí que su ontología desemboque a veces en una suerte de silencio místico, un "callarse explícito", como él mismo lo llama, o también en una "escucha" del lenguaje poético, aquel donde el ser se dice como tal.

Al identificar las matemáticas con la ontología, Badiou propone una salida al callejón heideggeriano: los números son el lenguaje del ser. ¿Por qué? Ya anticipamos algo: porque las matemáticas no hablan acerca de nada o carecen de objeto. Ahora bien, el ser es un no-objeto, una nada. Las matemáticas, en consecuencia, hablan acerca del ser. Esta dialéctica puede parecer abusiva, es cierto, pero sus argumentos se verán siempre reforzados por una demostración matemática rigurosa. Como en toda dialéctica, en efecto, Badiou va a jugar con algunos pares de opuestos: algo/nada o presentación/im-presentación, uno/múltiple, finito/in-finito, idéntico/no-idéntico, etcétera.

Una filosofía del acontecimiento

Pasemos a las definiciones que sustentan el sistema de Badiou. La situación, en primer lugar, es una multiplicidad cualquiera. ¿Una multiplicidad de cosas?, se nos preguntará. No necesariamente, porque la condición para que haya cosas es que un lenguaje las unifique. Una multiplicidad anterior a los lenguajes sería algo así como una heterogeneidad pura, la diseminación infinita del ser donde todavía ninguna cosa puede ser identificada. Porque recordemos el anuncio

nietzscheano que Badiou no cesa de citar: "Dios ha muerto". Lo que significa: el ser no es uno. Después sí, Badiou va a hablar de una situación estructurada. La estructura "cuenta por uno" una situación. El "mundo" al cual se refieren los hermeneutas sería entonces una situación estructurada: ya no se trata de una multiplicidad pura sino de una pluralidad de cosas que se presentan gracias a un lenguaje. Y como el ser no es una cosa ni se presenta, el ser de una situación, heterogeneidad pura, se im-presenta. Pero las piruetas dialécticas no se detienen aquí. Si una cosa es siempre una cosa, entonces el ser, que no se confunde con una cosa, tampoco es uno: el ser es aquella multiplicidad pura. Y todavía más: decir que una cosa es una cosa significa que esa cosa resulta finita. Incluso el Dios cristiano, va a decir Badiou, desde el momento en que es uno, es finito. Ahora bien, si el ser no es uno, y por consiguiente no es finito, entonces es in-finito. La infinitud, puede decirse, no es el predicado de un ser supra-terrenal sino, al contrario, la banalidad de cualquier situación.

¿Complejo, no? Mucho menos de lo que un lector inadvertido puede encontrarse al recorrer las páginas de *El ser y el acontecimiento* o *El Número y los números*. Pero continuemos un poco más, tal vez lleguemos a aclarar esta dialéctica. Habíamos dicho que para Badiou la verdad matemática no hablaba acerca de las cosas sino del ser. Sólo el saber tiene como correlato los objetos. El saber, justamente, "cuenta por uno" todos los elementos de una situación. De alguna manera, es lo que Menón le contestaba a Sócrates: ya sabemos lo que es la virtud, la literatura, la lluvia, Venus, los átomos, etcétera. En síntesis, este saber es la *doxa* de Platón o la "pre-comprensión" heideggeriana. Si hay algo acer-

ca de lo cual nada sabemos, entonces nada podremos ya saber. Ahora bien, ¿qué es eso acerca de lo cual nada sabemos? Eso es el ser de una situación, acerca del cual nada podemos saber porque no es, precisamente, un objeto. Acerca del ser de una situación, sólo podemos decir una verdad ontológica, es decir, matemática. Por eso Badiou suele citar a Lacan: una verdad "hace agujero" en el saber. O dicho en otros términos: siempre se dice una verdad acerca de lo impresentado de una situación, de lo que se sustrae al "campo de lo nombrable", de lo indiscernible para un lenguaje natural. Wittgenstein había concluido su *Tractatus* con la siguiente afirmación, muy semejante a la del sofista Menón: "De lo que no se puede hablar, mejor callar." Badiou le responde: son las matemáticas quienes hablan allí donde los lenguajes de una situación deben guardar silencio.

Intentemos aclarar todo esto con un ejemplo. Antes de Galileo, podría decirse, no existía el movimiento rectilíneo uniforme. Se conocía, eso sí, un movimiento uniforme: el de los astros. Pero no era rectilíneo sino circular. Se conocía también un movimiento rectilíneo: el de las cosas que caían. Pero no era uniforme sino variable. Existía también el movimiento de las cosas que se desplazan, pero sólo era posible gracias a un esfuerzo constante por evitar que caigan o permanezcan en su lugar natural, que era abajo. En síntesis: el movimiento rectilíneo uniforme era lo impresentado de esa situación, lo indiscernible, lo que se sustraía al saber establecido. Y sin embargo, la física de Galileo estableció una verdad que explica tanto el movimiento de los astros como el de las caídas a partir de la postulación de un movimiento inexistente en la física aristotélica. Justamente, Galileo debe postular

ese movimiento, agregar algo que no existía en el "campo de lo nombrable". Por eso Badiou dice que la verdad, que es verdad de lo que falta o no fue tomado en cuenta por un saber, está siempre en exceso con respecto a la situación, es un nombre de más, un suplemento: "movimiento rectilíneo uniforme", en este caso.

Galileo nos invita a imaginarnos ese movimiento, ya que no existe entre los datos observables por la experiencia empírica. Dice: imaginémonos un cuerpo que se desplaza sobre un plano infinito y sin rozamiento, este cuerpo se desplazará según un movimiento rectilíneo y uniforme. Alguien podría alegar que se trata de una experiencia imaginaria y no matemática. Pero veremos que no es así. Lo interesante, en todo caso, son las dos condiciones que Galileo propone para pensar este movimiento. Primero: se trata de un plano infinito, algo que no existía en la física aristotélica ni en la cosmología medieval: infinito era Dios y todo lo creado por Dios era finito. Ya Alexandre Koyré había hablado de un pasaje "del mundo cerrado al universo infinito" para referirse a la revolución renacentista. Segunda condición: se trata de un plano "sin rozamiento", de modo que el movimiento debe producirse en el vacío. Algo que también resultaba impensable durante el medioevo: Dios no podía haberse olvidado de crear algo, no había podido dejar un lugar vacío. Así pues, el cero y el infinito propuestos por Galileo no provienen de la cosmología medieval (por lo menos, y es la tesis de Koyré, de la cosmología anterior a Giordano Bruno). Provienen de las matemáticas. Pero que la idea de Galileo proviene de una verdad matemática, es algo que se sabrá con los años. En efecto, ese plano sin rozamiento y sin obstáculos es un espacio donde

no interviene ninguna fuerza. Newton dirá más tarde que la causa de la aceleración o la desaceleración de un cuerpo es siempre una fuerza. La fuerza gravitacional, por ejemplo, hace que un cuerpo se acelere cuando cae y se desacelere cuando sube. Ya no hay "arriba" y "abajo" como en la cosmología medieval, sino fuerza gravitatoria: la caída de los cuerpos y las órbitas de los planetas se explican por el mismo principio. Newton lo había expresado en una fórmula: f = m.a (la fuerza es directamente proporcional al producto de la masa por la aceleración). De alguna manera, esta fórmula explica, retroactivamente, la experiencia de Galileo: si un cuerpo se mueve en el vacío, es decir, donde no interviene ninguna fuerza (f = 0), lo hace de manera rectilínea y uniforme, sin acelerarse ni desacelerarse (m.a = 0).

Badiou hubiera podido hablar entonces del "acontecimiento-Galileo": una verdad "imposible" e "impensable" desde la perspectiva de la cosmología medieval. O para decirlo con su propio léxico: una verdad indecidible. Para que se produzca el "acontecimiento-Galileo" tuvieron que reunirse entonces cuatro factores. En primer lugar, la existencia de un indiscernible: el movimiento rectilíneo uniforme como lo innombrado del saber medieval. En segundo lugar, una verdad indecidible ya que es la verdad acerca del saber medieval sobre los dos tipos de movimiento y sin embargo excede ese saber (por eso esa verdad no puede ser deducida de sus axiomas sino que debe ser postulada). En tercer lugar, esa verdad tiene un trasfondo matemático porque implica dos "no-objetos": el cero (el vacío) y el infinito (la multiplicidad pura). Por último, un Sujeto, el propio Galileo, desde el momento en que tuvo que sostener ese postulado inicial, esa deci-

sión acerca de lo indecidible, a pesar de todas las evidencias empíricas en su contra; a pesar, incluso, de las amenazas contra su vida.

El Sujeto, dirá entonces Badiou, es siempre un militante, alguien que decide y se mantiene luego fiel a esa decisión, aun cuando vaya en contra de la opinión dominante. Porque lo más curioso de todo, como lo señaló alguna vez George Canguilhem, es que Galileo no pudo aportar las pruebas empíricas de sus teorías; más bien al contrario, todos los experimentos que realizaba resultaban fallidos. Y sin embargo, continuaba aquel historiador del pensamiento, Galileo "estaba en lo cierto" como se comprobará mucho más tarde gracias a Newton. El Sujeto de Badiou, podría decirse, es aquel que "está en lo cierto" y que se obstina, a pesar de las evidencias empíricas en su contra, en sostener eso que, a fin de cuentas, habrá sido verdad retroactivamente.

Se entiende entonces por qué Badiou decide mantener la categoría de Sujeto. Pero a condición de destituir la categoría de objeto que lo acompañó a lo largo de la modernidad: "La tarea de un pensamiento semejante –afirma en su *Manifiesto por la filosofía*– sería producir un concepto de sujeto tal que no se apoye en ninguna mención del objeto, un sujeto, podríamos decir, sin frente a frente." Badiou invierte así la propuesta de su maestro Althusser quien concebía la verdad como un objeto sin sujeto (lo que significaba, para este marxista, una verdad acerca del objeto que no dependiera de la conciencia o de la experiencia empírica, ya que sólo así era posible un conocimiento no-ideológico o científico). La propuesta de Badiou significa que la ciencia, en tanto se basa en el lenguaje formal de las matemáticas, no es el conocimiento de

un objeto sino una determinación del sujeto, en la medida que lo sustrae al tejido de evidencias, prejuicios y presupuestos del sentido común o la experiencia cotidiana. En efecto, lo que caracteriza a las demostraciones científicas es su oposición a la evidencia: como en el caso de Galileo, las verdades científicas no pueden ser intuidas inmediatamente, requieren del cálculo y de condiciones artificiales de experimentación. En este sentido, Badiou continúa una tradición que se remonta a Platón, a Spinoza, pero también a Marx, para quien "la esencia de las cosas no se confundía con su apariencia". Al revés de lo que pensaban Husserl o Sartre, el ser de las cosas no es su presencia. Referirse a las cosas presentes es un gesto que caracteriza, por el contrario, a la ideología, el sentido común o la opinión.

Se impone entonces una última aclaración: para Badiou, la verdad no es solamente científica. Elegimos restringirnos a este problema para exponer su crítica al "giro lingüístico" de acuerdo con el hilo conductor que elegimos para esta primera parte. En realidad, Badiou habla de cuatro tipos de verdades: científicas, políticas, amorosas y artísticas, que la filosofía trata de pensar y volver compatibles. Puede parecer curioso, sin embargo, que este filósofo hable aquí del arte, y de la poesía en especial, cuando se trata de criticar la filosofía del "giro lingüístico". Dada la imposibilidad de una ontología, Heidegger había llegado a pensar que la poesía era, finalmente, el lenguaje del ser. Incluso Rorty, como vimos, va a decir que los grandes filósofos y científicos eran "poetas vigorosos", inventores de nuevos lenguajes capaces de "redescribir metafóricamente" el mundo. Para Badiou, es cierto, la verdad está ligada a una invención pero ya no se trata de describir ni de redescribir, y mucho menos "metafórica-

mente", porque esa invención es matemática. De alguna manera, de nada vale decir que estas redescripciones no se corresponden con ningún mundo objetivo, si se mantiene la forma o la imagen de la objetividad que caracteriza a la opinión o el sentido común. De nada vale destituir el objeto si en su lugar se pone una interpretación más originaria. En síntesis, el giro lingüístico no destituye la categoría de objeto, sólo dice que este objeto fue creado por el lenguaje (en lugar de ser creado por Dios o por el Hombre). De ahí que Badiou critique también las teorías constructivistas.

Y sin embargo, agrega Badiou, existen buenas razones para que una serie de filósofos, de Nietzsche a Heidegger y de Derrida a Rorty, hayan imaginado que el pensamiento era esencialmente poético (y superficialmente, en consecuencia, filosófico, político o científico). Es porque a fines del siglo XIX se produjo el "acontecimiento" Mallarmé (que ya había sido anunciado por Hölderlin a principios de ese siglo). La poesía del francés se caracteriza por la destitución de la categoría de objeto: "La poesía es, a partir de ese momento, esencialmente desobjetivante", afirmará Badiou. Como las matemáticas, precisamente. Por eso la poesía no se refugia tampoco en su polo opuesto: la subjetividad. Al contrario, el propio Mallarmé decía que el poema sólo era posible cuando el sujeto se había ausentado. Como en las matemáticas, nuevamente. Cuando una demostración matemática se lleva a cabo, ¿qué importa quién la firme? Y sobre todo, ¿qué importan los sentimientos, los afectos, incluso las ideas del matemático? Más bien sucede lo contrario: el Sujeto es determinado por el lenguaje matemático, éste lo arranca de sus experiencias objetivas y subjetivas. Ni redescripción del mundo, ni expresión de una sub-

jetividad, la poesía se convierte entonces en una suerte de fórmula o matema: lo fundamental son las relaciones que las palabras, e incluso las letras, mantienen entre sí, y no la presencia de las cosas ("no queda ninguna realidad –decía Mallarmé–, ella se evapora en escrito"). Algo semejante, podría decirse, ocurrirá por esos años en pintura, cuando la abstracción haga desaparecer los objetos representados en favor de las relaciones entre líneas, colores y formas. Pero hacía tiempo que la propia teoría literaria, comenzando por los formalistas rusos, había abandonado tanto la cuestión del objeto o el contenido como la del autor o los sentimientos subjetivos: ya no se trataba de aspectos esenciales para definir la "poeticidad" de un lenguaje. Invocando esta misma tradición, los estructuralistas y postestructuralistas franceses, sobre todo a partir de los años '60, se dedicaron a disipar la ilusión de la representación literaria o la mimesis aristotélica.

Una vez más, el acontecimiento-Mallarmé dice una verdad acerca de la situación poética pre-mallarmeana que ella misma era incapaz de pronunciar. Esa verdad habla acerca del ser de la poesía, que ya no consistiría en proponer una imagen o una "redescripción metafórica" del mundo, ni siquiera una versión alternativa o herética, sino sustraerse a las opiniones o las pre-interpretaciones de una época, creando un lenguaje donde cada elemento se defina por su relación con los demás elementos del poema. A menudo, Mallarmé lo decía explícitamente: en lugar de reconstruir un mundo, había que disolverlo; sustraerse, gracias a la poesía, a todas las certezas, los lugares comunes, las imágenes, los estereotipos. Al igual que las matemáticas, en efecto, la poesía debía sostenerse en su propia escritura, en su propio ser poético, sin que el lector pudiera re-

construir, cuando lo leyera, ningún mundo imaginario. De donde el aspecto "hermético" que pueden llegar a tener estos poemas; hermetismo desmentido por la propia propuesta mallarmeana: estos poemas no son difíciles de interpretar, simplemente porque ya no hay nada que interpretar.

Quedarían, por último, los otros dos ámbitos capaces de producir verdades en la filosofía de Badiou: el amor y la política. Que el amor tenga algo que ver con una verdad ontológica, es decir, matemática, puede parecer sorprendente. Y sin embargo, así lo entiende Badiou. Lamentablemente, no podemos exponer aquí su peculiar teoría. Digamos solamente que se inspira en buena medida en Lacan, aun cuando Badiou le reproche no haber logrado sustraerse al pensamiento de la finitud o del giro lingüístico. Con respecto a la política, el discurso de Badiou puede parecer previsible después de lo que dijimos: existe una serie de "acontecimientos oscuros" ("opacos", los llamaría Lyotard), como la Comuna de París, la Revolución Rusa, la Revolución Cultural china o el Mayo francés, que nos hablan de una política no-representativa. Una política ligada a una verdad y ya no a la opinión o el consenso. Habría que analizar, sin embargo, cómo fue posible que aquellos "acontecimientos oscuros" terminaran en "desastres totalitarios" (o bien en tristes derrotas). ¿Será que la verdad platónica no puede evitar convertirse en una idea dictatorial? De algún modo, es en torno a este problema que va a girar el pensamiento de la política a partir de los años '70.

II
El giro democrático

1. La comunicación política

Crítica de la revolución

En un artículo de 1987, "El horizonte de la modernidad se desplaza", Jürgen Habermas caracterizaba el mundo moderno por cuatro rupturas: el pensamiento posmetafísico, el giro lingüístico, la razón situada y la inversión del primado de la teoría con respecto a la práctica. En cierto modo, y a lo largo de la primera parte, intentamos exponer estas cuatro transformaciones a partir de la problemática del "giro lingüístico": crisis de la razón iluminista, aceptación de la finitud humana y primado del "mundo de la vida" con respecto al discurso teórico u objetivo. Y decidimos presentarlo de esta manera, porque el llamado "giro lingüístico" sólo fue aceptado por la mayor parte de los filósofos en las tres últimas décadas. Tal como lo plantea el propio Habermas, "después del giro epistemológico producido en la semántica de la verdad, ya no es posible considerar la cuestión de la validez de una proposición como una cuestión de la relación objetiva en-

tre lenguaje y mundo, cuestión que sería independiente del proceso de comunicación". La adopción de este giro, sin embargo, está muy lejos de ser unánime: para un filósofo como Alain Badiou, el giro lingüístico no es sino el regreso de los antiguos sofistas y por eso "hay que romper con el giro lingüístico que se ha apoderado de la filosofía"; la tarea de la filosofía consiste en construir, a pesar de todo, una metafísica; el pensamiento es infinito y se sustrae, justamente, al llamado "mundo de la vida", aun cuando siempre diga una verdad acerca de esa "situación" o de esos saberes.

Y sin embargo, Habermas parece tener razón en un punto: aquellas cuatro rupturas caracterizan a la filosofía poskantiana, sobre todo cuando nos desplazamos de la ciencia al dominio del pensamiento político. ¿Qué sucedía con la filosofía política pre-kantiana? Inspirándose en la física de Galileo, por ejemplo, sir Thomas Hobbes se había propuesto, a principios del siglo XVII, fundar una ciencia de lo político. ¿Cómo habían surgido las sociedades y los Estados?, se preguntaba. Y para responder a esta cuestión, Hobbes imaginaba a los individuos como un conjunto de átomos que se mueven en un espacio vacío, o sea, en un estado pre-cultural desprovisto de costumbres, hábitos, lenguajes, leyes y lazos sociales. Cada uno de estos átomos es movido por una suerte de principio de "inercia" animal: el amor propio o el interés personal, esa pulsión egoísta que Hobbes, en su Leviatán, había llamado *conatus*. Los otros, desde esta perspectiva, se presentan ante el individuo como un obstáculo o un límite para sus apetencias egoístas pero también, y dado que se trata de individuos movidos por esas mismas pulsiones, como una amenaza cotidiana contra su integridad y sus intereses personales. Por eso el "estado

de naturaleza", al cual se refiere Hobbes, era también una "guerra de todos contra todos". Para no vivir en ese estado de terror permanente, los individuos deciden llegar entonces a un acuerdo, el contrato social, y para mantenerlo, ponen como garante al Estado, una suerte de poder totalitario encargado de hacer respetar, mediante la disuasión, ese contrato. De modo que el Estado debe tener a partir de ese momento el monopolio de la violencia, la única "legítima", como se dirá más tarde. Sin Estado, según Hobbes, no habría sociedad porque los átomos carecerían de cohesión.

Si bien tomaba como modelo la física galileana, puede compararse la "ficción" de Hobbes con el gesto inicial del método cartesiano: en el estado de naturaleza el individuo carece de prejuicios, de costumbres, de creencias. Luego de haber puesto entre paréntesis todos estos presupuestos, Descartes encontraba el "yo pienso", el *cogito*, aquello acerca de lo cual no podía ya dudar, porque si dudaba, era evidente que pensaba. Hobbes, por su parte, terminará por hallar el amor propio, el interés personal o el *conatus*, dado que, en última instancia, el ser humano era un ser vivo y, como tal, buscaba antes que nada satisfacer sus apetitos egoístas. La razón, según este filósofo, no era sino un instrumento al servicio del amor propio. De ahí que Hobbes pueda ser considerado también como el fundador del utilitarismo moderno. En todo caso, los seres humanos pueden comprender, gracias a la razón, que un contrato será más conveniente para sus propios intereses que el estado de guerra permanente: la violencia es sustituida por la comunicación, la negociación o la resolución jurídica de los conflictos.

Ahora bien, para un filósofo poskantiano como Hegel ese "estado de naturaleza", a partir del cual Hob-

bes pretendía fundar racionalmente una ciencia de lo político, no era más que una ficción, entendida, esta vez, en el sentido de una ilusión de la conciencia. Los seres humanos siempre vivieron en una sociedad, con sus prejuicios, sus costumbres, su lenguaje, su "mundo". En efecto, ¿cómo hubieran podido los individuos de Hobbes llegar a un acuerdo, o redactar los términos de aquel contrato, si no tenían, al menos, un lenguaje en común, si no compartían un sistema de significaciones y valores? Precisamente, si los individuos viven en un estado de guerra, se debe a que no se entienden, al carecer de un lenguaje común a todos ellos. De ahí que una de las funciones del Estado, según Hobbes, consistiría en fijar las significaciones, en definir cada uno de los términos de manera unívoca y rigurosa para que los ciudadanos pudieran, de esta manera, entenderse mutuamente. ¿Pero éste no era también el proyecto de cierta filosofía iluminista, cuando buscaba instituir una lengua perfecta y racional donde quedaran eliminadas las ambigüedades, los dobles sentidos y las figuras? Una vez más, como sucedía ya en *La República* de Platón, los poetas debían ser expulsados de ese Estado: los equívocos del lenguaje, de la poesía y del humor, ya no podían tener cabida aquí.

Para los románticos alemanes, entre quienes se encontraba el propio Hegel, pensar un Estado sin poetas, una Atenas sin Homero ni Hesíodo, sin Sófocles ni Aristófanes, resultaba definitivamente imposible, por la misma razón que sería absurdo presuponer la inexistencia de un lenguaje común entre los "átomos". Lo que estaba "antes" del Estado no podía ser el estado de naturaleza sino, ya, el de una "cultura", a la que Hegel llamaría "espíritu del pueblo". La comunidad y la co-

municación preceden a los individuos, porque el lenguaje precede a sus hablantes, aunque no exista, por supuesto, fuera de ellos. Y es por este motivo que un contrato o una constitución resultan finalmente posibles. A ese mundo de valores, creencias y significaciones, a esta verdadera pre-comprensión de la existencia, Hegel la llamó *Sittlichkeit*, término que suele traducirse por "eticidad" o "sociabilidad", pero que podría entenderse también como una suerte de "consenso" comunitario, un pre-contrato o un suelo de entendimiento mutuo anterior a todo convenio explícito y a toda legalidad estatal.

Como se ve, aquí ya estaban reunidos los cuatro temas evocados por Habermas: un pensamiento posmetafísico de la sociedad, ya que no se la puede estudiar, en principio, como un objeto natural o físico; un giro lingüístico, en la medida que los miembros de una comunidad comparten un lenguaje aunque más no sea para redactar el contrato (constitución); una razón situada, dado que los individuos no pueden sustraerse, al menos como animales políticos, a las costumbres o los valores de su "mundo"; una primacía de la práctica sobre la teoría, ya que ese "mundo" resulta, antes que nada, un conjunto de prácticas consuetudinarias, rituales, ceremonias, formas de sociabilidad, y una precisa organización comunitaria caracterizada por una división social de actividades y coordinada por la comunicación.

Todavía en su *Contribución a la crítica del derecho de Hegel*, el joven Karl Marx parecía coincidir, al menos en este punto, con su maestro romántico: "El hombre no es un ser abstracto acurrucado fuera del mundo", escribía. "El hombre es el mundo del hombre, es el Estado, es la sociedad." Y si nos remitimos a un texto pos-

terior, *La sagrada familia*, Marx pareciera dirigirle a Hobbes el mismo reproche que le hiciera Hegel dos décadas atrás: "Lo que asegura la cohesión social de los átomos de la sociedad civil no es el Estado, es el hecho de que estos átomos no son átomos sino en la representación, en el cielo de su imaginación..." La concepción hobbesiana, entonces, es una representación ideológica de la sociedad civil tal como la viven los individuos preocupados por defender sus intereses particulares ante los demás. Ya lo había dicho Hegel, a su manera: la constitución de un Estado no es un contrato que pueda surgir de la nada, como en las teorías de Hobbes o de Rousseau. Una constitución es la inscripción institucional de la eticidad o de la pre-comprensión social de la existencia. Y si la presencia del Estado resulta importante, es justamente porque en la sociedad civil los individuos suelen olvidarse de que forman parte de una comunidad, preocupados como están por sus intereses particulares. Por eso suelen olvidar, al igual que los propios pensadores iluministas, que hablan el mismo lenguaje que sus conciudadanos. Las leyes, las instituciones oficiales, la enseñanza de la historia y de la cultura de ese pueblo (pero también, y si todo esto no funciona, las fuerzas policiales de represión), son las herramientas utilizadas por los "funcionarios del interés general", la burocracia estatal, para "recordarle" al ciudadano su pertenencia a una comunidad, a una unidad, digamos, anterior a su persona jurídica e incluso a su familia.

Ahora bien, es en esta misma línea de crítica a Hobbes y a Rousseau, que Hegel denuncia "la tentativa de comenzar radicalmente desde el principio la constitución de un Estado" llevada a cabo por la Revolución Francesa. Es por este mismo motivo que Napoleón fra-

casa en su intento de imponer una constitución completamente nueva en España, un sistema de leyes sin relación con su historia y sus tradiciones nacionales: "En efecto –continúa Hegel–, una constitución no es una cosa que se fabrica así nomás. Es el resultado del trabajo de pueblos enteros; la idea y la conciencia de lo que es racional tan lejos como se haya desarrollado en un pueblo. Es por eso que no hay una constitución que sea simplemente creada por sujetos." En cierto modo, concluirá Hegel, es el propio "espíritu del pueblo" el que escribe su carta magna o su contrato ciudadano. O si se prefiere una versión más acorde con la filosofía del giro lingüístico: es sobre la pre-comprensión cultural de la existencia que se asienta el edificio jurídico y político de cualquier Estado.

Ahora bien, no es casual que esta reflexión hegeliana reaparezca cuando se trata de criticar las revoluciones del siglo XX, hasta el punto que podría hablarse de era "posrevolucionaria" antes que de "posmodernidad". Una revolución, escribirá Cornelius Castoriadis en 1988, se propone siempre cambiar todo: de pronto, un comité político se pone a tomar decisiones acerca del "lenguaje, la economía, la religión, la representación del mundo". Así entendida, no cabe duda, la revolución es totalitaria por naturaleza. Este comité, podría decirse, entiende la libertad en un sentido cartesiano: liberar a los hombres y las mujeres de los prejuicios, las creencias, del mundo, en fin, en el cual viven. Hay que partir de cero, del vacío, y construir una sociedad más racional, más justa, más igualitaria, aunque para ello haya que utilizar la fuerza. Porque si no puede basarse en el consenso establecido, ya que los individuos están sujetos a las antiguas maneras de pensar y de comportarse, o a sus hábitos y rituales sociales,

a prácticas consuetudinarias o ancestrales, ese comité revolucionario –compuesto por una vanguardia "esclarecida"– deberá imponer una dictadura de lo racional, de la verdad, para vencer los prejuicios o a la "ideología dominante". La política revolucionaria reencuentra así al filósofo-gobernante de la República platónica, el único que pudo sustraerse a la "caverna" de la *doxa* o la opinión. Las consecuencias históricas de este pensamiento fueron nefastas, como se sabe: campos de reeducación, hospitales psiquiátricos, persecución de los disidentes, censura previa sobre la prensa, purgas, ejecuciones masivas, etc. En fin, como ya lo planteaba Hegel a propósito de la Revolución Francesa, el advenimiento de la libertad se convirtió en el advenimiento del terror. De donde aquella leyenda que un revolucionario decepcionado, Francisco Goya, escribiera en uno de sus cuadros tras la incursión de Napoleón en España: "El sueño de la razón produce monstruos."

Políticas del acuerdo

Y los monstruos engendrados por los sueños revolucionarios le hicieron pensar a muchos marxistas que había llegado el momento de defender la democracia consensual y el Estado de derecho. Es el caso de Jürgen Habermas, sobre todo a partir de su ensayo *Teoría de la acción comunicativa*, publicado en 1981. Allí Habermas reinterpreta la eticidad de Hegel en los términos de la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje. Como vimos en la primera parte, cualquier intercambio lingüístico implica, por parte de los interlocutores, la aceptación de ciertas reglas de juego, una

suerte de contrato tácito e inconsciente muy semejante al trasfondo de valores y creencias compartidas invocado por el autor de la *Filosofía del derecho.* Cada vez que se discute un tema, dirá Habermas, los interlocutores se apoyan sobre un suelo de presupuestos, de cuestiones "no tematizadas", que este autor denomina, como dijimos en la primera parte, "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). De modo que la actividad comunicativa no pone en relación a individuos abstractos o atómicos, a la manera de Hobbes o de Rousseau, sino a miembros de una misma cultura, que encarnan roles en ciertas situaciones de comunicación o juegos de lenguaje. Y es sobre esta concepción del "lazo social" que unos años más tarde Habermas va a desarrollar una teoría de la legitimidad, muy cercana a la de Karl-Otto Apel, basada en la idea de una "ética de la discusión"; teoría que ya estaba implícita, podría decirse, en una frase del propio Wittgenstein: "No se puede jugar un juego lingüístico solo."

Desde el momento en que alguien le dirige la palabra a otra persona, aun cuando lo haga para criticar ciertos presupuestos de su interlocutor, no puede no suponer el consenso –entendido como aquel contrato implícito entre los hablantes–, si quiere simplemente que el otro lo comprenda, es decir, si quiere verdaderamente comunicarse con él y, eventualmente, persuadirlo de su error. Incluso el desacuerdo se realizaría sobre un trasfondo de acuerdo tácito. Para volver a un ejemplo propuesto en la primera parte, si alguien me dice: "Hasta Pedro vino a la fiesta", puedo discutir el presupuesto sobre el que se basa esa persona para justificar su valoración de aquel evento. No es verdad, puedo contestarle, que Pedro no suela ir a las fiestas, y demostrarle mediante argumentos y pruebas empíri-

cas la validez de mi tesis. Pero para que esa persona entienda lo que le estoy diciendo, para poder simplemente comunicarme con ella, debo mantener, lo quiera o no, otros presupuestos no tematizados a la hora de exponer mis argumentos. En síntesis, no hay una experiencia del mundo que no implique un juego de lenguaje, pero cualquiera de estos juegos supone un interlocutor; existe entonces una responsabilidad ante él que consiste en respetar ciertas reglas, de modo que incluso el lenguaje denotativo de la experiencia teórica o científica encierra una ética de la comunicación.

De donde la concepción reformista de la política que puede inferirse de la teoría habermasiana: no puedo modificar el prejuicio de mi interlocutor si modifico todos los presupuestos de mi discurso, es decir, si no me pliego, aunque más no sea parcialmente, al consenso establecido. Ahora bien, si la totalidad de las cosas no puede ser tematizada, porque para hablar hay que partir siempre de presupuestos o de un trasfondo no tematizado, el mundo, entendido como la totalidad de las cosas o de los temas, nunca puede ser tematizado como tal. Por eso la razón iluminista se asentaba en dos ilusiones correlativas: la posibilidad de un saber sin presupuestos y un conocimiento de la totalidad (llámese universo, naturaleza o sociedad), cuyos correlatos políticos parecían ser la destrucción de un orden establecido y la construcción radical de un nuevo orden racional.

En este aspecto, Habermas encuentra en la teoría de los juegos de lenguaje una manera de formalizar el reproche que ya le dirigía a Marx en los años '60 (cuando, conviene aclararlo, todavía se reconocía en el marxismo de la llamada Escuela de Frankfurt): "Marx nunca se explicó acerca del sentido determina-

do de una ciencia del hombre que se realizaría como una crítica de la ideología, por oposición al sentido instrumental de la ciencia de la naturaleza. Aunque haya establecido él mismo la ciencia del hombre bajo la forma de una crítica y no como una ciencia de la naturaleza, siempre estuvo tentado de ubicarla junto a las ciencias de la naturaleza. No juzgó necesario justificar la teoría de la sociedad desde el punto de vista de la crítica del conocimiento."

La "crítica de la ideología", a la cual se refería Habermas a fines de los '60, sería ahora la problematización de los presupuestos implícitos de un enunciado, sobre la base de un consenso tácito: una política crítica, desde esta perspectiva, sería aquella que modificara, paso a paso, los presupuestos o las reglas que rigen la comunicación o el lazo social. Porque, después de todo, ¿los miembros de una sociedad no piensan y actúan de acuerdo con estas reglas y pre-juicios? Cambiar el "mundo" significa aquí transformar el "mundo de la vida", es decir, el suelo de pre-juicios no tematizados o la "eticidad" de una comunidad determinada. Pero este "mundo de la vida", como vimos, nunca puede ser tematizado en su totalidad, ya que para poder comunicarnos con los otros, y aun cuando nos propongamos hacerlo con vistas a criticar algunos de esos presupuestos, debemos aceptar ese "mundo de la vida" o ese consenso implícito sin el cual la comunicación resultaría imposible. La "racionalidad instrumental", en cambio, tendría la pretensión totalitaria de tematizar una sociedad o un mundo, convertir ese consenso en un objeto de análisis científico. Esta vertiente del marxismo habría sido víctima de la "ilusión lógico-positivista" a la cual se refería ya Husserl: habría confundido ciertos presupuestos históricos o una de-

terminada concepción de la sociedad con una realidad objetiva que existe fuera del observador (leyes de la economía, la sociedad o la historia). En fin, habría confundido el "mundo de la vida" con el "mundo natural" de la física o la biología. Desde esta perspectiva, un sujeto podría transformar esa realidad de la misma manera que un ingeniero modifica un entorno natural gracias al conocimiento de las leyes que lo rigen. La visión cientificista, según Habermas, no podía sino desembocar en una concepción técnica o instrumental de la política. El concepto de "modo de producción", entendido como un "sistema natural-humano" (la expresión es de Althusser) obedecería a esta concepción instrumental y totalitaria del materialismo histórico; concepción cuyo corolario político, y Habermas no es el único en verlo así, habría sido el totalitarismo técnico-administrativo de los regímenes marxistas.

Ya en su libro *Krisis*, escrito tras la llegada de la barbarie nazi al poder en Alemania, Edmund Husserl había criticado la "ilusión lógico-positivista" de las ciencias humanas y sociales, empecinadas en tratar a los seres humanos como si fueran objetos naturales. Quien haya visto *El huevo de la serpiente* de Ingmar Bergman puede darse una idea bastante precisa del paralelismo entre el accionar de los nacional-socialistas y su visión cientificista del ser humano: se trataba de convertir a los hombres en objetos, en groseras maquinarias que obedecieran a estímulos fisiológicos o psíquicos. Utopía inquietante: si se conocían las leyes que regían el comportamiento humano, ¿no sería posible gobernarlos de la misma manera que el hombre había llegado a dominar técnicamente la naturaleza? ¿No sería cuestión de encontrar los estímulos adecuados –las

imágenes, los discursos, incluso las sustancias químicas– para obtener las respuestas esperadas? El problema, en última instancia, consistía en saber si las personas son maquinarias que funcionan según mecanismos semejantes al de los demás seres naturales o si se los puede llegar a convertir –mediante el terror, por ejemplo– en animales sumisos y obedientes (y entonces la teoría científica acertada estaría en manos de quien detentara el poder o los dispositivos técnicos capaces de someter a los individuos y obligarlos a comportarse como autómatas: el nazismo nos enseñó que saber y poder se implicaban mutuamente).

Con una inspiración semejante a la de Husserl, los dos fundadores de la "teoría crítica" de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno, habían escrito durante la Segunda Guerra un ensayo donde denunciaban la racionalidad instrumental de las ciencias humanas y sociales: *La dialéctica del Iluminismo.* El fascismo, escribían estos filósofos, "trata a los hombres como cosas, el centro de modos de comportamiento [...] el orden totalitario instala el pensamiento calculador en su pleno derecho y se pliega a la ciencia como tal". ¿Pero no había sido el propio Heidegger, quien, en una universidad controlada por los nazis, había establecido el paralelo entre la utopía científica del control ilimitado de la naturaleza y el pensamiento administrativo de la burguesía? Un discípulo de Horkheimer y Adorno pero también de Martin Heidegger, el alemán Herbert Marcuse, cuyos ensayos gozaron de un amplio prestigio entre los estudiantes radicales de los Estados Unidos en la década del '60, iba a formular un planteo semejante: si bien las revoluciones comunistas y fascistas hicieron de la burguesía su

principal enemigo, sus sistemas habrían llevado al paroxismo las premisas del economicismo burgués.

Partiendo de premisas teóricas muy diferentes, Michel Foucault llamaría la atención acerca de la paradoja de las ciencias sociales en un ensayo de 1966: *Las palabras y las cosas*. En efecto, las llamadas "ciencias del hombre" –incluida esa variante del marxismo denunciada por Habermas– concebían al ser humano como un objeto sujeto a determinaciones psíquicas, económicas o sociales, pero también, y al mismo tiempo, como un sujeto en el sentido iluminista, una conciencia objetivante capaz de elaborar un discurso racional o desprejuiciado acerca de ese objeto que es, curiosamente, él mismo.

En este aspecto, la "ética de la discusión" de Habermas se basa en el imperativo de la razón práctica kantiana: no se puede tomar al otro como un objeto sino siempre como un sujeto, es decir, como un interlocutor o un participante en un juego de lenguaje. De modo que este filósofo distingue dos formas fundamentales de actividad humana: la acción comunicativa, por un lado; la acción estratégica, por el otro. El juez puede gozar de una cierta "autoridad" en una sociedad determinada, pero cuando declara "marido y mujer" a dos personas, hace falta que éstos acepten libremente jugar a ese juego que es la ceremonia matrimonial para que aquella declaración tenga validez ("Juguemos a que yo soy el juez, ustedes los novios y entonces los caso..."). Más allá de las diferencias culturales entre las comunidades, la multiplicidad de valores, creencias y rituales, todo acto comunicativo implica una aceptación tácita de las reglas de juego por parte de los jugadores. Más allá de la diversidad de normas consuetudinarias o culturales, existiría una norma fundamental,

éticamente racional, basada en la libre aceptación de la reglas del entendimiento comunicativo. En cambio, agrega Habermas, cuando un ladrón le dice a su víctima "¡Arriba las manos!", el trasfondo normativo es sustituido por la amenaza de muerte o de castigo; ya no se trata entonces de una acción comunicativa sino de una acción estratégica: el juego cede su lugar a la amenaza; el contrato implícito, al terrorismo; la democracia, al despotismo.

En este sentido, Habermas realiza una crítica de las concepciones "instrumentales" del derecho, aquellas que lo conciben como una forma de coacción ejercida por el Estado para obligar a los individuos a comportarse de una determinada manera con el fin de obtener ciertos resultados. Esta legalidad caracterizaría, precisamente, a los Estados totalitarios. Basándose en aquella norma fundamental, aquella "ética de la discusión" que distingue entre acción comunicativa y acción estratégica, Habermas propone una revalorización de la democracia consensual y del Estado de derecho. En uno de sus últimos ensayos, *Democracia y derecho,* las normas jurídicas ya no se presentan simplemente como una coacción ejercida desde el exterior sobre los intercambios sociales: el derecho iría convirtiéndose, a lo largo de la modernidad, en la inscripción institucional de la racionalidad comunicativa, es decir, de la norma ética fundamental que consiste en considerar al otro como un interlocutor y no como un objeto. Y es así que Habermas puede reconciliar a Kant y Hegel. Para el primero, justamente, existía un derecho basado en una ley moral universal; para el segundo, en cambio, existían una multiplicidad de derechos basados en las normas éticas de las diversas naciones: "Todo participante en una práctica argumentativa

–concluirá Habermas– tiene que suponer pragmáticamente que en principio todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coerción que puede ejercerse es la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos."

Habermas, sin embargo, agrega una condición, y es la autorrectificación permanente de las normas por las prácticas sociales. Al igual que Castoriadis, el filósofo alemán toma al pie de la letra la palabra democracia : el poder del pueblo entendido como auto-nomía o auto-legislación. Desde esta perspectiva, la actividad fundamental de la democracia ya no es tanto la elección de los representantes parlamentarios como la libre discusión de las normas civiles por parte de los ciudadanos. Sin embargo, al reconocer un cierto desfasaje entre las sociedades realmente existentes y la democracia radical donde la legislación es la inscripción institucional directa de los intercambios comunicativos, Habermas acepta implícitamente que las acciones estratégicas, aquellas donde la fuerza sustituye al contrato, son un componente importante de nuestras sociedades. Por consiguiente, quienes le otorgaban a las normas jurídicas un papel instrumental (era el caso del sociólogo Max Weber) no hacían un análisis totalmente desacertado de las sociedades realmente existentes. Pero si esto es así, entonces las constituciones existentes dependen, en gran medida, de esas acciones estratégicas o de las relaciones de fuerza.

Tomemos un ejemplo. Si en los últimos años los trabajadores de algunos países aceptan, muy a su pesar, esas leyes de "flexibilización laboral" que eliminan conquistas históricas de la clase obrera, es porque se sienten amenazados por el desempleo y la margina-

ción producida por el nuevo orden capitalista, pero también porque los patrones ya no se sienten amenazados por una clase obrera movilizada y combativa. ¿No era lo que intentaba demostrar Marx al sustituir la eticidad hegeliana por el concepto de "modo de producción" centrado en la problemática de la "lucha de clases"? Tal vez el derecho sea la inscripción institucional del consenso, ¿pero hasta qué punto éste no depende de las modificaciones en las relaciones de fuerza en el seno de una sociedad? Quizás el contrato se parezca menos a una discusión racional entre jugadores que a una suerte de acuerdo provisorio entre adversarios. Y si esto es así, entonces la acción comunicativa y la acción estratégica estarían íntimamente imbricadas, a tal punto que ya no se podría determinar cuándo se trata de una "libre" aceptación de una regla de juego establecida, y cuándo se trata de una coerción del sistema económico o social: acaso la racionalidad comunicativa (acuerdo entre las partes) y la racionalidad instrumental (necesidades impuestas por el sistema) se tornen indiscernibles. Digámoslo así, quien propuso este juego ("Juguemos a que el capitalista compra la fuerza de trabajo del obrero...") y modifica las reglas ("Juguemos a que ahora el capitalista puede echar al obrero cuando quiere y sin preocuparse por las indemnizaciones...") es el mecanismo anónimo o impersonal del propio Capital, ese nuevo Dios, como lo llamó Marx, que sustituye al Dios cristiano, al Hombre moderno e incluso al Lenguaje posmoderno...

2. La incomunicación política

Políticas del desacuerdo

En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx parecía ofrecernos una respuesta anticipada a la concepción habermasiana de la ética comunicativa. Así lo entienden por lo menos tres filósofos franceses contemporáneos: François Lyotard, Jacques Ranciére y Alain Badiou. Para explicar esto, tomemos un caso de acción comunicativa tal como lo propone Habermas: un simple contrato laboral. El trabajador le vende su fuerza de trabajo al propietario de los medios de producción; éste le hace una oferta y el otro la acepta o la rechaza. Se dirá que el trabajador se ve obligado a jugar el juego porque necesita trabajar para vivir, de modo que estaríamos en un caso de acción estratégica o de coacción instrumental. Es cierto, pero el empleador puede alegar que no es él quien amenaza al trabajador para que acepte ese contrato. Desde el punto de vista jurídico, todo parece correcto. El trabajador puede alegar, luego, que el empleador se queda con una parte de su trabajo, esa "plusvalía" de la que hablaba Marx. Pero el patrón puede contestar que, según el contrato, el trabajador se había comprometido a vender un cierto tiempo de trabajo diario a cambio de un salario, y que nada se había hablado de una participación en las ganancias obtenidas gracias a la venta de la mercancía producida durante ese tiempo. ¿Dónde estaría la injusticia? Llegado el caso, el trabajador puede exigir que se cumplan los términos del contrato y un tribunal (estatal) podría llegar a darle la razón. ¿Por qué se hablará entonces de instituciones jurídicas e incluso de Estados "burgueses"?

La respuesta de Marx consistía en decir que la fuerza de trabajo no es una mercancía, porque es la única fuerza capaz de producir todas las mercancías, y en esto consiste la "injusticia" del capitalismo. Pero el problema, precisamente, es que la compra-venta de fuerza de trabajo no puede ser reconocida como una "injusticia" por el propio capitalismo, ya que es la relación de producción que caracteriza a este sistema y lo distingue del resto. En el modo de producción feudal, por ejemplo, el señor no le compraba a sus siervos la fuerza de trabajo sino que se apoderaba de una parte de lo producido –una cantidad de grano o de animales– en concepto de "impuesto" señorial, ya que los siervos trabajaban en "sus" tierras y gozaban, además, de su protección militar. En esa época, entonces, las instituciones jurídicas no podían declarar "injusto" el cobro de ese impuesto porque eso hubiera significado desbaratar el régimen feudal. Así pues, reparar la "injusticia" a la cual se veía sometido el proletariado de los países capitalistas implicaba transformar este modo de producción y, por consiguiente, hacer una revolución: la reparación del perjuicio no podía ser jurídica sino política. Al preguntarse dónde estaba el sujeto de la emancipación alemana, Marx iba entonces a responder: "En la formación de una clase cargada de cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, de una parte que es la disolución de todas las partes [de la actual división social del trabajo], de una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales, y que no reivindica ningún derecho particular, porque no sufre una injusticia [*Unrecht*] particular sino una injusticia absoluta..."

En un libro de 1983, *El diferendo*, Jean-François Lyo-

tard volvía sobre este problema para responderle, en cierto modo, a los teóricos del consenso democrático y el Estado de derecho como Habermas, Apel o el norteamericano John Rawls. Allí define el diferendo como "el caso en que el querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte, por ese motivo, en una víctima". Un caso de diferendo, continúa Lyotard, tiene lugar cuando la "resolución" del conflicto que opone dos partes civiles "se hace en el idioma de una de ellas mientras que la injusticia [*tort*] sufrida por la otra no se significa en ese idioma". Justamente, "los contratos y los acuerdos entre actores económicos no impiden –al contrario, lo suponen– que el trabajador o su representante debió y deberá hablar de su trabajo como si éste fuera una cesión temporaria de una mercancía de la cual él sería propietario". Por consiguiente, es en el idioma del derecho económico y social "burgués" que cualquier litigio se resuelve. El diferendo, concluye entonces Lyotard, no es ni siquiera materia de litigio, ya que el derecho económico y social vigente puede resolver el litigio entre partes pero no el diferendo entre fuerza de trabajo y capital: "¿Por qué frase bien formada y mediante qué gestión jurídica el obrero puede hacer valer ante un juez laboral que lo que él cede a cambio de un salario a su patrón, a razón de tantas horas por semana, no es una mercancía?" En efecto, el trabajador sólo puede ser escuchado en tanto es el propietario de algo que intercambia por otra cosa. Y es lo que distingue a un obrero de un esclavo, ya que este último no es propietario de su fuerza de trabajo. De donde la "libertad" de la cual gozaría el trabajador capitalista. ¿Cómo explicar, entonces, que él no puede considerarse propietario puesto que la fuerza de trabajo no es una mercan-

cía? ¿Y cómo podría plantear una cosa así si él acaba de "vendérsela" a un propietario de medios de producción? El diferendo, concluye entonces Lyotard, "es el estado inestable y el instante del lenguaje en el que algo que debe poder ser puesto en frases no puede serlo todavía".

Al identificar la democracia con el Estado de derecho, la teorías neocontractualistas de Habermas, Apel o John Rawls, confunden la política con la resolución jurídica de los conflictos y crean, a su manera, otra forma de totalitarismo: pensar que todos los litigios pueden resolverse por la vía de la discusión razonable entre las partes, doctrina en la que se basan las actuales democracias liberales. Este totalitarismo aparece bajo la forma de un ideal de transparencia gracias al cual todas las "opacidades" de la comunicación serían finalmente eliminadas. Pero, justamente, un litigio político tiene el estatuto de un diferendo, de un punto ciego en la comunicación supuestamente transparente: la víctima no puede demostrar que sufre una injusticia porque ésta no es reconocida por el lenguaje de la comunidad o el consenso establecido.

Aunque lo distinga del concepto lyotardiano de diferendo, Jacques Ranciére le da el nombre de desacuerdo (*mésentente*) a este des-entendimiento que caracteriza a la política, con lo cual también lo sustrae a la teoría de la acción comunicativa de Habermas: "Los casos de desacuerdo –explica Ranciére– son aquellos en que la disputa sobre lo que hablar quiere decir constituye la racionalidad misma de la situación de habla." En estos casos, continúa este filósofo, "los interlocutores entienden y no entienden la misma cosa en los mismos términos". Aun cuando "entienda" un discurso, puede ser que esa persona no vea el objeto acerca

del cual habla, o que vea otro objeto bajo las mismas palabras: "La situación extrema de desacuerdo es aquella en que X no ve el objeto común que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por Y compongan palabras y disposiciones de palabras parecidos a los suyos."

Esta situación extrema caracteriza, precisamente, al desacuerdo político: "Las estructuras del desacuerdo son aquellas en que la discusión de un argumento reenvía al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la cualidad de aquellos que hacen de éste un objeto." Al hablar de "trabajo", entonces, la burguesía y el proletariado se refieren a dos objetos distintos: para los primeros se trata de una mercancía que puede comprarse y venderse; para los segundos se trata de la fuerza que produce todas las mercancías (y que no es, por consiguiente, una mercancía). Pero el desacuerdo se produce también al nivel del estatuto de los interlocutores: desde la perspectiva del lenguaje de la burguesía, "obrero" es el propietario de una fuerza de trabajo que cede al propietario de los medios de producción a cambio de un salario; "obrero", desde una perspectiva política radical, es el nombre de la víctima de una injusticia que no es reconocida por el idioma oficial. Para los primeros, entonces, "obrero" es una parte de la sociedad civil, un lugar en la división social de actividades (obreros, empresarios, docentes, médicos, funcionarios, etc.). Para los segundos, como dice Marx, "obrero" no es una parte de la sociedad civil ya que la lengua de la situación no lo reconoce como tal, es decir, como víctima de una "injusticia absoluta". No es casual, entonces, que Marx ya no hable en este caso de "obreros" sino de "proletarios", como lo hacía ya el revolucionario Augusto Blanqui: había que encontrar

otro nombre para marcar la diferencia con el idioma de la burguesía ("obrero" era todavía el nombre de una profesión; "proletario", en cambio, es el nombre de un sujeto político). De donde la definición de la política propuesta por Ranciére: "La actividad política es aquella que desplaza un cuerpo del lugar que se le asignaba o cambia el destino de un lugar; ella deja ver lo que no podía ser visto, deja oír un discurso allí donde sólo había ruido, deja oír como discurso lo que no era oído más que como ruido."

Así pues, no se puede reducir la racionalidad política a la racionalidad comunicativa, como si los sujetos enfrentados fueran dos interlocutores que se dirigen la palabra el uno al otro "para confrontar sus intereses y sus sistemas de valor y poner a prueba su validez". A esta concepción comunicativa de la democracia, Ranciére le opone una versión conflictiva: hay democracia cuando hay política, es decir, cuando aparece un desacuerdo. En efecto, lo primero que la burguesía y las normas jurídicas no aceptan es, en el caso de la protesta obrera, al destinador de esa protesta: ese sujeto llamado "proletariado" no existe. Lo único que existe para ellos son "obreros", es decir, gente que vende su fuerza de trabajo. ¿Cómo podrían discutir acerca de si el sistema comete una "injusticia" con ellos o no, cuando no reconocen ni siquiera la existencia de la "víctima" que les dirige la palabra? "El proletariado no tiene, antes de la injusticia [*tort*] que su nombre expone, ninguna existencia como parte real de la sociedad –escribe Ranciére–. Tampoco la injusticia que él expone podría resolverse bajo la forma de un acuerdo entre las partes. No se resuelve porque los sujetos que la injusticia política pone en juego no son entidades a las cuales tal o cual injusticia les ocurriría por accidente

sino sujetos cuya existencia misma es el modo de manifestación de la injusticia."

En este sentido, Ranciére transcribe una respuesta de unos obreros en huelga a los reclamos de sus patrones durante 1833: "Esos señores nos tratan con desprecio. Solicitan del poder persecuciones contra nosotros; osan acusarnos de rebelión. ¿Pero entonces somos sus esclavos? ¡Rebelión! ¡Cuando pedimos la elevación de nuestra tarifa, cuando nos asociamos para abolir la explotación de la que somos víctimas, para suavizar los rigores de nuestra condición! En verdad, hay mucho impudor en esa palabra. Sólo esto justifica la determinación que hemos tomado."

En efecto, el sólo hecho de haber llamado "rebelión" a una "huelga", justificaba la propia "huelga", porque esto demostraba que los patrones los consideraban como esclavos que simplemente debían obedecer sus órdenes y no como seres con los cuales se pudiera dialogar. Porque, ¿cómo podrían dialogar con seres que no hablaban un lenguaje "razonable" ya que se decían las víctimas de una injusticia que no existía? Ranciére llama la atención sobre esta constante en el pensamiento occidental desde la época de los griegos: los esclavos son esclavos porque no pueden hablar de igual a igual con los amos, porque no comparten el mismo *logos* (la palabra o la razón) de la ciudad.

Políticas del acontecimiento

¿Pero quién define la identidad de ese *logos*, la supuesta coherencia y exhaustividad de ese lenguaje? Como lo vimos a propósito de Hobbes, se trata del Estado: éste propone una definición consistente y com-

pleta de cada uno de los términos del lenguaje (jurídico, en este caso), de manera que cualquier ambigüedad, cualquier doble sentido o cualquier uso metafórico sean eliminados. Ahora bien, ya los teoremas de Gödel de 1931 habían demostrado que esta utopía iluminista se tornaba imposible. No podemos desarrollar aquí la demostración propuesta por Gödel (aun cuando gran parte de la filosofía contemporánea se base en sus teoremas). Contentémonos con dos definiciones y el corolario principal de sus teoremas. Primera definición: un sistema es inconsistente cuando se puede demostrar una proposición cualquiera de ese sistema pero también su negación. Segunda definición: un sistema es completo cuando, de dos proposiciones contradictorias formuladas correctamente en los términos del sistema, al menos una de las dos puede ser demostrada. La conclusión de Gödel resulta devastadora para una concepción clásica de la racionalidad. En primer lugar, un sistema consistente no puede ser completo ya que implica siempre enunciados indecidibles: dados dos enunciados contradictorios, no se puede decidir cuál es verdadero y cuál es falso. En segundo lugar, la afirmación de la consistencia del sistema figura entre esos enunciados indecidibles: un sistema no puede probar su propia consistencia. Tomemos el caso de un sistema jurídico: por un lado, no puede ser completo, ya que habrá necesariamente casos en los que no podrá decir cuál de las dos partes tiene razón; por otro lado, este sistema no puede dar tampoco razones de su racionalidad, no puede autolegitimarse. El sueño liberal de una sociedad que logre resolver todos sus conflictos por medio de un tribunal imparcial se torna ilusoria; y es más, un sistema de este tipo no llegaría jamás a autolegitimarse sin caer en contradiccio-

nes semejantes a la paradoja del mentiroso. De modo que el conflicto político resulta inevitable o insuperable: mientras existan sociedades humanas, siempre habrá política.

Podemos también encontrar una concepción "gödeliana" de la política en la filosofía de Alain Badiou. Al igual que Lyotard y Ranciére, Badiou piensa la política a partir de aquella "injusticia" [*tort*], de aquel "derecho sin derecho" al cual se refería Marx: "Esta injusticia no es representable, y ningún programa puede incorporar su compensación. La política empieza cuando uno se propone, ya no representar a las víctimas (proyecto en el cual la vieja doctrina marxista siguió prisionera del esquema expresivo) sino ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian". Puede pensarse aquí la "injusticia" como pensábamos el "movimiento rectilíneo uniforme" en la primera parte: no existe desde la perspectiva del lenguaje de una situación, es decir, desde el punto de vista del consenso establecido. Jean-François Lyotard hubiera dicho que esa injusticia "no se significa en este idioma". La "injusticia" se convierte, según el léxico de Badiou, en lo irrepresentable o lo indiscernible de una situación. ¿Pero irrepresentable o indiscernible para quién? Para el Estado, en este caso, y sobre todo para el Estado de derecho, encargado de tener en cuenta todas las partes de una situación nacional: empleados y empleadores, por ejemplo, pero también funcionarios, profesionales, comerciantes, incluso mujeres, jóvenes, niños..., cada uno asociado a ciertos derechos particulares. Como lo planteaba Marx, la política de emancipación surge cuando "una parte que no es una parte" se pronuncia y manifiesta una injusticia provocada por el propio orden económico-social. De ahí

que Marx pusiera en boca del proletariado la siguiente frase: "No soy nada y debería ser todo."

Como sucedía con el "movimiento rectilíneo uniforme" de Galileo Galilei, el proletariado de Marx no existe y sin embargo explica esa situación económica y social llamada "capitalismo": "El acontecimiento es lo que viene a faltar a los hechos –escribe Badiou–, y a partir de lo cual puede asignarse la verdad de esos hechos." Para agregar unos años más tarde: "Marx hace acontecimiento en el pensamiento político desde el momento en que designa, bajo el nombre de proletariado, el vacío central de las sociedades burguesas emergentes. Porque el proletariado, totalmente despojado, ausente de la escena política, es eso en torno de lo cual se organiza la plenitud satisfecha del reino de los propietarios de capitales." Al igual que el "acontecimiento-Galileo", en efecto, el "acontecimiento-Marx" se caracteriza porque el pensador alemán decidió una verdad que resultaba indecidible desde la perspectiva de la situación, es decir, tanto desde el consenso establecido como desde la norma jurídica: "la fuerza de trabajo no es una mercancía", con todas las implicaciones que este enunciado trae aparejadas. Y así como aquel Sujeto llamado Galileo tuvo que mantenerse fiel a una verdad indecidible, los "marxistas" adquirieron este nombre por constituir un Sujeto colectivo que se mantuvo fiel al postulado de Marx.

Ahora bien, ¿por qué las revoluciones marxistas terminaron, según Badiou, en un desastre totalitario (cuando proponían, por el contrario, un futuro de emancipación y justicia)? El desastre se produce cuando la verdad política pretende sustituir al lenguaje de una situación, cuando se propone, a la manera cartesiana, "aniquilar la opinión". La contradicción, de acuer-

do con Badiou, no podría ser más flagrante: sólo el lenguaje de una situación es un saber acerca de todas las cosas (una pre-interpretación de la realidad, como dirían Habermas o Vattimo). O si se prefiere: sólo el Estado se propone como una representación de todas las partes. Una verdad sólo puede ser dicha acerca de lo innombrado o lo irrepresentado de una situación. Al igual que las verdades científicas, las verdades políticas son universales porque se sustraen a las interpretaciones culturales o al tejido consensual. Proponerse reconstruir desde cero una cultura universal o un consenso racional resulta, pues, una contradicción en los términos. Así, Badiou compara a los Guardias rojos de la Revolución Cultural china –quienes anunciaron, en 1967, "la supresión completa del egoísmo"– con "el gran positivismo del siglo XIX", cuando "imaginaba que los enunciados de la ciencia iban a reemplazar a las opiniones y las creencias acerca de todas las cosas". Con una inspiración semejante, los regímenes llamados "comunistas" pretendieron convertir la verdad política en un tribunal con autoridad para legislar acerca de todo: la ciencia, el arte, incluso el amor. "Ciencia proletaria", "arte proletario", "amor proletario"... Hasta el punto que el Estado, el Partido o el Líder se convirtieron en los encargados de definir, como pretendía Hobbes, la significación correcta, u ortodoxa, de todos los términos (el adjetivo "proletario" se convertía así en una rápida paráfrasis de "verdadero").

A diferencia de los regímenes totalitarios, es cierto, los Estados liberales no gobiernan en nombre de ninguna verdad. No existe aquí doctrina oficial. Es más, tanto Badiou como Ranciére dirán que se trata de Estados nihilistas porque piensan que "nada" existe fuera de la representación, y en esto consiste el ideal de

transparencia propuesto por Apel y Habermas. Esta lógica podría expresarse así: si los proletarios, por ejemplo, son una parte de la sociedad, entonces serán representados por el Estado (sus intereses particulares, digamos, serán tenidos en cuenta); pero si no son representados por el Estado, entonces no son una parte de la sociedad. Se trata, en definitiva, de la "desaparición" o el "eclipse" de la política, a la cual se refieren tanto Badiou como Ranciére: "Un mundo donde todo se ve –escribe este último–, donde todas las partes se cuentan sin resto y donde todo puede resolverse por el camino de la objetivación de los problemas." Un mundo transparente, digamos, donde los teoremas de Gödel ya no tendrían validez y donde todos los conflictos, en consecuencia, podrían decidirse jurídicamente.

Eclipsar la política

Desde una perspectiva teórica muy distinta, el marxista norteamericano Fredric Jameson llegaba en 1990 a una conclusión semejante en un comentario sobre el escepticismo final del pensamiento del alemán Theodor Adorno, uno de los fundadores de la Escuela de Frankfurt: "En la década que acaba de terminar pero que todavía es la nuestra, las profecías de Adorno de un 'sistema total' se volvieron reales finalmente, aunque de maneras totalmente inesperadas. [...] El capitalismo tardío ha sido exitoso en eliminar los últimos bolsones de Naturaleza y de inconsciente, la subversión y lo estético, la praxis individual y colectiva por igual, y, con un golpe final, logró suprimir hasta el último trazo de memoria de lo que ya no existe en lo que, de ahora en más, es el paisaje posmoderno." La

pregunta sería si la política radical desapareció porque el sistema se tornó totalitario o si el sistema se tornó totalitario porque la política radical desapareció.

Tal como la conciben Ranciére y Badiou, la política es des-totalizante, la práctica encargada de señalar siempre una "falla" o un "agujero" en la norma jurídica vigente o, si se prefiere, en la representación estatal: un in-contado. Ambos hablan, en efecto, de un "vacío". De alguna manera, la política resulta comparable con ese ser heideggeriano que, al no ser algo, se identifica con la nada. Y no podría ser de otra manera: si fuera algo, es decir, una parte, debería ser, necesariamente, una parte del todo. Fuera del todo, como se sabe, nada hay. No obstante, para que esta nada destotalice realmente una totalidad, debe, paradójicamente, existir. Porque si no existiera, no habría falla o agujero en la totalidad según la imagen propuesta por Badiou. Por eso, este filósofo debe comenzar *El ser y el acontecimiento* demostrando la existencia de la nada. Y esta nada existe, como ya vimos, en el lenguaje de la ontología: es el cero matemático o el conjunto vacío.

Observemos sin embargo las consecuencias de esta ontología negativa. Al ser la negación de algo, la nada necesita de una cosa para poder proponerse como su negación. O dicho de otra manera: el "agujero" al cual se refiere Badiou tiene que ser agujero de algo. De manera que esta negación necesita conservar aquello mismo que critica. Para volver al ejemplo de la política: tanto Badiou como Ranciére nos dicen, primero, lo que es la no-política: el consenso, el Estado, la comunicación, el acuerdo, la norma jurídica, etc. En síntesis, la representación. Ambos nos demuestran que la representación es no-toda o incompleta. Paso seguido, definen a la política a partir de la negación de la re-

presentación (no-consenso, no-Estado, no-comunicación, no-acuerdo, etc.). Y si ambos identifican la política con la igualdad, también van a llegar a esa conclusión por una vía negativa: el derecho implica siempre una desigualdad, la política es el "derecho sin derecho", la política, por consiguiente, es el derecho sin desigualdad.

Se trata de un mecanismo puramente dialéctico. Aquellos autores parten de una primera pregunta: ¿qué es la política? La política, pues, es aquí la incógnita x. Ahora bien, no se sabe lo que es x pero se sabe lo que es no x, de modo que basta con negar esta negación x = no (no x), para obtener el resultado buscado. Pero, curiosamente, ésta no es una manera de definir x sino de in-definirla, o sea, de decir todo lo que no es: justamente, el sujeto de la política no puede ser una parte de la sociedad, ni siquiera una clase, ya que en ambos casos se trataría de algo representable por el Estado, sino de una no-parte o una no-clase. De ahí que Badiou se mantenga fiel al maoísmo: sustituye la clase por la masa, esa multiplicidad inconsistente, sin identidad determinada, ese ser in-forme.

Para ambos filósofos, entonces, la negación de un término significa la afirmación de su contrario pero no de su opuesto. Para Habermas, por ejemplo, el derecho se oponía a la fuerza. Pero cuando Badiou y Ranciére conciben la política como un no-derecho, no la identifican de ninguna manera con la fuerza. En este mismo sentido, ninguno de los dos filósofos se considera "anarquista", aun cuando la política se defina por ser no-estatal. En cada uno de los casos, el "no" significa des-totalización y de ninguna manera oposición: la política no se o-pone ni al derecho ni al Estado, ni

siquiera a la representación. Al contrario, los presu-pone para, justamente, diferenciarse de ellos.

Ahora bien, cuando Marx se refería –con un lenguaje dialéctico por cierto– a una "in-justicia" que no era reconocida como tal por la justicia burguesa o a una "parte" que no era una parte de la sociedad civil, lo hacía en el marco de una crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Incluso cuando planteaba que la fuerza de trabajo no es una mercancía, se trataba de criticar la llamada "economía política". En ambos casos, había que entender el concepto de crítica en un sentido kantiano: se trataba de trazar los límites de una racionalidad o de des-totalizarla: mostrar que existe una opacidad, un punto ciego, sobre aquel espacio supuestamente transparente. Pero luego, y al igual que Galileo, Marx elaboró una teoría de las "formaciones sociales" (para utilizar el léxico de Althusser). Y así como Galileo partió de un movimiento inexistente para explicar los movimientos conocidos en el medioevo, Marx partió de aquella desigualdad inexistente para explicar el intercambio pseudo-igualitario del mercado capitalista.

Sin embargo, ni Badiou ni Ranciére pueden seguir a Marx en este punto, ya que la práctica política no puede depender de una teoría de la sociedad. Éste había sido, según ellos, el error de su maestro Althusser; error que, en parte, había ya desembocado en el "desastre" de los socialismos reales. La práctica política, afirman ambos, debe ser autónoma con respecto a la ciencia, y sobre todo con respecto a las ciencias sociales. Muy bien, ¿pero en qué consistiría una práctica política que no se confundiera con la representación estatal, es decir, con la no-política? ¿Qué significa "hacer política"? El silencio de Badiou y Ranciére al res-

pecto nos recuerda el silencio de Heidegger a propósito del ser en tanto ser. Y si se acepta que la política es, en última instancia, una crítica de la no-política, ¿en qué consistiría esta "práctica crítica", como la llamaba el propio Marx, más allá de la crítica que aquellos dos filósofos franceses hacen de la representación?

Badiou, recordémoslo, decía que ya no se trataba de "representar a las víctimas" sino de "ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian". Sin duda, Badiou se mantuvo filosóficamente fiel a estos acontecimientos, ¿pero qué significaría mantenerse políticamente fiel? No se podría responder a esto de manera abstracta, claro está, todo depende de las situaciones, y aun así, nadie puede arrogarse el derecho de decir "qué hacer" sin proponerse "representar a las víctimas". En el pasado existieron, según Badiou, algunos "acontecimientos oscuros": hubo una política que no se plegaba a la representación y al consenso. ¿De qué se trató? Difícil decirlo, puesto que se trataba, justamente, de "acontecimientos oscuros", de "opacidades" en un espacio social que se quiere transparente. Y hoy, ¿en qué caso podría hablarse de acontecimientos políticos? Badiou y Ranciére lo dijeron: nuestra época se caracteriza por una "desaparición" o un "eclipse" de la política. ¿Pero no será que a fuerza de negativizarla, de evitar confundirla con una figura mundana, en fin, de in-definirla, estos filósofos ya no encuentran política por ninguna parte? Tal vez la política a la cual se refieren Badiou y Ranciére no sea una práctica realmente existente sino sencillamente una crítica que la filosofía, tras las huellas de Gödel, le hace al reino de la transparencia o la representación completa.

3. La otra democracia

El poder constituyente

La política, va a responderles el italiano Toni Negri, es la democracia. ¿Pero a qué llama democracia? Al igual que Habermas y Castoriadis, también Negri vuelve a la etimología de la palabra: el poder del pueblo. Sin embargo, su significación cambia por completo. En primer lugar, Negri prefiere no hablar de pueblo, ya que esta palabra tiene demasiadas resonancias hegelianas, ligadas a una unidad cultural o étnica, incluso a una nación. Por eso la sustituye por el concepto spinociano de multitud (concepto cercano, a primera vista, a las masas de Badiou o de Mao Tsé-Tung). En segundo lugar, poder ya no significa aquí gobierno. Entendido como gobierno, el poder no puede dejar de identificarse con la dominación. ¿Pero por qué el pueblo se dominaría a sí mismo? Negri debe precisar aun más este concepto: se trata de un poder creativo, de un "poder hacer", de una capacidad, digamos, que no se confunde con la dominación en el sentido de impedir que algo sea hecho, de limitar las acciones, de "separar a un cuerpo de lo que puede", como decía ya Spinoza. Y de hecho, el poder al cual se refiere Negri, el "poder constituyente" como lo denomina en uno de sus últimos ensayos, es lo que Spinoza llamaba, en pleno siglo XVII, la potencia. "Potencia de la multitud", en esto consistiría la democracia según Toni Negri.

Ahora bien, según Spinoza la potencia de un cuerpo es su esencia: lo que puede hacer y padecer, aquello de lo que es capaz. En un "estado de naturaleza" semejante al de Hobbes, en un mundo sin ley ni deber moral, el derecho de un cuerpo es su potencia. Un

cuerpo puede destruir lo que no le conviene o lo que le resulta nocivo y puede asociarse con lo que le conviene o le resulta útil. De ahí que muchos autores hablen del "inmoralismo" de Spinoza. Y en este aspecto, es cierto, Spinoza parecía acercarse a Thomas Hobbes: el Estado surge para que los individuos no se maten entre sí (porque ellos, por sí mismos, carecen de sentimiento moral). Pero en realidad, Spinoza se situaba en el mismo terreno del inglés para criticarlo y elaborar una teoría política –una ontología, diría ahora Toni Negri– completamente distinta. Y es que para Spinoza nada era más útil para un ser humano que otro ser humano. Asociándose, cooperando, los individuos componen un cuerpo más potente. De modo que la presencia del otro no limita los derechos de un individuo; por el contrario, los incrementa. Lejos de tener un poder ilimitado, entonces, un individuo aislado, a la manera de Robinson Crusoe, tiene mucho menos poder que asociado con otros. Por eso quienes dominan, aseguraba Spinoza, buscan impedir la amistad entre los hombres. "Divide e impera", sentenciaba ya el adagio de Nicolás Maquiavelo. El poder constituyente es, antes que nada, deseo de comunidad, de cooperación, de democracia. Se trata entonces de constituir una comunidad, no de instituirla, a la manera de Hobbes, porque la dominación estatal ya no es la condición para que la asociación exista. La condición, ahora, es el deseo.

Señalemos al pasar dos rasgos notables de este pensamiento. Para Negri la dominación (bajo su forma estatal o institucional) es la negación de la política, y no al revés. Y niega la política porque limita el poder constituyente o evita la amistad entre los individuos. La potencia, por otra parte, tampoco es una cosa re-

presentable. Pueden representarse, eso sí, los efectos o los resultados. La apariencia de un cuerpo, justamente, es uno de esos efectos (sobre nosotros). Pero el ser de ese cuerpo es su potencia, y nadie sabe, según Spinoza, "lo que un cuerpo puede". ¿Quién hubiera podido imaginar lo que fue capaz el ser humano en los últimos siglos? También aquí el ser es irrepresentable, como para Heidegger o Badiou. Y sin embargo no se reduce a la nada. Al contrario, sucede simplemente que el ser de una cosa no se identifica ni con su unidad ni con su presencia sino con su potencia de actuar. Algo es cuando actúa (incluso las ideas actúan, se componen con otras ideas y constituyen complejos más potentes). El ser de las cosas se identifica con su praxis.

De acuerdo con Negri, esta ontología spinociana corresponde perfectamente a la concepción marxista de la sociedad, ya que un modo de producción resulta, por sobre todo, una forma histórica de cooperación social. Y todo el problema se encuentra, precisamente, en el modo o en la forma en que se coopera. En este aspecto, Marx distinguía entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Las fuerzas o las potencias productivas son siempre colectivas. Lo que cambia, lo que resulta propiamente histórico, es justamente la forma en que esa cooperación se produce. Por eso la imagen del obrero vendiendo individualmente su fuerza de trabajo resultaba engañosa. En efecto, muy poco puede producir un individuo aislado. Con suerte, apenas si podría llegar a sobrevivir de esta manera. De modo que mucho menos puede obtener una ganancia el patrón que lo contrata. Pero cuando un conjunto de individuos coopera, el esfuerzo de cada uno se potencia y logran hacer muchísimo más

de lo que hubiera hecho cada uno por su lado: "Independientemente del nuevo potencial de fuerza que nace de la fusión de numerosas fuerzas en una sola fuerza global –escribía Marx en *El Capital*–, tan solo el contacto social engendra en la mayor parte de los trabajos productivos un espíritu de competencia, una excitación propia de los espíritus vitales (*animal spirits*) que aumentan la eficiencia de los individuos de tal manera que una docena de personas proveen juntas, en una jornada de trabajo simultáneo de ciento cuarenta horas, un producto global mucho más elevado que 12 trabajadores aislados, trabajando cada uno doce horas, o que un solo trabajador trabajando doce días consecutivos." Y concluía: "Esto proviene del hecho de que si el hombre no es por naturaleza, como lo piensa Aristóteles, un animal político, es, en todo caso, un animal social".

La formidable potencia histórica del capitalismo, su superioridad con respecto a los otros modos de producción conocidos, consistió en extender la cooperación social productiva hasta límites insospechados hasta entonces. Tal como lo concebía Marx, una fábrica era apenas una muestra de ese fenómeno de composición o cooperación: un grupo de individuos que colaboran de manera inteligente. Pero la cooperación excede en mucho el marco de la fábrica. Esos obreros trabajan con máquinas que fueron concebidas y fabricadas por otras personas; comen alimentos preparados por terceros; se iluminan gracias al trabajo colectivo de otros grupos; utilizan agua, gas, medios de transporte, asisten al médico o consumen medicamentos. Incluso en la actualidad, cuando el trabajo calificado adquiere un alcance insospechado en la época de Marx, las actividades de formación dejan de tener

sólo una importancia indirecta en la producción de valores (disciplinamiento o reproducción de la ideología dominante) para verse directamente implicadas en el proceso productivo. En síntesis, el producto que aquellos obreros realizan en esa fábrica no sería posible sin una colaboración social extendida, donde se incluye el trabajo manual, por supuesto, pero también, y cada vez más, el trabajo cerebral, sobre el cual insiste Negri en sus últimos ensayos. La propia sociedad, en su organización y su vida cotidiana, se confunde con la cooperación colectiva. De ahí que Negri se refiera a un pasaje del "obrero industrial" del siglo XIX al "obrero social" de este fin de siglo. Lejos de desaparecer, como algunos plantearon, la "clase ligada al trabajo" se extendió hasta casi identificarse con el conjunto de la sociedad: todos los trabajos, y no sólo el trabajo automatizado de la fábrica, contribuyen a la producción social de la riqueza. Negri sustituye entonces la masa de Badiou o de Mao por el poder constituyente, igualmente inclasificable o irrepresentable por el Estado, pero que ya no obedece a una definición puramente negativa (no ser una parte, no tener identidad, etcétera) sino a una virtud o una potencia afirmativa y activa: la cooperación, la interrelación, la productividad.

La paradoja del capitalismo, sin embargo, es que habiendo extendido la cooperación colectiva como ningún otro sistema a lo largo de la historia, logra convertir esa potencia en un bien privado: el capital. Y es el propio capital el que ejerce la dominación, el mando, sobre la potencia social que lo produjo, como si fuera él quien engendrara la productividad social. Por eso Marx, y de una manera bastante spinociana, comparaba esta inversión, esta verdadera transvaloración, con la ilusión religiosa: los hombres crean a Dios y sin

embargo ese Dios aparece como el creador de los hombres. En nuestras sociedades laicas, Dios es el Capital, y por eso las antiguas doctrinas religiosas fueron sustituidas por un "pomposo catálogo de los derechos inalienables del hombre", con su trinidad y su profeta: Libertad, Igualdad, Propiedad y... Bentham. Libertad, va a explicar Negri, "porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad". Como vimos, en efecto, ellos realizan un contrato entre personas libres con derechos iguales y, supuestamente, "el contrato es el resultado final en el cual sus voluntades se dan una expresión jurídica común". Igualdad, continúa Negri, "porque sólo mantienen relaciones en tanto propietarios de mercancías y cambian equivalente contra equivalente". Propiedad, en consecuencia, "porque cada uno sólo dispone de su bien". Y el utilitarista inglés Jeremías Bentham, para finalizar, "porque cada uno de ellos sólo se preocupa de sí mismo", sustituyendo así la cooperación, el deseo de comunidad, por el egoísmo y el individualismo posesivo.

El comunismo democrático

Ahora bien, Lyotard, Ranciére y Badiou habían centrado sus análisis en aquel "punto ciego" del derecho burgués: la fuerza de trabajo no es una mercancía. En consecuencia, no puede considerarse como la propiedad privada del trabajador, y es por este motivo que la compra-venta de fuerza de trabajo está lejos de ser una relación libre e igualitaria. La política, según ellos, implicaba la puesta en evidencia de esa "injusticia":

una protesta que no puede ser escuchada por la norma jurídica vigente. Pero aun cuando se hable de un "derecho sin derecho", ¿el sujeto político no termina por confundirse con un querellante sin tribunal? Según parece, no basta con criticar la identificación de la política con la legalidad estatal, con el Estado de derecho, para acuñar un concepto verdaderamente alternativo de política (ni una política verdaderamente alternativa). Y es lo que comprendió el propio Marx, parece ser, después de criticar la filosofía hegeliana del derecho. No hay que buscar el secreto del capitalismo en ese "punto ciego" de las instituciones legales; hay que buscarlo en sus formas de dominación. Michel Foucault llegará en este siglo a conclusiones semejantes: hay que empezar por comprender qué significaba exactamente el individualismo de Jeremías Bentham.

Todo el secreto de la dominación capitalista reside en mantener la cooperación objetiva (porque de otro modo no habría producción) pero en imponer una división o una serialización subjetiva de la sociedad. Y en eso consistía el famoso "panóptico" de Jeremías Bentham: se trataba de un edificio donde el trabajo en común pudiera hacerse de tal manera que cada uno de los trabajadores estuviera aislado del resto y al mismo tiempo pudiera ser vigilado, controlado, por quien coordinaba las tareas. De este modo, la máxima socialización del trabajo debía coincidir con la mínima socialización de la subjetividad. En el sistema de Bentham, en efecto, cada uno de los trabajadores mantiene relaciones contractuales con el guardián-coordinador. La crítica práctica de esta forma de poder, la política que ya no se confunde con una querella judicial inaudible, se llama entonces, y tal como lo entiende Marx, comunis-

mo: "Para nosotros –escribía junto a Engels en *La ideología alemana*–, el comunismo no es un estado de cosas que conviene establecer, un ideal al cual deberá adecuarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el estado actual de cosas." De acuerdo con Negri, entonces, Marx habría vuelto a pensar, bajo el nombre de comunismo, esa identificación entre la política y el poder constituyente en la línea materialista de Maquiavelo y Spinoza. Se trata de una práctica política gracias a la cual los participantes de la cooperación social objetiva rompen con la división subjetiva impuesta por la arquitectura panóptica del sistema a través de la constitución de organizaciones solidarias de trabajadores. De donde la consigna con la cual concluye el *Manifiesto comunista*: "Proletarios de todos los países, uníos".

Entiéndase bien: las organizaciones de trabajadores no son una simple herramienta del proletariado para alcanzar, algún día, una sociedad comunista; ellas mismas son el comunismo, ya que por el solo hecho de constituirse, de conjurar la serialidad impuesta por el capitalismo o el panóptico, atentan contra la lógica del orden dominante. Así la teoría del poder constituyente, comenta Negri, "se convierte en la teoría de una práctica de la liberación, del deseo, de la socialización, de la igualdad". Para el filósofo italiano, entonces, no se puede separar lo político de lo social. "La autonomización de lo político es una operación idealista." Y agrega: "En la medida misma en que el capital engloba toda la sociedad bajo su comando económico-político, esta pequeña verdad materialista, a saber que el poder constituyente es una actividad indistintamente social y política, adquiere todo el relieve necesario. Los movimientos sociales de la clase obrera han dado,

antes y después de Marx, una ilustración extraordinaria de esta verdad fundamental. Lo que ha caracterizado la historia contemporánea no es la 'invención de lo social' por el Estado sino más bien el *self-making of the working class*", como lo llamaba el gran historiador de la clase obrera inglesa, E. P. Thompson. Una vez más, entonces, la política democrática no es la institución de la sociedad a la manera de Hobbes sino su autoconstitución. La política democrática es el comunismo.

De donde el contrasentido de la revolución bolchevique, señalado ya por Rosa Luxemburgo en su polémica con Lenin: "Perfectamente: ¡dictadura! Pero esta dictadura reside en el modo de aplicación de la democracia y no en su supresión (...) es decir que ella debe ser la emanación fiel y progresiva de la participación activa de las masas." Frase que Negri va a interpretar diciendo que "es sólo en la radicalidad del proyecto democrático que el comunismo puede conjugar liberación proletaria y proyecto de reconstrucción productiva de la riqueza social". Para exacerbar el poder del Estado, para "pintar de rojo el Estado zarista", como lo admitirá Lenin en sus últimos días, los bolcheviques van a disolver los soviets, reprimir algunos, y sofocar así la formidable potencia democrática con que había comenzado el proceso revolucionario en Rusia.

¿Todo esto era necesario?, se pregunta Negri. ¿Era realmente inevitable? Curiosamente, tanto los stalinistas como los teóricos del desarrollo capitalista se ponen de acuerdo en este punto: Rusia necesitaba una "revolución desde arriba", fuertemente controlada por el Estado, para solucionar el problema del subdesarrollo e introducir un modo de producción moderno; precisaba de la coerción sobre la propia clase tra-

bajadora para iniciar una etapa de acumulación primitiva semejante a la que el capitalismo europeo había realizado en los siglos XVII y XVIII. En este aspecto, el giro autoritario tomado por la revolución soviética había sido interpretado con alivio por los ideólogos del capitalismo occidental: era una manera de mostrar que la cooperación colectiva debía subordinarse necesariamente a una instancia hobbesiana de dominación y acumulación, y sin duda era mejor que se tratara del Capital y no de un estadio autoritario. Por eso Negri responde negativamente a aquellos interrogantes, afirmando que la liberación del poder constituyente o de la cooperación social implica una elevación correlativa de su capacidad de producción, es decir, de su potencia. Después de todo, se mantenga o no la dominación subjetiva de sus agentes, todo proviene de la potencia objetiva de la cooperación social.

A modo de conclusión, entonces, quisiera llamar la atención sobre ciertas características del poder constituyente en torno al cual gira todo el pensamiento de Toni Negri. En primer lugar, se trata de una potencia "olvidada" o "irrepresentable", en el sentido de Heidegger y Badiou, "inconmensurable", como la llamará el propio Negri, aun cuando sea pura afirmación, actividad o praxis. El Estado representa cada una de las partes, pero éstas obedecen a una división social del trabajo, o de la cooperación productiva (obreros, empresarios, funcionarios, docentes, etc.). Y esta división es justo la forma, necesariamente histórica, en que se produce esa cooperación. Pero la cooperación, por sí misma, no es histórica ya que es la condición de posibilidad de cualquier formación social. Lo que se olvida, por consiguiente, no es tanto esa "parte que no es una parte" sino más bien esa potencia sin la cual no

habría ni sociedad ni partes. En segundo lugar, entonces, se trata de una potencia universal en el sentido que atraviesa las distinciones lingüísticas, las diferencias culturales y las diversas formas estatales, como lo demuestra el desarrollo actual del capitalismo. La universalidad no se confunde pues con una ley o una norma institucional, a la manera de Kant, Habermas o Apel, sino con una potencia material y constituyente. La democracia, por último, ya no se funda en la finitud de un momento histórico o de una cultura, sino en la infinitud de un poder cooperativo transhistórico y transcultural.

III
El retorno de la moral

1. Moral y dominación

La muerte del Hombre

La ilustración ya había concebido un sujeto transhistórico y transcultural: el Hombre. Semejante a Dios, el Hombre era un sujeto absoluto en los dos sentidos de la palabra: no-relativo, universal, pero también ab-suelto, es decir, des-ligado de toda determinación histórica o cultural. Este sujeto, entonces, era absolutamente libre. Y si podía acceder a una verdad objetiva, desprovista de prejuicios, desligada de cualquier determinación, era precisamente porque se trataba de un sujeto libre. La libertad, en este aspecto, era una condición de la verdad. Y este sujeto era libre porque resultaba, en última instancia, autónomo, porque se daba las propias normas o leyes de su actuar, porque se autolegislaba o no obedecía a las normas de otro.

Todavía Sartre, retomando el concepto husserliano de "intencionalidad", proponía en *El ser y la nada* este razonamiento: toda conciencia es conciencia de algo;

por consiguiente, la conciencia no es algo, no puede ser tratada como una cosa o como un objeto. En un sentido estricto, la conciencia no es nada y en consecuencia, se sustrae a cualquier determinación. De uno u otro modo, las diversas morales modernas eran morales de la libertad. El deber del hombre moderno era, antes que nada, ser absolutamente libre. De modo que no podía justificar sus actos invocando causas externas o motivos psicológicos. Nadie puede decir que roba porque tiene hambre o que se pone violento porque le duele la muela. Cuando acude a estas explicaciones, el individuo no se toma por un sujeto sino por un objeto. Es lo que le sucede al esclavo de Hegel: prefiere la esclavitud porque teme la muerte. De manera que aun en este caso extremo, el sujeto elige libremente convertirse en objeto, decide voluntariamente ya no tener voluntad propia y someterse a la voluntad del amo. En última instancia, el sujeto es responsable de todos sus actos: la libre voluntad del sujeto absoluto era el fundamento de la moral.

A propósito del pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, Michel Foucault acuña en la década del '60 la expresión "muerte del Hombre". Este sujeto absoluto había comenzado a desaparecer, en efecto, hacia mediados del siglo XIX. Ya no puede hablarse de un sujeto universal y libre, el Hombre, sino de varios sujetos relativos y ligados a contextos históricos y culturales. De ahí que un psicoanalista como Jacques Lacan pueda jugar con los dos sentidos de la palabra sujeto: una conciencia, por un lado, que se cree libre y desprejuiciada; y, por el otro, alguien sujeto a los diversos lenguajes culturales (o como va a decir Derrida en *El monolingüismo del otro*: "Tengo una sola lengua, y no es la mía", es la de otro, ese otro que habla en mi nombre

y me da su palabra). La situación se invierte: ya no se trata del sujeto libre, autónomo, que busca excusas para justificar sus actos, sino del sujeto determinado, compulsivo, que se imagina actuar motu proprio. Ya lo decía Spinoza en el siglo XVII –y por eso se convertirá, retroactivamente, en un "precursor" de Marx, Nietzsche y Sigmund Freud–: los hombres se creen libres porque ignoran sus determinaciones. Pero si aquel sujeto absoluto, universal y libre, resultaba sólo una ilusión, si no había más que sujetos relativos y ligados a contingencias históricas y determinaciones culturales, ¿cómo podía la filosofía fundar ahora una moral? Esos sujetos ya no son responsables de todas esas determinaciones. Es más, se los puede estudiar como a seres naturales, porque sus comportamientos responden a determinaciones históricas, económicas, sociales, lingüísticas o pulsionales. Estos sujetos no son autónomos porque obedecen a la norma de otro, a los valores de su etnia o a la lengua de sus ancestros. La posibilidad de una ciencia capaz de estudiar los comportamientos humanos de manera objetiva implicaba la imposibilidad de fundar una moral universal del Hombre. La ciencias humanas, curiosamente, resultaban inseparables de la muerte del Hombre.

Al pretender fundar una moral universal, la filosofía iluminista parecía haberse convertido en víctima de una ilusión etnocéntrica, semejante a la ilusión objetivista de la filosofía de la representación o metafísica. ¿Puede hablarse de un bien y un mal universales? ¿Lo bueno para una cultura no puede ser malo para otra? Cada pueblo considera que su manera de vivir es la mejor o la verdaderamente buena, y suele despreciar a los extranjeros, a los "bárbaros", porque viven "mal" desde el momento en que no se comportan "co-

mo la gente". El término moral, justamente, proviene del latín *mos*, que significa costumbre, usanza o hábito. Que estas prácticas culturales estén estrechamente ligadas al lenguaje, al *logos*, es algo que los propios griegos ya sabían: los "bárbaros" no eran sólo quienes no se comportaban "como la gente" sino también, y antes que nada, quienes emitían unos sonidos semejantes al "barboteo" de los pájaros en lugar de pronunciar palabras sensatas. Y es por este motivo que los esclavos no podían formar parte de la *polis*, ya que no participaban del *logos* a través del cual los ciudadanos se entendían. Precisamente, el *ethos* de los griegos, de donde proviene el término ética, también significaba costumbre, hábito o manera de ser. Existía una manera de ser del *ethnos*, el pueblo, pero también, y Platón es muy estricto en este aspecto, una manera de ser de sus miembros de acuerdo con el papel que les tocaba interpretar en la división social de actividades. *Ethos*, *ethnos* y *logos* estaban estrechamente emparentados.

A primera vista, entonces, los filósofos morales habrían repetido el prejuicio de los griegos: pensar que existía una moral universal, la del occidente cristiano, en relación con la cual las demás resultaban bárbaras o incivilizadas. Así, los sacerdotes católicos encargados de acompañar a los conquistadores en su invasión del continente americano consideraban que el sometimiento de las poblaciones nativas, a pesar de su violencia, no era un gesto condenable por sí mismo, ya que permitía inculcarle a esos "salvajes" los valores cristianos de la civilización europea, los "únicos" válidos o verdaderamente virtuosos, para salvarlos así de la "promiscuidad" en que vivían. El etnocentrismo, en este aspecto, fue la ideología moral del colonialismo europeo, una manera de justificar la esclavitud y las

masacres en nombre de un bien del que gozarían, en el futuro, sus propias víctimas. Todavía hoy muchas personas defienden la legitimidad de las políticas coloniales diciendo que, a pesar de las violencias y los abusos cometidos, los pueblos colonizados se vieron beneficiados por la civilización occidental por el sólo hecho de haber adoptado sus valores y sus formas de vida. De la Iglesia del siglo XV a la socialdemocracia de finales del siglo XIX, la barbarie de los "civilizados" fue disfrazada de proeza redentora bajo el imperativo de la "misión del hombre blanco".

En su libro *El diferendo,* Jean-François Lyotard iba a evocar el caso de la Revolución Francesa de 1789. Con la "Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano", una comunidad particular toma la palabra en nombre de toda la humanidad: "Los representantes del pueblo francés, constituidos en asamblea nacional [...] han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre..." Así, el término "pueblo" designa aquí una entidad particular, con su historia, sus héroes legendarios y su mitología, y al mismo tiempo la totalidad de la humanidad, el Hombre, en fin, como lo había definido la Ilustración. Así cuando Napoleón invada los demás países europeos, no combatirá a los enemigos de Francia sino a los enemigos del Hombre; no va a conquistar otros países sino a liberar a otros humanos (y es cierto que así lo entendieron muchos intelectuales ilustrados de la época, entre quienes se encuentran el ya mencionado Francisco Goya pero también el joven Hegel, quien termina de escribir su *Fenomenología del espíritu* escuchando los cañonazos del ejército napoleónico dispuesto a penetrar en Jena: "El espíritu del mundo ha pasado bajo mi ventana", llega-

rá a escribir el filósofo alemán cuando el emperador francés penetre finalmente en la ciudad).

Como vimos en la primera parte, en *La condición posmoderna* Lyotard ya había llamado la atención sobre esta dialéctica de la Ilustración: la racionalidad moderna se había constituido gracias a una exclusión del discurso mítico o tradicional; y sin embargo, la propia ilustración había creado el "mito de la historia" cuyo héroe era ese sujeto absoluto y racional. Pero los mitos, como lo sabía el antropólogo Claude Lévi-Strauss, eran los relatos encargados de legitimar las instituciones de una sociedad o una etnia, sus concepciones del bien y el mal. Según la paráfrasis de Vincent Descombes en su *Filosofía durante el temporal*, "los mitos arcaicos miran hacia el origen: por consiguiente, sólo pueden fundar en cada caso una comunidad particular, ya que el origen es siempre el de nuestra comunidad, de nosotros, los verdaderos hombres, por oposición a ellos, cuyas maneras nunca serán buenas".

Los mitos, en efecto, sirven para darle una motivación a las convenciones culturales de la etnia. ¿Por qué las mujeres deben someterse a la autoridad de sus maridos? Porque, según el mito bíblico, Dios hizo a Eva a partir de una costilla de Adán. Para justificar la división del trabajo masculino y femenino de nuestra cultura occidental, una persona me explicaba no hace mucho que esto había sido así desde siempre, ya que en la época de las cavernas las mujeres se quedaban en las "cuevas" cuidando a los niños y cocinando mientras que los hombres salían a cazar. Esta persona no había leído ningún estudio al respecto (y dudo que algún especialista en la prehistoria pueda determinar con precisión cuáles eran las costumbres de esas gentes). Y sin embargo, aquella persona "sabía" como ocurrían las

cosas en tiempos tan remotos. En síntesis, el pensamiento mítico siempre recurre a los orígenes, a una situación pre-cultural, para naturalizar las convenciones sociales y culturales de una etnia. Después de todo, ¿para esa persona no era perfectamente "natural" que los hombres salieran a trabajar y las mujeres se quedaran en sus casas? Ahora bien, se supone que la razón ilustrada sustituye estos relatos particulares por ideales universales. Sin embargo, ¿hasta qué punto no se contentó con naturalizar las convenciones de la etnia occidental, su visión del mundo o su lenguaje? Tal vez la visión iluminista de la historia no haya logrado sustraerse a la dimensión mítica que pretendía conjurar, porque, continúa Descombes, "aquellos ideales nos hablan a través de grandes relatos escatológicos que anuncian la venida de un hombre nuevo, emancipado y reconciliado consigo mismo". La Historia, en efecto, se convertía en mito del Hombre triunfante.

Ya en un ensayo de 1961, *Historia de la locura en la época clásica*, Michel Foucault sostenía que la racionalidad ilustrada, la Razón invocada para erradicar los mitos y los prejuicios irracionales, se constituyó por la exclusión de la "sinrazón" y la "locura"; una exclusión llevada a cabo en la práctica cuando los "locos" comienzan a ser arrojados, primero, al espacio extramuros destinado antaño a los leprosos y, más tarde, a los asilos de alienados. El Hombre, esa subjetividad absoluta, libre y racional, se constituyó, en consecuencia, a través de la exclusión de los "poseídos", esos sujetos destinados a convertirse en objetos de la ciencia desde el momento en que no podían actuar libremente ni volverse responsables de sus actos.

Michel Foucault, sin embargo, parecía caer en una grave contradicción: por un lado mostraba cómo el

pensamiento de la Ilustración, el mismo que se pretendía libre, desprejuiciado y objetivo, estaba sujeto a ciertos mitos, a determinaciones históricas y culturales; por el otro, y al establecer una historia de este pensamiento, proponía un análisis objetivo y desprejuiciado de esa época. En síntesis, el discurso de Foucault caía bajo el mismo reproche que Habermas le dirigía a las ciencias humanas: ¿por qué el historiador cultural estaría excluido de las determinaciones históricas y culturales que percibe en los demás sujetos? Por eso en *El discurso filosófico de la modernidad,* Habermas escribe: "Foucault se ve envuelto en aporías cuando trata de explicar cómo hay que entender lo que el propio historiador genealógico hace. La presunta objetividad del conocimiento se ve entonces puesta en cuestión (1) por el presentismo involuntario de una historiografía que permanece ligada a su punto de partida; (2) por el inevitable relativismo de un análisis referido al presente que ya sólo puede entenderse a sí mismo como una empresa prácticamente dependiente del contexto; y (3) por el arbitrario partidismo de una crítica que no puede dar razón de sus fundamentos normativos." A pesar de realizar un trabajo particularmente minucioso a la hora de explorar los archivos y relevar los datos, Foucault termina por aceptar que su historia no era sino un relato más acerca de otros relatos, una interpretación de otras interpretaciones, algo que, por otra parte, resultaba perfectamente acorde con su nietzscheísmo.

La ideología moral

Para evitar justamente las aporías de la genealogía foucaultiana, Jacques Derrida iba a proponer la idea

de una "desconstrucción" de los discursos filosóficos. En efecto, la filosofía pretendió elaborar un lenguaje universal y necesario, o a priori como lo llamaría Kant. Ahora bien, éste es el gesto etnocéntrico por excelencia: ciertos valores relativos a una cultura (griega, europea u occidental) pretenden ser los únicos válidos en todo tiempo y lugar, como vimos a propósito de la "declaración universal" realizada por los representantes del "pueblo francés". A decir verdad, la lógica del universalismo filosófico no sería muy distinta del pensamiento de ciertas tribus que se llaman a sí mismas los "verdaderos hombres" (y que nuestro etnocentrismo moral reproduce cuando hablamos de alguien que se comporta "como la gente").

La deconstrucción se convertía entonces en una suerte de etnología de los mitos filosóficos. Así como los mitos analizados por Lévi-Strauss se basaban en ciertas oposiciones binarias (puro/impuro, crudo/cocido, arriba/abajo, sagrado/profano...), el pensamiento occidental tendría también las suyas (presencia/ausencia, oralidad/escritura, literal/figurado, razón/sinrazón...). Por eso Derrida no se propone construir otro sistema filosófico –ya que repetiría necesariamente el lenguaje mítico de sus ancestros– sino más bien deconstruir la filosofía occidental, y mostrar, al igual que un etnólogo o un psicoanalista, su carácter mítico: esas supuestas verdades universales y necesarias resultan, a fin de cuentas, valores culturales relativos y contingentes de la etnia occidental. Detrás de esas pretensiones de universalidad se esconde entonces, como lo habría visto Nietzsche hace más de un siglo, una suerte de oscuro instinto de dominación: se trata de imponer a los enemigos (los otros, los extranjeros, los bárbaros) los valores supuestamente superio-

res del imperio. Ya en el siglo XVI, dicho sea al pasar, Maquiavelo había planteado una idea semejante: al príncipe no le bastaba con imponer la obediencia por medio de la violencia; los súbditos debían amar, además, su servidumbre, debían creer que, al obedecer a su señor, estaban obrando "bien" o moralmente. De ahí que Spinoza ya criticara aquella concepción de la moral que convierte a los individuos en esclavos haciéndoles creer que actúan libremente (en este sentido, la *Ética* de Spinoza era todo lo contrario de una moral de la "servidumbre humana", dado que su objetivo ya no era la obediencia sino la libertad).

Sobre todo en los Estados Unidos, la desconstrucción derridiana terminará por unirse a un discurso sobre la liberación de las minorías que comienza a tomar relevancia en los campus universitarios pasadas ya las revueltas del '68. Según este discurso, la cultura occidental había erigido ciertos valores supuestamente universales para someter al "otro": las mujeres, los homosexuales, las minorías étnicas, los locos, los discapacitados, los drogadictos, etc. De arma para liberarse de los prejuicios tradicionales y las creencias religiosas, la Razón pasaba así a convertirse en símbolo de opresión, de sexismo, de racismo, de represión del deseo o de normalización social. El Hombre, el héroe de la mitología iluminista, se había vuelto el modelo en función del cual podían "culpabilizarse" todas las diferencias, entendidas ahora como desviaciones o anormalidades.

Para medir la importancia que tuvo aquel discurso "francés" en las universidades norteamericanas a partir de los '70, puede leerse el libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, publicado en 1997, objeto de un airado debate en los medios de comuni-

cación europeos y norteamericanos. Estos dos científicos protestan allí contra la nefasta influencia de cierta filosofía "francesa" en las universidades norteamericanas y contra el nuevo "irracionalismo" que promueven (actitud que incluye un cierto desparpajo a la hora de abordar los discursos científicos). Sin embargo, el escándalo que provocó este ensayo va mucho más allá de una supuesta francofobia de los autores, como llegó a decirse. Justamente, estos defensores de la racionalidad científica debieron defenderse de las acusaciones de "reaccionarios" que recayeron sobre ellos. ¿Pero cómo dos autores que defienden la racionalidad científica contra el oscurantismo o que sostienen todavía la idea de un progreso de la ciencia gracias a la razón, pueden ser considerados "reaccionarios"? En un capítulo de ese ensayo, por ejemplo, Sokal y Bricmont consideran disparatado poner en el mismo plano la medicina científica de Occidente y las prácticas curativas de ciertas tribus "primitivas". Ahora bien, desde la perspectiva del relativismo cultural, esto es un acto de leso etnocentrismo, una manera de considerar "superior" a la civilización occidental, de pretender imponerle a los otros pueblos unas prácticas supuestamente mejores y despojarlos así de sus propios valores y costumbres. Acusar de "oscurantistas" o "irracionales" a todas aquellas prácticas que no se plieguen a las disciplinas desarrolladas en Occidente, según los cánones de racionalidad establecidos, sólo puede obedecer a una voluntad de dominación típica del hombre blanco. En síntesis, "reaccionarios" ya no quiere decir "irracionales" sino "etnocéntricos" y, por consiguiente, "colonialistas" o "normalizadores".

Un adepto de la filosofía del lenguaje en la línea de Wittgenstein podría alegar que ambas partes cometen

un grave error, ya que pretenden comparar dos juegos que obedecen a reglas completamente diferentes: el ritual del chamán es una suerte de ceremonia, semejante a la del casamiento, y no tiene ninguna pretensión de cientificidad, aun cuando tenga una eficacia curativa en ciertos casos; el discurso de la medicina, por su parte, responde a las reglas de la ciencia y no pretende hacerse pasar por una ceremonia o un ritual. Al sostener que uno es superior al otro, o al decir que ambos son iguales, se están comparando juegos de lenguaje heterogéneos e inconmensurables. Sin embargo, el problema está lejos de ser resuelto, ya que alguien podría decir que ese "juego" llamado ciencia es una suerte de "ritual" típico de la etnia occidental, desde el momento en que obedece a reglas estrictas y perfectamente codificadas, como sucede con las ceremonias de los pueblos "primitivos". Los partidarios del relativismo llevarían en este caso todas las de ganar (y hay que decir que Sokal y Bricmont contribuyeron a la causa de sus adversarios, al hacer un uso bastante inquisitorial del adjetivo "científico" y sin proponer una fundamentación rigurosa de la racionalidad científica invocada).

2. Después de la política, la ética

La ética de la diferencia

A principios de los '80, este relativismo moral parecía haber resuelto los inconvenientes de ciertos intelectuales radicales. Por un lado, abandonado el marxismo, se podía comprender el desastre de las revoluciones en los países del Este y del Tercer Mun-

do aplicando estos criterios etnográficos. Una vanguardia ilustrada habría impuesto allí una dictadura de la Razón, con todos los dispositivos de disciplinamiento y exclusión evocados por Foucault –cárceles, hospitales psiquiátricos, racionalización del trabajo, campos de reeducación, etc.– sometiendo así a las diversas minorías étnicas y destruyendo sus culturas tradicionales para imponer, en última instancia, la "ideología de la etnia occidental", bajo la forma, esta vez, del "gran relato" marxista: al igual que Napoleón, los Stalin de este siglo, desde Kim Il Sun a Pol Pot, podían reprimir al pueblo ya que lo hacían en nombre de su emancipación futura. De ahí que muchos intelectuales digan que estas revoluciones, aun cuando se enfrentaran a las potencias de Occidente, habrían continuado su proyecto imperialista de uniformar el planeta bajo los valores de la racionalidad instrumental. En los países occidentales, por su parte, había que promover las democracias "pluralistas", donde una minoría (el macho blanco, racional y eficaz) no le impusiera su modelo normalizador a las demás. La democracia debía basarse, antes que nada, en el "respeto de las diferencias".

Esta posición, sin embargo, podía encontrarse con ciertas contradicciones insuperables. Las feministas, por ejemplo, podían alegar que la cultura de una comunidad ejerce una "violencia simbólica" sobre las mujeres: como sucede en nuestra civilización, en muchas otras se mantiene una división del trabajo desigual entre los sexos. Como se sabe, las mujeres suelen cargar con el cuidado de los hijos, las tareas domésticas, se las relega de los cargos de responsabilidad y a menudo ganan menos que los varones aun cuando hagan el mismo trabajo. Ahora bien, esta "violencia sim-

bólica" no obedece a prohibiciones explícitas, esas que estarían inscriptas en una norma legal, y a veces ni siquiera se acompaña de una violencia directa, como cuando las mujeres sufren castigos corporales por parte de sus maridos o puniciones públicas de las autoridades estatales. Forman parte, digamos, de las costumbres de una cultura, machista sin lugar a dudas. Pero de ese machismo, en muchos casos, también participan las mujeres desde el momento en que forman parte de esa cultura: es la relación entre los dos sexos la que resulta desigual. Por eso una mujer, llegado el caso, puede sentirse muy orgullosa de cumplir con el rol que esa sociedad le asignó (por ejemplo, el de madre-ama-de-casa), hasta el punto de defender su personaje social con uñas y dientes.

Como decía Spinoza, a veces las personas luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación. Incluso Hegel veía en ese orgullo, o ese honor, el apoyo subjetivo de los individuos a un sistema social establecido. Y hasta tal punto esta servidumbre involuntaria puede llegar a ser pregnante, que aun cuando las leyes del Estado se modifiquen para volver igualitarias las relaciones entre sexos, algunas mujeres siguen respetando aquellas costumbres como si alguien fuera realmente a castigarlas en caso de transgredir la norma establecida. En fin, alguien que militara para que abandonaran esos hábitos esclavizantes se encontraría sin dudas con la resistencia de muchas mujeres. En países donde no rige la ley coránica, por ejemplo, algunas musulmanas portan el fular aunque ni su marido ni las leyes estatales las obliguen de manera explícita. Alguien podría reprocharle a aquella militante feminista que sus discursos y sus prácticas pecan de etnocentrismo, ya que querría imponerle a las otras mu-

jeres los valores laicos e igualitarios de su cultura. Es más, ¿el propio feminismo no sería un fenómeno de la cultura occidental?

Pero por otro lado, ¿dónde terminan las diferencias culturales y dónde comienza la violación de los derechos humanos más elementales? O dicho de otra manera, ¿dónde termina la tolerancia y dónde comienza el conformismo o la indiferencia ante la represión y la tiranía? Y por otra parte, ¿cómo podría hablarse de derechos universales si no existen valores más allá de las diversas culturas? O para volver al caso abordado por Montaigne en sus *Ensayos*: ¿el canibalismo es una práctica universalmente reprobable o la consideramos inmoral porque simplemente nos repugna a nosotros, los occidentales? No se puede dejar de pensar que la circuncisión del clítoris en algunas culturas africanas es un acto bárbaro y aberrante, ya que esas mujeres se ven condenadas a no gozar plenamente del sexo por el resto de sus días. Pero impedir que esas excisiones sigan produciéndose, podría contestar otra persona, implica obligar o al menos incitar a esos pueblos a que abandonen sus culturas ancestrales. Y en consecuencia, se transgrede así el sagrado imperativo de "respetar las diferencias". Hace muy poco, una feminista egipcia recordaba las dificultades que encontraba para convencer a las madres, incluso a las propias víctimas de la excisión, de no continuar con estas prácticas: ellas se sentían "orgullosas" de haber sido circuncidadas, como una mujer occidental puede sentirse orgullosa de atender a su marido "como corresponde" o de haberse podido quedar en su casa para cuidar a sus hijos como una buena madre "y no como esas que les gusta andar por ahí y dejan a sus hijos en una guardería".

En síntesis, un mismo hecho –la excisión o la "mu-

jer en la casa"– puede ser interpretado desde perspectivas diferentes, y como, según la crítica culturalista, nada existe fuera de esas interpretaciones, ya no puede recurrirse a ninguna "objetividad" de los hechos para decidir cuál sería la interpretación adecuada y cuál la inadecuada. Tampoco podría hablarse de un individuo autónomo, independiente del lenguaje, las costumbres o las normas de la etnia. ¿Para qué hablar de ética entonces? La ética se convertiría en una simple tolerancia ante las diferencias individuales o comunitarias, porque sólo existen interpretaciones relativas. Pero si se invoca una ética, una determinada norma a fin de cuentas, es porque la única interpretación intolerable es la no-relativista o la universalista: "Yo respeto sus valores, pero si usted pretende que sus valores son los únicos verdaderamente válidos y universales, usted es un intolerante." El relativismo repone entonces un nuevo universalismo: el relativismo debe convertirse en norma universal. No toleremos a los intolerantes, parece decirnos. Con lo cual el derecho a la diferencia se ve bastante reducido, ya que "el diferente –dice el relativista– debe adherir a mi ética relativista".

Al confundir los derechos humanos con un derecho a la diferencia, esta moral se encuentra con problemas aparentemente insuperables. Como dice Alain Badiou, los promotores de una ética de la diferencia "están visiblemente horrorizados ante toda diferencia un poco sostenida". "Para ellos –continúa este filósofo–, las costumbres africanas son bárbaras, los islamistas temibles, los chinos totalitarios, y así sucesivamente. En verdad, este famoso 'otro' sólo es presentable si es un buen otro, es decir el mismo que nosotros. Respeto de las diferencias, ¡por supuesto! Pero a condi-

ción de que el diferente sea demócrata-parlamentario, partidario de la economía de mercado, defensor de la libre opinión, feminista, ecologista... Lo que se expresará de esta manera: respeto las diferencias, en la medida en que eso que difiere respete exactamente como yo esas diferencias."

Pero a su vez, el llamado "respeto de las diferencias" puede servir para "tolerar" la represión y las ejecuciones en ciertos países cuando las circunstancias lo exigen. Así el primer ministro francés Lionel Jospin justificó hace poco su silencio con respecto a la masacre de Tiananmen, porque, según él, "Francia y China responden a dos tradiciones diferentes de derechos humanos". Se trataba, claro está, de una buena excusa para no recibir a los disidentes chinos que buscaban su apoyo y evitar así la ira de un Estado con el cual Francia realiza en estos momentos suculentos negocios. Porque a nadie se le ocurriría decir hoy que los nazis tenían "una tradición diferente de derechos humanos" para justificar el Holocausto. Pero se ve hasta qué punto el tópico del "respeto de las diferencias" puede resultar ambiguo y, en última instancia, manipulable. Así la aplicación de la ley coránica es una aberración intolerable en Afganistán y un rasgo cultural en Arabia Saudita, país aliado de las potencias occidentales. Los propios fundamentalistas afganos eran héroes de la libertad cuando, con el apoyo de los Estados Unidos, defendían la cultura musulmana contra la invasión de la Unión Soviética, y fanáticos irracionales, ahora, cuando se enfrentan a la potencia que les proveyó armas en otros tiempos. En fin, los iraníes están sometidos a una cruel dictadura mientras que los habitantes del emirato árabe de Kuwait mantienen formas de gobierno ancestrales y

sería injusto pretender imponerle las modalidades occidentales. El relativismo, es cierto, suele asumir posiciones bastante relativas...

El relativismo nacionalista

Los propios avatares del capitalismo, por otra parte, iban a complicar aún más las cosas. El problema ya no serán tanto los occidentales que invaden los países del Tercer Mundo con sus mercancías y sus valores como los habitantes del Tercer Mundo que "invaden" los países occidentales con su fuerza de trabajo y su pobreza. Este fenómeno inmigratorio, por supuesto, no era nuevo, ni siquiera más intenso que en otras épocas, pero a partir de los años '80 comienza a adquirir una importancia fundamental desde el momento en que varios partidos neofascistas, sobre todo en Europa, empiezan a acrecentar su caudal de votos gracias a sus prédicas xenófobas y abiertamente discriminatorias. A esto se suma la multiplicación inesperada de algunas guerras nacionalistas o étnicas como las que dividieron la ex Yugoslavia u otros países de la órbita soviética tras la caída del Muro o las luchas inter-étnicas en África. En Francia, por ejemplo, muchos intelectuales que promovían la idea lévi-straussiana de un "respeto de la diferencia" se encuentran con que su defensa de la diversidad cultural comienza a ser utilizada por el Frente Nacional, el partido neofascista de Jean-Marie Le Pen, para justificar la expulsión de los inmigrantes (y muchos de aquellos intelectuales radicales se encontraron escribiendo en revistas financiadas por estos fascistas). El mismo Lévi-Strauss, en un ensayo titulado *Raza y cultura*, termina por defender

una tesis en contra de toda "coalición" entre culturas: esta mezcla termina produciendo, según él, la uniformidad o la eliminación de las diferencias, es decir, de las diversas identidades étnicas. Los fascistas coincidían así con los defensores de las multiplicidades étnicas y de la diversidad cultural: "Nosotros respetamos sus diferencias –sostienen– pero que ellos respeten también nuestra identidad."

En un ensayo de 1989, Tzvetan Todorov, un inmigrante búlgaro radicado en Francia, que en los '60 utilizaba el método estructural de aquel antropólogo para analizar los relatos literarios, va a criticar ahora las consecuencias morales de ese discurso: "No se puede, dice en sustancia Lévi-Strauss, querer a la vez la diversidad de las culturas y la familiaridad con culturas distintas de la nuestra; porque la familiaridad es el primer paso hacia la desaparición de esta diversidad. Es mejor quedarse en su lugar e ignorar a los otros que conocerlos demasiado bien; es mejor rechazar a los extranjeros fuera de nuestras fronteras que verlos sumergirnos y privarnos de nuestra identidad. Lévi-Strauss reencuentra así la tradición de pensadores franceses antihumanistas, de Bonald a Barrés, pasando por Gobineau, violentamente opuestos a la cruza entre culturas."

Ahora bien, estos nacionalistas eran ya relativistas culturales; ellos aceptaban perfectamente que los valores franceses no eran los únicos ni los mejores para todos los hombres: "¿Vosotros podéis creer –le decía Renan a los franceses– que vuestra patria tenga una excelencia particular, cuando todos los patriotas del mundo están persuadidos de que su país tiene el mismo privilegio? Lo llamáis prejuicio, fanatismo cuando se trata de los otros. Hay que ser un topo para no ver

que los otros os dirigen el mismo juicio." Esos valores, entonces sólo son los mejores para los miembros de una comunidad: "Donde veo el bien, lo bello, lo verdadero, ahí está mi patria", va a decir más tarde Renan. ¿Y qué otra cosa puede hacer un individuo sino centrar su comportamiento moral en torno a los valores que considera buenos? De alguna manera, el individuo no puede desprenderse de todos esos prejuicios o presupuestos morales, ése es su mundo y, aparentemente, no puede sustraerse a él. Por otra parte, no puede decidir acerca de los valores de ese "mundo de la vida", ya que se trata de un conjunto significativo y estructurado que heredó de sus ancestros.

De ahí que un discípulo de Renan, Maurice Barrés, antidreyfusiano e inspirador de las actuales corrientes de ultraderecha en Francia, diga que "una nación es la posesión en común de un antiguo cementerio y la voluntad de seguir haciendo valer esta herencia indivisa". "Con una cátedra de enseñanza y un cementerio –agregará más adelante– se tiene lo esencial de una patria." No existe una diferencia sustancial entre la patria de Barrés y la eticidad o el espíritu del pueblo hegeliano, y de hecho muchas corrientes nacionalistas de este siglo buscaron en el filósofo alemán la legitimación de sus políticas. Una vez más, el espíritu del pueblo, el *ethnos* de los griegos, se va a convertir en el único fundamento válido para pensar los valores morales y las leyes estatales. La deriva nacionalista amenaza entonces a la filosofía del giro lingüístico desde el momento en que vincula el bien, lo bello y lo verdadero con una pre-interpretación a la cual los individuos no pueden sustraerse, desde el momento en que renuncian, en fin, a la idea de un pensamiento universal.

La ética ironista

Para evitar la amenaza nacionalista sin renunciar al relativismo del giro lingüístico, Richard Rorty, como vimos, propone romper con la identidad entre etnia y nación: habla de "nosotros, los liberales". Pero recordemos que Rorty llama "liberales" a los "ironistas", es decir, a quienes piensan que todo discurso es contingente, no universal o relativo. De modo que ese "nosotros" no es ni una nación ni la humanidad (porque no existe algo así como la esencia humana o el sujeto absoluto de la Ilustración), sino los "herederos" (nótese la semejanza con el léxico barresiano) "de las contingencias históricas que han creado instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas". "Lo que libra a este etnocentrismo del anatema –continúa Rorty– no es que la más amplia de esas comunidades sea 'la humanidad' o 'todos los seres racionales' –como he afirmado, nadie puede llegar a esa identificación–, sino, antes bien, el ser el etnocentrismo de un 'nosotros' ('nosotros, los liberales') que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un *ethnos* aun más amplio y más abigarrado. Es el 'nosotros' de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo." ¿Paradójico, no? Defender los valores de una etnia cuyo principal valor consiste en desconfiar del etnocentrismo. Rorty pareciera estar glosando aquí al viejo Epiménides.

Lo cierto es que estas personas proponen un principio de "solidaridad" entre los individuos, ya que para los liberales, además, no hay nada peor que la "crueldad". Sin embargo, y de manera coherente con su filosofía, el liberal no puede fundamentar este principio de solidaridad diciendo que se trata de una ley

arraigada en la naturaleza humana, un imperativo racional, universal y necesario: "La forma correcta de analizar el lema consiste en proponernos crear un sentimiento de solidaridad más amplio que el que tenemos ahora", y que suele estar ligado a la solidaridad familiar o nacional. La "forma incorrecta" de analizar este lema, continúa Rorty, "consiste en que se nos proponga reconocer una solidaridad así como algo que existe con anterioridad al reconocimiento que hacemos de ella". ¿Pero el propio Rorty no nos alertaba acerca de las descripciones que se pretenden "correctas" y condenan a las "incorrectas"? Tal como lo planteaba Badiou, el relativismo sólo acepta las posiciones relativistas, los otros que se parecen a él, y condena las posiciones universalistas. En síntesis, la solidaridad no es un "hecho" sino, ya, una "interpretación", y como el hecho no precede a esa interpretación, ésta es, en realidad, una creación del hecho. Así pues, el hecho de que todo es interpretación es un hecho universalmente válido y, por consiguiente, anterior a las interpretaciones. Porque si así no fuera, Rorty debería aceptar que las posiciones que él llama "metafísicas" son igualmente "correctas", ya que se trataría, simplemente, de creaciones, o verdades, divergentes con la suya.

A diferencia de Spinoza, Karl Marx o Toni Negri, Rorty no piensa que la solidaridad sea un principio ontológico de las sociedades humanas (ya que sin cooperación, según aquellos autores, no podría haber sociedad). La solidaridad no es un bien en sí sino simplemente para una etnia particular, los liberales; no es un bien absoluto, podría decirse, sino relativo. ¿Pero es relativo para los propios liberales? Sin duda no, porque de otro modo lo considerarían a veces bien y otras veces mal, y Rorty no parece confundir aquí el relati-

vismo con el laxismo. Para los liberales, pues, la solidaridad es un imperativo y, por consiguiente, actúan como si ese bien fuera absoluto, aunque sepan perfectamente, por otra parte, que no es más que relativo, una creencia distintiva de su etnia liberal, y por eso son "ironistas".

El problema es cómo van a llegar esos liberales a convencer a las otras etnias, cómo van a lograr cumplir con su voluntad de ampliar su *ethnos*, cuando los demás no son los "herederos" de todas aquellas "contingencias históricas" que crearon las "instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas". Y es un problema, porque Rorty se niega a dar argumentos para explicar por qué la solidaridad es mejor que la crueldad: dar argumentos racionales, en efecto, significaría inscribir este bien en el plano de lo universal y necesario. Si alguien le propusiera fundamentar su ética, si alguien le preguntara por qué la solidaridad es mejor que la crueldad, Rorty le diría que no hay un porqué, que simplemente es así, y lo invitaría a adherir a esos valores como quien se entusiasma con una experiencia estética: por una cuestión de gusto. Tal como lo plantea Vattimo en uno de sus últimos ensayos, "la solución propuesta por la hermenéutica a la cuestión de la universalidad de lo verdadero tiende, en el fondo, a modelarse, como se sabe, sobre la *Crítica del juicio* de Kant". Y prosigue: "El filósofo hermeneuta no propone sus tesis apoyándose en una demostración sino casi a la manera de un juicio de gusto, cuya universalidad se realiza como si ella resultara de un consenso siempre contingente y que tiende a amplificarse."

La segunda aporía a la cual parece no poder sustraerse Richard Rorty fue señalada por Richard Berns-

tein en su libro *La nueva constelación*: "...Rorty también afirma que lo que cuenta como crueldad y humillación desde la perspectiva de un vocabulario puede no ser juzgada como tal crueldad desde la perspectiva de otro vocabulario. Incluso lo que nosotros llamamos ahora cruel tortura puede ser redescripta de un modo en que pueda no ser vista como cruel. Así, la demanda de disminuir la crueldad es una abstracción vacía a menos que demos una especificación concreta de lo que deben ser tomados como ejemplos de crueldad." Como lo planteábamos más arriba, la circuncisión del clítoris puede parecernos de una crueldad inaudita pero puede parecerles un acto de solidaridad comunitaria a las etnias que la practican (ya que por este acto la comunidad recibe en su seno a la muchacha así "iniciada"). De modo que aun cuando llegara a convencer a los individuos de las otras etnias que es preferible ser solidario antes que ser cruel, Rorty no estaría seguro de que los otros interpreten como crueles o solidarios los mismos hechos que él juzga de este modo. Esteticismo, relativismo, consensualismo, arte de la persuasión: la ética de Rorty conjuga todos los elementos que caracterizan a esa combinación de *massmediatización* y mercado en que se sustentan los "sentimientos establecidos" de nuestro fin de siglo.

La ética de la comunidad

Un intento por resolver las aporías del relativismo puede encontrarse en la ética, eminentemente conservadora, de Alasdair MacIntyre. Este pensador se niega a considerar al individuo aislado que se encontraría simplemente con obligaciones universales o

con una exigencia de libertad tal como lo hubiera propuesto la Ilustración. En efecto, al pretender hacer tabla rasa con los prejuicios y las creencias de una época, las morales iluministas olvidaban que esos individuos habitan siempre en una comunidad, con sus normas e instituciones, y que sería absurdo pensar una moral fuera de las situaciones sociales, ya que la moral es, por sobre todo, un problema de relación de un individuo con el prójimo. Ahora bien, en perfecto acuerdo con la pragmática wittgensteiniana, en una cultura un individuo siempre encarna un rol determinado: juez, marido, obrero, patrón, padre, hijo, etc. Hegel hubiera dicho que la eticidad resulta inseparable de una particular división del trabajo que caracteriza a esa sociedad. De modo que las obligaciones morales están siempre ligadas a los roles interpretados por los individuos en distintas circunstancias. Por eso, "las aspiraciones modernas a una universalidad liberada de toda particularidad resultan una ilusión", escribirá MacIntyre. Si lo tradujéramos a un lenguaje wittgensteiniano, deberíamos decir que el individuo está obligado en cada caso a respetar ciertas reglas de juego de acuerdo con la situación en la que se encuentre y el papel que le haya tocado jugar en ella. El juez acerca del cual hablábamos en la primera parte tiene ciertas obligaciones cuando cumple con ese rol; otras, cuando interpreta el de profesor; otras distintas, en fin, cuando se convierte en padre, marido o hijo.

Aristóteles llamaba *phronesis* a esta sabiduría o a esta facultad moral según la cual un individuo hace lo que debe hacer en cada caso, de acuerdo con su personaje social y con la situación en la que se halla. La *phronesis*, según MacIntyre, es el principal elemento de

la ética. En este aspecto, la *phronesis* estaba compuesta en Aristóteles por tres virtudes: el coraje, en primer lugar, que significa, en este caso, aceptar las reglas de juego establecidas en una situación social sin importar el rol que nos haya tocado en suerte y asumiendo los riesgos que esto implica; la justicia, en segundo lugar, que nos permite reconocer qué le corresponde a cada uno de acuerdo con el papel que le haya tocado interpretar; la honestidad, por último, la cual supone una aceptación de los propios errores en el desempeño de ese rol.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que cada uno de los roles depende de la división social de actividades, es decir, de la organización económica, social y estatal de esa comunidad, podemos ver enseguida las consecuencias profundamente conservadoras de esta moral. En efecto, cumplir con el libreto que la sociedad escribió para cada uno de los roles, y hacerlo lo mejor posible, no sólo significa dejar incuestionada la existencia de esos roles sino que además implica ponerse al servicio del sistema como un vasallo fiel capaz de obedecer a la perfección las órdenes de su señor. Que este señor sea un conjunto de reglas o normas anónimas no cambia nada en absoluto. Sobre todo porque en ese sistema existen seguramente desigualdades entre los roles. Una mujer virtuosa, según el léxico de Aristóteles y MacIntyre, sería aquella que tiene un comportamiento acorde con el papel que la sociedad le asignó. Incluso en la vida cotidiana decimos que Fulana se comportó como corresponde a una mujer o que Mengano actuó como corresponde a un obrero. En síntesis, si para Sartre la libertad era posible cuando un individuo no se identificaba con su rol, para MacIntyre, que rechaza la moral centrada en la libertad, la mo-

ral implica identificarse totalmente con un rol o confundirse con el personaje social. ¿Pero existe una mejor definición de cosificación?

Por eso la justicia, para MacIntyre, no tiene que ver con la igualdad sino con darle a cada uno lo que le corresponde en función del rol social que encarna. Como sucedía con Platón y Aristóteles, esta justicia mantiene los privilegios de las clases y de las partes de la sociedad. Por supuesto, esto no significa que el patrón, por ejemplo, no sea castigado y sí lo sea el obrero. Pero como lo que le corresponde hacer al patrón y al obrero son tareas diversas, también les corresponden partes necesariamente desiguales en la repartición de los bienes. Así, desde le perspectiva de MacIntyre, lo injusto en las sociedades feudales no sería la desigualdad económica, social y política entre el siervo de la gleba y el señor, lo injusto sería, en primer lugar, que cada uno no se comportara como corresponde a su rol y, en segundo lugar, que no recibiera lo que le corresponde de acuerdo con la función cumplida en esa sociedad.

En efecto, la justicia democrática –lo sabía ya Platón– es eminentemente aritmética porque se basa en la igualdad (y en aritmética todo gira en torno del símbolo "="); la justicia aristocrática, en cambio, es geométrica, puesto que ya no se trata de igualdades sino de proporciones: 1 es a 2, lo que 2 es a 4. De modo que al siervo (categoría 2, digamos) le corresponde una cosa, mientras que al señor (categoría 4) le corresponden dos.

Lo curioso, en todo caso, es cómo MacIntyre pasa del relativismo a una suerte de universalismo que no se confunde con el de la Ilustración. Los roles y su reparto social, digamos, cambian de una sociedad a otra,

de acuerdo con sus costumbres o su organización social. De acuerdo con su eticidad, como diría Hegel. Y en este aspecto, el comportamiento de los individuos sólo puede ser juzgado dentro de esa comunidad y en función de sus valores particulares y relativos. Sin embargo, agrega MacIntyre, la *phronesis*, y las tres virtudes que la acompañan, son principios válidos para todas las sociedades, porque desde el momento en que hay sociedad, o una "forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa socialmente establecida", los individuos están obligados a respetar el libreto de su rol para que esa sociedad, bajo esa forma particular, siga existiendo.

Ahora bien, nuestras sociedades no son aristotélico-tomistas y no valoran esta identificación de un individuo con su rol, de modo que esos principios universales no serían válidos en este caso. Y MacIntyre no cesa de lamentarse por esto. Atribuye esta falta de *phronesis* de nuestras sociedades a la nefasta influencia del pensamiento iluminista que separó al individuo de sus condiciones sociales de existencia. De ahí que nos invite a aprender de las sociedades "heroicas" o tradicionales, en las que "toda moralidad está siempre ligada a lo socialmente local y particular", ya que "las aspiraciones modernas a una universalidad liberada de toda particularidad son una ilusión": "sólo se puede poseer virtudes como parte de una tradición heredada".

Nótese entonces que MacIntyre mantiene, al igual que Spinoza o Marx, la idea de que la cooperación es el principio básico de cualquier sociedad. Sin embargo, y a diferencia de estos filósofos, entiende que la moral está ligada a la forma, necesariamente histórica y particular, en que esa sociedad se organiza. De modo que MacIntyre no funda su universalismo moral en

el aspecto universal de lo social, la cooperación, sino, paradójicamente, en su aspecto particular y relativo. Y es esta diferencia, aparentemente mínima, la que distingue una ética revolucionaria como la de Toni Negri (basada en la solidaridad o la amistad, como veremos más abajo) de una moral conservadora (basada en la sumisión del individuo a un orden establecido o en la tiranía de la tradición).

La ética de la comunicación

Otra solución al problema de la incompatibilidad entre el relativismo y el universalismo parece atisbarse en la "ética de la discusión" de Apel y Habermas. Conscientes del peligro que implica fundar la legalidad democrática en la mera eticidad, en la contingencia histórica de los valores étnicos –idea retomada por neoconservadores como MacIntyre o Rütger Bubner pero también por un neoliberal como Richard Rorty–, aquellos filósofos proponían conciliar la eticidad hegeliana con la moral universal de Kant, como vimos en la segunda parte. Más allá de las diferencias culturales, los interlocutores deben aceptar las reglas de juego si quieren verdaderamente comunicarse y no utilizar la violencia. Y es cierto que este imperativo vale, en principio, para cualquier cultura, de modo que se trata de una ley universal a la manera kantiana. Sin embargo, sólo podría ponerse en práctica, paradójicamente, dentro de cada cultura: por más que se proponga respetar esta ética comunicativa, ¿cómo podría hacerlo un individuo cuando trata de discutir con un miembro de otra cultura? ¿A partir de qué reglas podrían establecer ese diálogo, o incluso criticarse mutuamente?

De alguna manera, sucede con la comunicación interétnica algo semejante a lo que ocurría con el diferendo de Lyotard: faltan las reglas que puedan ser aceptadas por los dos interlocutores.

Pero, por otra parte, no es seguro que Apel y Habermas logren conjurar las consecuencias conservadoras de las morales neoaristotélicas, o neotomistas, de MacIntyre o Bubner. En efecto, que las reglas de juego valgan para todos los participantes por igual y que éstos las acepten libremente (en el sentido de que no fueron amenazados para obedecer) no excluye dos cosas: en primer lugar, que los roles no sean siempre igualitarios, aun cuando las partes respondan a las mismas reglas; en segundo lugar, que una vez aceptado "libremente" ese papel, el respeto del otro implica cumplir estrictamente con la función que corresponde a ese rol. Es lo que sucede, justamente, con la "violencia simbólica" a la cual se refieren las feministas. La mujer, por ejemplo, puede aceptar libremente participar del juego matrimonial. Las reglas de este juego deben ser aceptadas, igualmente, por ambas partes. Sin embargo, el reparto de papeles o de tareas, la división del trabajo dentro del matrimonio o la familia, será sumamente desigual. De esta manera, el marido puede reprocharle a su mujer que, al no haber tenido preparada la comida cuando él volvió del trabajo, está cometiendo una falta y violando el acuerdo tácito de esa institución, ya que este contrato implícito decía que ella se encargaría de esa tarea mientras él salía a trabajar. De modo que la libertad de la mujer, esa "no identificación de un individuo con su rol" a la cual se refería Sartre, se convierte aquí en una transgresión del imperativo kantiano que nos obliga a cumplir con lo prometido (cumplir con el contrato tácito aceptado, en

este caso). En este sentido, no existe demasiada diferencia entre la norma universal que Apel o Habermas toman de Kant y la *phronesis* que MacIntyre y Bubner toman de Aristóteles. Al partir de la eticidad o de la división social de actividades, estos filósofos proponen fundar una ética universal partiendo de una configuración histórica y particular, lo que no puede dejar de tener consecuencias conservadoras. Porque si bien la norma universal de Apel y Habermas resulta válida en todo tiempo o lugar, sólo se puede juzgar su cumplimiento o su transgresión a partir de las normas particulares y relativas de las diversas culturas.

La ética del no-Mal

La filosofía moral se encuentra entonces desarmada ante el relativismo cultural: no hay manera de poner de acuerdo a todos los seres humanos acerca de lo que es bueno o virtuoso. En síntesis, no existe un Bien universal y necesario sino, siempre y por todos lados, bienes relativos y contingentes. Para unos hay que comportarse de una manera, para los otros de otra. Pero esto no es lamentable por sí mismo, van a decir algunos "nuevos filósofos" franceses. Al contrario, hay que aceptar la diversidad humana, las diferencias culturales, las multiplicidades individuales. Cada comunidad y cada individuo tienen su pequeña idea acerca de lo que es el bien para ellos y conviene que no traten de imponérsela a los otros. En esto consiste la tolerancia, el principio moral más sabio del pensamiento liberal.

Justamente, el Mal comienza cuando una Iglesia, un Partido o un Estado pretenden imponerle a todos los individuos un Bien supuestamente universal. Es lo

que dicen, a grandes rasgos, Bernard-Henri Lévy y André Glucksmann: las revoluciones, inspiradas en la utopía de una sociedad sin Mal, terminan por convertirse en la manifestación más patente de ese Mal. Porque, en realidad, el Mal que esos revolucionarios quieren suprimir son todas aquellas prácticas y valores que no se ajustan a "su" Bien. Los revolucionarios, por consiguiente, actuarían como los sacerdotes católicos frente a los indígenas americanos: esas costumbres eran promiscuas porque no eran cristianas, porque no respondían a "sus" valores, de la misma manera que perseguían a los herejes por transgredir la ortodoxia. En este siglo, un mecanismo semejante habría sido puesto en marcha por las revoluciones comunistas y nacional-socialistas. Hitler, Stalin, Kim Il Sun o Pol Pot, serían algunos nombres de esas catástrofes totalitarias o de las apariciones contemporáneas del Mal.

Como escribirá Michel Foucault comentando dos libros de André Glucksmann, "la prueba decisiva para los filósofos de la Antigüedad era su capacidad para producir sabios; en la Edad Media, para racionalizar el dogma; en la época clásica, para fundar la ciencia; en la época moderna, es su aptitud para justificar las masacres". Los primeros, concluye este filósofo, "ayudaban al hombre a soportar su propia muerte, los segundos, a aceptar la de los otros". En efecto, un cierto hegelianismo les había permitido a los intelectuales de este siglo hacerse una visión bastante cínica, brutal y, a fin de cuentas, pragmática de la historia. Al decir que la verdad es el resultado de un combate, Rorty daba una versión *light* y "políticamente correcta" de ese hegelianismo, porque para él se trataba de un enfrentamiento meramente retórico y por eso se refería, con palabras de Nietzsche, a un "ejército de metáforas". Es-

tos ejércitos, sin embargo, suelen ser menos metafóricos y más sangrientos: los vencedores siempre le imponen su escala de valores a los vencidos. Después de todo, la cultura occidental es cristiana porque el Imperio Romano se impuso en el continente europeo (y Europa, podría decirse, no es sino el territorio donde se impuso el Imperio Romano, ya que geográficamente no es mucho más que una península de Asia). Incluso los descendientes de los vencidos pueden llegar a justificar retroactivamente la masacre de sus ancestros, porque de otro modo, ¿cómo hubieran tenido ellos unas costumbres tan buenas? Buenas, a fin de cuentas, porque ahora ya son las suyas. En fin, cosas del etnocentrismo...

A propósito de la moral de Hegel, Alexandre Kojève, un hegeliano de gran influencia sobre los intelectuales franceses de posguerra, escribía en la década del '40: "Cualquier acción, al negar lo dado como existente, es mala: un pecado. Pero el pecado puede ser perdonado. ¿Cómo? Por su éxito. El éxito absuelve el crimen, porque el éxito es una nueva realidad que existe." Pero a su vez, ese nuevo estado de cosas puede ser negado por una segunda acción que cree una nueva situación, y así sucesivamente. Como escribía Foucault en su comentario de Glucksmann, esta visión de la historia nos propone siempre un argumento semejante a éste: "Poco importa, un hecho nunca será nada por sí mismo; escucha, lee, espera; eso se explicará más lejos, más tarde, más alto." Así, las masacres de las poblaciones amerindias se justifican, según algunos, porque ahora gozan de los beneficios de la civilización, de la cultura occidental y del capitalismo (lo que puede sonar a broma macabra si se tiene en cuenta la situación actual de esas mismas tribus o de sus descen-

dientes). De la misma manera, el Gulag, las purgas, las masacres de Pol Pot, iban a justificarse, retroactivamente, el día que el comunismo triunfara en todo el mundo.

Según un desdichado adagio difundido entre los stalinistas franceses, "no se puede hacer una tortilla sin romper los huevos". ¿Pero hasta qué punto el propósito de hacer una tortilla no se convertía en una excusa para justificar un inconfesable deseo de romper huevos? ¿La promesa de un bien futuro no sería una coartada para darle rienda suelta a las pulsiones de muerte? Para evocar un caso banal, quienes descargan sus pulsiones sádicas sobre sus hijos, alegan que los castigan "por su bien": difícilmente alguien confiese que su meta era practicar la crueldad, como lo reconocía, al menos, el marqués de Sade; generalmente la convierten en un medio necesario para alcanzar un bien futuro. En síntesis, y se trata de un viejo problema moral, el fin no puede justificar los medios, porque nunca se sabe hasta qué punto este medio no era, en realidad, el verdadero objetivo.

La conclusión a la que llegan entonces los "nuevos filósofos", es la siguiente: lo universal ya no es el Bien sino, como puede inferirse de esta posición, el propio Mal. Como animales culturales, en efecto, los seres humanos tienen distintas maneras de ver las cosas, valores morales diversos, múltiples versiones del Bien. Pero como animales a secas, como seres vivos capaces de sentir dolor y temor ante la muerte, todos sufren por igual. Las torturas y las ejecuciones, en consecuencia, son un Mal aquí y en cualquier parte del planeta. Por eso la ética de los derechos humanos es universal, porque ya no prescribe un Bien sino que denuncia un Mal. Y como el terror, la

tortura y los genocidios estuvieron unidos en este siglo a las experiencias revolucionarias, aquellas que se proponían "romper la historia en dos", los derechos humanos son, indirectamente, antirrevolucionarios.

Un planteo semejante podría encontrarse en un ensayo del alemán Hans Jonas, *El principio de responsabilidad.* La moral nos dice, como se sabe, cuáles son nuestros deberes o nuestras responsabilidades. ¿Pero a quién debemos responderle?, se pregunta Jonas. ¿Ante quién somos responsables si ya no existe Dios? Ante las generaciones futuras, contestará este filósofo. Porque la existencia de la humanidad es una obligación "incondicional", es decir, universal y necesaria: hay que "preservar para el hombre la integridad de su mundo y de su esencia contra los abusos de su poder". El deber de los individuos y los Estados, en consecuencia, es evitar hoy el Mal futuro de la especie humana. La moral se convierte entonces en una bioética: cuidado del medio ambiente y control de las experiencias genéticas, por sobre todo. Se trata de una ética de la conservación de la especie, que ya no se inspira en un "principio de esperanza", como lo llamaba Ernst Bloch, ni en alguna "profecía de emancipación", típica de la modernidad, sino en un "principio de responsabilidad" y, por consiguiente, en una "profecía de la desdicha", según la expresión que Jonas opone explícitamente al pensamiento de Bloch. Del futuro luminoso que nos prometía la modernidad, pasamos al futuro catastrófico de la posmodernidad, al *no future* de los *punks*, a las antiutopías de ciertas novelas y películas de ciencia-ficción: atmósferas radiactivas o saturadas de dióxido de carbono, sociedades controladas por autómatas y computadoras, nuevas razas de escla-

vos producidas por los ingenieros genéticos, una humanidad desinmunizada habitando burbujas de plástico para preservarse de los nuevos virus creados en un laboratorio... "Cuestiones que nunca antes eran objeto de la legislación entran en el cuadro de leyes que la ciudad global debe darse para que exista un mundo para las generaciones humanas futuras", concluye Jonas.

Se trate de los "derechos humanos" en la versión Lévy-Glucksmann o del "principio de responsabilidad" en la versión de Jonas, estamos ante dos éticas eminentemente conservadoras: el imperativo universal de la primera es la conservación del individuo; el de la segunda, el de la conservación de nuestra especie. En ambos casos, el derecho fundamental de los humanos es su derecho a permanecer vivos. Ahora bien, Alain Badiou señala una paradoja de la primera moral: el sujeto de estos derechos humanos no es un humano sino, curiosamente, un animal. Y en este sentido, coincide con la visión que los verdugos tienen acerca de las víctimas. Incluso los medios de comunicación suelen tratar con el mismo tono la masacre de tutsis en Ruanda y el exterminio de focas en el Ártico. Si algo de humano existe en estos derechos, estaría del lado de la "piedad" que despierta en el espectador y de la "superioridad moral" de los salvadores: "¿Quién no ve que en las expediciones humanitarias, las injerencias, los desembarcos de legionarios caritativos, el supuesto Sujeto universal está escindido? Del lado de las víctimas, el animal despavorido que se expone en la pantalla. Del lado del benefactor, la conciencia y el imperativo. ¿Y por qué esta escisión pone siempre los mismos en los mismos roles? ¿Quién no siente que esta ética inclinada sobre la miseria del mundo oculta, detrás de su

Hombre-víctima, al Hombre-bueno, al Hombre-blanco?"

Lo más curioso, justamente, es que apenas esas víctimas de los países tercermundistas pasan las fronteras del Primer Mundo se convierten inmediatamente en "inmigrantes clandestinos", con toda la connotación delictiva envuelta en este adjetivo: esos individuos son "víctimas" de un lado de la frontera y "delincuentes" del otro. Evidentemente, siempre es bueno ver las víctimas por televisión, para tener la oportunidad de apiadarse, a la hora de una cena suculenta, de las desdichas de esas pobres gentes. Pero que a éstas no se les ocurra refugiarse "entre nosotros" porque el buen samaritano puede llegar a convertirse en un fascista despiadado. Así, cuando un primer ministro francés, socialista para más datos, llega a decir que "no podemos acoger toda la miseria del mundo" está planteando que, en nombre del bienestar de sus electores, ese gobierno va a decidir quiénes deberán volver a los países africanos, latinoamericanos o asiáticos a morirse de hambre o ser eliminados por el dictador de turno, y quiénes podrán sobrevivir.

Por su parte, el imperativo propuesto por Hans Jonas para fundamentar su bioética, "actúa de manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra", tiene resonancias inquietantes y ambiguas. ¿Qué sería una vida "auténticamente humana"? La definición se acerca peligrosamente a la "vida digna" de la cual hablaban los nazis, lo que les permitía eliminar todas las "vidas indignas", anormales o enfermas. En efecto, si lo humano se define por ciertas características fisiológicas o genéticas, o por una vida carente, tanto como sea posible, de sufrimientos y dolo-

res, ¿no serán consideradas "inhumanas" todas aquellas vidas que no cumplan con estas condiciones de normalidad? Que hoy exista un debate acerca de la eutanasia es una de las consecuencias de esta concepción ética: ¿en qué caso la vida ya no es digna de ser vivida? La bioética sustituye la norma fundamental de Apel y Habermas por una normalidad médica. El sujeto de esta ética, en consecuencia, ya no es la "víctima" a la cual se refieren los "nuevos filósofos" sino el "paciente", entendido como objeto de la medicina. Al identificar lo humano con una normalidad biológica, ya sea en términos de medio ambiente o de código genético, esta ética confunde el Mal con una suerte de anormalidad o de enfermedad. Y si el principal derecho de los humanos es el de evitar el Mal, entonces la eliminación actual de las anormalidades se ve, indirectamente, justificada. Tal como lo plantea Badiou: "Es por cierto imposible estabilizar los criterios 'responsables', y evidentemente 'colectivos', en nombre de los cuales las comisiones de bioética van a distinguir entre eugenismo y eutanasia, entre perfeccionamiento científico del hombre blanco y de su felicidad, y la liquidación 'en la dignidad' de los monstruos, los sufrimientos y los espectáculos molestos."

3. Éticas de la política

La ética de la verdad

Al hablar de los derechos humanos habría que preguntarse entonces qué es el ser humano o, como lo plantea Badiou, qué hay de humano en la llamada humanidad: "Por cierto, la humanidad es una especie

animal. Es mortal y predadora. Pero ni uno ni otro rol la pueden singularizar en el mundo de los seres vivos." Lo que hay de humano en los hombres y las mujeres es una suerte de resistencia, de obstinación, muy distinta a la capacidad de supervivencia de los animales, incluso a la salud en un sentido biológico, y que por consiguiente, agrega Badiou, "no coincide con su identidad de víctima" (ni tampoco, podría decirse, con su identidad de paciente). Gracias a esta obstinación, en efecto, los humanos se convierten "en algo distinto de un mortal". De manera que si existen unos "derechos del hombre", concluye Badiou, "no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal..." Ya vimos qué significa esta obstinación en la filosofía de Alain Badiou: se trata de la fidelidad de un Sujeto a una verdad que siempre excede el lenguaje de una situación, de las opiniones o del sentido común de una época. Y estas verdades, también lo dijimos, pueden aparecer en cuatro situaciones: científicas, políticas, artísticas o amorosas. Por consiguiente, no existe para este filósofo una ética a secas sino siempre, y en cada situación, una ética de las verdades, ya que es gracias a ellas que el sujeto puede sustraerse a su propia finitud como ser histórico y cultural.

Badiou nos propone así un nuevo universalismo que ya no se sostiene en una norma universal, a la manera de la ética comunicativa de Apel o Habermas, tampoco en un Mal universal, como en los "nuevos filósofos" o los partidarios de la bioética, sino en algunas verdades universales: ética de la ciencia, de la política, del arte y del amor. En efecto, desde el momento en que excede cualquier situación, cual-

quier mundo, la verdad no depende de las diferencias culturales: "Sólo una verdad es, como tal, indiferente a las diferencias", escribirá Badiou en su ética. Una verdad, justamente, "es la misma para todos". Si la ética basada en el respeto de las diferencias se enfrentaba, tarde o temprano, a contradicciones insuperables, se debía a que, dominada por el relativismo del giro lingüístico, no aceptaba la existencia de tales verdades universales y necesarias. De manera que la ética ya no debería preocuparse por lo diferente sino por lo mismo, por esa verdad que es la misma más allá de las diferencias culturales o étnicas.

En este aspecto, escribe Badiou, "la ética de la verdad es todo lo contrario de una 'ética de la comunicación'", en el sentido de Apel o de Habermas. La comunicación, en efecto, se sustenta en un suelo de evidencias incuestionadas, en el "mundo de la vida", y por consiguiente, puede equipararse con la opinión establecida. Por eso Badiou afirma que "las opiniones son el cimiento de la sociabilidad" o del lazo social, algo que los partidarios de la comunicación, por otra parte, no osarían desmentir. De modo que la ética de la verdad resulta profundamente a-social. Es más, una verdad, en el sentido de Badiou, es aquello que rompe el lazo social. Así, Galileo tuvo que enfrentarse a las creencias de su época; las políticas emancipadoras son justamente aquellas que rompen con el consenso establecido; los grandes artistas suelen ser incomprendidos por sus contemporáneos; y los enamorados, por último, parecen retirarse del mundo para vivir su romance, como cuando Tristán e Isolda se exilian en el bosque al abrigo de las miradas y las habladurías ajenas. De ahí que este filósofo invoque un cierto "ascetismo" que podría compararse con la actitud de algu-

nos místicos medievales. La paradoja es la siguiente: quien se mantiene fiel a una verdad que es la misma para todos, se encuentra solo o separado de la sociedad. ¿Ensimismado?

Lo curioso, en todo caso, es a quién considera Badiou como el fundador de este universalismo: nada menos que al apóstol san Pablo. En su prédica se reúnen, según Badiou, todos los elementos que él mismo proponía para su ética de las verdades. Pablo reduce el cristianismo a un solo enunciado: "Jesús ha resucitado". Esta "verdad", sin embargo, se sustrae a cualquier evidencia empírica y resulta imposible desde la perspectiva del sentido común. Se trata de un enunciado absurdo ya que, como se sabe, "todos los hombres son mortales". Y sin embargo, Pablo le pide a los cristianos que se mantengan fieles a esta verdad inverosímil. Por supuesto, Badiou no cree que el cuerpo de Jesús haya logrado volver de la muerte. El enunciado paulino es una manera de expresar el principio ético fundamental, a saber: que el hombre es algo distinto de un mortal. "El apóstol es entonces –concluye Badiou– aquel que nombra esta posibilidad (el Evangelio, la buena nueva, no es sino eso: podemos vencer la muerte)."

Una vez más, y con el rigor que lo caracteriza, Badiou vuelve a poner en marcha su filosofía del acontecimiento. Se habrá notado, sin embargo, la circularidad de sus argumentos. El enunciado de san Pablo no se refiere a un hecho preexistente: lo único que queda allí, en el lugar del referente, es una tumba vacía. Lo importante es que los creyentes, quienes creen principalmente en este enunciado, se mantengan fieles a él. Porque desde el momento en que se obstinan en defender esa creencia, ellos mismos se convierten en "algo diferente de un mortal". De modo que el

enunciado de san Pablo habrá sido verdad en la medida que los propios creyentes, con su obstinada fidelidad, hicieron posible el advenimiento de esa verdad. Así, un enunciado político del tipo "los seres humanos son todos iguales", no sería la verificación de un hecho preexistente, pero se habrá vuelto verdadero en la medida que los fieles practiquen efectivamente ese principio y logren multiplicarlo. En síntesis, un enunciado (ni verdadero ni falso, puesto que no se refiere a ninguna realidad preexistente; indecidible, digamos, para conservar el léxico de Badiou) se convierte en una verdad gracias a la militancia de un Sujeto (individual o colectivo).

Para san Pablo, entonces, el advenimiento de la verdad significa que el hombre puede sustraerse a su finitud cultural o lingüística para acceder a la universalidad, ya que la verdad no se confunde con la opinión o el sentido común establecido. De ahí que san Pablo se niegue a dar consejos acerca de la vestimenta de las mujeres, de las relaciones sexuales, de los alimentos permitidos o admitidos, y en general, acerca de los usos y costumbres de cada comunidad. Para él no existen maneras de vivir buenas y malas, leyes estatales o comunitarias que serían, por sí mismas, dignas de reprobación o de respeto. Que cada persona o cada pueblo haga lo que le parezca mejor de acuerdo con sus leyes y sus costumbres. Badiou traduce entonces una máxima de la *Epístola a los romanos* de este modo: "No seáis discutidor de opiniones." O evoca también, aquella prédica dirigida a quienes se preocupaban por la moral ajena: "Tú, ¿por qué juzgas a tu hermano? O tú, ¿por qué desprecias a tu hermano? [...] No nos juzguemos los unos a los otros." Y sólo se puede trascender las diferencias, sólo se puede evitar el juicio moral

acerca de los hábitos ajenos, "si la benevolencia con respecto a las costumbres y las opiniones se presenta como una indiferencia tolerante a las diferencias..." En este aspecto, san Pablo no era un dialéctico, ya que, en su prédica, concluye Badiou, "lo universal no es la negación de la particularidad". O para decirlo en otros términos: lo mismo no anula las diferencias; la verdad no anula las opiniones. A diferencia de lo que ocurrió con el cristianismo imperial, el que impuso a sangre y fuego los imperativos de Roma, el cristianismo paulino no se proponía gobernar a la diversidad humana en nombre del bien, la verdad o la justicia.

San Pablo sería entonces el paradigma de aquel Sujeto militante, obstinadamente fiel a una verdad que se sustrae tanto a las opiniones establecidas como a las evidencias empíricas. En este sentido, Badiou propone una ética de la convicción, y es así como interpreta la *pistis* de san Pablo, traducida generalmente por fe. En esto consistía finalmente la resistencia a la cual se refería Badiou en su ética para distinguirla de la simple capacidad de adaptación de ciertos animales o de la inquebrantable salud de algunos seres vivos: la convicción es este empecinamiento subjetivo capaz de atravesar las opiniones desfavorables, las persecuciones, la cárcel y las amenazas de muerte. Y pienso que Badiou no se negaría a reconocer que su Sujeto ético, el Inmortal, es, en el sentido estricto de la palabra, un santo.

El retorno de la religión

Recordemos ahora las palabras del Eclesiastés: "Vanidad de vanidades, todo es vanidad." Todo, podría decirse, salvo... lo no-vano, o sea, la propia verdad. En

un reciente ensayo sobre la religión (al cual ya nos referimos), Derrida insistía sobre ese curioso término: lo salvo, lo santo, lo sagrado, lo indemne. ¿Y qué es lo salvo, o lo santo, sino lo que se sustrae a la vana totalidad bíblica? Es justamente la excepción a la regla o a la ley. Y Badiou no cesa de contraponer los dos términos: decimos que se trata de una ley cuando un cierto fenómeno se produce en todos los casos. Salvo, agregamos, en ese caso singular, ese que no se pliega, como suele decirse, "a las generales de la ley". De donde el contrasentido al cual se refería Badiou: no se puede gobernar en nombre de la verdad porque la verdad no es una ley sino, según su propia definición, lo que se sustrae a la ley. La verdad, justamente, es lo que se sustrae a la vanidad del todo o del ilusorio mundo al cual se refiere el Eclesiastés: es lo no-vano, lo no-ilusorio, lo no-efímero. Lo mismo podría decirse, en el dominio de la ética, con respecto al Bien. No hay cosas más incompatibles, en este aspecto, que la Ley y el Bien: al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.

Badiou insiste: los hechos responden a leyes pero el acontecimiento es lo que se sustrae a las leyes de una situación, es decir, al todo. Todos los hechos responden a una ley, salvo el acontecimiento. De ahí que en su libro sobre Gilles Deleuze, Badiou diga que las únicas dos cosas que merecen la pena ser pensadas son el todo y la gracia. La gracia es precisamente ese acto misterioso por el cual alguien se ve eximido de responder a una ley que rige para todos (así el monarca, y algunos presidentes en la actualidad, tienen el poder de agraciar a un condenado, de sustraerlo, justamente, a las leyes que valen para todo el resto). Y ya san Pablo nos anunciaba que, tras la resurrección de Cristo, no estábamos "bajo la ley sino bajo la gracia". Porque la

gracia, justamente, es lo que no tiene una razón de ser, lo puramente gratuito, y por eso se la puede comparar con el azar, en sentido de lo imprevisible o lo indeterminado. ¿Lo inexplicable? Sí, lo inexplicable a partir de la opinión o el consenso establecido (el "movimiento rectilíneo uniforme", a partir de la física aristotélica; "la fuerza de trabajo no es una mercancía", a partir de la legalidad capitalista; "Jesús ha resucitado", a partir del pensamiento tanto griego como judío de ese entonces). Entendida como gracia o azar, esa verdad va a fundar un pensamiento que permitirá explicar la situación en donde surgió (de ahí que san Pablo, y tras él toda una tradición de exégetas cristianos, interprete el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, es decir, de ese acontecimiento que es el Cristo resucitado).

Mucho antes que Badiou, Heidegger hablaba del ser en términos de "acontecimiento" para distinguirlo de los entes, es decir, de los hechos. Éstos se presentan; aquél, en cambio, no se presenta jamás. Los hechos, digamos, son creados por las interpretaciones, son ellas quienes los presentan o los hacen existir. El acontecimiento, en cambio, es un hecho que existe fuera de la interpretación y por eso no se presenta ni tiene el estatuto de una cosa más entre las otras. El acontecimiento, entonces, no es algo que pueda señalarse, no es algo que esté ahí, para decirlo a la manera de Heidegger. Lo mismo sucede con el ser desde el momento en que se distingue de los entes: no es algo que esté ahí o que se nos presente. Ahora bien, agregará Vattimo, "reencontramos aquí las mismas aporías que el pensamiento de la superación de la metafísica no cesa de descubrir de nuevo sobre su propio camino (a partir de la imposibilidad de concluir *Ser y Tiempo*): ¿cómo hablar del acontecimiento

del ser con la ayuda de un lenguaje que se sigue pidiendo prestado a la estabilidad de las esencias?" ¿Cómo hablar de un hecho que existe a pesar de las interpretaciones dominantes o que las "agujerea" como diría Badiou?

Este filósofo, como vimos, afirmaba que el lenguaje del acontecimiento del ser eran las matemáticas. En su ensayo sobre san Pablo, sin embargo, pareciera acercarse a la posición de Gianni Vattimo: ese lenguaje podría ser también el de la religión. La filosofía, en efecto, habló siempre el lenguaje griego de la presencia (o el de la "estabilidad de las esencias", como lo llama aquí el filósofo italiano). Pero si esta presencia es vanidad, ilusión de la conciencia, ¿la otra tradición occidental, la judeo-cristiana, no nos propondría una concepción diferente de la verdad y el bien? Esta tradición, sin embargo, se divide a su vez en dos religiones diferentes: la del Padre y la del Hijo, la de la Ley y la del Acontecimiento (o el Advenimiento). "Se lo puede decir así –anota Badiou–: el discurso griego y el discurso judío son ambos discursos del Padre. Es por eso que fundan las comunidades en una forma de obediencia (al Cosmos, al Imperio, a Dios o a la Ley). Sólo tiene chances de ser universal, desligado de todo particularismo, lo que se presente como un discurso del Hijo." Vattimo, por su parte, sostiene que sólo "a la luz de la encarnación [del hijo de Dios]" la filosofía puede pensar el acontecimiento: "Solamente cuando reencuentra su procedencia neotestamentaria, el pensamiento posmetafísico puede representarse como un pensamiento del ser-acontecimiento que no se reduce a la pura aceptación de lo existente, al puro relativismo histórico y cultural."

Por eso Vattimo considera que lo religioso vuelve hoy de dos maneras distintas y hasta opuestas: como discurso del Padre y como discurso del Hijo. La primera vuelta está ligada, en general, a una experiencia del Mal y a un fanatismo de la Ley: "Esta forma de retorno de lo religioso que se expresa en la búsqueda y en la afirmación a menudo violenta de las identidades locales, étnicas, tribales, se remite también, en la mayor parte de los casos, a un rechazo de la modernización como causa de la destrucción de las raíces auténticas de la existencia." Como lo planteaban Marx y Engels en su *Manifiesto,* con el capitalismo todos los antiguos vínculos se rompen y los valores religiosos se derrumban: "todo lo que es sólido se disuelve en el aire." Ante la desaparición de todos los fundamentos (la propia "esencia" humana puede ser transformada por la ingeniería genética), se busca un fundamento que no pueda ser disuelto por la tecnociencia (o tampoco, podría agregarse, por la transformación de todas las cosas, hasta las más "sagradas", en mercancías comprables y vendibles). En este aspecto, la religiosidad fundamentalista pareciera estar unida al sentimiento de pecado o de falta: contra la corrupción generalizada introducida por la modernidad habría que aferrarse a la Ley de los ancestros, a las viejas costumbres, a los mandatos de las escrituras sagradas. Se trata de una religiosidad, en consecuencia, que identifica la Ley con la Verdad (o con el Bien).

La otra vertiente religiosa pareciera coincidir, en principio, con el nihilismo del propio giro lingüístico: todo es vanidad, ilusión, interpretación, opinión, incluso las leyes y las costumbres ancestrales, incluso los valores aparentemente más sagrados. Todo, sí, salvo... ese hecho que excede las interpretaciones, ese hecho

que existe, para invertir el lema nietzscheano, y que se llama "acontecimiento" o "advenimiento". Es en esta promesa de salvación, de perdón, de redención, que se asentaría la otra religiosidad a la que se refiere Vattimo: "No es sorprendente que indiquemos aquí como un contenido característico de la experiencia religiosa la necesidad de perdón más que el sentido de la falta y la percepción del mal y de su carácter inexplicable." Esta religión estaría ligada entonces a una esperanza de redención o de emancipación: salvarse significa verse liberado de la finitud, del determinismo histórico y cultural o, si se prefiere, de la muerte. Badiou diría, por su parte: salvarse significa convertirse en "algo distinto de un mortal". La religión, o al menos la religión del Hijo, ¿sería la verdadera ética universal que tanto se busca en este fin de siglo? Si finitud y relativismo iban de la mano, no se podría pensar lo universal sin romper el cerco lingüístico de la finitud. Esta religiosidad, por consiguiente, ya no confunde la Ley con la Verdad (o con el Bien). Y recordemos que ya Platón aseguraba que el Bien, el nombre propio del ser, carecía de idea o representación: el Bien, podría decirse, tiene el estatuto de un acontecimiento, ese hecho que existe a pesar de las interpretaciones o las representaciones: el Bien siempre tiene algo de revolucionario.

Se adivina entonces cuál es la diferencia entre el Hombre de la Ilustración y el Sujeto de Badiou. Ambos son absolutos, en el sentido que se trata de sujetos universales y des-ligados del "lazo social" o del "tejido consensual". Ambos, en efecto, rompen con las fábulas o los mitos de su época. El segundo, sin embargo, ya no se propone como un "sujeto legislador", para retomar la expresión de Kant, ya que no se trata de instituir el buen gobierno, la administración racional de

la existencia, sino, por el contrario, liberarse de cualquier orden de cosas, de cualquier Estado, de cualquier Ley. Y en este aspecto Badiou retoma en su texto sobre san Pablo un concepto de Gilles Deleuze: ese sujeto ya no es un gobernante, ni mucho menos una parte de un Estado, sino un nómada (Badiou llama la atención, incluso, acerca del curioso "nomadismo" de san Pablo y sus viajes a lo largo y a lo ancho del Mediterráneo).

Sin embargo, tanto Badiou como Vattimo parecen olvidar que podía encontrarse en la tradición judía un pensamiento semejante, donde se combinaba el mesianismo y la revolución, la redención y la utopía. En efecto, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central* es el título de una tesis publicada por Michael Löwy en 1988, donde se estudia el componente religioso, incluso místico, en pensadores como Gustav Landauer, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Martin Buber, Gershom Scholem o el propio Franz Kafka. Si existe un denominador común entre estos autores, puede encontrarse en el rechazo de la concepción evolucionista de la historia, sostenida tanto por los socialdemócratas como por los stalinistas, según la cual la crisis final del capitalismo y la victoria del proletariado serían una consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas o del progreso económico. En sus *Tesis de filosofía de la historia*, Benjamin afirmaba que "el Mesías rompe la historia; el Mesías no llega al final de una evolución". Pero ya Gustav Landauer, en *La revolución*, identificaba la utopía con la revolución o con la ruptura, y no con un estado de cosas idílico. Cualquier estado de cosas estable era, según él, una topía. Y llegará a compararla incluso con la ley o la naturaleza, como acaba de hacerlo también Badiou. Por el contrario,

agregaba Landauer, "los cambios que afectan la estabilidad de la topía son obra de la utopía". La utopía, pues, tiene el estatuto de un acontecimiento o, más precisamente, de un advenimiento (político, en este caso). Para referirse a esta ausencia de topía, de lugar o de estabilidad, Martin Buber no hablaba de la revolución en términos de nomadismo sino de "errancia". Para este filósofo, justamente, no había que buscar la esencia del hombre en su apego a una patria, unas costumbres o una ley sino en esa vida errante que caracterizó, durante siglos, al propio pueblo judío.

La crisis de las concepciones evolucionistas de la historia y del mito del progreso, la acrecentada desconfianza hacia la técnica y la racionalidad iluminista, contribuyeron a que en los últimos años se renovara el interés por estos místicos libertarios. Pero hay tal vez razones más profundas y habría que buscarlas por el lado de una cierta teología negativa que inspiraba tanto a aquellos utopistas mesiánicos, lectores de Maestro Eckhart y Jacob Boehme, como a una buena parte del pensamiento actual. Incluso Wittgenstein, otro pensador judío de la Europa central que simpatizaba con el socialismo, recurría a esta tradición mística cuando afirmaba, al final de su *Tractatus*, que "acerca de lo que no se puede hablar, es mejor callar". Para la teología negativa, en efecto, Dios, o el Ser, se identifican con la Nada, porque nada puede decirse acerca de Él: predicar algo acerca de Dios o el Ser implicaría limitarlos, convertirlos en una cosa o en un ente. Y lo que no es una cosa, no es, precisamente, nada: *nihilum*. Así interpretaban estos teólogos la idea de una creación *ex nihilo*, es decir, "a partir de la nada": antes de que las cosas se crearan, no había nada en absoluto, y nada sigue siendo ese creador de todas y cada una de las cosas. In-

cluso Horkheimer y Adorno, en su *Dialéctica del Iluminismo*, recordaban que en la tradición judía estaba prohibido nombrar a Dios, porque esto significaría convertirlo en una cosa, mientras se trataba, en realidad, de una no-cosa. Cuando los lacanianos hablan de un "real imposible", de un real que es un "agujero" en el tejido simbólico-imaginario de nuestra cultura, continúan, de algún modo, esta misma tradición: lo real es significante ausente, goce prohibido o "falta".

Ahora bien, la paradoja planteada por el mesianismo es que esa nada puede encarnarse en una figura mundana: el Mesías, para los judíos; Cristo, para los cristianos. Ya en su *Teoría del sujeto* de 1982, Alain Badiou discutía ciertas herejías medievales que se oponían a la idea de que la nada divina pudiera tener una encarnación humana: así, algunos negaban la divinidad de Cristo, mientras otros negaban su humanidad. Pero con su teoría del acontecimiento, Badiou buscaba resolver este inconveniente: al igual que la utopía de Landauer, el acontecimiento revolucionario es algo que se produce en este mundo y que no se confunde, sin embargo, con un estado de cosas. Por eso Badiou, a diferencia de Wittgenstein, defiende la idea de nombrar lo innombrable, de hablar allí donde el lenguaje del sentido común o del orden establecido debe callar (lo sagrado). En este aspecto, Cristo resumía esa figura paradójica que será el fundamento de la ética: ese hombre que era algo distinto de un mortal. El ser humano, en síntesis, es un ser finito, condicionado por las costumbres de su época y de su país, pero puede sustraerse a esta finitud gracias a su capacidad de hacer o pensar algo que no estaba previsto por su época. Y la condición para acceder a esta inmortalidad es

mantenerse fiel a un enunciado inexistente, incluso absurdo, desde el punto de vista de su tiempo.

Justo en el momento en que la universalidad de la razón iluminista parece derrumbarse, al menos en un plano ético, la religión, a través de las figuras de lo sagrado y la fe, permitiría pensar hoy, según muchos filósofos, una nueva universalidad. Una universalidad que, precisamente, no se confunda con la defensa ciega de ciertas costumbres locales o de ciertas leyes particulares, como sucede con los discursos integristas.

Invocando una suerte de nuevo humanismo, y sin recurrir explícitamente a la religión, Tzvetan Todorov llegaba en 1989 a una conclusión libertaria semejante: "Lo que cada ser humano tiene en común con todos los otros es la capacidad de rechazar estas determinaciones [culturales]; en términos más solemnes, se dirá que la libertad es el rasgo distintivo de la especie humana. Es cierto que mi medio me obliga a reproducir los comportamientos que él valoriza; pero la posibilidad de sustraerme también existe, y eso es esencial." Si se entiende la universalidad de esta manera, continúa este pensador, no se corre el riesgo de deslizar el universalismo hacia el etnocentrismo –ya que no se acepta erigir en norma o en ley universal una costumbre particular–, pero tampoco hacia el relativismo –ya que se reconoce la existencia de valores transculturales–: "La tiranía y el totalitarismo –concluye entonces Todorov– son malos en todas las circunstancias, como lo son la esclavitud de los hombres y las mujeres."

Pero la tiranía y el totalitarismo sólo pueden identificarse con el Mal desde la perspectiva de ese Bien o de ese rasgo universal de la especie humana que es la libertad. Ya lo decía Sartre de algún modo: un sistema se vuelve tiránico o totalitario cuando aparecen quie-

nes lo cuestionan, es decir, quienes desean liberarse. Un sistema, pues, no es tiránico y totalitario en sí (o si se prefiere, no existe el Mal en sí, como lo sostenían los "nuevos filósofos"); un orden se convierte en tiránico o totalitario desde el momento en que alguien se resiste o desea liberarse, según el léxico de Badiou y de Sartre respectivamente.

Basta con observar cuántas personas pueden vivir bajo una dictadura sin percibirla como un gobierno totalitario o represivo, justificando la cárcel y las ejecuciones como una manera de castigar a los revoltosos, los subversivos o simplemente los "raros": sólo para quienes decidieron rebelarse contra esa situación, ese gobierno se convierte en tiránico y totalitario. Sartre se asombraba hasta qué punto la ocupación de Francia por las tropas nazis llegó a convertirse, con el tiempo, en una situación "normal". Y quienes hayan vivido bajo una dictadura habrán conocido gente, mucha gente, para la que resultaba "normal" que se persiguiera a los disidentes o a quienes no se plegaran sumisamente a los mandatos del amo (se trate del tirano de turno o del gendarme monetario). Para volver a un ejemplo que evocamos al principio de este capítulo, ¿a muchas mujeres no les parece "normal" la dominación masculina? O si retomáramos la problemática marxista, ¿a muchos obreros no le parece "normal" vender su fuerza de trabajo como si se tratara de una mercancía? Por eso las normas no precisan ser justificadas, como pretenden muchos filósofos, ya que se convierten en normas, precisamente, cuando "todo el mundo" las acepta. En síntesis, no es porque una norma resulta intolerable que los hombres y las mujeres se rebelan; es porque se rebelan, porque desean liberarse, que se torna intolerable.

La ética de la singularidad

No es casual que Badiou, Vattimo y Todorov reencuentren aquí el pensamiento de Jean-Paul Sartre. Para este filósofo existía, por un lado, la totalidad de las cosas y, por el otro, lo que se sustrae a esa totalidad, la no-cosa, el no-objeto: el sujeto. Y si todo obedece a una ley, si todo tiene una razón de ser, el sujeto ni obedece a una ley ni tiene razón de ser: es pura gracia o gratuidad. Si una ética es posible, continúa Giorgio Agamben, "es porque no existe ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico que el hombre debería conquistar o realizar". Porque si el hombre "fuera o debiera ser tal o cual sustancia, tal o cual destino, no habría ninguna experiencia ética posible –no habría sino deberes que cumplir" para alcanzar esa meta o esa manera de ser–. En este aspecto, no existe ningún "gran relato", ningún mito histórico que le diga al hombre cuál debe ser su destino o que ordene sus actos, sus decisiones éticas o políticas, en función de esa meta a la cual debería llegar un día: la ética debe cuidarse, por sobre todo, de proponer modelos normativos o ideales yoicos.

Ahora bien, desde la *Física* de Aristóteles, la idea de que cada cosa tiene una finalidad se pensó a través de un pasaje de la potencia al acto. Así, se dice que la semilla es una planta en potencia o el bebé, un adulto potencial: la meta de la semilla es devenir planta; la del bebé, convertirse en adulto o realizarse como tal. Una cosa está en potencia cuando su verdadera esencia todavía no se actualizó. Una vez actualizada, entonces, esa cosa dejaría de convertirse o de transformarse, puesto que ya se convirtió en lo que debía ser, cumplió con su cometido o alcanzó por fin su meta. A menudo

la historia fue concebida como el volverse humano del hombre, como si el fin de la historia coincidiera con su plena realización como sujeto racional y emancipado. Solía asimilarse entonces el progreso con un paso de la niñez de la humanidad ("los primitivos son como niños") a su edad madura ("se trata de una sociedad adulta").

No obstante, agrega Agamben, rechazar esta teleología no significa que el hombre no sea o no deba ser algo, "que esté condenado a la nada y pueda, por otro lado, decidir voluntariamente ser o no ser, atribuirse tal o cual destino (nihilismo y decisionismo se reencuentran en este punto)". En los últimos tiempos, en efecto, surgió una suerte de ética individualista, hija putativa del sartrismo, según la cual cada uno de nosotros, desde el momento en que no está atado a nada ni a nadie, puede hacer lo que se le antoje e inventar así su propia vida. Esta ética se condice perfectamente con la lógica del mercado: siempre habrá un producto para la manera de ser que elegiste. Pero también, como vimos, algo semejante sucede con la lógica de la representación estatal: no importa lo que seas (obrero, empresario, mujer, gay, transexual, cristiano, judío, musulmán...), mientras te presentes de una manera, siempre vas a estar representado de algún modo o te vamos a tener en cuenta.

El hombre, desde luego, "es y debe ser algo –aclara Agamben–, pero ese algo no es una esencia, ni siquiera propiamente una cosa: él es el simple hecho de su propia existencia como posibilidad o potencia". Lo que se distingue de la cosa, como ser en acto, forma determinada o identidad estable, no es entonces la nada, según el concepto de Jean-Paul Sartre o Badiou, sino el ser en potencia. En tanto se distingue de las co-

sas o de los seres en acto, el sujeto es pura posibilidad o potencia, y en eso consiste su deber, en continuar siendo lo que es: "potencia de ser y de no ser", como diría Aristóteles.

Entre el ser y el no ser, la potencia carece de identidad y, por consiguiente, no es representable o no forma parte de un conjunto definido por un predicado (x es obrero, x es empresario, etc.). Ahora bien, una x que no puede ser incluida en ningún conjunto es, según el pensador italiano, una singularidad: hay que distinguirla del individuo particular y, en consecuencia, de esa ética individualista que constituye una suerte de sentido común en las democracias liberales. Justamente, desde el momento en que adquiere una identidad, desde el momento en que se identifica con su rol –como hubiera dicho Sartre– el individuo forma parte de un conjunto con otros individuos que tienen los mismas características o predicados. Al sustraerse a cualquier conjunto, al eludir cualquier identidad, la singularidad resulta irrepresentable.

Sin embargo, este no ser una cosa definida que caracteriza al hombre, este ser siempre posibilidad o potencia, suele ser vivido por el sujeto como una falta de ser, y tal es el origen, según Agamben, de "la antigua doctrina teológica del pecado original". La moral, en este aspecto, "interpreta esta doctrina en referencia a un acto culpable que el hombre habría cometido", a una "falta". A diferencia de la ética, entonces, la moral es cosificante, quiere que el sujeto se convierta en algo definido y permanente, en una esencia estable, en una entidad previsible. El propósito de la moral, como lo sabía Spinoza, es que el individuo se identifique con las costumbres de una comunidad o que se sujete a la Ley, que se comporte "como todo el mundo" o "como

la gente" (como vimos, ésta era la moral aristotélico-tomista propuesta por Alisdair MacIntyre y, en general, por los neoconservadores de nuestro tiempo).

Una experiencia de la singularidad, en cambio, y aquí Agamben coincide con Badiou, la tenemos a propósito del encuentro amoroso, "porque el amor nunca se consagra a tal o cual propiedad (el ser rubio, pequeño, tierno, defectuoso), pero tampoco hace abstracción en nombre de una genericidad sin gracia (el amor universal), quiere al objeto con todos sus predicados, su ser tal cual es". Nadie puede responder por qué ama a otra persona, qué cualidad lo atrae o lo apasiona. De ahí que el amor suela tener la forma de un encuentro inesperado, imprevisible, de un "flechazo", como se lo llama a menudo: podemos soñar con una mujer, o con un hombre, que obedezca a determinadas características físicas y psicológicas, pero llegado el momento del encuentro, hay algo, un "no sé qué", un *no say cui* –como lo llamaban los poetas provenzales–, que no está incluido en ninguna de las cualidades imaginadas de antemano. Si así no fuera, las agencias encargadas de organizar "encuentros amorosos" entre personas funcionarían a la perfección: bastaría establecer una lista más o menos exhaustiva de la mujer o el hombre que se pretende encontrar, como quien encarga una mercancía hecha a medida, para que el encuentro amoroso se produzca. Pero justamente, si este método no funciona, si los ordenadores no pueden apresar la singularidad humana, se debe a que el encuentro amoroso no puede ser programado de antemano.

Algo semejante, va a decir Agamben, sucede también con la política. Una política de la "singularidad cualquiera" es aquella cuya comunidad no se inscribe

en una identidad o un conjunto (ser vasco, obrero, gay, etc.). Agamben evoca el ejemplo de Tiananmen: "El hecho más sorprendente, precisamente, en las manifestaciones del mes de mayo chino, es la relativa ausencia del contenido reivindicativo preciso (democracia y libertad son nociones demasiado vagas y genéricas para constituir un objeto real de conflicto, y la única demanda concreta, la rehabilitación de Hu Yao-Bang, fue inmediatamente satisfecha)." La reacción violenta del Estado chino parece a primera vista inexplicable. Sucede que el Estado puede reconocer cualquier reivindicación, "pero que ciertas singularidades constituyan una comunidad sin reivindicar una identidad, que ciertos hombres co-pertenezcan sin una condición de pertenencia representable (incluso en la forma de un simple presupuesto) constituye lo que el Estado no puede en ningún caso tolerar".

Un periodista le preguntaba a un militante italiano durante las movilizaciones del '68 para qué, o con qué propósito, se reunían los manifestantes. La respuesta sorprendente fue: "simplemente para estar juntos". En este sentido, el '68 parecía introducir una inflexión histórica de proporciones en la historia de la política radical, "porque la novedad de la política que viene es que ella ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado sino una lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción irremediable entre las singularidades cualesquiera y la organización estática"; entre lo irrepresentable, podría agregarse, y la representación, o entre la "parte que no es una parte", para retomar el enunciado marxista, y el representante de todas las partes.

En este aspecto, Agamben vuelve sobre la significación de lo salvo o lo sagrado sobre la cual Badiou, De-

rrida y Vattimo nos habían llamado la atención: "Sagrado no tiene aquí otro sentido que el que le acuerda el derecho romano: *sacer* es el que ha sido excluido del mundo de los hombres y que está permitido, aunque no pueda ser sacrificado, matar sin cometer homicidio." La singularidad cualquiera que rechaza toda identidad se convierte, en efecto, en la principal enemiga del Estado, ya que éste no puede soportar ningún "agujero" en su representación: "En cualquier lugar en que estas singularidades manifestarán pacíficamente su ser común –concluye Agamben–, habrá una plaza Tiananmen y, tarde o temprano, aparecerán los carros de asalto." Lejos de constituir una novedad política, esta ética de lo sagrado parece volver sobre la historia de la crucifixión y los martirios cristianos. Nos deja entonces ante una disyuntiva bastante pesimista: si el Bien toma el poder, si se convierte en Ley, no puede sino mutarse en su contrario, el totalitarismo o el Mal; si se mantiene fiel a su singularidad, resto irrepresentable o sin identidad, está destinado a ser eliminado por el Estado o a autodisolverse.

La ética de la amistad

Al igual que Badiou, también Agamben propone, con su concepto de singularidad, una nueva definición de lo absoluto, de lo no-relativo y de lo des-ligado que ya no se confunda con la Ley. Un absoluto, digamos, que ya no se confunde con el Todo. No obstante, Toni Negri le pregunta a ambos: "Esta absolutidad, bajo esta forma, ¿es otra cosa que el absoluto de una ausencia, de un vacío infinito, o de un pleno, pero de posibilidades puramente negativas?" En efecto, como

vimos en la segunda parte, Badiou recurre al concepto maoísta de masa pero lo define negativamente: la no-parte, la no-clase, la no-identidad. Masa, justamente, es el nombre de lo in-definido, de lo que no tiene forma ni identidad. Agamben, por su parte, prefiere una definición aristotélica: lo que está en potencia es lo que todavía no se ha definido, lo que todavía no tiene forma porque no se ha convertido en un ser-actual. Y el deber del sujeto consistiría en mantenerse en este todavía, en esta identidad siempre en suspenso.

Otra parece ser la empresa de Toni Negri, ya que, a la manera de Spinoza, el filósofo italiano no define la potencia por la "posibilidad de ser o de no ser" sino, como vimos, por la capacidad de actuar y padecer. Y no se trata de una diferencia irrelevante, por supuesto. Porque actuar o padecer implican que una potencia se actualiza cuando un cuerpo o un individuo se encuentran con otro, cuando entran en relación con otro cuerpo. Es por eso que la metafísica aristotélica es substancial, mientras que la de Spinoza es relacional; la primera piensa en un elemento que se sustrae a todas las clasificaciones, la segunda, en cambio, se refiere a los vínculos reales entre esos elementos. Habría que volver entonces, como lo hace el propio Negri, a la definición de singularidad propuesta por Spinoza (Agamben lo evoca muchas veces a los largo de *La comunidad que viene* pero prefiere una concepción medieval y cristiana de la singularidad): "Si varios individuos –escribía el filósofo holandés en su *Ética*– cooperan en una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este aspecto, como una sola cosa singular."

La singularidad, en definitiva, no sería sino la cooperación productiva de Marx o el poder constituyente del filósofo italiano, lo que no puede ser eliminado por el Estado ya que todo proviene de ella, aun cuando sea irrepresentable o carezca de identidad definida. La "ética del poder constituyente", como la llama entonces Negri, "es una ética abierta que envuelve inmediatamente las singularidades como condiciones de realización de la multitud y de su potencia". De modo que el imperativo ético propuesto por Agamben, "existir como posibilidad o potencia", sólo puede realizarse a través de la cooperación, ya que sólo cuando un individuo coopera con otros, cuando compone con ellos una singularidad, aumenta su potencia o sus posibilidades. Lejos de implicar una ruptura con la sociedad, entonces, el imperativo de esta ética sería el de una socialización que rompa con la serialización subjetiva, con los mecanismos panópticos, individualistas y moralizantes instituidos por el poder.

Desde la perspectiva de Negri, entonces, la ética de la singularidad sería una ética de la solidaridad. Esta permitiría superar la falsa disyuntiva entre egoísmo y altruismo, entre deseo personal y respeto del otro. Esta moral de amor al prójimo sigue inscripta en una tradición hobbesiana según la cual el otro siempre limita la realización de mis deseos individuales. La ley, bajo su forma kantiana o habermasiana, es la inscripción institucional o estatal de ese límite. Vivir en sociedad, según esta moral, significa renunciar de uno u otro modo a ciertas aspiraciones personales, y se trata de un gesto casi sobrenatural, ya que el individuo, por naturaleza, sería esencialmente egoísta. Pero si el otro ya no es un límite sino la condición misma para la realización de mis deseos, si mi potencia de hacer, lejos de

disminuir, aumenta con la cooperación, entonces la solidaridad no es un imperativo altruista sino la condición para que mi deseo se realice. La ética de la solidaridad es una ética del deseo, desde el momento en que éste resulta, en última instancia, deseo de comunidad; una comunidad que ya no se confunde, Negri lo hará notar a menudo, con la etnia.

La etnia presupone, claro está, la cooperación social pero ésta no presupone la etnia. Como ya lo sabía Spinoza, la identidad étnica no constituye el verdadero cemento del lazo social. Al contrario, la identidad étnica o grupal produce un fenómeno de "ambivalencia afectiva": el individuo quiere que los demás lo consideren como "uno de los suyos", y para eso se pliega a todos los rituales y prescripciones morales de la etnia, pero esta demanda amorosa resulta inseparable de un temor permanente ante la mirada de los demás que vigilan sus actos para ver si esa persona es, realmente, "uno de los suyos". La pseudo-amistad de las identidades grupales o étnicas es al mismo tiempo una enemistad, un sistema de vigilancia y persecución mutuas. Ya no se trata de solidaridad sino de mimetismo, un mimetismo basado en el miedo al semejante. Este era, según Spinoza, el mecanismo de la moral. Y si pensamos que lo "inmoral es lo que evita la amistad entre los individuos", de acuerdo con la definición de Spinoza evocada en la segunda parte, llegamos a la siguiente paradoja: lo inmoral es, antes que nada, la propia moral.

Ya Aristóteles –y Alasdair MacIntyre lo sigue en este aspecto– no podía separar la virtud de la imagen o de la opinión que los demás se hacían del individuo. Y no podía ser de otra manera, ya que actuar, según esta moral, tiene un sentido moral y teatral al mismo

tiempo (se trata de interpretar un rol previsto por la división social de actividades). Spinoza lo había visto perfectamente: la moral está ligada a una división social y a una servidumbre con respecto al orden instituido. De modo que el supuesto respeto de la tradición local (MacIntyre) o de la eticidad (Habermas), esa veneración de los ancestros o del derecho consuetudinario, disimula una sumisión al orden actual, a la forma en que se produce la cooperación social productiva. Por eso el tradicionalismo, el nacionalismo y todas las variantes de la moralidad étnica o teocrática ocultan, como lo sabían Spinoza y Marx, un sometimiento a la actual división social de actividades.

Sustituir la moral de la identidad étnica o grupal por una ética de la amistad, de la solidaridad, como la expuesta ya por Epicuro tres siglos antes de Jesucristo, sería también la propuesta de los últimos escritos del francés Michel Foucault. En una entrevista concedida a una publicación *gay*, este filósofo se refería a esa "tendencia a llevar la cuestión de la homosexualidad al problema del '¿Quién soy? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?', preguntas que, en definitiva, buscan su respuesta por el lado de una identidad definida, sexual en este caso". En efecto, el propio Foucault denunciaba los mecanismos discriminatorios que solían instalarse en el seno de los grupos *gays*, una suerte de moral mimética donde el diferente resultaba nuevamente excluido. En lugar de interrogarse acerca de la propia identidad, agregaba Foucault, "tal vez sería mejor preguntarse: '¿Qué relaciones pueden ser establecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas, a través de la homosexualidad?' El problema no es descubrir en sí mismo la verdad de su sexo sino más bien valerse de la sexualidad para llegar a multiplicidad de relaciones."

Porque lo que inquieta a las instituciones no es que los individuos tengan una identidad sexual, un deseo, incluso que el amor y la amistad se mantengan en el ámbito de la vida privada o de la intimidad (si existe una característica de la moral moderna, o burguesa, es esta privatización de la amistad, retirada del espacio público que es el de los "negocios" y los "contratos"). Lo que inquieta a las instituciones, concluía Foucault, "son esas relaciones que hacen cortocircuito y que introducen el amor allí donde debería existir la ley, la regla o el hábito". Y si subrayamos el término relación, es para señalar que según Foucault, y en coincidencia con Negri, lo que se sustrae a la identidad no es un individuo o una multiplicidad descalificados, inpredicables, sino los vínculos activos, sociales, que ellos mantienen entre sí.

En este sentido, ya no se trataría de establecer una distinción entre ética privada y política pública: la ética es directamente política, y la política, aquella que no se basa en identidades grupales ni en representaciones estatales, ya no puede separarse de una ética de la amistad entendida como deseo de comunidad. Y esta habría sido la enseñanza del '68: ese "juntarse para estar juntos" al cual se refería aquel anónimo militante italiano. Por supuesto que ésta es la multiplicidad cualquiera a la cual se referían Agamben y Badiou, la masa sin identidad y, por consiguiente, irrepresentable. Sin embargo, sería un error asimilar el Estado a un sistema de clasificación semejante al de las especies animales, y la masa, por su parte, a ese elemento que se sustrae a todos los conjuntos, o a un animal inclasificable. Si el Estado representa a cada una de las partes es porque establece entre ellas relaciones de carácter jurídico-contractuales o derechos particulares.

Pero como lo plantea Foucault, la amistad o la solidaridad son esos vínculos que se sustraen a las mediaciones jurídicas, a la ley, la regla o la institución. De modo que es gracias a estas relaciones que una multiplicidad cualquiera, inclasificable o irrepresentable, resulta posible. La ética, por consiguiente, sería el pensamiento y la práctica de estas relaciones –la amistad, la solidaridad, el amor– que se no someten a las reglas morales, jurídicas o institucionales.

APÉNDICE
LA FILOSOFÍA Y LOS MEDIOS

El marketing *filosófico*

El período de la historia de la filosofía que nos interesa en este libro pareciera caracterizarse, en algunos casos, por un cambio en las relaciones de este pensamiento con los medios de comunicación masiva, no sólo gráficos sino también radiales, televisivos o informáticos. Hacia 1977, por ejemplo, Gilles Deleuze llamaba la atención acerca de la "novedad" que representaban los "nuevos filósofos" en Francia, y lo hacía en términos que describían con bastante precisión una tendencia que se irá acentuando con los años en otras partes del mundo: "Ellos introdujeron en Francia el *marketing* literario o filosófico en lugar de hacer una escuela" (como sucedía todavía en los años '60 con las diversas "vanguardias" típicas de ese país). Este *marketing*, aseguraba Deleuze, tiene sus principios particulares: "Es necesario que se hable de un libro y que se haga hablar, más de lo que el libro mismo habla o tiene para decir. En última instancia, es preciso que la multitud de artículos de periódicos, de reportajes, de coloquios, de emisiones de radio o de televisión reemplacen al libro, que bien podría no existir." Es

por eso que, según este pensador, los "nuevos filósofos" se preocupaban menos por el libro propiamente dicho que por los artículos periodísticos que se refieran a él, las emisiones a las que deberían asistir, los grandes reportajes a conceder o las mesas redondas en las cuales participar. La estrategia de *marketing* comienza, por esos años, a desplazar las propias ideas filosóficas.

Unos años más tarde, François Lyotard proponía en la introducción a su libro *El diferendo* una evaluación semejante de la situación: "En el siglo próximo no habrá más libros. Demasiado largos para leer, cuando el éxito consiste en ganar tiempo. Se llamará libro a un objeto impreso cuyo 'mensaje' habrán difundido primero los medios, un filme, un reportaje periodístico, una emisión televisada, una casete, junto con el nombre y el título, y la venta gracias a la cual el editor (que habrá producido también el filme, el reportaje, la emisión, etc.) obtendrá un suplemento de beneficio, porque la opinión será que hay que 'tenerlo' (luego, comprarlo) a riesgo de pasar por un imbécil, a riesgo de ruptura del lazo social,¡cielos!"

Tal vez Lyotard haya escrito estas palabras irónicas, pero también amargas, tras el notable "éxito" de su libro *La condición posmoderna.* Pocas publicaciones filosóficas, en efecto, han tenido un eco mediático tan amplio, pocas han sido tan discutidas, alabadas y vilipendiadas, tema de artículos, comentarios, reportajes y mesas redondas, casi sin haber sido leído, hasta el punto que Lyotard publicará años más tarde, y con el objetivo de despejar (inútilmente) el malentendido que rodeó su libro, una segunda versión, cuyo título asumía ya un tono más burlón: *La posmodernidad explicada a los niños.*

¿Pero Lyotard había logrado hacer pasar su "mensaje"? No cabe duda. Durante años su idea de un "fin de los grandes relatos", sobre todo del relato hegeliano-marxista de la historia, se convirtió en un lugar común de las publicaciones culturales y de algunos medios de comunicación masiva. ¿Por qué se quejaría entonces Lyotard? Es que el malentendido comenzaba justamente aquí, hasta el punto que aquel "éxito" mediático tiene todo el aspecto de un "fracaso", al menos desde una perspectiva estrictamente filosófica. Porque habría que preguntarse si un mensaje mediático puede confundirse con un enunciado filosófico. Y es lo que muchos filósofos, en nuestros días, se preguntan con mayor insistencia. Intentemos ver, entonces, qué tienen en mente, por lo menos a grandes rasgos.

En general, un mensaje es una proposición acerca de algo. Supongamos que le comunico a alguien: "llueve". Como hubiera dicho Frege, este enunciado es verdadero si efectivamente llueve en el momento que transmitimos el mensaje. Por consiguiente, las condiciones de verdad de ese enunciado dependen de una verificación. Desde esta perspectiva, una proposición es verdadera o falsa si concuerda o no con un estado de cosas, como sucede con una noticia periodística. Por supuesto, los filósofos del giro lingüístico dirán, como vimos, que ese estado de cosas era, desde el principio, una interpretación. De manera que aquel enunciado se refiere a una construcción previa y jamás a un hecho positivo. En este caso, ya no se dirá que el enunciado es verdadero o falso sino verosímil o inverosímil. Pero se refiera a un hecho o a una construcción, lo que se preguntan algunos filósofos como Deleuze o Michel Meyer es si un enunciado filosófico puede concebirse como una proposición atómica y re-

ferencial de esta características, y si las verdades filosóficas pertenecen al orden de la designación.

Los propios filósofos del lenguaje consideran otra posibilidad. El enunciado "llueve" puede ser una respuesta a una pregunta, por ejemplo: "¿Salimos a dar un paseo?" Aquel enunciado, por consiguiente, ya no es tanto una afirmación acerca de un estado de cosas sino una respuesta negativa a una cuestión (nótese que en este caso la respuesta "llueve" ya no implica un presupuesto o un pre-juicio no tematizado sino una pregunta, un enunciado que en vez de ser una afirmación o una negación acerca de algo tiene la forma de un interrogante). Justamente, en filosofía uno se pregunta cuál es el tema en cuestión: los enunciados acerca de ese tema son respuestas a una problemática, a una manera de interrogarse. Pero supongamos que tomamos el enunciado aislado o separado de la pregunta a la cual responde, es decir, a la manera de un mensaje: lo más probable es que lo confundamos con una afirmación acerca de un estado de cosas, ya que nada nos permite adivinar en él a qué pregunta está respondiendo. Los enunciados filosóficos, dirán algunos, son de este tipo: responden en general a un problema, o lo plantean. Ahora bien, lo importante, en este caso, ya no es si ese enunciado concuerda o no con un estado de cosas sino si responde o no a una problemática precisa. A lo sumo habrá que evaluar si ese enunciado, considerado como la respuesta a un problema, es pertinente o no, relevante o no.

Para comprender mejor esto, supongamos que se nos plantea un problema de este tipo: una persona va llenando una caja con paquetes de veinte cigarrillos; la cantidad de cigarrillos negros y rubios es la misma; a cada segundo duplica la cantidad de paquetes que ya

hay en la caja (si había dos, pone otros dos; como ahora hay cuatro, pondrá otros cuatro, y así sucesivamente, de modo que su trabajo avanza según una progresión geométrica: 2, 4, 8, 16..., es decir, según la serie de las potencias de 2). La pregunta es: ¿en qué momento preciso la caja llegará a estar llena por la mitad? Para resolver este problema habría que dejar de lado, en primer lugar, una serie de datos irrelevantes: que el trabajo lo hace una persona, que se trata de paquetes de cigarrillos, que cada uno tiene veinte unidades o que estos cigarrillos son negros y rubios por partes iguales. Pero para eso hay que comprender, al mismo tiempo, cuál es la incógnita que se nos propone despejar, es decir, el interrogante o la cuestión. Para resolver el problema, en consecuencia, hay que distinguir, en principio, cuáles son los datos relevantes y los irrelevantes en función de la pregunta. El único dato interesante, aquí, es que a cada segundo la cantidad de paquetes se duplica, y la pregunta, por supuesto, que nos permite determinar el problema, como hubiera dicho Proclus. Por eso la respuesta a este problema es: la caja estará llena por la mitad justo un segundo antes de llenarse por completo. Ahora bien, supongamos que se nos comunican todos estos datos, los relevantes y los irrelevantes, o incluso la solución, sin que se nos plantee ningún problema: todos tendrían la misma importancia porque simplemente no sabríamos para qué se nos suministraron. A lo sumo sólo nos quedaría verificar si esos datos son ciertos o no. Incluso se nos puede preguntar nuestra opinión al respecto: ¿piensa que los paquetes tenían veinte cigarrillos?, ¿piensa que una persona puede duplicar la cantidad de paquetes cada segundo?, etcétera.

La física dio un gran salto cualitativo, por ejemplo, el día que Galileo comprendió que el peso de las cosas

era un dato impertinente para resolver el problema de la aceleración en la caída de los cuerpos. Sin embargo, desde el punto de vista del sentido común, resulta evidente que un trozo de plomo cae más rápido que una pluma. ¿Habría que decir que el enunciado del sentido común es "falso"? No necesariamente, ya que podemos verificarlo en la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, "falso" sería más bien el enunciado de Galileo, según el cual "todos los cuerpos, sin importar su peso, se ven igualmente acelerados cuando caen". Justamente, este enunciado sólo se vuelve "verdadero" bajo ciertas condiciones muy precisas (en el vacío, por ejemplo). Y sin embargo, el solo hecho de que Galileo cambiara los términos del problema, y en función de esto subestimara ciertos datos por considerarlos, en principio, irrelevantes, permitió la fundación de la física moderna. Pero si antes del descubrimiento de Galileo se hubiera organizado una encuesta de opinión, muy pocas personas habrían respondido que un trozo de plomo y una pluma se veían igualmente acelerados al caer.

Ya Spinoza decía que una opinión no es necesariamente "falsa" sino más bien "inadecuada", ya que ignora bajo qué condiciones sus proposiciones resultan verdaderas, es decir, a qué problema responde. Claro que el trozo de plomo cae más rápido que la pluma, pero afirmamos esto simplemente porque la experiencia nos lo dice: en realidad, no sabemos cuáles son las condiciones para que esto se produzca. Por eso solemos creer que esto se produce siempre. Si hay algo "falso" en la opinión, es más bien su falsa universalidad. Por el contrario, la teoría de Galileo especifica bajo qué condiciones su enunciado es verdadero: la verdadera universalidad está en el caso perfectamente

determinado, es decir, en la singularidad concreta. De ahí que la física de Galileo explique también nuestra percepción cotidiana: sucede que, como todo cuerpo sumergido en un fluido, los cuerpos que caen en la atmósfera terrestre obedecen, además, al principio de Arquímedes, de modo que reciben un empuje de abajo hacia arriba igual al peso del volumen de aire desalojado, empuje que contrarresta la gravedad terrestre. Podríamos decir entonces que un problema científico está bien planteado cuando nos permite no sólo explicar un fenómeno sino también entender por qué lo percibimos de otro modo: la ciencia y la filosofía, en dos dominios diferentes, nos permiten determinar bajo qué condiciones una opinión puede tornarse verdadera. De manera que no se trata simplemente de desmentir las proposiciones de nuestro sentido común sino de decir, además, desde qué punto de vista pueden convertirse en enunciados verdaderos. Lo universal no anula lo particular, por el contrario: lo explica.

Algo semejante sucede con los enunciados filosóficos, y por eso no puede confundírselos con proposiciones aisladas que simplemente afirman algo sobre un estado de cosas, es decir, con los mensajes. A lo sumo se puede evaluar si la manera en que se planteó un problema permite resolver un mayor número de incógnitas de un dominio determinado (cognitivo, ético, estético, político, etc.). Así el propio Lyotard mostró cómo Karl Marx, y de una manera muy semejante a la de Galileo, produjo el siguiente enunciado: "la fuerza de trabajo no es una mercancía". Ahora bien, desde la perspectiva del sentido común, esto resultaba directamente "falso", porque podemos ver todos los días cómo los obreros le venden su fuerza de trabajo a los patrones y cómo éstos se la compran. En nuestras

sociedades, no cabe duda, la fuerza de trabajo es una mercancía. Y sin embargo, contra el sentido común y contra la propia legislación de las sociedades capitalistas, Marx intentó demostrar justo lo contrario. Simplemente había que formular el problema de otra manera: en lugar de pensar el trabajo desde la perspectiva del intercambio, había que hacerlo desde el punto de vista del proceso productivo. A diferencia de la proposición del sentido común, que se basa en la experiencia empírica y en los hábitos culturales, la teoría de Marx decía bajo qué condiciones su enunciado resultaba verdadero. Pero su teoría debía explicar también, y no era menos importante, por qué en ciertas condiciones podíamos percibir el trabajo como una mercancía.

Para volver al "mensaje" de Lyotard en la época de *La condición posmoderna*, podría decirse que su enunciado filosófico se convierte en una opinión al ser separado de la problemática de la cual formaba parte. Por eso se nos puede preguntar: ¿está de acuerdo con la proposición: "el marxismo es un gran relato"? Cada uno de nosotros va a confrontar esta proposición con su propia idea acerca del marxismo y va a declararla verdadera o falsa ("estoy de acuerdo" o "no estoy de acuerdo"). Aun cuando no conociera los sondeos de opinión, ya Hegel había observado este mecanismo de alternativas igualmente generales y abstractas en su ensayo *¿Quién piensa abstracto?* En efecto, la opinión pública se suele organizar en bloques opuestos en torno a una proposición o un mensaje. Y estos bloques, a su vez, en identidades imaginarias: quienes están a favor y quienes están en contra. Así el mensaje de Lyotard generó una polarización entre "modernos" y "posmodernos", hasta el punto que estos adjetivos po-

dían ser lanzados, alternativamente, como acusaciones dirigidas a los adversarios. Sin embargo, basta con observar que pensadores de lo más heterogéneos pasaron a formar parte de alguna de esas categorías, para ver hasta qué punto las opiniones suelen generar ideas generales y abstractas. Y basta con recordar que Lyotard pone como ejemplo de "paralogía" y de "diferendo" al procedimiento crítico de Marx, para constatar cómo la vaga asociación de la "posmodernidad" con una suerte de reacción antimarxista puede resultar inadecuada. Y sin embargo, la idea de un fin de los "grandes relatos", tal como lo propuso Lyotard, se confundió a veces con la idea de un "fin de las ideologías" o incluso un "fin de la historia", tal como la puso en circulación un ensayo del norteamericano Francis Fukuyama. A veces, es cierto, aquel afán polémico suele asimilarse a una actitud "crítica". Pero vimos a propósito de Galileo y de Marx que la actitud crítica, en ciencia y filosofía, pasaría más bien por darle la razón al adversario, es decir, por explicar bajo qué condiciones, o desde qué punto de vista, el adversario llega a tener razón.

El "affaire" Sokal

La cuestión de los enunciados científicos o filosóficos que son arbitrariamente separados o abstraídos de las problemáticas a las cuales responden, está en el centro de un debate reciente, el que se generó en torno al llamado "affaire" Sokal. Este científico, recordémoslo, escribió un artículo para la prestigiosa revista norteamericana *Social text*, de la universidad de Duke, a partir de un montaje de citas de científicos, filósofos

y teóricos sociales más o menos reputados. Al sacarlas de "contexto", como suele decirse, Sokal mostró cómo esas proposiciones podían ser utilizadas para apoyar cualquier teoría y para afirmar, prácticamente, cualquier cosa. En este caso, Sokal las utilizó para apoyar la tesis que buscaba precisamente combatir: la realidad física, según rezaba el artículo, es "una construcción lingüística y social". De modo que a los editores de *Social text*, reflexionará más tarde Sokal, les bastó con dos factores para publicar esta parodia como si se tratara de una propuesta epistemológica rigurosa: una "opinión" cercana a la de la revista y una acumulación de citas o referencias a firmas célebres (más de cien en un artículo corto sin contar con la bibliografía kilométrica). Más tarde, Sokal va a revelar esta impostura, mostrando cómo la mayor parte de las proposiciones citadas nada tenían que ver con la utilización que hacía de ellas, hasta el punto que algunas decían justo lo contrario. Ahora bien, concluye Sokal: así opera desde hace algunos años una cierta filosofía "posmoderna" y mucha gente se la toma en serio.

A través de esta parodia de las imposturas intelectuales, entonces, Sokal apuntaba a un objetivo más preciso: denunciar, como lo dice él mismo, "el relativismo posmoderno para el cual la objetividad científica es una simple convención social", posición bastante extendida en las universidades norteamericanas, sobre todo en las de humanidades, gracias a la influencia de ciertos pensadores "franceses" denunciados en un libro posterior de Sokal: *Imposturas intelectuales* (escrito en colaboración con Jean Bricmont). A Sokal le parece aberrante que estos teóricos consideren la realidad física como una "construcción lingüística y social". En efecto, ya en la primera parte vimos cómo

Heidegger leía en un enunciado de Kepler la consecuencia de una cierta mentalidad economicista y, podríamos decir, "burguesa", que comenzaba a tornarse dominante después del Renacimiento. El propio Sokal, por su parte, se complace en evocar la crítica "feminista" que Luce Irigaray realiza de la teoría de la relatividad de Albert Einstein.

Sin embargo, Sokal parece invertir los términos del problema: piensa que este constructivismo lingüístico se basa en una serie de imposturas intelectuales, es decir, en una utilización aberrante de los enunciados científicos, cuando en realidad la cuestión es más bien la inversa: son las hipótesis de ese constructivismo lingüístico las que permiten la utilización aberrante de aquellas proposiciones. Este constructivismo, digamos, sigue un razonamiento de este tipo: una teoría científica es un discurso; un discurso está necesariamente redactado en un lenguaje social; un lenguaje social comporta ciertos pre-juicios históricos; una teoría científica, por consiguiente, está determinada por los pre-juicios sociales de una época. Un partidario de esta posición podría decir, a grandes rasgos: la naturaleza no es "económica", "economicistas" son los prejuicios sociales de Kepler; la naturaleza tampoco es "falocéntrica", "falocéntricos" son los pre-juicios sociales de Albert Einstein. Desde esta perspectiva, entonces, "la objetividad científica es una simple convención social", enunciado que Sokal se propone justamente combatir.

Ahora bien, filósofos como Alain Badiou, Michel Serres o Etienne Balibar comprendieron que había que cuestionar la premisa a partir de la cual se erigía el constructivismo lingüístico. Justamente, si algo caracteriza a la ciencia moderna es que no está redacta-

da en el lenguaje de una comunidad particular sino en aquel otro, universal y necesario, de las matemáticas. Sin embargo, no es en estos términos que Sokal aborda el debate: defiende simplemente una posición "objetivista" contra el "relativismo posmoderno", sin preguntarse en ningún momento cuáles son los fundamentos de una y otra posición (incluso habría que preguntarse si una defensa de la verdad científica como la emprendida por Sokal contra los argumentos relativistas no implica hoy, como vimos en la primera parte, un cuestionamiento de la categoría de "objeto" y, en consecuencia, de ese "objetivismo" al cual no cesa de aludir). Dejadas de lado estas cuestiones, sin embargo, la intervención de Sokal terminó por reducirse a una polémica donde ambas partes se arrojaron las acusaciones de "impostores", "irracionales" u "oscurantistas", por un lado, y de "normalizadores", "etnocéntricos" o "cientificistas", por el otro. Justo el tono de discusión que podía hacer la delicia de los medios. Y fue lo que efectivamente sucedió. En octubre de 1997, el mes de la publicación de *Imposturas intelectuales*, Sokal y Bricmont fueron invitados a la mayor parte de emisiones culturales de Francia, tanto radiales como televisivas, para que repitieran, en términos aun más vagos y abstractos, sus denuncias contra el pensamiento "posmoderno" (término igualmente vago y abstracto). Y no faltaron quienes aceptaron gustosos subirse al ring preparado por los conductores para llegar a reducir la discusión, en ciertos casos, a un enfrentamiento entre norteamericanos y franceses o a una disputa interna de la izquierda universitaria de los Estados Unidos. En síntesis, al convertir su denuncia de las imposturas intelectuales en un escándalo mediático, Sokal terminó por hacer lo mismo que denunciaba en su libro: abs-

traer una serie de enunciados filosóficos o separarlos de las problemáticas a las cuales respondían, para terminar por considerarlos, aislados, como proposiciones aberrantes desde la perspectiva del sentido común (de un sentido común, en este caso, que considera verdadero todo lo que provenga del dominio científico).

En efecto, basta con convertir las críticas al "giro lingüístico" en un conflicto de opiniones, donde la llamada "opinión pública" hace las veces de árbitro, para que este problema decisivo se transforme en un debate mediático. Y en este punto, desde luego, quienes reducen la filosofía a una serie de proposiciones o mensajes convincentes o atractivos, capaces de generar un cierto consenso, están ganando de antemano, aun cuando muchos "opinen" que están equivocados. De ahí que el escándalo de *Imposturas intelectuales* haya terminado por confundirse con la estrategia de *marketing* de sus editores.

Hasta tal punto un pensamiento, en la complejidad inmanente de sus conceptos, puede llegar a ser despreciado para verse sustituido por su versión mediática, que algunas disciplinas como la "mediología" (interesante en otros aspectos) pretende reducir su importancia al poder de los aparatos de transmisión que lo difunden y lo transmiten. Así en un trabajo reciente, *Transmitir*, Régis Debray se preguntaba por qué el "mensaje" del marxismo fue más "exitoso" que el de otros socialismos del siglo XIX. La respuesta es que este "mensaje" se aseguró un medio institucional más poderoso, el Partido, capaz de transmitir ese mensaje a lo largo de varias generaciones; medio institucional cuyo papel sería semejante al de la Iglesia con respecto al Nuevo Testamento. Desde esta perspectiva, la universidad habría cumplido una función similar en lo

que se refiere a los "clásicos" de la filosofía occidental como Platón, Aristóteles, Descartes o Kant. Como decía Deleuze, aquí el pensamiento deja de tener importancia por sí mismo y resulta desplazado por las estrategias de *marketing* que lo difunden. Coherentes con sus principios, por supuesto, los mediólogos formaron desde hace unos años una "escuela" con sus medios de difusión y sus instituciones de transmisión. ¿Pero lo único que sostiene esta disciplina es el poder de sus medios de difusión y reproducción (y, en última instancia, el dinero para financiarlos), o la mediología, como ciencia, tiene una validez intrínseca? Es lo que los propios mediólogos no pueden preguntarse, porque las premisas de su propuesta les prohíben una fundamentación rigurosa de su disciplina.

En su libro *Los orígenes de la geometría* Michel Serres les responde, indirectamente, a los mediólogos evocando la historia del teorema de Tales. En efecto, Diógenes Laercio, Plutarco y otros filósofos a lo largo de los siglos nos transmitieron diversas versiones de una anécdota o una leyenda, probablemente falsa, que nos cuenta cómo Tales logró medir las pirámides de Egipto. El método era ingenioso: Tales habría medido la longitud de la sombra de la pirámide en un determinado momento y, al mismo tiempo, la longitud de la sombra de un bastón cuya altura él conoce. Supongamos que el bastón tuviera un metro de alto y su sombra medio metro, Tales podía inferir entonces que la altura de la pirámide sería igual al doble de la longitud de su sombra en ese mismo momento. Ahora bien, las versiones cambian: según Plutarco, Tales utilizó un bastón; para Diógenes Laercio, su propio cuerpo; para otros no fue Tales quien lo hizo; según algunos la invención sería egipcia (y es tal vez lo más probable).

Sin embargo, lo que nos transmiten estas historias es siempre lo mismo: el llamado teorema de Tales. Las versiones podrán ser más o menos coloridas, en griego, latín, español o japonés, pero en todas ellas, continúa Serres, "la matemática suministra la clave de la historia y no la historia la clave de la matemática". "El esquema dice la finalidad del relato y no el relato el origen del esquema –continúa este filósofo–. Saber, entonces, y, en este caso, saber el teorema de Tales, consiste en acordarse del cuento egipcio y enseñarlo, en contar el pseudo-mito del origen." Por eso, podríamos agregar, el teorema de Tales se mantiene invariable más allá de sus interpretaciones, de sus versiones y de sus medios de transmisión. Claro que estos relatos permitieron difundirlo y conservar este recuerdo a través de los siglos para que llegara hasta nosotros como una suerte de memoria oral. Pero en ningún caso son los relatos quienes le otorgan o no validez a ese teorema: "El pensamiento o el lenguaje de las matemáticas –concluye Serres– no se propaga por todas partes ni perdurará para siempre gracias a una potencia militar, económica o cultural de los pueblos que lo inventaron, ni contribuye, que yo sepa, a propagar sus costumbres por toda la tierra: la demostración pura se expande sin que una diferencia ocupe, por sí sola, el lugar de las otras. Al contrario, sin ser dominante, ella resulta universal. Sean cuales fueren las diferencias lingüísticas, religiosas, económicas o militares que separan a los pueblos, seguramente todos, fuertes o débiles, han calculado, razonado y demostrado lo mismo, si se trata de medir [por ejemplo] la diagonal del cuadrado." Tal como lo planteaba Badiou para cuestionar los argumentos de los relativistas culturales, una verdad es igual para todos porque resulta indiferente

a las diferencias, de modo que no habría por qué confundir lo universal con lo dominante ni la verdad, en consecuencia, con los poderes que eventualmente la difunden.

En cambio, al reducir la verdad a una cuestión de consenso o de presupuestos culturales, el nihilismo finisecular parece estar fascinado por la cuestión del poder: para hacer que ciertas proposiciones se conviertan en una verdad histórica, hay que darse los medios de difusión y propaganda suficientemente poderosos. Goebbels, digamos, no pensaba algo distinto. De ahí que el filósofo norteamericano Richard Bernstein dijera que "es difícil encontrar alguna diferencia que haga realmente una diferencia entre la ironía de Rorty y el cinismo de Mussolini". No porque Rorty sea un fascista, por supuesto: nunca dejó de defender los valores democráticos, la libertad individual, la solidaridad social, y siempre dijo que la crueldad era lo peor que le podía pasar al ser humano. Incluso en sus últimos escritos va a defender, contra algunos de sus colegas radicales de los Estados Unidos demasiados apurados por renegar del marxismo, la vieja idea de una lucha de clases. No, no es en este aspecto que Bernstein compara a Rorty con Mussolini. Es debido a su concepción de la verdad entendida como una "redescripción metafórica" que logra imponerse en la opinión pública, concepción que se acerca peligrosamente a las "ideas-fuerza" de Sorel, el inspirador de Mussolini y de Goebbels. En este aspecto, sustituir los aparatos de propaganda del partido por las estrategias de *marketing* no cambia demasiado las cosas.

El regreso de los autores vivos

Pero Sokal decía que dos factores habían intervenido para que los editores de *Social text* aceptaran publicar su parodia como si se tratara de un artículo riguroso: una "opinión" cercana a la de ellos y una acumulación de citas de autores prestigiosos. Hasta ahora consideramos el problema de la "opinión", pero el segundo, el de las "firmas", no es menos importante, y hasta podríamos decir que se complementan. En efecto, ya en aquella respuesta a los "nuevos filósofos" franceses, Deleuze también llamaba la atención sobre este punto: justo en el momento en que la escritura y el pensamiento empezaban a abandonar la función-autor ("¿qué importa quién hable?", decía Foucault en los '60), los medios de comunicación insisten en reponerla, llevándola casi al paroxismo: "Diga lo que diga, lo importante es finalmente quién habla". Como sucede con otros intelectuales, un filósofo con cierta reputación puede ser convocado por los medios para opinar acerca de casi todo: la ciencia, la política, los problemas ecológicos, el último estreno cinematográfico, la situación de las minorías, el estado de la literatura, etcétera. Se trata de un nuevo tipo del pensamiento, explicaba Deleuze en el '77: "pensamiento-entrevista, pensamiento-reportaje, pensamiento-minuto". Y como suele suceder cuando un filósofo no tiene la oportunidad, ni el tiempo, para desarrollar un pensamiento, plantear un problema o construir un concepto, estas opiniones resultan a menudo tan generales y abstractas como las de cualquier otro "opinador profesional". Pero poco importa en este caso; lo interesante, desde la perspectiva mediática, es que lo haya dicho "él" (dos actitudes serán por otra parte apreciadas: el ejercicio de la sentencia ocurrente y de la iro-

nía polémica). Es cierto, ya quedan pocas entrevistas del tipo "maestro, háblenos del hombre" o "cómo ve el futuro de la humanidad", pero se generó una suerte de proceso autorreferencial: los intelectuales son convocados por los medios para comentar las noticias producidas por esos mismos medios.

Desde luego, esta reaparición del autor no es para nada casual. Spinoza hubiera dicho que una opinión no habla acerca de algo sino acerca de los efectos que algo produce en nosotros: una sensación, una impresión, una apreciación subjetiva. De manera que, agregaba este filósofo, la opinión nos dice más sobre nosotros mismos, sobre nuestra constitución física o mental, sobre nuestros pre-juicios o nuestros hábitos de pensamiento, que sobre el tema en cuestión. De ahí que, la mayor parte de la veces, las opiniones emitidas por alguien en una entrevista o en un reportaje sean una manera de "definir" quién es ese personaje o dónde se ubica dentro del llamado "campo intelectual". Esto, por supuesto, en el mejor de los casos, porque suele suceder que simplemente califiquen a un individuo desde el punto de vista de sus inclinaciones personales (o de su viveza para desenvainar algunas frases ocurrentes). Así hay quienes buscaron en la biografía de Michel Foucault los motivos que lo habrían llevado a interesarse por los dispositivos de poder, los castigos corporales y los sistemas carcelarios. En lugar de situar un enunciado filosófico en el seno de un pensamiento, en vez de concebirlo como una respuesta a una problemática precisa, se remite su valor de verdad a la subjetividad del autor, al "sucio secretito" como lo llamaba D. H. Lawrence, esa verdad confesional que, según el propio Foucault, habría sido inventada junto con la pastoral cristiana.

Las consecuencias de este curioso *star system* filosófico, científico o literario recreado por ciertos medios de comunicación, pueden observarse también en un fenómeno editorial de algunos años atrás: mientras los escritos autobiográficos de Louis Althusser tuvieron una amplia resonancia en las revistas y los suplementos culturales del mundo entero, y fueron objeto de emisiones en la radio y la televisión francesas, y hasta de una película (lamentable), sus ensayos filosóficos inéditos, aparecidos casi al mismo tiempo, pasaron sin pena ni gloria. Los primeros, por ejemplo, gozaron de una pronta traducción al español, mientras que los segundos todavía esperan un editor que se arriesgue a realizarla. Demasiado largos y demasiado complejos para alguien cuyo pensamiento "pasó de moda". Y además, ¿a quién pueden interesarle estos escritos cuando tiene la posibilidad de inmiscuirse en las jugosas circunstancias que lo llevaron al asesinato de su esposa? De ahí que incluso algunos comentadores hayan preferido sustituir la lectura crítica y rigurosa de la filosofía althusseriana por una rápida psicología de sobremesa: ese trágico episodio, llegó a decirse, habría simbolizado la muerte del marxismo...

Y es que tal vez la cuestión de la desaparición de la función "autor" haya generado una serie de malentendidos a partir de los '60. La firma, en efecto, no es para nada indiferente. No porque remita a una subjetividad o a una autoridad sino porque permite situar un enunciado o un concepto en el seno de un pensamiento o de un sistema. Lo importante, por ejemplo, no es que el enunciado "el trabajo no es una mercancía" lo haya dicho Marx. Por supuesto, existió una tendencia, casi religiosa, a considerar que los enunciados que brotaran de su pluma tenían el valor de verdades indiscuti-

das. Y es verdad que muchos intelectuales podían citarlo para autorizar sus opiniones, del mismo modo que hoy, diría Sokal, citan a Heisenberg, Mandelbrot, Lacan o Derrida. Pero no se trata de eso: la firma era una manera de señalar que un concepto filosófico pertenecía a un sistema y que por eso no podía confundírselo con el término que lo nombraba. Así el concepto de "idea" es diferente en Platón, Descartes o Kant, por tomar sólo tres nombres. Cuando un filósofo habla de la idea platónica, cartesiana o kantiana, lo hace para dejar claro que se refiere al concepto y no a la palabra o el significante. De la misma manera, los científicos hablan de un "espacio euclidiano" y de otro "no-euclidiano", o bautizan los teoremas de la geometría o los principios de la física ("teorema de Tales", "teorema de Pitágoras", "principio de Arquímedes", etc.), aunque es poco probable que ellos hayan sido en realidad sus "autores". Pero el cuadrado de la hipotenusa seguirá siendo igual a la suma del cuadrado de los catetos, lo haya dicho Pitágoras o no. Y un cuerpo sumergido en un fluido va a continuar recibiendo un empuje de abajo hacia arriba igual al peso del volumen desalojado, más allá de si este principio lo enunció Arquímedes o cualquier otra persona. En este aspecto, como decía Foucault, no importa en realidad quién hable. La firma de esos conceptos, teoremas o principios se torna importante, sin embargo, como una manera de recordar que esos enunciados están inscriptos en un sistema de pensamiento preciso, que resultaría imposible repetir cada vez que se los cita. No se trata, por consiguiente, de meras opiniones de ciertos autores célebres. Es lo que distingue un enunciado filosófico o científico de una sentencia de un autor, clásico, moderno o "posmoderno". La firma, justamente, es la

manera de señalar bajo qué condiciones un enunciado se torna universal y necesario.

Algunos de los autores denunciados por Sokal, sin embargo, parecen proceder de manera inversa. En primer lugar, subestiman la firma de un enunciado, lo descontextualizan o lo abstraen de las condiciones bajo las cuales se torna universal y necesario. Simplemente lo citan, como se cita una sentencia o una máxima, para apoyar o refutar una tesis, o como quien invoca el adagio latino "el hombre es el lobo del hombre" para autorizar su escepticismo político o su cinismo moral. Pero por supuesto, esas personas necesitan que esta cita tenga una cierta autoridad, que la haya dicho alguien reconocido en un cierto medio o un autor "de moda", de manera que vuelven, en segundo lugar, a introducir el nombre del autor, aunque esta firma cumpla ahora una función completamente diferente. Así el concepto de "relatividad" einsteniano puede ser invocado para apoyar una tesis relativista, en el sentido nihilista de este término, aunque la teoría física del científico alemán no autorice en ningún momento esta extrapolación vertiginosa.

En síntesis, la relación entre la filosofía y los medios no se transformó solamente porque estos últimos incrementaron como nunca su poder; cambió también porque un nuevo estilo filosófico se puso en marcha, hecho de aforismos, apreciaciones, sentencias, fragmentos y citas de autores célebres. El collage-pop, pensamiento-clip. Incluso la propia invocación de un "sistema" filosófico resultó cuestionada, ya que remitía a las idea de una "totalidad" y ésta, a su vez, tenía resonancias "totalitarias". La idea de un "montaje" vanguardista, de una filosofía-cadáver-exquisito o pensamiento-video-clip, comenzó a resultar bastante más

atractiva. Convertidas en imágenes o figuras más o menos seductoras, los conceptos filosóficos, o incluso científicos, adquieren un valor estético (el "rizoma" o la "desterritorialización" de Deleuze y Guattari, los "fractales" de Mandelbrot, las "catástrofes" de Thom, pero también ciertos procedimientos vanguardistas como los "injertos" de Derrida). Y estos objetos estéticos –que conforman un cotillón terminológico vistoso– se convierten rápidamente en imágenes publicitarias atractivas desde la perspectiva del *marketing* editorial. De ahí que muchos filósofos se pregunten hoy si la filosofía podrá sobrevivir a la desaparición de la idea de sistema, de totalidad concreta o incluso de verdad. Hacia el final de su vida, Deleuze le dedica un libro a Leibniz, el gran pensador de los sistemas, y en su último libro se dice que el concepto de sistema podrá cambiar pero que la filosofía fue siempre sistemática. Algo semejante diría también Badiou para oponerse a la creciente estetización de la filosofía. Michel Meyer, por su parte, termina por demostrar hasta qué punto la idea de un sistema, donde los elementos mantengan relaciones de determinación recíproca o de implicación mutua, sustituye a la antigua causalidad lineal, no sólo en filosofía sino también en las ciencias naturales y sociales. Y Toni Negri, de algún modo, reinterpreta en estos términos el concepto spinociano de substancia. Habría que ver entonces si el giro mediático de ciertas imágenes filosóficas, y si la estetización de sus conceptos, será un fenómeno durable desde la perspectiva de la historia de la filosofía, y realmente decisivo para su futuro, o si se trata simplemente de una moda pasajera.

CONCLUSIÓN

La filosofía siempre tuvo sus rivales, ciertos discursos, prácticas o disciplinas que quisieron suplantarla desde sus inicios. En tiempos de Platón, lo vimos, eran la sofística y la retórica, con su arte de persuadir a los ciudadanos; en el medioevo, fueron más bien la teología y la exégesis bíblica. "Más cerca de nosotros –dirán Deleuze y Guattari–, la filosofía se ha cruzado con muchos nuevos rivales. Primero fueron las ciencias del hombre, particularmente la sociología, las que pretendieron reemplazarla [...] Después les llegó el turno a la epistemología, a la lingüística, e incluso al psicoanálisis... y al análisis lógico." Podríamos agregar, tal vez, otros nuevos pretendientes a ocupar su lugar: la teoría literaria, los estudios culturales, la ciencia de la comunicación y hasta la propia historia intelectual. Lo cierto es que la aparición de estos rivales no resulta caprichosa, dirán aquellos autores. Al identificar el pensamiento con los lenguajes culturales, en sus versiones estructuralistas o pragmáticas, o incluso con la interpretación de textos, tanto en su variante desconstructiva como hermenéutica, la filosofía del giro lingüístico parecía legitimar el camino de su autodisolución, hasta tal punto que la llamada "era posmetafísica"

a veces se distingue difícilmente de una "era posfilosófica".

A fin de cuentas, ¿qué nos dice Richard Rorty? La filosofía y la ciencia se parecen a la poesía, inventan nuevas "redescripciones metafóricas" del mundo, ficciones más o menos convincentes y útiles, imágenes atractivas y nada más. La ciencia, por ejemplo, nos propone un modelo atómico. Todo el mundo lo ha visto alguna vez en los manuales escolares, en alguna que otra revista o en ciertos documentales de la televisión: es una especie de sistema solar, con un núcleo formado por protones y neutrones, y un conjunto de electrones que giran alrededor. A más de uno le habrá llamado la atención la semejanza con un sistema planetario. Curioso, ¿no?, que la Naturaleza o Dios –lo mismo daría en este caso– hayan repetido el mismo esquema a nivel estelar y a nivel microfísico. Así presentado, pareciera que existiera una suerte de inteligencia universal que amara este tipo de simetrías.

Pero detengámonos a pensar un poco. La materia, nos dice la ciencia, está formada por esos átomos. Pero si esto es así, ¿cómo es posible que el átomo esté compuesto por una serie de "bolitas" o de "pedacitos" de materia? Justamente, al hablar de "partículas" subatómicas la ciencia no nos diría algo distinto: se trata de "pedacitos". No obstante, si esto es así, no habríamos explicado nada, diríamos simplemente que la materia está compuesta de pedacitos de materia. Quedaría por explicar entonces de qué están formados esos pedacitos. ¿De pedacitos más pequeños? Evidentemente, hay algo aquí que no funciona. ¿Porque no funciona en la ciencia? No, porque no funciona en nuestro sentido común o porque nuestra imaginación suele jugarnos malas pasadas. A decir verdad, la ilustración del mode-

lo atómico que vemos en los manuales, las revistas y la televisión es una manera imaginaria, figurativa, de presentar algo, una manera de volverlo comunicable. Y en este sentido no difiere mucho de las imágenes de la divinidad expuestas en ciertos templos religiosos. Rorty parece tener razón en este punto: se trata de imágenes o de metáforas. Lo mismo sucede con el Big Bang, con las ondas y los corpúsculos o, más recientemente, con la teoría de las "cuerdas". Y es probable que la ciencia no pueda prescindir de estas imágenes, lo que no significa que se reduzca a ellas. Sucede que nos resulta difícil imaginar una "masa", por más pequeña que sea, sin asociarla con un "cuerpo" y, por consiguiente, con algo extenso.

Pero de este problema, los filósofos de la comunicación extraen un corolario discutible. Si existiera algo fuera del lenguaje, debería presentarse ante nosotros "en persona"; la presentación, sin embargo, es un hecho lingüístico o figurativo, una consecuencia de la representación (el "retrato" del átomo en este caso). Pero si las cosas no se presentan fuera del lenguaje, entonces no hay nada fuera del lenguaje. De modo que este pensamiento parte del mismo presupuesto metafísico que pretende discutir: el ser sólo existe bajo la forma de la presencia. Si no hay presencia, no hay ser. Las cosas acerca de las cuales hablamos sólo existen en el lenguaje y éste, además, es esencialmente comunicativo, ya que se propone presentarle a los demás los distintos objetos que él mismo creó o figuró.

Sin embargo, cuando el científico calcula la masa de una partícula, en sus fórmulas no aparece en ningún momento una variable que sea la extensión o la corporalidad, no aparece ni siquiera la dichosa partícula. Cuando Newton escribe la fórmula f = m.a, es de-

cir, la fuerza es directamente proporcional al producto de la masa por la aceleración, ninguno de los términos hace referencia a cosas tales como las partículas u otras entidades imaginables (existen, digamos, masas inextensas). Es más: nos hemos acostumbrado a hablar de fuerza, de masa y de aceleración, pero difícilmente podamos imaginarnos qué son todas esas "cosas". Y sin embargo, la ciencia no cesa de pensar a partir de esas variables o factores que se definen matemáticamente por sus relaciones recíprocas. La ciencia, en este aspecto, nunca concibió el ser como lo presentable o lo imaginable; al contrario, el ser de las cosas resulta, desde una perspectiva científica, radicalmente impresentable o inimaginable: la ciencia no habla acerca de lo que aparece, no habla acerca de la apariencia, y esto fue lo que siempre intentó determinar la metafísica desde los tiempos de Platón: ¿cómo puede pensarse el ser de las cosas sin confundirlo con su apariencia? Por eso no existe una incompatibilidad entre física y metafísica: la primera piensa aquello que no se presenta mediante fórmulas matemáticas; la segunda intenta pensar qué es, al fin de cuentas, eso que no se presenta (y que la tradición filosófica llamó "ser").

Por supuesto, se puede graficar la aceleración de un cuerpo en un sistema de coordenadas cartesianas donde uno de los ejes sea el tiempo y el otro el espacio. El resultado es una curva, una parábola más precisamente. Pero esa parábola no reproduce, por ejemplo, el movimiento de una piedra, ya que ésta cae, como se sabe, en línea recta. Algo semejante sucede con el modelo atómico. El enunciado: "El átomo es como un sistema solar con un núcleo y electrones que gira en torno a él...", ¿es verdadero o falso? Tal vez se

piense que con un microscopio suficientemente potente podríamos llegar a ver ese átomo y verificar si se parece o no a la figura o a lo que dice el enunciado. Sin embargo no es así, porque el átomo no es una cosa que podamos simplemente ver. Pero no porque resulte demasiado pequeño. Tampoco podemos ver la aceleración, aunque percibamos la piedra que cae a simple vista. Y sin embargo, podemos graficar perfectamente esa aceleración, tanto como podemos graficar las "ondulaciones" de la luz, lo que no significa que la luz sea una onda. Al igual que la curva de la aceleración, la onda no es una imagen de la luz sino una gráfica sobre ejes cartesianos de las fórmulas que permiten pensarla. Que un osciloscopio grafique directamente las ondas electromagnéticas, como si se tratara de una imagen televisiva, significa simplemente que ese aparato puede traducir inmediatamente una serie de datos en una figura, de la misma manera que los diarios nos presentan las curvas de las alzas y bajas de la bolsa. Unos y otros, sin embargo, grafican fórmulas y no "cosas".

Ahora bien, una fórmula rompe con la idea de substancia, de identidad o de estabilidad de las esencias. Por eso el tiempo, el espacio, la velocidad, la aceleración, la masa o la fuerza ya no son cosas sino variables. La velocidad es una determinada relación entre el espacio y el tiempo, pero éstos tampoco pueden pensarse independientemente de la velocidad, como lo demostró Albert Einstein a principios de este siglo. La masa ya no es una propiedad de un cuerpo independiente de la fuerza y de la aceleración, y la propia aceleración es relativa a la masa y a la fuerza. Justamente, cuando Einstein habla de una física relativista, este término nada tiene que ver con un relativismo et-

nológico o con una suerte de constructivismo radical donde todo depende del lenguaje utilizado o de los valores personales del observador; relativista significa aquí relacional, en el sentido de que existe una determinación recíproca de todas las variables y que ninguna puede pensarse como una cosa aislada con su identidad propia. Filósofos como Bergson, Brunschvicg o Whitehead no decían en la primera mitad de siglo algo demasiado distinto: no existen términos simples que podrían ser aislados gracias al análisis de lo complejo porque cada término es, ya, una relación: si uno deshace la totalidad orgánica a la cual pertenecen, esos términos desaparecen o se transforman en otra cosa. Sucede simplemente que, para retomar el lenguaje bergsoniano, seguimos teniendo una imagen mecánica de lo real, como si se tratara de un motor donde cada pieza puede ser separada del resto. Algo semejante sostendrá en estos años Michel Serres, al decir que el término griego *logos* remitía, en la tradición científica y filosófica, a la idea de una relación, semejante a la que la hipotenusa mantiene con los catetos, y no a una suerte de metáfora o de interpretación.

Como se ve, aquella concepción relacional se asemeja muchísimo a la idea que Spinoza se hacía de una singularidad a la cual nos referimos en la tercera parte: una suerte de cooperación o de determinación recíproca entre individuos o entre ideas. Y una "idea adecuada", según este filósofo, era un pensamiento de este tipo. Por eso las ideas adecuadas se distinguían de las "ideas generales" del tipo Lluvia, Virtud, Estado, Crueldad, Hombre, etc. Estas generalidades obedecen precisamente a la lógica de la nominación o de la clasificación. De modo que las ideas adecuadas no pueden confundirse con el lenguaje, o por lo menos con

esa concepción del lenguaje que lo entiende como una clasificación o una representación de los seres (incluso si esos seres no existen fuera de la representación, como dicen los filósofos del giro lingüístico). El pensamiento filosófico convierte las ideas generales en ideas adecuadas, transmuta los nombres generales en singularidades, hace con los términos, si se quiere, lo que las fórmulas matemáticas hacían con las letras: las convierte en variables (o en "variaciones", como las llaman Deleuze y Guattari a propósito del concepto filosófico). Y una variable, como sucede con el tiempo, el espacio o la velocidad, no sólo carece de referente sino también de imagen, de figura o de ilustración. De modo que asociar la verdad a una proposición atómica de sujeto y predicado, como lo hizo la lógica desde Aristóteles hasta Frege, no nos saca de la ilusión sustancialista u objetivista. Sólo nos mantenemos en el plano pre-filosófico o pre-científico de las generalidades en la medida que seguimos creyendo en la gramática. Y por eso las singularidades no pueden ser pensadas en este plano.

No obstante, cada vez que nos proponemos comunicar algo, o hacer que otra persona se lo pueda imaginar, debemos apelar a las figuras o a las metáforas. Cosificar, si se quiere, una fórmula o una idea adecuada. El problema es que las imágenes puedan resultar engañosas, ya que nos inducen a confundirlas con lo figurado. Es algo que ya sabían los iconoclastas: siempre se corre el riesgo de que la imagen se convierta en un ídolo o un fetiche. ¿Esto significa callar acerca de eso que no se puede comunicar? De ningún modo, la ciencia no ha dejado de hablar acerca de la fuerza, la masa, la aceleración, la energía, la velocidad, incluso el espacio y el tiempo mediante fórmulas o ideas adecuadas.

Tomemos, justamente, el problema del tiempo, ¿es que podemos comunicarle a alguien de qué se trata? Para hacerlo, debemos recurrir a ciertas imágenes. Una de las más antiguas fue la que propuso Heráclito de Efeso: el tiempo es como un río. Otros lo imaginaron como un animal invisible que devora todas las cosas, y fue el caso de Quevedo. Es algo que sucede en la vida cotidiana: cuando nos preguntamos qué es una cosa, intentamos responder a través de una imagen sensible de la cosa en cuestión, una analogía o una metáfora. Pero el tiempo no es ni un río ni un animal hambriento, y es por eso que Platón desconfiaba de los poetas y los artistas: aunque lo hagan de manera novedosa, original, ellos recurren a mecanismos semejantes a los del sentido común o la *doxa*. Es cierto, tal vez el arte y la poesía no sean esto, y en este siglo muchos teóricos de la literatura y el arte intentaron demostrar que la experiencia poética y artística no es esencialmente comunicativa. Es lo que dicen tanto Badiou como Deleuze, sin ir más lejos. Pero cuando Rorty nos habla de una "redescripción metafórica" sigue pensando, en el fondo, como Platón, aun cuando invierta su evaluación y rehabilite a los poetas, hasta el punto que intenta convertir a científicos y filósofos en "poetas vigorosos", capaces de imponer nuevas figuras y transformar así el imaginario corriente o el sentido común de una comunidad.

Como lo plantean Deleuze y Guattari, "la filosofía no encuentra amparo último de ningún tipo en la comunicación, que en potencia sólo versa sobre opiniones, para crear 'consenso' y no concepto" (y sépase que el "concepto" deleuziano no es sino la "idea adecuada" spinociana). Según estos filósofos, entonces, no puede confundirse el pensamiento filosófico o

científico, y ni siquiera el artístico, con la idea de una "conversación democrática universal". Lo que no significa que la filosofía sea "antidemocrática" por naturaleza. En primer lugar, porque ni siquiera es evidente que la democracia pueda reducirse a la comunicación y el consenso. Estos pueden ser factores de convivencia no-violenta, es cierto, y hasta contribuir a la armonía social, como suele decirse. Pero sería erróneo, incluso peligroso, confundir esa armonía con la democracia. El propio Vattimo lo reconoce cuando sostiene que "las dictaduras modernas le dan un lugar cada vez más importante a las técnicas de organización del consenso", ya que el "poder de dominación, si pasa por el consenso, es más seguro y estable". Pero que esto "humanice el ejercicio del poder, incluso el más despótico", no convierte a una dictadura en una democracia. Por supuesto, el consenso resulta mil veces preferible al terror, como la paz es preferible a la guerra, pero ni la convivencia pacífica ni la aceptación mayoritaria de un sistema pueden ser asimilados a una democracia. Así pues, el filósofo no se convierte en un individuo autoritario por el solo hecho de negarse a plegar el pensamiento a la opinión o a la comunicación.

Es probable que ni la filosofía ni la ciencia puedan sustraerse del todo al sentido común de una época y a ciertas imágenes demasiado pregnantes. Es lo que Gaston Bachelard llamaba los "obstáculos epistemológicos". Incluso hay que ser cuidadoso cuando se habla de "obstáculos", porque esto no significa que esas imágenes no puedan servirnos para elaborar una teoría en un determinado momento. Así la mecánica clásica reducía la realidad a cuerpos sustanciales cuyas características eran, según Newton, "la extensión, la dureza,

la impenetrabilidad y la inercia". Se trataba de una "imagen" de la materia estrechamente ligada al sentido común (y sigue siendo la imagen que nos hacemos de los átomos: nos cuesta imaginarnos una materia que no sea extensa a pesar de que la física, hoy, nos permite pensarla). Pero esta imagen no fue un obstáculo para que Newton desarrollara su física. Sólo se convirtió en un "obstáculo" cuando ya no permitía pensar fenómenos como el electromagnetismo y, por supuesto, todos aquellos ligados a los seres vivos, hasta el punto que la biología resulta inseparable de una ruptura con la imagen mecanicista de la materia. Sin embargo, ya la fórmula de la gravitación universal de Newton prescindía de esas imágenes, que sólo volvían cuando este físico se proponía explicar, en el sentido de volver comunicable o ilustrar, lo que sus fórmulas "querían decir".

Justamente, el principal obstáculo del pensamiento, dirían hoy algunos filósofos como Balibar o Badiou, no es el absurdo o el sinsentido sino, por el contrario, el propio sentido. De ahí que el pensamiento no se confunda con la comprensión: uno puede llegar a ciertas conclusiones por medio del razonamiento o las demostraciones matemáticas, y estas conclusiones pueden ser verdaderas, lo que no significa que uno llegue a comprender o a representarse cómo puede ocurrir eso "en la realidad". Badiou, como vimos, insiste mucho sobre este aspecto en su crítica del giro lingüístico: las matemáticas siempre trabajaron con el cero, el infinito, los números negativos, los imaginarios, los irracionales, y nadie puede imaginarse, o representarse, "cosas" semejantes. Ya Leibniz había tenido problemas para comunicar qué podía ser un "infinitesimal", y no tuvo más remedio que proponer la imagen de

una "casi-nada", lo que le valió las críticas de D'Alambert y Berkeley: ¿cómo podía haber algo que fuera casi nada? Pero también la física nos habla hoy de antimateria, de partículas virtuales, de geometrías no-euclidianas o simplemente de azar. Se dirá que a nadie le cuesta pensar el azar. Sin embargo, nuestro sentido común sigue obedeciendo a aquella máxima leibniciana, "nada ocurre sin razón". Aun así, la ciencia nos propone hoy argumentos perfectamente racionales para demostrar la existencia del azar. Es más, hasta se atreve a decir en algunos casos que "todo existe por azar", por encuentros fortuitos o mutaciones aleatorias, como sucede con la evolución de las especies.

También la filosofía acuñó conceptos que ya no tenían el estatuto de las sustancias corporales o de la "estabilidad de las esencias", según la expresión de Vattimo, o de las cosas, en fin, tal como suele imaginarlas nuestro sentido común. Y es en este sentido que se habló de metafísica. Tal vez no sea casual, entonces, que la metafísica sea condenada hoy en nombre de la comunicación. Para la metafísica, justamente, el sentido común y las opiniones originarias, ligadas siempre a una imagen cosificada y a generalidades lingüísticas, nunca podían ser el suelo donde creciera el pensamiento. Por el contrario, dirían quienes se oponen al giro lingüístico, se piensa a pesar de estas opiniones y creencias y jamás gracias a ellas, ya que uno comienza a pensar cuando logra sustraerse a las evidencias cotidianas y las significaciones establecidas. ¿No se comienza a pensar, si se quiere, en el límite de lo incomprensible? Por eso a la filosofía le cuesta tanto comenzar y hasta hizo de este problema uno de sus temas preferidos. ¿Descartes no buscaba ese enunciado verdadero

que ya no se apoyara en el sentido común? ¿No intentó comenzar por una verdad que ya no se confundiera con un prejuicio? El "pienso luego existo" no propone ninguna imagen ni es una ilustración de lo que sería el pensamiento o la existencia. Es cierto, no siempre la filosofía buscó ese punto arquimédico a partir del cual sostener todo un sistema. Hoy diríamos más bien que la filosofía se ve forzada a pensar cuando se encuentra con lo incomprensible, con el sinsentido o el absurdo, es decir, con todo aquello que se sustrae al sentido común y la opinión. Como vimos, Marx ya no buscó una verdad indubitable a la manera cartesiana sino que se encontró con la paradoja de esa "parte que no es una parte"; Heidegger comenzó por ese ser que no es un ente; Sartre por una conciencia que no es algo. El pensamiento siempre comienza por estas para-doxas que pueden ser formuladas como un problema: ¿cómo es posible que exista una parte que no es una parte?

De manera que no habría por qué reprocharle a la filosofía, pero tampoco a la metafísica, haber propuesto la "Única Descripción Correcta", como dice Rorty, a partir de la cual habría condenado todas las demás. Y no habría por qué hacerlo en la medida que la filosofía, en principio, nunca se habría propuesto "describir" nada y mucho menos inventar metáforas atractivas capaces de seducir a sus contemporáneos o imponerles una visión oficial del mundo. Que algunos poderes hayan utilizado la filosofía en este sentido, y que lo sigan haciendo, no nos obliga a redactar un juicio sumario contra este pensamiento.

De ahí que en los últimos años hayan aparecido una serie de libros que se preguntan, una vez más, qué es la filosofía. El ensayo de Deleuze y Guattari ya mencionado es uno de ellos. Con un título idéntico, el fi-

lósofo belga Michel Meyer acaba de publicar un ensayo donde aborda este problema. Pero ya Badiou había publicado su *Manifiesto por la filosofía* donde se concentraba particularmente en discutir las tesis del giro lingüístico y la "edad de los poetas". En todos estos trabajos, comienza a vislumbrarse la idea de que la filosofía debe romper con el giro lingüístico para poder proseguir con su tarea específica. El antiguo problema platónico de una diferencia entre la *doxa* y la *episteme*, que las filosofías del giro pretendían disolver, se reformularía hoy en estos términos: ¿existe un pensamiento que pueda sustraerse a la comunicación y el consenso? Para Deleuze y Guattari, la filosofía crea conceptos que no pueden confundirse, en ningún caso, con las proposiciones del discurso. Para Michel Meyer, por su parte, la filosofía plantea problemas y éstos no tienen una estructura proposicional. Para Badiou, finalmente, la filosofía piensa acontecimientos innombrados por la comunicación o el consenso de una época.

En síntesis, la inflación de imágenes y de comunicación que caracteriza nuestra cultura se llevan bastante mal con ese pensamiento sin imágenes ni ilustraciones, poco amigo de la comunicación y el consenso que fue, desde siempre, la filosofía. Y no se trata, claro está, de maldecir esas tendencias sociales y culturales como si se tratara de un flagelo que acecha nuestro mundo. Simplemente se trataría de aceptar la existencia de una dimensión diferente, incluso irreductible, de un pensamiento que sólo puede plegarse a las exigencias de comunicación y a la "conversación democrática universal" al costo de renunciar a sí mismo. Es lo que piensan hoy muchos filósofos, los que se niegan a convertirse en formadores de opinión o en difusores de ciertos valores éticos y políticos, aun cuando formen

parte de sus convicciones cotidianas. Lo que no significa tampoco un retiro conventual en la torre de marfil de la academia y su consecuente renuncia a los problemas de nuestro tiempo, ya sean políticos, científicos, artísticos o éticos. Es más, alguien como Badiou diría que estos problemas son el suelo en donde crece la filosofía. Pero que esté anclada en su época, en lo que permanece impensado en una situación, no significa, para estos filósofos, que las creencias y los mitos de su tiempo constituyan las condiciones irrevocables de los discursos filosóficos. Por el contrario, se trataría más bien de unos "obstáculos", tal como los entendía Bachelard, con los cuales la filosofía se ve siempre confrontada.

En fin, como intentamos verlo a lo largo de este trabajo, hoy pueden reconocerse dos tendencias divergentes en filosofía. Por un lado, los filósofos del giro lingüístico consideran que la "era metafísica" ha llegado a su fin, y le dan este título a toda filosofía que no se proponga como una crítica (lógica, desconstructiva o hermenéutica) de los lenguajes sociales. La apreciación de Vattimo resulta acertada en este aspecto: estas posiciones forman una suerte de *koiné* filosófica de fin de siglo, una tendencia, podríamos decir, mayoritaria o hegemónica. Por el otro, sin embargo, están quienes no se identifican con esta propuesta y que constituyen un grupo heterogéneo y difícil de identificar. Un denominador común, sin embargo, pareciera emparentarlos: para ellos se trata de seguir haciendo lo que la filosofía hizo desde siempre, se lo llame metafísica o no, y donde la sistematicidad resulta insoslayable, a riesgo de caer en la vaguedad de las opiniones o los simples pareceres. Su problema, en efecto, consiste en desembarazarse de ciertos obstáculos, de ciertas figu-

ras heredadas, de ciertas opiniones establecidas, para continuar haciendo eso que la filosofía, aparentemente, nunca dejó de hacer: crear conceptos, formular problemas o construir sistemas.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Agamben, Giorgio, *La comunitá che viene*, Turín, Einaudi, 1990. [Ed. cast.: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996.]

Badiou, Alain, *L'Être et l'événement*, París, Seuil, 1989.

——, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, París, Hatier, 1993.

——, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1997.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

Derrida, Jacques, *La voix et le phénoméne*, París, PUF, 1967. [Ed. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pretextos, 1985.]

——, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967. [Ed. cast.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.]

——, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.

——, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972. [Ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.]

Derrida, J. y Vattimo, G. (comps.), *La réligion*, París, Seuil, 1996.

Glucksmann, André, *Les maîtres penseurs*, París, Grasset, 1977.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1987.

Habermas, Jürgen, *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1987.

——, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

——, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.

Jonas, Hans, *Le principe de responsabilité*, París, Cerf, 1990. [Ed. cast.: *El principio de la responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.]

Lévy, Bernard-Henri, *La barbarie au visage humaine*, París, Grasset, 1977. [Ed. cast.: *La barbarie con rostro humano*, Caracas, Monte Ávila Editores.]

Lyotard, Jean-François, *La condition posmoderne*, París, Minuit, 1979. [Ed. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.]

——, *Le différend*, París, Minuit, 1983. [Ed. cast.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.]

——, *Le posmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1988. [Ed. cast.: *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1987.]

MacIntyre, Alasdaire, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

Meyer, Michel, *De la problématologie*, París, Pierre Madraga, 1986.

——, *¿Qui est-ce que la philosophie?*, París, Pierre Madraga, 1997.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.

——, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, París, PUF, 1992. [Ed. cast.: *El poder constituyente*, Madrid, Ediciones Libertarias-Prodhufi, 1993.]

——, *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1992.
Palti, José Elías, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
Ranciére, Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995.
Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.
——, *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*, Barcelona, Paidós, 1991.
——, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres*, París, Seuil, 1989.
Vattimo, Gianni, *Les aventures de la différence*, París, Minuit, 1985. [Ed. cast.: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Círculo de lectores, 1995.]
——, *La fin de la modernité*, París, Seuil, 1987. [Ed. cast.: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.]
——, *Au-delà de l'interprétation*, Bruselas, De Boeck & Larcier, 1997. [Ed. cast.: *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.]
Watzlawick, Paul, *La réalité de la réalité*, París, Seuil, 1978.
——(comp.): *L'invention de la réalité*, París, Seuil, 1988.

Otros títulos de la colección

La música del siglo XX

Diego Fischerman

La llamada música clásica contemporánea es un territorio que, salvo excepciones, resulta desconocido para ese público que frecuenta a Mozart, Beethoven o Debussy. Sin embargo, las obras escritas durante este siglo mantienen una relación con muchos matices, que incluyen la reformulación, la cita, el rechazo y la continuidad con ese pasado fuera de discusión. En este libro Diego Fischerman traza un mapa que permite comprender las distintas direcciones que fue tomando la música durante este siglo, de Debussy a Luciano Berio y de Schoenberg a Luigi Nono, incluyendo la música popular para ser escuchada y las relaciones muchas veces conflictivas de las obras contemporáneas con la industria cultural y con el poder político. *La música del siglo XX*, que provee además una discografía exhaustiva, se propone como un texto para todos aquellos que disfrutan con las sensaciones que provoca la música y que buscan comprender los códigos y las propuestas de la actualidad.

La historieta en la edad de la razón

Pablo De Santis

A partir de los años '60 el circuito de la historieta ha sufrido una serie de cambios que han modificado tanto su valoración estética como la posición de sus creadores y los modos en que es consumida. En ese proceso, no exento de contradicciones, el *comic* recibió influencias de varias zonas de la cultura en las cuales también dejó su marca.

En este libro Pablo De Santis analiza el devenir de un género que reúne sobre una hoja de papel todas las tendencias de su tiempo: permeable a lo que sucede en la plástica, en el cine, en la literatura e incluso en la televisión, la historieta convierte todos estos mensajes en una estética con matices distintivos en los que aún es posible experimentar sin alejarse del mundo.