



HAL
open science

La invención y el materialismo crítico

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

| Dardo Scavino. La invención y el materialismo crítico. La escena contemporánea, 2001. hal-02340610

HAL Id: hal-02340610

<https://hal.science/hal-02340610>

Submitted on 31 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.

La invención y el materialismo crítico

por Dardo Scavino

La resistencia del pensamiento contra el simple ente, la libertad imperiosa del sujeto, apunta en el objeto a eso que, por su elaboración como objeto, ha sido perdido.

Theodor W. Adorno

A principios de marzo María Pia López tuvo la amabilidad de comunicarse conmigo para que escribiera un texto acerca del concepto de "invención" tal como yo lo había presentado en la última parte de un artículo consagrado al problema del compromiso literario en Sartre, publicado en el N° 11/12 de la revista *El Rodaballo*. El artículo que ustedes están comenzando a leer será entonces una continuación de aquel, aunque quisiera dejar de lado esta vez las cuestiones estrictamente literarias y avanzar una serie de tesis acerca del estatuto de la propia filosofía y sobre todo de la situación actual de la filosofía, tomando como hilo conductor el concepto de "invención", para llegar a lo que definiría aquí como un "materialismo crítico" en filosofía.

La ofrenda y el sacrificio

Retomemos entonces aquel artículo de *El Rodaballo* allí donde el propio Sartre menciona el concepto de "invención": "Es evidente que la *acción histórica* nunca se redujo a una elección entre datos brutos sino que siempre se caracterizó por la *invención* de soluciones nuevas *a partir de una situación definida*. El respeto de los 'conjuntos' es puro y simple empirismo, y hace mucho tiempo que el hombre superó el empirismo en la ciencia, la moral y la vida individual: los fontaneros de Florencia 'elegían entre dos conjuntos'; Torricelli *inventó* la pesadez del aire, y digo que la *inventó* y no que la *descubrió* porque, *cuando un objeto se oculta ante nuestros ojos, hay que inventarlo para poder descubrirlo*". Escribí en itálicas, entonces, los conceptos que, a mi entender, resultan centrales en este pasaje.

Al hablar de "acción histórica" Sartre se refiere aquí, y más específicamente, a la praxis política, pero, hasta llegar a este pasaje, la venía comparando con la propia práctica literaria. Tanto



en política como en literatura, venía diciendo Sartre, la verdadera acción histórica es una "invención". Ahora bien, este filósofo reúne dos condiciones para que esta invención se produzca: no debe poder deducirse de los elementos preestablecidos y, sin embargo, debe hacerse "a partir de una situación definida". Pero hay también un aspecto curioso. Fíjense una cosa: estamos en un texto consagrado a la literatura; Sartre había sido un gran lector de Nietzsche y, en ese mismo momento, su filiación con la filosofía de Heidegger era evidente; todas las condiciones estaban dadas para que concibiera la "acción histórica" según el modelo de la "creación poética"; el revolucionario hubiera sido entonces un creador de nuevos valores, un profeta del pueblo nuevo, de la tierra nueva. Sin embargo, para explicar la "invención" Sartre no escoge el paradigma de la creación poética sino el de la ciencia, y ya lo había hecho desde el principio del libro en varios pasajes. Para Sartre, pues, la invención está estrechamente unida a un descubrimiento, al descubrimiento de lo que "se oculta ante nuestros ojos".

¿Pero qué quiere decir con esto? ¿Es que basta con un telescopio o un microscopio para ver lo que no podíamos ver? ¿Existiría, por decirlo así, un "interior" de la naturaleza que la ciencia debería penetrar? De ningún modo, porque esto supondría legitimar el empirismo que Sartre acaba de invalidar. Pienso que un pasaje de un texto contemporáneo a *¿Qué es la literatura?*, pero publicado después de su muerte con el título de *Verdad y*

existencia, nos podría esclarecer acerca del sentido de este "ocultamiento": "Es porque ciertas sociedades o ciertos hombres se mueven perpetuamente en un mismo círculo de tradiciones que el *develamiento de la verdad* se detuvo para ellos. Se dice que son impermeables a la experiencia pero no es cierto. Porque no es por la experiencia que cambiarán sus tradiciones sino cambiando sus tradiciones que cambiarán su experiencia. Se puede ver un objeto de frente, no se lo *verá* si no se nos presenta en una perspectiva de comportamiento". Lo que se "oculta ante nuestros ojos" no es entonces algo que verdaderamente se esconde sino algo que nosotros no podemos ver, algo que nosotros nos negamos a ver o preferimos olvidar. Pero no se trata de meros deseos individuales o de rechazos personales: hay ciertas condiciones que deben modificarse para que podamos ver *eso* que no somos capaces de ver. Lo invisible es una impotencia de nuestro pensamiento.

En esa última cita se ve bien que ese "círculo de tradiciones" y esa "perspectiva de comportamiento" son condiciones para la *aparición* de un objeto empírico. Los objetos *no están simplemente ahí*, delante de nosotros, esperando que los vayamos a ver, somos nosotros quienes los *ponemos ahí* o quienes *constituimos* esos objetos, de modo que éstos son objetos *para* nosotros y no *en sí*, es decir, *fuera de nosotros*. Ahora bien, a diferencia de Kant, Sartre piensa que esas condiciones de la experiencia empírica no son universal y necesariamente humanas sino histórica y contingentemente



te humanas. Es decir, pueden cambiar y no son las mismas para todas las sociedades y las épocas. Al hablar de un "círculo de tradiciones" o de una "perspectiva de comportamiento" Sartre está pensando entonces en eso que Heidegger llamaba un "horizonte de pre-comprensión" o de "anticipación": las cosas no se nos presentan o no se nos aparecen tal como son *en sí* mismas sino tal como las *considera* o las *interpreta* una sociedad y una época. Como escribe Habermas en *Verdad y justificación*, comentando la filosofía de Heidegger: "Sólo podemos atribuirle o contestarle ciertas propiedades a ciertos objetos a partir del momento en que estos objetos ya se nos hicieron accesibles en el cuadro de las coordenadas categoriales de un mundo abierto por el lenguaje, es decir, en que ya nos son 'dados' como ya interpretados, como ya categorizados en aspectos significativos". *Vemos*, entonces, lo que una horizonte de pre-comprensión *nos permite ver*; vemos, al fin de cuentas, lo que un círculo de tradiciones *hace aparecer*, lo que *nos ofrece*. Así cuando hablamos acerca de algo, no nos referimos a la cosa en sí sino a lo que nuestros contemporáneos consideran implícitamente que *es* esa cosa, y aun cuando existan disensos en algunos puntos, cualquier discusión va a llevarse a cabo sobre la base de ese acuerdo fundamental y tácito, acuerdo que nos hace creer muchas veces que existe una "objetividad" real, un objeto *en sí*, más allá de las puntos de vista diversos e interiores a una sociedad y una época. Por eso ese horizonte de pre-comprensión se identifica, en última ins-

tancia, con el propio *lenguaje*, y éste no se refiere a las cosas tal como son *fuera de ese lenguaje* sino a lo que él mismo dice que esas cosas son, vale decir, a cómo son *dentro de él* o, si se prefiere, *para él*.

En aquel artículo de *El Rodaballo*, intenté demostrar que Sartre, al menos en esta época, no era ajeno al "giro lingüístico" de la filosofía. No quisiera repetir esta demostración, porque al fin de cuentas ni siquiera se trata de proponer aquí una exégesis de los textos sartreanos. Vaya, a título de ejemplo, un pasaje de *¿Qué es la literatura?* donde se define el compromiso como un estar-situado-en-el-lenguaje: "Se supone que nadie ignora la *ley* porque hay un código y la ley es cosa escrita: después de esto, usted es libre de infringirla, pero usted sabe los riesgos que corre. De manera semejante, la función del escritor consiste en que nadie puede ignorar el *mundo* y que nadie pueda declararse inocente. Y como se comprometió una vez en el universo del *lenguaje*, nunca puede fingir que no sepa hablar: si usted entra en el *universo de las significaciones*, ya no se puede hacer nada para salir; deje que las palabras se organicen en libertad, éstas harán frases y cada frase contiene el lenguaje entero y reenvía a todo el universo; hasta el silencio se define en relación con las palabras, como la pausa, en música, recibe su sentido de los grupos de notas que las rodean". El *mundo*, entonces, o el *universo*, no es la colección infinita de hechos empíricos sino el horizonte de pre-comprensión de cualquier hecho; ese horizonte de pre-comprensión es



un conjunto de prescripciones o mandatos a los cuales obedece una comunidad histórica (*ley*) y tienen por consiguiente el estatuto de una "norma trascendental"; ese mundo o esa norma son, ni más ni menos, el *lenguaje* de una comunidad o el *universo de las significaciones*. Usted nació entonces en una comunidad, está situado en un lenguaje *del cual no puede salir*, ya no puede declararse pues inocente ni fingir que no sabe hablar: las cosas no se le presentan *sub specie aeternitatis* sino ya, y desde el primer contacto con ellas, *de acuerdo con* la interpretación que de las mismas ya hizo una comunidad histórica, es decir, un lenguaje relativo y contingente. Y es justamente lo que Sartre le reprocha a los escritores *realistas*, término que él toma en un sentido literario y metafísico al mismo tiempo: en lugar de mostrarnos los presupuestos de nuestro lenguaje, sus valores implícitos, su manera de interpretar los hechos, el consenso tácito que subtiende la comunicación cotidiana, en fin, en lugar de poner en evidencia ese horizonte trascendental, los escritores realistas fingien presentarnos las cosas tal como son *en sí* y disimulan de esta manera el hecho que esa manera de entender las cosas es propia de una sociedad y una época.

Pero lo *en sí*, justamente, es lo que *no se ve* porque una perspectiva de comportamiento o un lenguaje no lo hicieron *aparecer* como un objeto posible de la experiencia. Lo *en sí* es lo *des-aparecido*. Lo *en sí* es "lo que se oculta ante nuestros ojos". Y se oculta ante nuestros ojos porque, precisamente, "ya no podemos salir" del len-

guaje para espiar como es lo real *fuera de él*. Quien piensa que puede salirse del lenguaje en el cual está comprometido, es como quien imagina lo que haría, por ejemplo, "si fuera hindú" o lo que habría hecho "si hubiera vivido en el Imperio Romano": "si yo fuera hindú, no aceptaría el sistema de castas..."; "si yo hubiera sido romano, no hubiera asistido a las peleas de gladiadores..." Ilusión del individuo que cree existir como sujeto más allá de los valores o el horizonte de pre-comprensión del mundo al cual pertenece. O como lo plantea el propio Sartre, la mayor parte del tiempo los hombres pasan su tiempo disimulando su compromiso con una sociedad y con la historia, su ser-en-el-mundo; en fin, la mayor parte del tiempo se creen libres porque ignoran sus determinaciones.

Pero el enunciado "cuando un objeto se oculta ante nuestros ojos" supondría, en principio, una contradicción: si es el lenguaje el que constituye el objeto de conocimiento, o si éste sólo existe *para* un lenguaje, entonces no puede hablarse de un objeto *invisible*, dado que no puede hablarse de un objeto *en sí*. De modo que lo *en sí* no existe como objeto posible de conocimiento *para* un lenguaje. Y por eso, como lo planteaba Wittgenstein por esos años, los límites de nuestro lenguaje son también los límites de nuestro mundo. Los lenguajes son esencialmente dogmáticos o totalitarios en el sentido que *nada* existe fuera de *todo* lo que ellos mismos pueden decir o nombrar. Por eso el olvido de lo *en sí* no es un olvido accidental, un simple descuido: no existe



lenguaje sin olvido de lo *en sí*. Y deberíamos agregar: sin olvido de ese olvido, dado que si alguien no recuerda una dirección o una canción que alguna vez supo o escuchó, sabe que las olvidó y hará un esfuerzo para recordarlas, pero el lenguaje no sabe que olvidó eso, porque de hecho nunca se le *apareció* como tal.

Pero con el "giro lingüístico", lo *en sí* adquiere una significación distinta a la que tenía con el "giro copernicano". Para Kant las condiciones de posibilidad de la experiencia —las cuales no se distinguían de las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia— eran humanamente universales y necesarias, o sea, las mismas para todos los hombres. Lo *en sí*, por consiguiente, resultaba universal y necesariamente inaccesible *para* el hombre. El ser *en sí* era lo *incognoscible*. Tal vez otros seres pensantes que no fueran los hombres podrían tener acceso a esa dimensión no-fenoménica o nouménica, pero para el conocimiento humano se trataba de una dimensión totalmente vedada. De ahí que la universalidad y la necesidad de esas condiciones no fueran incompatibles con la *finitud* humana: a diferencia de Dios, el hombre no puede conocer las cosas *sub specie aeternitatis*. Pero como todos los hombres obedecen a la misma norma trascendental, la universalidad y la necesidad de las verdades quedaba así salvada. Lo "objetivo" quería decir ahora: "lo universal y necesariamente subjetivo". Y los juicios *sintéticos*, o basados en la experiencia humana, en lo que las cosas son *para* el hombre, podían

ser *a priori*. La física newtoniana no era entonces verdadera *en sí* sino verdadera *para* todos los hombres o *dentro de* la humanidad. Con el "giro lingüístico", en cambio, este plano trascendental se relativiza: ya no se habla del Hombre universal sino de los diferentes mundos —en el sentido del mundo griego o el mundo renacentista—, de los diferentes "círculos de tradiciones", en fin, de los diferentes lenguajes. La finitud humana es una finitud histórica y social. Ya no resulta contradictorio hablar de un *en-sí-para-sí*, porque se trata de un olvido propio y característico de un lenguaje humano y ya no del Hombre universal.

Ahora bien, esto puede interpretarse de dos maneras. Si consideramos que un enunciado sólo es verdadero *dentro* de un lenguaje, ya que sólo puede considerarse válido un enunciado que pueda deducirse de sus premisas —un poco como sólo puede admitirse, en ajedrez, una jugada que respete las reglas del juego—, entonces el giro lingüístico nos condena a un irremediable relativismo de la verdad. Lo "verdadero" no se distingue de lo "considerado verdadero" por una comunidad; la "verdad" no se distingue de lo "verosímil". Pero si pensamos que ahora lo *en sí*, o lo *real*, ya no es lo absolutamente incognoscible, sino lo incognoscible *para* un lenguaje, entonces la verdad puede concebirse como un acceso a lo real o a lo invisible *para* un lenguaje, siempre y cuando, como decía Sartre, cambiemos la "perspectiva de comportamiento": esta verdad ya no sería lo verdadero *dentro de* o *para* un lenguaje



y, por consiguiente, ya no se confundiría con lo "considerado verdadero" por una comunidad. La verdad puede distinguirse así de lo verosímil, y el pensamiento, por consiguiente, ya no se identificaría con una "visión del mundo", al tiempo que podría concebirse un sujeto que ya no estuviera *sujeto a* las "reglas de una policía discursiva", como las llamaba Foucault (es decir, ni más ni menos, a un "espacio de poder", condición de cualquier "saber").

Sin embargo, considerar que los lenguajes son relativos y contingentes presupone una conciencia de sobrevuelo, cierto conocimiento histórico y social, cierto distanciamiento: relativos y contingentes son siempre los lenguajes de los demás. Pero para alguien que está comprometido con un lenguaje, que está situado en una perspectiva de comportamiento histórica, que está *sujeto a* una norma trascendental, ese horizonte de precomprensión es universal y necesario, de manera que los límites del lenguaje son, para él, los límites del mundo. Por consiguiente, mal se ve cómo un individuo aceptaría *otro* lenguaje para describir *su* mundo. Así cuando Richard Rorty invoca una suerte de mercado de los lenguajes que compiten por una descripción del mundo más conveniente o más útil para un individuo cualquiera, se pone en contradicción con el principio wittgensteiniano que él mismo sostiene, a saber: el de una estricta equivalencia entre los lenguajes y los mundos. Por eso Rorty debe reponer la misma cosa *en sí* que negaba –por considerarla un resabio de la mentalidad

metafísica–, sólo que esta vez lo hace bajo la forma de un "entorno" supuestamente natural, e independiente de cualquier lenguaje, al cual un léxico se "adaptaría" mejor que otro, esta vez en el sentido darwiniano del término. Pero esto sería como pensar que el entorno no es una construcción de ese mismo lenguaje, o que puede hablarse de "utilidad" de un léxico determinado, fuera de los fines y los intereses de los individuos, fines e intereses igualmente históricos y sociales. Pero en última instancia, también Rorty entiende que ese nuevo lenguaje debe ser "inventado" o "creado", y por eso concibe al pensador como a un poeta, sólo que no nos explica cómo un individuo que está metido hasta el cuello en un mundo histórico puede *despegarse* del mismo, *trascenderlo*, e inventar *ex nihilo* un nuevo lenguaje. Justamente, ésta era la solución nietzscheana que el propio Sartre evitó, incluso en un contexto tan favorable para la misma como un libro dedicado a la literatura y tan cercano, cuando habla de compromiso, a la idea de un "ser-en-el-mundo" heideggeriano. No, para Sartre la "invención" resulta inseparable de un "descubrimiento" o del "develamiento de una verdad", y esta verdad ya no es un enunciado válido o una jugada aceptada por las reglas de juego del lenguaje dominante sino, justamente, una verdad que *hace visible lo invisible* o que *hace aparecer lo en sí*, es decir, lo que un "círculo de tradiciones" no puede ver, lo que *hizo desaparecer*, lo que *sacrificó*, lo que *olvidó*.



El develamiento de la verdad

Pero ese olvido no es para nada casual. La física aristotélica, por ejemplo, *no puede ver* el principio de inercia. Es Galileo quien lo descubre, pero para eso, como decía Sartre a propósito de Torricelli, debe "inventarlo". Y es que el principio de inercia era impensable *dentro de o para* la física aristotélica: no podía deducirse de sus premisas o de sus reglas de juego. Ahora bien, tal vez se piense que el principio de inercia, una vez descubierto por Galileo, se hubiera podido simplemente añadir a la física ya existente, como quien agrega un enunciado suplementario a un sistema al cual le faltaba. Así el saber habría "progresado", al menos según la idea banal que solemos hacernos de esta noción. A todo lo que se sabía hasta entonces, se le añadiría algo *más*, algo que hasta ese momento no se sabía, el principio de inercia, de manera que ahora sabríamos *más* que antes. Pero no es así como suceden las cosas, porque el descubrimiento del principio de inercia supone la contestación del sistema aristotélico en su conjunto: al añadirle a la física aristotélica este principio galileano, la primera se vuelve auto-contradictoria. La física de Aristóteles no era contradictoria hasta entonces, pero se volvía contradictoria con la aparición de este principio, y es por este motivo, justamente, que nunca había podido verlo o había debido sacrificarlo, ya que, en términos estrictos, el principio de inercia no se oculta como podría ocultarse una cosa detrás de otra, y es más: ya ni siquiera se trata de una cosa en senti-

do estricto. El aristotelismo se convertía en ese momento en lo que la lógica matemática denomina un "sistema saturado": el añadido de un postulado adicional e independiente, es decir, de un postulado que no estaba admitido implícitamente en las demostraciones o no se deduce de sus premisas, volvió al sistema auto-contradictorio. De modo que la invisibilidad o el sacrificio del principio de inercia era una condición para que el sistema aristotélico existiera como tal. Un lenguaje no puede constituirse sin un *sacrificio*, sin una *desaparición*. Lo *en sí*, lo *invisible dentro de o para* un lenguaje cualquiera, no es una cosa sino un postulado *de más* que vuelve a ese lenguaje auto-contradictorio.

Es entonces en este punto que la invención y el descubrimiento pueden conciliarse: se trata de una *invención* como dijimos, porque Galileo tuvo que *postular* este principio, dado que no pudo deducirlo de las premisas de la física aristotélica, pero se trata de un *descubrimiento*, porque *hace visible* algo que la física aristotélica nos impedía ver. Y la prueba de que se trata de un verdadero descubrimiento es que convierte al sistema anterior en un error verosímil. Por eso no hay verdadero descubrimiento sin una *revolución* en los lenguajes establecidos. Incluso podríamos decir que, en un primer momento, el principio de inercia, lejos de reforzar un saber, o de aumentar nuestros conocimientos acerca de la naturaleza, produjo más bien el efecto contrario: todo lo que se sabía hasta entonces parecía no valer nada. Digamos entonces que la verdad no es sino la contracara del



error, o para retomar una célebre expresión de Spinoza: *verum index sui et falsi*. Sentencia que podríamos expresar de otro modo: esta verdad no es sólo *libre* (o *independiente*, como se dice en lógica matemática a propósito de los postulados que ya *no obedecen* a las reglas de juego de un lenguaje determinado), sino que además es *antagónica*, en el sentido que supone la contestación de esas mismas reglas de juego hegemónicas o dominantes.

Ahora bien, así parecen cumplirse las dos exigencias sartreanas para que exista una invención o un descubrimiento: esta verdad ya no puede inferirse de los elementos preexistentes de una situación y, sin embargo, se produce "a partir de una situación definida". En efecto, si bien se trata de un postulado *de más*, este postulado es una *falta* en el lenguaje dominante, eso que éste *no ve*, y por eso la invención no es algo distinto del descubrimiento, porque sólo a partir de esa verdad *de más*, esa *falta* en el sistema establecido se revela. De manera que sin poder deducirse de las premisas del sistema vigente, esa verdad no proviene del exterior del sistema ni es ajena al mismo, ya que se trata de una verdad que éste debió *olvidar* o, podría decirse, *reprimir*, para constituirse como sistema. Por eso la invención no deja de ser, desde otra perspectiva, una suerte de *reminiscencia*, y tal vez sea en este sentido que podrían revivirse hoy algunos aspectos del platonismo: la verdad es *altheia*, como la llamaba el filósofo griego, es decir, develamiento o rememoración, y literalmente *des-olvido*:

descubrimiento del *ser en sí*, de ese ser que se *sustrae* al horizonte de precomprensión de una época o a un "círculo de tradiciones". Sólo que se trata de un olvido que no se revela hasta que el recuerdo no se inventa. Pero este develamiento o este desocultamiento no significa que esa verdad haya penetrado las entrañas de la tierra y haya extraído algo invisible hasta entonces, ni tampoco que se haya elevado hasta el cielo de las ideas puras e inaccesibles para nuestra percepción cotidiana. No, este reminiscencia es una *conversión* de la propia subjetividad, a la cual Platón llamó *epistroté*, y a la cual Sartre alude cuando habla de una *transformación* en la perspectiva de comportamiento, transformación que algunos historiadores de la ciencia llaman una *revolución* epistémica, una ruptura o un corte.

Pueden extraerse entonces algunos corolarios interesantes de estas afirmaciones. En primer lugar, eso que Canguilhem llamaba "ideología científica", como la física aristotélica, no es sólo un *obstáculo* para que surja una verdad sino también una *condición* o un momento necesario de la verdad, porque ésta sólo puede aparecer como refutación de un error o como develamiento de un olvido de esa ideología científica. Lo falso es una condición de lo verdadero, el obstáculo es una condición de la ciencia. Desde la época de Galileo, la ciencia concibe la refutación de las teorías vigentes como un momento necesario de sus demostraciones. Pero como un descubrimiento es una verdad acerca de lo *im-pre-visible dentro de o para una*



ideología científica establecida, el descubrimiento también lo es. No se trata entonces de una demostración que todavía no se había hecho pero que ya estaba implícita en las premisas del sistema vigente. Pero por otro lado, la verdad descubierta tampoco es *in-terior* a otro sistema racional, a ese sistema científico que se constituirá a partir de ella, como la física newtoniana se erigió a partir del principio de inercia galileano: no es a partir de principios "claros y distintos" o "auto-evidentes" que se podrán deducir las verdades de la ciencia sino a partir de estas verdades que se podrá erigir un sistema. Se recordará justamente la irritación de Descartes cuando se dio cuenta de que Galileo había establecido los principios de la nueva física sin deducirlos de verdaderos principios metafísicos racionales y sin seguir el orden necesario de las razones al cual el francés había dedicado una buena parte de sus escritos, hasta el punto que estos descubrimientos parecían depender, como le escribe en una carta a Marsenne, de la mera "fortuna". Y puede decirse que en parte es así, porque esos nuevos principios eran *im-pre-visibles* desde la perspectiva de la física aristotélica dominante en aquellos tiempos.

Pero esto supone también que una ideología científica no se revela como tal hasta que una verdad no aparece: ya no se puede decidir entonces el carácter ideológico de un sistema antes de que una verdad se invente o se descubra. Y por eso la filosofía no puede concebirse como el meta-lenguaje de las ideologías o como el momento de su "conciencia de sí", algo que

Sartre llega a sostener en algunos momentos al decir que la literatura o el partido eran las instancias a través de las cuales una colectividad "adquiere una conciencia desdichada" de sí misma: "Si la sociedad se ve y sobre todo si se ve *vista*—escribe a propósito de la literatura—, existe, por este mismo hecho, una contestación de los valores establecidos y del régimen". En efecto, el dogmatismo natural y espontáneo de nuestra conciencia confunde el *para sí* y el *en sí*, lo puesto y lo dado, cree que el objeto ya está ahí antes de que el lenguaje lo constituya como objeto. El dogmatismo es un fetichismo del objeto. El momento de la reflexión, de la conciencia de sí, supondría tomar como objeto esta misma representación de un objeto y, por consiguiente, tomar conciencia de esa construcción, negarse a aceptar lo dado como dado, es decir, negarse a considerarlo como inmodificable.

De manera semejante, y oponiéndose al determinismo de ciertos marxistas de su época, Sartre considera que éstos no pueden explicar la revolución, porque ésta supone "la posibilidad de *despegarse* de una situación para tomar un punto de vista sobre ella", lo que para este filósofo sería, al menos en ese momento de su discurso, la definición misma de la "libertad", y por eso para él la filosofía revolucionaria no podía ser el materialismo sino una "filosofía de la trascendencia". Los propios marxistas lo saben aunque lo disimulen, añadía, porque "cuentan con los militantes—es decir con una acción conciente y concertada— para radicalizar a las



masas y suscitar en ellas la conciencia", es decir, cuentan con ese momento de mediación o de reflexividad. Y Sartre tenía en parte razón en este punto preciso, no porque esa trascendencia auto-reflexiva fuera la solución al problema, o porque la toma de conciencia se identificara con la contestación de un régimen, sino porque es a partir de esta concepción cartesiana de la subjetividad como "conciencia de sí" que se había constituido la forma del partido revolucionario desde finales del XIX. Pero ninguna conciencia de una situación produjo nunca una revolución ni en ciencia ni en política ni en literatura, y el ejemplo del propio Descartes hubiera debido bastar para verlo. De nada vale reconocer que el objeto no es sino el producto de una construcción histórica, de una perspectiva de comportamiento, si el sujeto no puede desujetarse de ese lenguaje: tomar conciencia de que un objeto es una construcción no significa descubrir lo que se perdió en ese objeto cuando se constituyó como tal. La crítica del fetichismo del objeto obedece todavía a ese humanismo que ya Marx había heredado de Feuerbach: ese Dios al cual obedecemos, la "objetividad", no es sino una construcción de nuestra conciencia. El Hombre sería entonces el verdadero Dios creador que se ignora como tal y, por ese motivo, se vuelve esclavo de sus propias criaturas. Pero saber que fue el propio Hombre quien creó ese Dios no significa cuestionar la subjetividad religiosa o fetichista que lo creó. Y afirmar contra Feuerbach, como lo hace Marx, que esos fetiches no son el producto

de una humanidad genérica sino los de una subjetividad sumergida en una sociedad y en un momento histórico, no modifica mucho el problema si de lo que se trata es de tomar conciencia, ya no de la estructura a-histórica de la subjetividad humana, sino de la estructura histórica de una sociedad. De hecho, los actuales nacionalismos, etnicismos y fundamentalismos religiosos no defienden la realidad de sus dioses o de sus mundos sino su derecho a dotarse de sus dioses y de sus mundos: "déjenos con nuestro fetichismo que nosotros no nos metemos con el de ustedes". Un verdadero derecho a la diferencia que, como no podría ser de otro modo, es un derecho a la *conservación* de esas identidades. Y, en última instancia, un derecho a conservar una forma de sacrificio.

Así la mayor parte de las filosofías del "giro lingüístico" son, en este sentido, constructivistas, y desde este punto de vista no serían "dogmáticas", al menos tal como Kant entendía este término, ya que critican el fetichismo realista o metafísico de la objetividad. Incluso reconocen el carácter histórico y social de ese fetichismo, para lo cual no tienen inconveniente en remitirse a Marx. Pero el dogmatismo vuelve por otro lado cuando se niega la capacidad del sujeto para sustraerse a una perspectiva histórica, cuando se niega la posibilidad de una verdad que no sea "considerada verdadera" *dentro de o para* un lenguaje, cuando se niega la existencia de ese pensamiento que, parafraseando a Adorno, apunta a lo que *se perdió* en el objeto en la medida en que se cons-



tituyó como objeto. Se critica entonces el fetichismo de los objetos pero se declara el carácter irremediablemente fetichista de la subjetividad humana desde el momento en que está fatalmente sujeta a esas dos formas de interioridad que serían la historia y la sociedad o, más sencillamente, el lenguaje. Y si llegan a aceptar la idea de un cambio, de una "transformación de las formas de vida", como lo planteaba Wittgenstein, la conciben –pero sin explicar cómo sería posible– a la manera de un acto "creativo", carente de toda verdad o de todo pensamiento, según la vieja idea del poeta como profeta o creador de pueblos retomada por Nietzsche. Nada nos asegura entonces que este cambio se funde en la verdad o en la justicia, nada nos asegura, por ejemplo, que no se trate de una revolución fascista.

Sartre pareciera haber percibido ambos problemas, el de la impotencia de la reflexividad para de-sujetar a un sujeto y el del peligro de una potencia sin verdad, de una mera voluntad de poder, y esto explicaría por qué en algunos pasajes de *¿Qué es la literatura?*, y sobre todo a lo largo de *Verdad y existencia*, decide sustituir la "conciencia de sí", necesariamente "desdichada", por la "invención" y el "descubrimiento": es allí donde Torricelli reemplaza a Descartes y donde la ciencia sirve de modelo para explicar tanto la praxis literaria como la praxis política. Esto significa que existe un pensamiento literario que no puede reducirse a la mera explicitación de las reglas de juego implícitas de una sociedad histórica, y

también que existe un pensamiento político que no se reduce a la mera "toma de conciencia" de las situaciones o al partido como mediador privilegiado o momento de reflexividad de una clase social. Pero la condición para que una invención simplemente exista es que se trate del descubrimiento de una verdad y, por consiguiente, que no se confunda con la mera creación arbitraria de otra "forma de vida". Tanto la literatura como la política pueden concebirse entonces como invención-descubrimiento de los puntos ciegos de las ideologías en el seno de las cuales surgen como pensamiento antagónico, de manera que ambas tienen que ver con una verdad *de más* que pone en evidencia una *falta* en el lenguaje dominante. Y se trata de una verdad, justamente, porque revela esa falta.

El materialismo en filosofía

Ahora bien, no resulta difícil percibir que este *antagonismo* que se repite de manera semejante en cada una de las prácticas consideradas aparece como un antagonismo entre *idealismo* y *materialismo* en filosofía. En efecto, podemos llamar idealistas a las filosofías que consideran que el *ser* de una cosa coincide con su *idea*. O dicho de otro modo: que nada existe fuera de la idea o, si se prefiere, que ésta no es sacrificial. Nietzsche nos ofreció una nueva versión de este principio elemental del idealismo al afirmar en *La voluntad de poder* que "no existen hechos, sólo interpretaciones". Pero al sostener que los límites del len-



guaje se identifican con los límites del mundo, Wittgenstein propone una versión lingüística de esa posición idealista: "Plantear la esencia de la proposición es plantear la esencia de toda descripción, por consiguiente la esencia del mundo". Richard Rorty llega a la misma conclusión a través de un camino semejante. Según él, el realismo, o el dogmatismo pre-kaniano, cree que el mundo es como un territorio y el lenguaje como un mapa, pero "los elementos de eso que llamamos el 'lenguaje' o el 'espíritu' penetran tan profundamente lo que llamamos la 'realidad' que el proyecto que consistiría en representarnos como 'cartógrafos' de algo 'independiente del lenguaje' está fatalmente comprometido desde el comienzo". Como al hablar no nos referimos a las cosas tal como son en sí mismas sino a las cosas tal como las entiende una comunidad, entonces debemos decir que nuestra "relación con la realidad", concluye Rorty, no es sino una "relación con una comunidad humana". El consensualismo o la comunicación convertida en el horizonte trascendental de toda experiencia posible es la forma que adquiere hoy este nuevo idealismo.

Pero también podemos caracterizar este idealismo en función del principio según el cual toda confirmación o toda invalidación de un enunciado sólo puede producirse *dentro de* un sistema o *de acuerdo con* una norma preestablecida que por sí misma no es susceptible de ser juzgada verdadera o falsa aunque fije por adelantado los criterios para decidir entre los enunciados verdaderos y falsos. Y es

el caso de la mayor parte de las filosofías del "giro lingüístico". De ahí que Wittgenstein tome como modelo al ajedrez: sólo se puede decidir si una jugada es válida o no a partir de las reglas de este juego y se supone que los jugadores no pueden cuestionarlas, a menos que hayan decidido jugar a otro juego que puede parecerse al ajedrez pero que ya no lo es. Producir un enunciado válido, concluirá entonces el filósofo austríaco, no es algo distinto de "obedecer a una regla", de modo que el sujeto sólo puede concebirse como *sujeto a* esas reglas.

Ahora bien, frente al idealismo, el materialismo considera que *existe* la materia o que existe algo que se *sustrahe* a la idea, ya que lo material sería *lo otro* de lo ideal, lo *no-ideal*. Pero esto no significa volver a la posición criticada por Rorty, según la cual el lenguaje no sería sino un "mapa" de un "territorio", la realidad exterior, que existiría independientemente del mapa y que éste simplemente representaría de manera más o menos fiel o acertada. El materialismo no es un realismo, al menos en este sentido. Pero por el mismo motivo tampoco es una teoría acerca de la realidad o una "visión del mundo" alternativa: afirmar que la realidad material es susceptible de ser conocida en su totalidad significa que la materia puede ser reducida a un saber o una idea, con lo cual estaríamos una vez más en la posición idealista. De ahí el fracaso del proyecto de establecer una "dialéctica de la naturaleza" por parte de Engels, fracaso que no impidió su posterior adopción por las autoridades so-



viéticas. Digámoslo así: el materialismo no puede ser un saber o una teoría acerca de la realidad o del "ente en su totalidad", para retomar la expresión heideggeriana. Por el contrario, el materialismo es una posición filosófica según la cual lo real en su totalidad no puede ser reducido a un saber. La materia no es entonces ni la *res extensa* cartesiana, ni la masa newtoniana, ni esta o aquella substancia química, ni las partículas subatómicas. La materia es lo que siempre *se sustrae* a un saber o a un horizonte de pre-comprensión del mundo. Y en este sentido, algunos pensadores cristianos del medioevo parecieron dar en la tecla: la materia es lo *in-mundo*. Por eso para cierto platonismo la materia era *to apeiron*, lo interminado o lo ilimitado, lo que no puede reducirse a la unidad de la idea, lo no-uno.

La materia es pues eso que Sartre llamaba lo *en sí*, lo que se "oculta ante nuestros ojos". Es lo que le *falta* a la ideología o a cualquier "visión del mundo". La materia es entonces esa falta de un lenguaje que una verdad llega a develar. Los saberes, pues, son inevitablemente idealistas, sólo la verdad es materialista. La materia es entonces el límite interno de un saber, lo que un saber debe negarse a saber para constituirse como saber, límite interno cuyo develamiento vuelve al saber auto-contradictorio. Por eso la filosofía materialista no puede ser sino una *crítica* de los lenguajes establecidos. Pero la filosofía ya no puede hacer esa crítica por sí sola, ya que no se trata simplemente de negar la ideología vigente sino de afirmar o descubrir una verdad, de in-

ventar un postulado *de más* que revele una *falta* de la ideología hegemónica. Y esto sería lo propio de la ciencia, de la literatura o de la política, como lo mostraba Sartre, a lo cual Badiou agrega en nuestros días el "amor", para completar así los cuatro "procedimientos genéricos" a partir de los cuales la filosofía puede disponer de verdades.

La posición crítica materialista, como ya lo sabía Marx, consistiría en acordarle una prioridad a las prácticas (científica, política, artística...) por sobre la teoría, en convertir a las prácticas en una condición de las teorías, y por eso en sus tesis sobre Feuerbach este filósofo hablaba de la política como de una "práctica-crítica": *práctica*, porque se trata de transformar algo, en este caso un sistema social que sólo considera válidos o justos los enunciados y los actos que obedecen a sus reglas de juego internas; *crítica*, porque se trata de develar el límite interno de una ideología dominante o de descubrir una verdad que lo torne auto-contradictorio. Y se sabe cuál fue la verdad descubierta por la práctica política comunista de aquellos años o cual fue el *principio* que la inspiró y la fundó, de manera semejante a como el principio de inercia fue el punto de partida de la física moderna: ese principio de justicia política consistió en afirmar que el carácter social o cooperativo del trabajo se veía privatizado a través de su mercantilización o de la relación salarial. Lejos de constituir un principio de *igualdad* entre ricos y pobres y de *libertad* de los propios firmantes, como pretendían los ideólogos de la burguesía, el



contrato laboral generaba la desigualdad social y sometía a los trabajadores asalariados a la propia riqueza que ellos habían producido. Este postulado *de más* revelaba entonces una *falta* o un *vacío* en el derecho y la ideología burguesa, y si ésta no lo podía aceptar, justamente, se debía a que ese principio la saturaba o la volvía auto-contradictoria. Por eso el capitalismo no puede morir por *sus propias* contradicciones, de la misma manera que el aristotelismo no murió por las suyas, sino porque un antagonismo político nacido en el propio capitalismo lo vuelve auto-contradictorio. Y este antagonismo, tanto en ciencia como en política, sólo puede producirse cuando se inventa o descubre un *principio* de más y cuando un sujeto lo *sostiene* (algo acerca de lo cual debería meditar el sectarismo cuando confunde los principios con las doctrinas, pero también el aliancismo demasiado laxo cuando considera que ocupar el lugar del Príncipe justifica el abandono de los principios, porque tarde o temprano se darán cuenta que no ocuparon el lugar del Príncipe y que además renunciaron a los principios).

Y es por este camino que un materialismo crítico debería intentar sortear la dificultad a la cual nos enfrenta el "giro lingüístico" y que Rorty enuncia de esta manera: "Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas". Desde luego, la verdad es algo que se propone y por consiguiente no

hay verdad sin proposiciones. Pero el problema no está aquí sino en la segunda parte de esta frase: "las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos". Porque esto supone que un enunciado ya está sometido a las reglas de juego de un lenguaje o, lo que es lo mismo, que una verdad sólo existe *dentro de o para* un sistema ya establecido. Pero si hablamos de lo *otro* de la idea, lo *otro* de un lenguaje y de su unidad, se debe justamente a que esa verdad *excede* las demostraciones de ese sistema y, al mismo tiempo, pone al descubierto algo que se *sustraе* al sistema. Esa verdad no tiene al principio otra *justificación* –concepto proveniente del derecho y que, por consiguiente, supone el respeto de las normas establecidas–, no tiene más *legitimidad*, digamos, que la falla que devela en esas normas, eso que las normas no pudieron ver, eso a lo cual no pudieron dar respuesta. La verdad no tiene otra justificación que el develamiento de la falsedad o, como afirmaba Bachelard, "la falsificación de lo falso".

Y es en el sentido de aquel antagonismo que deberíamos entender el intento de Marx por despejar el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana: el materialismo no era algo distinto de la dialéctica porque *la materia no era algo distinto de la contradicción* (lo que no significa, como sucederá más tarde con Engels, que la propia materia obedezca a las supuestas "leyes" de la dialéctica). La unidad de los contrarios no significaría entonces la conciliación de los mismos (momento idealista de la dialéctica hegeliana) sino el hecho de que los



contrarios no sean exteriores los unos a los otros, como dos doctrinas opuestas que combaten entre sí. En este último sentido lo entiende hoy Richard Rorty cuando imagina un "combate" entre "descripciones" o "lenguajes" alternativos, combate que puede concebirse como una suerte de lucha por la vida darwiniana desde el momento en que el vencedor será el que "se adapte más exitosamente al entorno". Y no podría ser de otro modo, ya que Rorty no concibe más verdad que la interior a un lenguaje ya instituido. Para Marx, en cambio, la contradicción o el antagonismo es la condición para que existan los propios combatientes. Y ésta sería la verdadera significación de la lucha de clases, como no dejó de insistir Althusser en los años '70, una vez abandonada la posición cientificista de los '60. Así la lucha de clases no es el enfrentamiento entre dos clases sociales preexistentes sino un antagonismo que produce una clase antagónica o, si se prefiere, un sujeto antagónico: la clase es política y no social, aun cuando se relacione con un sector preexistente de la sociedad.

Y esto puede verse aún más claro con el ejemplo de la ciencia al cual recurrimos. A diferencia de lo que supone Rorty, no hubo en sus orígenes un combate entre la física aristotélica y la física galileana, como si cada una de ellas, habiéndose constituido cada una por su lado, se hubieran encontrado por fin en un campo de batalla neutro para disputarse la subjetividad europea. No, el campo de batalla ya era aristotélico y fue en ese mismo campo, o en un punto ciego de ese

campo, que Galileo descubrió el principio de inercia, cuando la física moderna todavía no era un sistema. De hecho, ni siquiera puede hablarse de un "léxico galileano", a la manera de Rorty, porque ese sistema recién va a constituirse con Newton. Justamente, una de las cosas que lamentaba Galileo era que no le dejaran terminar el sistema físico que él había comenzado a constituir y que sus descubrimientos, así como los de Copérnico, Kepler o Huygens, permitirían fundar una vez que Newton escribiera sus famosos *Principia*. Incluso la física de Galileo estaba todavía plagada de presupuestos aristotélicos. Así cuando este físico presenta la experiencia de la cual podía concluirse la existencia del principio de inercia, concibe el movimiento de una bola en un plano no-inclinado, lo que significaba que ese plano no le imponía ninguna aceleración ni ninguna desaceleración, como sucedería si esa bola cayera por una pendiente o debiera remontar la misma. Ni acelerado ni desacelerado, ese movimiento sería uniforme, de modo que una fuerza no interviene para imprimirle un movimiento a un cuerpo, o sacarlo del "natural reposo", sino para acelerarlo o desacelerarlo: si la fuerza no interviene, el cuerpo va a moverse a una velocidad constante que puede ser incluso igual a cero, es decir, al reposo (siempre relativo, desde luego, porque la velocidad constante solo puede medirse en relación con otro cuerpo o un referente inercial, y así la caja en el interior de un barco está en reposo para los marineros pero se mueve para quienes están en la costa). Ya no hay



entonces diferencia cualitativa entre reposo y movimiento sino diferencias cuantitativas en las velocidades; los cuerpos ya no tienen un "lugar natural", allí donde encuentran la quietud y el reposo: lo natural es el movimiento uniforme. Ahora bien, no cabe duda de que este *plano* sin rozamiento era rectilíneo. Sin embargo, Galileo no concebía todavía un universo infinito sino finito, semejante a nuestro planeta. De modo que, según él, si un barco se alejara hacia el oriente, aparecería algún día por occidente, lo que significaba para este científico que el movimiento uniforme debía ser circular. Ahora bien, sin modificar un solo aspecto de la experiencia de Galileo, que suponía un plano rectilíneo y virtualmente infinito, ya que el móvil nunca se detiene, Newton afirma que ese movimiento uniforme es y no podría ser sino rectilíneo, pero pudo hacerlo porque ya había integrado en su física la idea de un espacio infinito. De modo que Galileo ni siquiera era del todo consciente del descubrimiento que él mismo había hecho porque todavía estaba inserto en el "campo" de una concepción finitista del universo, heredada de la física de Aristóteles y Ptolomeo que él mismo enseñaba en la universidad.

En síntesis, el pensamiento, entendido como invención y descubrimiento, es lo que *habrá sido* un sistema o un lenguaje distinto, pero por eso no se confunde con el lenguaje: ni con el dominante, porque lo transforma, ni con el alternativo, porque lo funda. Y si se nos permite una analogía con los procesos políticos, podríamos afirmar que el pensamiento no es un poder

constituido, como lo llamaría hoy Negri, sino una potencia constituyente. Lo que significa entonces que el antagonismo precede a los lenguajes antagonísticos o que la práctica-crítica precede a las teorías divergentes. Y es también por este motivo que la teoría hegemónica o dominante no es simplemente una teoría sino el horizonte de pre-comprensión de una comunidad (aunque se trate de una comunidad científica). No existe entonces un campo de batalla neutro sino, ya, un campo ocupado por un lenguaje hegemónico y por eso es "a partir de una situación definida", como dice Sartre, que puede surgir el antagonismo: éste no puede concebirse entonces de acuerdo con el modelo del enfrentamiento entre dos potencias militares sino de acuerdo con el modelo de la revolución política. En el primer caso, se trata de decidir quién dominará al otro; en el segundo, ya existe una fuerza dominante y se trata de ver si, entre los ya dominados —quienes suelen ignorar que son dominados o "disimulan su compromiso", como diría Sartre—, puede surgir una resistencia a ese amo. Y por eso una ideología dominante sólo puede comenzar a ser percibida como tal a partir de una invención o un descubrimiento: es el esclavo rebelde quien nombra al amo como tal. No es porque alguien le muestre a los esclavos que ellos *obedecen* cuando creen actuar y pensar *libremente* que los podrá incitar a la rebelión: es la propia rebelión la que crea la conciencia de la obediencia. Pero incluso el propio Galileo, el rebelde, no se daba cuenta hasta qué punto seguía obedecien-



do a Aristóteles y hasta qué punto esta obediencia seguía siendo un obstáculo en su pensamiento para liberarse definitivamente de él. Y sin embargo, no precisó tomar plena conciencia de sus prejuicios, ni deshacerse de ellos, como pretendía Descartes, para inventar o descubrir el principio que los revolucionaría.

La filosofía procedió a menudo como el militante que trabaja para que las personas tomen conciencia de su obediencia. Y el propio Platón suponía que la filosofía debía comenzar por ahí, mostrando hasta qué punto los rivales de Sócrates repetían los prejuicios de su sociedad y de su tiempo, hasta qué punto seguían esclavos de la *doxa*. Pero lo más a menudo estos diálogos no desembocaban en nada y por eso se los solió llamar "aporéticos". La filosofía osciló así entre dos formas opuestas pero complementarias del nihilismo: la mística del bien o de la verdad inenunciable, por un lado, y la justificación de los "sentimientos establecidos", por el otro, cuya tarea consiste siempre en definir correctamente o elevar al estatuto de conceptos universales y necesarios los presupuestos o las reglas de juego implícitas de una comunidad histórica. Y esta actitud todavía podemos encontrarla tanto en Heidegger como en Wittgenstein. Este último, por ejemplo, oscila entre dos momentos: por un lado, lo que él mismo llamaba "mística", ese punto en que la lógica no puede sino "callar"; por el otro, la definición de lo verdadero y lo falso de acuerdo con un criterio de "obediencia" a las reglas de juego de un lenguaje (a las "reglas de una policía

discursiva") y de "transgresión" de las mismas (lo que no es sinónimo de desobediencia o rebelión sino de simple "inmoralidad").

En "Materialismo y revolución", en cambio, Sartre escribía: "Hace falta una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción y que la acción sobre el universo no es algo distinto de la comprensión de este universo tal como es, dicho de otro modo: que la acción es develamiento de la realidad *al mismo tiempo* que modificación de esta realidad". Y en una nota a pie de página agregaba: "Esto es lo que Marx llama 'materialismo práctico' en las 'tesis sobre Feuerbach'. ¿Pero por qué 'materialismo'?" Para nosotros el materialismo estaría justamente allí donde Sartre no lo podía ver, porque el confundía el "materialismo" con la versión que de éste proponían sus propios adversarios en ese debate, a saber: los intelectuales del Partido Comunista francés. Lo confundía entonces con esa mezcla de "materialismo histórico" y "materialismo dialéctico" del stalinismo reinante. Pero vemos en esta cita cómo se mantiene la coherencia de Sartre. A condición de entender que la "acción" a la cual se refiere es una "práctica-crítica" en el sentido de Marx, y no cualquier práctica; que el "universo" no es una realidad material sino una realidad ideológica, lo que en otros momentos él llama un "mundo" –reglas de juego implícitas de un lenguaje científico, literario o de un lazo social, lo que significa que aquella práctica-crítica es una práctica de pensamiento y no una práctica técnica–; y a condición de que



el "develamiento de la realidad" se entienda como el develamiento de un punto ciego de la ideología dominante, lo que traería aparejado su transformación revolucionaria.

En efecto, recordemos la tesis sobre Feuerbach a la cual se refiere Sartre: "La cuestión de saber si el *pensamiento humano* puede desembocar en una *verdad objetiva* no es una cuestión *teórica* sino una cuestión *práctica*. Es en la práctica que el hombre debe *probar la verdad*, es decir, la realidad y la potencia, el carácter profano de su *pensamiento*. La discusión sobre la *realidad o la irrealidad del pensamiento*, cuando está aislada de la práctica, es puramente escolástica". Con la idea de una "verdad objetiva", Marx se referiría entonces a una verdad que ya no obedeciera a los prejuicios o el horizonte de pre-comprensión de su tiempo, de modo que "objetiva" sería aquí lo contrario de "subjetiva", ya que el sujeto sería aquel que "está sujeto" a una norma ideológica establecida. Todo el problema consiste en entender qué significa aquí "probar la verdad" en la práctica. Si se lo entendiera en un sentido pragmático, estaríamos entonces en una posición cercana a la de Richard Rorty: una teoría sería verdadera cuando "se adapta exitosamente a un entorno". Una teoría sería entonces una herramienta o un útil para un sujeto que quiere alcanzar determinados fines. Pero el propio Marx acababa de decir en la tesis anterior que Feuerbach sólo entendía la práctica como una "manifestación sórdidamente judía", calificación poco feliz para referirse a una práctica utilitaria, interesada, ins-

trumental. Y la distingue de la "actividad revolucionaria", la "actividad práctica-crítica". Al sostener que se trata de "probar la verdad, es decir, la realidad y la potencia", Marx parece referirse entonces a esta potencia de la práctica para revolucionar o transformar un "mundo", como terminará por concluir en la célebre tesis once.

Por lo mismo, tampoco deberíamos entender esta prioridad de la práctica con respecto a la teoría tal como la entiende hoy Habermas recuperando en este sentido el aporte del marxismo a una era post-metafísica: "La inversión de la relación entre la teoría y la práctica proviene de una radicalización de la idea de Marx" y se trataría de "la tesis según la cual nuestras operaciones cognitivas están ancladas en la práctica de la relación pre-científica con las cosas y las personas". En fin, para Habermas la práctica no es sino el "mundo de la vida" en el sentido husserliano del término, o el "mundo", simplemente, tal como lo entiende Sartre, es decir, ese horizonte de pre-comprensión en el cual estamos situados y que sirve de norma trascendental histórica para la producción de actos y enunciados considerados válidos o apropiados. Y sin duda también Marx concebía este mundo como un mundo-ideología, ideología práctica antes que ideología teórica, lazo social antes que visión de la sociedad, infraestructura de las normas prácticas latentes antes que super-estructura de las leyes estatales explícitas, sobre todo en la octava tesis cuando afirma que "la vida social es esencialmente práctica". Y en este senti-



do, el mundo era la norma trascendental de cualquier comportamiento y de cualquier discurso, incluido el filosófico, aunque lo negara o prefiriera disimular su compromiso con un mundo. Pero en la primera y segunda tesis Marx se refiere más bien a la prioridad de cualquier "práctica-crítica" o "revolucionaria" por sobre la teoría. O tal vez deberíamos decir: prioridad del pensamiento constituyente por sobre los lenguajes constituidos. No es entonces la "teoría" la que se debe "probar" en la práctica para saber si es verdadera o no. Lo que se debe "probar" no es una teoría sino, como lo dice literalmente la tesis de Marx, el "pensamiento humano", y éste, justamente, no se prueba *en* la teoría, porque la teoría no puede aportar las pruebas que confirmarán una "verdad objetiva": no es *dentro de* una teoría, o en función de un proceso demostrativo a partir de axiomas supuestamente auto-evidentes, que puede probarse la verdad de un pensamiento. Es en la práctica científica, literaria o política, entendidas como "prácticas-críticas" (aunque por esa época Marx todavía no aceptara el nombre "política" para hablar de esa práctica-crítica que revoluciona o transforma un orden social). Materialismo significa entonces que el pensamiento se identifica con estas prácticas-críticas y ya no se confunde con una teoría, un sistema cerrado o un "juego de lenguaje". Y por eso la filosofía que tiene como condición a la norma trascendental del mundo práctico, también debe tener como condición a estas prácticas-críticas, las prácticas que transforman ese

mundo, si quiere estar a la altura de esa transformación. De otro modo, la filosofía sólo sería el momento de la "conciencia de sí" de las infraestructuras prácticas de un mundo.

Ahora bien, no cabe duda de que el pensamiento de Marx se orientó a menudo hacia una "teoría de la práctica" y sobre todo hacia una ciencia de las prácticas económicas y sociales. Y es así como se entenderá luego el "materialismo": las prácticas serían lo material y la teoría sería, en consecuencia, una ciencia materialista porque tomaría como objeto las prácticas. De modo que la octava y novena tesis habrían terminado por imponerse por sobre la primera y la segunda: la teoría "reflexionaría" acerca de sus propias condiciones materiales de existencia, acerca del mundo que la determina y se convertiría de este modo en la "conciencia de sí" de una sociedad histórica. Pero una teoría de las prácticas no sería ni siquiera una especificidad del marxismo ya que por esa época la economía política a cuyo estudio va a abocarse Marx tras la formulación de las "tesis" no hacía algo distinto, y las diferentes ciencias sociales, marxistas o no, no cesarán de hacerlo a continuación. Pero ya no se podría pensar entonces en una prioridad de la práctica-crítica con respecto a la teoría sino en una teoría cuyo "objeto" es la práctica. Lo que explicaría por qué Marx va abandonando paulatinamente la filosofía para consagrarse a una ciencia de las formaciones sociales y también por qué Engels, pero sobre todo Kautsky y Lenin, terminarían por subordinar la propia práctica política a la teoría científica



de la sociedad ("sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario"), suponiendo que sólo la ciencia piensa y que no hay pensamiento político. Así el partido dispondría de las claves para conocer tanto la evolución histórica como los procesos naturales, ya que estas claves eran esas supuestas "leyes de la dialéctica", leyes del mundo material: el partido tendría entonces el "saber absoluto", la idea que podría explicar, en su totalidad, los movimientos de la materia, la llave que abría todas las puertas. El desenlace de este proceso habría sido, primero, el centralismo científico del partido y, más tarde, la catástrofe de los "socialismos científicos", o sea, ni más ni menos, la idea platónica según la cual las prácticas sociales podían ser ordenadas por una teoría supuestamente científica. Lo que dio por resultado el lyssenkismo en biología, el realismo socialista en literatura y el stalinismo en política, es decir, la estricta negación de toda invención y de todo descubrimiento, destino y finalidad de cualquier dogmatismo o, para ser más precisos, de cualquier idealismo.

Conclusión

El materialismo crítico sólo puede concebirse entonces como una crítica de una ideología hegemónica. Y una ideología hegemónica, en filosofía, se produce siempre bajo una forma idealista, es decir, diciendo que los límites del mundo son los límites de la ideología hegemónica. Esto significa que todas las verdades o todas las justicias

sólo pueden resolverse obedeciendo a las "reglas de una policía discursiva", es decir, que la verdad y la justicia sólo existen como enunciados o actos "considerados válidos" dentro de o para un sistema o un lenguaje preestablecido. Fíjense lo que dice Fukuyama: si llegó el "fin de la historia" es porque el capitalismo liberal permite resolver todos los litigios de acuerdo con sus reglas de juego. Y por eso no es casual que Fukuyama, al igual que un filósofo pro-stalinista como Kojève, en el cual el primero se inspira, hayan extraído su idea de un "fin de la historia" de la idea hegeliana de un "saber absoluto". El saber absoluto es el ideal de todo idealismo: nada se *sustrae* a la idea, nada *excede* la idea. La humanidad habría alcanzado la "conciencia de sí", ni dichosa ni desdichada sino, según el propio Fukuyama, "aburrida", es decir, sin pensamiento. Pero incluso algunos filósofos aparentemente alejados de las posiciones políticas del profesor norteamericano, y considerados "progresistas" en muchos casos, no cesan de enarbolar una suerte de consensualismo según el cual todos los conflictos deberían poder resolverse de acuerdo con las normas de *politesse* social, es decir, de acuerdo con el consenso establecido y el Estado de derecho. Esto supone que la legalidad capitalista es capaz de tomar en cuenta todos los litigios, todos los reclamos, todas las víctimas: nada se le escapa a esta legalidad, todo lo ve. El totalitarismo de la "mundialización" capitalista sería así la más perfecta realización del idealismo filosófico. Sobre todo después de que los trabajadores asalariados se



dejaron de embromar con sus protestas en contra de la mercantilización del trabajo y por la apropiación colectiva de los medios de producción, el único postulado político que, hasta ahora, habría podido convertir al capitalismo en un "sistema saturado", según el léxico de la lógica matemática. Y ya Marx sostenía en el posfacio a la segunda edición alemana del *Capital* que la "economía política" burguesa "sólo podía seguir siendo una ciencia a condición de que la lucha de clases permanezca latente o sólo se manifieste a través de fenómenos aislados". Algo que podríamos decir de otro modo: el idealismo totalitario de Fukuyama y consortes sólo podrá seguir siendo verdadero a condición de que la política como práctica crítica no se manifieste. Lo invisible, lo *en sí*, el propio *ser*, hay que inventarlo, es decir, descubrirlo.

Al suponer que todo puede reducirse a las expectativas de un horizonte de pre-comprensión, que todo resulta representable por la idea, que ya no existe un punto ciego o que existe una ideología sin *falta*, sin *pérdida* en el objeto constituido, ya que *nada* hay fuera de esa constitución, el idealismo se convierte en la negación y la represión del materialismo, es decir, del pensamiento. Y al hablar de una era "post-metafísica", al negar la existencia de una "cosa en sí" o de algo que se sustraiga a la idea o, en este caso, al interior de un lenguaje, el idealismo contemporáneo mantiene su abierta hostilidad contra el materialismo, es decir, contra el principio de una verdad que no halle su justificación *dentro de* un lenguaje hege-

mónico o una policía discursiva. Lo que significa, como vimos, darle la prioridad a la teoría por sobre la práctica, al derecho por sobre la política, al mercado cultural por sobre la invención artística, al consenso por sobre el descubrimiento. El idealismo lingüístico convierte en regla general el gran principio del mercado capitalista: la ley de la oferta y la demanda, es decir, el valor de cualquier cosa es el valor que le da el Otro.

Pero si bien una filosofía materialista es una crítica del idealismo presente y, por consiguiente, en *antagonismo* con el idealismo presente, sólo puede pensarse, como decía Sartre, "a partir de una situación definida". Y la situación filosófica actual está dominada por el "giro lingüístico", del mismo modo que la situación filosófica de Marx estaba dominada por el "giro copernicano". No se critica entonces este "giro" abroquelándose obstinadamente en la filosofía *pasada* como si nada hubiera *pasado*, del mismo modo que Marx no criticó el kantismo volviendo sencillamente a los materialistas franceses o al dogmatismo pre-kantiano. Lo que no significa que haya "progreso" en filosofía, que haya filósofos "superados" o que no podamos volver a Platón y a Spinoza, a Hegel y al propio Marx. Pero esta relectura de los clásicos del pasado resulta inocua si no se la sitúa en el contexto presente, es decir, si no se los lee a partir de los problemas del presente. Y nuestro presente, al menos en filosofía, comienza con Heidegger y Wittgenstein, de la misma manera que el presente de Marx, en tanto filósofo, comenzaba con Kant.



Porque nuestros contemporáneos ya no son Feuerbach y Bruno Bauer sino Habermas y Rorty, Vattimo y Rawls, nos guste o no. Decirse que se trata de autores "de moda" (y, como se sabe, toda moda es pasajera...), supone subestimar lo que significa una hegemonía ideológica. No se trata entonces de estar simplemente "al día", según la versión frívola que el periodismo cultural nos suele ofrecer acerca de estas cuestiones, sino de comprender nuestro presente para poder criticarlo. Y como lo planteaba el propio Sartre, quien no cesó de discutir con sus contemporáneos y de comprender que la filosofía no podía ignorar "los tiempos modernos", no se puede hacer una crítica del presente diciéndose que uno no pertenece al presente, de la misma manera que Galileo no pudo obviar la física aristotélica, e incluso la necesitó para hacer sus descubrimientos, hasta tal punto que el libro donde los expone por primera vez es un diálogo entre un físico galileano y un físico aristotélico, como si no pudiera separar sus verdades de la refutación de los errores del otro.

Sin embargo, existe una diferencia entre la ciencia y la filosofía: si la primera descubre algo olvidado hasta ese momento, la segunda se pregunta más bien qué es ese olvido o, más precisamente, qué es el ser en sí; si la primera inventa una verdad, la segunda se interroga más bien acerca de la esencia de la verdad que no se confunda con lo verosímil o lo autorizado; si la primera piensa, en el sentido que inventa una solución y al mismo tiempo un problema, la segun-

da se pregunta más bien qué significa pensar; y si la ciencia produce la conversión de un sujeto, la filosofía se pregunta más bien quién es ese sujeto. Pero estas preguntas se hacen justamente a la luz de lo que las ciencias, el arte o la política *hacen*, es decir, a la luz de esas *prácticas-críticas*, inventivas y develadoras, porque una filosofía puramente especulativa que quisiera extraer sus verdades a partir de una serie de premisas propias, es decir, una filosofía que piense que las verdades son *interiores* a la filosofía, no puede sino repetir el gesto idealista. Esto significa que una filosofía materialista no existe sin un *compromiso* con ciertas verdades extra-filosóficas, verdades científicas, artísticas o políticas. Pero por el mismo motivo, la filosofía tampoco puede ignorar su ineluctable *compromiso* con el presente, entendido sobre todo como una situación filosófica definida, porque ésta no es sólo un *obstáculo* para el pensamiento sino también una *condición*. O como decía Sartre: sólo puede pensarse *a partir* de una situación definida, porque todo pensamiento supone una *crítica* de esa misma situación. Y por eso Sartre concebía el compromiso de tres maneras: como fatalidad de un estar-en-el-mundo, como conciencia de esa fatalidad y como invención de una verdad imprevista. O si se prefiere, el compromiso como aceptación a-crítica de lo dado, como toma de conciencia de su constitución histórica y social, y como invención-descubrimiento de lo perdido o lo sacrificado en ocasión de esa constitución. En fin, el compromiso como servidumbre, como conciencia de la ser-



vidumbre y como invención-develamiento, es decir, como libertad. Y por eso el compromiso supone una ética: como esta verdad no tiene *derecho* a la existencia, desde la perspectiva de la ideología dominante, hay que *sostenerla* sin autorización del amo. Esta *ética* elemental no sería simplemente una parte más de la filosofía sino la condición *sine qua non* para que una filosofía materialista o crítica exista.

Pienso entonces que el concepto de "invención" resulta central para un materialismo crítico, crítico del idealismo presente, siempre que se tengan en cuenta cuatro condiciones: que

se trata de la invención de una verdad (y no de un mero léxico alternativo o de una "creación" en el sentido de Nietzsche, Wittgenstein o Rorty), que esta verdad resulta inseparable del develamiento de un punto ciego de la ideología hegemónica (o está necesariamente conectada con el presente), que este develamiento tiene una forma antagónica (o que las invenciones que no molestan a los poderes establecidos no son tales), y que este antagonismo produce la de-sujeción de un sujeto (o que los sujetos no existen, paradójicamente, antes del antagonismo).

