

Christian Delacampagne

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
EN EL SIGLO XX

Traducción de Gonçal Mayos

R B A

CONTENIDO

<i>Prefacio a la edición española</i>	9
<i>Prefacio</i>	13
<i>Introducción. Nacimiento de la modernidad</i>	17
1. LA VÍA SEGURA DE LA CIENCIA	29
1. Progreso de la lógica	29
2. De la lógica a la fenomenología	36
3. De la lógica a la política	49
4. La disidencia de Wittgenstein	64
2. LAS FILOSOFÍAS DEL FINAL	87
1. El final de Europa	87
2. El final de la opresión	104
3. El final de la metafísica	127
4. Después del final	148
3. PENSAR AUSCHWITZ	168
1. Los caminos del exilio	168
2. La decisión de Heidegger	178
3. Primeras investigaciones	204
4. La instrucción del proceso	218
4. EN LA GUERRA FRÍA	231
1. Los partidarios del liberalismo	231
2. El defensor de la libertad	242
3. ¿Hacia una tercera vía?	262
4. Destinos del marxismo	270

5. LA RAZÓN EN TELA DE JUICIO	287
1. «Estructura» frente a «sujeto»	287
2. Una historia de la verdad	305
3. De la desconstrucción al neopragmatismo	322
4. ¿Comunicación o investigación?	338
<i>Epílogo. La catedral inacabada</i>	351
<i>Glosario</i>	357
<i>Índice de nombres</i>	363

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Al leer la traducción española de mi libro, no puedo evitar sorprenderme de que, en esta investigación que pretende abarcar el conjunto de la filosofía occidental desde hace cien años, no figure ningún filósofo contemporáneo de origen español o latinoamericano.

Esta extraña «laguna», sin embargo, no revela ignorancia u olvido. Hace un cuarto de siglo que España se ha convertido, en cierta medida, en mi segunda patria. He vivido y trabajado en ella durante numerosos años, y una parte de mi vida le está fielmente vinculada. Deseo pues decir claramente que no pertenezco a aquellos que subestiman la importancia, la riqueza o la originalidad de la cultura española.

No desconozco tampoco la vitalidad de las culturas latinoamericanas del siglo xx, ni la amplitud de su contribución a la investigación en filosofía, en psicoanálisis y en las distintas ciencias sociales.

La «laguna» en cuestión se explica, de hecho, por otra razón: una razón que apunta al proyecto mismo que ha dirigido mi trabajo, así como a la estructura de conjunto que ese proyecto me obligaba a adoptar para componer mi libro.

Mi proyecto no era escribir un diccionario, una enciclopedia, una especie de «catálogo» de los filósofos o de las grandes filosofías de nuestro siglo. Otros lo han hecho o lo harán. Mi proyecto —que me atrevo a creer, en un cierto sentido, más original— era hacer aparecer, por una parte, las principales mutaciones que han afectado en profundidad al campo de la filosofía contemporánea y, por otra parte, mostrar que para comprender bien las mencionadas mutaciones era necesario situarlas en relación con el horizonte de la historia real—económica, social, política y cultural—del siglo xx.

En definitiva, lejos de aproximarse a un «inventario», mi trabajo debía basarse en elecciones, en la fijación de prioridades, en la selección de algunos de los «campos teóricos» más particularmen-

te significativos—con el riesgo, evidentemente, de tener que dejar en la sombra gran cantidad de autores que, por notables que hubieran sido, no habían aportado ninguna contribución notable a la transformación de esos «campos teóricos».

La única pregunta que se plantea entonces es saber por qué, a fin de cuentas, la mayor parte de los grandes filósofos de lengua española de estos últimos años, de Miguel de Unamuno a María Zambrano, o de José Ortega y Gasset a Xavier Zubiri, parecen encontrarse en esta última categoría—la categoría de los que han permanecido en cierta medida «en los márgenes» de los grandes debates filosóficos internacionales.

Por supuesto, es inútil buscar una respuesta «metafísica» a esa pregunta. La respuesta surge, simplemente, de la historia política y de la sociología de las instituciones filosóficas. Y, sin estar especialmente atraído por un trabajo sobre este tema, no me sorprendería que un estudio de ese tipo llegara a las siguientes conclusiones.

Por una parte, la dictadura que gobernó España de 1939 a 1975, dictadura a la vez política e ideológica, ahogó, si no toda forma de pensamiento, al menos toda posibilidad, para un pensamiento *crítico* (y ¿qué es la filosofía, sino una forma de pensamiento eminentemente *crítico*?), de establecer conexiones con pensamientos extranjeros y de participar en los debates internacionales. Ha sido necesario que se produjera la «transición» democrática para que esta situación cambie finalmente y puedan acceder a la escena internacional filósofos tan originales como Félix de Azúa, Josep Ramoneda, Xavier Rubert de Ventós, Fernando Savater o Eugenio Trías.

Por otra parte, el eurocentrismo característico de las instituciones culturales europeas, hasta fecha reciente, no ha permitido en absoluto a los filósofos de América Latina, sobre todo si publicaban en una lengua diferente del inglés, hacerse aceptar por las instituciones en cuestión. Aunque anglófonos, los filósofos norteamericanos han tenido, por su parte, cierta dificultad en darse a conocer a sus colegas europeos como auténticos interlocutores. Han terminado por lograrlo hace un cuarto de siglo. No me sorprendería que sus émulos sudamericanos a su vez terminen por conseguirlo finalmente en las próximas décadas. Hay que esperar que la llamada «mundialización» (término sobre el que habría mucho que decir por otra parte) tenga también efectos positivos.

Mientras tanto, deseo que la presente obra, que no tiene nada de definitiva, constituya al menos la investigación preliminar de un «panorama» de la filosofía en el siglo xx. Deseo también que abra camino a otros trabajos análogos, que, en la medida en que estarían redactados desde perspectivas diferentes, permitirían dar a conocer, ya sea una nueva aproximación a los mismos problemas, ya sea a problemas o a problemáticas nuevas.

En fin, no quisiera terminar sin agradecer a Gonçal Mayos, mi traductor en lengua castellana, el excelente trabajo aquí realizado.

CHRISTIAN DELACAMPAGNE.

LA RAZÓN EN TELA DE JUICIO

I. «ESTRUCTURA» FRENTE A «SUJETO»

Aprisionada entre Auschwitz e Hiroshima, entre el recuerdo imposible de la Shoah y el insoportable terror del apocalipsis nuclear, escindida por la guerra fría, escéptica con respecto a la construcción «comunitaria» que le proponen tecnócratas y políticos, la Europa de los años cincuenta ha dejado de creer en su futuro.

Nada tiene de sorprendente que, en esas condiciones, reine entre los intelectuales la más grande confusión. Algunos de ellos reaccionan, como se ha visto, lanzándose al «compromiso», tomando partido por el modelo americano, por el modelo marxista o por una improbable «tercera vía». Pero otros están lejos de compartir esos entusiasmos ideológicos. En los artistas y escritores, el pesimismo hace estragos. El absurdo reina en el teatro (Ionesco, Adamov). La incomunicación se expresa en el cine (Antonioni, Resnais). Una misma desesperación, un mismo rechazo de la «civilización», una misma cólera fría inspiran las telas de Dubuffet, las novelas de Beckett, los aforismos de Cioran.²²¹ Bajo sus formas extremas, esa desesperación puede conducir al suicidio. De Paul Celan a Primo Levi, de Nicolas de Staël a Mark Rothko, de Lucien Sabag a Niko Poulantzas, un número impresionante de creadores y de pensadores elige poner fin a sus días durante los decenios que siguen a 1945.

Aún más numerosos son aquellos que, por desencanto, deciden alejarse de la política. Convencidos de su impotencia para actuar

221. Rumano de nacimiento, Emil Cioran (1911-1995) escribe la mayor parte de su obra en francés (*Breviario de podredumbre*, 1949; *Silogismos de la amargura*, 1952; *La tentación de existir*, 1956). Aunque siempre se negó a ser considerado un pensador «profesional», sus reflexiones sobre la absurdidad de la existencia tienen un gran interés para la filosofía.

sobre el mundo, esos desengañados intelectuales prefieren contentarse con observarlo a cierta distancia, considerando que su misión no es transformarlo sino, como máximo, comprenderlo. Entre los últimos, dos movimientos despuntan a la conclusión de la guerra. El primero se propone reencontrar por la «interpretación» el sentido perdido de la cultura moderna; el segundo clarificar por el análisis de sus «estructuras» el funcionamiento de los procesos simbólicos. «Hermenéutica» filosófica y «estructuralismo» científico constituyen, así, en el umbral de la segunda mitad del siglo, dos modos en competencia de responder a la «crisis» de Europa, a su «miseria» espiritual así como a la inexorable «decadencia» de su independencia política.



En un primer sentido, el término «hermenéutica» (del griego *hermèneia*, que significa 'interpretación') designa un método de exégesis crítica de los textos bíblicos que se remonta hasta el siglo XVIII y que está particularmente ilustrado en Alemania por la obra del filósofo y teólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Pero como se sabe, al menos desde Dilthey, la «comprensión» interna o interpretación (*Verstehen*) —por oposición a la «explicación» externa (*Erklären*)—es una actividad corriente en muchos otros dominios, comenzando por los de las «ciencias del espíritu», es decir, las humanidades y las ciencias sociales.

Con Hans-Georg Gadamer—que, después de haber sido brevemente rector de la Universidad de Leipzig inmediatamente después de la guerra, desarrolla el resto de su carrera académica en Heidelberg, donde se jubila en 1968—, el término «hermenéutica» adquiere una dimensión más amplia: remite en adelante a un esfuerzo de «desciframiento» aplicable a todas las ciencias y, más allá, a todas las producciones de la cultura, consideradas como conjuntos de «signos». Esfuerzo tanto más necesario por cuanto, si bien la «crisis» de la razón estaba ya abierta en los años veinte, la catástrofe de la Segunda Guerra mundial—«fracaso» por excelencia de la modernidad—ha creado una situación tal que el «sentido» de nuestras producciones culturales más elevadas parece perdido en la actualidad, o al menos olvidado por la humanidad europea. Además, lo que pide ser «reasumido» no es exclusivamente las con-

diciones de posibilidad del conocimiento objetivo—como en Kant—, sino más bien las del propio «comprender».

La recuperación—o, más exactamente, la «rememoración»—del sentido se convierte por tanto para Gadamer en el asunto propio de la filosofía. Implícito en su tesis de doctorado, redactada bajo la influencia directa de su maestro Heidegger y consagrada, a partir de una relectura del *Filebo*, a la significación ética del diálogo platónico, ese proyecto constituye el eje principal de su trabajo a partir de 1945 y desemboca, en 1960, en la publicación de *Verdad y método*. Habiéndose convertido en la referencia principal de la corriente hermenéutica, esa obra monumental se esfuerza a la vez por formular las ambiciones metodológicas y ponerlas a prueba en tres campos primordiales: los del arte, la historia y el lenguaje en general.

Contrariamente a lo que era para Kant, la obra de arte no es para Gadamer una pura «forma» ofrecida al juicio del gusto. Pues nos invita, siempre que sepamos elucidar su significación ontológica, a experimentar un «contenido de verdad» que no se reduce a la comprensión de las intenciones del autor y cuya riqueza objetiva no es inferior a la de un conocimiento científico. La historia es, asimismo, el lugar donde se efectúa la transmisión de las tradiciones que constituyen una «cultura», cultura que también lleva en sí su parte de verdad: ésta es la razón por la que es importante arrancar a la historia del relativismo historicista. De camino, ese doble análisis conduce a Gadamer a reconocer el papel fundamental que tiene el lenguaje en todas las actividades humanas. Comprender es ponerse de acuerdo sobre el sentido atribuido a ciertos signos. La tarea de la hermenéutica filosófica no es otra—dentro de esta perspectiva—que facilitar a la vez la comprensión intersubjetiva y la comunicación, salvando el lenguaje de la reducción «tecnicista» impuesta a nuestros lenguajes naturales por el formalismo de la ciencia moderna.

Sin duda permanece insuficientemente clara la cuestión de saber sobre qué base—metafísica o teológica—se fundan los principios que deben guiar la realización de esa tarea. Pero si *Verdad y método* constituye, desde ese punto de vista, una producción típica—la última en el tiempo—del idealismo alemán y, seguramente, el único gran libro «heideggeriano» publicado en Alemania después del final de la guerra, las conclusiones a que llega Gadamer

están finalmente bastante alejadas de las de Heidegger. La importancia que concede al lenguaje tiende más bien a aproximarlo a Wittgenstein. De hecho, Gadamer es el primer filósofo alemán que ha intentado tender puentes entre la fenomenología «continental» y la filosofía «analítica». Es este original aspecto de su perspectiva lo que—unido a la calidad de sus intuiciones estéticas, a su característica fe en las virtudes del diálogo y al optimismo que anima su platónica búsqueda del «sentido»—explica la amplitud de su impacto, no solamente en Alemania sino también en Italia y en Francia, en particular sobre Gianni Vattimo (nacido en 1936; *Poesía y ontología*, 1967; *Las aventuras de la diferencia*, 1980) y Paul Ricoeur.

Nacido en 1913, Ricoeur lleva a cabo—después de la agregación de filosofía, la guerra y la cautividad en Alemania—lo esencial de su carrera en la enseñanza superior, primero en la Sorbona y a partir de 1965 en la Universidad de Nanterre. Humanista con vastos conocimientos, lector atento tanto a la literatura como a las ciencias sociales, viajero abierto tanto a la cultura angloamericana como a la tradición germánica, se vincula en primer lugar al movimiento del existencialismo cristiano—representado en Francia, a partir de los años treinta, por Gabriel Marcel (1889-1973)—y al personalismo de Emmanuel Mounier. En Marcel descubre el modelo de una reflexión filosófica capaz de otorgar un lugar central a la cuestión religiosa sin renunciar al rigor conceptual. Gracias a Marcel se inicia desde antes de la guerra en la fenomenología, en particular en Husserl—cuyas *Ideas directrices* traduce al francés en 1950—y Jaspers, a quien consagra su primer libro (*Jaspers y la filosofía de la existencia* (1974) en colaboración con Mikel Dufrenne).

Después, para dar a sus inquietudes de creyente una respuesta digna de las exigencias del método fenomenológico—que le parece el único método reflexivo riguroso por su preocupación por la fidelidad a las «cosas mismas»—, emprende una *Filosofía de la voluntad* cuyo primer tomo (*Lo voluntario y lo involuntario*) aparece en 1950, siendo reunidos los dos siguientes (*El hombre falible* y *La simbólica del mal*, 1960) bajo un título único, *Finitud y culpabilidad*. Al hilo de esos tres volúmenes, las preguntas clásicas de que parte su trabajo—¿Cómo se puede querer el mal? ¿Qué es la mala fe? ¿Cuál es el sentido de un acto involuntario?—le conducen a explorar, detrás de la capa superficial de la conciencia, tanto las profundidades

del inconsciente individual como las del universo simbólico en el que las grandes religiones se esfuerzan por expresar el problema del mal. Es así como encuentra simultáneamente el psicoanálisis y la hermenéutica. Tanto del uno como de la otra retiene la idea de que la realidad humana está constituida ante todo por «signos» cuyo desciframiento es, en buena ley, interminable. Desarrolla esta intuición en sus dos siguientes libros: *De la interpretación: Ensayo sobre Freud* (1965) y *El conflicto de las interpretaciones: Ensayo de hermenéutica* (1969).

A través de la cuestión del simbolismo, estas obras abordan ya el problema del lenguaje. Sin embargo será necesario el peso de una desilusión política—Ricoeur, preocupado por la necesidad de modernizar la universidad francesa, se decepciona por el giro que toman los acontecimientos en 1968-1969—para que el filósofo, jubilándose anticipadamente, se decida a expatriarse parcialmente en los Estados Unidos (donde enseñará regularmente en la Universidad de Chicago) y a interesarse más directamente por las ciencias del lenguaje. Culminado en 1970, ese «giro» le permite ser—con Gadamer—uno de los primeros pensadores «continentales» en entablar un diálogo con la filosofía «analítica». Desemboca también en dos importantes libros: *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y relato* (tres volúmenes, 1983-1985).

Si la primera de estas dos obras contempla la metáfora desde el ángulo de la creación de sentido y del enriquecimiento que resulta de ella para el texto literario, *Tiempo y relato*, por contra, supera el análisis lingüístico, puesto que, más allá de la reflexión que se despliega sobre la escritura del pasado, lo que se plantea es la cuestión misma del conocimiento histórico, de su estatuto y de su dosis de verdad. Ciertamente, un libro de historia siempre depende de la categoría del «relato», incluso cuando su autor piensa, dentro del espíritu de la escuela de los *Annales*, atacar a la historia de los acontecimientos para sustituirla por la de «larga duración»; pero ese relato no es una forma narrativa igual que las otras. Más allá de la «disposición argumental» que utiliza el historiador para hacer revivir el pasado, es más bien de *nuestra* realidad de lo que nos habla. En efecto, el pasado nos pertenece en la medida en que le pertenecemos, en que nuestra acción presente se inscribe en la continuidad de una memoria. En suma, en la medida en que, tanto para los individuos como para los pueblos, la identidad no es algo dado

sino una construcción infinita, cuyo único medio posible es el tiempo.

Finalmente, en *Sí mismo como otro* (1990), el análisis—semántico y pragmático—de la noción de «sujeto» y el diseño de una ontología de la «persona» se aúnan para ponerse al servicio de una ética—cuya formulación resulta para Ricoeur una exigencia de la razón práctica, que el filósofo debe esforzarse por satisfacer sin renunciar por ello a su independencia con respecto a su propia fe, a los sistemas teológicos y a las ideologías políticas.

Pero si bien, para Ricoeur y en general para los partidarios de la hermenéutica, el sentido del mundo o de la vida indudablemente existe más allá de los signos que lo expresan, tal creencia es justamente lo que critican con vigor los adeptos del estructuralismo. Pues, para éstos, el «significado» no será nunca sino un simple «efecto» del «significante», y el «sujeto», el efecto de las estructuras invisibles—lingüísticas, inconscientes o sociales—que sin saberlo él lo engendran.



El origen del estructuralismo es una revolución epistemológica consumada, a inicios de nuestro siglo, por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure. A gran distancia de la filología clásica, más preocupada por la evolución histórica de las lenguas que por su organización interna, Saussure intenta sentar las bases de una verdadera ciencia del lenguaje. En el corazón de esta última, una idea llena de futuro: una lengua no es una colección azarosa de palabras, sino un sistema de signos que se articulan entre sí según reglas específicas. Constituye una totalidad autónoma que no remite sino a sí misma y que posee su propia *estructura*. Es el análisis de esa estructura lo que debe, en adelante, orientar el método del lingüista.

Publicado tres años después de su muerte por dos de sus antiguos alumnos, el *Curso de lingüística general* de Saussure (1916) aparece, retrospectivamente, como una de las obras fundadoras de la investigación en ciencias sociales. Sin embargo, en su época no fue demasiado valorado. Salvo por un pequeño grupo de escritores y lingüistas rusos que, alrededor de 1917, se interesan por los fenómenos del lenguaje y sueñan con elaborar, en plena revolución, una teoría nueva de la literatura. De entre esos jóvenes

teóricos emerge una figura excepcional: la de Roman Jakobson (1896-1982).

Nacido en Moscú, Jakobson manifiesta desde muy joven una notable facilidad para el aprendizaje de las lenguas. Adolescente, se entusiasma con la vanguardia artística de su tiempo. Siendo amigo del pintor Malevitch y de los poetas Khlebnikov y Maiakovski, participa en marzo de 1915 en la fundación del Círculo de Moscú, nacido del encuentro entre la escuela lingüística rusa, representada por el príncipe Nicolás Trubetzkoi (1890-1938) y las teorías «futuristas». Algunos meses antes de la Revolución de Octubre, crea en Petrogrado una sociedad para el estudio del lenguaje poético, cuyos miembros—que se denominan «formalistas»—se proponen estudiar la literatura como una pura construcción lingüística y ven en la poesía, especie de «lenguaje sobre el lenguaje», su misma esencia. Conscientes de sus raíces eslavas, los formalistas se preocupan igualmente del folklore y en particular de la poesía popular, cuyas producciones—generalmente anónimas—parecen poner de manifiesto una invención verbal a la vez espontánea y sutil.

Cuando constata que el régimen leninista se muestra cada vez menos favorable a sus investigaciones innovadoras pero «elitistas», Jakobson viaja a Checoslovaquia (1920). En Praga, establece amistad con Carnap y descubre el *Curso* de Saussure, cuyas ideas van a transformar la continuación de sus propios trabajos. Paralelamente, reencontra en Viena a Nicolás Trubetzkoi, también en el exilio. De sus intercambios con este último nacerá muy pronto la fonología, rama fundamental de la lingüística estructural. Participando en la creación del Círculo Lingüístico de Praga (1926), posteriormente más conocido como Escuela de Praga, Jakobson se orienta definitivamente desde el «formalismo» hacia el «estructuralismo».

Los acontecimientos le obligarán de nuevo a emigrar, y se instalará en los Estados Unidos (1941). Allí terminará su carrera. Pero antes de incorporarse a Harvard—donde, en 1951, coincide con el joven Chomsky, entonces un miembro de la Society of Fellows—y, posteriormente, al Massachusetts Institute of Technology—donde él y Chomsky son colegas—, Jakobson enseña durante algunos años en Nueva York, en la Escuela Libre de Altos Estudios, universidad francesa en el exilio fundada durante el invierno de 1941-1942. El secretario general de esta escuela no le es desconocido: se trata de uno de sus compatriotas, el filósofo ruso—na-

cionalizado francés—Alexandre Koyré. Su encuentro en Nueva York será decisivo para el futuro del estructuralismo.



Alexandre Koyré (1892-1964) nace en Taganrog, en una familia judía de la burguesía comercial. Muy joven, participa en el movimiento nacido de la revolución de 1905, es arrestado por la policía y termina sus estudios secundarios en prisión, donde, se dice, lee por primera vez las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Liberado, parte hacia Alemania. De 1908 a 1911 sigue los cursos de Husserl y Hilbert en Gotinga. De la fenomenología, que seguirá siendo para él más un método que una metafísica (pues, si bien está fascinado por la «reducción eidética», rechaza el giro husserliano hacia el idealismo trascendental), retendrá sobre todo la crítica del positivismo y la preocupación platónica por respetar la objetividad intelectual de los conceptos científicos o filosóficos.

Después de una estancia en París, durante la cual inicia una tesis sobre *La idea de Dios en la filosofía de san Anselmo* (publicada en 1923), se encuentra en Suiza cuando estalla la Primera Guerra mundial. Entonces vuelve a Moscú para participar en los combates del frente ruso, así como en la revolución de febrero de 1917. Socialista pero no leninista, emigra definitivamente a Francia en 1919. Allí prosigue sus investigaciones sobre la filosofía religiosa medieval, mientras redacta un ensayo sobre *La filosofía y el problema nacional en Rusia a inicios del siglo XIX* (1928), donde desvela los lazos que unen, según él, el idealismo alemán con el misticismo especulativo del Renacimiento. Más tarde, trabajando en un libro sobre *La filosofía de Jacob Boehme* (1929), descubre que éste no puede ser comprendido sin aludir a la «nueva» astronomía elaborada, medio siglo antes de Boehme, por Copérnico.

Desde entonces, Koyré se lanza al estudio de la historia de las ciencias, desde la antigüedad hasta la edad clásica. En este camino es guiado por los consejos del autor de *Identidad y realidad* (1908)—su maestro y amigo Émile Meyerson (1859-1933)—, epistemólogo francés de origen polaco cuya teoría del conocimiento se destaca a la vez del positivismo y del convencionalismo, así como por las obras de Duhem y las de Cassirer—que fue uno de los primeros en subrayar el interés propiamente filosófico de la historia de las

ideas. Al mismo tiempo, se incorpora a la sección quinta (ciencias religiosas) de la Escuela Práctica de Altos Estudios y funda (1932) la revista *Recherches Philosophiques*, que contribuirá a dar a conocer a Heidegger en Francia y en la que publicará toda la vanguardia parisiense de la época—de Sartre a Klossowski, pasando por Bataille y Lacan.

Dos libros de Bachelard—*El nuevo espíritu científico* (1934) y *La formación del espíritu científico* (1938)—acaban de convencer a Koyré de la tesis de que el progreso científico no se desarrolla de una manera lineal sino discontinua, por el efecto de «cortes» o de «rupturas», más habitualmente provocados, por lo demás, por la emergencia de nuevas concepciones teóricas que por la observación empírica de los hechos. Aplicada a la historia de la física y de la astronomía modernas, esta tesis bachelardiana es ilustrada de manera ejemplar por los dos grandes libros de Koyré, *Estudios galileanos* (1939) y *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957).

Ellos muestran de manera convincente que la matematización de la física inaugurada por Galileo no es una reforma de detalle ni una innovación puramente técnica. Muy al contrario, corresponde a una *revolución* intelectual, es decir, a una transformación de nuestra imagen del mundo—desaparición de la creencia medieval en un *cosmos* cerrado y jerárquico, reemplazada por la idea de un universo infinito y homogéneo en las tres direcciones—, en resumen, a un cambio global de nuestros hábitos de pensamiento, tanto científicos como filosóficos y religiosos. Discontinuidad y deliberadamente antipositivista, esa interpretación del progreso del conocimiento ejercerá a su vez, como veremos más adelante, una influencia decisiva en las primeras investigaciones de Michel Foucault y Thomas Kuhn.

Por sí mismos, estos trabajos bastan para establecer los méritos de la obra de Koyré. Sin embargo, tiene otros: Koyré, en efecto, no fue solamente un filósofo y un historiador, sino también un formidable *passer*,* un hombre que supo hacer circular a su alrededor—como en el siglo xvii el padre Mersenne—las ideas más innovadoras y conferirles, al mismo tiempo, una fuerza aún mayor. A la vez que introduce a Heidegger, da a conocer en Francia, al comienzo de los años treinta, las obras de juventud de Hegel, punto de partida de una renovación de los estudios hegelianos que preside su dis-

* Tiene el sentido de «contrabandista o traficante de ideas» en el mejor sentido de los términos, como «alto divulgador de ideas». (N. del t.)

cípulo Kojève. Y es también Koyré quien, durante su exilio en Nueva York, tuvo la idea fecunda de poner en contacto al lingüista Roman Jakobson con el etnólogo francés Claude Lévi-Strauss.



Nacido en 1908, Lévi-Strauss es un agregado de filosofía que, después de una tesis sobre «Los postulados filosóficos del materialismo dialéctico» (1927) y algunos años de docencia en la enseñanza secundaria, ha experimentado la necesidad de escapar a la vez de Europa y de un estilo de filosofía que no ofrece ningún contacto con el mundo exterior. Gracias a la ayuda del sociólogo Célestin Bouglé (1870-1940), en aquel momento director de la Escuela Normal Superior, encuentra su salvación en Sudamérica, dedicándose a la etnología. Asignado a la universidad brasileña de São Paulo, lleva a cabo una primera pesquisa entre los indios Caduveo y Bororo y más tarde, en 1938, una segunda misión, también en Brasil, entre los Nambikwara y los Tupi-Kawahib—expediciones que relatará más tarde, con humor y nostalgia, en una narración muy «literaria», *Tristes trópicos* (1955).

La guerra viene a perturbar la continuación de sus proyectos. Refugiado en Nueva York, conoce a Koyré, quien, en 1942, le presenta a Jakobson. Éste le revela la existencia y potencialidades de la lingüística estructural. Inmediatamente, Lévi-Strauss—presintiendo que el conjunto de los fenómenos sociales dependientes del orden simbólico podría ser tratado, a su vez, como sistema de signos poseedores de estructura específica—imagina la posibilidad de exportar el método de Saussure a un campo no lingüístico, el de las relaciones de parentesco en las sociedades sin escritura.

De esta notable intuición, en la que ha tenido un papel decisivo Jakobson, surgirá después de la guerra un libro, *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), que revoluciona la antropología, al someter por primera vez un vasto conjunto disperso de observaciones empíricas a una lógica clara y rigurosa. Difícilmente aceptado en el mundo angloamericano, donde prevalecen estilos de investigación menos «teóricos», ese libro irá seguido de varios importantes trabajos: *Antropología estructural* (I, 1958; II, 1973), *El totemismo en la actualidad* (1962), *El pensamiento salvaje* (1962), cuyo último capítulo rechaza tanto la noción de Lévy-Bruhl de la

«mentalidad prelógica» como la concepción sartreana de la dialéctica, y sobre todo los cuatro volúmenes de las *Mitológicas* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964; *De la miel a las cenizas*, 1967; *El origen de los modales en la mesa*, 1968; *El hombre desnudo*, 1971). Destinada a mostrar que el conjunto de los mitos religiosos de los indios de América constituye un corpus unificado en cuyo interior las mismas variantes responden a reglas, esta última obra muestra la fecundidad del método estructural. También muestra sus límites. En efecto, así como Descartes había tenido que reducir la materia a la extensión para fundar la física, igualmente Lévi-Strauss se ve obligado—para construir una ciencia de los mitos—a extrapolarlos del contexto sociocultural en que son producidos o transmitidos, y reducirlos a puras series de unidades semánticas, combinables entre sí según reglas que, aparentemente, deben menos a la historia que al álgebra.

Convertido en profesor del Collège de France (1959) gracias al apoyo de Merleau-Ponty, Lévi-Strauss reinará durante decenios sobre la antropología francesa mientras continúa desarrollando, en sus obras posteriores (*La huella de las máscaras*, 1975; *La mirada alejada*, 1983; *La alfarera celosa*, 1985), las grandes líneas de su visión del mundo. Materialista, atea y pesimista, ésta se caracteriza también por un interés cada vez más marcado por el arte entendido como único medio ofrecido al hombre para elevarse por encima de la mediocridad de la vida. Fue atraído principalmente por la música y, por supuesto, por el arte primitivo que Max Ernst y André Breton le enseñaron a apreciar durante su común exilio en Nueva York. En sus últimos años, prototipo del gran sabio encerrado en su torre de marfil, Lévi-Strauss continúa siendo sin embargo un decidido conservador, ya sea en música y arte occidentales—puesto que su atención por la modernidad no va más allá de Wagner y los impresionistas—o en política—puesto que está convencido de que las sociedades humanas son de imposible mejora.

Pero el verdadero interés de su pensamiento se sitúa evidentemente en otra parte. Lévi-Strauss es, en primer lugar, un inmenso erudito: uno de esos hombres que—como su maestro, el sociólogo Marcel Mauss o como el sinólogo Marcel Granet—son capaces de estudiar las manifestaciones más ajenas de «exóticas» culturas con un interés tan objetivo como el del biólogo ante una sección observada a través de su microscopio. Su ambición más original habrá sido

constituir una ciencia de lo social que tenga igualmente rango de ciencia del espíritu y que permita, al mismo tiempo, ahorrarse la psicología, disciplina de estatuto muy frágil desde el punto de vista de Lévi-Strauss. Dentro de esta ambición reside precisamente la coherencia de los tres ejes fundamentales de su perspectiva: definir las sociedades como sistemas simbólicos, mostrar que esos sistemas no pueden ser juzgados jerárquicamente, puesto que todos tienen la misma dignidad, y restablecer finalmente su unidad profunda a nivel estructural, prueba última de la unidad del espíritu humano.

El otro mérito de Lévi-Strauss—haber sido durante medio siglo el jefe de fila de la corriente estructuralista en las ciencias sociales—no es el menor. Y es a él, en particular, a quien se debe la aproximación a esta corriente del psicoanalista Jacques Lacan.



Pero si el pensamiento de Lacan (1901-1981) está sin duda emparentado con el estructuralismo, lo excede de maneras tan distintas que no se puede captar en su complejidad sino a condición de volver a trazar su gestación etapa por etapa.

Nacido en una familia burguesa y provinciana, Lacan fue tentado pasajera y en su juventud por las ideas de extrema derecha. Su instalación en París, sus estudios de medicina y su deseo de frecuentar los círculos de vanguardia provocaron sin embargo una rápida evolución en su pensamiento. Fascinado por la lectura de un artículo—«El asno podrido»—publicado en julio de 1930 por Salvador Dalí en el primer número de *Surréalisme au service de la Révolution*, tiene una entrevista con el pintor. Dalí le explica la significación de su método «paranoico-crítico», fundado en la investigación sistemática de las alucinaciones visuales. Marcada por este descubrimiento, la tesis de doctorado de Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932), revela su precoz interés—estimulado por uno de sus profesores, el psiquiatra Clérambault—por las relaciones de la «locura» con la creación artística, así como una tentativa—aún torpe—por integrar la dimensión psicoanalítica en la teoría psiquiátrica.

No obstante, ese trabajo pasa desapercibido excepto para Nizan, que le consagra un artículo elogioso en *L'Humanité*, y para los surrealistas. Éstos le invitan a colaborar en su nueva revista, *Mi-*

notaure. Lacan, que paralelamente acaba de comenzar a ser psicoanalizado, publica en 1933 dos provocadores artículos: «El problema del estilo y de la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia» y «Motivos del crimen paranoico: el crimen de las hermanas Papin». De esa febril época datan su culto por el «estilo»—literario o en la indumentaria—, su gusto por las sociedades secretas y una propensión al hermetismo que no le abandonará jamás.

En los años siguientes, cada vez más atraído por las vastas perspectivas que el psicoanálisis abre a la reflexión, Lacan se embarca en un proyecto de relectura de los textos fundacionales de Freud. Simultáneamente, explora la obra de Nietzsche—cuya nueva interpretación, esteticista e individualista, propone por entonces su amigo el escritor Georges Bataille (1897-1962)—y sigue los cursos del filósofo de origen ruso Alexandre Kojève, quien en esa misma época se esfuerza por suscitar en Francia un renovado interés por el pensamiento hegeliano.

Sobrino del pintor Kandinsky, Kojève (1902-1968) ha abandonado la URSS en 1920 en dirección a Alemania. En Heidelberg, donde es alumno de Jaspers, conoce a Alexandre Koyré, del que se convertirá en amigo y con cuya cuñada se casará (1927). En 1926 defiende, bajo la dirección de Jaspers, una tesis sobre el teólogo ruso Vladimir Soloviev (1853-1900) y decide instalarse en París, donde Koyré es encargado de conferencias en la Escuela Práctica de Altos Estudios desde 1922. Guiado por este último, se sumerge en la historia de las matemáticas y de la física con vistas a redactar un texto sobre *La idea de determinismo en la física clásica y en la física moderna* (1932). Paralelamente, y a partir de 1932, frecuenta el curso impartido por Koyré sobre la filosofía religiosa del joven Hegel. Durante el verano de 1933 Koyré, que tiene que partir a enseñar en El Cairo, le propone dar ese curso en su lugar. Kojève acepta y, en otoño, se convierte a su vez en encargado de conferencias en la Escuela Práctica. Su seminario, consagrado en lo esencial a una lectura de la *Fenomenología del espíritu* (en ese momento todavía no traducida al francés), prosigue regularmente hasta el otoño de 1939. Centrado en el tema del «final de la historia»—que adquiere una resonancia muchas veces singular en un contexto marcado por el ascenso de los fascismos—, es seguido por un pequeño grupo asiduo de intelectuales y escritores de vanguardia: Henry Cor-

bin, Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite—e incluso Jacques Lacan, a partir de 1934.

Gracias a Kojève, pues, este último descubre en los textos de Hegel una elaboración teórica de los conceptos que le preocupan, es decir, una filosofía del deseo, del lenguaje y de la intersubjetividad. La dialéctica fenomenológica del «señor» y del «siervo», en particular, le ayuda a pensar el tema de la lucha de conciencias, enfrentadas entre sí para su mutuo reconocimiento. Igualmente, la problemática hegeliana de la alienación se superpone a su propia reflexión sobre la enfermedad mental. De esa lectura entrecruzada de Hegel y Freud—que Kojève y Lacan intentan sistematizar incluso en un texto redactado en común en 1936 y que finalmente no verá la luz—, nace la primera contribución personal de Lacan a la teoría psicoanalítica: su conferencia sobre el «estadio del espejo»,²²² pronunciada en agosto de 1936 en Marienbad, en un congreso presidido por Ernest Jones, quien le corta abruptamente el discurso al cabo de diez minutos. Diecisiete años más tarde, Hegel volverá a aparecer en la tesis central—«el inconsciente es el discurso del otro»—en una ponencia²²³ leída por Lacan en otro congreso: «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» (Roma, septiembre de 1953).

Pero, mientras tanto, otras influencias han ido añadiéndose sobre ese basamento hegeliano. En 1949 Lacan lee, en el momento de su aparición, *Las estructuras elementales del parentesco* y conoce personalmente a Lévi-Strauss, con el que entabla amistad y que le presentará al lingüista Roman Jakobson algunos meses más tarde (1950). Poco después y gracias a Jean Beaufret, que es desde 1951 uno de sus pacientes, Lacan profundiza su comprensión de la obra de Heidegger, a quien visita en Alemania, a quien a su vez recibirá en 1955 en su propia casa y del que incluso traducirá un texto («Logos») en el primer número de la revista *La Psychanalyse* (1956).

Sin duda no hay una verdadera convergencia, en profundidad, entre la reflexión de Heidegger y el trabajo de Lacan—aunque am-

222. Texto recogido en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Éd. du Seuil, 1966. [Trad. cast. de Tomás Segovia: *Escritos*, 2 vols., México, Siglo XXI, 1972.] 223. *Ibid.*, p. 265.

bos hombres compartan, entre otras cosas, idéntico gusto por el estilo «oracular». No obstante, parece que sea Heidegger quien termina de convencer a Lacan de que la filosofía ha «terminado». Pero éste no entiende por ello apelar a un «pensamiento del Ser», sean cuales sean los préstamos—perceptibles en el «discurso de Roma»—que haga de *Ser y tiempo*. Únicamente la teoría freudiana, tal como se esfuerza él mismo en reformularla, le parece capaz de «tomar el relevo»—en el sentido hegeliano del término *Aufheben*—de la filosofía. Esa es en todo caso la conclusión implícita en el intercambio llevado a cabo, el 10 de febrero de 1954, en el seminario de Lacan, entre éste y Jean Hyppolite.

Queda por saber cómo reformular la teoría psicoanalítica, en qué vocabulario y sobre qué bases. Volviendo a la letra misma de los textos freudianos, responde Lacan—quien a partir de julio de 1953 hace de esta consigna el resumen de su propia andadura. Y, sobre todo, relejendo los textos en cuestión a la luz de la lingüística estructural.

Aquí, el papel de Jakobson ha sido decisivo otra vez—y doblemente. Por una parte, es él quien, a partir de 1950, le hace descubrir la obra de Saussure a Lacan. Éste, como Lévi-Strauss, capta inmediatamente el interés que puede tener importar al psicoanálisis el método del análisis estructural, aplicándolo al campo de las producciones «significativas» del inconsciente, los sueños y los síntomas. A partir de junio de 1954, comenta la teoría saussureana del signo en su seminario semanal—que «oficialmente» comenzó en 1953 en el hospital Sainte-Anne. Muy pronto irá más lejos puesto que, en 1958, afirmará que el inconsciente *tiene* «la estructura radical del lenguaje»²²⁴—algo que volverá a proclamar, en la línea de la filosofía «discontinuísta» tan cara a Koyré, la identidad fundamental de esas dos grandes «rupturas» que constituyen los descubrimientos de Saussure y de Freud.

Por otra parte, es un artículo publicado en 1956 por Jakobson—«Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia»²²⁵—lo que sugiere a Lacan una nueva aproximación a los mecanismos funda-

224. «La dirección de la cura y los principios de su poder», texto recogido en Jacques Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 594.

225. Artículo recogido en Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, Éd. De Minuit, 1963. [Trad. cast. de Josep M. Pujol y Jem Cabanes: *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.]

mentales del sueño, la condensación y el desplazamiento. Gracias a las indicaciones de Jakobson, que modifica muy libremente, Lacan en lo sucesivo ve en la condensación el equivalente de una metáfora y en el desplazamiento el de una metonimia. Extrae una original interpretación del libro de Freud, *La interpretación de los sueños*, alimentada de referencias a la retórica clásica y expuesta en una conferencia pronunciada en la Sorbona el 9 de mayo de 1957: «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud».²²⁶

Muy pronto, dentro de ese juego de espejos entre psicoanálisis y lingüística, ya no se sabrá si hay que considerar el lenguaje como «condición» del inconsciente o mejor lo contrario: las dos fórmulas se encuentran en Lacan. Lo que es seguro al menos es que el inconsciente está «estructurado como un lenguaje». Y que, dentro de esa «cadena significativa», la función del «yo» se encuentra reducida a la de un *shifter* (término tomado de Jakobson), dicho de otro modo, a la de una unidad gramatical encargada de designar el sujeto de la enunciación sin por ello significarlo. Radicalmente opuesto a la filosofía cartesiana, husserliana o sartreana del *cogito*, esa concepción de un sujeto «dividido» por el inconsciente—en la que se encuentra de nuevo la noción freudiana de «hendidura del yo» (*Ichspaltung*)—se ve completada en setiembre de 1960 por la tesis—introducida con ocasión de un coloquio organizado en Royaumont por Jean Wahl—que hace del sujeto un simple elemento en una estructura simbólica: «Un significante es lo que representa el sujeto para otro significante».²²⁷ El recurso sistemático a «grafos» permitirá a Lacan bordar numerosas variaciones sobre ese tema en los años siguientes.

Con la recopilación en un libro—*Escritos* (1966)—de una selección de sus artículos y conferencias, Lacan alcanza finalmente la notoriedad. Ciertamente, las peripecias de los conflictos que le oponen a la institución psicoanalítica o que alteran las relaciones de las diferentes «familias» nacidas de su enseñanza no apasionan demasiado al gran público. Por contra, un público atento se apretuja en su seminario, que desplaza sucesivamente de Sainte-Anne a la Escuela Normal Superior (1964-1969) y a la Facultad de Derecho del Panteón (1969-1980).

226. Texto recogido en *Écrits*, *op. cit.*

227. «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», texto recogido en *Écrits*, *op. cit.*, p. 819.

No obstante, esa tardía notoriedad a la vez le colma y le abruma. A medida que envejece, Lacan se distancia de su propio discurso. Lleva a cabo imprevistos rodeos por la obra de Wittgenstein (1969-1970) o por la de Joyce. Convencido de ser incomprendido en el fondo, incluso por quienes le escuchan, se refugia en los años setenta en una reflexión cada vez más enigmática sobre la estructura del psiquismo. Abandonando poco a poco el modelo lingüístico, se esfuerza por comprender la psique en términos matemáticos, a través de «trenzados» y de complejas figuras topológicas como, por ejemplo, «anillos borromianos» (que Lacan llama erróneamente «nudos»).

Durante las últimas sesiones de su seminario, en la primavera de 1980, casi no habla, contentándose con dibujar en el encerado misteriosos «esquemas» que dejan perplejo al auditorio. Cuando muere, al año siguiente, la más completa división reina entre sus discípulos. Esos desacuerdos entre «herederos» presuntos o reales, a los que se añaden numerosas dificultades técnicas de transcripción, provocarán un retraso considerable en la publicación íntegra de los ventiséis volúmenes de su obra «oral» (1953-1980). Iniciada en 1973, está muy lejos de haber finalizado.

Rechazado por una parte de la comunidad psicoanalítica, que desapueba su muy personal concepción de la «cura», poco aceptado por la de los filósofos «profesionales»—salvo algunas excepciones: Hyppolite, Merleau-Ponty, Althusser, Derrida y Badiou en Francia y Stanley Cavell en los Estados Unidos—, el pensamiento de Lacan continúa siendo no obstante uno de los más importantes (y de los más coherentes) entre los que, en el siglo xx, han intentado abrir para la filosofía una vía que asumiera plenamente las consecuencias del «fin» de la metafísica.

Gracias a la concomitante publicación de los *Escritos* y de las *Mitologías*, el estructuralismo se convierte en los años sesenta en la ideología dominante en las ciencias sociales. Estimulada por las obras de Lévi-Strauss y de Lacan, esa «moda» también lo es por el desarrollo espectacular de la lingüística propiamente dicha (Émile Benveniste), de la semiología (Roland Barthes, *Mitologías*, 1957), de nuevas formas de crítica literaria (Tzvetan Todorov, Gérard

Genette) y del análisis histórico (Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en los griegos*, 1965)—así como por el tardío «descubrimiento» de los trabajos de Georges Dumézil (1898-1986), lingüista e historiador que, en la línea de su maestro Marcel Granet, utiliza desde finales de los años treinta el método estructural para comparar entre sí los mitos religiosos de los pueblos indoeuropeos (*Mito y epopeya*, 1968-1973).

Ya se ha dicho que es en Francia donde esa moda produce sus primeros efectos en el campo específico de la filosofía. Pues, a pesar de todo lo que les separa, Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil, Barthes y sus émulos comparten algunas orientaciones fundamentales. Más bien materialistas, antidialécticos y antimarxistas (con matices: ni Vernant, ni incluso Barthes en sus inicios rechazaron completamente el marxismo), son por encima de todo antisartreanos, es decir antihumanistas. Partidarios de una «filosofía del concepto», quieren terminar con el primado de la conciencia caro al autor de *El existencialismo es un humanismo*.

Según ellos, el estudio científico de las estructuras—del lenguaje, del inconsciente, de los mitos o de las relaciones sociales—prueba la naturaleza ilusoria de la autonomía del «sujeto»: efecto imaginario del narcisismo, éste debe ser expulsado del trono que ocupa desde Descartes. En consecuencia, el voluntarismo de Sartre, su creencia optimista en la posibilidad de actuar sobre el curso de la historia y su gusto por el compromiso pierden toda justificación. Escépticos respecto a la política—aunque Lévi-Strauss haya sido socialista en su juventud y Dumézil monárquico—, los estructuralistas son en los años sesenta positivistas o esteticistas—o ambas cosas a la vez. Si admiten la necesidad de un conocimiento objetivo de los fenómenos simbólicos, no esperan de éste que contribuya a cambiar el mundo. Por lo demás, no se consideran a sí mismos—si atendemos a sus declaraciones—como filósofos. Sino, en todo caso, como practicantes de tal o cual otra forma de saber.

¿Se les ha de creer al pie de la letra? Entonces se tendría que concluir que no hay filosofía estructuralista. Sin embargo, si bien los estructuralistas propiamente dichos—incluso Lacan—niegan en efecto ser filósofos, por contra filósofos «profesionales» han sido calificados como «estructuralistas» por la opinión pública y los medios de comunicación. Tal es el caso entre otros de Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida y Michel Serres.

Hecho destacable, a excepción de Serres (nacido en 1930)—cuyo saber enciclopédico, alimentado de Leibniz y de Bachelard, conduce menos al concepto de estructura que al de comunicación (*Hermès I-V*, 1969-1980)—, los otros tres rechazan explícitamente la etiqueta en cuestión. Althusser porque se considera marxista. Foucault y Derrida porque—a despecho de su interés concreto por determinado análisis de Lacan o Dumézil—la inspiración originaria de su trabajo diverge del estructuralismo en puntos importantes (Foucault) o pretende incluso cuestionarlo (Derrida).

Sin duda el caso de Foucault es el más complejo desde ese punto de vista. Pues, si bien y sobre todo en sus primeras obras recurre al utillaje estructural, el uso que hace de él y, aún más, el interés personal—y políticamente comprometido—que le conduce a la historia termina en la práctica por romper con la concepción positivista del saber sobre cuya base se funda la metodología estructuralista. E incluso más allá, a cuestionar la noción misma de verdad.

2. UNA HISTORIA DE LA VERDAD

Nacido en Poitiers, Michel Foucault (1926-1984) entra en la Escuela Normal Superior en 1946. Ha redactado un trabajo consagrado a Hegel para la diplomatura de estudios superiores bajo la dirección de Jean Hyppolite, al tiempo que emprendía estudios de psicología. Sigue igualmente, a partir de 1948, los cursos de Althusser, con quien establece una duradera amistad. Incluso se afilia durante dos años (1950-1952) al Partido Comunista Francés. Sale de él rápidamente porque el marxismo, como teoría, no le seduce demasiado. Escéptico con respecto a todas las ideologías constituidas, desconfiado hacia la concepción «heroica» del compromiso personificada por Sartre, ya desde esta época no deja de experimentar un intenso interés por la comprensión de la historia. Y en particular por cómo, a través de ésta, aparecen y desaparecen los sucesivos rostros de lo que llamamos, por comodidad, «la» verdad.

Sus años de formación están marcados por distintas lecturas: por supuesto de Lacan y Lévi-Strauss, pero también de Nietzsche. Descubre a este último a través de la interpretación que Georges

Bataille había ofrecido en la Francia de los años veinte y treinta, para quien la escritura subversiva de Nietzsche constituía el antídoto absoluto contra la «tiranía» del racionalismo hegeliano. Desarrollada después de Bataille por otros escritores en búsqueda de «transgresiones»—Maurice Blanchot (nacido en 1907) y Pierre Klossowski (nacido en 1905), que será también el primer traductor francés de Wittgenstein—, esa interpretación «estetizante» del autor de *Zaratustra* está jalonada por la publicación en 1962 de un libro de Gilles Deleuze (1925-1995), *Nietzsche y la filosofía*. Opuesta a todos los pensamientos del Ser y de la representación, para Deleuze la de Nietzsche es ante todo una filosofía de la voluntad. Levantando acta del hecho de que, en ausencia de todo criterio objetivo de lo verdadero, sólo existe la «voluntad de verdad» del filósofo, ésta le ofrece la facultad de afirmar su lenguaje personal y por tanto de crear sus propios conceptos sin tener que referirlos a una norma trascendente, por definición imposible de encontrar.

Foucault—por otra parte fascinado por la naturaleza lingüística, incluso lúdica, de la creación literaria (a la que consagrará algunos textos marcados por su descubrimiento de Raymond Roussel o de los escritos «psicóticos» de Jean-Pierre Brisset)—será seducido profundamente por la lectura de Nietzsche propuesta por Bataille, Klossowski y Deleuze. En su madurez, invocará cada vez más frecuentemente a Nietzsche como inspiración. Sin embargo, los primeros maestros que reconoce, cuando comienza a escribir, son ante todo historiadores. Historiadores de oficio como los que gravitan alrededor de la revista *Annales*, fundada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre, o como Philippe Ariès, pionero en los años cincuenta de la «historia de las mentalidades». Pero también filósofos o historiadores de la ciencia, como Gaston Bachelard, Alexandre Koyré y su común discípulo Georges Canguilhem (1904-1995)—autor de trabajos sobre la biología y la medicina y, en 1956, de un polémico artículo atacando las pretensiones científicas de la psicología académica.²²⁸ Por supuesto sin olvidar al historiador estructuralista Georges Dumézil, quien, durante toda su vida, guiará a Michel Foucault con sus consejos.

228. «Qu'est-ce que la psychologie?», artículo recogido en Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968.

Nada de sorprendente en consecuencia, si son a la vez libros de historia y de filosofía los tres que aseguran a Foucault su temprana reputación—*Enfermedad mental y personalidad* (1954; revisado en 1962 con el título de *Enfermedad mental y psicología*), *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la edad clásica* (1961) y *Nacimiento de la clínica* (1963). Obras, por otra parte, situadas en la intersección, aún poco explorada, del estudio de las mentalidades, de los mitos y de los saberes.

En primer lugar, esos libros anuncian un nuevo tono. El estilo de Foucault no es el de un erudito volcado sobre el pasado. A pesar de ser considerable, su erudición no carece de fallos. Especialistas mejor informados—aunque tampoco desprovistos de prejuicios—se han encarnizado mostrando los errores o descuidos que infestan sus primeras obras. Desde su punto de vista tienen razón. Pero olvidan lo principal: hostil a las instituciones universitarias clásicas—que no cesará de rehuir ocupando puestos en el extranjero (Suecia, Polonia, Alemania), participando en la creación de la universidad alternativa de Vincennes (1968) y haciéndose elegir para el Colegio de Francia (1970), donde sucederá a Jean Hyppolite—, Foucault no pretende hacer obra de anticuario. Su ambición es otra. Consiste en escribir una historia de la verdad, poniendo en claro los lazos que ésta mantiene—tanto por sus condiciones de posibilidad como a través de sus efectos—con el campo social y político. En resumen, consiste en destruir la pretensión positivista (o la del racionalismo clásico) de fundar el saber en un suelo estable y asegurado.

La mejor ilustración de esta empresa la ofrece la *Historia de la locura*—su tesis de doctorado en filosofía, dirigida por Canguilhem. A partir de un corpus de antiguas obras médicas descubierto en Uppsala (Suecia)—donde, gracias a Dumézil, obtuvo el puesto de director de la Maison Française—, Foucault reconstruye la historia de las sucesivas maneras como ha sido percibida la locura dentro de la cultura occidental. Considerado como portador de una señal sagrada, como el beneficiario de una elección divina, el loco es libre y tolerado durante la Edad Media. Con la consolidación de la monarquía absoluta, con la puesta en marcha de un Estado centralizador que se libera de la tutela de la Iglesia, se convierte en un factor de desorden social. El «gran encierro» llevado a cabo en el siglo xvii no bastó, sin embargo, para aislar la locura en relación con las otras formas de desviación. Hay que esperar al final de la edad clásica.

sica, en los años 1780-1820, para verla redefinida en términos de «enfermedad mental» por la institución médica. Se convierte entonces en objeto de un saber positivo: la psiquiatría, que se termina de constituir como rama de la medicina a lo largo del siglo XIX, dando así una legitimación teórica a la práctica de internamiento—garantía del orden familiar y fuente evidente de muchos abusos de poder.

La lección de tal relectura de la historia es doble. Por una parte, la locura—lejos de ser un objeto familiar y con contornos reconocidos—no es más que una noción cuyo contenido—como la mayor parte de los conceptos de la psicología y de las ciencias sociales en general—ha variado ampliamente en el curso de la historia, en función de preocupaciones políticas o «prácticas» en el sentido amplio del término, ajenas en todo caso a la pura búsqueda de la verdad. En resumen, la verdad no es el único móvil del saber, cuya función social se inscribe en cada época en un entramado de poder determinado.

Por otra parte, ese entramado de poder no tiene en sí mismo nada de inmutable. Basta, muchas veces, con mostrar la impostura del saber sobre el que pretende fundarse para convertirlo en extrañamente vulnerable. Esa es, en todo caso, la convicción de Foucault y de sus primeros discípulos que, a finales de los años sesenta y durante los años setenta, se comprometen en luchas concretas contra la institución psiquiátrica. Por la misma época pero en una perspectiva más sartreana, ésta es atacada por los «antipsiquiatras» británicos Laing y Cooper, mientras que un libro-bomba redactado en colaboración por Gilles Deleuze y el psicoanalista Félix Guattari—*Antiedipo* (1972)—celebra con vigor las «máquinas deseantes» humanas para acusar mejor a los dogmas represivos del freudismo y del «familiarismo». Difícil de discernir con precisión, el resultado de esas luchas—que cobrarán rápidamente una dimensión europea—será hacer retroceder un poco en todas partes las prácticas de internamiento abusivo, obligando a los propios psiquiatras a revisar—momentáneamente—algunos de sus presupuestos.²²⁹

Se ha dicho que el pensamiento de Foucault—a pesar de su individualismo, su «minimalismo» y su rechazo del *pathos*—está lejos

229. Sobre el conjunto de ese movimiento, véase Christian Delacampagne, *Antipsychiatrie*, París, Grasset, 1974. [Trad. cast. de Josep Sarret: *Antipsiquiatría*, Barcelona, Mandrágora, 1978.]

de ser ajeno a la escena de los conflictos sociales. Aportan finalmente la prueba de ello sus dos principales obras de reflexión epistemológica—*Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), a las que se puede añadir el texto de su lección inaugural en el Collège de France, *El orden del discurso* (1971).

Subtitulado «Una arqueología de las ciencias humanas», el primero de esos libros vuelve sobre el período estudiado en la *Historia de la locura*—desde finales del siglo XVI a inicios del siglo XIX—, con el objetivo de mostrar que, lejos de ilustrar un progreso continuo de «la» razón, dicho período, muy al contrario, está enmarcado por dos rupturas subterráneas que han dado formas históricas muy distintas a nuestras maneras de pensar.

Una primera ruptura, a finales del Renacimiento, marca la emergencia de lo que en Francia ha dado en llamarse «edad clásica». Para los teóricos del siglo XVII toda actividad intelectual y artística no puede ser concebida sino en el interior de un problema de la «representación» que ilustran, por ejemplo, la lingüística de Port-Royal o *Las Meninas* de Velázquez. En el paso entre el siglo XVIII y el XIX, una segunda ruptura hace desaparecer esta problemática en favor de un modo de pensar centrado en la noción de «sujeto». Aparece entonces una nueva idea, según la cual el hombre sería a la vez el autor y el actor de su propia historia, que entraña la promoción de la ciencia histórica al rango de «madre de todas las ciencias del hombre».²³⁰ Esa segunda ruptura abre una nueva edad, la de la modernidad, de la que no hemos salido todavía pero que, desde ahora mismo, podemos sentir que, como la precedente, tendrá un final.

Dejemos al margen la cuestión de saber si esa definición de modernidad no es demasiado extensa, porque tiende a borrar las mutaciones científicas y artísticas de los años 1880-1914—sin duda considerables. Y retengamos sobre todo las conclusiones que Foucault extrae de su investigación. Conclusiones que se despliegan, de nuevo, sobre dos registros: teórico y práctico.

Conclusión teórica, en primer lugar: la evolución del pensamiento se produce precisamente de forma discontinua—como decían ya Bachelard y Koyré. En cada época, el pensamiento está pri-

230. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, col. Tel, 1990, p. 378. [Trad. cast. de Cecilia Frost: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1993.]

sionero de los límites que le son asignados por la estructura empíricamente determinada que sostiene la cultura de esa época. Foucault llama a esta estructura *épistèmè*, puesto que constituye de manera general el basamento común de todas las formas del saber. Es necesaria, pues, una ruptura—a la vez subterránea, anónima y brutal—en nuestra manera de encarar el mundo para que cambie la *épistèmè*, para que se desplacen los límites de lo pensable, para que sea posible—en una palabra—pensar «de otra manera». Se notará de paso que este problema es directamente responsable de la precoz asimilación—hecha en 1966—del pensamiento de Foucault al estructuralismo: asimilación que el principal interesado negará explicando en *La arqueología del saber* que el estudio de las estructuras en sí mismas le interesa menos que comprender cómo nuestros «discursos» son a la vez producidos y limitados por un *a priori* histórico que quita, al mismo tiempo, todo prestigio romántico a la noción de «autor».

Consecuencias prácticas, por otra parte: si «el hombre no es el más viejo problema, ni el más constante que se haya planteado el saber humano»,²³¹ si no es «sino una invención reciente»,²³² aparecida a finales de la edad clásica y de la que legítimamente se puede suponer el «cercano fin»,²³³ entonces el humanismo «teórico» se encuentra completamente condenado. De repente, todas las filosofías dialécticas de la historia—fundadas, como el hegelianismo y el marxismo, en la creencia en un progreso engendrado por la negatividad de la acción humana—se hundan sin remisión, dejando su lugar a nuevas figuras del saber sociológico, así como a formas inéditas de intervención política.

¿A qué figuras y a qué formas? Esto es lo que Foucault se va a esforzar en imaginar los años siguientes. Y no sin dificultades: así, no conseguirá ni explicarse claramente sobre las razones de su rechazo del marxismo—a pesar de las numerosas entrevistas durante las cuales ha sido invitado a explicarse sobre ese tema, como por ejemplo la concedida en 1978 a Duccio Trombadori—,²³⁴ ni evitar ciertos errores de análisis—como los que empañan su elogiosa apreciación de los inicios de la «revolución» islámica en Irán

(1979). Lo que es seguro es que, preocupado por practicar una militancia individual independiente de los partidos y centrada en la politización de los problemas de la vida cotidiana, se aproxima a inicios de los años setenta a la extrema izquierda libertaria, encontrándose así—y casi en contra de su voluntad—en posiciones vecinas a las de Sartre, con quien no llegará a abrir jamás un verdadero debate teórico.

En lo sucesivo, pues, las iniciativas foucaultianas de investigación o de acción proceden ante todo de una inspiración fundamentalmente «antiautoritaria». Ya sea teniendo por objeto la historia de la noción de exclusión o—como en sus primeros cursos en el Collège de France—la genealogía del sistema penal, esas investigaciones ilustran el proyecto inédito de una «microfísica» del poder. En efecto, lejos de ser un bloque monolítico, el poder debe conjugarse en plural. No existe sino bajo una forma dispersa, invistiendo redes que no están conectadas todas entre sí y que, por eso mismo, ofrecen brechas. Particularmente complejas son sus interacciones con las redes del saber, también en perpetuo cambio. En ocasiones sucede que unas y otras coinciden. Entonces esa situación produce los más violentos efectos de censura—a los que se oponen, dramáticamente, los esfuerzos llevados a cabo por los excluidos para recuperar la palabra de la que los priva el sistema.

Pues también existe un punto de vista de los excluidos: Foucault lo prueba publicando (1973) la «confesión» de un joven campesino normando culpable de parricidio: «Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano». Enterrado desde 1935 en los archivos jurídicos, ese devastador texto no aporta solamente una interesante clarificación sobre las «manipulaciones» jurídico-psiquiátricas de que ha sido objeto este triple crimen durante el proceso; muestra asimismo la existencia, entre los más desamparados de los oprimidos, de una singular aptitud para «hablar», por tanto para «saber», que no ha dejado de ser reprimida por todos los poderes—comenzando por el poder académico, evidente ostentador del saber «legítimo».

Dos años más tarde (1975), *Vigilar y castigar* narra el «nacimiento de la prisión». Sobre la base de la *Historia de la locura*, ese nuevo libro se esfuerza por volver a trazar las mutaciones que, en el orden de las ciencias—o pseudociencias—médicas, psicológicas y criminológicas, han permitido la emergencia—a partir de finales

231. Ibid., p. 398. 232. Ibid., p. 15. 233. Ibid., p. 398.

234. Entrevista recogida en Michel Foucault, *Dits et Écrits (1954-1988)*, París, Gallimard, 1994, t. IV, pp. 41-95.

del siglo XVIII—de un sistema de «adiestramiento» del cuerpo gracias al cual el Estado centralizador ha podido extender su dominio sobre el resto de la sociedad. En ruptura con la práctica de los «suplicios» tan cara al Antiguo Régimen, ese sistema tiene como objetivo—entre otros—«reeducar» al condenado, sometiéndole por la fuerza a una «pedagogía» disciplinaria y punitiva cuyo instrumento privilegiado lo constituye la moderna prisión—descendiente del «Panóptico» de Bentham.

Pero esta vez el propósito de Foucault es más abiertamente subversivo que en la obra de 1961: ¿No es la prisión, incluso más que el hospital, el símbolo de un orden burgués ansioso de reprimir toda desviación? Por lo demás, Foucault está comprometido activamente—por aquella época—en acciones militantes dirigidas a obtener el cierre en las prisiones francesas de las zonas llamadas de «alta seguridad». En Europa y aún más en los Estados Unidos, *Vigilar y castigar* se convertirá en el breviario de una nueva «izquierda», centrada en la crítica a toda forma de autoridad, policial o simbólica, pero relativamente indiferente a las condiciones socioeconómicas que permite a éstas ejercerse.

Al mismo tiempo, el éxito de ese libro no dejará de plantear algunos problemas a Foucault. Escéptico respecto a las ideologías de la «liberación» con las que se quiere asociar su nombre, hostil con la creciente mediatización de que es objeto su trabajo, le resulta no obstante difícil renunciar a difundir sus tesis. De esas ambigüedades da fe una entrevista anónima que, bajo la misteriosa designación de «filósofo enmascarado», concede al diario *Le Monde* en 1980²³⁵—y cuyo título se hace eco de esta frase de *La arqueología del saber*: «Más de uno, como yo sin duda, escribe para no tener ya ningún rostro».²³⁶

Más profundamente, Foucault experimenta la necesidad de renovarse, de desplazar los límites de su propio pensamiento al inventarse otros objetos—u otros objetivos. En esa *Historia de la sexualidad* que resulta ser su última obra, un trabajo subyacente de autotransformación se opera en sí mismo, como ilustra claramen-

235. Entrevista con Christian Delacampagne, recogida en Michel Foucault, *Dits et Écrits (1954-1988)*, op. cit. t. IV, pp. 104-110.

236. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 28. [Trad. cast. de Aurelio Garzón del Camino: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.]

te la brecha que va separando el primer volumen—*La voluntad de saber*, publicado en 1976—de los dos tomos siguientes—*El uso de los placeres* y *La preocupación de sí*, que no aparecen sino después de un largo silencio, en junio de 1984. El mismo mes en que Foucault, víctima del sida, desaparece prematuramente de la escena filosófica a los cincuenta y ocho años.

Simple prefacio a un libro proyectado pero aún no escrito, *La voluntad de saber* parece anunciar una nueva empresa de «desmitificación» dirigida en lo esencial en contra del psicoanálisis. Éste afirma que en Occidente el sexo no ha cesado de ser rechazado por la moral cristiana, hasta el punto de que el simple hecho de tener—a despecho de ese tabú—un discurso sobre el sexo constituiría en sí mismo un acto liberador. Ilusión, replica Foucault. Él se propone, al contrario, establecer que la cultura occidental, gracias a la práctica de la confesión convertida en obligatoria por la iglesia católica, ha hecho del sexo el objeto privilegiado de una oleada de discursos. Y así ha sucedido a partir del momento en que el sacerdote ha sido sustituido por el psicólogo, el psicoanalista o el sexólogo—por una pseudociencia con pretensión de autoridad médica cuya función real es normalizar la diversidad de las prácticas sexuales posibles, reduciéndola a la monotonía de un esquema único.

La prometida demostración, sin embargo, no llegará nunca. Demasiado seguro de poder llevarla a cabo, Foucault se ha cansado por anticipado de esta tarea; una tarea, a fin de cuentas, académica. Cada vez más, hacia 1980, su interés se ha desplazado de la moral sexual de los Padres de la Iglesia hasta la de los autores griegos o latinos combatidos por éstos. En definitiva, su objetivo ha cambiado de dirección en pleno camino. Ya no se trata de arrancar a la sexualidad del dominio del cristianismo—demasiado habitualmente denunciado desde Nietzsche—, sino simplemente de reencontrar, en su positividad, las doctrinas de los antiguos sobre ese tema.

Foucault reinicia, pues, el estudio de las lenguas clásicas y, guiado por uno de sus colegas en el Collège de France—el historiador de Roma Paul Veyne—, descubre que esas doctrinas son mucho más complejas que lo que podrían hacer suponer las teorías platónica y aristotélica del amor. Para los moralistas helénicos, estoicos y epicúreos en particular, el sexo es—como el deporte, el aderezo o la manutención—el elemento de un régimen de vida centrado en la construcción, por parte del sabio, de su propia per-

sonalidad. Por así decirlo, un medio para conseguir a la vez el placer, la salud y la serenidad en un mundo devastado por la violencia y olvidado de Dios.

Desapasionada, despsicologizada, esa investigación del mejor «régimen» posible no puede dejar de seducir al convencido individualista que es Foucault. La tesis de la «construcción de sí» le ofrece igualmente el medio para efectuar una síntesis entre su concepción hedonista de la ética y su visión libertaria de la política. En efecto, al intensificar sus placeres y tan lejos de toda preocupación represiva como de toda obsesión emancipadora, el «sabio» se desembaraza del rígido papel que la cultura occidental impone al «sujeto» humanista y contribuye, por ello, a subvertir el campo social más eficazmente de lo que lo haría no importa qué «ideología». Posición que, una vez más, no deja de recordar la que Deleuze y Guattari han dibujado en el *Antiedipo* y desarrollado en *Mil mesetas* (1980).

Desgraciadamente, una enfermedad también trágicamente vinculada al sexo se llevará a Foucault antes de que tenga tiempo de sacar todas las conclusiones esperadas de esa investigación. En consecuencia, su obra se verá afectada por una especie de esencial inconclusión—como la de Althusser—, en el momento en que iba a evolucionar, sin duda, hacia otros horizontes. E, incluso como la de Althusser, nos es en parte ocultada por el malsano interés que suscita en la actualidad el destino de su autor, como lo muestra el éxito reciente de una biografía de Foucault centrada en su homosexualidad—biografía que, por su sistemática búsqueda de lo escandaloso, termina por perderlo todo: la obra y el hombre.²³⁷



Quedan por analizar ciertos cambios que las obras de estos dos autores han tenido tiempo de producir en la filosofía contemporánea y cuyo efecto parece irreversible.

No es posible seguir hablando de Marx, después de Althusser, sin haber intentado leerlo como Althusser ha mostrado que se podía hacer. Igualmente, después de Foucault, no es posible ya hablar de la verdad y del saber sin tener en cuenta que sus investigaciones

han provocado fallas y fracturas en el interior de estas vastas categorías, demasiado generales para ser operativas, en tanto que tales. Ni ignorar que estas últimas tienen en sí mismas una historia empírica, en lugar de designar realidades transcendentales como creían Husserl o Russell. Tienen una historia ligada a la de la cultura occidental, en cuyo seno han emergido—con Platón—, y que puede ser levantada (en sentido estricto) por una «arqueología».

Sin duda Foucault no es el único en haberlo dicho. Con toda claridad, su «arqueología» procede del concepto nietzscheano de «genealogía», cuya fecundidad no ha escapado ni a Bataille por una parte ni, por otra, a Benjamin, Horkheimer y Adorno. Pero, si bien ha reconocido al final de su vida haber sido en parte adelantado por la escuela de Frankfurt, es Foucault el primero que ha dado a ese problema «genealógico» toda su fuerza crítica, al arrancarla del lenguaje de la dialéctica—demasiado «marcado» metafísicamente—, para reformularla en el lenguaje—heredado de Koyré—de una historia «discontinua».

Probablemente no es ningún azar que ese redescubrimiento del relativismo nietzscheano se haya producido en la Francia de los años sesenta. Llegado a adulto bajo el signo de Auschwitz y de Hiroshima, en un país debilitado por sus conflictos coloniales así como por la guerra fría, Foucault es en efecto muy representativo de una generación que, habiendo perdido la confianza en las grandes utopías sociales y no creyendo ya en el sentido de la historia, no puede sino someter a la sistemática práctica de la sospecha los ideales en cuyo nombre el «progreso» histórico ha sido legitimado hasta ahora. Pertenecen también a esta generación sus compatriotas Gilles Deleuze—que resulta, con *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969), el más consecuente de los nietzscheanos actuales—y Jean-François Lyotard (1924-1998)—quien, originalmente miembro del movimiento de Socialismo o Barbarie, no ha cesado desde entonces de sistematizar su crítica de los grandes «relatos» marxistas y freudianos (*Discurso, Figura*, 1971; *Economía libidinal*, 1974). Foucault, Deleuze, Lyotard: tres pensadores «nómadas», deliberadamente marginales y que, sin embargo, comparten una misma concepción «afirmativa», «enérgica» y pluralista de la práctica filosófica.

Si este análisis es correcto, entonces esas tres obras podrían ilustrar un momento estratégico de nuestro pasado reciente, en el

237. James Miller, *The passion of Michel Foucault*, Nueva York, Doubleday, 1993.

que la crisis de las filosofías de la historia—agravada por las múltiples consecuencias de la Segunda Guerra mundial y el triunfo planetario de una «sociedad del espectáculo» (como dicen los «situacionistas»)²³⁸ en la que las ideas no son más que mercancías—desemboca al radicalizarse en una verdadera *crisis de la razón*, que pone en tela de juicio hasta la posibilidad de un conocimiento científico. De aquí resultaría que, a despecho de sus lazos ocasionales o aparentes con el estructuralismo, esas obras escapan claramente a este último movimiento—que nunca ha cuestionado la naturaleza trascendental de lo verdadero, no más que el neopositivismo cuyo último avatar representa.

Gracias a Foucault, en particular, y a la corriente «postestructuralista» que se inicia con él, el debate sobre el fundamento de la razón, sobre sus poderes y su futuro se ha convertido en el debate primordial de la filosofía en los últimos veinte años. Pero antes de exponer las diferentes posturas a las que da lugar, conviene recordar que ninguna fatalidad vincula la concepción «discontinua» de la historia a ningún tipo de relativismo. Esto es lo que muestra, en todo caso, una obra que también procede de Koyré pero que se desarrolla de manera totalmente independiente de Foucault, y que desemboca en la actualidad en conclusiones muy diferentes: la del filósofo norteamericano e historiador de la ciencia Thomas S. Kuhn.



Nacido en Ohio, Kuhn (1922-1996) se dedica a estudios de física teórica hasta que estalla la guerra. Sin embargo, a partir de su primer año en la universidad cobra interés por la filosofía leyendo la *Crítica de la razón pura*—por entonces está fuertemente impresionado por la noción kantiana de «categoría», entendida como con-

238. Fundado en 1957 por el escritor y cineasta francés Guy Debord (1931-1994), el Situationist International era un movimiento espontáneo que se propuso emitir la crítica más radical y subversiva de la política, la sociedad y la cultura de los sistemas capitalistas en la era tecnocrática. La tesis fundamental de Debord en *La sociedad del espectáculo* (1967) es que todo lo concerniente a estos sistemas—así como el desafío marxista dirigido contra ellos—se ha convertido en cuestión de «imagen» y «mercancía». Después de figurar a la cabeza del movimiento de 1968, el movimiento se disolvió en 1972. Debord se suicidó en 1994.

dición de posibilidad del saber—así como, poco después, *La gran cadena del ser* (1933), obra de Arthur O. Lovejoy que le revela la existencia de una «dinámica» propia en el desarrollo de las ideas.

Después de haber sido uno de los primeros americanos en entrar en París el día mismo de la liberación (25 de agosto de 1944), vuelve a Harvard para acabar su tesis de física. El rector de esa universidad—James B. Conant—le pide dar, simultáneamente, un curso para no científicos destinado a hacerles comprender lo que puede ser la práctica de la ciencia a partir de casos concretos. Ese trabajo de circunstancias—que le lleva a leer a Aristóteles para poder explicar a sus estudiantes cómo se lleva a cabo el paso de la física griega a la de Galileo y Newton—le hace tomar conciencia imprevistamente de que la imagen del progreso científico dada por el empirismo lógico está muy lejos de corresponderse con la realidad de los problemas vividos por los científicos. De repente, una vez terminada su tesis, Kuhn decide abandonar la física para volcarse sobre la historia de la ciencia.

Esta nueva orientación le conduce, a su vez, a sumergirse (1947) en los *Estudios galileanos* de Koyré, cuyos principios metodológicos hace suyos inmediatamente. Tres años más tarde conoce en París a Koyré, quien le permite obtener una breve entrevista con Bachelard. Kuhn no leerá demasiado los libros de ese último, cuyas orientaciones filosóficas está muy lejos de compartir. Por contra, otros trabajos franceses contribuirán a la formación de sus ideas: *Identidad y realidad* de Meyerson (obra célebre en aquel momento en las universidades americanas), los textos de Pierre Duhem consagrados a la física medieval (que hacen de ésta una etapa esencial en el camino que lleva de Aristóteles a Galileo) y los de Hélène Metzger (1889-1944) sobre el nacimiento de la química moderna (*Las doctrinas químicas en Francia desde los inicios del siglo XVII hasta el final del siglo XVIII*, 1923; *Newton, Stahl, Boerhaave y la doctrina química*, 1930).

A la influencia de esta escuela de historia de la ciencia se añade la de la *Gestaltpsychologie*, por una parte, y, por otra, la de los descubrimientos del psicólogo suizo Jean Piaget (1896-1980) relativos al carácter discontinuo—también aquí—del desarrollo intelectual del niño. Por parte americana, Kuhn está marcado particularmente por los filósofos Quine y Sellars. Aprueba tanto la tesis—defendida por Quine en «Los dos dogmas del empirismo» (1951)—de que toda verdad depende a la vez del lenguaje y de los hechos, como la crítica

propuesta por Sellars del «mito de lo dado». Ambos tienden a mostrar, le parece a Kuhn, que no se puede continuar definiendo—como hacía Popper inspirándose en Tarski—la verdad de una teoría por su simple «correspondencia» con la realidad exterior: hay que tomar en cuenta igualmente otra dimensión aún más importante, la del lenguaje en que se formula esa teoría y cuyas transformaciones constituyen el verdadero objeto de la historia de la ciencia.

En 1957 y dentro de la perspectiva abierta por Koyré, Kuhn publica un trabajo sobre *La revolución copernicana*, tratando de resituar los aspectos estrictamente astronómicos de esta última en su contexto cultural, filosófico y religioso. Cinco años más tarde (1962), pasa de ese «estudio de caso» a una reflexión más general sobre *La estructura de las revoluciones científicas*. Derivada por igual de la historia, de la filosofía y de la sociología del conocimiento, esta obra generaliza la observación de que el progreso científico no se produce de modo lineal y acumulativo, sino por «saltos» abruptos. Tales «saltos» se producen cuando un conjunto de teorías entra en «crisis» y es eliminado, después de un cierto tiempo, en provecho de otro conjunto teórico organizado de manera diferente.

Kuhn llama «paradigmas» a esas «visiones» sucesivas del mundo que, en cada época, sostienen el trabajo de los sabios. Un paradigma es una «matriz disciplinar» compuesta de hipótesis teóricas generales, así como de un conjunto de leyes y de técnicas necesarias para su funcionamiento. Define la norma de lo que es una actividad legítima en un dominio dado y determina—en gran medida—la naturaleza de los hechos que les está «permitido» observar a los investigadores. Ciertamente, cualquier paradigma debe cohabitar—a la larga—con ciertas experiencias que parecen contradecirlo. Ahora bien, puede soportar esta prueba tanto más tiempo cuanto que las grandes teorías científicas están construidas—precisamente—para encajar con la mayoría de los hechos conocidos:²³⁹ esa es la razón además por la que Kuhn rechaza igualmente el falsacionismo, sea bajo sus formas sofisticadas (Lakatos), sea bajo su forma clásica (Popper),²⁴⁰ y la concepción inductivista del conoci-

239. Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., París, Flammarion, col. Champs, 1983, pp. 203-204. [Trad. cast. de Agustín Contín: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.]

240. Véase sobre este punto «Logique de la découverte ou psychologie de la

miento (Carnap). Por contra, cuando las «anomalías» constatadas se convierten en demasiado numerosas o masivas, entonces se producen en el espíritu de los sabios misteriosas mutaciones—subyacentes y siempre difíciles de datar con exactitud—que terminan por producir un cambio de paradigma, es decir, una «revolución» científica.

Para Kuhn todos esos cambios son ante todo «conversiones» en nuestro modo de aprehensión mental de la realidad, revoluciones en el orden del lenguaje. Los nuevos conceptos no vienen a sustituir a los viejos de la noche a la mañana: designan otros objetos, plantean nuevas preguntas, en resumen sugieren otra manera diferente de «ver» el mundo. De un modo general, las teorías antiguas no son retraducibles a las nuevas teorías: simplemente unas y otras son «inconmensurables».

¿Debemos concluir que son lógicamente equivalentes? De hecho, un relativista podría estar tentado de subrayar que no existe en Kuhn ningún criterio trascendental que permita establecer la superioridad de un paradigma sobre otro. Nada prueba, por ejemplo, que un paradigma prescrito lo sea en su totalidad—puesto que la propia revolución galileana procede de un retorno, más allá de Aristóteles, a una concepción matemática de la naturaleza surgida de Platón. E incluso cuando lo es, ello significa que nuestras creencias han cambiado, pero no significa en absoluto que las creencias antiguas hayan sido «errores» en su propio tiempo—puesto que tanto la teoría del «flogístico» como la tesis geocéntrica no estaban globalmente en contra de la mayor parte de las observaciones disponibles en la época cuando esas creencias eran tenidas por verdaderas.

De hecho, los empiristas lógicos antes que los relativistas urgieron una variación en esta línea. El filósofo de la ciencia Ernest Nagel (1901-1985), cuya obra mayor, *La estructura de la ciencia* (1961), tuvo la desgracia—como se ha señalado a menudo—de aparecer un año antes de *La estructura de las revoluciones científicas*, subrayó que el advenimiento de la relatividad einsteniana no volvió súbitamente «equivocada» la mecánica newtoniana: ésta todavía es aplicable perfectamente a nuestro inmediato entorno terrestre, sólo el alcan-

Recherche?» (1970), artículo recogido en Thomas Kuhn, *La Tensión esencial*, trad. fr., París, Gallimard, 1990. [Trad. cast. de Roberto Helier: *La tensión esencial*, México, FCE, 1992.]

ce de su aplicación ha sido severamente restringido. La teoría de Einstein, al proporcionar una explicación más satisfactoria de un ámbito más vasto de fenómenos físicos, subsume la teoría anterior sin invalidarla. La crítica de la doctrina kuhniana de la inconmensurabilidad fue desarrollada después por un alumno de Nagel, Joseph Epstein (1917-1993), quien se había ganado con anterioridad su reputación como un penetrante crítico de la filosofía de Ayer y de la tentativa de Quine de reconstruir el empirismo.²⁴¹

Con el beneficio de la perspectiva, sin embargo, y a la vista del surgimiento en este tiempo de formas más radicales de relativismo, las diferencias entre estas dos escuelas aparecen hoy bastante menos pronunciadas que en las décadas de 1960 y 1970. De hecho, Kuhn, en un epílogo añadido a la segunda edición de *La estructura de las revoluciones científicas* (publicada en 1970), así como en sus escritos posteriores reunidos en *La tensión esencial* (1977), niega vehementemente que sea un relativista. Según él, siempre es posible llegar—sobre una base «objetiva»—a una conclusión preferible a otras. El progreso científico, en particular, no es un engaño. Si las teorías actuales son superiores a las que han reemplazado, no es solamente por motivos sociológicos—es decir, porque la comunidad de los investigadores lo afirme en el día de hoy. Lo son porque han conseguido efectivamente resolver más problemas, explicar un mayor número de fenómenos a partir de hipótesis más económicas, o bien efectuar predicciones cuantitativamente más precisas.

En resumen, Kuhn no duda de la objetividad de la razón ni del hecho de que la ciencia constituye la forma más elevada de racionalidad. Como mucho, acepta que el progreso científico no podría ser concebido como un proceso por el que el espíritu huma-

241. Véase Joseph Epstein, «Professor Ayer on Sense-Data», *Journal of Philosophy*, 53, núm. 13 (1956), pp. 401-415; y «Quine's Gambit Accepted», *Journal of Philosophy*, 55, núm. 16 (1958), pp. 673-683. La reseña de Epstein sobre *Essential tension* de Kuhn, por la que el autor expresó su gratitud en carta privada, apareció en *The American Journal of Physics*, 47, núm. 6 (1979), pp. 568-570. Epstein, una autoridad en pragmatismo y un conspicuo discípulo de Peirce, llegó a Columbia como estudiante graduado mientras Dewey estaba todavía vivo. Profesó durante más de cuarenta años en Amherst, donde, en febrero de 1994, Hilary Putnam dictó en su honor una conferencia sugestivamente titulada «¿Fue Wittgenstein un pragmatisista?». El acercamiento de Putnam a la cuestión de cómo describimos el mundo, analizado después más en detalle, puede proporcionar un modo natural de salvar la distancia entre los adeptos de Nagel y los de Kuhn.

no se aproximaría ineluctablemente a una «verdad» preexistente—puesto que la definición de la verdad depende siempre en parte del lenguaje y, por tanto, de la historia. Esta concesión—limitada—al relativismo explica la vivacidad de los ataques que han tenido como diana las tesis de Kuhn, por parte de Popper y sus discípulos, partidarios de una concepción ahistórica de la objetividad científica.²⁴² Por otra parte, ella justifica la comparación que se ha hecho muchas veces entre Kuhn y Foucault.

Esa comparación tiene, no obstante, sus límites. En primer lugar, a despecho de la similitud indiscutible entre los conceptos de paradigma y *épistémé*, porque todo parece probar que Foucault no ha leído demasiado a Kuhn y que éste no ha descubierto sino muy tardíamente los trabajos de aquél. En segundo lugar, porque los respectivos puntos de vista de estos pensadores son muy diferentes. Foucault describe correctamente las características fundamentales de la *épistémé* que tienen lugar en la cultura europea a finales del siglo XVIII y que se oponen a la de la edad clásica, pero no explora en demasía el conjunto de las causas, económicas o ideológicas, que ha podido provocar esa mutación. En este sentido, es más un antropólogo que un verdadero historiador.

En suma, de su investigación sobre la arqueología del saber Foucault espera obtener efectos directamente políticos, de naturaleza subversiva, mientras que Kuhn no cree que esté en la naturaleza de la actividad filosófica contribuir por sí misma a la liberación de la humanidad. Al «todo es política» de Foucault se le opone—por parte del investigador americano—una visión mucho más fragmentada de las diferentes prácticas sociales: escisión que, en un sentido, no hace más que perpetuar la que separaba la escuela de Frankfurt de Popper y de los neopositivistas. Esa es probablemente la explicación de que Foucault se haya instalado sin dificultad en un ámbito donde la razón parece privada de fundamento objetivo, mientras que Kuhn siempre ha mantenido que la razón tiene un fundamento inmutable detrás de la diversidad de sus figuras históricas. A fin de cuentas, esto es así a pesar incluso de que ambos—uno deliberadamente y el otro a su pesar—hayan contribuido a proyectar la duda sobre la existencia de ese fundamento.

242. Concepción expuesta por Popper en sus primeros escritos y desarrollada en *El conocimiento objetivo* (1972).

De esa duda quedaba por extraer las últimas consecuencias: es lo que han hecho, a partir de los años sesenta, otros dos filósofos, Jacques Derrida en Francia y, en los Estados Unidos, Richard Rorty.

3. DE LA DESCONSTRUCCIÓN AL NEOPRAGMATISMO

Nacido en 1930 en El Biar (Argelia), Jacques Derrida ingresa en 1952 en la Escuela Normal Superior, seis años después de Foucault. Vuelve allí en 1964 para enseñar filosofía—en la misma época en que Althusser es director adjunto—, antes de convertirse en jefe de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales—surgida de una escisión de la Escuela Práctica de Altos Estudios después de la guerra.

Uno de los primeros textos de Derrida—en el que por otra parte reconoce haber sido un «discípulo» de Foucault²⁴³—está consagrado a una discusión de la *Historia de la locura*. A pesar de sus precoces divergencias, que no harán más que crecer, ambos filósofos comparten sin embargo una cosa: ambos son pensadores «exteriores» al estructuralismo. Derrida incluso va mucho más lejos en la crítica que propone de ese movimiento, pues si bien—como Foucault—ha estado marcado por los textos «nietzscheanos» de Bataille y Blanchot, se apoya además en la fenomenología husserliana, cuya orientación antipositivista radicaliza inmediatamente.²⁴⁴

En lo fundamental, Derrida reprocha al estructuralismo haber permanecido prisionero de un problema del «signo», en sí mismo estrechamente ligado a los postulados más clásicos de la metafísica occidental. En efecto, contrariamente a lo que parecen creer los adeptos de Saussure, la tesis según la cual «todo es lenguaje» no es sino falsamente novedosa. No hace sino enlazar con una concepción central de la filosofía griega: la supremacía del discurso (*logos*), asimi-

243. «Cogito et histoire de la folie» (1963), texto recogido en Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, París, Éd. du Seuil, 1967, reed. col. Points, 1991, p. 51. [Trad. cast. de Patricio Peñalver: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.]

244. Derrida empezó a estudiar la fenomenología en un momento temprano, en 1953 (como atestigua el artículo publicado en ese año sobre «El problema de la génesis en la filosofía de Husserl»), convencido desde el principio de que ni Sartre ni Merleau-Ponty han interpretado correctamente a Husserl.

lado a la palabra viva o a la «voz» (*phônè*) y considerado como originario donante del «sentido». Así pues, ese «fonologismo»—o ese «logocentrismo»—reposa a su vez, desde Platón y Aristóteles, en una metafísica del Ser confundido con el «ente supremo», dicho de otro modo, en una «onto-teo-logía»—puesto que, si todo es «significante», éste no puede evitar apoyarse sobre un significado «trascendental», garante último de toda donación de sentido. Desgraciadamente, ese sistema de remisiones jerárquicas no podría sino conducir a callejones sin salida conocidos desde hace mucho tiempo. Si la filosofía aspira a desligarse de ellos, debe comenzar, pues, por liberarse de la dominación del *logos*. Y reconocer al mismo tiempo la «diferencia» infranqueable que separa al Ser y el ente.

Así, la andadura derridiana se inscribe desde su arranque en el ámbito del proyecto inicial de *Ser y tiempo*. Derrida lo admite de buen grado en una entrevista con Henri Ronse publicada en *Positions* (1972): «Nada de lo que he intentado habría sido posible sin la apertura [proveniente] de las preguntas heideggerianas».²⁴⁵ Dicho de otro modo, a semejanza de Heidegger, no cree que se pueda desembarazar de la metafísica al «invertirla», y menos atacándola de frente en nombre de una posición diametralmente opuesta—que tendría todas las posibilidades de no ser, a su vez, sino una posición metafísica más, aunque camuflada.

Su estrategia es más sutil. Nada lo ilustra mejor que el doble trabajo que Derrida consagra a Husserl al publicar, en 1962, una larga introducción a *El origen de la geometría* y, en 1967, un comentario al primer capítulo de la primera de las *Investigaciones lógicas* titulado *La voz y el fenómeno*. Ya se trate, en un caso, de las nociones fundamentales de la geometría o, en el otro, del concepto de *Bedeutung*—que se puede traducir por «referencia» o «significado»—, Husserl se esfuerza por determinar una forma de pensamiento «puro» que sería a la vez el origen y la esencia de todo discurso científicamente riguroso. Sin embargo, no consigue aprehender ese pensamiento sino a través de la meditación de los signos que lo expresan y, en particular, de los signos *escritos* que sirven para notarlo. Contaminado por la presencia secreta de esa «escritura» sin la cual ninguna enunciación científica sería posible, el ori-

245. Jacques Derrida, *Positions*, París, Éd. De Minuit, 1972, p. 18. [Trad. cast. de M. Arranz: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977.]

gen que Husserl cree alcanzar no es, en consecuencia, «puro». No hay otro origen que el impuro o, más exactamente, no hay origen: esa es—según Derrida—la conclusión que impone la andadura husserliana, pero que el propio Husserl ha rehusado reconocer, con la esperanza de salvar su reconstrucción ideal de la ciencia.

Es tentador ver, en esta paradójica lectura, la matriz de todas las siguientes. En todo caso, se reencuentran las líneas directrices en la gran obra «teórica» de Derrida, *De la gramatología* (1967). Construido como un juego de espejos, este libro se organiza alrededor de una *mise en abyme* de textos que, en épocas distintas de la metafísica occidental, proponen una misma imagen depreciativa del signo escrito: el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau y la narración que hace Lévi-Strauss (*Tristes trópicos*) del descubrimiento de la escritura por los indios Nambikwara. De su confrontación, Derrida extrae una conclusión análoga a la de los trabajos de Husserl: precisamente cuando pretenden demostrar la supremacía del *logos* entendido como palabra viva, esos textos conducen—a su pesar pero por su propio planteamiento del problema—a minar la supremacía en cuestión, puesto que no pueden hacer otra cosa que presuponer la existencia de una «archiescritura» anterior al *logos* para dar cuenta de la «articulación» que define a éste. En consecuencia, la «aparición» del origen se ve, por la introducción de ese «suplemento» (o forma previa de expresión), «diferida» hasta el infinito—y el sentido condenado a una irremediable «diseminación» o dispersión.

Teoría de esa «archiescritura»—dicho de otro modo, del «gramma» (*grammé* en griego), de la traza, de la inscripción, de la tachadura—, la «gramatología» se anuncia así como el nombre de una futura «ciencia» o, al menos, de una forma de «subversión» textual particularmente devastadora. En sus trabajos posteriores, el filósofo renuncia sin embargo a desarrollar de forma sistemática la metodología de ese proyecto—sin duda porque la noción misma de «teoría» le parece que se aviene con la metafísica que él trata de desafiar. Por contra, se aplica al ejercicio activo de ese desafío, ejercicio que asimila en principio al movimiento de la *différance*—sustantivo construido sobre el participio presente de verbo francés *différer*, que significa tanto «diferenciarse» como «diferir»—y que sus discípulos popularizarán con la forma más simple de «deconstrucción», verosímelmente inspirado por el *Abbau* heidegge-

riano y utilizado corrientemente por Derrida a partir de 1966.²⁴⁶

Efectivamente, ya se trate de Rousseau o de Levinas, de Hegel o de Freud, se constata que por todas partes la «presencia ausente» de la escritura—presente por los síntomas de la denegación de que es objeto—corrompe, desde el origen, el propio origen. Ella explica a la vez el fracaso de la empresa metafísica y la exigencia que sentimos de «superar» ésta. Sin embargo, nada prueba que esa «superación» sea posible: incluso la que ha intentado Heidegger ha embarrancado en cierto sentido. Tomando la imagen de un círculo para sugerir la clausura sobre sí mismo del discurso metafísico, Derrida prefiere decir que sólo se puede intentar escapar a ese círculo a condición de recorrer indefinidamente sus límites. En la práctica, eso significa releer la filosofía occidental buscando desestabilizar su centro a partir de su periferia—dicho de otro modo, haciendo jugar en contra de ella, en los textos mismos donde se encarna, todos los elementos semánticos capaces de dislocar las grandes oposiciones binarias a cuyo alrededor se ha organizado desde Platón: alma-cuerpo, espíritu-materia, masculino-femenino, significado-significante, habla-escritura, teoría-práctica, etc.

Una relectura semejante resulta muy fiel—como la que Heidegger practica con los griegos—a la etimología de las palabras, así como a sus múltiples sentidos, pero también—como la escucha «flotante» del psicoanalista—a las lagunas, a las contradicciones, a lo impensado del discurso metafísico, es decir, a todo lo que, en él, es «síntoma». Finalmente se trata, por principio, de una lectura sin asunciones *a priori*, puesto que, si se quiere renunciar a la idea de una jerarquía de los conceptos, todos los textos tienen el mismo valor: textos menores de conocidos filósofos (el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau, por ejemplo), textos de filósofos menores (como Condillac, estudiado por Derrida en *La arqueología de lo frívolo*, 1973), textos de escritores que no son considerados como filósofos (Jabès o Artaud, tratados en *La escritura y la diferencia*, 1967, o Genet en *Glas*, 1974), incluso obras pintadas o dibujadas que no son textos pero que se revelan, a fin de cuentas, como construidos por el mismo modelo (*La verdad en pintura*, 1978; *Memorias de ciego*, 1990).

246. Véase, por ejemplo, «Freud et la scène de l'écriture» (1966), texto recogido en Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit., p. 293. Sobre el sentido de *différer*, véase la entrevista de Derrida con Henry Ronse, «Implications», en *Positions*, 8.

¿Cómo definir, en la actualidad, los «efectos» de ese ejercicio que Derrida practica desde hace casi treinta años bajo formas renovadas sin cesar? Inevitablemente se han producido deslices, se han multiplicado los contrasentidos. Es por ello por lo que, en los departamentos de literatura de las universidades norteamericanas donde el pensamiento derridiano ha penetrado en los años setenta, gracias entre otros al profesor de Yale Paul de Man (1919-1983), la palabra «deconstrucción» designa en la actualidad un estilo de crítica textual que, cuando no es practicada con fortuna, se reduce muy habitualmente a la pura y simple denuncia del carácter «reaccionario» de los conceptos metafísicos, es decir, en fin, de la cultura occidental. Como, por otra parte, ésta ha sido «patriarcal» durante mucho tiempo y Derrida no se ha olvidado de atacar lo que llama—con una palabra híbrida—el «falocentrismo», su pensamiento sirve también de referencia al combate teórico de las feministas norteamericanas. Nada sorprendente si, en tales condiciones, la ofensiva de la «deconstrucción» al otro lado del Atlántico es algunas veces asimilada—por sus adversarios—a una amenaza «izquierdista» que no tiene otro objetivo que minar los fundamentos del saber y de la democracia.

Ese parece ser el trasfondo, en todo caso, de una campaña orquestada contra ella a propósito de una cuestión relativa a la interpretación de Austin por un alumno de éste, John R. Searle, conocido por sus posiciones conservadoras. Suscitada por la traducción en 1977 de un texto—«Signatura Acontecimiento Contexto»—previamente publicado en *Márgenes de la filosofía* (1972), la encendida réplica de Searle—«Para reiterar las diferencias»—provocó a su vez una respuesta de Derrida—«Limited Inc. a b c ...»—que no ha contribuido demasiado a apaciguar el debate.²⁴⁷ La «deconstrucción» continúa siendo, pues, en los Estados Unidos una «moda» violentamente criticada por los filósofos «profesionales». E incluso si pensadores no «analíticos» como Stanley Cavell y Richard Rorty han sabido prestar atención a la propuesta derridiana, no han podido, por sí solos, disipar los malentendidos ligados a la recepción norteamericana de ésta.²⁴⁸

247. Este conjunto de textos (el de Searle resumido) se encuentra recogido en Jacques Derrida, *Limited Inc.*, París, Galilée, 1990.

248. En 1996, la revista *Social Text* aceptó para su publicación un artículo de

Sin embargo, no es traicionar el trabajo de Derrida reconocerle—en algún sentido—una ambición «revolucionaria». En efecto, no se puede desconstruir la metafísica sin desconstruir la razón, sin proceder a una disolución radical de sus principios de base y del espacio—cultural y social—que organizan. Un proyecto de este tipo no apunta, como se podría esperar, sino a liquidar el «logocentrismo» estructuralista. Tiene necesariamente mayores consecuencias.

¿Cuáles? Aquí aparece la ambigüedad del término «revolución». Deseoso de evitar toda «ideologización» de su pensamiento, Derrida aborda este terreno con la mayor prudencia. A pesar de admitir que la «deconstrucción» engendra forzosamente efectos de naturaleza política, actúa como si éstos no fueran reductibles a fórmulas demasiado esquemáticas. Ello no le impide por lo demás combatir el racismo y el *apartheid*, ni comprometerse en favor de los «disidentes» checoslovacos—compromiso que le valió en 1981 un breve arresto en Praga. Ni abordar, más reciente y frontalmente, la cuestión del futuro del marxismo en el que es, hasta el momento, uno de sus mejores libros: *Espectros de Marx* (1993).

Nacido de una voluntad de denuncia del mito del «final de la historia» propagado por Francis Fukuyama, ese libro recuerda que la democracia liberal no está realmente establecida en la mayor parte del mundo ni es capaz—por sí sola—de resolver los problemas suscitados por el agravamiento de la injusticia y la miseria constante, en Occidente y en todas partes. Mostrando que no es inútil volver, para descifrar nuestra coyuntura histórica presente, a ciertas pistas abiertas por Marx y enlazando—a través de una referencia explícita a Benjamin²⁴⁹—con la inspiración «mesiánica» del marxismo, Derrida ha conseguido así anclar su propia reflexión en una tradición crítica que—más allá de *El capital*—se remonta sin equívoco posible a la vertiente «positiva» de la Ilustración.

249. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, pp. 95-96.

Alan Sokal, un profesor de física de la Universidad de Nueva York, dedicado a una interpretación «deconstruccionista» de la teoría cuántica que, más tarde, fue reconocido como un texto deliberadamente sin sentido. La «broma de Sokal» hizo las delicias, naturalmente, de los adversarios de Derrida, a pesar de que no prueba nada, excepto que el comité editorial de ciertas revistas no es lo bastante cuidadoso al seleccionar sus propuestas. La publicación en Francia de un libro de Sokal y Jean Bricmont, *Impostures Intellectuelles* (1997), ha creado una pequeña tormenta dando así nueva vida al debate a través del Atlántico.

Por contra, aún no ha conseguido liberarse completamente de las dudas que pesan sobre los orígenes teóricos de la «deconstrucción»: su doble referencia a Heidegger y a Blanchot, es decir, a dos pensadores que fueron atraídos en los años treinta por ideologías «revolucionarias» de extrema derecha—el nacionalsocialismo en el caso del primero, el fascismo maurrassiano en el caso del segundo. Extrañamente silencioso, durante años, sobre este peliagudo tema, Derrida ha terminado por abordarlo en dos textos—*Del espíritu: Heidegger y la cuestión y Psiqué: Invenciones del otro*—aparecidos en 1987. De todas maneras, no tanto para condenar sin ambages a Heidegger cuanto, más bien, para intentar deshacer pacientemente lo que, en el tejido mismo de los textos heideggerianos, vincula aún a los vaivenes de una «metafísica de la presencia» el proyecto de una superación y, finalmente, arrancar a ésta de tales titubeos.

Este proyecto de larga duración, que no ha hecho más que comenzar con estos dos libros, conduce a Derrida a subrayar que hay también, entre el discurso nacionalsocialista de Heidegger y el discurso humanista de Husserl y de Valéry, extrañas galerías subterráneas de las que sólo nos podremos desembarazar a condición de desanudar de cabo a rabo los embrollados hilos. La serenidad que requiere tal ejercicio de desciframiento ha sido perturbada no obstante por la aparición en Francia de las dos biografías de Heidegger ya mencionadas (Victor Farias, 1987; Hugo Ott, 1990) que, provocando una mini-crisis mediática, han obligado a Derrida a replegarse provisionalmente en una posición defensiva.

Paralelamente a ese «caso» Heidegger, otro «caso» proyecta en los Estados Unidos una sombra sobre Paul de Man: el descubrimiento—cuatro años después de su muerte—del pasado hasta ahora ignorado de ese universitario belga que, durante la guerra, colaboró en su país con diarios antisemitas. Herido por la revelación de esos hechos, Derrida ha reaccionado sin embargo publicando un largo texto (*Memorias: Para Paul de Man*, 1988), donde se esfuerza por clarificar a la vez la situación de su antiguo amigo y las dudas que estos distintos «casos» han podido suscitar contra la «deconstrucción».

Más allá de esas peripecias, no está prohibido interrogarse de manera general sobre la estrecha relación que continúan manteniendo con el pensamiento heideggeriano dos filósofos nacidos en familias judías—Levinas y Derrida—, así como sobre las complejas relaciones que mantienen entre sí.

Amigo de Blanchot (al que conoció en Estrasburgo en los años veinte), precursor de los estudios husserlianos y heideggerianos en Francia pero al mismo tiempo discípulo de Bergson, de Jean Wahl y de Gabriel Marcel, Levinas se dedicó—a partir de 1945— a elucidar en un estilo existencialista los fundamentos metafísicos de la ética, rechazando disociarlos de una exigencia de naturaleza religiosa: para él, la verdad última que libera el análisis último del *Dasein* es inseparable de la «revelación» de una trascendencia absoluta, por la que el hombre no podría sino dejarse inundar. Después, en sus libros mayores—*Totalidad e infinito* (1961) y *Diferente que ser o más allá de la esencia* (1974)—, se incorpora abiertamente a una forma de meditación donde—a diferencia de lo que pasa en Marcel o Ricoeur—el elemento propiamente filosófico parece totalmente «desbordado» por el salto de la fe: «giro» teológico que, alejándose definitivamente de Husserl, le ha valido por otra parte un tardío éxito mediático.

Fiel a su interés de juventud por la fenomenología, Derrida no ha cesado de estar atento al pensamiento de Levinas, a quien ha consagrado diversos textos.²⁵⁰ Ambos filósofos reconocen—cada uno a su manera—el primado de la Ley y por tanto de la Escritura (en mayúscula); pero Derrida rechaza claramente la idea levinasiana de Dios como «absolutamente otro», «diferente que ser», origen puro y no contaminado. ¿Hay que concluir que, si la devoción de Levinas y, en menor medida, de Derrida por Heidegger se explica por una voluntad de «asimilación» que se remonta a sus años de juventud, la distancia tomada por Derrida con respecto de Levinas expresaría la preocupación de ir aún más lejos en el sentido de una emancipación de la concepción mosaica de la Ley?

En efecto, puede ser que la «secularización» de la Escritura constituya una de las consecuencias—necesariamente implícitas—de la andadura de Derrida. Entonces actuaría como un puente de convergencia suplementaria entre la obra de Derrida, quien ha hablado

250. Dos textos de Derrida sobre Levinas se encuentran, uno en *La escritura y la diferencia*, op. cit., y el otro en la obra colectiva dirigida por François Laruelle, *Textes pour Emmanuel Levinas*, París, Jean-Michel Place, 1980. Este último texto está también recogido en *Psyché*, París, Galilée, 1987. Véase también su texto de apertura de la conferencia conmemorativa, «Hommage à Emmanuel Levinas», leído en la Sorbona en diciembre de 1996, titulado «Le mot d'accueil», que ha sido recientemente publicado junto con la oración fúnebre de Derrida por Levinas con el título *Adieu à Emmanuel Levinas*, París, Galilée, 1997.

mucho de su propia juventud en un texto biográfico, *Circonfesión*,²⁵¹ y la de Benjamin, él también desgarrado por su pertenencia a dos tradiciones—la del judaísmo y la de la Ilustración—separadas por una imperceptible pero esencial «diferencia». Es interesante constatar, en todo caso, que los últimos libros de Derrida—*Políticas de la amistad* (1994) y *Fuerza de ley* (1994)—están en parte consagrados a la crítica de la *Aufklärung* que se esboza en Benjamin y a las ambiguas «afinidades» que éste ha podido mantener—al menos hasta 1933—con el antirracionalismo de Schmitt o Heidegger. Pero, si bien es sensible a la proximidad de esos pensamientos, Derrida lo es también a los riesgos de «deriva» (hacia la violencia y el fascismo, por ejemplo) que comportan en sí mismos. Y no titubea, esta vez, en marcar claramente lo que separa—según él—el tema benjaminiano o heideggeriano de la «destrucción» de lo que él llama—en la última página de *Fuerza de ley*—una «afirmación destructiva». Como si, en este extraño juego de espejos, hubiera finalmente identificado la trampa de la que la «destrucción», como toda crítica de la razón, debería esforzarse por escapar a toda costa.



Si Kuhn y Foucault muestran que la verdad tiene una historia, si Derrida observa que la metafísica occidental se «desconstruye» a sí misma, Richard Rorty da un paso más: denuncia como «ilusoria» toda tentativa por fundar la razón en un terreno estable y seguro.

Nacido en 1931, Rorty—que se fue a enseñar a la Universidad de Virginia, después de haber sido durante veinte años profesor en Princeton—se hace famoso en primer lugar al editar (1967) una antología de artículos «analíticos», *El giro lingüístico*. Sin embargo, en la introducción que redacta para el libro ya se abren paso algunas dudas: ¿La escuela del lenguaje «ordinario» y la del empirismo lógico son verdaderamente capaces de aportar respuestas definitivas a las preguntas filosóficas? ¿Constituyen realmente la vía «rigurosa» que tienen la ambición de ser?

Diez años más tarde, Rorty desarrolla, con la claridad que le

251. Texto recogido en Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, París, Éd. du Seuil, 1991. [Trad. cast. de María Luisa Rodríguez Tapia: *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994.]

caracteriza, una concepción de la racionalidad que termina por negarle a ésta toda esencia permanente. Como consecuencia, reduciendo la ciencia y la filosofía al rango de simples prácticas «culturales», condena sin paliativos su pretensión de decir lo verdadero: tal pretensión no le parece solamente irrealizable sino injustificable e inútil en su propio principio. Desde entonces, Rorty se mantiene en el punto más radical que haya alcanzado, en la actualidad, el relativismo histórico, del que es el principal representante en los Estados Unidos.

Con vistas a captar la lógica propia de esa rápida evolución, hay que recordar que se han ejercido tres influencias distintas, al menos, sobre el pensamiento de Rorty. La primera es la del pragmatismo de Dewey. La segunda, la de la filosofía «continental» de Heidegger a Derrida. La tercera, la de ciertos aspectos de la filosofía «analítica», de la que ha sabido sacar consecuencias muy personales.

El recuerdo de Dewey está vinculado, para Rorty, al de su propia infancia.²⁵² Su padre—antiguo comunista—después de haber roto con el Partido acompañó efectivamente a Dewey a México—donde éste estaba encargado de presidir una comisión de investigación sobre los «crímenes» de Trotski. Era también amigo de Sidney Hook, pragmatista de tendencia «marxistizante» pero resueltamente antistalinista. De ese ambiente familiar, Rorty heredó a la vez una sensibilidad política «progresista» y una precoz curiosidad por el pensamiento de Dewey—quien, en los años sesenta, no estaba demasiado de moda en los Estados Unidos. Es a este pensamiento, en todo caso, al que debe su preocupación por la solidaridad humana, así como la convicción de que el valor de una idea se mide por los efectos que produce—y por tanto no hay necesidad de que sea fundada *a priori* para ser considerada como «justa».

Otro interés de juventud es el que Rorty experimenta muy pronto por la filosofía europea, de la que es, con Stanley Cavell, uno de los mejores conocedores americanos. Ese interés le conduce, a partir de los primeros años setenta, a descubrir la obra de Derrida, quien—a su vez—le orienta hacia Heidegger. De este últi-

252. Sobre este punto véase el texto autobiográfico de Rorty, «Trotski y las orquídeas salvajes», en *Lire Rorty*, obra colectiva dirigida por Jean-Pierre Cometti, Combas, Éd. de l'Éclat, 1992, p. 256 ss.

mo, que era por entonces *persona non grata* en la universidad americana, Rorty retiene sobre todo la idea de que la metafísica—entendida como esencia de la filosofía occidental—está acabada, que ya ha llegado el momento realmente de «pasar a otra cosa». Si las preguntas de la filosofía clásica no son ya «nuestras» preguntas, eso se debe al hecho de que estaban ligadas a una época de la cultura occidental que comenzó con Platón y que sólo tenían sentido en el interior del lenguaje propio de esa época. Con su fin, que vivimos en el siglo xx, ese lenguaje se ha descompuesto, arrastrando consigo las viejas preguntas. Lejos de ser eternas, éstas no tienen más que un interés histórico: se pueden, por tanto, abandonar.

En ese camino de «salida», Rorty encuentra un paradójico estímulo en los trabajos de Thomas Kuhn y, a través de ellos, en la crítica del empirismo propuesta por Quine y Sellars. Llevando al extremo las tesis desarrolladas por Quine en «Dos dogmas del empirismo», llega a la conclusión de que no existe ni «lo dado» (aquí se hace eco del argumento de Sellars) ni «hechos», sino únicamente «lenguaje». Los «hechos» no existen independientemente de como los reconstruimos con palabras. En otros términos, la cuestión de saber si nuestras proposiciones son «verdaderas» (conformes a una «realidad» cualquiera) importa menos que nuestra capacidad para inventar nuevos «vocabularios» para expresar lo que pensamos o sentimos.

Esa actitud puede parecer forzada o, por lo menos, en desacuerdo con la realidad de las prácticas científicas existentes. No está demasiado alejada, no obstante, de la teoría «anarquista» del conocimiento defendida por otro filósofo e historiador de la ciencia, Paul Feyerabend (1924-1994)—cuyos trabajos, contemporáneos a los de Kuhn, desembocan en consecuencias aún más subversivas, expuestas en su principal obra, *Contra el método* (1975).

Según Feyerabend, resuelto adversario de los «falsacionistas» Popper y Lakatos, la historia de las grandes transformaciones del pensamiento científico muestra que frecuentemente éstas no se producen por azar, que el progreso no obedece a reglas fijas y que, en materia de «descubrimiento», cualquier método sirve con tal de que «funcione». Se sigue de ello que la frontera entre ciencia y no-ciencia está en perpetuo movimiento y que las normas del discurso científico no son inmutables ni universales. Para Feyerabend, el racionalismo científico no es más que un «paradigma»

cultural entre otros posibles. Ninguno de esos paradigmas, siendo «inconmensurables» entre sí, puede ser considerado como superior a los otros, ni de manera absoluta ni siquiera de manera relativa—como piensa Kuhn. El Estado debería, por tanto, para que la libertad individual de elección sea preservada de todo reclutamiento, abstenerse de defender un paradigma frente a otro—la ciencia contra la religión, por ejemplo—y contentarse con ofrecer a cada ciudadano la posibilidad de estudiar el que le conviene.

Tentado, también, por las perspectivas «liberadoras» que abre ese relativismo, Rorty se ve conducido así, en la corriente de los años setenta, a romper abiertamente con la filosofía «analítica». Ésta, en efecto, se toma por una filosofía científicamente rigurosa. Por ello, participa todavía de la pura tradición kantiana, dicho de otra manera, del «mito» metafísico por excelencia. Para combatir ese mito, sin titubear al apoyarse sobre Heidegger tanto como sobre Derrida y Foucault, Rorty intenta desempeñar—con respecto a la filosofía «analítica»—el papel de «asesino» que Popper había tenido con respecto al positivismo lógico. En todo caso es—siempre con Stanley Cavell—uno de los primeros filósofos norteamericanos, desde el viaje de Quine a Viena (1933), que tiende un puente en dirección a la filosofía europea. Y, esta vez, en dirección a la tendencia más anticientífica de esta última.

Verdadero manifiesto de ese nuevo pensamiento, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*,²⁵³ obra publicada por Rorty en 1979, se presenta como un tríptico consagrado respectivamente a la naturaleza de la mente, al estatuto de la teoría del conocimiento y al «final» de la filosofía. En la primera parte, Rorty sostiene que toda la cultura occidental desde Platón ha hecho suyo el dualismo religioso de la mente y el cuerpo, fuente de innumerables falsos problemas. En esta perspectiva dualista, la mente está concebida como un «espejo» en el que vendría a reflejarse la naturaleza—es decir, el universo de los cuerpos. Sin embargo, no se trata por ello de una «evidencia» universal, sino de una reconstrucción históricamente datada y, en la actualidad, obsoleta.

En la segunda parte, Rorty mantiene que a partir de Descartes

253. Trad. fr. con el título de *L'Homme spéculaire*, París, Éd. du Seuil, 1990. [Trad. cast. de Jesús Fernández Zulaica: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.]

y de Locke nuestros conocimientos han sido definidos—según el modelo especular—como «representaciones» adecuadas de lo real—una vez más, de aquí surgen muchos falsos problemas. No sólo esa representación no tiene nada de necesario, sino que podría ser reemplazada ventajosamente por otra concepción—la concepción pragmatista, por ejemplo. Como James y como Dewey, Rorty piensa que la verdad es simplemente «lo mejor que se tiene para creer»; dicho de otra manera, el conjunto de los enunciados que se revelan como los más útiles para tener influjo sobre lo real o para vivir mejor. Por contra, estima que la psicología empírica y la filosofía del lenguaje—los dos pilares actuales de la filosofía «analítica»—no hacen sino encerrar la verdad en un problema—caduco en lo sucesivo—de la «representación».

Finalmente, en la tercera parte, Rorty afirma que toda filosofía que pretenda explicar la racionalidad y la objetividad en términos de «representaciones» adecuadas está, a su vez, obsoleta. Por lo demás, la filosofía clásica no ha conseguido nunca fundar nuestras creencias sobre una pretendida «correspondencia» con lo real. No ha servido, en el mejor de los casos, más que para ofrecer a los hombres los medios con los que liberarse de los discursos «prescritos» e inventar visiones del mundo más favorables a su propio desarrollo. El «segundo» Wittgenstein, Heidegger y Dewey están citados aquí como tres ejemplos de filósofos «pragmáticamente» útiles. Su función ha sido, ante todo, terapéutica: liberando en su día a las mentes del dominio de la metafísica, como en su momento los filósofos de la Ilustración nos habían liberado de la teología, han contribuido también a «secularizar» la cultura, puesto que la metafísica no era en el fondo sino una forma elaborada de ilusión religiosa, una religión laica.

En 1982, Rorty reunió con el título de *Consecuencias del pragmatismo* un conjunto de artículos publicados entre 1972 y 1980. Allí explica en qué sentido puede considerarse pragmatista reivindicar la preocupación solidaria de Dewey y, al mismo tiempo, valorar las obras de Heidegger y de Derrida, presentadas como «juegos del lenguaje» particularmente originales y creativos. Igualmente justifica el sentido de su lectura del «segundo» Wittgenstein. Las *Investigaciones filosóficas* constituyen, según él, el esfuerzo más conseguido por anunciar que el proyecto «fundador»—proyecto trascendental en sentido kantiano, del que todavía participa el *Tractatus*—está defini-

tivamente muerto.²⁵⁴ La filosofía ya no es, si se toma al pie de la letra esta lectura, sino una forma de «conversación» separada de todo acceso privilegiado a lo verdadero y, por eso mismo, libre para ir a donde quiere. Si sobrevive tan sólo puede hacerlo como «género» literario, permitiendo expresar sin constricciones su personalidad a quien se libra a ella y experimentar un placer estético a su lector.

En 1989, *Contingencia, ironía y solidaridad* vuelve a la carga contra la idea—particularmente perniciosa—según la cual el papel de la filosofía consistiría en «fundar» nuestras creencias. Nuestras creencias son, por definición, contingentes. La esperanza de fundarlas es vana. Ello no quiere decir, precisa Rorty, que todas las creencias tengan el mismo valor. Algunas son más «útiles» que otras. Es bueno, por ejemplo, creer en la necesidad del desarrollo individual, así como en mejorar la sociedad en que vivimos. Estas dos aspiraciones parecen, es verdad, difícilmente compatibles entre sí, al menos si se las lleva hasta sus extremas consecuencias. Pero, para no vivir esa situación como un problema «metafísico», basta con dejar—«en la práctica»—de verla como una contradicción.

En la *utopía* que Rorty—según sus propias palabras—se esfuerza por construir, el filósofo ideal sería un «ironista liberal». Liberal porque, estimando que la crueldad es la peor de las cosas, se dedicaría a desarrollar la solidaridad entre los hombres. Ironista, porque sabría que la precedente convicción no tiene un fundamento trascendental y que no le impide en absoluto buscar su felicidad personal, en el marco definido por el rechazo de la crueldad. En suma, su lenguaje «público» y su lenguaje «privado» podrían desplegarse simultáneamente y—puesto que se situarían a niveles diferentes—sin incoherencia.

Una «ironía» parecida inspira el último libro de Paul Feyerabend, *Adiós a la razón* (1987),²⁵⁵ que viene a llevar el agua al molino

254. Véase sobre este punto el ensayo titulado «Garder pure la philosophie», en Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1993, en particular las pp. 104-114. [Trad. cast. de José Miguel Esteban Cloquell: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.]

255. La autobiografía de Feyerabend, completada pocas semanas antes de su muerte y publicada póstumamente con el título de *Killing time* (Chicago, University of Chicago Press, 1995), está marcada por una fea omisión: su renuencia a expresar pesar alguno por su activa participación en la Segunda Guerra mundial llevando el uniforme nazi. Su «relativismo» no era, en aquellos años, demasiado diferente del de Heidegger (quien, y acaso sea significativo, declinó la oportunidad de conocerlo en 1966).

de Rorty. Desarrollando la tesis de que el sentido—estrechamente ligado a la evolución de nuestra cultura—de las palabras «racionalidad» y «objetividad» puede variar según los lugares y las épocas, Feyerabend propone poner en un mismo plano el arte, la ciencia y la filosofía y no considerarlas ya como actividades «imitativas» sino como actividades «creativas». En resumen, precisa que el «adiós» al que se refiere en su título no significa que tengamos que renunciar a comportarnos como seres racionales. Importa simplemente reconocer que, según el contexto, la noción de comportamiento racional puede abarcar conductas muy diferentes. Así, la actitud de las poblaciones pigmeas que rehúyen todo contacto con la civilización occidental—por volver a tomar el ejemplo de Feyerabend—no constituye en absoluto la prueba de su irracionalidad. Significa, al contrario, que esas poblaciones han hecho—estratégicamente—la mejor elección para ellas: la de evitar una civilización que, desde su punto de vista, no puede sino destruir el modo de vida al que—con plena legitimidad—permanecen vinculadas.

Es verdad, se podría objetar a Feyerabend, que la elección de los pigmeos está «objetivamente» fundada en el sentido usual en que nosotros mismos entendemos el término. En suma, que su capacidad para analizar la situación, para argumentar y para concluir no se distingue en nada de la que nosotros llamamos, en Occidente, «racionalismo». A partir de aquí, ¿no se tendría que admitir que éste, lejos de ser una particularidad etnológica, un simple «credo tribal»—el nuestro—,²⁵⁶ tiene claramente una vocación universal? ¿No es evidente, por lo demás, que para exponer sus tesis Rorty y Feyerabend deben someterse también a las normas de esa «racionalidad» de la que, sin embargo, rechazan la pretensión dominadora?

Consciente de la precariedad de su posición, Rorty ha intentado consolidarla en distintos textos reunidos, en 1991, en dos volúmenes titulados *Objetivismo, relativismo y verdad* y *Ensayo sobre Heidegger y otros escritos*. Vale la pena destacar, en particular, dos aspectos de su defensa. Por una parte Rorty, siendo incapaz de asociarse con ningún tipo de universalismo, cada vez más tiende a resguardarse detrás de la noción de «juego de lenguaje». Así como Heidegger no tiene otro mérito que el de haber inventado un «vo-

²⁵⁶. Paul Feyerabend, *Adieu la raison*, trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1989, p. 343. [Trad. cast. de José R. de Rivera: *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1987.]

cabulario», el «heideggeriano»,²⁵⁷ de la misma manera el «rortyano» podría ser considerado como una tentativa original para curar las «enfermedades» engendradas por la torturante obsesión «fundacional». Esta terapia no conduciría, si le creemos, a desacreditar la preocupación argumentativa en tanto que tal, sino simplemente a liberarnos de la ilusión de que—para defender una convicción dada—hay un argumento mejor *en lo absoluto* que otros.

Por otra parte, concediendo como Feyerabend que podría existir, si no uno, al menos *algunos* métodos científicos aceptables y que no se podría prescindir, en la vida cotidiana, de la razón, entendida en el sentido «técnico» de facultad de discernimiento, Rorty se propone recordar que, para él, ciertas elecciones intelectuales resultan—a juzgar por su efectos, al menos—«objetivamente» superiores a otras. Afirma, por ejemplo, que la democracia es en sí preferible a su contrario y presenta incluso esta evidencia como más «cierta» que todo discurso filosófico que pretendiera justificarla por un criterio «ahistórico».²⁵⁸

Estas últimas tesis pueden ser vistas como estableciendo los límites que el relativismo rortyano no está decidido a cruzar. ¿Bastan, sin embargo, para preservarlo contra todo riesgo de deriva irracionalista? Duda profundamente de ello el filósofo Jacques Bouveresse,²⁵⁹ por otra parte abierto a las propuestas de Rorty. El relativismo, según él, no escapa a un doble reproche. Por una parte, resulta incompatible con el realismo que, a pesar de sus propias insuficiencias, continúa alimentando la actividad cotidiana de la mayor parte de los científicos. Por otra parte, aceptando *a priori* todos los «juegos de lenguaje» posibles, contribuye a devaluar la práctica del debate argumentado—hasta el momento, esencial en la filosofía—en relación con la invención de «vocabularios» inéditos. Desde ese punto de vista, destaca Bouveresse, casi nada separa el relativismo de Rorty del

²⁵⁷. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. fr., París, PUF, 1995, pp. 105-106. [Trad. cast. de Jorge Vigil Rubio: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.]

²⁵⁸. Véase en particular el ensayo titulado «La priorité de la démocratie sur la philosophie», en Richard Rorty, *Objetivisme, Relativisme et Vérité*, trad. fr., París, PUF, 1994, pp. 191-222. [Trad. cast. de Jorge Vigil Rubio: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.]

²⁵⁹. Jacques Bouveresse, «Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme», en *Lire Rorty*, op. cit., pp. 19-56.

nietzscheanismo de Deleuze—quien a su vez reivindica, en *¿Qué es filosofía?* (1991), el derecho a rechazar toda discusión con sus pares por parte del filósofo en tanto que puro «creador» de conceptos.

¿Se desea evitar el deslizamiento hacia tal «autismo» filosófico? En ese caso, es importante edificar una nueva «ética» de la comunicación sobre un fundamento sólido. Ese es precisamente el objetivo que, por dos vías distintas pero paralelas, persiguen desde hace más de veinte años los filósofos alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel.

4. ¿COMUNICACIÓN O INVESTIGACIÓN?

Jürgen Habermas nace en 1929 en Düsseldorf. Cuando realiza sus estudios de filosofía, en los años que siguen a la guerra, las ideas nacionalsocialistas están lejos de haber desaparecido de la universidad alemana. En cualquier caso, no son objeto de ningún trabajo de reflexión crítica.

Su primera reacción, atestiguando su precoz interés por la sociología y la política, es romper ese pesado silencio. Cuando Heidegger publica (1953), sin una palabra de comentario, el curso que dictó en 1935—*Introducción a la metafísica*—, el joven Habermas (tiene veinticinco años) publica en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25 de julio de 1953) un sonoro artículo: «Pensar con Heidegger en contra de Heidegger». En pocas palabras, todo queda dicho. Se pone de manifiesto el vínculo profundo que une la denuncia heideggeriana de la metafísica con las convicciones políticas del ex rector de Friburgo.²⁶⁰ Sobre todo, Habermas pone en guardia a sus compatriotas en contra del peligro que representaría, para ellos mismos, identificarse—aunque sólo fuera pasivamente—con las tendencias más regresivas de la cultura germánica. «¿El nazismo—pregunta—mantendría con la tradición alemana relaciones más estrechas de lo que se quiere admitir comúnmente?».²⁶¹ Si

260. Esta conexión ha sido rechazada explícitamente, por supuesto, por diversos escritores, tal vez sobre todo por George Steiner en su *Heidegger* (1978). Véase también el reciente apoyo de Steiner a lo que podría llamarse la «defensa de Gadamer» de Heidegger: «Martin era el pensador más importante y el hombre más amable [*Kleinlich*]», en «An almost inebriate bewitchment», *The Times Literary Supplement* (Londres), 15 de agosto de 1997, p. 11.

261. «Penser avec Heidegger contre Heidegger», texto recogido en Jürgen

ese es el caso, hay que llevar el debate a la plaza pública. Hay que intentarlo todo, como había dicho Jaspers en 1946, para impedir que Alemania siga siendo—o vuelva a ser—el «enemigo» de Occidente. Dicho de otra forma, el enemigo de la Ilustración.

En 1961 Habermas vuelve a la carga recordando el papel eminente desempeñado por los pensadores judíos en la filosofía alemana desde el siglo XVIII.²⁶² En 1968 participa activamente en el movimiento de estudiantes, a pesar de criticar algunos de sus excesos. Desde entonces no cesará ya de manifestar, por sus múltiples intervenciones, su presencia vigilante sobre la escena político-intelectual alemana. Combate la corriente hermenéutica, encarnada por Gadamer, a quien reprocha adoptar una actitud neutra y estetizante respecto a la historia moderna. Toma vigorosamente partido—en la *Historikerstreit* o «querrela de los historiadores» (1986)—contra el «revisionismo» de Ernst Nolte, historiador conservador (y discípulo de Heidegger) que—pretendiendo explicar el nazismo por la necesidad de combatir el comunismo—afirma que el exterminio de los judíos no constituye sino una «copia» de la purgas stalinistas y reduce Auschwitz a la dimensión de una mera innovación técnica—la «técnica» del gaseado—suscitada por el temor que los nazis experimentaban, por aquella época, de ser ellos las víctimas de una agresión venida del Este.²⁶³ La publicación de la biografía de Farias conduce a Habermas a volver (1988) sobre los presupuestos político-ideológicos del pensamiento heideggeriano.²⁶⁴ Finalmente, la reunificación de Alemania, el debate que le sigue sobre su papel en la Europa del futuro y el simultáneo retorno de la xenofobia y el racismo mantienen en él una constante atención por la actualidad.

262. «L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs», texto recogido en *Profilis philosophiques et politiques*, op. cit.

263. «Le débat des historiens», texto recogido en Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, trad. fr., París, Éd. du Cerf, 1990, 3ª parte. [Hay una selección de estos escritos traducidos al castellano por Ramón García Cotarelo: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.]

264. Jürgen Habermas, *Martin Heidegger: L'oeuvre et l'engagement*, trad. fr., París, Éd. du Cerf, 1994, p. 167-198. Texto recogido en Jürgen Habermas, *Textes et Contextes* (1991), trad. fr., París, Éd. du Cerf, 1994, pp. 167-198. [Trad. cast. de Manuel Giménez Redondo: *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.]

Habermas, *Profilis philosophiques et politiques* (1971), trad. fr., París, Gallimard, col. Tel, 1987, p. 98. [Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.]

El racionalismo habermasiano se expresa también, por supuesto, en su obra propiamente teórica. Ésta reposa sobre la idea de que lo que importa es superar, no la filosofía misma, sino la oposición tradicional entre filosofía y ciencia. Aunque no pueda continuar como si no hubiera pasado nada entre 1933 y 1945, la filosofía debe proseguir su misión crítica. Y no puede hacerlo sino acercándose a las ciencias sociales, trabajando con éstas en un espíritu interdisciplinar y utilizando todos sus recursos (lingüística, psicoanálisis, sociología) para dar un nuevo contenido al proyecto de la Ilustración. En resumen, analizando sin complacencia lo no dicho de las relaciones humanas, esa «parte de sombra» sobre la que se apoyan el conservadurismo y el conformismo para impedir todo progreso social.

Esa orientación inscribe a Habermas en la tradición de la escuela de Frankfurt. De hecho, después de haber defendido (1954) su tesis de doctorado sobre la filosofía de la historia de Schelling, Habermas (1956) se convierte en el ayudante de Adorno en Frankfurt. Su talento de escritor es apreciado por Adorno pero, en cambio, la inspiración de su primer libro—una investigación sobre la conciencia política de los estudiantes de Alemania del Este—es considerada demasiado izquierdista por Horkheimer. Deseoso de alejarlo de sí, Horkheimer impone entonces a Habermas condiciones tan draconianas para concederle su habilitación que, fatigado de la lucha, éste va a obtenerla en la Universidad de Marburgo con un trabajo—*El espacio público*—publicado en 1962. Después de pasar por Heidelberg, donde coincide con Gadamer y Löwith, Habermas vuelve (1964) a la Universidad de Frankfurt. Ocupa la cátedra de Horkheimer y enseña hasta 1971, fecha en la que acepta la dirección del Instituto Max Planck en Starnberg. Ejerce esta función durante diez años, pero dimite (1981) para volver de nuevo a Frankfurt.

Último representante de la escuela de Frankfurt, Habermas pertenece a ella en la medida en que, como sus fundadores, se remite al marxismo y vuelve a tomar por su cuenta la crítica del «positivismo». Sin embargo, interpreta esas posiciones en un sentido muy personal, que no tarda demasiado en alejarse de lo que podríamos llamar la versión clásica de la «teoría crítica».

Más interesado—como Marcuse—por el joven Marx que por *El capital*, Habermas estima que el marxismo tiene seriamente la ne-

cesidad de ser renovado para adaptarse al análisis del capitalismo «tardío» (*Spätkapitalismus*), es decir, de las sociedades industriales en la época tecnocrática. Marcuse fue el primero que emprendió esa renovación. Habermas le sigue, subrayando la inadecuación de la noción de proletariado. Los obreros han visto mejorar su nivel de vida. Se benefician en la actualidad de todas las ventajas del «estado del bienestar» (*welfare state*). En consecuencia, la lucha de clases ha entrado en estado de letargia. El modelo socialista de revolución no está ya vigente. Por contra, el sistema administrativo puesto en marcha por la tecnocracia hace pesar sobre el conjunto de los trabajadores coacciones que, poco a poco, han vaciado de su sentido el término «democracia»; mientras que un número creciente de jóvenes o de parados se ve abandonado en los márgenes del sistema. Para reintegrarlos, para hacer el sistema más «abierto», se tiene que dar un segundo impulso al debate democrático. ¿Cómo poner en marcha—para salvar ese debate—nuevas estructuras de comunicación en el seno del espacio público? Ese es, en adelante, uno de los grandes ejes del pensamiento habermasiano.

Por lo que respecta a la crítica frankfurtiana del «positivismo», Habermas—como ya se ha visto—participó en los encuentros de Tubinga (1961) en el transcurso de los cuales criticó a Popper su ausencia de reflexión sobre los presupuestos de la actividad científica. Popper estima que el proyecto de una crítica de la sociedad no tiene lugar dentro de las ciencias sociales. Esta tesis depende—según Habermas—de un puro «decisionismo». No se apoya en ninguna verdadera justificación. Partidario de no imponer *a priori* ningún límite a la actividad del investigador, Habermas observa que no se podrían mantener separadas la estricta exigencia filosófica de una «crítica» y el trabajo de investigación empírica. Sin embargo no condena pura y simplemente la ciencia «positivista». Su propia perspectiva es, en ese sentido, más verdaderamente sociológica que la de Horkheimer y Adorno. No sólo integra los resultados de la antropología «positivista», sino que se interesa directamente por la filosofía del lenguaje y, en particular, por la filosofía «analítica». Interés que contribuye a desarrollar en él la influencia de uno de sus colegas en la Universidad de Frankfurt, el filósofo Karl-Otto Apel.

Nacido en 1924, Apel es uno de los primeros pensadores «continentales»—con Gadamer y Ricoeur—que ha tomado en cuenta el giro «pragmático» por el que la filosofía angloamericana del

lenguaje ha pasado—gracias a Austin y a sus sucesores—de una perspectiva estrictamente formalista—sintáctica o semántica—a una perspectiva centrada en los usos sociales del habla, es decir, en la noción de comunicación. Ahora bien, como muestra su principal obra—*Transformación de la filosofía* (1973)—, Apel se propone permanecer en el interior de una perspectiva trascendental de inspiración kantiana. Viendo en la estructura misma del lenguaje, constitutiva de una «comunidad de comunicación» ideal, una de las condiciones de posibilidad *a priori* de toda comprensión, se esfuerza por fundar—sobre este *a priori* «pragmático-trascendental»—una «ética del discurso» (*Diskursethik*) que ponga definitivamente la razón al abrigo de toda crítica de tipo relativista.

Inspirándose profundamente en este punto de vista, Habermas desplaza la problemática hacia una perspectiva a la vez menos ambiciosa y más materialista. La «comunidad de comunicación» es, según él, un dato objetivo. Lejos de ser una dimensión de la subjetividad trascendental, no podría ser separada de la existencia social empírica. Éste es el punto de partida de las investigaciones que desarrolla en los años setenta y cuyos resultados se encuentran expuestos en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *Moral y comunicación* (1983).

En el transfondo de esos dos libros se registra la voluntad de arrancar la «teoría crítica» de sus orígenes idealistas, con vistas a darle un fundamento más sólido. Horkheimer y Adorno se quedaron aprisionados, en efecto, en una filosofía de la historia heredada de Hegel, es decir, de una dialéctica de la cultura. Para Habermas, al contrario—como para Marx y la mayoría de los sociólogos—, la historia debe ser comprendida, ante todo, como un conjunto de interacciones *sociales*. Es, por lo tanto, la lógica de esas interacciones—y en primer lugar su lógica discursiva, puesto que toda interacción pasa por la comunicación verbal—lo que hay que reconstruir.

Para hacerlo, Habermas comienza por recordar que, desde Marx, los filósofos ya han recorrido un largo camino para salir de la metafísica. Ya no es necesario dramatizar esa «salida» a la manera heideggeriana. La «superación» de la metafísica está profundamente realizada por Peirce (al que Apel ha consagrado, en 1975, una importante obra) y, todavía más, por la filosofía lógico-lingüística surgida de Frege y Russell. El camino que queda por transitar—si bien evitando caer en el «positivismo»—está claramente

indicado en el prefacio de la edición francesa (1987) de *Teoría de la acción comunicativa*. Se trata de situar, en el fundamento de una nueva definición de la razón científica y crítica, el concepto de «actividad comunicativa», vinculado al de «mundo vivido». Dicho de otra manera: de poner la razón en situación—como querían Sartre y Heidegger—pero sin hacer depender esa situación de una filosofía de la conciencia o del *Dasein*, puesto que la situación comunicativa es una con la realidad—por definición intersubjetiva—de la vida en sociedad.

La «solución» habermasiana envuelve, pues, una descripción pragmática del lenguaje como instrumento de comunicación, que se basa a su vez en un análisis de la integración social. De hecho, la mayor parte de la *Teoría* está consagrada a una reanudación, en este tema, de las concepciones sociológicas de Max Weber (vol. I), Durkheim, George Herbert Mead y Talcott Parsons (vol. II)—sin olvidar a Marx. La específica aportación de Habermas consiste en mostrar, sobre esa base empírica, cómo la situación comunicativa crea—por su sola existencia—las condiciones de un debate auténtico: los distintos participantes en una misma discusión ¿no deben—en efecto—admitir de mutuo acuerdo ciertas normas lógicas, si quieren que sus intercambios de argumentos desemboquen en conclusiones aceptables para todos? Así pues, lo que se llama «razón» puede ser definido, sin ambigüedad, como ese conjunto de normas que garantizan el carácter democrático y riguroso de todo debate.

Entre las objeciones suscitadas por la *Teoría*, hay al menos una que Habermas acepta: el fundamento que propone para la razón, siendo de orden empírico y no trascendental como el de Apel, presupone la existencia de un cierto número de resultados relevantes de la lingüística y de la sociología. Hay aquí, aparentemente, un círculo vicioso. Pero ese inconveniente le parece menor a Habermas, dado que la objetividad de las ciencias sobre las que se apoya le parece, desde un punto de vista materialista, por encima de toda sospecha. Por lo que respecta a las ventajas de esa concepción, son numerosas; siendo la principal de ellas—como lo explican los textos reunidos en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985)—salvar la razón ante los filósofos—nietzscheanos, heideggerianos, subjetivistas o «postestructuralistas»—que se encarnizan al criticarla, de Foucault y Lyotard a Derrida y Rorty.

Los tres últimos rechazan la perspectiva habermasiana. Lyotard se muestra escéptico ante el humanismo que la inspira: ¿Es cierto que los hombres quieren comprenderse entre sí y que buscan el consenso por encima de todo? Derrida no ve en esta perspectiva sino una forma de retorno a una metafísica de la ciencia, forzadamente prisionera del «positivismo» que pretende evitar. Rorty, por su parte, considera la reconstrucción «comunicativa» de la razón como un «juego» legítimo, pero desprovisto de valor absoluto.

Diez años más tarde, Habermas se esfuerza por responder a estas objeciones. A Lyotard, le opone la necesidad de privilegiar el consenso frente al desacuerdo (lo que Lyotard llama «disenso»). A Derrida, le reprocha—como a Gadamer y, finalmente, al propio Adorno—que se encierre en una visión estetizante de lo real, que termina por ahorrarse la historia. Contra Rorty, finalmente, no deja de subrayar la naturaleza contradictoria de una posición que, rechazando *a priori* el concepto de fundamento, se priva a sí misma de base sólida, además sin oponer resistencia suficiente a la amenaza que constituye—en este fin del siglo xx—el potente retorno de un irracionalismo difuso y polimorfo.

Al hilo de estas polémicas, que distan mucho de estar concluidas, el debate sobre el fundamento de la razón se ha enriquecido con numerosas contribuciones norteamericanas. Entre otras, las de John Rawls, Stanley Cavell y Hilary Putnam—, todos ellos profesores de filosofía en la Universidad de Harvard.



Nacido en 1921, John Rawls es ante todo el hombre de un libro, *Teoría de la justicia* (1971)—trabajo que ha conocido en el mundo entero un éxito considerable, debido a su carácter triplemente innovador.

En primer lugar, si bien la intención de Rawls no debe casi nada al empirismo lógico, ese libro es el primero en aplicar al debate político un estilo de reflexión que se puede calificar de «analítico». En segundo lugar, puesto que rechaza el utilitarismo de Bentham y de Mill y enlaza—llevándola a su máximo punto de abstracción—con la teoría del contrato social tan querida por los juristas de los siglos xvii y xviii, nos obliga a repensar desde la base y en conjunto los principios sobre los que reposa la organización de las socie-

dades modernas. Finalmente, puesto que se inscribe en la prolongación de las luchas impulsadas en los Estados Unidos—durante los años cincuenta y sesenta—en favor de los «derechos civiles» de los ciudadanos negros, hace revivir una tradición liberal de izquierda («liberal» en el sentido americano) que no había estado demasiado representada, en ese país, desde la muerte de Dewey.²⁶⁵

Partiendo de una «posición original» equivalente a un «estado de naturaleza» en el que los hombres—privados de información—estarían situados «bajo un velo de ignorancia» en cuanto a la situación real que sería la suya en la sociedad por construir, Rawls se esfuerza en mostrar que todo hombre razonable desearía pertenecer—en una situación similar—al sistema más «equitativo» posible. ¿Cuáles son, pues, los principios fundamentales de la «justicia» entendida en el sentido de «equidad» (*justice as fairness*)? Rawls distingue dos. El primero (en el orden lógico) afirma el derecho inalienable de todos a las libertades individuales básicas. Comporta la elección de la democracia. El segundo predica la igualdad de oportunidades, dicho de otra manera, la reducción de las desigualdades naturales y sociales. Implica que el Estado tiene, en relación con el «libre mercado», un papel regulador, al proceder a una redistribución de las riquezas y de las rentas que pueda ofrecer a los más desfavorecidos por su nacimiento los medios efectivos (educación, salud, etc.) para mejorar su condición inicial.

Ese liberalismo atemperado por una preocupación moral de equidad (que no deja de recordar las tesis decimonónicas de la socialdemocracia) expone evidentemente el sistema de Rawls a dos tipos de objeciones de signo opuesto. Por una parte, el hecho de que—como todos los liberales—asimila la sociedad a una simple acumulación de individuos idénticos entre sí y cuya «abstracción» ha sido criticada—en los propios Estados Unidos—por los «comunitaristas» (*communitarians*), quienes—de Michael Sandel (nacido en 1953) y Charles Taylor (1931) al aristotélico Alasdair MacIntyre (1929), cuyo *Tras la virtud* (1981) rechaza las justificaciones de la moralidad puramente «racionales» surgidas de la filosofía de la Ilustración y propone, en cambio, un retorno a la ética aristotélica

265. De modo similar, la obra de Ronald Dworkin sobre la filosofía del derecho ha resultado profundamente marcada por el legado histórico de la guerra del Vietnam.

ca—intentan poner de manifiesto que la noción de «bien social» es superior a la de individuo y que este último no existe fuera de los numerosos grupos que—de la familia a la nación—contribuyen a conformar su personalidad. Por otra parte, la función reguladora—es decir, intervencionista—que Rawls confiere al Estado ha sido criticada por los «libertarios» (*libertarians*) que, como Robert Nozick (1938; *Anarquía, Estado y utopía*, 1974), se mantienen apegados al liberalismo «puro y duro» defendido por Adam Smith y consideran que todo Estado que va más allá del Estado «mínimo» viola los derechos sagrados del individuo (tesis recuperada, en la actualidad, por el Partido Republicano contra la administración Clinton con un notable efecto inmediato: de hecho, Rawls ha tenido alguna dificultad para responder a la vez a estos dos grupos de adversarios.²⁶⁶

De sus respuestas, escalonadas a lo largo de más de diez años y consolidadas en su libro más reciente—*El liberalismo político*, 1993—,²⁶⁷ emerge la idea de que su concepción de la justicia como equidad (que resumiría la fórmula bíblica «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti») prefiere presentarse como una concepción *política* antes que *metafísica*—si bien es de inspiración kantiana. Renunciando a lo trascendental, Rawls afirma simplemente de esta concepción que es la mejor para fundar una política razonable, dicho de otra manera, para asentar sobre una base sólida el conjunto de reglas que, en la vida social, cada uno de nosotros debe aceptar si quiere que los demás hagan lo mismo.

Además, rechazando la objeción según la cual su teoría, a fin de cuentas, no sería sino una generalización avanzada de los principios de la constitución americana, Rawls afirma que tiene vocación de aplicarse a cualquier sociedad, incluyendo la «sociedad de naciones». Ofrece por ello, a su manera, una justificación al «deber de injerencia», dicho de otra forma, a la obligación—por parte de las naciones democráticas—de ayudar a las que todavía no lo son a convertirse en democracias, es decir, de impedir—por la fuerza de

²⁶⁶. Las ideas de Rawls han sido también criticadas desde una perspectiva izquierdista, no muy alejada del humanismo del joven Marx, por Michael Walzer en *Spheres of justice* (1983).

²⁶⁷. *Justice et Démocratie* (París, Éd. du Seuil, 1993) es una recopilación francesa de artículos de Rawls. *Le Libéralisme politique* (Nueva York, Columbia University Press, 1993) es su última obra aparecida en los Estados Unidos.

las armas si es necesario—a cualquier tiranía que aplaste a un pueblo incapaz de oponer resistencia, o incluso una guerra «injusta».

Puesto que ofrecen—a una izquierda prematuramente desengañada por todas las experiencias de socialismo «real»—los medios para pensar, desde el interior, una transformación progresiva del sistema capitalista en un sentido más «equitativo», las ideas de Rawls quizás están en la actualidad más de moda en Europa que en los Estados Unidos—aunque hayan apoyado, en cierto modo paradójico, la teoría sobre la ley preponderante hoy en América, adelantada por Ronald Dworkin (nacido en 1931), la tesis fundamental de cuyo libro *Taking Rights Seriously* (1977) consiste en la demanda individualista de que los ciudadanos disfruten de unos derechos morales (entre otros, el derecho a la intimidad) que puedan ser defendidos frente al Estado.

Llegada desde un horizonte totalmente distinto, puesto que es especialista en estética, la reflexión de Stanley Cavell (nacido en 1926) enlaza, a su vez, con las inquietudes propias de la filosofía «continental». Convencido, como Rorty, de que las investigaciones «analíticas» no son sino el último avatar de un agotado kantismo, Cavell está deseoso—por contra—de abrir para el pensamiento una nueva vía que ayude a éste a afirmarse contra un mundo cada vez más «unidimensional». La apertura de esta vía le parece por lo demás perceptible en los trabajos de Austin—en quien reconoce a su verdadero maestro—y del «segundo» Wittgenstein, en particular en su interés por los aspectos más «ordinarios» de nuestro lenguaje y de nuestra vida. ¿Por qué el filósofo tiene en general tendencia a ignorarlos, dicho de otra forma, a rechazar su propia identidad? Cavell, por su parte, después de haber escrito un libro extraordinariamente denso e inteligente sobre Wittgenstein—*La exigencia de razón* (1979)—comienza por buscar su propia identidad en *A la búsqueda de la felicidad* (1981), estudiando cómo el cine hollywoodiense—arte popular y norteamericano por excelencia—encarna las aspiraciones del individuo moderno. Después, pasando del film al escenario, se pregunta sobre la «negación del conocimiento» ejemplificada por seis piezas de Shakespeare (1987) en las que—entre Montaigne y Descartes—emerge ese «escepticismo» que, según él, oscurece toda la metafísica occidental. Para librarse mejor de él, se vuelve hacia el trascendentalismo de Emerson (1803-1882) y muestra en qué puede ayudarnos la ética de ese

autor—cuya influencia sobre el pragmatismo, Nietzsche y Wittgenstein ha sido subestimada hasta el momento—a provocar el advenimiento de ese «nuevo» mundo que nos queda por crear si queremos sobrevivir. Ese es, en todo caso, el sentido del enigmático título—*Esta nueva América todavía inaccesible*—de uno de sus primeros libros sobre Emerson (1989). Cavell concede, por otra parte, la mayor atención a los filósofos europeos: a Heidegger y a Derrida, pero también a Freud y Lacan. Titulada *Un tono de filosofía*,²⁶⁸ su última obra se presenta por otra parte como una especie de libre «confesión» autobiográfica, entremezclando psicoanálisis y teoría de la cultura—en la que ocupan un lugar central las cuestiones de la «voz» y de la «audición» vinculadas a la ópera.

Con Hilary Putnam (nacido en 1926), finalmente, la filosofía «analítica» tiene sin duda su representante—o su ex representante—más atípico. Si bien en un principio se dio a conocer por trabajos de lógica y de epistemología en la línea de Quine, Putnam—cuyo padre fue comunista, como el de Rorty—siempre se ha interesado muy de cerca por la política. En 1968 incluso fue atraído fugazmente por el maoísmo. En los años siguientes, volviendo hacia una concepción más clásica de la democracia, no deja de conservar una sensibilidad de izquierda—que, por ejemplo, le lleva a recordar a Rawls que la justicia no es solamente un concepto y que no se podría hacer esperar indefinidamente a los oprimidos la llegada de un mundo «mejor».

Desde 1974, en un artículo consagrado a Popper,²⁶⁹ Putnam denuncia como errónea la estricta demarcación mantenida por éste entre, por una parte, la ciencia—cuya tarea sería puramente explicativa—y el conjunto de las ideas políticas y filosóficas por la otra, las cuales no tendrían ningún valor científico. Al separar tan radicalmente la teoría de la práctica e incluso desvalorizar ésta en el marco de una concepción del conocimiento que se define por el principio de falsación, es decir, por la necesidad de una referencia a la experiencia, Popper incurre en una doble inconsecuencia. Además, Putnam, sin pretender que existan leyes históricas ni que és-

268. *A Pitch of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

269. Hilary Putnam, «The corroboration of theories», en *The Philosophy of Karl Popper*, textos reunidos por Paul A. Schilpp, LaSalle (Illinois), Open Court, 1974.

tas puedan ser conocidas, legítimamente advierte que afirmar *a priori* lo contrario es una decisión arbitraria, científicamente injustificable y políticamente peligrosa.

Su crítica de Popper debería, naturalmente, acercar Putnam a Habermas. Como este último, Putnam se preocupa por fundar la razón para salvar a la vez la ciencia y la democracia. Pero no cree en la posibilidad de una fundación sociológica y lingüística como la que propone la *Teoría de la acción comunicativa*. Para Putnam, Habermas es aún demasiado kantiano, demasiado sumiso a la influencia de la filosofía trascendental de Apel. Escéptico en relación con el proyecto de los filósofos alemanes, Putnam reivindica—como Rorty—el pragmatismo de Peirce y de Dewey, pero—a diferencia de Rorty—estima que hay que intentar dar respuesta a los problemas filosóficos.

Para él, el fundamento de la razón no podría encontrarse en ningún tipo de asunción *a priori*, ni siquiera en un concepto particular como comunicación, sino en la práctica concreta de lo que llama la *investigación*—entendiendo por ella la búsqueda experimental bajo todas sus formas: el método de «ensayo y error». Más aún, lejos de restringir el campo de aplicación de ese método a las ciencias de la naturaleza, lo considera como perfectamente aplicable a las ciencias sociales, a la ética y a la política. La necesidad de respetar los datos de la experiencia, de no avanzar sino tesis justificables por argumentos universalmente comprensibles, de no intentar nunca obtener por la fuerza el acuerdo del adversario, no tiene necesidad de ser fundada *a priori*. Se desprende completa y fácilmente de la experiencia humana por un simple proceso de abstracción. Basta con tomar seriamente, en la reflexión filosófica, las nociones que tenemos por indispensables en la vida cotidiana.

Se desemboca así en una definición pragmática de la razón: la razón es la capacidad de diferenciar lo mejor de lo peor. De hecho, Putnam, hostil tanto al escepticismo como al realismo «metafísico» de los neopositivistas, defiende un realismo «interno»—es decir, mínimo—que le aproxima directamente a la gran tradición de Peirce y de Dewey. En la línea de estos últimos (pero también de Austin), rechaza la dicotomía carnapiana entre «hechos» y «valores». Como Dewey, afirma que la distinción entre ciencia y ética debe ser relativizada, que los conceptos morales pueden ser objeto

de una justificación a la vez racional y experimental.²⁷⁰ En resumen, que la filosofía no es un discurso vacío sino que, al contrario, tiene una doble función: la de ayudarnos a vivir mejor haciendo más justa la sociedad.

Si bien no puede aceptar la crítica de Putnam relativa al fundamento de su propia teoría, sin embargo Habermas hace suya—como Apel, Rawls y Cavell—la idea de que la filosofía tiene una misión social que cumplir. Estos distintos pensadores comparten igualmente la tesis de que habría opciones intelectuales mejores y peores que otras. Sin duda coinciden, en este último punto al menos, con Rorty. Pero, para afianzar sus convicciones, definen bases sólidas diferentes a las de éste. Las únicas bases, parece, sobre las que se pueda mantener—actualmente—un discurso filosófico preocupado por su propia coherencia.

²⁷⁰. Hilary Putnam, *Le Réalisme à visage humain* (1990), trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1994, cap. 11.

EPÍLOGO

LA CATEDRAL INACABADA

Establecer el balance de un siglo de filosofía es una empresa peligrosa. Tanto más cuanto que, durante este siglo, ni siquiera los especialistas se han puesto de acuerdo sobre la significación del término «filosofía», ni sobre las fronteras del dominio que abarca. En principio, toda tentativa de evaluación parece condenada por adelantado: ¿Cómo saber si una disciplina ha progresado, cuando no se sabe exactamente cuál era el objetivo que pretendía alcanzar?

Nos limitaremos, pues, para concluir este recorrido, a algunas breves constataciones. Si no están demasiado en condiciones para suscitar un desmesurado optimismo—¿hay que excusarse por ello?—, es porque su propósito consiste simplemente en ofrecer al lector elementos que puedan estimular su reflexión personal y evitar provocar en él una visión triunfalista—tan hueca como ilusoria—de los «poderes» del pensamiento.

Primera observación: el debate entre racionalismo y relativismo—central para la filosofía actual—está muy lejos de ser un debate puramente especulativo.

Recuperemos los términos de este debate. Se trata de saber si un fundamento sólido puede ser encontrado por la razón, o bien si ésta constituye sólo un modelo cultural entre otros, que posee tan sólo una superioridad relativa—es decir, ninguna superioridad en definitiva—sobre otros modelos históricamente posibles. Añadamos que ese debate se desarrolla simultáneamente en dos campos conexos: el de la ciencia y el de la política. En el primero de esos campos, el objetivo es la cuestión del *conocimiento*—es decir, la cuestión de si la ciencia nos enseña algo sobre lo «real», o bien si no

es más que una construcción lingüística sin relación con esto último. En el segundo campo, el objetivo es la cuestión de la *democracia*; dicho de otra forma, la de saber si la forma por definición «racional» de gobierno es un régimen que se propone instaurar la justicia social dentro del estricto respeto de las libertades individuales, o bien si otras formas de gobierno, que se asignan objetivos diferentes, serían igualmente buenas.

Segunda observación: este debate tiene un origen histórico preciso, que no hay que perder de vista. Ha surgido del hecho de que, desde la Ilustración, la racionalidad no ha dejado de extender su dominio sobre la cultura occidental, provocando un prodigioso progreso de las ciencias, de la técnica y de la riqueza material, mientras que—paralelamente—la despiadada explotación del hombre por el hombre sembraba dudas sobre el mito del «progreso» y la absurdidad de la Primera Guerra mundial sembraba la confusión dentro de los espíritus. La atrocidad de la Shoah, finalmente, poniendo de manifiesto hasta qué punto podría llegar la complicidad de esa misma racionalidad con los peores crímenes jamás cometidos por el hombre, ha constituido un punto de no retorno. Nada tiene de sorprendente, a partir de aquí, que la crítica al racionalismo—cuyas premisas habían sido establecidas, entre las dos guerras, por las obras de Wittgenstein, Rosenzweig, Benjamin y Heidegger—haya tomado una forma a la vez radical y sistemática después de la Segunda Guerra mundial, que, en lo esencial, había sido su consecuencia.

Tercera y última observación, finalmente: si los debates sobre el conocimiento y la democracia ponen de manifiesto problemas aparentemente distintos, no pueden, sin embargo, disociarse por completo. Sin duda la preferencia por la democracia no implica *a priori* que se deba renunciar al relativismo epistemológico.²⁷¹ Pero éste, por contra, en la medida en que llega a declarar—privándolas de fundamento objetivo—que todas las opciones intelectuales funcionan, amenaza con minar por la base las tentativas más sinceras de justificar la preferencia democrática.

Si se abandona, en efecto, la ambición de fundar la razón, se vo-

271. Esa es, en todo caso, la posición de Rorty, quien no se reconoce siempre en las descripciones que se dan de su «relativismo» y prefiere considerarse a sí mismo como un discípulo «ultrapragmatista» de Davidson.

lutiliza igualmente la posibilidad de admitir que existen argumentos mejores que otros. Ese es, por lo demás, el motivo por el que ciertos relativistas consideran que la principal aportación de la filosofía del siglo xx habrá sido librarnos de ella misma, es decir, la de engendrar su propia «superación». Ya se entienda ésta en el sentido de Heidegger o bien en el sentido de Rorty, el resultado es idéntico: en ambos casos, la filosofía se ve reducida al rango de simple práctica «cultural», a la que puede concederse una finalidad estética, pero cuya utilidad social es cuando menos restringida.

Esta posición tan sólo presenta una ventaja: la de dar lugar, entre los escombros de la filosofía, a nuevas formas de creatividad intelectual, que incluso los relativistas deben admitir que no han visto nacer aún.

Sus inconvenientes, por otro lado, son considerables. Más allá del hecho de que parece tan arbitrario anunciar el fin de la filosofía como proclamar el de la historia, la pintura o bien el de la pareja, la renuncia a toda concepción objetiva de la razón entraña inmensos peligros para el futuro de la humanidad. Peligros que se hacen más visibles a medida que los valores morales menos discutibles parecen, en este final del siglo xx, cada día más amenazados.

La reaparición, en los cuatro puntos cardinales del planeta, del racismo y del nacionalismo étnico—que fueron los principales ingredientes del nacionalsocialismo hitleriano—, de toda clase de fundamentalismos religiosos—por definición hostiles a la libertad de pensamiento—, la abundancia de sectas, la explosión general de la credulidad y del irracionalismo, por no hablar del riesgo que constituye la difusión, por los medios audiovisuales, de ideas estandarizadas que anestesian el espíritu crítico—¿no son todos esos fenómenos de una naturaleza que hace temer por el triunfo, a escala mundial, de una verdadera regresión oscurantista?²⁷²

Contra una regresión semejante, la única barrera posible continúa siendo—a pesar de su fragilidad—el retorno a los ideales de la Ilustración (necesariamente revisados y corregidos) así como a la práctica de la discusión argumentada racionalmente. Práctica e ideales

272. Regresión justamente denunciada, en Francia, por Bernard-Henri Lévy (*La pureté dangereuse*, París, Grasset, 1994), uno de los raros filósofos que se ha comprometido valientemente en favor de los musulmanes bosnios.

tes—, todos estos factores pueden hacer temer, una vez más, que la filosofía no esté a la altura de las misiones que le esperan.

Vasta catedral inacabada, obra inacabable cuyo fin nadie verá, la filosofía no deja de ser—en la actualidad—el único espacio de argumentación racional en cuyo interior nuestras sociedades pueden construir su futuro. Dando por supuesto, claro está, que son capaces de asumir su pasado y de hacerse menos ilusiones sobre la realidad de su presente.