



JOSÉ PABLO FEINMANN nació en Buenos Aires en 1943. Es licenciado en Filosofía (UBA) y ha sido docente de esta materia en esa casa de estudios. Publicó más de veinte libros, que han sido traducidos a varios idiomas.

Ensayos: entre otros, *Filosofía y Nación* (1982), *López Rega, la cara oscura de Perón* (1987), *La creación de lo posible* (1988), *Ignotos y famosos, política, posmodernidad y farándula en la nueva Argentina* (1994),

La sangre derramada, ensayo sobre la violencia política (1998), *Pasiones de celuloide, ensayos y variedades sobre cine* (2000), *Escritos imprudentes* (2002),

La historia desbocada, tomos I y II (2004) y *Escritos imprudentes II* (2005); novelas:

Últimos días de la víctima (1979), *Ni el tiro del final* (1981), *El ejército de ceniza* (1986),

La astucia de la razón (1990), *El cadáver imposible* (1992), *Los crímenes de Van Gogh* (1994), *El mandato* (2000), *La crítica de las armas* (2003) y *La sombra de Heidegger* (2005); teatro: *Cuestiones con Ernesto Che Guevara* (1999) y *Sabor a Freud* (2002);

guiones cinematográficos: entre otros,

Últimos días de la víctima (1982), *Eva Perón* (1996), *El amor y el espanto* (2000) y

(2004). Actualmente dicta cursos de filosofía de inusual y masiva convocatoria. Siempre

residió en Buenos Aires.

† 280
(M)

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO
DE LA HISTORIA

JOSÉ PABLO FEINMANN

La filosofía y el barro de la historia

*Del sujeto cartesiano al sujeto absoluto
comunicacional*

Prólogo de: Franco Volpi

 Planeta

Feinmann, José Pablo
La filosofía y el barro de la historia. - 10ª ed. - Buenos Aires : Planeta, 2012.
816 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-950-49-1969-8

1. Filosofía I. Título
CDD 190

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Editorial Planeta
Diseño de interior: Orestes Pantelides

© 2008, José Pablo Feinmann
Publicado mediante acuerdo con Literarische Agentur
Mertin Inh. Nicole Witt e K., Frankfurt am Main, Germany

Todos los derechos reservados

© 2008, Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.
Publicado bajo el sello Planeta®
Independencia 1682 (1100) C.A.B.A.
www.editorialplaneta.com.ar

10ª edición: febrero de 2012
1.500 ejemplares

ISBN 978-950-49-1969-8

Impreso en Primera Clase Impresores,
California 1231, Ciudad Autónoma de Buenos Aires,
en el mes de febrero de 2012.

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor.
Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446 de la República Argentina.

Prólogo por Franco Volpi

La filosofía es un escándalo: el escándalo de la condición humana. Pues, por un lado, es una especial automodificación de la vida que pretende orientar la vida misma hacia su forma lograda, hacia la felicidad. Por otro lado, debido a su concentración en las cosas últimas, la filosofía nos aleja del mundo de la práctica, nos desvía de la vida concreta, de sus problemas, ocupaciones y quehaceres. Desde Tales, que, absorto en la contemplación de las estrellas, cayó en un pozo y acabó puesto en ridículo por una joven tracia, hasta Husserl, Heidegger o Wittgenstein, torpes e incapaces en la simple normalidad, la historia de la filosofía abunda de ejemplos y anécdotas que documentan la aparente inutilidad de la filosofía para la vida.

En una novela inacabada, un gran filósofo y escritor del siglo XIX nos ha descrito con suma eficacia la situación paradójica del filósofo que se fija y vive en sus pensamientos, volviéndose extraño al mundo real.

Érase una vez un joven —nos cuenta nuestro admirable filósofo-escritor— que parecía estar enfermo de amor. Pero todos los que creían que estaba enamorado de una mujer se engañaban. En verdad, se había enamorado de algo por completo diferente: amaba la filosofía, concebida no como un ocio o como una disciplina entre otras, sino como profunda pasión, como forma de vida que quisiera elegir y abrazar. «Si su frente pensativa se inclinaba como una espiga madura, no era porque escuchara la voz de su amada, sino porque escuchaba el murmullo secreto de sus pensamientos. Si su mirada se volvía soñadora, no era porque codiciara la imagen de su dama, sino porque el movimiento del pensar se le hacía visible.»

Esto le procuraba casi un orgasmo especulativo: «Le gustaba partir de un pensamiento particular, subir a partir de éste por la escala de la implicación lógica, escalón tras escalón hasta lo más alto. Una vez alcanzado el pensamiento más alto, advertía una alegría indescriptible,

un placer apasionado en precipitarse en caída libre en las mismas implicaciones lógicas hasta volver a encontrar el punto del que había partido».

Johannes Climacus —tal su nombre— se había enamorado de la filosofía desde su infancia. La filosofía que los otros niños encontraban en los encantamientos de los cuentos o de la poesía, él la encontró en la persecución rigurosa del movimiento incansable de sus pensamientos. De esta manera, de movimiento en movimiento, de abstracción en abstracción, terminó por perder contacto con la realidad y volverse extraño al mundo.

Un día fatal fue a dar en esta proposición: *de omnibus dubitandum est*, «hay que dudar de todo». Este principio habría de marcarlo para toda la vida. Si se quiere llegar a ser filósofo —se decía a sí mismo— es preciso comenzar por aquí. Esta máxima se convirtió para él en una tarea. Con el arma aguda de la dialéctica en la mano, comenzó a aplicar la duda a toda teoría, a todo asunto o argumento que encontraba: atacaba toda proposición, cada accidente y cada predicado, atacaba incluso la realidad y el mundo entero, incluido él mismo.

Frente a la destrucción de toda certeza, empezó a percibir la peligrosidad de la filosofía. Pero no era ya capaz de desembarazarse de ella, como si un misterioso poder lo encadenara. Era una especie de vértigo: cuanto más intentaba apartarla de sí, tanto más era atraído por ella y en ella se precipitaba.

Sin embargo, Johannes Climacus no estaba seguro de dudar a fondo. ¿Qué debía hacer para dudar verdaderamente? ¿Bastaba para ello un simple acto del pensamiento? ¿O acaso se debía comprometer en ello toda nuestra voluntad? ¿Y cómo? A continuación, descubrió esta dificultad ulterior: «Que alguien pudiera proponerse dudar, lo comprendía. Pero no llegaba a comprender cómo éste pudiera decirselo a otro. Pues si el otro no tenía el espíritu demasiado lento, podía responderle: “Muchas gracias, pero disculpa si dudo igualmente de la verdad de esta afirmación que haces”». La farsa no terminaba ahí: «Si el primero le hubiera narrado a un tercero que ellos dos acordaban al respecto, que debían dudar de todo, en realidad se habrían burlado de ese tercero, pues su aparente acuerdo no habría sido más que la expresión del todo abstracta de su desacuerdo».

Esta máxima era como un gusano que lo carcomía todo. No se dejaba ni enseñar ni aprender verdaderamente: pues quien pretende tener por verdadera la duda y enseñarla, procura, en realidad, el dogma. La filosofía arroja a Johannes Climacus —y a nosotros con él— en una paradoja inextricable.

La moraleja está clara. La gente desconfía de esta disciplina, glorificada en otro tiempo como la reina de las ciencias, y ríe cuando se da cuenta de que los filósofos se contradicen. Es difícil hacerle entender a la gente que la filosofía, precisamente, es el arte de contradecirse uno a otro sin anularse. La sabiduría popular siempre se ha burlado y siempre se burlará de la filosofía pues la considera un saber abstracto, inconcluyente, ineficaz. Para el hombre de la calle, la filosofía no es sino la lógica de aquel discurso que tiene por tema lo absurdo. O el arte de inventar razones para dudar de lo evidente. Peor aún: es un menú de mil páginas sin nada para comer. O bien la tentativa de capturar un gato negro en un cuarto oscuro sin lograrlo jamás, pero exclamando cada tanto: «¡Lo hemos atrapado, lo hemos atrapado!».

Cierto, la filosofía no es algo inmediatamente evidente. Y los grandes filósofos —como Nietzsche decía— son plantas raras. En cada siglo nacen, como mucho, tan sólo poquísimos. Es más: desde hace tiempo, sobre todo en el paisaje académico actual, parecen animales extintos.

Entonces, ¿cómo hablar de filosofía en su ausencia? Y si pese a todo la echamos de menos, ¿cómo volver a ella?

Nos lo explica José Pablo Feinmann en esta asombrosa introducción, destinada a quien en la filosofía busque su placer, y únicamente su placer. Basta con hojear los capítulos, entrar en sus temarios, seguir el hilo de su intrigante discurso para quedar fascinados e involucrados en los problemas que plantea, en las argumentaciones que desarrolla, en las aventuras especulativas en las que se compromete. Y para entender que la filosofía no piensa abstractamente sino que está hundida hasta el cuello en el barro de la historia. Pues de la historia nacen, y en la historia mueren, todas las filosofías que pretenden explicarla.

Sea como sea, juzgar la filosofía sobre la base de su eficacia práctica sería como evaluar un pez sobre la base de su capacidad de vivir fuera del agua. Como no pretendemos demostraciones matemáticas de un orador, ni prolusiones hermosas de un matemático, tampoco sería oportuno pedir a la filosofía soluciones prácticas o recetas de felicidad. Los verdaderos problemas filosóficos no acosan al hombre para que los resuelva, sino para que los viva. Ya que la filosofía no resuelve nada sino complica todo, y sus complicaciones son la historia del pensamiento humano.

Por eso, lo que encontramos en estas páginas apasionantes no son soluciones ni recetas listas, sino un inagotable tanque de ideas, un formidable gimnasio para pensar, un ejercicio de lucidez e inteligencia crítica que reclama emulación. Dialogar con los filósofos que Feinmann presenta nos entrena a pensar, a plantear problemas, a poner en cues-

tión y a averiguar la consistencia de las convicciones según las cuales vivimos. Nos enseña a vigilar, a luchar contra la resistencia tenaz de los prejuicios, a liberarnos de la tiranía de lo obvio y de lo habitual. Nos invita a asomarnos a la ventana, abiertos los ojos y las narices al viento, esforzándonos, por así decir, en mirar a través del vidrio tratando de ver el vidrio. Nos recomienda estar alerta: pues la vida no siempre premia la inteligencia, pero siempre, inexorablemente, castiga la estupidez.

Feinmann nos proporciona una eficaz terapia filosófica contra la somnolencia de la razón. Una terapia que resulta mejor que la creciente literatura de autoayuda y también que el Prozac. Es suficiente un ejemplo: ¿quieren entender qué es el amor? Después de toda la hidráulica del sexo que encontramos en la *fiction* contemporánea, la lectura de *El banquete* de Platón proporciona un éxtasis que mete alas a nuestra imaginación. A través de esta filosofía del amor entendemos por fin qué es aquella fuerza mágica de la naturaleza que llamamos eros y nos damos cuenta de que el sexo no resuelve ni siquiera los problemas sexuales.

Dialogar con los grandes filósofos que Feinmann nos presenta, entrar en sus teorías, seguir sus argumentaciones, es una excelente escuela de pensamiento pues nos obliga a enfrentarnos con lo que nosotros mismos no habíamos pensado. Feinmann nos mete a disposición los mejores maestros con los que podemos aprender, los mejores interlocutores con los que podemos dialogar, los libros que debemos leer. En suma, un patrimonio inestimable de sabiduría, conocimientos, consejos, a los que podemos recurrir en caso de necesidad. Un prontuario espiritual análogo —decía el filósofo-emperador Marco Aurelio— a la bolsa del instrumental que el cirujano lleva consigo.

Por eso, estas páginas no son neutrales: nos dejan más fuertes o más débiles, más felices o más tristes, más seguros o más inciertos, nunca como antes.

He aquí la mejor respuesta a todos aquellos, analíticos y continentales, que hoy en día tratan a la filosofía como a un perro muerto.

¿La gran filosofía ha muerto? ¡Viva la filosofía!

Es hora, con Feinmann, de volver a ella para intentar darle otra vez vida —y tal vez podríamos cambiar su nombre en «sofología» para indicar que se trata de *una pasión, manía o enfermedad del espíritu*, como enseña Kierkegaard con el cuento de Johannes Climacus.

Algunas breves precisiones del autor

No sé si es posible hablar del año 2004 como de un tiempo remoto. Acaso sí. El tiempo se acelera y todo se vuelve «pasado» cuando aún creemos que vivimos en el filoso «presente». Hay una célebre frase de Heidegger: «Cuando el tiempo sea solo rapidez». Hoy es así. El tiempo ya no es lo temporal, ya no lo entendemos ni lo vivimos como acontecer histórico. Solo es instantaneidad, un vértigo que anula el pensar, un *zapping* que despierta emociones y las anula enseguida pasando a otro tema, a otra cuestión, a otro lugar del mundo. Podemos ver, en medio de ese vértigo, la tortura, los niños que mueren, los comerciales de *sou-tiens*, los desfiles de modelos, las teleseries, la banalidad, la grosería, la infinita basura. Como sea, en 2004 dicté un curso que duró un año. Y ese año fue largo: todos lo sentimos así. Fueron dos cuatrimestres. Yo daba clases los martes y los jueves. Se inscribieron 400 alumnos en el primer cuatrimestre y 450 en el segundo. El curso se llamó como este libro: *La filosofía y el barro de la historia*. El diario *Página/12* me propuso algo insólito: publicar esas clases los días domingo como suplemento especial del diario. Era la primera vez que se hacía algo así. Luego di un curso de filosofía por... televisión. También fue la primera vez. Y fue sorprendente: ¿es la televisión para la filosofía? ¿Es la filosofía para la televisión, donde «el tiempo es tirano»?

El primer intento fue desgrabar las clases. Pero cuando recibí las desgrabaciones no me gustaron. Entonces olvidé todo: el curso, las desgrabaciones, la recuperación de la sustancia de esas clases. De la materia. Me propuse escribir todo. Todo este largo libro está escrito por mi *pluma computadorizada* del principio al fin. Pero hubo algo que, en la escritura, decidí recrear: el lenguaje con que las clases se dictaron. En suma, escribí las clases imaginando al lector. ¿A quién le escribía? ¿Con quién dialogaba? Con los alumnos del curso (nuevamente) y con los lectores del diario (por primera vez). Ese estilo *oral* le dio frescura ex-

positiva al texto. Ahora, con el libro, el diálogo se establece con sus lectores.

Esta obra tiene dos estamentos. Uno, es pedagógico. Los filósofos que se abordan son *explicados*. Hay una esmerada *exposición* de esos pensamientos. Otro, es crítico. La exposición, en determinado momento, ya ha entregado todos los elementos como para proceder a una crítica. Una crítica como propósito de ahondar lo expuesto (entendiendo *crítica* como tarea de conocimiento, de explicitación de los alcances y límites de un pensar) y como propósito de establecer una posición personal. Que yo asuma la arrogancia o el legítimo derecho de fijar mi posición ante cada pensador también es parte de la tarea pedagógica: es la filosofía en acción. Se piensa para disentir o para estar de acuerdo, pero siempre para asumir el ejercicio de la libertad. Este es un libro personal. Acaso —en medio de la tarea de exponer las ideas de tantos filósofos— no me haya privado de exponer las mías. Sí, así ha sido. Pero necesitaba hacerlo. Creo que no hay una sola idea que no haya volcado en este libro. Busco en mis bolsillos y ya casi no hay nada en ellos. Por ahora, está todo aquí. Mis nuevos caminos serán —otra vez— los de la literatura. Luego regresaré a la filosofía. Porque no puedo prescindir de la filosofía ni de comunicarla. Para esta tarea abordo dos planes esenciales. Primero: tengo que entender yo el pensamiento de los filósofos que quiero exponer. Segundo: tengo que pensar, muy cuidadosamente, el modo de exponerlos, el modo de transmitir ese conocimiento. Doy clases desde los 23 años, cuando dicté en la UBA, en la calle Independencia, en 1966, la materia *Antropología Filosófica*. Se me puede decir novelista, guionista de cine o politólogo. Pero me alegro y me conmuevo cuando me dicen, sin más, profesor de filosofía.

Descartes: el sujeto capitalista

Es hora de volver a la filosofía. A la filosofía como disciplina que se hace cargo —reflexivamente— de todas las disciplinas. A un saber de saberes. A un saber de agregaciones. O a un saber que busque, sin vergüenza, con ambición y hasta insolentemente, la totalización de los saberes; totalización que jamás estará «cerrada», dado que el saber no cierra nunca y cuando cierra deviene totalitario. Es hora de abandonar la filosofía como ámbito de expertos, como especialidad académica, como aristocracia recluida en cualquiera de los ámbitos que ha privilegiado: el Ser, el lenguaje, la glorificación del cientificismo, la intocada transparencia de las abstracciones del positivismo lógico o los juegos infinitos de la lingüística. Hay demasiados filósofos que se han transformado en pastores del Ser y habitan su morada: el lenguaje. Que es, en lo concreto, la vida académica. Sacaremos la filosofía a la calle, al riesgo, no la dejaremos reposar en ningún paraje del ruralismo místico y la haremos urbana, sucia. Habitando una vez más (como nunca ha dejado de habitar) el barro de la historia. Porque hasta las exquisitas moradas de la Selva Negra están en la historia. Porque no hay sendas en las que perderse sino tumultuosos conflictos humanos de los que participar. Para mí, por ejemplo, el *Discurso del Rectorado* le da una densidad fascinante a Heidegger. Es su mácula, sin duda. Su impureza. Pero también la prueba de la historicidad de los filósofos. De su imposibilidad de reposar en lo incontaminado. Heidegger no se quedó «en provincias». Salió de la Selva Negra, abandonó los caminos de bosque, las sendas que no llevan a ninguna parte y se contaminó con lo urbano. Lo hizo —a nuestro juicio— mal. Y lo empeoró luego al recluirse en su morada campesina, al ampararse en su silencio y callar sobre los aspectos sombríos de su experiencia histórica, de su militancia urbana: el nacionalsocialismo. Todo esto, no obstante, no le quita, le suma. El campesino que solía fumar su pipa junto a Heidegger es menos fasci-

nante que él, dado que él habita la historia, la indescifrable (a veces irri-
tantemente incomprensible) participación de un gran filósofo en un
movimiento grandiosamente perverso.

Este curso va a desbordar filosofía, pero como creo absolutamente
en los enfoques interdisciplinarios va a ser inevitable que tenga mucho
de política, filosofía política, literatura, cine, música, artes plásticas y
referencias a la actualidad. Algo inevitable dada la coyuntura histórica
que estamos atravesando; inevitable, en rigor, en toda coyuntura histó-
rica. Pero esta, la de hoy, tiene las características de una catástrofe civi-
lizatoria.

No voy a tratar temas que no hayan sido tratados, que no se conoz-
can, que no haya bibliografía abundante sobre ellos. De hecho, en la
Argentina, desde 1989, hay una célebre compilación de Nicolás Casu-
llo: *El debate modernidad-posmodernidad*. Hace mucho que se habla
de esto. Lo que ocurre es que nuestra actual perspectiva histórica nos
permite ver hacia dónde confluyeron esos debates. No estamos en me-
dio del debate. Cuando Casullo publica ese libro, el debate (moderni-
dad-posmodernidad) era eminentemente actual. Hoy todos los deba-
tes son actuales. Acaso porque todos han entrado en crisis. Acaso
porque no hay debates en el ámbito público. Acaso porque muchos
creen que la historia ha sido resuelta y solo resta analizarla como un
fósil venerable. Pero que no haya debates implica el desafío de reins-
talarlos todos. No veo filosofías hegemónicas. Filosofías «actuales».
Pienso, aquí, en un buen libro de Dardo Scavino: *La filosofía actual*. Es
un análisis del giro lingüístico, del giro democrático. O del giro her-
menéutico. Ya veremos qué es todo esto. Por ahora, lo siguiente: esas
filosofías ya no son las «actuales». No hay filosofía «actual». Recupe-
remos entonces la pasión originaria del cartesianismo: cuestionarlo to-
do. Discutirlo todo.

Uno de los temas de este curso va a ser si todavía podemos seguir
hablando de posmodernidad. Si un pensamiento que se presentó —co-
mo las filosofías posmodernas— profundamente crítico de las filosofías
de la totalización, de la centralidad del sujeto, las filosofías marxistas y
hegelianas, que propugnó los particularismos, las diferencias, la frag-
mentación, el caleidoscopismo, si un pensamiento, en suma, que, en al-
guno de sus representantes más notorios como Gianni Vattimo, llegó a
postular una sociedad transparente, tiene aún cierta vigencia. (La tenga
o no, como hecho histórico, las reflexiones de la llamada posmoderni-
dad son relevantes y deben ser seriamente tratadas.) Pero esa sociedad
transparente de Vattimo —planteada a comienzos de los noventa— nos
produce hoy una sonrisa entre amarga y piadosa, porque si hablar de

una sociedad transparente es mirar la CNN, es lo menos que uno pue-
de imaginar sobre una sociedad con transparencia. Desde que Vattimo
postula eso hasta el presente, el dominio de los medios de comunicación
se ha ido acentuando poderosamente. Hasta tal punto que es casi nece-
sario hablar de una sociedad opaca, de una información controlada, de
una fusión comunicacional que ahoga las diferencias en lugar de posi-
bilitarlas. Esta perspectiva histórica nos permite mirar las filosofías pos-
modernas, las posestructuralistas también (una de las diferencias que
voy a establecer en el curso es no mezclar las filosofías posmodernas con
las posestructuralistas, dado que sobre todo tienen diferencias de nivel
en los filósofos que las encarnan) y mirarlas desde la situación en que
hoy nos ubicamos. No hay filosofía que no deba ser historizada, porque
de hecho toda filosofía surge dentro de un marco histórico (que impli-
ca, también, como elemento esencial un «marco lingüístico»), surge pa-
ra responder a otras filosofías, para cuestionarlas, para intentar superar-
las y a la vez, en esta superación, expresar el surgimiento de un nuevo
tiempo, de una temporalidad distinta, de un nuevo espacio histórico po-
lítico. En este sentido es fundamental que no demos filósofos en sí mis-
mos. No voy a dar Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger,
sino que vamos a tratar de establecer un universo relacional de catego-
rías. Se ha dicho, y bien, que la historia de la filosofía no es la galería de
los héroes del pensamiento. De aquí que nosotros no hagamos historia
de la filosofía. Por ejemplo: ¿por qué Freud toma tanta importancia a
partir de la década del 70 para los pensadores de la deconstrucción del
sujeto? Porque alguien que introduce la categoría de inconsciente en la
narcisista conciencia del cartesianismo, que descubre este hecho, tiene
que ser llevado a primer plano por aquellos que intentan destruir al
transparente sujeto cartesiano que se había instalado en el siglo XVII.
Este es un elemento muy interesante: si intento deconstruir la centrali-
dad del sujeto transparente cartesiano que inaugura la modernidad en
el siglo XVII, Freud es alguien a quien tengo que acudir, porque con el
inconsciente hiere profundamente esa soberbia cognoscitiva y ontoló-
gica del sujeto cartesiano.

ADORNO: «LA TOTALIDAD ES LO FALSO»

Digo esto para dar un pequeño ejemplo de la actitud relacional que
vamos a tener. ¿Por qué *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Hork-
heimer cobra tanta importancia para los pensadores posmodernos, po-
sestructuralistas? Lo hace porque Adorno tiene un *dictum* contundente-

te (Adorno hace un arte de las aseveraciones explosivas; sabe, como Nietzsche, filosofar a martillazos: «no es posible escribir poesía después de Auschwitz»), y ese *dictum* se esgrime como un ariete contra la concepción de la verdad en Hegel: «la totalidad es lo falso». Contrariamente a Hegel que dice «la verdad es el todo». (En rigor, Hegel dice algo mucho más complicado: «La verdad es el todo, es el delirio báquico en el que cada miembro se entrega a la embriaguez». Pero los filósofos, entregados a sus afanes críticos, suelen simplificar ciertas densidades de sus criticados.) Y porque el libro de los frankfurtianos implica un ataque al racionalismo de la Ilustración, de la Razón centrada en el sujeto, de la razón instrumental. Punto en el que se acercan muchísimo a Heidegger.

Vamos a ver el surgimiento filosófico de la modernidad, luego el de la posmodernidad y, también, cómo los pensamientos globalizadores (fundamentalmente Fukuyama con la teoría del fin de la historia y Samuel Huntington con la teoría del choque de civilizaciones), cómo toda esa teoría de la globalización y la política imperial capitalista de la globalización, vienen a refutar las teorías posmodernas que encontraban en la diversidad, en los particularismos, la fundamentación de las democracias neoliberales que habían triunfado con la caída del Muro de Berlín. La «toma de la Bastilla de nuestro tiempo», como se decía en el lenguaje jubiloso del (neo)liberalismo post 1989.

Nuestro tema es primero la modernidad, entendida como el surgimiento del hombre que se ubica como sujeto del conocimiento: en la centralidad del conocimiento, y en el lugar central de la historia. Para lo cual tenemos que hacer una breve disquisición histórica: la Edad Media es una edad de la espera, porque lo que la caracteriza es que el hombre espera el cumplimiento de la Promesa: el Reino de los Cielos nos aguarda, lo que hay que hacer es esperar ese Reino. Cuando el hombre vive en la espera, el dinamismo histórico se extravía, la historia deviene con una enorme lentitud, los hombres han depositado la iniciativa en Dios, y al hacerlo pierden su propio dinamismo y creatividad históricos. La historia se detiene porque ya no es la historia de los hombres, es la historia de los hombres que esperan el cumplimiento de la Promesa para acceder al Reino de Dios. Estas filosofías medievales, escolásticas, urdidas entre Aristóteles y Santo Tomás de Aquino constituyeron el entramado intelectual y confesional de la Edad Media. Tuvo una lentitud histórica excepcional porque los hombres habían delegado la tarea de hacer la historia en la divinidad y no la habían asumido ellos mismos. Si seguimos este hilo llegamos a ver qué es la modernidad: el momento en que los hombres se hacen cargo de la historia, que dicen: la historia la hacemos

nosotros. Lo que define el espíritu de la modernidad es el *pathos* de la rebelión, el espíritu prometeico que retoma la idea de ese dios rebelde que roba el fuego de los dioses y lo entrega a los hombres —esta imagen es poderosa, los hombres son quienes tienen el fuego ahora, tienen la antorcha en la modernidad— y son los que van a hacer la historia. La modernidad es la historia de la vanidad y del orgullo humanos, pero también del coraje humano, de la valentía humana, de la decisión humana: dejar de lado a Dios y hacerse cargo los hombres mismos de la historia. En consecuencia, la frase que podría sintetizar el surgimiento de la modernidad es «Dios ha muerto», frase que está en Hegel y que luego acuñó Nietzsche. (Nietzsche la dice por motivos que tienen que ver con la superación de la metafísica. Ya nos detendremos en el análisis que hace Heidegger de esto.) Esta frase comienza a decirse en el Renacimiento, esta frase subyace poderosamente en la actitud cartesiana. Aunque no lo diga, en el *Discurso del método* cuando Descartes dice: «pienso luego existo» o «dudo, y de lo único que no puedo dudar es de mi duda» está matando a Dios. Esto es fundamental en la historia de la filosofía: Descartes mata a Dios porque de lo único que no duda es de su subjetividad. Lo indubitable, aquello de lo cual van a ser deducidas las otras verdades, ya no es la verdad revelada divina, sino que es la subjetividad humana. Esto es lo que decididamente debemos llamar un gesto revolucionario dentro del pensamiento, el gesto de Descartes a quien Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, llama «un héroe del pensamiento».

EL CAPITALISMO, LODO Y SANGRE

Por eso partiremos de Descartes, de ese momento en que los hombres se hacen cargo de su propia historia, y este hacerse cargo de su propia historia tiene que ver con el surgimiento del capitalismo. Esas naves españolas que llevan a Colón a América, esas joyas que vende la reina de España, representan momentos cruciales para la humanidad. Esas tres carabelas que cruzan el océano son el espíritu conquistador del capitalismo. Ahí comienza el capitalismo. Se lanza a la historia como elemento globalizador, empieza a través de una empresa globalizadora, empieza buscando la constitución del mundo: el mundo existe. Esa cosa de la redondez del mundo, del huevo de Colón, todo eso es fundamental. El mundo existe cuando el capitalismo decide que exista porque decide dominarlo. Cuando Colón cruza ese océano descubre América. Y esto que en general ha ofendido a los indigenistas, a los defensores de las cultu-

ras de la América india, no tiene por qué ofenderlos. Porque es desde el punto de vista del sistema de producción capitalista que Colón descubre América. ¿Por qué ha quedado la palabra «descubrimiento»? Palabra que muchos evitan utilizar y eligen decir «invasión» de América, lo cual también es cierto. América es —simultáneamente— invadida y descubierta. América es descubierta para el capitalismo: la mirada europea, cuando mira, descubre. Esto es lo que siente el europeo. Que Europa haya «descubierto» América y no al revés, que hayan sido los europeos quienes desembarcaron en los territorios americanos y no los incas en los territorios europeos no responde a una supremacía «cultural» sino «técnica». El capitalismo —impulsado por el proyecto de la acumulación originaria del capital— emprende la «conquista». Colón es, ya, el espíritu de la burguesía. Y la burguesía —es Marx, en el *Manifiesto*, quien lo dice— es la clase más revolucionaria de la historia. Así, se lanza al saqueo del continente americano. América —América Latina sobre todo, desde luego— es la primera y fundante de las solidificaciones que la rapacidad burguesa «disuelve en el aire», por parafrasear a Marshall Berman, de quien hablaremos con extensión. La «disolución» de América Latina es impiadosa, sanguinaria: decenas de millones de muertos. ¿De qué acción «civilizatoria» puede hablarse? Se trató, sí, de un saqueo destinado a la acumulación del capital comercial que posibilitaría después el surgimiento del capital industrial. Con certeza dirá Marx, en el célebre capítulo XXIV del primer tomo de *El capital*: «El capital viene al mundo chorreando sangre y lodo».

Durante todo el siglo XIX argentino los pensadores liberales autóctonos deseaban ser mirados por Europa y en la medida en que eran mirados sentían su entidad ontológica, existían: Europa me mira, yo existo. De aquí que Colón tenga una progresividad histórica formidable: incorpora esos territorios al sistema capitalista. El capitalismo mata a Dios, es «el hombre» lo que aparece, el que se lanza a la conquista de los territorios nuevos, a establecer un nuevo sistema de producción. (Aun cuando para hacerlo utilice la cruz y no solo la espada: la Evangelización como excusa.) Todo esto apunta hacia el momento más impecable de la praxis humana que va a ser la Revolución Francesa, donde comienzan estrepitosamente los dos siglos de modernidad que los ideólogos del neoconservadurismo dicen que son los doscientos años que la historia debiera haberse saltado, los doscientos años del error, de las revoluciones. Por eso también al pensamiento posmoderno se lo llama pensamiento posmarxista, pensamiento posrevolucionario.

A Colón le sigue el Renacimiento, cuyo nombre también indica la muerte del «hombre de la espera» de la Edad Media. También muere en

la hoguera Giordano Bruno, y Galileo es silenciado por seguir los pasos de Copérnico. Hay un gran movimiento hacia lo que vamos a llamar el humanismo, esa filosofía que pone al hombre en el centro de la escena. El hombre es el punto de partida epistemológico, gnoseológico, el fundamento ontológico y el que hace, constituye y construye la historia. Esto es lo que van a venir a negar las filosofías posmodernas y posestructuralistas: todas basadas en Heidegger. Pero hasta este momento estamos nosotros en una especie de epifanía del hombre, con Giordano Bruno, Copérnico, Galileo es que el hombre comienza a mirar los cielos, a atreverse a cambiar lo establecido, el geocentrismo ptolemaico. Y todo esto confluye en ese gran momento de la filosofía que es la aparición del *Discurso del método*. De ahí que este gesto de Descartes sea un gesto revolucionario.

A lo largo del curso vamos a ver mil embestidas contra Descartes, porque el proyecto de la deconstrucción del sujeto que anida en las filosofías posmodernas y posestructuralistas desde hace veinte y hasta treinta años o más es sacar al sujeto de donde Descartes lo puso. Esta sería la empresa fundamental de Derrida basándose en Nietzsche y Heidegger. Y de Foucault y de los pensadores posmodernos. Por eso debemos ver qué hizo Descartes. Me interesa señalar que tengamos muy en cuenta el gesto cartesiano porque fue un gesto revolucionario, y los gestos revolucionarios por nuestro tiempo no abundan, porque son muy pocos los que dicen «no», que fue lo que dijo Descartes. Son muy pocos los que apagan el televisor, la CNN o América on Line. Descartes, por el contrario, apaga el «televisor» de la escolástica medieval, dice que «no» y decide que va a creer solamente en aquello que aceptará a partir de sí. Como ven, una bandera de lucha para los días en que vivimos. Seamos cartesianos: creamos solo en lo que nosotros creemos y no en lo que nos hacen creer sofocantemente todo el tiempo por medio de los dogmas establecidos por la revolución comunicacional. Porque si hay algo que estamos viviendo en nuestra época es una revolución comunicacional. El capitalismo del siglo XXI se expresa en la revolución comunicacional, que es un gigantesco sujeto absoluto que constituye todas nuestras conciencias: nos da imágenes, contenidos, ideas, problemas, temas de debate, dispone la agenda. Nuestras conciencias son conciencias pasivas, reflejas, que discuten lo que quieren que se discuta, que ven lo que quieren que se vea, que piensan lo que quieren que sea pensado. Y hay aquí una constitución de un dogma poderosísimo, instrumentado a través de la enorme red comunicacional manejada por el imperio bélico-comunicacional. Frente a esto la figura de Descartes es muy interesante para ser traída a nuestros días. Porque si en el siglo XVII un señor fran-

cés se va a Holanda y desde allí decide que va a dudar de todo aquello que ha aprendido a lo largo de su vida, esta es la posibilidad del surgimiento de la política. Creo que la política siempre surge en el momento en que el sujeto establece un quiebre entre él y aquello que la realidad, que es siempre la realidad del poder, le propone. La realidad (su «construcción» en tanto «verdad») está en manos del poder: el orden natural de las cosas siempre es el orden del poder. El orden que el poder le propone constantemente al sujeto: verdades, estilos, modas, frases, imágenes que el sujeto, pasivamente, absorbe. En determinado momento este señor Descartes dice: no voy a creer más ni en Santo Tomás de Aquino, Aristóteles, Plotino, San Buenaventura. No cree más en nadie, se va a Holanda, se siente seguro y comienza a elaborar el *Discurso del método*. Hegel admira tanto a Descartes porque es el gran momento de la negatividad, de la conciencia en tanto negatividad. ¿Qué es la conciencia en tanto negatividad? Es la conciencia que le dice «no» a lo dado, a lo fáctico, a lo que ya está ahí. Y todo lo que está ahí está sacralizado, siempre de alguna manera está propuesto como Dios: esto es Dios, esto no se discute, esto es así. Quienes gobiernan el mundo son dioses como vendría a serlo Luis XVI. Por eso la Revolución Francesa le corta la cabeza y al hacerlo le está cortando la cabeza a Dios. Descartes, al decir: de lo único que no puedo dudar es de mi duda, le está también cortando la cabeza a Dios. No leo la Biblia esperando que de ahí surja la palabra justa, la palabra justa no está en ningún lado, la palabra justa la tengo que buscar a partir de una negación radical, que es la negación de todo lo que me ha sido dado. Rompo con todo eso, rompo con mi tradición, mis hábitos, costumbres y empiezo de nuevo. Hay una frase de Sartre —gran cartesiano toda su vida— muy efectiva y deslumbrante en el prólogo del libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* donde dice: «No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros». (Amo tanto esta frase que figura como acápite de mi libro *Escritos imprudentes*. También Eduardo Grüner encuentra en ella innumerables espesores filosóficos.) Y esto es lo que hace Descartes: hasta cierta altura de su vida hicieron de él muchas cosas, pero hay un momento en que uno tiene que romper con aquello que hicieron de uno y comenzar a hacer de uno lo que uno quiere ser. Esta es la negación ontológica fundamental de la conciencia cartesiana y la actitud revolucionaria de Descartes y el nacimiento del humanismo. Si es el sujeto el principio indubitable, es el hombre el que se ubica en la centralidad: ya no está Dios, el que está es el hombre. La consecuencia inmediata es que la historia se acelera. De Descartes a la Revolución Francesa hay muy poco tiempo. Si tenemos en cuenta que durante la

Edad Media transcurren diez siglos sin que pase mayormente nada, o muy poco (sé que muchos «medievalistas» habrán de odiarme por esta frase, pero dudo que los «medievalistas» lean este texto), del siglo XVII a 1789, por el contrario, del 8 de junio de 1637 en que Descartes publica el *Discurso del método* a 1789 en que se hace la Revolución Francesa, hay un formidable aceleramiento del ritmo histórico. Y este aceleramiento se produce porque son los hombres quienes deciden hacer la historia, no esperar más y desobedecer a Dios. Lo cual era desobedecer a los reyes, dado que los reyes siempre dicen gobernar en nombre de Dios, o de distintos dioses. Bush indudablemente tiene su dios: la retaliación, la venganza del atentado del 11 de septiembre, las viejas tradiciones democráticas occidentales de Estados Unidos que ahora va a llevar a todo el mundo, esos son los credos indiscutibles para este guerrero de la postmodernidad —ya veremos cómo llamar a este momento de la historia—. Entonces lo que hace Descartes es una injuria, una insolencia. No hay dioses. ¿Qué es lo que está haciendo? Está poniendo al hombre en lugar de Dios, es fundamental. Si entendemos esto, estamos cerrando cómo se constituye este aparato. Lo que hace Descartes es poner a los hombres en el lugar que antes ocupaba Dios. En este sentido el hombre es ahora el *subjectum*, el que subyace a todo lo que es. El ente a partir del cual pueden ser explicados todos los entes. (Utilizo aquí el lenguaje de Heidegger, que será central en el cuestionamiento de la centralización cartesiana en el *cogito*.)

La revolución comunicacional reclama la pasividad del receptor. Esa actitud de sentarse a ver, escuchar, de ser subyugado por los efectos especiales de las películas de Hollywood, o por la CNN, donde hay un tipo que explica la guerra con un mapa, con flechas. Uno recibe pasivamente eso, la actitud de la conciencia es refleja, condicionada, es una conciencia que absorbe, que no es crítica. Para definir la conciencia crítica: es siempre una conciencia de la ruptura, que puede permitirse la ruptura, que sabe cuándo ejercer la ruptura, que confía en el discurso del emisor pero tiene (por decirlo así: «a la mano») el poder de la duda, se trata de una conciencia abierta, en disponibilidad para negar la veracidad del discurso del emisor. En Hegel la conciencia se entiende como «escisión». Toda la *Fenomenología del espíritu* es el desarrollo de una conciencia que no logra saber que ella es parte del proceso de constitución de la realidad, que es autoconsciente. Sin embargo, este es un gran momento del pensamiento hegeliano, porque la realidad es reaccionaria, las cosas son reaccionarias: las cosas las tiene el poder, el poder instituido, el poder que «construye» la realidad. Incluso lo que Lacan llama la realidad y que es un orden estructurado de símbolos, esos

símbolos los impone el poder. Cuando nosotros surgimos a la realidad surgimos a la realidad del poder, y esa realidad intenta absorbernos. ¿Y cuándo surge nuestra subjetividad auténtica, verdadera, esencialmente libre? Cuando somos capaces de establecer un quiebre entre aquello que viene hacia nosotros, y nosotros. Esa insolencia es la de la libertad de la conciencia, entendida como ruptura y negación con lo dado, es decir, conciencia «crítica». Volveremos sobre estos puntos.

DESCARTES, LA CENTRALIZACIÓN DEL LOGOS

Lo que hace Descartes es poner a la razón como centro de explicación de la historia. Frecuentemente se dice que los problemas de la filosofía moderna (Descartes, Kant, Hegel) son problemas gnoseológicos. Y los problemas de la filosofía antigua y medieval son problemas ontológicos que tienen que ver con el ser. Pero eso es profundamente falso, porque el gesto de Descartes de poner al hombre en el centro del conocimiento y de la verdad es un gesto ontológico: lo que antes era el ser ahora es el hombre. No es una actitud gnoseológica, no es una teoría del conocimiento, es una teoría del ser: el ser ahora reside en la conciencia del hombre, en la medida en que es la conciencia del hombre aquello a partir de lo cual se puede explicar el resto de la realidad.

Me interesa marcar (por lo fascinante de la cuestión, por esa fuerza vital que tiene la filosofía) cómo la historia de las ideas se desarrolla complejamente y cómo esa complejidad responde a sus infinitas conexiones. Imaginen si a Descartes en el siglo XVII alguien le decía que en la conciencia —o vaya a saber dónde: seamos cautelosos con esto— había un núcleo que era totalmente opaco para la conciencia, que era el inconsciente. Imaginen a Freud hablando con Descartes, imaginen esa conversación estrepitosa que ignoramos en qué habría terminado (y sabemos que jamás habrá de terminar). Pero que aparezca Freud y la teoría del inconsciente es un golpe muy duro para la conciencia translúcida, clara y distinta cartesiana. De aquí que cuando se decida en la filosofía de los últimos treinta o ya casi cuarenta años salir del sujeto, porque si hay algo que caracteriza a las filosofías a partir de mediados de la década del sesenta es esa temática, Freud sea una herramienta poderosa.

En suma, con Descartes estamos en pleno sujeto, con Descartes entramos en el sujeto. ¿Cómo se sale? Si la duda me abre la certeza de la *res cogitans*, ¿cómo acceder a la certeza de la *res extensa*? Si la duda me entrega la apodicticidad (palabra kantiana, que usaré de todos modos) del sujeto, ¿cómo demuestro la existencia del objeto?

Hay una impecable frase de Sartre (en *La libertad cartesiana*) que dice que Descartes se queda en el *cogito* como conteniendo la respiración. La pregunta que tenemos que hacer es (y supongamos que tenemos el privilegio transhistórico de hablar con Descartes): «Usted está seguro de su yo porque es lo que le permite pensar. Pero ¿cómo sabe que las demás cosas existen?» Esta es la cuestión que le plantearía el empirismo. Dudo, dice el solitario de Holanda, luego no puedo dudar de que dudo, dudo porque pienso, luego aquello de lo que no puedo dudar es de mi pensamiento. Ahora, lo que hay fuera, ¿cómo lo fundamenta usted? Y aquí vamos a ver que hay una enorme aflojada de Descartes. Cuando yo era jovencito, y transitaba las aulas de la Facultad de Filosofía de la mítica calle Viamonte, donde la filosofía serpenteaba entre las aulas y los bares y las librerías, solía decir: «Renato tiró la esponja». Porque Descartes se pone a demostrar la existencia de Dios para poder salir de la conciencia. Observemos cómo un pensamiento siempre surge contaminado, el pensamiento de Descartes es rupturista pero está contaminado de verdades teológicas, de escolasticismo. Esto convendría verlo desde dos puntos de vista. Primero: el sujeto cartesiano expresa el surgimiento del sujeto europeo capitalista. Ese sujeto, en 1637, aún no tiene la totalidad del poder. Se siente seguro de sí. Pero la «realidad» aún no le pertenece. De aquí las limitaciones del cartesianismo. Segundo: la Inquisición, en 1600, coloca a Giordano Bruno en la hoguera. En 1616 se produce el primero de los procesos a Galileo. Y la Iglesia romana prohíbe las obras de Copérnico. En 1633 (cuatro años antes de la redacción del *Discurso del método*) Galileo es condenado en Roma. Muere en 1642, año en que nace Newton cuya ciencia físico-matemática habrá de servir como modelo a Kant. O sea, la osadía de los cruzados del espíritu capitalista se paga cara. No es casual que Descartes incurra en la cautela, en concesiones. Entre nosotros (y disculpen si el salto es muy abrupto) cuando Alberdi escribe el *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho*, a mediados de los treinta del siglo XIX, le prodiga a Rosas el adjetivo usual de «grande». El «grande hombre» que rige nuestros destinos, escribe. Luego, en Montevideo, dirá que lo hizo para poder publicar su texto. No se lo perdonarán los otros exiliados. Es posible que Alberdi mintiera y sus elogios a Rosas fueran auténticos, pero los intelectuales suelen adular a los poderes que critican para —entre otras cosas de menor importancia— salvar, sencillamente, la vida.

El problema de Descartes es muy claro: cómo salir de la conciencia. Y este va a ser el problema del idealismo filosófico. El problema constante, álgido del idealismo filosófico es salir de la conciencia. Establecer la conciencia fue relativamente fácil (pero contundente y subversivo)

porque dijo algo que todos tenemos incorporado a nuestro sentido común, a eso que Descartes llama «el buen sentido» y le permite iniciar su texto: «El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo».¹ Todos sabemos que pensamos y que el pensamiento es lo primero que tenemos, que el yo es algo constituido de lo que no podemos dudar. Pero, ¿cómo saltar hacia fuera, cómo fundamentar la realidad externa?

El hombre es un invento de la filosofía moderna. Para Parménides el hombre no era el centro de la explicación de las cosas, era el ser. El ser era uno: el ser es y el no ser no es. No ponía al hombre en el centro. De ahí lo que dirá (basándose en Heidegger, desde luego) Foucault. Y a esto vamos a llegar cuando veamos el análisis que hace Foucault de *Las meninas* de Velázquez y demuestra que el concepto de representación es moderno y no existía antes. Vamos a ver cómo este surgimiento del humanismo es decididamente cuestionado por Foucault: el hombre no existía antes de Descartes. No existía como concepto ontológico, gnosológico, explicativo de la realidad. En este sentido lo va a decir. Lo dirá, insistamos en esto, siguiendo a Heidegger, quien va a caracterizar a Descartes como el «surgimiento del sujeto en la época moderna». El sujeto en tanto *sub-jectum*. Aquello que subyace. Eso que los griegos llamaban *hypokéimenon*. Pero ahora, con Descartes, lo que está en la base, el punto de partida desde el que la realidad habrá de explicarse es la subjetividad humana. Esto Heidegger lo despliega con brillantez en un texto de *Caminos de bosque* que lleva por título «La época de la imagen del mundo». Y en el segundo tomo de su monumental *Nietzsche*, que será, según el *Herr Rektor* de Friburgo, su «discusión» con el nazismo. Llegaremos a estas encrucijadas. Por el momento permanecerán así: señaladas, anotadas. Puntos nodales hacia los que nos dirigimos pero de los que ya, ahora, estamos hablando. Porque, en la filosofía, todos hablan con todos. Y Heidegger dialogará con Descartes desde Nietzsche. Y Adorno y Horkheimer lo harán desde Marx pero en consonancia con Heidegger, quien tenía sobre su escritorio *Historia y conciencia de clase* de Lukács en tanto escribía *Ser y tiempo*, porque el fetichismo de la mercancía (tal como lo desarrolla Marx en el primer tomo de *El capital*) y la teoría de la cosificación de Lukács habrán de servirle para construir su concepción de lo óntico. Así de compleja es la cosa. Así, también, de fascinante y vital. Escupamos, entonces, sobre esa historia de la filosofía que la reduce a la «galería de los héroes del pensamiento». Y la periodi-

za en etapas históricas que escasamente se relacionan unas con otras: Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea. Todos los filósofos son actuales. Todos tienen algo que decir sobre todos. Y es mucho, por ejemplo, lo que Platón podría decir de Heidegger. O el mismísimo Descartes, defendiéndose y atacando a la vez. No nos vamos a privar del placer de imaginarlo, pensándolo.

¹ R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 57.

La filosofía como asesino serial

RAZÓN Y REVOLUCIÓN

Aquí estamos: a las puertas del *Discurso del método*, el texto que —según nuestra interpretación— es a la subjetividad capitalista lo que la conquista de América fue para el fortalecimiento de ese sistema por medio de la expoliación de las colonias. Entremos en algunos pasajes decisivos del texto cartesiano. Empieza diciendo algo muy obvio: lo único que nos distingue de las bestias es la razón. Por lo tanto va a interrogar a la razón, va a ir en busca de la razón. «Sé cuán expuestos estamos a equivocarnos cuando se trata de nosotros mismos y cuán sospechosos deben sernos también los juicios de los amigos que se pronuncian en nuestro favor.»¹ Va a narrar lo que él dice es una fábula: «Propongo este escrito tan solo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula.»² Y luego Lyotard, en su «Misiva sobre la historia universal», va a tratar a todos estos sistemas de conocimiento como «relatos». Y va a hablar de la muerte de los grandes relatos. Este que aquí inaugura Descartes es un relato, el gran relato del hombre y su relación constitutiva con la historia. «Me embargaban —dice Descartes— tantas dudas y errores que procurando instruirme no había conseguido más provecho que el reconocer más y más mi ignorancia.»³ Esto es socrático. Quiero decir: los filósofos suelen partir de un estadio de ignorancia. También se da en Nicolás de Cusa y su texto sobre la docta ignorancia. Sigamos con Descartes: «Pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos.»⁴ Esta es una

¹ R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 59.

² *Ibíd.*, pág. 59.

³ *Ibíd.*, pág. 60.

⁴ *Ibíd.*, pág. 68.

imagen que, en el terreno popular, perdurará del filósofo: solitario, alejado de las pasiones, junto a una estufa y pensando. Descartes sigue su relato. Voy a hacer una lectura de algunos textos: «Por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas.»⁵ Esto es muy importante y es un sabio consejo para nuestros tiempos. «Para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón.»⁶ O sea, con lo que sabemos podemos hacer dos cosas: o lo abandonamos o lo aceptamos; pero ambas actitudes solo pueden ser esgrimidas luego de someterlas al «juicio de la razón». «Mis designios no han sido nunca otros que reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío.»⁷ Aquí, en esta remisión al yo, está la revolución cartesiana: «Mis propios pensamientos». Y no deja de asomar el poderoso eurocentrismo que marca toda la filosofía occidental. «Un mismo hombre, poseyendo idéntico espíritu, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales.»⁸ Este texto (el que postula la supremacía del sujeto) solo puede surgir en el centro de Europa, en el corazón del saber, no «entre chinos o caníbales». Conclusión: la razón es europea. Porque este proceso filosófico-histórico (y, desde ya, antropocéntrico y fonocentrista) que vemos surgir con Descartes, que se va a dar con Kant, con los pensadores de la Ilustración, con Hegel, es el apoderamiento de la realidad por parte de la burguesía europea, del capitalismo burgués europeo.

Descartes pone el yo, con lo cual pone al hombre, pero todavía para derivarse a la realidad externa le pide permiso a Dios. Más o menos así razona: «Hay cosas fuera de mi conciencia. Yo las veo. ¿Cómo demostrar su existencia? Si las veo, es porque existen; de lo contrario Dios me engañaría y Dios no puede engañarme». Descartes acude a la «veracidad divina». ¿Esto qué significa? En el plano político (más que en el económico) la burguesía estaba lejos de tomar el poder. Por eso el saber cartesiano no es un saber totalizador, no es un sujeto absoluto. En Kant existe la *cosa en sí*, aquello a lo que el conocimiento no puede llegar, porque tampoco con Kant la burguesía tomó el poder. En consecuencia, no instaura un saber total. Los iluministas van a decir: la historia no garantiza nada, la historia es un campo anárquico que hay que transformar.

⁵ *Ibíd.*, pág. 70.

⁶ *Ibíd.*, pág. 71.

⁷ *Ibíd.*, pág. 72.

⁸ *Ibíd.*, pág. 73.

¿Cómo hay que transformarla? De acuerdo con la razón. ¿Quién es la razón? Somos nosotros, dicen Voltaire, D'Alambert, Diderot, Rousseau. Ergo, hay que hacer la Revolución Francesa. La Revolución Francesa significa la toma del poder político por parte de la burguesía, clase que ya se había adueñado del poder económico. En Europa, la burguesía, desde el traspaso de los feudos a los burgos, se va adueñando del poder económico en la base de la sociedad, pero el asalto al poder político se da con la Revolución Francesa. Y con ella la burguesía europea pasa a tener el poder político y el poder económico. De inmediato viene Hegel e instaura el sujeto absoluto.

Es fundamental entenderlo porque hay una interrelación profunda entre el movimiento del saber filosófico y el movimiento del asalto de la burguesía al poder en tanto totalidad. Señalar que el conocimiento va avanzando y se le va animando a la materialidad en la medida en que la burguesía capitalista se va apoderando de esa materialidad. Cuando se apodera, cuando toma el poder político unido al poder económico, Hegel, que es el pensador de la Revolución Francesa, va a instaurar el sujeto absoluto y va a decir: la realidad y el sujeto son lo mismo. ¿Cuál es la postulación fundamental de Hegel? Todo lo real es racional, todo lo racional es real. La identificación entre el sujeto y la realidad. Se acabó no solo la recurrencia a la veracidad divina sino la cosa en sí kantiana. Ya no hay cosas en sí, podría decir la burguesía hegeliana: *todas las cosas son nuestras*. (Ya veremos la formulación de Marx: todas las cosas son mercancías.) El sujeto es real y la realidad es subjetiva porque la burguesía se apropió de la totalidad del poder. De aquí que Hegel diga: la historia terminó. Es el primero que mata la historia. Fukuyama es solo un hegeliano tardío, mediocre y chino —como diría Descartes—. Pero Hegel es el primero que dice: la historia terminó. No es que no vaya a seguir, pero la historia terminó porque la burguesía capitalista se ha adueñado totalmente del poder. Y luego viene Marx y dirá que la historia sigue, porque la burguesía capitalista, al adueñarse de la historia, engendra su propio enterrador: el proletariado. Resta otra historia (que Hegel, en tanto filósofo de un Estado reaccionario, se negó a ver o no pudo ver). La historia en que el proletariado enterrará a la burguesía y suprimirá la sociedad de clases. Tampoco nosotros hemos visto esa historia. Pero Marx, en 1848, cuando publica el *Manifiesto comunista*, la consideraba irrefutable.

Esta interpretación del avance de la burguesía europea y la relación que el sujeto tiene con ella fue una propuesta temprana de un temprano libro que escribí entre 1970 y 1974 y hasta un año más, y recién publiqué (por razones que conocemos y hemos padecido: el *Reich* argenti-

no) en 1982. Sigo manteniendo su validez epistemológica. Sobre todo si filosofamos en situación. Si filosofamos periféricamente. Como pensadores «situados» en América Latina. Pocos, como nosotros, hemos sufrido las crueldades de la razón instrumental europea. Volveremos sobre este tema —central en este texto— pero no es casual que nos acompañe desde nuestros años tempranos. Lo cual, por otra parte, muestra que uno ha cambiado muchas ideas, pero no todas. Quiero decir: no las fundamentales. Somos parte de Occidente en la modalidad de periferia saqueada. El sujeto dominador del capitalismo se expresó ya en la conquista de América. En la «acumulación originaria del capital». No en vano nos ocupamos tanto de la filosofía europea. Ella se ha ocupado mucho de nosotros. Conocerla a fondo es conocer nuestra condición. Somos —aun contradictoriamente— lo que el sujeto de la modernidad capitalista hizo de nosotros. El temprano ensayo al que me refiero es *Filosofía y nación*. Para algunos, un libro «setentista». Para otros, «un clásico que bien puede descansar en la serenidad de un clásico». Para nosotros, aquí, un texto que seguimos escribiendo. Y del que aconsejo leer, al menos, el capítulo acerca de la historia social y política de la filosofía europea.⁹

LATERALIDAD

En el que considera el mejor de sus libros, Slavoj Žižek hace un resumen acertado de la importancia actual del «sujeto cartesiano». Lo cito: «Un espectro ronda la academia occidental... el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: (...) el desconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en querer pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de “atravesar” el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador) (...) los “ecólogos profundos” (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una for-

⁹ Hay edición reciente de Seix Barral, Buenos Aires, 2004.

mación patriarcal masculina)». ¹⁰ Acaso por su (se dice) inminente radicación en nuestro país, Zizek se entere de otras posiciones. De las que andan entre nosotros. En este texto, por ejemplo. Nosotros no tuvimos sujeto cartesiano, el sujeto cartesiano nos tuvo a nosotros. La expoliación de nuestro continente posibilitó la acumulación originaria que hizo posible a la burguesía, que hizo posible, a su vez, al sujeto cartesiano. Nunca tuvimos un sujeto fuerte, mal podríamos querer deconstruirlo. Estamos, por el contrario, empeñados en su construcción. Todavía y pese a todo. Esa construcción es nuestra utópica identidad. De aquí que sea central nuestro estudio de la filosofía de Occidente. Esa filosofía, en la modalidad de lo periférico, constituye nuestra identidad. Tenemos una identidad periférica. Acaso la mayor ambición de este trabajo sea acercarnos a una posible ontología de la periferia. Y sí: volveremos, también, sobre esto.

LATERALIDAD

El gran deconstructor del sujeto cartesiano será Heidegger. A él se remitirán todos los que vendrán después, lo confiesen o no. El maestro de Alemania escribe: «Debemos entender esta palabra, *subjectum*, como una traducción del griego *hypokéimenon*. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí (...) Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal». ¹¹ En el tomo II de su *Nietzsche el Rektor* de Friburgo desarrollará con mayor hondura y agresividad su concepción del sujeto cartesiano como sujeto de la dominación que inaugura la modernidad. La centralidad cartesiana adquiere la figura cuasi ominosa de la «caída». O, si se quiere, del pecado. El hombre se extravía para el Ser cuando se pone en la centralidad y se entrega —instrumentando la técnica— al dominio de los entes. Todo se transforma «en negocio». Heidegger se constituye, de este modo, en un crítico tenaz del tecnocapitalismo. ¿Como Marx? Sí y no. Veremos esto más adelante.

¹⁰ Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pág. 9.

¹¹ Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 87.

QUÉ ES LA FILOSOFÍA

Ahora tenemos que formular una pregunta insoslayable. Volvamos nuestro pensamiento sobre la propia disciplina en la que estamos incurriendo. Al hacerlo surge una pregunta que —según veremos— es, en sí misma, filosófica. Esa pregunta es: *qué es la filosofía*.

Se trata de darle respuesta. Esa pregunta no es inocente, es filosófica. Cuando la filosofía se pregunta por su condición esa pregunta forma parte de ella. Las ciencias no se preguntan por sí mismas. Hay una polémica y hasta algo agresiva frase de Heidegger: «La ciencia no piensa». Aquí diremos: la filosofía es el saber que se hace cargo reflexivamente de los otros saberes. Cuando uno dice qué es la química, qué es la física, qué es la física atómica, la física cuántica, ahí, cuando hacemos eso, tenemos las filosofías de las ciencias. Cuando preguntamos qué es la anatomía, cuando preguntamos qué es la genética, cuando preguntamos qué es el átomo, no estamos haciendo una pregunta física, científica, estamos haciendo una pregunta filosófica. Lo mismo cuando nos preguntamos por el derecho, por la historia, por la política. De aquí que el subtítulo de estas clases sea «Del sujeto cartesiano al sujeto absoluto comunicacional».

El planteamiento, este planteamiento, es muy desafiante. Lo es, sobre todo, en el momento actual de la filosofía porque la propone como un saber totalizador. Es decir, la filosofía —tal como la vamos a plantear desde aquí— se plantea como el saber que totaliza todos los saberes. El saber que reflexiona sobre todos los demás. Por ejemplo: cuando los científicos —a los que curiosamente se les suele llamar sabios— como, por poner un par de nombres, Einstein u Oppenheimer, ven el estallido de las bombas en Hiroshima y Nagasaki dicen «Caramba, qué hemos hecho». La cuestión podrá atormentar a unos más que a otros, pero la pregunta se la han formulado todos, ya que nadie esperaba tal devastación. Nadie esperaba el uso político-militar del átomo. Los científicos trabajan con el átomo, le entregan la bomba a los guerreros y los guerreros causan estragos que ellos no preveían. La política —transformada aquí en guerra de exterminación— se adueña de la ciencia, sin que ella lo sospeche. La ciencia es instrumentada.

Volvemos, entonces, a la frase de Heidegger: «La ciencia no piensa». La afirmación nos suena más cercana a la dolorosa verdad. La ciencia no se piensa a sí misma, sino que va hacia adelante estableciendo, ante todo, lo verificable, que es su típica elemental. Pero la pregunta del por qué y el para qué de la ciencia o de las distintas disciplinas es una pregunta que corresponde a la filosofía. Al pensar que asume reflexivamente ca-

da acto de trascendencia. Con lo cual no vamos a reducir la filosofía al ámbito académico. No nos vamos a preguntar incansablemente por el ser, o por el lenguaje. No vamos a lanzar frases provocativas y peligrosas como «no hay más allá del lenguaje», sino que abiertamente vamos a proponer la filosofía —en su sentido originario griego— como el saber de los saberes. Ahora esto lo vamos a ver en detalle.

Lo que tiene de particular el programa que armé... Pero veamos: apareció la palabra «armar». La palabra «armar» tiene su sentido aquí. Un programa armado como este se pregunta: *qué es la filosofía*. Esta es una pregunta típica de la novela policial. Si nos derivamos del qué al quién le damos su relevancia a la pregunta clave de la novela policial clásica de enigma. Esa pregunta es: *quién lo hizo*. Los norteamericanos definen a esto con la contracción *whodunit*. Que es «quién lo hizo». Esto es lo que define a la novela policial clásica. Es decir, quién es el asesino. Acá, desde el vamos, nosotros sabemos quién es el asesino. El asesino es la filosofía. La filosofía —en uno de sus aspectos centrales— es un asesino serial. Mostraremos que tiene una obsesividad por provocar destrucciones, deconstrucciones, destotalizaciones o directamente muertes.

Nosotros vamos a analizar brevemente al sujeto cartesiano. Al hombre como centralidad. Y también la muerte de Dios en Nietzsche. Dios como centralidad, como supuesto metafísico sobre el cual ya es imposible basarse. Y después vamos a ver las distintas muertes que han estado de moda en los últimos 30 años en la filosofía. Incluso ustedes saben que desde el triunfo del neoliberalismo, la caída del Muro, murieron muchas cosas o su muerte fue decretada. Murieron los grandes relatos, murió la historia, murió, por supuesto, el comunismo, murió la Revolución, murieron las ideologías, murieron la utopías, murió el humanismo, murió el sujeto, murió el logocentrismo, murió el fonocentrismo, murió el autor, murió el estilo. Y esto tiene un gran momento que surge con Foucault, quien, en su libro *Las palabras y las cosas*, propone la muerte del hombre. La propuesta de Foucault suena provocativa. Pero tenemos que incorporar la provocación a la filosofía. Cada filósofo que viene, viene para matar a los filósofos anteriores. En realidad esto es muy humano y muy legítimo. Cada generación que viene, viene para superar a la anterior, para matarla en ese sentido al menos. Pero, de todos modos, hay una unidad en la filosofía, aunque esa unidad no es lineal y la vamos a ir rastreando. Lo que vemos en este programa es que su primera parte define a la filosofía como un asesino serial. Esto nos lleva, como dije, al terreno de la novela policial. Y esto nos compromete a definir qué es un asesino serial para que sepamos por qué llamamos así a

la filosofía. Este tema es uno de los más filosóficos que voy a tomar seguramente a lo largo del curso.

Las filosofías académicas norteamericanas que más éxito han tenido en los últimos años son las filosofías deconstructivistas, que se basan en Derrida, quien se basa, a su vez, en Heidegger. *Qué es la filosofía* o *Qué es eso de filosofía* es un texto de Heidegger. Por su título advertirán que tiene mucho que ver con nuestro tema. Yo, como unos cuantos, me inclino por el título *Qué es eso de filosofía. Was ist das – die Philosophie?* Ese «eso» es muy heideggeriano: señala la cosa implicada en la pregunta. Acá voy a mencionar un texto de Heidegger que remite a un párrafo de su obra de 1927, *Ser y tiempo*. Se trata del párrafo sexto, donde aparece el concepto de destrucción, que es el que los deconstructivistas van a tomar para armar las filosofías de la deconstrucción. Vamos a ver este camino, hacia dónde lleva. Voy a anticipar hacia dónde lleva. Hay dos maneras de exponer una cosa: o sorprender o anticipar el final. Al anticipar creamos la angustia sobre cómo vamos a llegar a ese final. Esto es lo que hacía Alfred Hitchcock. Definía así al suspenso: hay dos hombres hablando y una bomba bajo la mesa. La bomba va a explotar dentro de diez minutos. Si yo los filmo y de pronto hago explotar la bomba y vuelan los dos tipos causo en el espectador un impacto formidable, una gran sorpresa, un shock. Pero si le hago saber al espectador que debajo hay una bomba y subo la cámara, entonces, en tanto estos dos señores, los dos personajes, hablan de todas las infinitas banalidades del mundo, nos vamos a angustiar muchísimo más porque vamos a ver la pateticidad de los últimos minutos de dos personas que están por morir pero hablan del cultivo de orquídeas.

HEIDEGGER, JACK EL DESTRIPIADOR: EL CONCEPTO DE *DESTRUKTION*

Ahora bien, los conceptos destrucción y deconstrucción los voy a tomar ahora para remitirme a Jack el Destripador, *the Ripper*, que es una figura central en este curso aunque no está en el programa porque tal vez si lo ponía muchos habrían dicho cómo va a ser serio un programa de filosofía donde figura Jack el Destripador. Aunque —como no creo que me importe que eso se diga— será solo por distracción u olvido que no lo puse. No obstante, podríamos decir que fue un gran filósofo analítico o, si se quiere, el adalid de la deconstrucción, ya que creó la frase: «Vamos por partes». Calma, nada tiene sentido si no tiene humor.

Bien, Heidegger dice: «Este camino hacia la respuesta de nuestra pregunta [*Qué es eso de la filosofía*] no es una ruptura con la historia, no es

una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. Tal apropiación de la historia es lo que se alude con el título de «Destrucción» (*Destruktion*).¹² Heidegger señala que el sentido de esta palabra está claramente abordado en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* y añade: «Destrucción no significa aniquilar, sino desmontar, escombrar...»¹³ Desmantelar. Nada más que esto por ahora: que destrucción *no es* aniquilar, sino desmantelar, desmontar. Si les gusta «escombrar», que suena atractiva, la dejamos, es correcta. Con lo cual está anticipando, Heidegger, el término «deconstrucción» que va a significar algo parecido a lo que él dice. Si el término «destrucción» fuera aniquilar, sería simplemente matar, pero en realidad el término «destrucción» lo plantea Heidegger para poder después volver a construir y reconstruir en todo caso. Hay algunos filósofos que lo hacen y otros no. Encuentran en la fragmentación infinita, en la interpretación infinita (en la infinita hermenéutica), en el preguntar infinito, el sentido de la filosofía.

También quiero aclarar que no será casual que las preguntas abundan en nuestra exposición, porque quizás estemos diciendo desde ya que el sentido final de la filosofía es preguntar más que responder. Con lo cual es bueno insistir con que este curso no va a curar a nadie. Lo digo por algunos panfletos más o menos dilatados que han aparecido por ahí. Presumo que se está tratando de hacer de la filosofía una especie de rama elegante o semierudita de la autoayuda. Es una de las tantas canalladas de estos tiempos devaluados. He visto libros que dicen *La filosofía sanará tu vida* o *Más Platón y menos Prozac*. Bien, si alguno de ustedes está realmente deprimido consulte a un buen psiquiatra y lo más probable es que le recete un Prozac o algunos de los muy buenos antidepresivos que hay. Si les da Platón, el tipo está loco. Hay páginas de Platón que podrían deprimirlos severamente. La filosofía tampoco tiene por qué dar respuestas edificantes ni tranquilizar angustias diversas. Al contrario, se propone crearlas. Por lo cual no nos vamos a subir a esa corriente curativa de la filosofía que se despliega en estos tiempos tan livianos. En rigor, la filosofía viene a preguntar y no a responder. O, sin duda, pregunta mucho antes de animarse a las respuestas. De aquí que, ante todo, nos preguntemos por la misma filosofía. Lo hacemos para indicar que la filosofía viene a problematizar más que a calmar, viene a incomodarnos; la filosofía, por ejemplo, viene a preguntar cosas que los animales no se preguntan y en este sentido el hombre es el ser más patético de la creación y a la vez el más conmovedor porque es el único que

¹² Martin Heidegger, *Qué es eso de la filosofía*, Sur, Buenos Aires, pág. 44, 1960.

¹³ *Ibid.*, pág. 44.

muere y sabe que muere, es decir, que a la muerte le añade la conciencia de la muerte, lo cual es muy difícil de sobrellevar. Somos finitos en medio de la infinitud, imperfectos en medio de la perfección. Es por la finitud del hombre que existe la filosofía y existen las religiones y todos sus sustitutos. Y, sobre todo, ese señor al que se recurre tanto: Dios.

Ahora volvamos a Jack el Destripador. Este planteo nuestro que propone a la filosofía como un asesino serial nos lleva a una pregunta insoslayable: *¿qué es un asesino serial?* El concepto apareció digamos en los últimos 30 años. Tiene un punto alto en la novela *American Psycho*. O en notorios films como *El silencio de los inocentes*. Pero el primero y más grande asesino serial de la historia es Jack el Destripador. Tiene la excepcional característica del misterio de su desaparición histórica. No lo agarraron nunca. Jack el Destripador efectivamente deconstruía a sus víctimas. Escribía notas a la policía: «Les envío un riñón de la víctima. El otro no. Me lo comí». De aquí surgen las características antropofágicas de Hannibal Lecter. ¿Cuáles son las características distintivas del asesino serial? ¿Las tiene? Sí. Y son dos. Primero: Que mata de una manera igual o muy semejante siempre. Segundo: Que deja una señal unívoca de que ese asesinato le pertenece. Jack el Destripador destripaba y solía mandar cartas a la policía. Las cartas las mandaba en unos paquetitos y la más famosa es la que mencioné: la del riñón.

Jack es notable porque aparece en un momento muy sobredeterminado de la literatura inglesa. Un momento en que está Stevenson con Mr. Hyde. Y está Conan Doyle con Sherlock Holmes. Es la época victoriana, fin de siglo, la niebla de Londres y los crímenes en la niebla. Jack el Destripador tenía la característica de matar prostitutas en el barrio prostibulario de Whitechapel. Mataba prostitutas y las destripaba. Y así llegó a establecer una serie. Lo que tiene de horrendo la serialidad es que tiende a no distinguir entre las víctimas. Se piensa más en el asesino que en las víctimas. La figura del asesino cubre el dolor de la muerte de las víctimas, las víctimas pasan a integrar parte de una serie. Yo escribí una novela que se llama *Los crímenes de Van Gogh*. Es sobre un asesino serial. Se tradujo en seguida en Holanda porque causó curiosidad. ¿Había sido Van Gogh un asesino? No, se trata de un asesino fanático por el cine. Decide escribir un guión cinematográfico basado en hechos reales. Ahora bien, los hechos reales decide crearlos él mismo. Decide crear la realidad. Comete los crímenes y escribe un guión, *basado en hechos reales que él comete*, y piensa ofrecer a una ejecutiva norteamericana que, él lo sabe, ofrece tres millones de dólares por un guión de ese tipo. Bien, no tiene sentido que nos demoremos más en esto. Solo trato de señalar la característica del asesino serial: su individualidad, sus crímenes son

suyos porque solo él los comete así. De este modo, Van Gogh mataba y, a sus víctimas, les arrancaba una oreja. Con esa oreja sangrante escribía *Van Gogh* en una pared o en el suelo.

A Jack el Destripador —según dije— no lo agarraron nunca y a los otros asesinos seriales a veces sí, a veces no. De Jack se sospecha que era un médico porque los cortes eran muy precisos, eran cortes de un profesional, no era un destripador cualquiera. Tampoco Jacques Derrida va a ser un destripador cualquiera, sino temible. Y de Heidegger ni hablar, el maestro de todos. Como vemos, la filosofía destripa muy bien. En ese sentido su semejanza con el faenador de Whitechapel no tiene por qué ocultarse.

Como ya dije, es la novela policial —o cierta novela policial, según veremos— la que plantea la cuestión de esa pregunta: ¿quién lo hizo? Este preguntar se da más en la llamada novela policial clásica o de enigma. En rigor, la novela policial británica. El citado Conan Doyle, Dorothy Sayers o Agatha Christie. Son estos autores los que aparecen en la gran colección que dirigen Borges y Bioy para Emecé y a la que llaman «El Séptimo Círculo». El séptimo círculo del infierno es el lugar reservado para los asesinos. De aquí que Borges —gran lector de la obra de Alighieri— le pone ese nombre a la serie, con gran entusiasmo de Bioy, conjeturo. Borges amaba verdaderamente la novela policial y decía de ella que no tenía el prestigio del tedio. Una conceptualización ingeniosa y precisa.

Esta novela policial clásica o de enigma se caracteriza por el rigor del detective. Es este, en efecto, quien posee la racionalidad. Sherlock Holmes, al descubrir a un asesino, jamás cree estar en presencia de un desajuste social, sino de un mero desajuste individual. No es la sociedad sino el asesino el que se ha desquiciado. De aquí que una vez atrapado y entregado a la justicia todo siga igual. Como diría el Foucault de *Vigilar y castigar*, la sociedad mantiene su contrato al costo de encerrar a los delinquentes y mantiene su fe en la razón al costo de encerrar a los locos en los manicomios. (Esto se ve más en la *Historia de la locura en la época clásica*.) O sea, el costo de la racionalidad que expresa el equilibrio social es la negación, la marginalización de los asesinos en las cárceles y los locos en los manicomios. Confinando a los delinquentes, la sociedad conquista su transparencia y el contrato social es posible. Confinando a los locos la razón puede seguir creyendo que es soberana. ¿Nos arriesgaríamos a decir que la lupa de Holmes es hermana del panóptico foucaultiano? El panóptico es ese lugar que se ubica en el centro de las pri-

siones y desde el cual los custodios ven a los presos pero ellos no ven a los custodios. La lupa de Holmes —al ver las huellas que lo llevarán al asesino— ve al asesino. O, al menos, las huellas que ha dejado y lo condenarán. El asesino no ve a Holmes.

Un detective como Sherlock Holmes es un detective del Poder, un detective de la Reina. Holmes tiene una máxima muy rigurosa: cuando lo imposible ha sido descartado, lo que queda, por improbable que sea, es la verdad. O sea, la razón analítica del detective se ocupa de descartar lo imposible; cuando descubre lo que queda... lo que queda es el culpable. Lo entrega a las instituciones policiales, que son las instituciones que custodian a la sociedad, y todo vuelve a estar bien. En la novela policial negra norteamericana —la de Hammet, la de Chandler y la de Goodis, por citar solo algunos— el desquiciado, más que en el asesino, está en la sociedad entera. Toda la sociedad está desquiciada. Aquí el detective participa de la turbia moral de la sociedad capitalista. Por ejemplo, el detective de Chandler, Philip Marlowe, participa del desequilibrio social. No por eso uno debe creer que estas novelas —como se dijo en algún momento— eran profundas críticas al sistema de producción capitalista. O, también se dijo, «el asesino, en la policial negra, es el sistema de producción capitalista». No es así. Estas novelas pueden criticar al capitalismo pero no se proponen superarlo. Y menos por un sistema socialista como sugerían esas lecturas. Un tipo como Raymond Chandler, que era muy escéptico, dice no, no, no, me niego, yo no tengo nada que ver con el comunismo. Philip Marlowe tiene tanta conciencia social como un caballo; tiene conciencia personal, que es algo por completo distinto. A Philip Marlowe no le importa ni quién es el Presidente. A mí tampoco, dice Chandler, porque sé que será un político. Hubo, sigue, alguien que insinuó que yo podría escribir una buena novela proletaria: en mi mundo limitado no existe ese animal. Y si lo hubiera, yo sería el último en apreciarlo, dado que soy por tradición y largo estudio un completo snob. Es decir, Chandler rechaza la idea de que la novela policial dura venga a cuestionar algo. Acaso, y creo que sí, cuestione a la sociedad capitalista pero, sobre todo, dice: esto es así, es terrible, nauseabundo, es una calamidad, pero sé, a lo sumo, describirlo, *narrarlo*, no imagino siquiera algo que lo reemplace. Hay aquí, subyaciendo, una concepción muy pesimista del hombre.

Regresemos ahora a la pregunta *¿qué es la filosofía?* Debíamos aclarar las cuestiones que —supongo— quedan aclaradas porque estas clases podrían llevar como otro posible subtítulo: «La filosofía como asesino serial». Ahora paso a otro punto de partida. Es el punto de partida áspero, básico, torpemente desacreditado por un saber snob, de los dic-

La imposibilidad de todas las posibilidades

cionarios. Yo recomiendo fervorosamente el uso de los diccionarios porque hay como una especie de arrogancia en no usar los diccionarios: ni de psicología ni de filosofía. Yo uso con frecuencia un diccionario sobre términos de Lacan. Y acaba de aparecer uno excelente sobre el vocabulario de Foucault de un filósofo argentino, Edgardo Castro.

Hay cosas que son difíciles, hay cosas que implican esfuerzo y la filosofía no es fácil. Es una disciplina que se caracteriza por la búsqueda del rigor conceptual. Esto nos puede llevar a elegir dos caminos. Uno: alejarnos por completo de la realidad a través de una técnica de operación sobre ella que no contamine nuestro conocimiento con la suciedad de la historia. Dos: optar por la célebre fórmula de Marx. La undécima tesis sobre Feuerbach: hasta el día de hoy los filósofos, de una u otra manera, se han encargado de interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo.

Se le ha objetado a Marx que esta frase supone un desdén por la filosofía. No es así. Marx quiere *añadirle* a la interpretación de la realidad su transformación. Claramente está diciendo que la realidad no se puede transformar si antes no se consigue inteligirla, interpretarla. O sea, que filosofía y realidad van juntas. La filosofía consiste en interpretar la realidad y también consiste en transformarse en praxis. La praxis es filosofía devenida realidad política transformadora de la realidad social, o, en rigor, de toda realidad. Entonces lo que Marx va a impulsar es esta materialidad de la filosofía. La filosofía no consiste solo en pensar sino que consiste en pensar para transformar. Porque para Marx lo iluminado por ese pensar va a ser esencialmente injusto. Para otros filósofos es justo y ahí se detiene la cosa. ¿Por qué voy a transformar una realidad con la cual estoy de acuerdo? Esto es lo que diferencia a un pensador de derecha. En general, está de acuerdo con el estado general de las cosas. En el pensador de izquierda hay un des-acople. Digamos una incomodidad profunda entre él y la realidad. Y esta incomodidad se agrava a medida que la piensa. Porque a medida que la piensa va descubriendo que esa realidad es todavía más injusta y, en consecuencia, el conocimiento requiere paralelamente una praxis de transformación aun más honda.

Ahora voy a tomar dos diccionarios para hacer un punto de partida entre escolar y académico. Se trata de una actitud humilde y prolija. No le escapan a los diccionarios. Uno empieza leyendo la entrada «Heidegger» en un diccionario y a las dos semanas se está matando con *Ser y tiempo*. Ojalá estas clases tengan ese efecto: ojalá los lleven a matarse con la filosofía. La frase suena algo fúnebre pero todos sabemos qué significa. No hay saber sin esfuerzo.

Hay un diccionario de filosofía que es el más famoso: el de Ferrater Mora. Son cuatro tomos. Antes era un solo tomo inmenso. Las editoriales, ahora, lo han deconstruido. El otro diccionario que voy a tomar es uno que acaba de salir. Es el *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, compilado por Michael Payne.¹ Es, por decirlo así, la última novedad en diccionarios de teoría crítica y estudios culturales, que es uno de los nombres que la filosofía recibe hoy en la academia norteamericana.

Vamos, ahora, al término «filosofía» en su entrada correspondiente en el Ferrater Mora. Empecemos por lo elemental: hay una relación erótica que define a la filosofía en sus inicios. La filosofía habla de un determinado amor. Los griegos —como todos saben— definían la palabra filosofía como un amor a algo. A qué. Al saber. A la sabiduría. Amor a la sabiduría o amor al saber. Amor a la sabiduría significa que la filosofía aspira a ser un saber total, aspira a hacer de nosotros sabios, es decir, hombres que saben muchas cosas: esa es la tarea del filósofo. Yo había dicho que irónicamente a los científicos se les dice sabios porque irónica o trágicamente los científicos hacen su tarea sin saber, sin preguntar quién les paga, para quién trabajan ni cómo van a ser utilizados sus co-

¹ M. Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

nocimientos. Ustedes habrán visto una película norteamericana, *Una mente brillante*, malísima, donde se da la imagen del personaje típico. Digamos: del científico. Una especie de tarado genial. Porque, en rigor, para la estética de Hollywood, eso es ser un genio: un tarado con una *mente brillante*. El tipo (Russell Crowe, que puede hacer de genio o de gladiador sin alterarse ni enterarse) efectivamente tiene todas las características del tarado genial. Bien, hay un momento paradigmático en el film y es cuando al tipo le van a dar el Premio Nobel y él ya está bastante curado aquí y viene alguien de la Academia de Suecia a tantearlo para ver si puede ir a recibir el Nobel y decir dos, tres palabras aunque sea. Sin balbucear ni babearse. (Estos papeles son muy codiciados por los actores norteamericanos. Hacen un tarado y se ganan un Oscar. Ejemplos hay a patadas. No voy a darlos aquí.) Pero lo interesante (y es algo de lo que la película no toma conciencia) es lo que el sueco (o el que representa a la Academia Sueca) le dice al científico. El científico pregunta por qué me dan el Premio Nobel a mí. Ah, dice el sueco, porque su ecuación tal (no me acuerdo el nombre ni es relevante) nos está sirviendo para eliminar los monopolios y la competencia monopólica y la actividad de ciertos monopolios que inciden en la iniciativa privada, entremetiéndose en ella, y anulando la transparencia del mercado. Por eso hemos elegido su maravillosa fórmula y la hemos aplicado y estamos haciendo eso: lograr una verdadera transparencia en los mercados. Qué alegría, dice el tarado genial, ¡miren para lo que sirvió mi fórmula!

Todo no es sino una trampa soez de la película. Es decir, nos dicen: la fórmula de este hombre tan bueno (es «bueno» porque venimos siguiendo sus padecimientos desde el comienzo de la película) va a servir para una noble causa. Por eso le dan el Premio Nobel. En rigor, lo que el sueco debió decirle en la verdadera realidad verdadera es: su fórmula es fantástica porque nos está sirviendo para concentrar cada vez más la riqueza y crear más monopolios, dado que esa es la verdad. Eso es lo que ocurre. Pero en la película —para hacerlos quedar bien al protagonista y al sueco— dicen que están usando esa fórmula para sanear la monopolización de la economía. Ahora bien, y he aquí lo fundamental, el científico no tiene la menor idea ni sospechó jamás cuando construía esa fórmula genial (razón por la cual lo llaman sabio) para qué diablos iba a ser utilizada. O sea, el científico no es un sabio porque no tiene ni el saber de su propio saber. Porque a la ciencia le falta la autorreflexión, porque a la ciencia le falta contextualizarse con la historia y la política. Entonces los científicos son unos tipos a los cuales el poder encierra en cómodos y carísimos gabinetes para que estudien o para que descubran cosas complicadísimas y maravillosas. Luego el poder las toma y las aplica a su anto-

jo. Y esos científicos no tienen la menor idea de nada. Sucede que el científico no aspira a un saber totalizador porque no totaliza su propia praxis, no piensa dentro de qué política y dentro de qué contexto histórico esa praxis científica se va a encuadrar y va a ser utilizada. Por el contrario, el filósofo tiene que saber esto. Es obligación del filósofo reflexionar sobre esto: por eso la filosofía piensa a la ciencia y se piensa a sí misma. De aquí que el bueno de Ferrater Mora empieza con eso del amor al saber o el saber muchas cosas, esto es lo que hace sabio a un hombre.

HERÁCLITO

Esto lo encontramos en Heráclito, a quien todos conocen por la metáfora del río: que nunca nos bañamos dos veces en el mismo. La mejor edición es la de Rodolfo Mondolfo.² Aquí están los fragmentos de Heráclito y una serie de interpretaciones de Mondolfo con contextualizaciones históricas, etc. Hay dos fragmentos de Heráclito que voy a leer, ya que en ellos señala una postura muy revulsiva para el academicismo actual. Veamos qué dice de la filosofía. Fragmento 35: «Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la filosofía». Veamos: a partir de la caída de las filosofías dialécticas, de las filosofías de la totalización, de la caída de Hegel y Marx a mediados de los 60, la filosofía se caracteriza por lo que es la Academia Francesa y se prolonga en la academia norteamericana. Inicialmente se trata de una desagregación del saber, una fragmentarización del saber. Trae, esto, elementos interesantes: el de reflexionar sobre aquello que ha pasado desapercibido o no ha ocupado un primer plano en las reflexiones de los filósofos. Las minorías étnicas y sexuales, el feminismo. Por ejemplo: el problema de la filosofía africana. Marx no reflexionó sobre la filosofía bantú. Si pensamos lo que sería para Hegel la filosofía bantú... en fin, mejor no lo pensemos. Sería un oxímoron. Para Hegel, el africano era «inocente, cosa que el hombre no debe ser». Era primitivo, salvaje, ajeno a la cultura y a la historia. La filosofía no puede ser bantú ni los bantúes pueden tener filosofía, ya vamos a ver por qué, pero ya lo sospechamos. Entonces, lo que plantea Heráclito es que el filósofo tiene que saber muchas cosas porque la filosofía es un saber total: se ocupa de todo, no hay nada que le sea ajeno. Y luego —en el fragmento 40— Heráclito dice: «La mucha erudición no enseña a tener inteligencia». Que

² R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 2000.

es una frase que todos conocemos y ha sido muy popularizada, pero que además la conocemos por conocer a muchos eruditos que carecen por completo de inteligencia. Así, la frase de Heráclito anticipa la figura del erudito. El erudito es un compulsivo del saber, pero no de la reflexión; sabe, sabe y nunca sabe lo suficiente. En realidad, nunca en esta vida vamos a saber lo suficiente de modo que el erudito no se detiene nunca; o sea, no piensa nunca. La reflexión implica siempre un momento de detenimiento. Ese momento de detenimiento es el momento de la reflexión. El erudito no se detiene nunca porque lo que quiere es siempre saber más y como el universo según sabemos está en expansión jamás vamos a terminar de saber todo lo que hay que saber.

El pensar no es la erudición: el pensar es el poder que tiene el hombre de preguntarse acerca de la totalidad de lo real. Hablemos, aquí, algo intempestivamente, sobre la cuestión de los géneros. Cuando digo hombre digo mujer; también podría decir humanidad, realidad humana; pero no hay caso: siempre el origen del término es hombre. No hay nada más machista que la gramática, esto el feminismo ya lo ha analizado perfectamente. Ustedes saben: cuando hay dos adjetivos y uno es masculino y otro femenino se continúa siguiendo el régimen del masculino. Cuando digo hombre estoy diciendo hombres y mujeres. No siempre —de ninguna manera— los filósofos pensaron que la filosofía involucraba a las mujeres. Por el contrario, Kant decía: el bello sexo puede ahorrarse esa tarea. Y lo decía con enorme convicción: que el bello sexo habría de permanecer siempre en la minoría de edad ya que no sabía valerse del entendimiento.³

LA FILOSOFÍA O LA FE

Entonces lo que ocurre con el hombre —y por eso la filosofía existe— es que es un ser finito en medio de la infinitud, un ser imperfecto en medio de la perfección. Por eso existe la filosofía y por eso existe Dios, pero son dos caminos distintos. La filosofía para existir tiene que renegar de Dios. Dios funciona como un freno al pensamiento. La fe funciona así. Cuando llegamos a Dios ya no hay filosofía posible porque entra la fe y la fe es la negación de la filosofía. La filosofía es pensarlo todo, la fe es creerlo todo. Entonces la diferencia es abismal. Ahora, la grandeza del hombre en esta tierra es que muere y *sabe* que muere. La filosofía, seño-

³ Cf. E. Kant, «Qué es la Ilustración», *Filosofía de la historia*, traducción de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1958.

res, es una práctica que en este planeta ha instrumentado un ser que es capaz de vivir sabiendo que va a morir. Esto transforma al hombre en un ser metafísico, el hombre es el único ser en este planeta que se pregunta por el sentido de la existencia, por el sentido del universo y es el único ser que muere y sabe que va a morir, hecho que se detecta sobre todo en la muerte de los otros. No comparto la noción epicúrea que postula que la muerte no existe porque o estoy vivo o estoy muerto y cuando estoy muerto no me vivo muerto, no sé que estoy muerto, justamente por estarlo. Digamos: en un primer momento puede parecer razonable. Hay, no obstante, un momento terrible que es el de la agonía. En la agonía cada uno se da cuenta de que se está muriendo pero de todos modos aunque uno se dé cuenta de que está muriendo nunca dice me morí: cuando dice me morí ya no lo puede decir. Porque para el hombre morir no es ni siquiera no ser... es dejar de ser.

Hay una frase atribuida a Charles Chaplin que se citaba en una revista que sacaba Arnoldo Liberman. La frase decía: «Hay una sola cosa tan inevitable como la muerte, la vida», que es una frase alentadora y que nos alienta al optimismo: si la muerte es inevitable la vida también es inevitable. Lo cual es profundamente falso porque la vida es totalmente evitable. La gente se suicida masivamente en este mundo con lo cual evita la vida. En fin, son esas frases que intentan paliar la tragedia esencial del ser humano: morir y tener, a la vez, la conciencia de morir. Y aquí hemos llegado al elemento existencial disparador de la filosofía. Hay un texto de Hegel que dice: «Es posible que la Tierra sea solo un cascote que gira alrededor del Sol. Es muy posible. Pero la grandeza que tiene este cascote es que en él hay un ser metafísico que se pregunta por el sentido del Universo». Una maravilla, ¿no? En suma, este ser finito es capaz de lanzarse a la aventura de pensar la infinitud y angustiarse porque nunca la puede pensar, porque él es finito, entonces este ser finito se siente finito en un mundo infinito, se siente imperfecto en un mundo perfecto, se siente mortal en un mundo que no muere, un Universo que no muere ni tiene apariencias de morir. Al contrario, pareciera que estamos ante lo eterno. Entonces ahí hay dos caminos: o la filosofía o la fe. Pensemos en esa escena del gran texto de Brecht sobre Galileo. Galileo pregunta a su asistente cómo está la noche. Pensemos también que para Galileo una noche clara era un libro abierto porque él miraba hacia las estrellas y para ello había inventado el telescopio. Esto es fabuloso, esto es el humanismo. Él es un hombre que mira las estrellas e inventa el telescopio porque quiere mirar más allá; este afán de conocimiento se traduce en una angustia profunda porque le revela su finitud. Digamos: este afán de infinitud le hace cada vez más consciente su precaria finitud.

Entonces cualquier noche estrellada uno se tira en un jardín, mira las estrellas y a los diez minutos grita «¡Dios!», porque no queda otra respuesta: o existe Dios o yo no tengo cómo explicar esto; pero con la fe lo explico.

Ahora bien, ¿qué es Dios? Afortunado aquel que deposite su fe en alguien que creó este mundo, es decir, en un Creador. ¿Por qué digo «afortunado»? Porque, en una primera mirada, es la solución de todos los problemas, ¿no? Pero no es fácil. La llamada «fe del carbonero» es difícil de sostener. Se le llama «fe del carbonero» a la que nada le cuestiona al Dios en que ha depositado su fe. Pero esa fe ni «el carbonero» la sostiene a esta altura de los hechos. Ya el protagonista de un tango, abandonado por su mina (no entraremos aquí en los significados metafísicos que tienen las minas en los tangos, será otra vez), se pregunta: «¿Dónde estaba Dios cuando te fuiste?» O el desgarrado silogismo de Primo Levi: *existe Auschwitz, no existe Dios*. Y Woody Allen —que es un estimable filósofo— en esa comedia musical hermosa que tituló *Todos dicen te quiero*, reúne a sus personajes en el velatorio del abuelo y uno, el que hace Alan Alda, propone hacerle un juicio a Dios por lo mal que ha hecho su trabajo. El abuelo no quería morir. Tenía una enorme capacidad para negar la muerte y esa capacidad surgía de su negación del paso del tiempo y de la negación, también, de la muerte de los otros, que es donde, con suma frecuencia, detectamos el paso del tiempo, además de cuando nos miramos al espejo. El abuelo, por ejemplo, aparecía en medio de una reunión familiar y decía: «Me voy a encontrar con mi amigo Mike en el Polo Ground». Supongo que ustedes recuerdan el Polo Ground: es un gran estadio de box en que Miguel Ángel Firpo tiró a Jack Dempsey fuera del ring y casi gana la pelea si no fuera por un árbitro cómplice. Recuerden eso: fue uno de los grandes momentos de algo que algunos llaman el honor nacional, ¿no? Entonces el abuelo aparece y... fíjense cómo Woody Allen hace filosofía. El abuelo aparece y le informa a toda la familia que se va a encontrar con su amigo Mike en el Polo Ground. Y la mujer de la familia, que es Goldie Hawn, le dice: «Abuelo, tu amigo Mike se murió y el Polo Ground no existe más, lo tiraron abajo». «Ah, bueno», dice el abuelo, «Pero yo no me enteré ni me importa». Y se va. La negación de la muerte le permite al abuelo evitar la angustia, dado que esto se retroalimenta: la angustia abre el horizonte de la nada y la nada el de la finitud, el de la muerte.

Es difícil, entre los tantos horrores de la historia humana, sostener la fe en un dios que intervenga en ella, que tenga sobre ella alguna responsabilidad. Algunas preguntas habría que hacerle, si pudiéramos hablarle. Pero no es así: la historia la hacen los hombres y los hombres están solos

en el mundo. El hombre —en una riquísima reflexión de Heidegger en *Ser y tiempo*— es el ser-para-la-muerte. El hombre (o el *Dasein*, el ser-ahí o el estar-ahí, ya veremos esto) está arrojado a sus posibles. Estamos estallados hacia fuera. Nuestras posibilidades son infinitas, pero hay una posibilidad que habita todas nuestras posibilidades: la de morir. Nosotros —por ejemplo, al salir de este auditorio, esta mismísima noche— podemos hacer mil cosas diferentes. Son todas nuestras infinitas posibilidades. En todas ellas podemos morir. O sea, la muerte no es una posibilidad *más*. Es la posibilidad de todas nuestras posibilidades. O también: es la imposibilidad de todas ellas. En cada posibilidad habita su imposibilidad. Significa que en cada una de ellas puedo morir.

Volviendo al tema de Dios. Hay una película de los años sesenta que se llamaba *Mondo cane*. Tiene una imagen teológica formidable. La cámara se detiene en una tribu de nativos. Esa gente vivía muy cómodamente con sus dioses habituales y un día entre la niebla pasa una avioneta y desaparece. Los nativos, azorados, la miran y a las dos semanas el nuevo gran dios es una avioneta. Construyen una avioneta y le rinden culto, han conocido a Dios.

Cuando somos conscientes de nuestra finitud y capaces de vivir con esta certeza Heidegger dirá que hemos accedido a nuestra existencia auténtica. La inauténtica niega el hecho de la finitud. Otros filósofos dirían algo muy similar: que la existencia solo tiene espesor cuando incorpora la finitud. Ustedes saben que en la vida de una persona hay dos momentos: cuando vive sin saber que va a morir y cuando llega el momento en que incorpora la certeza de la propia muerte.

Ahora, los positivistas lógicos han encontrado otra forma de la fe que es el lenguaje, el lenguaje y el análisis lingüístico. Wittgenstein dirá que solo tienen sentido aquellas preguntas que pueden ser formuladas con corrección lingüística. Entonces los positivistas se dedican a descubrir los seudoproblemas: el alma, Dios, la muerte, la existencia. Son problemas serios pero no pueden tener una formulación lingüística rigurosa. Concluye, Wittgenstein, su *Tractatus Logico-Philosophicus* diciendo: *de lo que no se puede hablar hay que callar*. Con lo cual el positivismo lógico (yo creo) es una filosofía del silencio y justamente creo que la filosofía tiene que hablar de todo, incluso de lo que no puede hablar porque hay cosas de las que no podemos hablar pero nos angustian enormemente: la muerte, la infinitud, la existencia de Dios o donde estaba Dios cuando te fuiste, cosas tan sencillas y tan aterradoramente complejas como esas nos angustian excesivamente.

La filosofía, en un ámbito más decididamente popular, suele identificarse como aquel saber que consiste en saber un poco de todo. Entonces se dice fulano es un filósofo: sabe de todo. Esto está mejor expresado que nunca en un tango de Enrique Santos Discépolo que es «Cafetín de Buenos Aires». Desde que empecé a cursar la carrera de filosofía —hace tiempo, por los sesenta— me intrigó una estrofa de ese tango. Discépolo, que lo escribió, dice: «yo aprendí filosofía, dados, timba y la poesía cruel de no pensar más en mí». La frase no es filosófica. La poesía cruel de no pensar más en mí es el abandono de la filosofía. Y después llama la atención la identificación entre la filosofía y el cafetín; la filosofía, los dados y la timba. Entonces, ¿la filosofía se aprende en el cafetín? ¿Qué es lo que se aprende? Está, Discépolo, hablando de una filosofía de la vida, de una filosofía de lo, digamos, *existencial cotidiano*.

LA ANGUSTIA Y LA VENGANZA DEL TIEMPO

El alcohol es la otra obsesión de Discépolo. El alcohol consigue obliterar el pensamiento. Con esto vemos que la filosofía (y perdón si esto suena muy armado o algo cursi) es la aventura de la lucidez. La aventura de atreverse a ser lúcido. Lo cual suele ser muy doloroso. Hay otro tango de Discépolo, que es, en rigor, un gran poeta existencial, que se llama «Esta noche me emborracho». Cuando el protagonista ve salir de un cabaret a la que fue su amor dice una frase grandiosa, de elevado nivel estético: «fiera venganza la del tiempo». ¡Frase digna de Garcilaso! Cuando ve el bagayo que sale del cabaret tenemos que preguntarnos, también, cómo está él. No sabemos cómo está. Sabemos que ve al bagayo y dice: «y pensar que hace diez años fue mi locura». Y por ahí la mina lo está mirando y dice lo mismo: «y pensar que hace diez años fue mi locura». Pero a él le pasa eso con ella y esto es lo que sabemos. Que ve en ella el paso del tiempo. Pero, ¿no revierte sobre él esa visión? ¿Cuál es la venganza del tiempo? Que nos mata. Hay aquí una vivencia del tiempo como asesino implacable. ¿Saben por qué esta mujer está hoy más fea que hace diez años? Porque —al margen de la vida que haya llevado— comparte con todos nosotros una definitiva condición de la, digamos, condición humana. La expresó un filósofo católico-existencial hoy bastante olvidado: Gabriel Marcel. Que dijo: «Cada día nos parecemos más al cadáver que habremos de ser». Entonces, para no tomar conciencia de esto, para no enfrentar la dura certeza de que el tiempo, ese tiempo que es fiero y despiadado, ha de haber sido tan devastador con él como lo ha sido con ella, el tipo toma la decisión del alcohol. Porque ha pensado: si

ella está así, ¿cómo estaré yo? ¿Se habrá vengado el tiempo de mí como de ella? ¿Se venga de todos el tiempo y a todos nos mata? Entonces el tipo dice: *este encuentro me ha hecho tanto mal que si lo pienso bien termino envenenado*. O sea, mejor no lo pienso. La filosofía —que es pensar— te envenena. Entonces, Discépolo termina desesperadamente su tango con una poesía trágica, urdida por la muerte (o su presencia en los rasgos del ser que se amó) y el alcohol del olvido: «esta noche me emborracho bien, me mamo bien mamado pa no pensar». Vean la densidad filosófica de este tango. El terror del tipo radica en que acaba de descubrir en el ser que alguna vez amó la presencia del paso del tiempo y se da cuenta de que el paso del tiempo mata. Ahí, para olvidar, está el alcohol. Hoy hay otras cosas. Las drogas. Los psicofármacos. El Rivotril o el Valium. O el sexo: pienso en la gran película de Bertolucci, *Último tango en París*, donde el sexo sirve para ahogar la angustia. Sobre todo en ese monumental personaje que construye Brando.

LA FILOSOFÍA AFRICANA

Entremos en la cuestión de la filosofía africana. Ocuparme de esa filosofía tiene que ver con el saber periférico. El pensamiento africano, como el nuestro, como todo pensamiento, es un *pensamiento situado*. No es lo mismo pensar aquí que pensar en la Sorbona. Nosotros no tuvimos un sujeto fuerte. América Latina se deconstruyó antes de construirse porque se hizo pedazos con la acción del imperio y los cipayos locales. Se balcanizó antes de construirse. Entonces nuestro pensar es pensar en situación. Todo pensamiento es situado.

¿Por qué la filosofía africana? Ejercitemos aquí nuestra condición periférica. Como los bantúes, somos ciudadanos de la periferia. ¿Qué opinaba Hegel en 1831 de África? La historia de la filosofía —supongo que vamos a decir unas cuantas veces esto— es la historia del occidente europeo y nosotros pertenecemos al occidente europeo... pero en la modalidad de lo periférico y en la modalidad del despojo. África, de un modo superlativo. Hegel —en estas lecciones que da en la Universidad de Berlín a partir de 1821 hasta 1831, el año de su muerte, el año en que muere de cólera— decía de África lo siguiente: «Es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes».⁴ Notemos esto: un país no es grande para Hegel cuando

⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, pág. 180.

su destino se decide en otras partes. Sigue: «No está llamado a adquirir una figura propia. Esta parte de África, que, como el Asia anterior, está vuelta hacia Europa, debería anexionarse a Europa, como justamente, ahora, han intentado con fortuna los franceses».⁵ Más adelante afirma: «En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse: no hay ninguna subjetividad, sino solo una serie de sujetos que se destruyen».⁶ Todo esto lo dice el olímpico europeo Hegel sobre el trasfondo del tráfico de esclavos. El eurocentrismo, el desdén eurocéntrico, es poderoso. Se le niega al africano la subjetividad, se le niega la razón. Ni hablemos de la filosofía. Tal posibilidad habría hecho reír a Hegel. Quien afirma: «El negro representa al hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral (...) Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano».⁷ En África, sigue Hegel, «encontramos eso que se ha llamado *estado de inocencia*».⁸ Y por fin: «El paraíso es el jardín en donde el hombre vivía cuando se hallaba en estado animal y era inocente, cosa que el hombre no debe ser».⁹ Esta anotación de Hegel es valiosa: el estado de inocencia es aquel que aún no ha sido mediado por la negatividad dialéctica. La *inocencia* es la a-historicidad, ya que la historia transcurre por medio de negaciones y negaciones de la negación. Hay un célebre texto de la *Fenomenología del espíritu* en que Hegel dice que toda idea que no se niega a sí misma, toda realidad, digamos, que no se niega a sí misma no pasa el plano de la inocencia porque faltan en ella «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo».¹⁰ Habría que preguntarse de qué modo conocieron los africanos el dolor de lo negativo. Marx estuvo mucho más cerca que Hegel —pese a sus propias aristas eurocéntricas, tema que no podemos abordar aquí— cuando, en 1867, en *El capital*, habla de «la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras».¹¹ Poco le concedía también Hegel al Islam. Su texto tiene un extraño eco en nuestros días. Revela el clásico

⁵ Ídem.

⁶ *Ibíd.*, pág. 182.

⁷ *Ibíd.*, pág. 183.

⁸ Ídem.

⁹ Ídem.

¹⁰ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pág. 16.

¹¹ Karl Marx, *El capital*, Siglo XXI, México, tomo I, vol. 3, pág. 939.

desdén europeo y la ausencia absoluta de toda idea que pudiera entregarle a esa geografía, el Islam, algún protagonismo en el futuro de la historia humana: (El Islam) «quedó hace tiempo, pues, fuera del terreno de la historia universal, retraído en la comodidad y pereza orientales».¹² Nosotros hemos sido testigos del fin de ese retraimiento islámico, del fin de esa comodidad y esa pereza. Heidegger decía que Hegel (con su metáfora sobre la filosofía como el ave de Minerva que levanta el vuelo al anochecer) no había querido decir, en verdad, que la filosofía era un renco que caminaba detrás de los acontecimientos. Es posible. Pero en cuanto al Islam, Hegel renqueó bastante. No será vano conjeturar que se habría sorprendido con un acontecimiento histórico-universal como el de las Torres Gemelas de 2001.

Las certezas de Hegel son las de un europeo que —en 1831— observa el mundo con enorme jactancia. Cree que el espíritu es el espíritu de Occidente y que el espíritu de Occidente lo encarna y lo representa Europa. Vamos a ver un poco de filosofía bantú, porque vamos a dar después un salto a Argelia y a un muy especial filósofo europeo que se ocupó de Argelia.

Mi breve exposición sobre la filosofía bantú se basará en el diccionario muy actual de Michael Payne, que es el compilador de muchos y muy buenos trabajos (*Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*). No es casual que un diccionario de estudios culturales —que expresa el multiculturalismo de las universidades norteamericanas— se ocupe de filosofía bantú, porque para los estudios culturales —una vez caído el mundo bipolar de enfrentamiento de la Guerra Fría— lo que surge es la maravilla de las diferencias en el mundo capitalista. Este mundo, una vez que ha triunfado sobre su antagónico bloque comunista, se dedica a reconocer y estudiar las diferencias. Son tan políticamente correctos que ahora se ocupan de los bantús, del feminismo, de los gays, las lesbianas, de los negros y hasta de los bebés focas. Son buenísimos. Entonces, dentro de esta bondad universal se inscribe este diccionario y lo que en las universidades norteamericanas llaman el multiculturalismo. Estudiemos todas las culturas porque ahora formamos parte de una humanidad que está llena de características propias, pequeñas, fragmentarias y cada uno de esos fragmentos vale lo mismo, tiene la misma dignidad. Entonces asistimos a todo lo que ustedes conocen, que se ha incrementado enormemente en los últimos 15 años, 20 años desde el

¹² *Ibíd.*, pág. 596.

'85, con la posmodernidad, el multiculturalismo, los estudios culturales. Es decir, la idea del respeto por el diferente, del respeto por el otro, la exaltación por lo fragmentario, el caleidoscopismo, o eso que llama Gianni Vattimo «el dialecto». Se trataría de un mundo urdido por infinitos dialectos todos los cuales valen lo mismo. La brutal globalización centrada en el imperio bélico-comunicacional y la guerra de Irak ha herido de muerte a todos estos corazones sensibles.

Es tan exquisito el *Diccionario* de Payne que el texto sobre filosofía bantú está escrito por un pensador bantú, que se llama Emmanuel Chukwudi Eze. Consúltenlo: es una joya y es, además, la actualización de todo un movimiento filosófico de la academia estadounidense, alimentada como siempre por los filósofos franceses. Los filósofos o críticos de literatura alimentados por Barthes y Derrida tienen una fuerte recepción en Estados Unidos. Incluso, tal vez lo veamos, un pensador como Emmanuel Ch. Eze exhibe las marcas, fascinantes en algunos casos, del deconstruccionismo.

Voy a citar: «El brutal encuentro entre el mundo africano y la modernidad europea constituye una crisis de proporciones indescriptibles, cuya realidad trágica está encarnada en las instituciones de la esclavitud, el colonialismo y las ideologías de la superioridad cultural y racial europea».¹³ No nos privemos de citar a Emmanuel Ch. Eze, sabe de lo que habla: «Los historiadores, antropólogos y filósofos de la Ilustración europea especularon ampliamente sobre la naturaleza de la “mente” africana, a la que generalmente consideraron “mágica”, “mística”, “irracional” y, por tanto, “inferior”. Por ejemplo, los filósofos Hume, Kant y Hegel describieron el mundo africano como “oscuro”, “salvaje”, “primitivo”, etcétera».¹⁴ Cuando Hegel dice: África no forma parte de la historia, Marx, por otra parte, dice África ha sido transformada por el capitalismo en un coto de caza de esclavos. Habría que decirle a Hegel (suponiendo que tuviéramos el privilegio de hablar con él y, sobre todo, que se dignara a escucharnos): ¿De modo que África no forma parte de la historia? ¿Los esclavos no forman parte de la historia? ¿De dónde los saca el capitalismo europeo? (Aquí Hegel ya habría dejado de escucharnos.) Pero nosotros seguimos: Claro, los esclavos no tienen subjetividad. Eso justifica su explotación. En este «brutal encuentro» entre África y la modernidad europea esta llega a África para someter africanos libres y, sometiéndolos, traficarlos. Esta es una realidad trágica (de

¹³ M. Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, ob. cit, pág. 294.

¹⁴ Ídem.

la que ni Bartolomé De las Casas se hizo cargo o mencionó siquiera) que está encarnada en instituciones como la esclavitud, el colonialismo y las ideologías de la superioridad cultural y racial europea. Ahora, el colonialismo ¿de qué se alimenta, de qué ideología? El colonialismo siempre se alimenta de una ideología de superioridad, en este caso de superioridad cultural y racial europea. No obstante, ustedes habrán leído el *Facundo* y recordarán que Sarmiento introduce los mismos conceptos. Volveremos sobre esto. Sarmiento no tolera ni merece lecturas líneales: ni a favor ni en contra. Es un inmenso corpus contradictorio y vivo, actual.

Heráclito y Parménides

Sarmiento estaba muy imbuido de ese historicismo europeo y cuando analiza las campañas gauchas diferenciándolas de las ciudades iluministas, sobre todo Buenos Aires, introduce estos elementos de irracionalismo, de misticismo que expresan no una mente racional cultivada, civilizada, europeizada, digamos, sino que expresan la barbarie de los campos argentinos. Es así como Sarmiento, siguiendo toda esta línea (cuidado, digámoslo ya y siempre: el libro de Sarmiento es un gran libro, el texto fundante de nuestra literatura) cuenta algunas anécdotas de Quiroga. Un día se le presenta un gaucho y Quiroga le dice «me dijeron que te has robado diez caballos» y el gaucho baja la cabeza y le dice «no, general, eso es mentira» y Quiroga se da vuelta y ordena «veinte latigazos para este hombre» o treinta o cuarenta. No sé, depende de cuán cruel se lo quiera mostrar a Quiroga. Ahora bien, ¿cómo se ha dado cuenta? Quiroga dice: «Cuando un gaucho al responder una pregunta mira para el suelo y hace marcas con el pie es que está mintiendo». Este conocimiento, como vemos, no es un conocimiento racional, es un conocimiento que viene de las costumbres, de los mitos, no es un conocimiento que nosotros podamos elevar al dominio de la razón; por eso cuando Sarmiento analiza las batallas entre Facundo y el general Paz, dice que Paz es un general europeo porque utiliza la artillería. La artillería es el arma de los cultos y una batalla —dice Sarmiento de Paz— es una ecuación de la que os dará la solución luego de una serie de axiomas. Esa solución es la victoria. (Cito aquí de memoria.) En cambio, Facundo ataca con la caballería, con los gauchos de a montón, con la montonera, porque son bárbaros (él y los suyos) y el hombre y el caballo son uno solo.

Ya vamos viendo qué tienen que ver los bantúes con los gauchos. Sarmiento aplicó brillantemente la ideología del colonialismo europeo. Esto torna valiosísimo su libro. Es superior, infinitamente superior al de muchos historiadores europeos. Bien, un religioso, un padre que se llama Placide Tempels usó por primera vez en un libro de la década del cuarenta el título *Filosofía bantú*.¹ Este libro, desde su título, implicaba un desafío. Filosofía bantú, ¿qué es eso? ¿Cómo los bantúes van a tener filosofía? El libro de Tempels era un desafío, era un libro de combate porque buscaba que se reconociera una filosofía africana, porque si se reconocía que había una filosofía africana se iba a reconocer que existía una razón africana y por lo tanto una humanidad africana. Ahora observemos cómo se sigue dependiendo de la visión europea: queremos ser lo que ellos son para que ellos nos reconozcan. Entonces queremos tener nuestra filosofía, nuestra humanidad y nuestra razón: ellos la tienen, ergo: queremos tenerla nosotros también y ser como ellos.

Lo notable de los filósofos africanos y de las teorías neocoloniales —o poscoloniales (pensemos en un Edward Said o, por ejemplo, en Homi K. Bhabha)— es que se acercan a la academia europea intentando defender la diferencia de los países colonizados pero con las armas teóricas de la academia europea. Incluso Homi K. Bhabha tiene un libro que se llama *DisemiNación*. El concepto de diseminación es esencial al posestructuralismo francés. Recuperar la nación desde la diseminación, propuesta de Bhabha. Lo cual es arduo pero implica también que Bhabha no va a ser recibido en la academia norteamericana ni europea si no demuestra adecuados conocimientos de deconstructivismo. Si no demuestra que es un periférico que ha asimilado correctamente la cultura de los descendientes de sus viejos amos, que ahora, claro, son muy amables con él y hasta le dedican movimientos como el multiculturalismo, de *aggiornados* que son. Está claro: esto es altamente preferible al esclavismo y revela al menos la buena voluntad de las buenas conciencias del centro del saber.

Lo mismo le pasa a los argentinos: por eso un argentino o un latinoamericano —pongamos: un filósofo latinoamericano— no piensa, acumula bibliografía, amontona citas. Ustedes habrán visto los *papers* académicos: son dos páginas que escribe el autor y diez páginas de bi-

¹ P. Tempels, *Bantu Philosophy*, en M. Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, ob. cit.

bliografía. ¿Qué se está diciendo con esto? Miren, yo leí, yo sé, yo hice los deberes. Ténganme en cuenta. Ahora, pensar, piensen ustedes.

Bueno, *Bantu Philosophy* entonces, el libro de Tempels, derriba andamios ideológicos, pone sobre la mesa del Saber la filosofía bantú. En Estados Unidos surge luego un movimiento que se llama *Resurgimiento de Harlem* (es un movimiento negro de la diáspora que enfrenta al racismo del Nuevo Mundo) y se crea el concepto de *negritud*. Siempre se da en el pensar africano este doble juego, que es el de las culturas asoladas de la periferia: buscan abandonar el mundo del dominador, intentan no ser confinados a lo irracional, pero, a la vez, cuando salimos de esa irracionalidad a la que Europa nos condena lo hacemos demostrándole a Europa que somos humanos, racionales y cultos porque nos apoderamos de su arsenal cognoscitivo y desde ahí defendemos nuestra diferencia. Es muy difícil llegar a la otra postura. ¿Cuál sería una auténtica filosofía bantú? Sería imposible que no estuviera contaminada por Europa. Significa esto que la dominación es parte de nuestro propio rostro. Nos hemos hecho en la cultura y la civilización del Otro y ya no hay ningún posible regreso a una pureza originaria, y no sería deseable. Se trataría entonces de pensar desde una situación: la situación periférica de las culturas sometidas por el capitalismo que logran elaborar un pensamiento mixturado. Eso es su filosofía. Los bantúes reivindicar sus mitos, sus leyendas, como parte de su filosofía, lo cual es muy valedero. ¿Cómo no reivindicar esas leyendas, los mitos, las *tradiciones orales* incluso? Se trata de una cultura que quizá no fue escrita pero fue elaborada, *fue dicha*. En la época del tardío giro lingüístico es muy interesante afirmar esto.

PERIFERIA Y SUJETO

Hay un filósofo que se acercó a la negritud de un modo humilde y —más humildemente aún— dijo: «Ya no somos el sujeto». Les dijo a los europeos: «Ya no somos el sujeto, somos el objeto». Observen el escándalo de esta afirmación que está en un texto realmente explosivo que es el Prólogo de Sartre al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Tal vez ese texto de Sartre hará por la eternidad de Sartre más que *El ser y la nada* y *Crítica de la razón dialéctica*, si me permiten exagerar algo. Porque son unas pocas páginas de una potencia inaudita. Es de 1961, época en la que Sartre había viajado también a La Habana donde se había entrevistado con el Che a eso de las dos de la mañana, porque el Che daba esos horarios, y estuvo en el palco famoso, ese en que Alber-

to Korda toma la foto de Guevara. En ese palco estaban Sartre, Simone de Beauvoir, Fidel y, desde luego, el Che. Era un lindo palco. No les faltaba palco ese día. Y Korda va girando con su cámara y de pronto lo encuentra al Che y vaya a saber qué estaría pensando el Che, no estaba distraído, estaba lejos, mirando, escudriñando, y Korda «ve» el retrato y saca la foto y el resto es la eternidad.

Ahora bien, ¿qué hace Sartre en el Prólogo a *Los condenados*...? Lo que el Prólogo tenía de revulsivo era que un europeo les hablaba a los europeos desde la periferia. Y les decía: «Señores, ya no somos los sujetos de la historia, somos sus objetos». Heidegger da un curso de Lógica en 1934 en el que dice «los negros no tienen historia», siguiendo la línea hegeliana. Ahora, todo lo que nosotros vamos a ver que intenta la filosofía a partir de Heidegger es *descentrar el sujeto*, sacarlo de donde lo puso Descartes. (Siempre hablamos del sujeto europeo.) *El descentramiento que Sartre hace del sujeto es sacarlo de Europa*. Este paso es fundamental en la historia de la filosofía. Al menos lo es para nosotros, hoy, desde la Argentina y desde la ciudad de Buenos Aires. No es algo que digan muchos porque ustedes saben que Sartre es un pensador sofocado, silenciado, ya que tenía la mala costumbre de subirse a un tonel o a una lata de nafta, medio ciego, y se ponía a decirles el lenguaje de la rebeldía a los obreros en huelga de la Peugeot o de la Renault. Esto es muy poco académico, realmente, de muy mal gusto. Eso lo pagó carísimo Sartre. Ahora bien, Sartre dice: «No, señores, el sujeto se ha periferizado». Esto no lo dice Sartre, lo decimos nosotros aquí, interpretándolo: *el sujeto se ha periferizado*. ¿Esto qué quiere decir? El sujeto mora en las colonias, dice Sartre, en el lenguaje y en la praxis revolucionaria de los colonizados. Ahí, dice, ahora está el humanismo; ya no está en Europa. Ahí se escribe la historia del hombre. Les habla a los europeos y les dice: «Ustedes tan liberales, tan humanos que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre. Hay que afrontar un espectáculo inesperado. El *strip tease* de nuestro humanismo, helo aquí desnudo y nada hermoso. No era sino una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje. El europeo, no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio». Y también dice Sartre: «Es el fin, como verán ustedes. Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente que éramos los sujetos de la historia y ahora somos los objetos».

Este texto, entre tantas otras cosas, yo lo rebauticé la «Carta sobre el humanismo» de Sartre, porque Heidegger tiene su «Carta sobre el humanismo», que es de 1946, en la cual demuestra que hay que decons-

truir el concepto de hombre, destruirlo (*destruktion*, concepto que ya estaba en *Ser y tiempo*) y quitarlo del lugar en que Descartes lo había puesto porque esta centralidad logocéntrica había llevado a lo que Heidegger llama —y ahora lo vamos a ver— *el olvido del ser*. Pero más radical que la deconstrucción de Heidegger, o la de Foucault (con el análisis de *Las Meninas*), es esta que hace Sartre en 1961, *porque ninguno de los deconstructores franco-heideggerianos sacó al sujeto de Europa*. El Prólogo de Sartre lo hace, dice: no somos más los sujetos, somos los objetos. Cierro que Europa se ha reafirmado y que con EE.UU. la lucha por la descolonización ha venido fracasando, la idea del Tercer Mundo ha quedado entre los trastos del olvido. Pero el olvido también se olvida. Porque todo va quedando muy aceleradamente entre los trastos del olvido. Ya también el posmodernismo, la deconstrucción, poco tienen que ver con la beligerancia teológica del imperio de Bush, el que, a su vez, no tiene nada que ver con esa tolerancia post Muro de Berlín que habían elaborado los filósofos.

LOS BANTÚES Y NOSOTROS

Preguntemos ahora: ¿dónde está el sujeto? ¿El sujeto está en las colonias o lo tienen los colonizadores? Los colonizadores siempre han dicho: nosotros somos el sujeto, nosotros somos la razón, nosotros somos la civilización, por eso las colonias se nos deben someter. Los grandes teóricos del mundo colonial como Domingo Faustino Sarmiento en un texto como *Facundo*, que es de 1845, tres años anterior al *Manifiesto comunista*, asumen esta posición y dicen sí, hay que europeificar. Para Sarmiento, la Argentina. Para europeificar la Argentina hay que librarla de sus gauchos, que son un elemento fatídico, son mestizos, hijos de españoles y de indios, una mezcla condenada, dice Sarmiento, porque es la mezcla de la desidia, de la vagancia, de la no industrialidad.

Sarmiento detestaba a España. Quería que Argentina saliera de la órbita española y entrara en la órbita francesa, británica y siguiera los conceptos, la lección dada por la democracia estadounidense, que Sarmiento admiraba. España, es su certeza, es una potencia devenida, una potencia que ya no implica progreso histórico. La Argentina tiene que incorporarse al tren de la historia. El tren de la historia lo marcan los países hegemónicos de esa historia. Francia en lo cultural, Inglaterra en lo económico y EE.UU. con sus instituciones. Nosotros vemos aquí cómo el colonizado incorpora los valores del colonizador. Como fuere, Sarmiento quiere ser el Fenimore Cooper de nuestras pampas y escribe

las vidas azarosas de los gauchos levantiscos y sus caudillos. Pero las escribe para demostrar que tienen que ser exterminados. La exterminación del gauchaje federal, la exterminación de los indios con la Conquista del Desierto, a la que David Viñas muy acertadamente llama etapa superior de la conquista de América, cuando todo ha sido realizado, la Argentina se queda sin habitantes, entonces aquí Alberdi dice «gobernar es poblar», traigamos a los inmigrantes. Cuando traen a los inmigrantes, en lugar de venir colonos, como los de la colonia galesa que tanto quería Sarmiento o la colonia alemana, vienen los tanos, los judíos, los polacos, en fin: ¡nosotros!, toda la basura que hizo este país, y los liberales se horrorizan. ¡Qué hemos traído! Trajimos el anarcosindicalismo. Y aquí aparece el nuevo Otro demonizado: el proletario anarcosindicalista. Entonces: Semana Trágica, Patagonia Trágica, etcétera.

Nosotros estamos del lado de los bantúes (espero que nadie se ofenda), dado que para los europeos hemos sido bantúes, es decir, hemos sido aquellos que deben recibir la razón, aquellos que deben recibir las luces de Europa y Europa se asume a sí misma como el sujeto. Por eso lo que vamos a estudiar, y con bastante detalle (ya que voy a entrar con detalle en el texto de Heidegger *Qué es la filosofía*), es la filosofía del occidente europeo. Es la filosofía de un continente que se piensa a sí mismo nacido en Grecia, con su lustrosa, erudita cuna en Grecia. Luego de Grecia, tiene su desarrollo en la Edad Media, su resurgimiento con el Renacimiento, y su nuevo resurgimiento con la Modernidad, la Revolución Francesa, el capitalismo, la Revolución Industrial, y ese es el continente del Saber.

QUÉ ES ESO DE FILOSOFÍA

El texto de Heidegger no es difícil, pero hay que ir por él caminando lentamente. Heidegger, nos guste o no, es el más importante filósofo del siglo XX, es el último filósofo universal (así lo define Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento*) y su influencia ha sido poderosísima.

Borges definió a Heidegger como un filósofo que había creado un dialecto del alemán. Con esta frase ingeniosa se ahorró el trabajo de leerlo. Borges, en filosofía, sabía apenas algo más que Berkeley, Hume y Schopenhauer. Pero es cierto que a causa de su jerga muchos se alejan de Heidegger. Por ejemplo: el hombre es un ser cuyo ser consiste en irle este. Para desgracia, su traductor fue José Gaos, que añadió a la jerga de Heidegger su propia jerga. Ahora hay una nueva traducción de *Ser y tiempo*. Es del chileno Jorge Eduardo Rivera, supera a la de Gaos en algunos as-

pectos. No en otros. A mí me produce cierta molestia el reemplazo de ser-ahí por estar-ahí. Qué le vamos a hacer. Es nuestro destino. Vivimos en estado de traducción. Como, por ejemplo, este libro que paso a analizar: *Qué es la filosofía*. Habitualmente se le llama —y con razón, creo— *Qué es eso de filosofía*. Pero la edición más accesible es la de Editorial Herder con traducción de Jesús Adrián Escudero. Seguiremos esa.²

Se trata de una conferencia que Heidegger dio en agosto de 1955. En 1956 es editada por la editorial Günther Neske. El título en alemán es *Was ist das – die Philosophie?* Como vemos suena muy bien en alemán y esto Heidegger lo sabía, ya que pensaba que el griego y el alemán eran las lenguas de la filosofía. No nos deja eso muchas esperanzas a nosotros que apenas si hablamos el lenguaje de Buenos Aires, que Heidegger ignoraba por completo y que tiene sus indudables atractivos. Incluso para la filosofía. Esta pregunta —la pregunta por la filosofía— se puede abordar, dice Heidegger, desde distintos puntos de vista. Luego, ya metiéndose en el tema, dice algo muy filosófico: cuando uno pregunta *qué es la filosofía* está preguntando desde afuera y esta pregunta hecha desde el afuera no es filosófica. Porque si la filosofía consiste en algo ese *algo* radica en penetrar en la problemática: penetrar en la cosa. Es decir, pasar a pensar lo pensado. Uno, si se propone pensar la filosofía, tiene que meterse *dentro* de la filosofía, pensarla desde adentro. Si uno la piensa desde afuera la está pensando en exterioridad. Entonces, lo que Heidegger propone es que la pregunta *qué es la filosofía* nos lleve a filosofar.

Claro, lo haremos a nuestro modo. Y eso que llamamos «nuestro modo» significa *pensar en situación*. Pensamos desde aquí, desde nuestro peculiar modo de ser-en-el-mundo. Pensamos en tanto argentinos y latinoamericanos acerca de un saber universal. Esta condición nos lleva a señalar, ante todo, un rasgo eurocentrista en el texto de Heidegger. Observemos. En la página 34, Heidegger dice: «La palabra “filosofía” habla ahora en griego. La palabra griega es, en tanto palabra griega, un camino». Y continúa: «La palabra *philosophia* [Heidegger escribe con caracteres griegos esta palabra, como muchas otras: nosotros no lo haremos] nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. Y no solo eso: la *philosophia* también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental». Heidegger, desde luego, va a tomar el camino de los griegos. La filosofía nace entre los griegos porque la palabra aparece entre ellos y los griegos son la cuna de Occidente. Entonces Heidegger encuentra ahí el verdadero linaje de la Europa que él representa como su gran pensador. Esta

² M. Heidegger, *Qué es la filosofía*, Herder, Barcelona, 2004.

Europa viene del Mediterráneo, tiene un nacimiento lujoso: nació entre grandes pensadores. No desciende de bárbaros, no desciende de mitologías ni de pensamientos mágicos. Desciende de filósofos. Nosotros habíamos visto —en los fragmentos de Heráclito que estudiamos en la clase anterior— que Heráclito hablaba de los filósofos como hombres que estaban obligados a conocer muchas cosas. Heidegger dice: la palabra filosofía determina la existencia del mundo griego, el mundo griego se define y se da coherencia por la palabra filosofía. Antes, Hegel había llevado a cabo un razonamiento semejante, o que vuelve más transparente el de Heidegger, sobredeterminándolo. Había exaltado la guerra de Troya. Esta exaltación es una de las más exquisitas justificaciones de la guerra. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (que da en Berlín a partir, pongamos, de 1821) dice: «Si hubo poemas homéricos es porque antes hubo guerra de Troya». (Lo cito de memoria.) Es decir, sin la guerra de Troya no habría habido poemas homéricos, y sin los poemas homéricos no habría habido unidad del espíritu griego. Hay una dialéctica entre la guerra y la poesía. La poesía es el pensamiento unificador de la nación, pero la poesía surge porque esa nación gana una guerra y al hacerlo engendra un poeta que canta esa guerra y crea el espíritu griego. Heidegger adhiere a esta postulación —sin duda brillante— de Hegel.

Volvamos a eso que Heidegger dijo en la página 34: que la filosofía también determina el rasgo más íntimo de la historia europea occidental. Transparente, ¿no? Hay aquí un origen y una actualización de la cultura helénica por parte de la Europa occidental. En su *Discurso del Rectorado* Heidegger dirá: «El origen es *aún*». Hasta tal punto sentía la presencia, la actualidad del mundo griego en el europeo occidental. La filosofía es de tal naturaleza que necesitó del mundo de los griegos y solo de ese mundo para iniciar su despegue. Es decir, la filosofía no pudo haber nacido en otro lado porque los griegos al inventar la palabra, al encontrar la palabra encuentran lo fáctico y también encuentran la empresa. La palabra no surge por casualidad: surge porque la empresa de filosofar ya está ahí viviente como no había estado en ninguna otra civilización, en la cual podía haber religiones, mitos pero no filosofía: *amor al saber*. Aquí Heidegger va a marcar que esto de *amor al saber* es una relación erótica. Destaca la presencia de Eros. Hay que tenerla en primer plano. Heidegger insiste en decir que la filosofía es esencialmente europea porque proviene de los griegos y los europeos son los herederos de los griegos

Continúa diciendo que no es una pregunta cualquiera. *Qué es la filosofía* es la pregunta de nuestra existencia europea occidental. Aquí, ya,

a esta altura del texto al lector no europeo le surge una molestia: ¿Por qué estamos todos tan excluidos de todo esto? ¿Por qué nosotros no podemos hacer filosofía?

Sigamos con el texto de Heidegger. La pregunta por la filosofía es una pregunta histórica. Tenemos el camino, dice, la pregunta es el camino. Heidegger se va a caracterizar por ser el filósofo del preguntar. Y lo que está, entonces, diciendo es que la filosofía es más preguntar que responder. La verdad es algo que creemos atrapar una y otra vez y cuando creemos tenerla es porque estamos en el lugar perfecto donde habita el Error.

Tenemos, hasta ahora, que la palabra filosofía conduce desde los griegos a los europeos occidentales. ¿Y los argentinos, y los latinoamericanos? Caramba, ¿por qué no conduce hasta nosotros que tanto nos empeñamos en esta disciplina hasta hacerla, algunos, el sentido de su vida? Se empeñan en herirnos. Al menos, en nuestro orgullo. ¿Por qué no hasta nosotros? Es grave esto, es grave. Por ejemplo, en el libro de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, América Latina no figura incorporada a Occidente. Es notable porque el Occidente capitalista se hizo saqueando a nuestro continente. En un libro voluminoso de un tal Dietrich Schwanitz que se llama *La cultura – Todo lo que hay que saber...* no figura América Latina. No figura un solo aporte de América Latina a la cultura universal, pero ni uno. No existe. Esto debiera alarmarnos un poco. O, al menos, ponernos de mal humor. Digo.

Heidegger sigue diciendo entonces que esta cuna griega le pertenece a Europa. El Mediterráneo es europeo. Heidegger odia a América del Norte. Es un profundo enemigo del tecnocapitalismo, no desde una perspectiva marxista, hay otra perspectiva para oponerse al tecnocapitalismo (ya vamos a hablar de eso). Pero, para Heidegger, EE.UU. es algo así como una basura del espíritu, porque es el mercantilismo más desaforado. Es en EE.UU. donde el hombre más se ha lanzado a la conquista de lo óntico, del ente, y ha olvidado la pregunta por el ser. Ya llegaremos a esto. Me adelanto. Solo quería fijar ese par de cuestiones.

HERÁCLITO Y PARMÉNIDES / SÓCRATES Y PLATÓN

La lengua griega (continúa Heidegger) no es una lengua como las demás lenguas europeas que conocemos. «La lengua griega, y solamente ella, es logos.»³ Logos aquí debe entenderse como aprehensión de lo

³ Ibid., pág. 42.

verdadero, como conocimiento de lo verdadero, como saber. O sea, el saber de la lengua griega está en ella misma, ella misma es saber, porque la lengua griega le abre al hombre griego el camino hacia la verdad. (Después vamos a ver qué entiende Heidegger por verdad, entiende algo que no tiene nada que ver con la adecuación entre el sujeto y el objeto.) «La palabra griega “filosofía” se remonta a la palabra “filósofos” (...) La palabra “filósofos” fue acuñada presumiblemente por Heráclito. Esto significa que para Heráclito todavía no hay “filosofía”.»⁴ Heidegger va a decir que la palabra *filosofía* todavía no está en Heráclito y en Parménides. Hará una diferenciación fundamental entre Heráclito y Parménides y Sócrates y Platón. Y aquí viene la concepción de la verdad. Heidegger va a decir que Heráclito y Parménides, a quienes se suele oponer, tienen una misma actitud frente al Ser. (Ustedes saben que hay una oposición clásica en la filosofía entre Parménides y Heráclito. El primero sería aquel que fija el ser, porque dice «el ser es, el no ser no es» y Heráclito sería el que afirma al ser en tanto devenir, lo cual estaría basado en la célebre imagen del río: nunca nos bañamos dos veces en el mismo río porque todo fluye, todo cambia.) Pero hay algo, dice Heidegger, en lo cual Parménides y Heráclito coinciden. Si entendemos esto nos acercamos mucho al pensamiento de Heidegger y es lo siguiente: que Heráclito y Parménides estaban abiertos al ser, ya que cuando preguntan por el ser, cuando se asombran de que las cosas son, no intentan dominarlas. Esto es lo que va a cambiar con Descartes y con el hombre moderno de la subjetividad. El hombre moderno de la subjetividad cartesiana (que es, y esto por ahora corre por mi cuenta, el hombre capitalista) quiere conocer para dominar y para conquistar. Esa ya no es la verdad. La verdad, para Heidegger, es develamiento del ser y para que el ser pueda develarse nuestra actitud tiene que ser de apertura y no de conquista y de sometimiento. Si nuestra actitud es de apertura, si estamos en «estado de abierto» se produce el des-ocultamiento del ser del ente.

Heráclito y Parménides no se enfrentan a las cosas, a los entes, con el afán de dominarlas, como hace el hombre del tecnocapitalismo, como hace el hombre de la modernidad. Heráclito y Parménides están abiertos porque se enfrentan en la modalidad del asombro. El asombro nos abre. Al abrirnos dejamos que el ser se nos revele, se nos deleve, por eso la verdad para Heidegger es desocultamiento, develamiento. *En todos los entes el ser está iluminándolos, pero ninguno de los entes es el ser.* El ser es algo para lo cual tenemos que estar en estado de abierto, para que se desocul-

⁴ Ídem.

te ante nosotros. La actitud de la conquista y el sometimiento es la negación del estado de abierto. Jamás vamos a llegar a oír la llamada del ser si lo enfrentamos a través del afán conquistador del espíritu del capitalismo que nace con Descartes. Entonces, Heráclito y Parménides comparten esto, comparten un estado de asombro. La filosofía parte de estados de ánimo, dice Heidegger, y el estado de ánimo del cual parten Heráclito y Parménides es el asombro. Medita Heidegger sobre Heráclito y escribe: «“Uno (es) Todo”». Sigue: «“Todo” significa aquí el conjunto (de los entes), la totalidad del ente (...) todo está unido en el ser (...) todo ente es en el ser. Dicho de manera más rigurosa: el ser es en el ente. Aquí “es” habla en un sentido transitivo y quiere decir tanto como “reúne”. El ser reúne el ente en lo que este tiene de ente. El ser es la reunión. (...) Todo ente es en el ser. Escuchar tal cosa suena trivial a nuestros oídos, cuando no ofensivo. Nadie tiene que preocuparse de que el ente pertenezca al ser. Todo el mundo sabe que el ente es aquello que es. ¿Qué otra cosa le queda al ente sino esto: ser? Y, a pesar de todo, fue justamente este hecho —que el ente permanezca reunido con el ser, que el ente aparezca a la luz del ser— lo que en primera instancia causó a los griegos el mayor de los asombros».⁵ Insiste luego Heidegger en caracterizar al Eros como determinante de la filosofía. Ahora bien, ¿qué busca con esto el Maestro de Alemania? Medita en torno a Heráclito y Parménides para afirmar que no eran todavía «filósofos». ¿Por qué? Heidegger dirá: «Porque fueron los más grandes». Preguntemos por qué lo fueron. Porque abrieron —dice— «otra dimensión del pensar». Estaban en armonía con el logos. Estaban abiertos a la totalidad. Dispuestos a recibir la luz del ser que les revelaría la verdad. El paso a la «filosofía» habría sido dado por Sócrates y Platón. Ese «todo» de Heráclito, esa totalidad con la que estaban en armonía quienes se entregaban a la verdad del ser del ente desde la actitud originaria del asombro es quebrada por el platonismo en dos: un mundo sensible y otro suprasensible. Y luego —casi dos siglos después de Heráclito— Aristóteles caracteriza este paso con la frase: «(la filosofía) se identifica con la pregunta ¿qué es el ente?» Aquí se incurre en el «olvido del ser». Estamos en pleno «segundo Heidegger». El que va a reclamarle a la filosofía haber abandonado al ser por pensar el ente y dominarlo. Aristóteles (sigue Heidegger) habla de la filosofía como la «ciencia» (ciencia contemplativa, no la «ciencia moderna») que trata de «los primeros principios y las causas primeras». Heidegger pregunta: «En qué sentido se piensa el ser para que cosas tales como “principio” y “causa” puedan

⁵ Ibid., pág. 44.

determinar el ser-ente del ente y asumirlo por su cuenta?».⁶ Y dirá que de ningún modo se puede «retrotraer la caracterización aristotélica de la filosofía al pensamiento de Heráclito o Parménides».⁷

TECNOCAPITALISMO Y DOMINIO DE LO ENTE

Bien, hagamos un repaso lo más riguroso posible de todo esto. En Heráclito y Parménides hay una armonía con el Todo, hay una apertura hacia el ser del ente, hay un estado de abierto. Hay un dejar ser a los entes, dado que no se los instrumenta, no se los domina. A partir de Sócrates y Platón aparece una intrusión en el mundo del ser que ilumina al ser-ente. Esta intrusión radica en dividir la totalidad, que ya no es la armonía de lo Uno sino la partición arbitraria de lo sensible y lo suprasensible, donde la verdad estaría en lo suprasensible. Y en Aristóteles —en su lenguaje— asoma ya la soberbia instrumental de la ciencia. Esta ciencia se consolida en la Modernidad. Es con Descartes, que pone al sujeto como *sub-jectum* de la totalidad, de la totalidad en que el hombre olvida al ser y se consagra al dominio instrumental (esta palabra es más adorniana o frankfurtiana que heideggeriana, pero la voy a utilizar de todos modos) de los entes. Surge el tecnocapitalismo. El hombre ya no se abre al ser (como ocurría en la concepción de la filosofía que explicitaban, a partir de su filosofar, Heráclito y Parménides) sino que empieza a dominarlo. De este modo, el ser va a ser interpretado siempre como ente. *Como lo que está presente*. El ente se le presenta al sujeto y el sujeto se lo re-presenta a sí mismo. Este ente en tanto presencia es fundante en la metafísica occidental. Que se ha dado históricamente como sigue:

Como *idea* en Platón.

Como *enérgeia* en Aristóteles.

Como *cogito* en Descartes.

Como *Dios* en la escolástica

Como *espíritu* en Hegel.

Como *voluntad de poder* en Nietzsche.

O como *engranaje (Gestell)* en la actual sociedad industrial organizada en torno al control y a la dominación de las fuerzas de la naturaleza por medio de la técnica.⁸

⁶ Ibid., pág. 48.

⁷ Ibid., pág. 50.

⁸ Nota de Jesús Adrián Escudero a su edición citada de *Qué es la filosofía*, pág. 71.

El planteo de Heidegger se remite a una crítica del tecnocapitalismo que nace con el *subjectum* cartesiano, o sea, con el hombre de la modernidad. A diferencia de los griegos que estaban abiertos al des-ocultamiento del Ser, el hombre de la subjetividad se apodera de los entes por medio de la técnica. Esta crítica al capitalismo (hecha desde los griegos, a diferencia de Marx que la hace desde la explotación proletaria) deslumbrará a la izquierda francesa de mediados de los sesenta y la utilizarán para huir de Marx y del marxismo.

¿Por qué hay algo y no más bien nada?

Hay una pregunta con la que Heidegger abre su *Introducción a la metafísica*, lecciones que impartió en 1935, dos años después de haber renunciado a su rectorado nacionalsocialista en Friburgo. La pregunta es: *¿por qué es el ente y no más bien la nada?* Esta es la pregunta fundamental de la metafísica, pero esta pregunta, cuando se hace, se hace desde el asombro, después se hace desde la angustia, después se hace desde varios estados de ánimo, pero en principio los griegos parten del asombro. ¿Qué es esto? ¿Por qué hay esto y no hay otra cosa? O, ¿por qué hay esto y no nada? Pero lo que hace el hombre de la Modernidad es decir: Hay esto, me lo voy a apropiarse, lo voy a tecnificar, lo voy a dominar y con esto voy a dominar a los otros.

El modo auténtico (importante palabra heideggeriana) es el que vimos en Heráclito y Parménides: unirse al logos en tanto Todo. (Siempre detecto, si me disculpan, la presencia de lo zen en Heidegger. Esta unidad con el «todo» continuará acentuándose hasta los últimos años de su vida. Incluso, en su cumpleaños ochenta, lo visita un gran maestro zen con el que tiene un encuentro fraternal. Lo digo porque quizá pueda ayudar a entender algunas cosas.) ¿Qué es unirse al logos en tanto todo? Es abrirse al ser, porque el ser reúne el ente en lo que este tiene de ente, el ser es la unión. Vamos a aclarar esto: el ser reúne el ente en lo que este tiene de ente, es decir, todos los entes son entes, pero la reunión de los entes, que los entes sean uno para Heráclito, está posibilitada porque todos los entes son a la luz del ser, el ser no se agota en ninguno de los entes, es más que todos los entes, y a la vez es el conjunto de todos los entes, y cada uno de los entes tiene algo del ser, es a la luz del ser; si no, no podría ser un ente.

Entonces, la pregunta de la filosofía para Heidegger siempre va a ser la pregunta por el ser, y lo que va a afirmar es que el hombre ha olvidado

do la pregunta por el ser porque se ha consagrado al dominio de los entes y esto es claro, cierto y poderoso: porque esto es nuestro mundo de hoy. Cuando Heidegger dice: el hombre ha olvidado el llamado del ser porque se ha consagrado al dominio de los entes, a la tecnificación de los entes para dominarlos, mercantilizarlos, tecnificarlos, devastar la naturaleza, arrasar la naturaleza, conquistar la naturaleza, esa relación de conquista que tiene el hombre con la naturaleza es profundamente inauténtica porque consiste en arrasar la naturaleza para cosificarla, para entificarla, para mercantilizarla, para transformarla en negocio, va a decir Heidegger acercándose muchísimo a Marx, al Marx del fetichismo de la mercancía (tomo primero de *El capital*) que también habla de las relaciones entre hombres como relaciones entre cosas. Marx va a decir: los hombres no se relacionan como seres humanos, se relacionan a través de las mercancías que se mercantilizan en el mercado. De ahí que Heidegger, que había leído a Marx y que había leído a Lukács, que había leído *Historia y conciencia de clase*, toma esto, pero lo toma dentro de su pensamiento, esencialmente ontológico, es decir, el ser ha sido olvidado porque el desvío del hombre, la inautenticidad, lo impropio del hombre es dominar a través de la técnica: *Gestell*, que es la palabra que usa Heidegger para nombrar «engranaje» y definir a la técnica moderna como apropiación del mundo de los entes para transformarlo en negocio y olvidar la pregunta por el ser, la pregunta fundamental. Si ustedes lo desean, en el lugar del ser, pongan lo que quieran. Heidegger va a terminar diciendo: la poesía, el lenguaje. Cualquiera puede decir Dios, si quiere. No está prohibido, no lo dice Heidegger, pero es una buena simetría. Yo no dudaría en afirmar y discutir con quien lo desee que el Ser de Heidegger es Dios. Cosa que veremos. (Aclaro: si hago este desafío es porque Heidegger es uno de los filósofos que mejor conozco. Incluso le dediqué buena parte de los recientes años de mi vida para escribir una novela, que ya publiqué, sobre él. Y puedo jurarles que para escribir una novela sobre Heidegger hay que documentarse tanto o más que para escribir un ensayo. Perdón si incurrí en lo autorreferencial. Pero no siempre se puede evitar. Y, sobre todo, no siempre hay por qué evitarlo.)

La pregunta que formula Heidegger en *Introducción a la metafísica* nos va a abrir un camino. Esa pregunta es: ¿por qué el ente y no más bien la nada? O: ¿por qué hay algo y no más bien nada? Esta pregunta (que surge desde el asombro) bien puede ser el disparador de la filosofía. O su origen. Recordemos que la pregunta, en sí, ya es filosofía, ya filosofamos cuando la estamos formulando. Se trata de una pregunta fácil. Y uno, si lo desea, puede dejarla pasar de largo. Pero, no lo duden, retornará. Porque no tiene respuesta y las respuestas son «Bueno, hay algo y

no más bien nada porque Dios creó el mundo, o por el Big Bang o por lo que sea y qué me importa». Pero importa, aunque se la eluda, aunque se finja que no importa. En rigor, es una pregunta que casi no tiene contestación, pero la filosofía no puede alejarse de ella. El hombre lo intenta reiterada y obstinadamente. Entonces elige el otro camino, el de dominar las cosas, y cuando lo hace se siente un dios. Un dios que domina los entes por medio de la técnica. Y la técnica deifica a los hombres. Hay una frase de Freud en *El malestar en la cultura* que dice «el hombre es un dios con prótesis» y —al hombre— las prótesis se las entrega la técnica. Ergo, como la técnica es obra del hombre, el hombre es ese dios que se fabrica sus armas para dominar la realidad. El hombre de la técnica se fabrica sus prótesis para dominar los entes, para arrasar la tierra. Aquí, lo juro, pienso en los misiles de Bush. Pienso en Estados Unidos retirándose del Protocolo de Kyoto.

Repasando: el hombre es un gran dios con prótesis y domina todo, domina tanto que va a devastar la tierra y efectivamente la está devastando. Estamos a un paso de lo que podríamos llamar el Gran Tsunami. El Gran Tsunami se viene en cualquier momento y es obra del derretimiento de los polos, del retiro de EE.UU. del Protocolo de Kyoto, de la tala del Amazonas, de todo eso que los ecologistas conocen tan bien. Heidegger, como pensador ontológico, como el gran filósofo del tema del Ser ya lo veía cuando enunciaba la pregunta fundamental: ¿por qué hay ente y no más bien nada? Esta pregunta, que angustia, porque es la pregunta por el ser, porque es la pregunta por la nada, yace, para los hombres, en el olvido (¿recuerdan?: *el olvido del ser*) y la tarea de los hombres para olvidar esta pregunta es dominar los entes, conquistarlos, someterlos, e incluso, entificar a los otros hombres, cosificarlos y dominarlos.

Aquí vamos a lanzarnos a una experimentación acerca de la enseñanza de la filosofía. Hegel decía que la filosofía no es «la historia de los héroes del pensamiento». Pero, por desdicha, así se enseña la filosofía. Una galería de los héroes del pensamiento. Historia de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Se enseña cada filósofo como un compartimiento en sí, como un bloque cerrado en sí. Cuando lo más apasionante son las conexiones entre las filosofías, cómo se condicionan las unas con las otras, cómo los filósofos, que son hombres de carne y hueso, y no dioses ni héroes, se alimentan de otros filósofos.

Observemos el siguiente desarrollo. 1) Heidegger dice que los hombres han olvidado al ser y se han lanzado a la conquista de los entes por medio de la técnica; 2) Esto viene de Marx. (Sé que estoy repitiendo este punto, pero lo necesito hacer como pasaje a otros.) Del capítulo so-

bre el fetiche de la mercancía y su misterio en el que Marx demuestra que las relaciones sociales entre hombres han devenido relaciones entre cosas; 3) Se prolonga en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, donde desarrolla largamente su teoría de la *cosificación*. Los hombres bajo el capitalismo se cosifican; 4) El tema del pasaje de la dominación de los entes a la dominación de los hombres no lo desarrolla muy especialmente Heidegger, pero se alimenta de esa fuente la Escuela de Frankfurt, que desarrolla la teoría de la razón instrumental en su crítica al Iluminismo (*Dialéctica del Iluminismo*); 5) Y por fin Michel Foucault desarrolla el tema de las ciencias humanas como ciencias que se proponen conocer al hombre para dominarlo. Foucault hace aquí una síntesis de Nietzsche y Heidegger, o de un Nietzsche, como él habrá de confesar, leído desde Heidegger. Entonces toma el tema de la dominación de los entes por la técnica, que viene de Heidegger, y lo une a la cuestión de la voluntad de poder en Nietzsche y extrae su más que fructífera teoría del *biopoder*. Es decir, ese poder que utiliza la herramienta de las ciencias humanas para conocer y dominar, para meter a los locos en los manicomios y a los delincuentes en las prisiones. De donde extrae sus formidables libros sobre la locura en la época clásica y *Vigilar y castigar*. Como vemos, la filosofía vive, arde, se alimenta de las ideas más ricas de los filósofos y estudiar a uno nos obliga a remitirnos a otros. Y si —hasta ahora— he insistido con Heidegger es porque se trata del más importante. Del filósofo al cual más se han remitido los filósofos del siglo XX. Fue, además, nacionalsocialista, lo que aumenta la fascinación ya que lo hunde en una tragedia a la cual sucumbió. Salió en Francia un libro de Emmanuel Faye: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*.¹ Volveremos sobre esto.

Otra vez nos dirigimos al texto de Heidegger sobre la pregunta por la filosofía. La respuesta a esta pregunta, ¿cómo debe ser, qué características habrán de señalarla, volverla única, imprescindible? Dice Heidegger: «La respuesta solo puede ser una respuesta filosofante, una respuesta que, en tanto res-puesta, filosofe en sí misma (...) ¿Cuándo es la respuesta a la pregunta: ¿qué es la filosofía?, ¿una respuesta que filosofa? ¿Cuándo filosofamos?»²

Heidegger va a introducir una conceptualización que es la siguiente: *la pregunta «qué es la filosofía» no puede darnos una respuesta*. La pregunta tiene que ser una respuesta. ¿En qué sentido? En el siguiente: la pregun-

¹ Faye, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París, 2005.

² *Ibid.*, págs. 51-52.

ta tiene que ser una res-puesta. La pregunta tiene que implicar un posicionamiento de la cosa. *Res* es cosa en latín. *La pregunta es poner de nuevo la cosa en el nivel de la problematidad*. Importa señalar que la pregunta abre una problematidad. La respuesta a la pregunta *¿qué es la filosofía?* consiste en que pongamos la cosa en cuestión y la dejemos ser y nuestra actitud tiene que ser entonces la de una correspondencia, *co-rrespondencia*. Esto era lo que hacían Heráclito y Parménides. Hay una *co-rrespondencia*. Yo me correspondo con la realidad y la realidad, únicamente así, me puede responder en la medida en que establezcamos entre los dos una *co-rrespondencia* y no una relación de dominio y de conquista.

Esta sería la propiedad auténticamente filosófica. El estado de ánimo de esto es ya no tanto el asombro, o sí, pero es sobre todo el *estar dispuesto*. Lo usa en francés también, *être disposé*, estar aquí expuesto, iluminado y abierto a las múltiples formas en las cuales el ser del ente puede manifestarse.

Vayamos ahora a un ejemplo cinematográfico. (Saben que soy muy afecto a ellos.) Un estado de abierto, una *co-rrespondencia* con el ser del ente se nos tiene que manifestar en la medida en que nosotros permitamos su des-ocultamiento, porque si nosotros intentamos conquistarlo a través de la técnica propia del capitalismo, el ser del ente no se va a des-ocultar, solo conquistaremos al ente y no habrá *co-rrespondencia* con el ser del ente. Si hay un pensamiento filosófico y ontológico exquisito y delicado es este. Tratemos de arriesgarnos: ¿cómo sería un momento en el cual el ser aparece, se devela, se des-oculta? Esto lo han tratado muchos filósofos, no solamente Heidegger. Lo han tratado desde otro horizonte problemático, pero lo han hecho. Lo trató un filósofo judío: Martin Buber. En un libro pequeño y formidable, hondísimo, que se llama *Yo y tú*. Habla aquí de la posibilidad de momentos muy especiales, únicos, que pueden producirse entre dos personas. Se daría, en ellos, una relación que trasciende todo aquello que pueda obliterar la comunicación del espíritu, la comunicación espiritual. Vamos al ejemplo cinematográfico. La película *El pianista*, de Roman Polansky, tiene uno de esos momentos. Hay un judío y un nazi. Están separados por miles de cosas, no hay nada que los lleve a unirse ni a entenderse. ¿Cómo puede ahí surgir lo auténtico, cómo puede ahí surgir alguna de las caras del ser que nos lleve más allá de la guerra, del uniforme del nazi, de la circuncisión del judío, de la historia del pueblo judío, de la historia del pueblo alemán? El nazi lo escucha al judío tocar el piano. Un piano abandonado en el lugar miserable en que el judío se refugia. El nazi —escuchándolo desde lejos aún— advierte que el judío es un formidable pianista. Se le presenta y le pide que toque para él. El pianista —como es polaco— toca nada menos que una

partitura sublime. Está en ella lo más elevado del espíritu humano, que, para mí, se da centralmente en la música. Toca la primera de las cuatro baladas para piano de Chopin. *Se trata de un momento sagrado, de la presencia de lo divino sin trascendencia, de lo divino en el hombre, de lo sagrado en el hombre, de lo divino sin Dios.* Lo que ocurre entre ese nazi y ese judío por medio del arte, por medio de una partitura excelsa, está al margen de la historia e incluso de la temporalidad.

Heidegger fue bastante indiferente a la música, no a la poesía. Pero habrá de dejar un testimonio: cuando lo están persiguiendo, una vez acabada la guerra, para someterlo a los procesos de desnazificación, llega a la casa de un familiar. Y una mujer se sienta al piano y toca una sonata póstuma de Schubert. Heidegger la escucha y, luego de un silencio largo, dice: «No podemos hacer esto con la filosofía».

Detengámonos un momento en la música como posible manifestarse del Ser. No sabemos qué es la música. «Y, sin embargo (escribe George Steiner), *sabemos qué es la música.* Lo sabemos en el laberinto resonante de nuestra mente y en la médula de nuestros huesos (...) Si un imaginario habitante de otro planeta preguntara “¿Qué es, entonces, la música?”, nosotros podríamos cantar una melodía o tocar con las cuerdas una pieza, y diríamos sin titubeo: “Esto es música”. Y si después preguntara “¿Qué significa?”»³ Steiner narra que, alguien, alguna vez, cuando Schumann terminó de tocar una de sus piezas, le hizo esta pregunta: *Qué significa.* Por toda respuesta, Schumann la tocó de nuevo.

Volvamos al asombro, que Heidegger señala en los presocráticos. Escribe: «El asombro es así la dis-posición afectiva en la que y para la que se abre el ser del ente. El asombro es el estado de ánimo desde el cual los filósofos griegos accedieron a la correspondencia con el ser del ente».⁴ Luego Heidegger señala otro estado de ánimo: el de la modernidad. El de la duda. Y es el estado de ánimo que posibilita el cogito cartesiano que origina al hombre que, desde la subjetividad (o reemplazando al ser por la subjetividad o poniendo a la subjetividad en el lugar del ser) se lanza a la conquista y dominio de lo ente. Aquí ya no hay apertura, no hay co-rrespondencia, hay sometimiento y dominio.

Nos apartamos ahora de la temática sobre el ser de la filosofía. Volverá a reaparecer ya que todo pensar implica la pregunta del propio pensar y esa pregunta incluye la del ser de la filosofía. Podríamos, sin em-

³ George Steiner, *Heidegger*, FCE, México, 2001, pág. 107.

⁴ M. Heidegger, *Qué es la filosofía*, ob. cit., pág. 61.

bargo, sencillamente decir que la respuesta a la pregunta *qué es la filosofía* es, sin más, filosofar. De modo que intentaremos seguir haciéndolo.

Volvamos a las relaciones entre la filosofía y el barro de la historia. No hemos terminado aún con Descartes y conjeturo que no lo haremos nunca. Sigamos. Descartes puede mostrar efectivamente la existencia de su subjetividad porque su subjetividad es él, sin más. La encuentra en sí mismo, encuentra en sí mismo la duda. Pero todo eso que ve ahí afuera, ya no es él, no es su subjetividad, es una infinitud de cosas que están ahí y a las que llamamos *realidad externa*. Descartes habla de la *res extensa* y de la *res cogitans*, nuestro conocido *cogito*. Pero, ¿cómo hago para justificar la existencia de la realidad externa? Grave problema. Ahora, desde ahí, desde el *cogito*, ¿cómo demostrar que existe todo lo que está ahí afuera? Cuando yo era estudiante, en los años 60, salió una pequeña revista estudiantil y traía un chiste filosófico (debido, creo, al genio de Oscar Massota) que se desarrollaba en tres cuadritos. En el primero había un tipo con pinta de filósofo que decía: todo esto es muy simple: ahí hay un florero. Si ese florero existe es porque yo lo pienso. Mi pensamiento le da existencia. Entonces, primer cuadrito: el filósofo y el florero. Segundo cuadrito: si yo dejara de pensar que este florero existe —sigue razonando el filósofo—, el florero dejaría de existir. Tercer cuadrito: solo está el florero y el filósofo se esfumó. Era una interpretación marxista, una crítica marxista a la subjetividad del idealismo filosófico. Es decir, era decirle: vos estás tan seguro de tu yo que creés que a partir de tu subjetividad vas a poder fundamentar todo el orden de las cosas. Pero las cosas son más importantes que tu yo. Lo cual ya es un salto hacia el materialismo de Marx. El florero es la materia. Es ir directamente hacia Marx. Era un chiste hecho desde el marxismo. Es decir: ¿qué tendía a demostrar el chiste? Que lo material precede a lo subjetivo. Que es una de las postulaciones fundamentales del marxismo, decir que vamos a partir de la materialidad, y Marx parte de la materialidad porque su filosofía viene a expresar a un sujeto histórico, el proletariado, que trabaja la materia.

Descartes está en un serio problema. ¿Cómo salir del yo, cómo justificar la realidad externa? Y aquí hay una aflojada muy grande. Decide recurrir a la veracidad divina, con lo cual se deteriora enormemente el texto del *Discurso del método*. Descartes dice: todo eso que está ahí tiene que ser verdadero, ningún *malin genie* puede engañarme, dado que si no fuera verdadero yo no lo vería, y tiene que ser verdadero porque Dios no me puede engañar. O sea, si todo esto que yo estoy viendo no existiera, Dios me estaría engañando. En consecuencia, tiene que existir. El salto de Descartes fuera del *cogito* está basado en Dios. Pero, sin

embargo, cuando necesita demostrar la existencia de Dios, Descartes vuelve por sus fueros. Está claro que si confío en la veracidad divina tengo que preguntarme si Dios, en efecto, existe. ¿Cómo demuestra Descartes que hay un Dios? Muy legítimamente, con sus más legítimas herramientas. Torna a la subjetividad y dice: dado que existe en mí, en mi subjetividad, la idea de lo perfecto, lo perfecto debe existir; si no, no podría existir en mí la idea de la perfección. Con lo cual Descartes saca la prueba de la existencia de Dios de la galera de la subjetividad. Al fin y al cabo, estoy demostrando que Dios existe porque yo tengo en mí la idea de la perfección. Si la perfección existe es porque está en el sujeto la idea de la perfección; ergo, debe existir la perfección. El punto de partida es, otra vez, el *cogito*.

Pese a esto hay algo cierto: Descartes necesita de la veracidad divina para salir del sujeto. El problema —insisto— de la filosofía del sujeto es siempre salir del sujeto. Luego, ya lo veremos, vendrán las filosofías que quieren salir del sujeto de otro modo, es decir, evitando la centralización en el sujeto. Quieren salir del sujeto en tanto no partir del sujeto, no ubicar al sujeto como centralidad epistemológica. Pero las filosofías que instauran al sujeto como punto de partida indubitable tienen su serio problema con el objeto. El problema de estas filosofías es que el sujeto en todas ellas termina dominando al objeto, imponiéndose sobre el objeto; ergo, esto es lo que va a producir el desarrollo de las filosofías objetables, o, por decirlo más exactamente, materialistas y empiristas que van a responder desde la materialidad.

Descartes concluye su *Discurso del método* con un texto hermosísimo. Es destacable que escriba todo el *Discours* en francés, no en latín, tal como Lutero traduce la Biblia al alemán; es decir, todo esto ocurre en un contexto histórico que estamos viendo: el hombre no está esperando que las cosas le bajen del cielo, comienza a tomarlas entre sus propias manos. Por eso Descartes escribe en francés y el texto final es muy bello y creo que además dibuja la figura de un filósofo, de un auténtico filósofo. Termina el *Discurso del método* diciendo: «Sé bien que esta declaración que aquí hago no ha de servir para darme importancia en el mundo, pero tampoco deseo tenerla, pues más obligado me consideraré con aquellas personas que me permitan gozar de mi ocio sin obstáculos, que con los que me ofrezcan los empleos más honrosos de la tierra».⁵ O sea:

⁵ R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 135. Del *Discours*... hay una muy buena y accesible edición de Colihue Clásica que, además, es bilingüe.

un filósofo prefiere gozar de su ocio a cualquier empleo que le ofrezcan. Esta es la condición del filósofo en Descartes: un reclamo del ocio como una actividad fundamental del filosofar. Esta identificación entre el ocio y la filosofía llevó a una interpretación muy equívoca de la filosofía que la identificó con la del hombre esencialmente distraído, ajeno y hasta tórpe en los menesteres mundanos. Es la que utiliza Hannah Arendt cuando quiere defender a Heidegger de su incursión en el nacionalsocialismo. Lo equipara a Tales de Mileto, que, por mirar las estrellas, cayó en un pozo. Arendt, gran pensadora política del siglo XX, fue cuando muy jovencita alumna y hasta amante de Heidegger, de aquí acaso que se empeñara y se ocupara en protegerlo hasta el último de sus días. Pero, ¿fue por descuido o por «tontería» (como dice el mismo Heidegger: «mi gran tontería») que Heidegger se deslizó hacia el nazismo? Arendt esgrime la teoría del «filósofo distraído». No lo hará Herbert Marcuse. Esta teoría de Arendt, que retoma, en beneficio de Heidegger, la pequeña teoría del «filósofo distraído» no es aceptada por Marcuse. En una carta del 20 de enero de 1948 le escribe: «Un filósofo puede equivocarse en lo político —en cuyo caso reconocerá su error públicamente—, pero no es posible que se equivoque respecto de un régimen...» Y describe a continuación los horrores del nazismo. Heidegger se refugia en una actitud que expresa lo que sigue: nada de eso era visible desde 1933, cuando él asume su compromiso nacionalsocialista como *Rektor* de la Universidad de Friburgo. Admite que «en 1933 yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una reconciliación de los contrastes sociales y la salvación de Occidente de los peligros del comunismo». Marcuse, luego de dudar largamente en responderle, le escribe por fin el 13 de mayo de 1948: «Sabíamos, y yo mismo alcancé a verlo todavía, que el comienzo ya contenía el final, ya constituía el final. Nada se ha añadido que no estuviera presente desde el comienzo».⁶ Brevemente, Heidegger dice (o está diciendo): Auschwitz, desde el punto de vista de 1933, no era visible. Marcuse responde: para usted sí. Su concepción del filósofo no es la del distraído que se cae en el pozo, sino la del pensador capaz de horadar los tiempos y aventurar lo que se avecina. Ocurre que Arendt quería rescatarlo a Heidegger y Marcuse era inflexible con él. (Recuerdo, al pasar y cito de memoria, una línea de Heidegger en un texto sobre Nietzsche

⁶ Esta correspondencia se puede encontrar en *Conmemorando a Heidegger – Dossier de «Imago Agenda» 1997-2000* o en *Heidegger y el nazismo*, el célebre libro de Victor Farías que disparó esta temática. En castellano lo publicó Fondo de Cultura Económica en 1998.

en *Caminos de bosque*: «La filosofía no es un cojo que ande detrás de los acontecimientos».)

Aquí, con cierta pulcritud, podríamos decir que hemos concluido con Descartes, pero sucede que con un filósofo no se termina nunca. No hay progreso en la filosofía. Siempre volvemos a visitar a los grandes. Lean, sin lugar a dudas, el *Discurso del método*. Está narrado en primera persona. Es un relato, como hará notar Jean François Lyotard en un buen texto que se titula «Misiva sobre la historia universal». (Y que está en un complejo texto que lleva por engañoso nombre: *La posmodernidad explicada a los niños*.) Descartes narra su gran experiencia: la de centralizar el principio de todo conocimiento en la subjetividad. Seguramente lo volveremos a encontrar en cada gran coyuntura del pensamiento.

Kant no se plantea como Descartes la cuestión sobre cómo salir del sujeto. Descartes quería salir del sujeto pero no abandonar al sujeto como punto de partida epistemológico. Dos líneas de repaso vertiginoso de Descartes: la duda me constituye, esta duda existe porque yo tengo una subjetividad, pero ahí fuera está la realidad externa, no tengo cómo demostrarla, pediré ayuda a Dios. ¿Qué encuentro de él en mí?: la idea de la perfección, Dios existe, no me puede engañar, si veo que hay cosas más allá de mí es porque son verdaderas. ¡Pero Descartes, que inaugura la modernidad, la subjetividad capitalista, que viene a entronizar al *subjectum* y a poner a Dios de lado, sigue recurriendo a lo divino! Esto es todo lo que puede decir Descartes sobre la existencia de la *res extensa*, la coseidad, ya que la *res cogitans* sí la tiene indubitable porque es su subjetividad.

El planteo de Kant invierte bastante la cuestión. Dirá: todo conocimiento comienza por la experiencia pero no se reduce a la experiencia. ¿Qué es aquí la experiencia? Hume, como los filósofos ingleses, tenía un marcado aprecio por la empiria. Era, claro, un empirista. Y su crítica al principio de causalidad preocupará a Kant. Hume, aproximadamente, decía: no hay verificación científica posible con el principio de causalidad. Establecemos causalidades por el *hábito*. Es el hábito el que nos dice que de una cosa se sigue otra. Pero todo puede cambiar, no hay nada asegurado. Tenemos el hábito de ver salir el sol. De ver salir la luna. O de una rama que se quiebra y cae al suelo. Eso es hábito. Si empujamos algo se deslizará. Causa-efecto. *Hábito*, dirá Hume. La cuestión, para Kant, que tenía ante sus ojos la ciencia físico-matemática de Newton, es encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Su apodicticidad.

Kant es un filósofo del siglo XVIII. Seamos prolijos: nace en 1724 y muere en 1804. Vivió, según se sabe, siempre en la misma ciudad: en Kö-

nisberg. Es un filósofo de la Ilustración alemana. Publica la *Crítica de la razón pura* cinco años antes de la Revolución Francesa. Hay una célebre frase de Marx que dice: «Los alemanes piensan lo que los franceses hacen». Lo dice sobre todo pensando en Hegel, quien es, en rigor, el filósofo de la Revolución Francesa; Kant un poco la va anticipando con su iluminismo. Y aquí dimos con el concepto: *Iluminismo*. Vamos a caracterizarlo como una ideología revolucionaria en tanto establece siempre un desajuste entre la razón y la realidad. Ese desajuste se debe a que la realidad no es como la razón desea o necesita que sea. En consecuencia, la razón habrá de transformar la realidad de acuerdo con sus propias leyes, con sus propias, digamos, luces. De donde vemos que el iluminista no solo cree siempre que tiene la razón sino que él es la razón misma.

El Iluminismo —insisto— parte de un profundo desacuerdo con el estado natural de las cosas. Con lo histórico tal como está dado. Esta historia que yo veo desde mi razón no es racional: es un desborde de hechos que se suceden en la modalidad de lo irracional, de lo injusto, de la opresión, de la ausencia de la libertad. A estos elementos que la realidad no tiene los revolucionarios franceses le van a añadir otros como los derechos del hombre y del ciudadano. Ser un revolucionario en la Francia del siglo XVIII era ver que la realidad no se adecuaba en absoluto a los fines que la razón determinaba para ella. Los iluministas rendían culto a la razón humana y encontraban en esta las legalidades de todo lo real. El iluminista es alguien que trabaja desde afuera de la historia: *él tiene la razón y la historia es una materialidad indócil a la que hay que someter*. ¿A qué hay que someterla? A los principios de la razón. Este sería un primer acercamiento al Iluminismo. Para ir anticipando hacia dónde vamos, o lo que se viene, digamos que grandes iluministas han sido Mariano Moreno, Juan José Castelli, Bernardino Rivadavia. Podemos buscar a otros en el siglo XX, Lenin con el Partido de Vanguardia, Ernesto «Che» Guevara yendo a Bolivia, y en la Argentina es iluminista la guerrilla que encarnan los montoneros a partir del momento en que matan a Rucci, pasan luego a la clandestinidad y comienzan a sustantivizarse de la materialidad de las bases y a devenir una organización centrada en sí misma que ya no intenta expresar a esas bases, las que, a su vez, se han replegado. Cuando esta conexión desaparece surge la *vanguardia iluminista*. Pero ya llegaremos a eso, no se nos va a escapar porque es importante. El iluminismo de las guerrillas latinoamericanas es parte del barro de la historia y han sido alentadas por una filosofía que hunde sus raíces en Voltaire y en Kant.

Voltaire era un excepcional escritor político que escribió varios libros para ser entendido. Uno de ellos es *Cándido o el optimismo*, una no-

vela breve en la cual intenta, por supuesto, fundamentar la Revolución Francesa, acelerarla, es decir, agregarle elementos de irritabilidad y de indignación a la facticidad dada. ¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir algo que Marx dijo cuando era todavía muy joven. Marx tiene una frase muy hermosa en un texto de 1843, apenas tenía 25 años y dice: *hay que añadirle a la ignominia la conciencia de la ignominia*. Es decir, la ignominia sin la conciencia de la ignominia no es ignominia. El texto, según la venerable traducción de Rodolfo Mondolfo, es: «Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola».⁷ Acaso alguien que conozca a fondo mis textos podría decirme, ¿hasta cuándo va usted a citar ese texto de Marx? Podría responder: pienso aún citar muchísimos textos de muchísimos autores, pero cuando deje de citar este de Marx será porque ya no soy el que soy ahora. Sigo: para que calificuemos de ignominiosa a una realidad es porque ya salimos de ella y podemos juzgarla desde la conciencia crítica. Por eso el hambre no es revolucionario, la miseria no es revolucionaria, porque por sí mismas no garantizan nada; al contrario, lo que garantizan generalmente son situaciones primitivas, bárbaras e irracionales que arrojan a los hombres a ser fácilmente manipulados por el fascismo. Ahora, la conciencia del hambre es otra cosa, ya es un paso cualitativo. Una cosa es tener hambre y otra cosa es tener conciencia de que se tiene hambre. Una cosa es padecer la injusticia y otra es tener conciencia de la injusticia que se padece. Ahí es cuando la razón y lo fáctico, la materialidad, se unen y se genera un hecho acaso transformador de esa realidad. No hay posibilidad de transformar ninguna realidad si no hemos tomado conciencia de ella y no hemos asumido que esa realidad no debe ser, debe cambiar. Voltaire (sigamos con él) escribe su *Cándido*. En él refuta constantemente al filósofo Gottfried Leibniz, que vivió entre 1646 y 1716. Lo de Leibniz tiene mucha actualidad. Voy a tomar a Leibniz desde Voltaire porque no quiero simplificarlo. Voltaire lo hace, con mucha gracia y efectividad. La teoría de Leibniz es la teoría del mejor de los mundos posibles. Es muy actual, porque no sé si ustedes habrán observado que en general el sistema de producción capitalista comunicacional o bélico-comunicacional de nuestros días se presenta a sí mismo como lo mejor posible. Algunos admiten sus enormes defectos pero arguyen que es lo único posible, porque todo lo demás ha fracasado. Y esto convence a mucha gente. Leibniz tenía una teoría muy similar que decía lo siguiente:

⁷ K. Marx, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, pág. 17.

Dios, cuando creó al mundo, no eligió un mundo perfecto. Leibniz se representaba la cuestión más o menos así: estaba Dios y había un montón de mundos posibles, ninguno era perfecto, pero Dios, en su infinita bondad, eligió para nosotros el mejor de los mundos posibles. Admite que este mundo es un valle de lágrimas pero es el mejor que Él eligió para nosotros. No nos queda otro remedio más que aceptarlo porque creemos en el buen Dios y el buen Dios es, ¡desde luego!, *bueno* y si eligió este mundo, él sabrá por qué lo hizo. Dudar de lo óptimo del mundo es dudar de la generosidad divina. Condenar como malo este mundo sería sospechar que en Dios anida el Mal o el deseo de hacernos mal, para lo cual debe haber en él malignidad.

Voltaire se dedicó a burlarse de todo esto, dado que quería demostrar que las cosas estaban muy mal, que la realidad debía ser transformada, que había, en suma, que hacer una revolución. De donde vemos que una revolución debe escupir siempre sobre lo sagrado para poder realizarse. Cuando, en 1981, aquí, en medio de la dictadura genocida, unos jóvenes osados editaban una revista llamada *Medios y Comunicación*, en la que yo colaboraba, sacaron un número en cuya tapa figuraba una leyenda: «Prohibido escupir en el cielo». Lo sacralizado, lo tiránico siempre se elige como lo Uno y lo Único, se elige a sí mismo en tanto Cielo, en tanto divinidad y prohíbe escupir sobre él. Un revolucionario siempre escupe en el Cielo consagrado por el Poder.

Cándido es uno de esos textos que están latiendo cerca de la Revolución Francesa. Si Voltaire —insisto: sin duda simplificándolo, aunque no en exceso— se burla de Leibniz es porque la primera tarea de un revolucionario es advertir que este no es el mejor de los mundos posibles. ¿Cómo advierte esto el revolucionario, cómo lo ve? Desde la idea de otro mundo posible. Es solo desde un proyecto superador que yo, desde mi facticidad presente, concibo una situación que es un ir más allá de esta facticidad. Así, volviendo desde mi proyecto de superación hacia mi presente facticidad es que esta se me vuelve intolerable. No se me podría volver intolerable si yo no fuera capaz de imaginar algo mejor. La razón iluminista asume para sí el poder de «poner en razón» los desajustes de lo real. Esta racionalidad enfrenta la realidad como algo antagónico a ella, como algo que debe ser transformado. Contrariamente (como veremos) a lo que habrá de afirmar Hegel en el Prólogo de su *Filosofía del derecho*, «todo lo racional es real, todo lo real es racional», la razón iluminista podría afirmar: «Todo lo racional es real, todo lo real no lo es». Solo lo será cuando sea sometido a los arbitrios de la razón. Si me detengo en el Iluminismo es porque nos dirigimos hacia el corazón de la filosofía kantiana.

Kant, *Crítica de la razón pura*

Voltaire pone el nombre de doctor Pangloss a ese personaje que, en su novela, se encarga de justificarlo todo. Esa justificación, Pangloss la realiza desde la justificación leibniziana del mejor de los mundos posibles, es decir, el que Dios ha elegido para nosotros. Seguramente conocen el nombre del personaje y el uso que se le ha dado. Siempre que alguien se empeña en justificar cualquier cosa se le dice *panglossiano*.

De esta forma, cuando Cándido se entera de la muerte de su novia, cuyo nombre, algo estrafalario, es Cunegunda, dice: «¡Ah! ¿Dónde estás tú, el mejor de los mundos? Pero, ¿de qué enfermedad murió?»¹ En cambio, el doctor Pangloss le dice: «Todo esto era indispensable; de las desventuras particulares nace el bien general; de modo que cuando más abundan las desdichas particulares más se difunde el bien».² Es muy delicioso observar el humor de Voltaire, que era odiado por esto, dado que se trata de un revolucionario que escribe novelas accesibles y que las escribe con humor y que llega en consecuencia a un público mayoritario, tal como era su obstinación. Se trataba de ir preparando el camino insurreccional de 1789. Era, como dije, odiado: Leopold Mozart, el célebre e impiadoso padre de Mozart, nombraba a Voltaire como «ese sin Dios». Ese odio era coherente con su negocio de llevar al niño genio Amadeus por las cortes de toda Europa. Era un cortesano y un explotador, poco podía querer a un espíritu libre como el de Voltaire.

Lo que Pangloss hace —y lo que califica a una persona de «panglossiana»— es justificar el estado natural de las cosas calificándolo de —justamente— natural. Una de las grandes conquistas del poder —siempre— es que todos creamos que el orden establecido es natural. Existe

porque existe y no puede existir otra cosa. Cándido, asustado, sobreco-gido, loco, palpitante, decía entre sí: «Si este es el mejor de los mundos imaginables, cómo serán los otros. Baste que le azoten a uno como me azotaron los búlgaros, pero haber tenido que ver ahorcar al más sabio de los filósofos». Cree, el pobre, que Pangloss ha muerto, pero este, como las malas nuevas, siempre retorna y lo hace en la página 144 de esta edición de Alianza que yo estoy utilizando. Estamos, ya, en el final de la novela. Cándido dice: «El mal está enseñoreado de la tierra».³ Pangloss —ante una comida reparadora por sí— dice en el final a Cándido: «Todo está rigurosamente encadenado en el mejor de los mundos imaginables (...) porque la verdad es que si no os hubiesen despedido de un hermoso castillo por el amor de la señorita Cunegunda, si no os hubiesen metido en la Inquisición, si no hubieseis recorrido a pie América, ni endilgado una estocada al barón, ni perdido los carneros de El Dorado, no comeríais aquí, azambogos confitados y pistachos».⁴ En suma, ya Voltaire sabía que el mundo desborda panglossianos dispuestos a justificar lo injustificable y, sobre todo, dispuestos a hacernos creer que nada debe cambiar, que nada deberá convocar nuestras osadías e indignaciones y que, en fin, deberemos aceptar nuestras desdichas con filosófica resignación. Ocurre que la filosofía debe ser cualquier cosa antes que el arma de los resignados. Escupamos, pues, sobre Pangloss.

Insisto en esto: si he tomado el caso de Voltaire es porque se trata de un pensador (no digo filósofo, pero sin duda un pensador valioso) que se compromete con el barro de la historia. Que vive tiempos tumultuosos y sabe qué hacer en medio de ellos: apresurar con su escritura el desenlace revolucionario de esos tiempos. Es la imagen del pensador comprometido que ofrecerá en el siglo XX Jean-Paul Sartre. Recordemos a Descartes escribiendo en francés y no en latín: quería ser comprendido. Por las mismas razones Voltaire escribe una novela como *Cándido o el optimismo*. Quiere llegar a sus lectores: este, lejos de ser el mejor de los mundos posibles, es un mundo abominable que hay que transformar. Cuando Cándido dice «el mal se ha enseñoreado de la tierra» es Voltaire el que habla. El símil con Sartre lo traza el mismísimo De Gaulle. Durante las turbulentas jornadas del Mayo francés un policía toma a Sartre del brazo (Sartre estaba en medio de la calle) y lo lleva casi en vilo hasta la vereda. De Gaulle lo hace llamar y le dice: «¿Cómo se atreve usted a tomar de un brazo a Voltaire?»

¹ Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Alianza, Madrid, 1999, pág. 57.

² *Ibíd.*, pág. 59.

³ *Ibíd.*, pág. 148.

⁴ *Ibíd.*, pág. 150.

Había dicho que me detenía en el Iluminismo porque nos llevaría al corazón de la filosofía kantiana. En verdad, el Iluminismo lleva a muchas partes y lleva también a sí mismo, ya que es un momento histórico-filosófico con honda autonomía. Quiero decir, debe ser estudiado en sí mismo y no solo como pasaje a algo. Lo que veremos de Kant es una de las visiones más epocales del Iluminismo. Foucault —analizando este texto de Kant, todavía no dije exactamente cuál— dice que en él (digámoslo: es el texto en que Kant se pregunta qué es el Iluminismo) Kant lleva a la filosofía a preguntarse por su presente histórico. Esto es muy original en el planteo kantiano. Se trata de un texto en que un filósofo se pregunta por su propia actualidad, por la temporalidad en que está comprometido. Kant se pregunta que es la *Aufklärung* (Ilustración) y Foucault escribe: «La pregunta apunta a lo que es el presente, apunta en primer lugar a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, de distinguir, de descifrar entre todos los demás. ¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?»⁵ Hagamos aquí una petición a que los traductores no olviden cuidar el estilo: «presente» y «actualmente» producen una cacofonía horrible. Foucault apunta a una intervención del pensamiento en el mundo que le es contemporáneo. Hegel decía que la lectura de los diarios era su oración laica matutina. Kant, si seguimos a Foucault, lee en su presente la consistencia de la *Aufklärung*. Cito otra vez a Foucault: «En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello».⁶ Es muy valiosa la interpretación de Foucault. Nos lleva al «barro de la historia». Kant «se mete» con su presente. Vive en medio del tumultuoso acontecimiento de la Ilustración y se larga a reflexionar sobre él. Observen que yo no le pido a Kant que vaya a tomar la Bastilla. Le pido, sí, que reflexione sobre su tiempo. Que su pensar no sea ajeno, indiferente a los acontecimientos que traman su presente. De aquí que nos detengamos en este texto. Está fechado en Königsberg, donde, se sabe, nació, vivió y murió Kant sin salir jamás de esa ciudad, y esa fecha dice: 30 de septiembre de 1784. Acaso se piense que la vida de un hombre que no sale jamás de la ciudad en la que nació debe necesariamente transitar los carriles áridos del aburrimiento. No. Si uno tiene la cabeza de Kant, no necesita viajar. Los viajes más fabulosos los realizó, sin duda, por medio de su inteligencia.

⁵ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Córdoba, 2002, pág. 67.

⁶ *Ibid.*, pág. 67.

Cito a Kant: «La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de su minoría de edad».⁷ Con inevitable rigor, Kant debe decirnos ahora qué entiende por «minoría de edad». Lo dice así: «La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio intelecto, sin la dirección de otro».⁸ Y dice en seguida que uno mismo es culpable de su minoría de edad. Culpable o, si queremos, responsable. Que puede no serlo cuando ella descansa en una falla del entendimiento. Pero si la falla está en una carencia de decisión o de ánimo para usar el entendimiento con independencia, la responsabilidad es de uno. Insiste en decir que entiende por independencia el hecho de no ser conducido por otro. Es decir, el entendimiento ilustrado es libre cuando piensa a partir de sí mismo, libremente. Y escribe: «*Sapere aude!*» Qué fascinante: larga una consigna en latín. ¿Qué significa «sapere aude»? Dice Kant: «¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración».⁹ Pienso en todos nosotros, hoy, en la sociedad mediática, como bobos que no nos valemos de nuestro entendimiento, que somos, por el contrario, conducidos por «otros», por todos los medios del poder informático y comunicacional. Sigamos escuchando a Kant: «¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. *Con solo poder pagar no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea.*»¹⁰ Se trata de un texto excepcional. La bobería reina cuando todo se organiza para que nadie piense. Veamos qué menciona Kant. Un libro que piense por mí. Un médico que cuide mi dieta: el que pueda pagarse. Kant insiste en que se trata de «pensar por sí mismo».¹¹ Que lo único que la Ilustración exige es la libertad de «hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio».¹² Pero, «oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe!»¹³ A todo esto responde Kant: «He aquí mi respuesta: el uso público de la razón siempre debe ser libre, y es el único que puede llevar a la ilustración de los hombres».¹⁴ Observen cómo el obstinado residente de Königsberg

⁷ Kant, *Filosofía de la historia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1965, pág. 57.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, las cursivas son mías.

¹¹ *Ibid.*, pág. 58.

¹² *Ibid.*, pág. 59.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

relaciona la libertad con la razón. Si uno se maneja por su propio juicio, eludiendo la conducción de una razón ajena (que es, en lo esencial, un poder ajeno), habrá de ser libre. ¿No palpita aquí (en este texto de 1874) la toma de la Bastilla? Así, el Iluminismo es la certeza del propio juicio, la confianza en el poder de la propia razón, el profundo sentimiento de que la libertad le viene al hombre de su juicio libre, y que en ese juicio está su «mayoría de edad».

Vemos, así, que Kant es el filósofo de la Ilustración alemana. Voltaire, el de la Ilustración francesa. Pero no solo él: la tarea de los enciclopedistas es central. Hacen una enciclopedia para soliviantar a la burguesía y a las masas. He aquí la rica urdimbre entre razón y revolución.¹⁵ Los enciclopedistas le dan tanta importancia al conocimiento que escriben una enciclopedia. D'Alambert, Diderot, Voltaire, antes de ellos también Montesquieu. Esa enciclopedia es la que le agrega al hambre el conocimiento del hambre. Algunos, luego de la clase sobre Descartes, cuando más o menos largué la *boutade* «Descartes le cortó la cabeza a Luis XVI», vinieron con alguna ofuscación a decirme: «Descartes no hizo la Revolución Francesa, lo que hizo la Revolución Francesa fue el hambre». Insistamos: el hambre, solo el hambre, no hace revoluciones. Las revoluciones las hacen el hambre y la conciencia del hambre. De aquí que el conocimiento, la filosofía, las ideologías, los sistemas de pensamiento alternativos a lo fáctico, a lo presente, a lo que se nos impone como indubitable y único, son las herramientas críticas que nos llevan a la certeza de que algo distinto es posible. De modo que la Revolución Francesa surge de ese hecho: estos pensadores consideran que la razón puede y debe modificar la realidad. No se someten a la realidad. La realidad es una materia anárquica e injusta a la que hay que doblegar y someter a la razón. De aquí que son iluministas y de aquí que el Iluminismo tenga tanto que ver con las concepciones vanguardistas de la revolución. Cuando Lenin dice: el partido revolucionario de vanguardia es el que va a ilustrar a las masas porque es el que posee las leyes de la historia, está haciendo puro iluminismo y esto se puede ver también en Mariano Moreno. En suma, en la Revolución Francesa el hambre es determinante

¹⁵ Existe sobre estos temas el valioso libro de Marcuse que lleva ese título: *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 2003. El ensayo de Marcuse, brillante integrante de la Escuela de Frankfurt, filósofo que tuvo influencias en el movimiento francés de mayo del '68, se centra en Hegel pero conviene verlo para estos temas que estamos tratando. También es muy valioso el libro de Rafael Corazón González, *El pesimismo ilustrado, Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Rialp, Madrid, 2005.

(así como todas las situaciones económicas y sociales vigentes) pero recuerden la frase de Marx: hay que añadirle a la ignominia la conciencia de la ignominia. El hambre, de por sí, no produce nada. Una situación de injusticia puede ser eterna si no se le añade la conciencia de esa situación. La injusticia «se ve» desde un futuro en el que ella no existe.

El Iluminismo penetró hondamente en nuestro país. Moreno traduce *El contrato social* de Rousseau. En tanto Moreno traduce a Rousseau ya la vida de Santiago de Liniers empieza a peligrar. Mariano Moreno y Juan José Castelli eran iluministas. La Revolución de Mayo es hija del Iluminismo francés. El gran texto de Moreno, el *Plan revolucionario de operaciones*, es un texto iluminista. No podemos en este curso entrar mucho en Moreno. Pero digamos que del Iluminismo Moreno se queda con la Razón, que es él, y no con las masas, no con el hambre. Moreno tiene un problema: no cuenta con una burguesía jacobina. Así como Lenin no contaba con un proletariado industrial. Lenin crea el partido de vanguardia y Moreno no crea nada: invade las provincias para someterlas a su racionalidad. Andrés Rivera (cuya novela sobre Castelli, *La revolución es un sueño eterno*, no necesitaré recomendar aquí, supongo) dice que la Revolución de Mayo no es la carencia de una historia, sino la historia de una carencia. Esa carencia, interpreto yo, es la carencia de una burguesía jacobina. Moreno debió haber sido Robespierre, pero no tenía las bases materiales, no tenía a esa burguesía que tuvieron Robespierre y Saint Just. Trató de hacer lo que pudo, y no pudo hacer mucho. Así las cosas, Alberdi, en los *Póstumos V*, interpretará a Moreno como un hombre del poder de Buenos Aires que invade las provincias en nombre de, precisamente, ese poder.

Sigamos con Kant y, por si no lo dijimos (aunque creo que lo dijimos), digamos que nace en 1724 y muere en 1804, es decir, muere tres años antes de la aparición de un texto fundamental de la filosofía, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que es, sí, de 1807. Kant pareciera obsesionado por la figura del inglés David Hume (1711-1776), que, como todo buen británico, era empirista. La empiria es la materia, con la materia se hacen las mercancías y los ingleses son los reyes de la empiria porque son la avanzada del capitalismo, no en vano Marx escribe *El capital* basándose en el desarrollo de la economía británica. Acaso, desde este punto de vista, Inglaterra sea, como dice el poema de León Felipe, la «raposa de la historia» y carezca del «aura nietzscheana de locura» que León encuentra en Alemania. Veamos sinónimos de *raposo*: tramposo, bellaco, píllo, artero, ladino. Hume, que no era raposo, era un pensador con algún sentido del humor, o bastante, tiene dos libros fundamentales: *Tratado sobre el entendimiento humano* e *Investigación sobre la moral*. ¿Por qué

atormentaba tanto a Kant? Pensemos que el punto de partida de la filosofía kantiana, es decir, esa realidad que él reconoce y desea fundamentar, es la ciencia físico-matemática de Newton. Eso está ahí. Eso es la ciencia. Pero la ciencia se hace con el conocimiento y —si hay ciencia— lo que debe hacerse es encontrarle una fundamentación universal y necesaria al conocimiento. Hume, en tanto empirista, no cree que el conocimiento sea universal y necesario. Y —de su pensamiento— lo que más afecta a Kant es la crítica al principio de causalidad. ¿Qué dice este principio? Que si hay una causa habrá un efecto. Pero dice más. Dice que a determinadas causas siguen *necesariamente* determinados efectos. No, dice Hume. Si nosotros creemos que a determinadas causas siguen *necesariamente* determinados efectos es porque estamos habituados a que sea así. Pero nada garantiza que así sea. En suma, no hay científicidad alguna en el principio de causalidad. Hume introduce —aquí— la noción de *hábito*. Reemplaza a la causalidad por el hábito. Que es así: solo el hábito puede asegurarnos que de una cosa (causa) se seguirá otra (efecto). Meramente estamos acostumbrados a que sea así, pero bien podría ser de otra manera. Bien podría ocurrir que, en determinado momento, algo que siempre ha seguido —como efecto— a otra cosa —como causa— no lo haga más. No hay ciencia, en suma, que pueda establecer la necesidad del conocimiento. No conocemos la realidad, nos habituamos a ella.

Kant era alemán, no era inglés. No le alcanzaba con esa especie de chiste empirista. No obstante, le hace una gran concesión a Hume: *todo conocimiento empieza por la experiencia*. ¡Gran concesión al empirismo! Sin empiria (materia) no hay conocimiento. Pero Kant agrega: *todo conocimiento empieza por la experiencia, pero no se reduce a la experiencia*. No buscará las condiciones de posibilidad del conocimiento en el objeto —como Hume y los raposos empiristas británicos— sino en el sujeto. A esto Kant lo llama «giro copernicano». Que consiste en encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto y no en el objeto. Uno podría preguntar: ¿no había intentado Descartes algo semejante? La similitud entre Descartes y Kant es que utilizan al sujeto como centralidad epistemológica. Pero el único conocimiento que da el *ego cogito ergo sum* cartesiano es el del mismo *cogito*. La duda cartesiana solo entrega la certeza del *cogito*, no la de las cosas. La de la *res cogitans*, no la de la *res extensa*. De aquí que Kant se refiera a Hume y a los empiristas cuando habla de su giro copernicano. No buscar las condiciones del conocimiento en el objeto (empiria, empiristas, David Hume), sino en el sujeto (Kant). Quiero ser claro: el *cogito* de Descartes —en tanto instrumento de conocimiento— no es mucho lo que ofrece: solo ofrece la certeza de sí. Para conocer la empiria Descartes recurre a Dios. Kant no: encuentra

la posibilidad del conocimiento de la empiria en el sujeto. No necesita recurrir a Dios. Este es su giro copernicano. Lo importante no es conocer el objeto, sino la *facultad de conocer*. De aquí que su obra se llame *Crítica de la razón pura*. Donde *crítica* quiere decir *conocimiento*. Es decir, se trata de emprender el conocimiento de la facultad de conocer.

Esta decisión de Kant (dar inicio a la filosofía buscando conocer la facultad del conocimiento) dará origen a una despiadada reflexión de Hegel: «Lo que se postula es, en realidad, esto: conocer la facultad cognoscitiva antes de conocer. En efecto, el investigar la facultad de conocer no es otra cosa que conocerla; sería difícil decir cómo es posible conocer sin conocer». Hegel concluye que Kant no quiere «lanzarse al agua antes de saber nadar».¹⁶

No me propongo una exposición de la obra de Kant. Acaso no estemos detrás de la *exposición* de las grandes obras de los grandes maestros, sino en la búsqueda de un camino. ¿Cuál es? El proceso por el cual la filosofía capitalista burguesa se apropia del en-sí, hecho que ocurre con la filosofía hegeliana, que habrá de expresar, en tanto filosofía de la libertad absoluta, el hecho histórico de la Revolución Francesa por el cual esa clase social (el capitalismo) se apropia de la realidad como un todo. Se me podrá decir: pero, ¿es esto una introducción al saber de los saberes, la filosofía? No responderé a esta pregunta, pero tengan algo por cierto: en tanto demuestro la propuesta del texto ustedes verán la filosofía en su urdimbre problemática. No hay, además, enseñanza inocente. Todo expositor se propone algo, siempre. Y si no se lo propone resulta inocuo, anodino, un irredento aburrido. O sea, de Kant veremos lo que sea necesario para relacionarlo con Descartes y Hegel. Que, verán, no será poco. Además, hay un aspecto de Kant que me interesará desarrollar con algún detalle: el del formalismo en las artes; en las artes plásticas, la literatura y la música.

La *Crítica de la razón pura* se divide en tres partes: a) Estética trascendental; b) Analítica trascendental; c) Dialéctica trascendental. La Estética se da en el modo de lo sensible. La analítica, del entendimiento. Y la dialéctica, de la razón. Sigamos dándole la palabra a Hegel. Tenemos, aquí, un verdadero maestro de lujo para explicarnos el formalismo kantiano, y, además, con arrebatos de humor. Para que su texto nos sea aún más transparente expliquemos, antes, un par de cosas. Kant empieza su estudio de la facultad cognoscitiva con la estética trascendental. Ahí, justamente ahí, en ese nivel de lo sensible es donde se presenta la empiria

¹⁶ Hegel, «Lecciones sobre la historia de la Filosofía», *Historia de la Filosofía*, tomo III, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pág. 421.

de Hume. Esto es importante: la estética trascendental es la esfera de la sensibilidad, es esta sensibilidad la que acepta la empiria humeana. Kant, acaso, se rinda aquí ante Hume. No puede evitar su influencia: la empiria es el punto de partida. Al serlo, se le tiene que presentar a los sentidos. Pero estos sentidos forman parte ya del conocimiento. Su primera parte: la que Kant llama estética trascendental. Para conocer a esa empiria (y hacer de ella *un objeto y no una materialidad dada en la mera experiencia*), Kant dota a la sensibilidad de dos elementos que ella agrega a la realidad, porque es ella la que los posee. La sensibilidad *pone* en la empiria que se le da en la experiencia el espacio y el tiempo, que están en el sujeto. Insisto: las cosas se nos dan como empiria en la sensibilidad, pero la estética trascendental *encuadra* a esas cosas en el espacio y en el tiempo. Ahora la empiria está en el espacio y en el tiempo. ¿Ya no lo estaba? No: solo hay objetos para un sujeto. Hasta que el sujeto no adosa a la empiria el espacio y el tiempo, la materialidad, la cosa, es solo eso. No es aún un *objeto de conocimiento*. En la estética trascendental se dan lo que Kant llama *las intuiciones de espacio y tiempo*. Ya la empiria no es más empiria. Ahora ha entrado en el esquema constitutivo de la razón y se dirige hacia su destino objetual. Hacia su destino de objeto. Sigamos. Sobre las intuiciones de la sensibilidad trabaja ahora el entendimiento. El entendimiento le aplica al objeto ya encuadrado por las intuiciones de espacio y tiempo, sus *categorías*.

Las categorías son las siguientes:

TABLA DE CATEGORÍAS

1		
DE CANTIDAD		
		Unidad
		Pluralidad
		Totalidad
2	3	
DE CUALIDAD	DE RELACIÓN	
Realidad	Inherencia y subsistencia	
Negación	(<i>Substantia et accidens</i>)	
Limitación	Causalidad y dependencia	
	(Causa y efecto)	
	Comunidad	
	(Reciprocidad entre agente y paciente)	

... Escribe Kant: «Llamaremos a esos conceptos categorías, siguiendo a Aristóteles, pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución». ¹⁷ ¡Claro que hay bastante diferencia en la ejecución! Aristóteles no parte de un *sujeto* para conocer lo real. No hay un sujeto del conocimiento. En Kant se parte de un sujeto que habrá de constituir la realidad. Las categorías de Aristóteles eran las categorías de lo real. Las de Kant son las categorías del sujeto.

LATERALIDAD

Cito esta edición de Losada porque en ella han participado dos importantes filósofos argentinos. La Nota preliminar es de Francisco Romero. Pero, sobre todo, la traducción de José Del Perojo ha sido revisada por Ansgar Klein. Todo lo que pueda decir aquí y en cualquier parte del profesor Klein será poco. Fue uno de los grandes maestros de filosofía que tuvo nuestro país. No era un escritor. Era un formidable pedagogo. Hombre robusto, sencillo, que dominaba el alemán tan hondamente como a Kant y —muy especialmente— a Hegel. Hay maestros que marcan la vida de uno. Durante mucho tiempo y quizá con razón se dijo (y creo que todavía se dice) que yo era un hegeliano. Algunos, bromeando, decían: “el último de los hegelianos”. No es exactamente así. Ocurre que mis maestros en Hegel fueron Ansgar Klein y Andrés Mercado Vera. Y esos maestros (quiero decir: maestros así, como ellos) lo destinan a uno. Acaso nunca fui hegeliano. Pero sin duda ningún filósofo me fue mejor enseñado.

Una vez que el entendimiento le aplica al objeto sus categorías el objeto queda por completo *constituido*. Volveremos sobre esto. No quiero dejar pasar la cita de Hegel. Que es la siguiente: «Kant (...) se representa la cosa sobre poco más o menos así: existen fuera de nosotros cosas en sí, pero sin tiempo y sin espacio; viene luego la conciencia, que tiene ya en sí misma el tiempo y el espacio, como la posibilidad de la experiencia, del mismo modo que, por ejemplo, para comer empezamos por tener boca y dientes, etc., como condiciones previas para realizar esta operación. Las cosas que comemos no tienen boca ni dientes; pues bien, lo que el comer es a las cosas es a ellas el tiempo y el espacio; como las

¹⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1992, tomo I, pág. 223.

cosas se sitúan, para ser comidas, en la boca y entre los dientes, así también en el espacio y en el tiempo».¹⁸

Sigamos: si en Descartes la realidad se dividía en *res cogitans* y *res extensa* (con lo cual Descartes establece un pensar dual), en Kant —veamos si interpretamos adecuadamente esto— se establece un monismo gnoseológico. Toda la realidad es la realidad que el sujeto cognoscente constituye. La *res extensa* es establecida por la *res cogitans*, y es la *res extensa* de la *res cogitans*. Solo existe gnoseológicamente lo que el sujeto conoce. No es necesario salir del sujeto, dado que el sujeto es fundamento del mundo de la experiencia posible, que es la que establece al aplicar sus categorías a la empiria que ofrece la sensibilidad. Kant es un constructivista. Podríamos, así, hablar del sujeto constructivista kantiano.

A este mundo que el sujeto constituye con su andamiaje categorial Kant lo llama *mundo de la experiencia posible*. Posible remite a imposible. Cuando se menciona que algo es posible se está estableciendo que algo no lo es. En rigor, Kant, al establecer el mundo de la experiencia posible, establece un mundo de la *experiencia imposible*. Somos nosotros los que decimos este concepto, que está en Kant pero que Kant no lo señala así. El mundo de la experiencia imposible es nombrado por Kant como *mundo nouménico*. O como la *cosa en sí*. La cosa en sí es aquello que sabemos de la realidad una vez que hemos retirado de la realidad todo lo que sabemos de ella. La cosa en sí es aquello de lo que no sabemos nada. Más aún: es aquello de lo que no podemos saber nada. El sujeto conoce aquello que constituye: solo hay objetos para un sujeto = mundo de la experiencia posible. Lo no constituido por el sujeto es la cosa en sí. El célebre noumeno kantiano. Desde los griegos lo nouménico era el mundo de lo inteligible que se diferenciaba del mundo sensible. Este mundo inteligible era el de las llamadas realidades últimas o realidades metafísicas. Interesa señalar que en esa tradición son estas realidades las que deben ser pensadas e inteligidas, pero en Kant ocurre algo distinto. Kant usa lo nouménico para señalar que no podemos conocer las verdades metafísicas, las llamadas realidades últimas. Escribe: «Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ellos al entendimiento y termina por último en la razón, por encima de la cual no hay nada superior para elaborar el material de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento».¹⁹ Y algo más: «Hemos dado (...) a la dialéctica la denominación de *lógica de la ilusión*».²⁰ Volvamos ahora al concepto de nou-

¹⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, tomo III, pág. 426.

¹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, ob. cit., tomo II, pág. 49.

²⁰ *Ibíd.*, pág. 45.

meno. Es todo aquello que se encuentra fuera de la experiencia. ¿Por qué la llamada dialéctica trascendental es nombrada como una lógica de la ilusión? No es nada arduo averiguarlo: el conocimiento arranca de los sentidos (recordar: gran concesión de Kant a Hume), la sensibilidad encuadra a la empiria en el espacio y en el tiempo y el entendimiento aplica a la sensibilidad las categorías del entendimiento. Esto permite a la razón kantiana llegar a la síntesis trascendental del entendimiento. Hasta aquí la razón conoce verdaderamente y no se pierde en nada. ¿Por qué? Porque el entendimiento trabaja sobre las síntesis de la sensibilidad. Si el entendimiento no se extravía es porque a él le llega la empiria de la sensibilidad en el modo del espacio y el tiempo. Pero la razón trabaja sobre las síntesis del entendimiento. Ya no trabaja sobre ninguna materialidad sino sobre síntesis lógicas. Trabaja en el vacío. Es un conocimiento sin materialidad. Es un conocimiento metafísico, es decir, un conocimiento imposible, *nouménico*. La ilusión metafísica que Kant denuncia como imposible se produce cuando el hombre quiere conocer lo absoluto. Lo absoluto en sus tres expresiones impecables:

Dios
Libertad
Inmortalidad del alma

Nada de esto puede conocer la razón. Ninguno de estos conceptos tiene ninguna empiria originaria (de la cual pueda partir el conocimiento) para ofrecer. Así, la razón se pierde en antinomias y paralogismos. O sea, en *sofismas*. ¡Magnífico, exclamará Hegel! Si la razón —precisamente— trabaja de modo antinómico. Si la razón es dialéctica. Qué cosa, lamentará, Kant estuvo a las puertas de la verdad y no la vio. Desde el punto de vista de Hegel, es cierto: la razón es dialéctica y trabaja en base a contradicciones. Pero si Kant se detiene a las puertas de las grandes verdades metafísicas es porque su sistema es deudor de Hume. *De la metafísica no hay empiria*. Las verdades metafísicas no se nos dan en la experiencia. Y Kant —recordemos— dijo que todo conocimiento empieza por la experiencia. Hegel le dará otra solución a esto. Ya la veremos. Pero Hegel no le rendirá ninguna atención a Hume. De Kant a Hegel se pasa del idealismo subjetivo al idealismo absoluto. Un idealismo *absoluto* no necesita partir de la empiria. Solo, por ahora, retengan esto: cuando entremos en Hegel se tornará trasparente.

Kant afirma el valor de las proposiciones metafísicas que declara cognoscitivamente imposibles. No, no es que no tengan sentido. Solo ocurre que cuando la razón quiere *conocer* a Dios, la libertad o se pre-

gunta por la inmortalidad del alma, se pierde en antinomias y paralogismos porque no trabaja con la materialidad que el entendimiento sintetiza: trabaja en el vacío. El campo de la cosa en sí, el campo de lo nouménico es el campo de la ética. Para ello Kant escribirá la *Crítica de la razón práctica*, cuyo estudio no entra en nuestros planes. Otra vez será.

Busquemos, ya por última vez, por otro lado: el mundo de la experiencia posible kantiana le pertenece al sujeto trascendental, es él quien lo constituye. Sabemos lo que nuestro saber constituye. El mundo del sujeto es el mundo que el sujeto ha constituido. Asoma aquí una semejanza útil de señalar entre Kant y el filósofo napolitano Giambattista Vico, que vivió entre 1668 y 1744, algo o bastante antes que Kant. Entre paréntesis: en la Argentina del siglo XIX fue Pedro De Angelis, el asesor intelectual de Juan Manuel de Rosas, el que era un erudito en Vico. Alberdi, Echeverría, Marcos Sastre, los Varela y Sarmiento abrevaban en el romanticismo social de la época. La máxima de Vico, su aporte epistemológico, es formidable: el hombre puede conocer la historia porque la hace. Su *verum ipsum factum* es, en rigor, revolucionario y volveremos más de una vez sobre él.

Nuestra exposición sobre Kant continuará por el lado de su relación con las vanguardias artísticas: las literarias, plásticas y musicales. El formalismo del obstinado habitante de Königsberg habrá de impulsar disímiles talentos en disímiles ramas del arte.

Kant y las vanguardias

Me gustaría abundar sobre las fructíferas prolongaciones del formalismo kantiano en distintas esferas del arte. En la teoría crítica literaria Kant es instrumentado por los formalistas rusos, quienes se desarrollan durante las tres primeras décadas del siglo XX de la agitada Rusia. El formalismo se centra en el *texto*. En esto no solo se diferencia de tendencias anteriores, sino que habrá de entrar en conflicto con la estética propuesta por el régimen estaliniano a partir de los años treinta. Al centrarse en el texto literario los formalistas rusos le dan primacía a la forma en desmedro de todo intento contenidista. Seamos claros: centrarse en la forma, buscar su significación predominante, es ir en busca de leyes inmanentes del lenguaje y la literatura. ¿Vemos cómo funciona aquí el formalismo de Kant? Podríamos decir que el mundo de la experiencia posible de Kant es *creación* del sujeto trascendental. Llevado a la literatura esto significa que el texto literario responde centralmente (con una centralidad excluyente) al *pathos* creativo del autor, que el autor produce un texto y todo queda dentro de una inmanencia que va del autor al texto y del texto al autor. *No hay afuera*. Fuera del mundo del sujeto kantiano está lo incognoscible. Eso a Kant no le interesa. Su mundo formal se resuelve en una creatividad inmanente del sujeto. Slava I. Yastremski escribe: «La piedra angular de la teoría de los formalistas rusos fue el intento de superar el dualismo de forma y contenido mediante el desarrollo de una noción de forma como la única expresión de especificidad del arte, y de “contenido” como categoría no artística (...) Procediendo del concepto kantiano de belleza (...), la escuela formal consideró que el reflejo de la realidad, con sus conceptos e ideas, no era tarea del arte. Un artista creaba formas que transmitían sus experiencias emocionales».¹ Los forma-

¹ M. Payne, ob. cit., pág. 328.

listas, según dije, encuentran problemas en medio del estalinismo. No podía ser de otro modo. El realismo socialista es lo opuesto del formalismo. En uno de sus libros de juventud (y, sin duda, en el mejor de ellos junto a *Teoría de la novela*, me refiero a *Historia y conciencia de clase*) György Lukács escribe: «(...) la esencia del marxismo científico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que tengan de ella los hombres». ² Y muchos años después: «Todo gran arte (...), desde Homero en adelante, es realista, en cuanto es un reflejo de la realidad». ³ ¿Qué diría Kant ante esto? ¿Todo arte, entonces, es empírico? ¿Todo arte se somete a la empiria de Hume? La teoría del reflejo, que fue la que tuvo primacía agobiante durante el estalinismo, propuso algo semejante. O sea, hay una realidad ya constituida fuera de la conciencia. La conciencia es pasiva frente a esa realidad. Solo puede reflejarla. Todo verdadero arte consiste en reflejar la realidad. Es una teoría del poder. El poder somete al arte diciéndole que su misión es reflejar la realidad porque la realidad es la realidad del poder. El poder la posee. El arte, al reflejarla, refleja al poder, que es lo que el poder quiere. Desde este punto de vista, el formalismo kantiano es un acto de afirmación de la libertad del sujeto.

LATERALIDAD

«Lacan, que lee a Freud desde Heidegger, también incurre en el neokantismo con esa relación entre la realidad (un mundo simbólico muy semejante al de la “experiencia posible” kantiana) y lo real (categoría impenetrable heredera de la “cosa en sí”, del noúmeno). Y Freud, ni hablar: su “sujeto” vive esclavo de los mensajes (sueños, lapsus, fallidos) o, si se quiere, de las “narraciones” o “mitos” que le envía ese incómodo habitante al que llama: *inconsciente*. Lacan, por si no alcanzara, habla del *inconsciente* como no solo *lo que no es conocido* sino (y sobre todo) como *lo que no puede conocerse*. Esta “cosa en sí”, este “noúmeno” temible acecha y humilla al sujeto. *Freud y Lacan ponen la “cosa en sí” en el sujeto y le entregan el poder*. De este modo, tal como Borges decía que “la metafísica es una rama de la literatura fantástica”, mi última imprudencia radicará en decir (ante este “agujero negro”, ante esta incognoscibilidad que arrastramos y nos sojuzga, ante “esto” que “no es conocido” ni “pue-

² G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, pág. 50.

³ G. Lukács y otros, *Realismo, ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, Lunaria, Buenos Aires, 2002, pág. 11.

de conocerse”) que el psicoanálisis es una rama de la literatura de terror. Y a “eso”, a lo que “acecha” y nos gobierna desde no sabemos dónde, al inconsciente, lo creó Kant.» ⁴

Esta lateralidad es, en rigor, una de las «imprudencias» de mis *Escritos imprudentes*. Que el inconsciente no solo es lo que no se conoce, sino lo que no puede conocerse lo dice Lacan en los *Escritos*, en el texto sobre la dirección de la cura. ⁵ También, es cierto, que se postula que el inconsciente se presenta durante la sesión analítica por medio del lenguaje. Surge como narración o relato mítico. Lo que yo noto aquí de muy kantiano es que estamos en presencia de un elemento central (el inconsciente) que no se conoce ni puede conocerse, y si esto no es el noúmeno kantiano que alguien lo diga. Por otra parte, Lacan, que hacía uso abusivo y no explicitado de todos los filósofos que le interesaban (sobre todo, desde luego, Heidegger), recurre a Kant para formular su —en verdad valiosa— teoría sobre lo *real* y la *realidad*. No puedo entrar mucho en esto, solo señalarlo. Además mi saber lacaniano no me autoriza a demasiadas cosas. Pero tal vez mi saber kantiano sí. Lacan introduce el término «real» en un artículo de 1936. En esa época ya algunos filósofos hablaban de lo «real» como una verdadera cosa en sí. ¿Cómo funciona en Lacan? Será adecuado partir del concepto de «realidad». La realidad es el mundo del orden simbólico. Lo real, por el contrario, es no solo lo que permanece como no-asimilable al orden simbólico sino que también está fuera del lenguaje. Lo real se transforma en lo imposible. En lo absolutamente resistente a la simbolización. Tres imposibles lo caracterizan: 1) imposibilidad de integrar el orden simbólico; 2) imposibilidad de ser imaginado; 3) imposibilidad de obtenerlo o acceder a él.

En suma:

Realidad	_____	Mundo fenoménico
Real	_____	Mundo nouménico

Pueden (si lo desean) abundar gratamente en esta temática leyendo los textos laca-cinematográficos de Slavoj Žižek. En *Mirando al sesgo*, en el primer capítulo al que titula «¿Cuán real es la realidad?», Žižek da cuentas de este dualismo que Lacan toma de Kant. Žižek recurre a una

⁴ José Pablo Feinmann, «Cinco imprudencias sobre Kant» en *Escritos imprudentes II*, Norma, Buenos Aires, 2005, pág. 381.

⁵ Jacques Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, págs. 565-626.

novela de Robert Heinlein, *La desagradable profesión de Jonathan Hoag*, y plantea el no-lugar (uso esta expresión de mi cosecha) de lo «real» como «el inexistente piso 13 del edificio Acme». ⁶ Luego ofrecerá otro acercamiento a cierta definición de lo «imposible»: lo «real» sería «el “lugar donde no tiene lugar nada, salvo el lugar” si se nos permite esta cita de Mallarmé». ⁷

Para ilustrar esto voy a narrar un breve cuento, que no es mío, sino de un alumno de un taller literario que tuve durante unos cuatro o cinco años de la década del noventa. Ese alumno vino a dos o tres clases, y acaso ese haya sido su juicio sobre los valores de mi enseñanza literaria. Nunca más supe de él. El cuento ha sido reelaborado por mí, pero la idea central (una habitación en la que no hay nada) es suya. Acaso aparezca si lee esto. Pero ya que estamos con Žizek y su recurrencia a la literatura fantástica o de terror para explicar conceptos del lacanismo utilicemos este relato (para mí fascinante) sobre —siguiendo a Mallarmé— *un lugar donde no tiene lugar nada, salvo el lugar*. Pongámosle un nombre. Llamémosle «La décima habitación». Es así:

Alejandro tiene catorce años y vive en una casona con su abuela, de ochenta. Sus padres murieron cinco años atrás en un accidente automovilístico. La casona tiene diez habitaciones. La abuela, interminablemente, teje una mantilla. Ella conoce todos los secretos e historias de la casa, que le pertenece. Ha prohibido una sola cosa a Alejandro: abrir la puerta de la décima habitación, la última, al fondo de un largo y muy oscuro pasillo. «Nunca entrarás ahí. Yo tengo la llave.» Alejandro, obsesionado por la intriga, pregunta: «Abuela, ¿qué hay en esa habitación?» La abuela, siempre, responde: «Nada». Transcurren diez largos meses. Alejandro insiste: «¿Por qué no me das la llave? Quiero entrar en esa habitación». La abuela responde: «¿Para qué? No hay *nada* ahí». Cierta atardecer, la abuela se recuesta en un sillón. Se adormece. Alejandro entra como un vértigo y la acuchilla. Una, dos, varias, incontables veces. La sangre corre por el piso de la habitación y tiñe la mantilla de la abuela que ya, largamente, cubría el piso. Alejandro revisa entre las ropas de la anciana. No encuentra la llave. Durante tres días y tres noches revisa la casa. Por fin, la encuentra: estaba en el altillo, en una caja pequeña, de madera tallada. Prestamente, Alejandro se dirige hacia la décima habitación. Atraviesa el largo pasillo. Su corazón es un caballo desbocado. Con su mano estremecida, temblorosa, mete la llave en la cerradura y abre la puerta. En la habitación no hay nada. *Nada. Nada*. Esa noche, Alejandro entierra a la

⁶ S. Žizek, *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pág. 31.

abuela en el jardín de la casona. Luego regresa. Sube las escaleras. Atraviesa el pasillo. Abre la puerta de la habitación, entra y enloquece.

La conclusión del relato —que no debe haber escapado a ustedes— es que la razón se desquicia ante la experiencia de la nada. O de un lugar donde no tiene lugar nada, salvo el lugar. También podríamos decir que en ese lugar, en la décima habitación, lejos de no tener lugar nada, tiene lugar algo: la nada. *Lo que hay en el lugar es la nada*. Heidegger llega en uno de sus textos a esta formulación: *hay nada*.

Recuerdo, otra vez, al alumno que me entregó ese texto. Tenía algo de personaje kafkiano: pequeño, delgado, nervioso. O de cierto tipo de personaje kafkiano. Sé que sabía poco o nada de filosofía y nada de Lacan, estoy seguro. Sin embargo, imaginó un cuento con ese final: alguien habría una habitación en la que —se le había dicho— no había nada y —en efecto— *no había nada*. Notemos cómo desde la literatura (ni hablar desde la poesía) se pueden, sin conocimientos teóricos, plantear cuestiones de rica densidad.

Otro concepto lacaniano deudor de la cosa en sí kantiana es el concepto de *Cosa*. Lacan se remite a dos términos alemanes: *das Ding y die Sache*. Para *die Sache* reserva el universo simbólico. Con lo cual vemos que la cosa (*die Sache*) se da —cuando se da, según dije, dentro del orden simbólico— en la *realidad*. Es decir, en lo fenoménico kantiano. En el mundo de la experiencia posible constituido por el sujeto. Mientras que la cosa en tanto *das Ding* es la cosa en lo *real*, que es eso que Lacan llama el *más-allá-del-significado*. Bien, espero que ningún adepto de Lacan se ofenda (no lo creo: conocen estas cuestiones) si decimos —nosotros, que admiramos la riqueza del intento kantiano— que la Cosa, en tanto Cosa o x-incognoscible que está por fuera o más allá de la simbolización, hunde sus raíces en la cosa en sí de Kant. Podríamos avanzar (pero ahora con respecto a Freud) y proponer a la cosa en sí como el inconsciente freudiano y al imperativo categórico como el superyó que, reprimiendo los instintos del yo pecaminoso, introduce en la conciencia el mundo moral. Si recordamos que la *Crítica de la razón práctica* concluye con el célebre texto de las «dos cosas» que llenan de «admiraación y respeto» el ánimo de Kant. Y que esas dos cosas son: 1) «el cielo estrellado que está sobre mí» y 2) «la ley moral que hay en mí», veríamos que la ley moral está introyectada en el sujeto. Está, dice Kant, «en mí». ⁸ Si está «en mí» está *en* el sujeto. ¿Qué otra cosa sino el superyó podría ser el imperativo categórico si está en el sujeto?

⁷ *Ibid.*, pág. 34.

⁸ E. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1961, pág. 171.

¿Cuál es el propósito de estas *imprudencias*? No otro que mostrar la movilidad de las ideas. Todos los filósofos están vivos y los que vienen después se apoderan, con gran creatividad frecuentemente, de conceptos de quienes los precedieron. Esa división del formalismo kantiano entre un mundo de la experiencia posible y un mundo de la experiencia imposible (concepto, este, que Kant no usa nunca y que acaso se me ocurrió a mí) es de una enorme riqueza y espero haberlo explicitado lo bastante al menos como para ya dejarlos en paz con esta temática.

Pero no: falta algo. (Siempre faltará algo, siempre habrá que seguir hasta, al menos, que se haga presente la imposibilidad de todas nuestras posibilidades.) Quiero insistir en ciertos aspectos políticos del realismo cuando degenera en ideología del poder. Me refiero al realismo socialista soviético. Ya dijimos que durante el estalinismo se impuso como teoría del conocimiento la teoría del reflejo: la conciencia refleja la realidad. O más claramente: debe reflejarla, estar a su servicio. La teoría del reflejo es de cuño engelsiano y su autor (Engels) la desarrolla en un texto totalmente desafortunado como es la *Dialéctica de la naturaleza*, que provocará, sobre todo, las iras del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*. Para Engels, las leyes de la historia, o, si se prefiere, la dialéctica histórica es reflejo de la dialéctica de la naturaleza. Sartre, por el contrario, quiere fundamentar una dialéctica crítica, una dialéctica del agente práctico entregado a la libertad de su praxis. Es la praxis del hombre la que es dialéctica, y es por ella que la historia es dialéctica, no porque refleje una dialéctica de la naturaleza que la condicionaría en exterioridad. Stalin no pensaba así. Hay una realidad y el arte debe reflejarla. Como Gorki en su novela *La madre*. Ese es el arte socialista, el realismo socialista que el régimen exige. Insistamos: el arte proletario (dice Stalin) tiene que ser realista porque tiene que expresar la materialidad de la vida proletaria. Para Stalin, este era un imperativo revolucionario. Nuestros proletarios viven en la realidad, son parte de la realidad y trabajan con la materia, de aquí que la filosofía marxista los exprese. Porque el marxismo ha venido a expresar la materialidad. ¿Por qué? Porque ha venido a expresar al proletariado y ¿con qué trabaja el proletariado? Con la materia. Por consiguiente, el pensamiento marxista es materialista.

Ocurre que cuando todo esto se dogmatiza y deviene autoritario las aristas menos creativas (libres) de esas posturas (aclaro: que el materialismo de Marx es tal porque viene a expresar a una clase que trabaja la materia es un razonamiento impecable) se cosifican en dogmas de Partido. Stalin, así, propone un arte para el pueblo. Que exprese al pueblo y que el pueblo entienda porque, justamente, lo expresa. Hubo una situación dolorosa en este encuadre: los artistas perdieron creatividad, se

volvieron obedientes. Y esto, en los verdaderamente geniales, era trágico. Tomemos el célebre caso de Dimitri Shostakovich. Shostakovich nace en 1906 y en 1924, a los dieciocho años de edad, llega a la consagración mundial con su Primera Sinfonía. Se trata de una obra de genio. Creo que podemos considerar a Shostakovich el más grande compositor del siglo XX o, si prefieren, uno de los pocos que pueden estar entre los realmente grandes. Un monstruo. En 1924, escribe una ópera breve y atonal. O con enorme cantidad de pasajes atonales: *La nariz*. El realismo socialista aún no se había impuesto. El aparato burocrático se consolida a partir de los años treinta. Y justamente en 1930 Shostakovich escribe una ópera lúgubre, desoladora, trágica, llena de disonancias terribles, pero solo con uno que otro pasaje atonal. Se trata de la célebre *Lady Macbeth del distrito de Mtsensk*. No se estrena en Moscú, sino en otras ciudades de la Unión Soviética. Tiene gran éxito. Seré breve: se estrena, por fin, en Moscú. Stalin la va a ver y luego publica un artículo satánico en *Pravda*. Habla de disonancias decadentes y burguesas, de música hecha a espaldas del pueblo, en fin, ya pueden imaginar el tono del texto. La ópera deja de darse. Shostakovich, temeroso, sigue componiendo con, pongamos, cautela. En ese lapso, hay que decirlo, compone un bellissimo Concierto para piano, trompeta y cuerdas. Y en 1937 estrena la que será su más aclamada sinfonía, la más conocida, célebre: la Quinta Sinfonía, Opus 47. Antecediéndola, la partitura lleva una aclaración: *Respuesta creativa de un artista a una crítica justa*. No sabemos si la aclaración era totalmente sincera o escondía aristas irónicas, la música de Shostakovich abunda en ironías y sarcasmos. La Quinta Sinfonía es tonal y lo será toda la música que Shostakovich habrá de componer de ahí en más. Ahora bien, *no necesitó ser atonal para ser un genio*. Tampoco huyó de la Unión Soviética. Los críticos musicales de Occidente se han pasado años imaginando qué habría hecho Shostakovich si «hubiera elegido la libertad». Difícil saberlo. En 1979, Albin Michel publica *Témoignage, les memoires de Dimitri Shostakovich*, que son fraguadas por un tal Solomon Volkov, cuyo esfuerzo es presentar a un Shostakovich «occidental». Dimitri jamás se fue de su tierra rusa. Y durante el sitio de Leningrado él (Dimitri Shostakovich) era el que tocaba la campana al atardecer para que todos supieran que la ciudad aún resistía. No sé qué habría sido de Dimitri en Occidente. Acaso hubiera escrito sonatas atonales para piano preparado y cepillo de dientes. No sé. Stalin fue un dictador sanguinario, nadie lo duda. Pero también Prokoviev, al fin, vuelve a su tierra rusa y hasta compone música para el Ejército Rojo. En cuanto a Dimitri digamos que se movió —como dijimos— dentro de la tonalidad, pero no escribió música obediente. Y también escribió mú-

sica secreta, o más íntima. La grandeza no estaba en el atonalismo. La medida de la grandeza la daba el genio de Shostakovich, que fue más allá de todo. Del atonalismo y del realismo socialista. Hoy —cuando el mundo se apresta a festejar los cien años del nacimiento del músico— textos como los que escribió sobre él, desde el fundamentalismo schoenbergiano, el músico argentino Juan Carlos Paz mueven a risa, a desdén o lo ponen a uno de malhumor. El *totalitarismo* de la vanguardia se expresó como pocas veces en el mamotreto de Paz *Introducción a la música de nuestro tiempo*, 1956, que creía tener la verdad revelada en el Corán de los doce tonos. De él, no queda nada. (A lo sumo, algunas petulantes disonancias.) De Shostakovich, una obra colosal amada por los melómanos de todo el mundo. (También Paz, no podía ser de otro modo, la emprendió contra George Gershwin en un pequeño libro sobre la música de jazz. Lo llamó «representante del naturalismo en retardo». Con frecuencia me sorprende la nostalgia con que se recuerda la década del sesenta. Yo no la tengo. En música fue insoportable. En cine se desplegó el genio de Visconti, Fellini, algo de Godard y casi nada de Antonioni. El resto, la petulancia y el prestigio del tedio. Para colmo, se eclipsaron los grandes maestros del cine norteamericano. Recuerdo haber ido a ver *El ocaso de los cheyennes* a espaldas de mis compañeros de filo, ocultándome. En lo político, la *intelligentsia* de *Primera plana* apoyó y colaboró abiertamente con el golpe cursillista, ultracatólico y fascista de Onganía. En el Di Tella hubo snobismo pero también gran arte: el sorprendente humor de Bonino en «Bonino explica ciertas dudas», «Crash» y el surgimiento de Oscar Araiz, el *Timón de Atenas* de Roberto Villanueva, el rescate de los géneros menores —la «literatura dibujada» de Oscar Masotta—, algunas experimentaciones de Ginastera y Gandini, Juan Carlos Distéfano y *last but not least* las primeras obras de la luminosa Griselda Gambaro que, aún hoy, brilla como entonces o más, porque la madurez la acerca a la totalización de su estética.)

Las filosofías posmodernas encuentran en el atonalismo uno de sus antecedentes. No han tratado mucho este tema, acaso porque no les interesa demasiado la música. En serio, no conozco trabajos sobre posmodernismo y música atonal. Conjeturo que debe haberlos. Pero observemos que la ausencia de tonalidad quiebra la hegemonía autoritaria de la tonalidad. Si la temporalidad posmoderna va a proponer (ya de Foucault y Althusser viene esto) no una linealidad (eso que Althusser llamaba «continuidad sustancial» en Hegel), sino una discontinuidad, el dodecafonismo le viene como anillo al dedo. Schoenberg, el creador del dodecafonismo, proponía un sistema que tocara las doce notas antes de volver a tocar alguna de ellas. El atonalismo, la música serial están en es-

ta búsqueda. Esto lo trata Thomas Mann en su novela *Doctor Faustus*. Ahí explica (en el capítulo 22) el sistema dodecafónico tal como Theodor Adorno, que había frecuentado a Schoenberg, se lo explicó. No es casual que Adorno haya sido el lujoso maestro de Mann. En *Minima moralia* (texto de 1951, Frankfurt) Adorno habrá de decir: «La misión del arte hoy es introducir el caos en el orden».⁹ Afirmación ampliamente compartible. Cuando el arte se vuelve *ordenado* se cosifica. Es necesario, entonces, el caos interior del artista («atrévete a tu propio caos», dirá Nietzsche) para sacarlo de ese orden, para dislocarlo. Esto se hace de muchas maneras. *Cuando se propone hacerlo de una sola, el arte se vuelve a ordenar y se torna otra vez cosificación, dogma*. Yo no soy un experto en atonalismo. Eso no quiere decir que sepa *poco* sobre esta cuestión. Pero un experto es alguien que sabe bastante más que *poco* y aún que *mucho*. Solo quiero decir que la ruptura de la tonalidad hegemónica tal como la conocemos (pongamos: en la Fantasía en do mayor de Schumann o en la Sonata en si menor de Liszt, por citar las dos más grandes partituras para piano del romanticismo) establece el quiebre de la linealidad, que vamos a encontrar como propuesta en los posmodernos. La novela de Thomas Mann narra la historia del compositor Adrian Leverkühn, quien dialoga con un amigo, que es, en rigor, el narrador de la novela y le explica el dodecafonismo: «Ninguna [nota] debiera repetirse sin que hubieran aparecido antes todas las demás».¹⁰ Con cierto espanto, el azorado amigo de Leverkühn le pregunta: «Pero, ¿tienes esperanza de que todo esto sea oído?»¹¹ Aquí hay un traspie del traductor. «Todo eso» será, qué duda cabe, oído. La cuestión es que pueda ser escuchado. Dejemos esto para un poco más adelante. Permítanme remitirme a los que son considerados los más grandes melodistas del siglo XIX y del siglo XX. Si uno toma una melodía de Tchaikovsky —supongamos cualquiera de *El lago de los cisnes*, bello ballet sin duda— encuentra en ella una *linealidad tonal*. La melodía podría incluso dibujarse. Pero ha sido posible porque ha vuelto a recurrir a ciertos tonos antes de tocarlos todos. Vayamos a una melodía de Gershwin. Tomemos, por ejemplo, la poderosa *Bess, you is my woman now*. Ocurre lo mismo. Hay una linealidad tonal. Es la tonalidad la que se pone al servicio del melodista. No hay quiebres. No hay discontinuidades. Con el atonalismo o el serialismo la continuidad necesariamente se quiebra, se triza, se fragmentariza. Y, co-

⁹ T. Adorno, *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1999, pág. 224.

¹⁰ Thomas Mann, *Doctor Faustus*, Sudamericana, Buenos Aires, 1951, pág. 285.

¹¹ *Ibid.*, pág. 286.

mo dirían los posmodernos, cada uno de esos fragmentos es un centro, todos valen lo mismo. El dodecafonismo se forma muy tempranamente (quiero decir: mucho antes que el posmodernismo o el posestructuralismo) en la llamada Escuela de Viena, que forman Schoenberg, Alban Berg y Anton Webern. «Si bien es cierto (escribe Diego Fisherman) que Schoenberg, Berg y Webern compartieron, además de las inevitables ideas de época, un cierto alfabeto musical (la música con doce sonidos y su sistematización en el serialismo o el dodecafonismo), sus lenguajes son absolutamente distintos.»¹² Berg es un Schoenberg más, por decirlo así, blando; Webern endurece las facetas ya duras del dodecafonismo. Esto ha determinado que la llamada «música del siglo XX» haya sido raramente escuchada por su público. «Por primera vez en la historia de la recepción musical (...) el cuerpo principal de lo que se escucha está formado por obras del pasado.»¹³ Hay casos —como, por ejemplo, el *Pierrot Lunaire* de Schoenberg, que es de ¡1918!— en los que resulta increíble y algo melancólico, dado el gran arte de la obra, que no sea escuchada o que se escuche escasamente. Por ejemplo: entre nosotros, solo cuando Gerardo Gandini la toca en algún lugar semiclandestino. Hace unos años se dio *Lulu* de Alban Berg en el Teatro Colón: la gente se retiraba en bandadas para encontrar mesa en Edelweiss, comer y olvidar. El serialismo casi no se escucha en las salas de concierto. Toda la música que escribió Anton Webern escasamente llega a las tres horas. Pese a ello, pese a esa escualidez, el público que escucha música de especulación superior, no la escucha, prefiere obviarla. Ahora bien, como elemento teórico a nosotros todo esto nos sirve y mucho. La música experimental no convoca público. Esto no quiere decir que sea de vanguardia ni que sea buena. Es posible que se haya tomado un camino equivocado. Bien dice Fisherman: «No vale lo mismo, para el arte, un experimento que abrió determinadas puertas estéticas (...) que una obra artística lograda, haya sido o no experimental y haya o no abierto puertas de cualquier clase».¹⁴ Por decirlo claro: uno no sabe si Ravel o Poulenc (por hablar de dos grandes de la música francesa) inventaron algo, pero la música que hicieron es de altísimo valor artístico.

El caso extremo de ruptura de la linealidad es la no linealidad, la nada sonora de la obra de John Cage *4' 33"*. Un pianista se sienta al piano y durante cuatro minutos y treinta y tres segundos *no toca nada*. Se le-

¹² Diego Fisherman, *La música del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pág. 43.

¹³ *Ibid.*, pág. 131.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 138.

vanta, saluda y se va. La sala aplaude. Como experimento es, sin duda, genial. Cage aducirá que el *contenido* de su obra está en los sonidos de la sala: toses, estornudos o, por qué no, flatulencias. Aquí estaríamos ante la carencia total de narrativa.

Estas filosofías (posestructuralistas y posmodernas) son deconstructoras de la *totalidad* y de la *centralidad*. Anhelan la esfera de Pascal: que tiene su centro en todas partes y su circunferencia en ninguna. Resulta, creo, claro, que la tonalidad establece un centro. Una raíz arborescente, diría Deleuze. El dodecafonismo está muy cerca de lo rizomático, esa figura que Deleuze toma de la botánica y que tiende a eliminar la jerarquización de la totalidad hegeliano-marxista en busca de un horizontalismo que garantiza, entre otras cosas, un descentramiento del esquema vertical, autoritario arborescente. El rizoma se ramifica en todas direcciones, horizontalmente. La música atonal, ante todo, huye de la tonalidad. El rizoma, al diversificarse, torna imposible establecer un centro. Digamos: una hegemonía tonal. La Fantasía en do mayor, por ejemplo. No hay *do mayor*. El rizoma destruye la tonalidad. En el esquema arborescente, por el contrario, *todo punto remite a la raíz*. En la música tonal la partitura puede salir de su tonalidad hegemónica, pero habrá de volver a ella. No esperen encontrar esta mezcla explicativa en *Mil mesetas*, la obra de Deleuze y Guattari. Es un pequeño juego que me he permitido aquí. En cuanto a la música, tonal o no tonal, qué les puedo decir, para mí son tan maravillosos el Concierto para piano, escrito en 1942, de Arnold Schoenberg como el Concierto en fa mayor de George Gershwin, quienes fueron, además, buenos amigos. Incluso Schoenberg orquestó el genial Segundo Preludio de Gershwin.

Sobre el realismo —y no pretendo saldar aquí semejante cuestión— sería sensato no atarse ni al reflejo del socialismo dogmático ni al formalismo acaso extremo al que suele conducir el sujeto trascendental kantiano. Habrá que pensar en artistas como Warhol o como Lichtenstein, que buscan desaparecer tras la materialidad de su obra. O en Jackson Pollock y su expresionismo abstracto: la conciencia expresando su caos por medio del color y la concreta realidad de la tela. De todos modos —y pienso aquí, volviendo, en los ejemplos de Warhol y Lichtenstein—, una buena obra vale más que un experimento. Las obras de Warhol y Lichtenstein valen porque son buenas. Los fines experimentales resultan —en los dos— bastante inocuos. Si la propuesta del *camp* es borrar la existencia del autor detrás de la obra, raramente se logra. Uno ve una gigantografía de *The Phantom* y dice: «Ahí hay un Lichtenstein». Uno ve una serialización de Marilyn Monroe y dice: «Ahí está Warhol». Se ha intentado también hacer una lectura posmoderna de un escritor

como Manuel Puig, que se puso de moda en el canon de nuestra pequeña escena literaria de los noventa, demostrando que en sus primeras novelas, al incluir fragmentos de diarios íntimos (un «yo» que no es el del narrador) o fragmentos, también, de diarios y revistas de la época en que las novelas transcurren (los años cuarenta), accedía a un grado cero de la escritura y con ello a la desaparición del autor. De ese autor, se dice, que bajo el signo de la novela burguesa de la modernidad se presentaba con un estilo, con un porte individual de escritor que poseía y controlaba todos los resortes de su obra. Frente a esto, Puig, que elimina los bloques narrativos en novelas como *El beso de la mujer araña*, y solo trabaja con diálogos, sería a la novela lo que Lichtenstein y Warhol a la plástica: el autor desaparece. O se esconde tras su obra. En esas novelas, se dice, no hay voz narrativa. Detrás de todo esto se encuentra la postulación barthesiana de la «muerte del autor». Que se trama con la foucaultiana de la «muerte del hombre». Y que vienen, ambas, de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Por el momento, solo esto: ignoro si Puig quiso hacer desaparecer al narrador al escribir una novela con el solo recurso de los diálogos. Pero digamos que está bien, es correcto. Con estas cosas se hacen *papers* o tesis de licenciatura, se llenan suplementos literarios (que prolongan, por el prurito de lo «culto» y lo «nuevo», los avatares de la escena literaria académica), pero no se hacen grandes obras de arte. Y si se hacen es por el genio de sus autores. Esto lo sabía bien el propio Puig: siempre dijo que aquello que en verdad diferencia a una obra de otra —y lo que en verdad *importa*— es el talento de su autor. Conoció a Puig en los sesenta. No manejaba un bagaje teórico de relevancia. Era eso que los norteamericanos llaman un *natural*. Un dotado. Un escritor que escribía con frescura y libertad. (No ingenuamente, claro.) En suma, y al costo de repetirme, lo que hace grande a una obra de arte es el genio, la entrega y el riesgo de un autor. Con esto quiero decir que el autor, del modo que sea, existe, que existe el estilo y, sobre todo, que existe el individuo cuyo genio se expresa en la obra cuando la obra vale y cuya mediocridad también aunque la venda con todos los artilugios de la vanguardia.

Ha llegado el momento de enfrentarnos a Hegel. Uno no puede atravesar esta vida sin tener que ver algo con Hegel. También suele decirse que cada época se define por el modo en que piensa a Hegel. Desde hace un buen tiempo Hegel ha entrado en desgracia. Adorno —un hombre de la Escuela de Frankfurt— había lanzado un *dictum* mortal: «la totalidad es lo falso». Si pensamos que la totalidad (o la totalización dia-

léctica) es la herramienta metodológica central de la filosofía de Hegel, vemos el peso que tiene la frase. Que es, coherentemente, atrapada por los filósofos post (los que surgen a partir de Althusser y Foucault, a mediados de los sesenta, y se extienden hasta el tardío posmodernismo, que ha muerto, pero todavía persiste en espacios como el teatro, al menos en la Argentina), para perseverar en la deconstrucción de la totalidad y encandilarse con la maravilla de lo fragmentario, de una historia trizada en miles de particularidades cada una de las cuales es un centro que vale lo mismo que todos los otros centros. Sin constituir, todos estos centros, una totalidad sino un juego constante de alternancias y destrucción de relaciones binarias, de relaciones de poder, lo que llevaría a un garantismo incesante de la pluralidad democrática.

Acaso la artillería no esté siendo descargada tanto sobre Hegel como sobre Marx, dado que al ser Marx el más genial discípulo y seguidor, en muchos aspectos, de Hegel, es él quien debe recibir las bofetadas. Donde más sigue Marx a su maestro es en la dialéctica como herramienta de intelección de la historia. Y hasta en la relevancia dada a la historia, que las filosofías post han decidido aniquilar. (Y que nosotros, con nuestra postulación del barro, de la suciedad, de la contaminación de la filosofía con su entorno fáctico, venimos, con decisión, a restaurar. Digo *decisión* porque si de algo estamos seguros, a esta altura, es de la decisión. Lo demás lo estamos viendo, lo estamos transitando con ustedes.) En suma, la condena de Hegel es la condena de Marx. Y la condena de Marx expresa el deseo de los filósofos post de salir de la órbita marxista, de abandonar los pesares que la política soviética les acarrea y empezar a pensar desde otra dimensión. Que será —lo hemos dicho— la dimensión Heidegger-Nietzsche. Bien, si Derrida, con remarcable honestidad, se pregunta, a comienzos de los noventa, por el estruendoso silencio en torno a Marx —o por lo extraño que resulta que todos den por muerto a alguien: Marx, en este caso—, y habla, entonces, del fantasma de Marx que recorre la academia europea y norteamericana, podríamos nosotros preguntarnos: ¿por qué se le teme tanto a Hegel? Derrida escribe: «Siempre será un fallo no leer y releer y discutir a Hegel (...) Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. No habrá porvenir sin ello. No sin Hegel. No hay porvenir sin Hegel. Sin la memoria y sin la herencia de Hegel».¹⁵ Luego de la trampa, la confesión: en la cita de Derrida suplanté «Marx» por «Hegel». Quería que sintiéramos que con la misma fuerza y justeza sonaba el texto para Hegel.

¹⁵ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, pág. 27.

Nuestro propósito es arrancar con Hegel como filósofo que expresa el hecho fundante de la Revolución Francesa, tal como lo hace todo el idealismo alemán (Fichte y Schelling y hasta podríamos incluir a Kant). Con Hegel, como el primer filósofo que reflexiona sobre *toda* la historia humana y no solo sobre su presente, como señaló Foucault que Kant lo hacía con la Ilustración.

Solo algo más: *para nosotros*, que reflexionamos en situación, que pensamos desde la periferia, ¿qué es Hegel? Es el filósofo que expresa la consolidación de la burguesía europea y su aptitud para iniciar su expansión imperial. Todo esto, no obstante, no hacemos, aquí, más que enunciarlo. Demostrarlo será una ardua tarea pero —también— nos permitirá ver un paisaje asombroso: el de la cabeza filosófica más des- tellante de la historia de la humanidad.

Hegel, dialéctica del Amo y el Esclavo

Entramos en Hegel. Sé que algunos se dirán: a partir de aquí no entiendo nada. O también: si la mano —con estas clases— ya venía difícil, ahora se va a poner imposible. Es, entonces, el momento de hablar sobre las dificultades de la filosofía. Pocos filósofos son más oscuros que Hegel, quizá ninguno. ¿Qué hacer? Tengo la pasión de la claridad. La pasión de entender y hacerme entender. Pero no soy Mandrake, el Mago. O David Coperfield, para ser más actuales. Lo que es difícil es difícil. Todos pueden entender todo si todos se esfuerzan. La comida masticada no la digiere uno. Y el Saber hay que digerirlo lentamente. Y eso lo tiene que hacer cada individuo, solo. Y hasta tiene que sentir el orgullo de hacerlo.

La *simplificación* de los temas no es lo que aquí se va a encontrar. Lo que sin duda se encontrará es la *claridad* en la exposición de los mismos. Pero exponer claramente lo que es difícil no es eliminarle la dificultad. En fin, voy a un ejemplo del que suelo valerme: un tipo le pregunta a Einstein qué es la Teoría de la Relatividad. Einstein se la explica. El tipo dice: «No entiendo. ¿Podría explicármela de modo más simple?» Einstein dice que sí y se la explica de modo más simple. El tipo vuelve a decir que no entiende y pide un modo todavía más simple. Así, diez veces. Diez veces Einstein simplifica la explicación de la Teoría de la Relatividad para que este señor la entienda. Por fin, el tipo exclama: «¡Ahora sí! ¡Ahora la entiendo!» Einstein dice: «Me alegro, pero esa *ya no es* la Teoría de la Relatividad».

Tornando explícita una de esas verdades que se han instalado (y, en este caso, bien) en los análisis filosóficos, Herbert Marcuse empieza su ensayo *Razón y revolución* diciendo que el idealismo alemán ha sido considerado como la teoría de la Revolución Francesa. «A pesar de su agria crítica al Terror (escribe), los idealistas alemanes dieron unánimemen-

te la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de una nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba.»¹ No erraba Marx cuando célebremente dijo: «Los alemanes piensan lo que los franceses hacen». Es cierto que Alemania se sentía orgullosa de la Reforma luterana e incluso la veía como antecedente de la Revolución Francesa. Más cierto es que Alemania —en el comienzo del siglo XIX— seguía siendo una nación sin unidad, quebrada por conflictos internos, monárquica, lejos, muy lejos de los agitados eventos que le llegaban de Francia. Pero esto no habría de amedrentar a una cabeza de ambiciones universales como la de Hegel. Había, en principio, que tomar a Francia como concepto. Como surgimiento de una nueva era. Alemania —más tarde o más temprano— habría de encontrar los caminos de los nuevos tiempos. Los nuevos tiempos eran los de la burguesía. En Francia era la burguesía la que había hecho la Revolución y, en esa clase, se encarnaba el espíritu de la nueva aurora. La burguesía había llegado para quedarse y Hegel es quien habrá de pensar la universalización de la historia (que entenderá incluso como *acabamiento*) que la burguesía logra por medio de la toma de la Bastilla y la vehemente actividad de la guillotina. En Hegel, por otra parte, la crítica al Terror no restringe su entusiasmo por el *acontecimiento histórico-universal* que ha tenido lugar en el país vecino. Y este entusiasmo (si en algo se hubiera enturbiado) reverdece con la admiración que habrá de dispensarle al César de la burguesía: Bonaparte. «Según afirma Hegel (escribe Bernard Bourgeois), la *Fenomenología del espíritu* fue terminada la noche que precedió a la batalla de Jena.»² Esa batalla es, para Hegel, eso que —tal como a la Revolución Francesa— él define como *acontecimiento histórico-universal*, es decir, un acontecimiento en que se depositan los fines últimos (teleológicos, es decir, con relación a los *fines* de la historia) de la historia humana. Parece que vio pasar a Napoleón a caballo y dijo que había visto «al Emperador, alma del mundo».³ Cito por última vez (¿será así?) a Bourgeois: «Hegel admira en Napoleón al restaurador racional del Estado, que ha sabido unir el principio de la centralización exigida por la soberanía estatal y el principio de la participación exigida por el espíritu de libertad propio de la época».⁴

¹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967, pág. 7. Hay nueva edición en Alianza Editorial.

² Bernard Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pág. 89.

³ Ídem.

⁴ Ídem.

¿Qué tenemos hasta aquí? Tenemos a un filósofo alemán. Tenemos una revolución por medio de la cual la burguesía —aniquilando a la monarquía— se ha adueñado del poder total. Tenemos, entonces, a un filósofo que tiene que *pensar* ese acontecimiento. Su filosofía, en rigor, expresa ese acontecimiento y revierte sobre él otorgándole densidad conceptual. Quienes mejor piensan la Revolución Francesa no son los franceses, son los alemanes. Y más exactamente: Hegel.

Hay un hecho: la burguesía tiene *todo* el poder. La filosofía, hasta entonces (o sea, *hasta Kant*), no había podido pensar *toda* la realidad. Kant no piensa la cosa en sí. Es incognoscible. No hay, en Kant, un saber total. No lo hay porque Kant se rinde ante el empirismo inglés. Los ingleses hicieron su revolución, pero la pensaron en la modalidad de lo mercantil: la pensaron desde la coseidad de la empiria. Al hacerlo, no la transformaron en un hecho universal. No expresaron lo que implicaba la revolución burguesa. Kant, al someterse a la empiria de Hume, queda preso de la empiria que se le debe ofrecer a la sensibilidad en la estética trascendental. Llamemos, ahora, sustancia a la empiria. Hegel, que viene a expresar un *poder total*, tiene que instaurar un *saber total*. Ni se preocupa por el empirismo inglés. Piensa más en Kant y en su incapacidad para apropiarse cognoscitivamente de la cosa en sí. De *toda* la sustancia. No hay cosa en sí para Hegel. La burguesía, con su gran Revolución, se ha apoderado de la cosa en sí. También debe hacerlo la filosofía. Que debe acceder a un conocimiento de la totalidad. Nada debe escapar —ahora— al poder del sujeto. ¿Cómo dar este paso? Para que el sujeto pueda apropiarse de *toda* la sustancia, la sustancia también tiene que ser sujeto. La sustancia no puede ser *otra cosa* del sujeto, así como el sujeto tiene que sustancializarse. Insistamos: Hegel quiere pensar toda la historia. Es el pensador que quiere entregarle a su pensamiento la sustancialidad de toda la historia humana. Pero —al permanecer dentro del idealismo— tiene que hacerlo partiendo de un sujeto. Ese sujeto con hambre de universalidad debe ser universal. Entramos en la *infinitud de la razón* que define a la filosofía de Hegel. De aquí que la máxima fundamental de su filosofía esté expresada en el deslumbrante Prefacio a la *Fenomenología del espíritu* y diga: «Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también como *sujeto*».⁵ Hay un texto de Lukács al que —desde joven— suelo recurrir para explicar esto: «El ulterior avance desde el pensamiento me-

⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 15.

tafísico [Kant, Schelling, Fichte] hacia el dialéctico no podía, por tanto, realizarse, dadas las circunstancias del desarrollo social y del científico, más que por la vía del idealismo. Pero desde el punto de vista idealista [por *idealista* entendamos la razón centrada en sujeto, el sujeto constituyente que constituye, da forma —Kant— a una realidad que no es él], una dialéctica de la realidad objetiva no es posible más que sobre la base del sujeto-objeto idéntico. Solo aceptando algo que rebasa la conciencia individual del hombre, pero sigue siendo a pesar de ello del orden del sujeto, del orden de la conciencia, solo cuando el idealismo ve en el movimiento, en el movimiento dialéctico de los objetos una vía de desarrollo que llega en el sujeto a conciencia de sí mismo, solo pues cuando el movimiento del mundo objetivo llega a unidad objetiva y subjetiva, real y de conciencia, con el conocimiento es posible una dialéctica objetiva idealista o idealista-objetiva. El sujeto-objeto idéntico es, pues, la idea central de idealismo objetivo». ⁶ En suma, el sujeto-objeto idéntico significa que el sujeto es la sustancia y la sustancia el sujeto. El sujeto puede apoderarse de toda la realidad porque la realidad también es sujeto. Se trata, en Hegel, no de la razón finita como en Kant, sino de la razón infinita. De aquí que Hegel —que es un dialéctico, método que es uno con la realidad, que es el alma del desarrollo histórico por medio de sus antinomias y de sus antagonismos— reproche a Kant no haber advertido que si la Razón se perdía en antinomias es porque se sometía a la empiria y —según Kant— al trabajar sobre las síntesis del entendimiento y no sobre los datos de la realidad se perdía en contradicciones. No, dice Hegel, la Razón es contradictoria y dialéctica. ¡Qué cerca estuvo Kant! Pero su servilismo a la empiria de Hume le impidió llegar a fondo. Y llegar a fondo es ver que el sujeto y la sustancia son uno. Sujeto realizado y realidad subjetiva. O tomando el lenguaje que Hegel utilizará, sobre todo, en su *Lógica*: concepto realizado y realidad concebida.

Además, si Foucault le reconocía a Kant pensar su presente histórico en *¿Qué es la Ilustración?*, Hegel va mucho más allá en sus ambiciones acerca de la historia. Hegel se propone ser el primer filósofo que habrá de pensar la *Historia universal*. Hay una conocida frase que trasluce su interés por los acontecimientos históricos. Decía leer el diario todas las mañanas, actitud a la que llamaba su oración laica matutina. Tenemos, en suma, a Hegel colocado en la cima del mundo histórico, en el momento en que la humanidad ha llegado al acontecimiento histórico-universal de la Revolución Francesa. ¿Cómo se ha llegado hasta aquí? Esta es la

⁶ G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963, pág. 273.

materialidad que Hegel quiere pensar. Todo el desarrollo de la historia humana que ha precedido a esta esplendorosa culminación y origen. Porque, en Hegel, la historia termina, pero termina para continuar de otro modo, *sabiéndose*. ¿Qué es esto? ¿Por qué la historia culmina? ¿Por qué a partir de Hegel continuará pero en la modalidad del Saber Absoluto, de una historia autoconsciente? Esto tiene una respuesta deslumbrante porque deslumbrante es el *núcleo genético* del que Hegel parte para explicar la historia humana. Se trata de la *dialéctica del Amo y el Esclavo*.

Durante los años treinta —más exactamente: entre 1933 y 1939—, Alexandre Kojève, que había nacido en Rusia y emigrado a París, dio unas clases fundamentales en la Escuela de Altos Estudios de París. Se consagró, Kojève, a una lectura de Hegel con marcas de Marx y Heidegger. Se consagró, también, a una sola obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, y sus puntos más altos llegaron en el análisis del capítulo IV, sección A. Es el apartado que aborda el tema del señorío y la servidumbre. Aca-so esos cursos no habrían pasado a la historia si no fuese por el más que selecto auditorio con el que contó Kojève. Coincidieron ahí Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Raymond Queneau, algunos otros y, se dice, Jean-Paul Sartre, de quien no se tiene seguridad, aunque sí es absolutamente comprobable (sobre todo en la lectura de *El ser y la nada*) que Sartre, al menos, manejó los apuntes de esas clases y los utilizó intensivamente. De esta forma, su primera gran obra, *El ser...*, es una genial relectura de *Ser y tiempo* pasada por los apuntes de Kojève. Esto no tiene por qué afectar la «originalidad» de Sartre. Es muy discutible el concepto de «originalidad». De todas formas, Sartre nunca ocultó sus fuentes, arte que, en Jacques Lacan, llegaría a extremos admirables: pocos escamotearon de modo tan entusiasta sus influencias o sus apropiaciones.

Si bien no sería adecuado tomar exclusivamente la interpretación de Kojève para exponer la dialéctica del Amo y el Esclavo, no es menos cierto que la tentación es fuerte. Sobre todo por la influencia que tuvo en gran parte de un pensamiento francés que fue fructífero y que logró difusión universal por medio de la *moda* del existencialismo de posguerra. Además —y vuelvo aquí a mis viejos y queridos maestros hegelianos: Ansgar Klein y Andrés Mercado Vera— fue allá, por Kojève, como recibí la enseñanza de ese deslumbrante pasaje de la *Fenomenología*. Confieso que, aún, es para mí la más fructífera.⁷

⁷ Los cursos de Kojève, por mediación de Raymond Queneau, se publicaron en 1948: *Introduction à la lecture de Hegel*. Otro texto valioso de Kojève para consultar es *La noción de autoridad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

Se trata, para Hegel, de explicitar el *núcleo genético* de la historia humana. Para eso sorprende al ser humano en el momento en que, en lugar de tener una relación de conocimiento con el objeto, con la empiria, tiene una relación *deseante*. Este hecho le permite decir que el hombre es, ante todo, deseo. Hay dos tipos de deseo. Primero, deseo de cosas naturales. Aquí, el deseo no pasa de ser un *deseo animal*. Como vemos, el deseo del hombre no habrá de ser deseo de cosas naturales; el hombre habrá de desear *otra cosa* para ser humano. Porque el deseo de las cosas naturales lo comparte con quienes no son hombres: con los animales, cuya inmediatez con la cosa deseada los lleva a consumirla. El hombre, lejos de desear cosas naturales, desea deseos. Desea los deseos de los otros hombres. Lo que hace que un hombre sea tal es su deseo de deseos. Su deseo de otros deseos. Si tenemos, de este modo, una comunidad de deseos que se desean observamos que el deseo humano tiene una dimensión social. Solo en una sociedad humana puede surgir, establecerse una sociedad de deseos deseantes. Debemos entender por deseo el deseo de reconocimiento.

LATERALIDAD

Nos permitiremos aquí una nueva imprudencia: *Hegel inventó a Husserl*. Las fuentes de Sartre —las que explican al Sartre fenomenólogo de su primera etapa, la anterior al marxismo— son: Hegel (el deseo que desea deseos), Husserl (la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia), Heidegger (el estado de arrojamiento del *Dasein*) y Kojève (lectura heideggeriana de Hegel). Volvamos: Hegel inventó a Husserl. Esta conciencia hegeliana que desea deseos barre con toda la estructura gnoseológica del idealismo. Antes —en Kant, pongamos— la relación del sujeto con la empiria era una relación de conocimiento del objeto. En Hegel, el objeto es otro hombre. Otra conciencia. Otro deseo. Estamos, aquí, en el plano existencial. Pero también en el fenomenológico. Lo propio de la conciencia fenomenológica es estallar hacia fuera. El gran descubrimiento de Husserl reside en establecer una conciencia que está toda ella arrojada al mundo. A esto le llama *intencionalidad de la conciencia*. La conciencia husserliana es, en tanto conciencia intencional, no «la tradicional conciencia que “digiere”, o ingiere al menos, el mundo exterior, [sino la que] revela una conciencia que “dispara hacia” [Sartre]; una conciencia, en suma, que no es nada, salvo una relación con el mundo». ⁸ Más adelante, en

⁸ Jean-François Lyotard, *La fenomenología*, Eudeba, Buenos Aires, 1960, pág. 7.

un pasaje que titula «Nota sobre Hegel y Husserl», Lyotard insiste: «La conciencia es siempre conciencia de, y no existe ningún objeto que no sea objeto para». ⁹ ¡Cómo citaba Lyotard a Sartre en estos años! Después, constituido en adalid de la posmodernidad, lo olvidó por completo: silencio. Volviendo otra vez: la conciencia deseante de Hegel no intenciona sobre un objeto sino sobre otro deseo, el cual, a su vez, intenciona sobre ella. *Hay un choque de intencionalidades. Hay una beligerancia de intencionalidades*. La intencionalidad, en Hegel, vive en estado de conflicto. En resumen: 1) La conciencia del deseo hegeliano estalla hacia fuera, como habrá de proponerle la intencionalidad fenomenológica de Husserl; 2) El «afuera» del deseo no es una «cosa». Lo es, sí, el afuera del animal, que desea «cosas naturales»; 3) La conciencia deseante desea deseos; 4) Al ser *deseo* la conciencia no tiene «contenidos». Es un vacío. Toda ella está arrojada hacia el deseo que desea. Al ser un vacío esta conciencia es *nada*. Tiene que darse el ser sometiendo a la otra conciencia. Su «contenido» será el reconocimiento, por sumisión, del otro deseo. Hegel, vía Kojève, inventó a Sartre. Si todo deseo —por estar arrojado hacia otro deseo— deja vacía a la conciencia, toda conciencia es una nada. El animal, al desear una cosa, no desea una nada, desea un ser y no sale de la esfera cósmica del ser. De aquí que Sartre titule a su primera gran obra *El ser y la nada*.

Esta «lateralidad», esta nueva «imprudencia», tiene el sentido de exhibir la interna trama de la filosofía. Si dijimos que no hay, en filosofía, «galería de los héroes del pensamiento» que podrían ser estudiados uno por uno, estancos y autónomos en su propio territorio, sino que la filosofía es una urdimbre dialéctica, un ir y venir, una influencia retroalimentada entre hombres que se han dedicado a pensar y que toman y reciben ideas que vienen del pasado y hasta del futuro que piensan o dibujan en su imaginación, es para hablar de las pasiones que habitan este saber; y de su historicidad áspera y contaminada.

Deberá, también, quedar claro que estas *imprudencias* no pretenden significar más que eso: un cierto gesto con alguna osadía temática. No pretenden abrir ninguna puerta que no haya sido abierta. En filosofía, pocas veces se abren puertas nuevas. Se trata más precisamente de una nueva organización de materiales ya trabajados. O de un matiz, dado por un punto de vista diferente, *late ral*. Al cabo, más de uno ha dicho ya que Kojève ha puesto a Heidegger como precursor de Hegel.

⁹ *Ibíd.*, pág. 24.

El hombre puede desear una *cosa*, pero si la desea la desea humanamente: la desea si otro hombre la desea. Impongo mi deseo al de este y lo obligo a reconocermé en mi superioridad y a reconocer mi derecho a la cosa. No habría —y aquí reside la agudeza de este análisis— un deseo *inmediato* de la cosa. El hombre no desea una cosa de modo inmediato, como el animal, sino *mediato*. La desea porque otro la desea y la desea para imponerse a este otro y hacerse reconocer por él. Ahora bien, si desea la cosa para lograr que el otro, sometiéndose, deje de desearla y se la entregue desistiendo de ella, vemos que eso que en verdad desea sigue siendo el deseo, el reconocimiento del otro. ¿Cómo es esta lucha por el reconocimiento?

El deseo humano no es biológico. El deseo de reconocimiento no es un deseo biológico. Sería biológico si deseara una cosa para consumirla, alimentarse. El deseo no quiere comida. Su hambre es otra. Es un hambre no-biológico. Es hambre de deseos. Hambre de reconocimiento. Al estar en una comunidad de deseos se está en una comunidad de antagonismos. De enfrentamientos. Se trata de la *lucha por ser reconocido*. De las dos conciencias que se enfrentan ninguna es el Amo, ninguna el Esclavo. Estas dos *figuras* son resultado de una lucha. En esa lucha, una de las dos conciencias teme morir. La otra, no. En una de las dos conciencias el miedo a morir es más fuerte que el deseo de reconocimiento. Es decir, yo quiero que la otra conciencia, la que me enfrenta, se me someta y me reconozca. Sobrellevo esta tensión hasta donde puedo. De pronto el *miedo* le pone un límite a mi deseo. La otra conciencia no se me somete. Descubro *en ella* que está dispuesta a luchar hasta morir. Peor aun: descubro *en ella* que no le importa morir. Que no piensa en la muerte. Que solo piensa en su deseo y en cómo saciarlo. *Porque el deseo, ante todo, es deseo del deseo*. (Ya vamos a ver, al estudiar a Nietzsche, cómo la voluntad de poder es, y también *ante todo*, «voluntad de la voluntad». Y que este retorno sobre sí de la voluntad, este incesante querer a sí misma, bien puede entenderse como el «eterno retorno» en Nietzsche.) Al ser, el deseo, esto, es decir, deseo del deseo, no cabe en él otra posibilidad más que darse satisfacción, volverse real: ser reconocido y someter. De los dos deseos enfrentados, el deseo que es más deseo de su deseo que el otro del suyo es el que somete. Al desear tan extremadamente mi deseo no le temo a la muerte. El otro deseo, el que cede, *teme más a la muerte de lo que desea a su deseo*. Ya que si deseara a su deseo no temería morir.

Se resuelve, así, la lucha por el reconocimiento. Una de las dos conciencias teme morir. Morir es un hecho biológico. Morir es un hecho de la naturaleza. Ergo, la conciencia que teme morir se *animaliza*. Se hunde

de en la inhumanidad. Se hunde en lo natural. Por decirlo así, se biologiza. La otra conciencia, la que no teme morir, demuestra que, para ella, el deseo del reconocimiento es mayor que su miedo a la muerte, el cual, además, no ha exhibido existencia alguna. No sería apropiado decir que, en la conciencia del Amo, hay *más* deseo de reconocimiento que miedo a morir. Esto sugiere que hay *algo* de miedo a morir, y que ese algo es *menor* que el deseo de reconocimiento. No: en la lucha del reconocimiento, la conciencia que logra someter a la otra, la del Amo —o más exactamente: la que será el Amo— no tiene ningún miedo a morir: *todo ella es deseo de su deseo, deseo de ser reconocida*.

Hemos llegado en este momento de la dialéctica a establecer las figuras del Amo y del Esclavo. La historia será, en Hegel, la interacción de estas dos figuras. El hombre nunca es sola y meramente *hombre*. Es Amo o es Esclavo. Habría que establecer asimismo que una sociedad es una sociedad de existencias autónomas (amos) y existencias dependientes (esclavos). La *Historia universal* sería la del antagonismo de estas dos figuras dialécticas. Si introducimos ahora el concepto de *devenir* en tanto concepto clave del desarrollo histórico vemos que este antagonismo (Amo-Esclavo) tiene que *superarse*. Tiene que devenir.

En el punto (B) de este capítulo Hegel introduce un texto sorprendente. O por decirlo con mayor exactitud: un texto sorprendente en un texto sorprendente. El punto (B) se titula: «El temor». La conciencia que ha temido morir ha experimentado, «*En ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad*». ¹⁰ Sigamos a Hegel en su lenguaje críptico y genial: «En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse en ella cuanto había de fijo». ¹¹ Se dice que *Ser y tiempo* (1927) es el más grande libro filosófico desde la *Fenomenología del espíritu* (1807). Hay gran filosofía en Marx. Y hay gran filosofía en Nietzsche. Pero si hablamos de obras en sí mismas acaso sea cierto y acaso entre el texto hegeliano de 1807 y el heideggeriano de 1927 no haya cimas tales. Digo esto para señalar la *marca* de Hegel en Heidegger. Cuando Heidegger aborda la cuestión de la *angustia* establece una diferenciación entre miedo y angustia. El miedo es siempre miedo de *algo*. La angustia, no. Sé, siempre, de qué tengo miedo. No sé por qué estoy angustiado. Ni

¹⁰ Hegel, *Fenomenología...*, ob. cit., pág. 119.

¹¹ Ídem.

puedo saberlo. Porque no hay *algo* que me angustie. La angustia me devela la *nada*. Y la nada me abre el horizonte de la muerte. Bien, es lo que Hegel ha pensado sobre el Esclavo. El Esclavo siente en-sí la *pura negatividad*. El Amo, al inferirle el miedo a la muerte, se la ha hecho sentir. Por ese motivo es que Hegel escribe: «el señor absoluto». El señor es «absoluto» porque es la pura negatividad. Si no es reconocido, matará. De aquí que Hegel señale que la conciencia que teme morir se ha sentido «angustiada». Pero no «por esto o aquello». Esto sería lo que Heidegger llamaría el miedo o el temor de *algo*. La conciencia hegeliana se angustia por la negatividad absoluta. La angustia, en Hegel, es ser-para-la-muerte. La angustia surge con la real posibilidad de la pérdida de «la esencia entera». Acaso la conciencia que padece la negatividad pura del Amo no se angustie por el Amo. Angustiar-se por el Amo sería angustiarse por *algo*: el Amo. No: la conciencia que se angustia se angustia por la negatividad absoluta, por la muerte. La muerte no es algo. El miedo es algo: le tengo miedo a los trenes, a las verduras, a los líquidos, al portero de mi edificio o... al Amo. La angustia, al revelarme la nada, no le teme a algo: ni a esto ni a aquello. Si la angustia le temiera a *algo*, no sería la angustia, sería el miedo. La angustia me devela —insistamos— la pura negatividad, la absoluta negatividad, la muerte. Ni siquiera muerto voy a ser algo. Morir es *dejar de ser*.

¿Qué le sucede al Amo? El movimiento dialéctico que traza Hegel ya va tomando consistencia. Primer momento: las conciencias enfrentadas. Segundo momento: el Amo niega al Esclavo. Nos dirigimos al tercer momento. Prestemos nuestra atención a la figura del Amo.

El Amo se relaciona con la *cosa* (la materialidad) de modo *mediato*. Si su relación con la cosa fuera inmediata, el Amo la consumiría él mismo. Pero lo que el Amo consume *no es* la cosa, sino que es la cosa tal como el esclavo la ha trabajado. El Esclavo, por serlo, trabaja la cosa y se la entrega al Amo. El Amo, entre él y la cosa, ha puesto al Esclavo. El Esclavo trabaja y transforma la cosa, la materia, la naturaleza, el Amo la goza. Citemos a Hegel: «El señor se relaciona con la cosa de un modo *mediato, por medio del siervo*». ¹² Sigamos: «El siervo (...) se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*». ¹³ Recordemos a Jack el Destripador, es decir, “vamos por partes”. 1) El siervo, al trabajar la cosa, la niega en lo que *es*. El trabajo trans-

¹² *Ibíd.*, pág. 118.

¹³ *Ibíd.*

forma la materia, nunca la deja como es. Al hacerlo, la *supera*. Va más allá de la empiria originaria. Al cabo, negar lo que es y transformarlo (es decir, negar la materia en lo que es y transformarla) es el núcleo genético de la *cultura*. El Esclavo supera la cosa y la recupera para la cultura, transformándola; 2) La cosa es *independiente* para el Esclavo porque no es suya, de aquí que no pueda destruirla, consumiéndola. Que la cosa sea *independiente* para el Esclavo es lo que lo obliga a retener su goce, no consumirla y transformarla, dando origen a la cultura.

Otra vez: ¿qué ocurre con el Amo? Dijimos que el Amo se relaciona con la cosa de un modo mediato, porque entre él y la cosa ha puesto al Esclavo. Notemos, quizás insistiendo, que el Esclavo también se relaciona con la cosa de modo mediato, porque entre él y la cosa está el miedo al Amo. Si el Esclavo no temiera al Amo consumiría la cosa y su relación sería inmediata, goce. Pero tiene miedo y ello lo lleva a trabajar la cosa, transformándola. Una vez transformada, se la entrega al Amo. Y aquí —*exactamente aquí*— es donde la cosa, para el Amo, se transforma en *inmediata*. El Amo es pasivo frente a la cosa. El Esclavo es activo, creador. Pensemos, todavía más, en la relación del Amo con la coseidad. «Por lo contrario (escribe Hegel), a través de esta mediación [la del esclavo], la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma [de la cosa] o en el *goce*». ¹⁴ El Esclavo había logrado sublimar su apetencia de la cosa. Al sublimarla, trabaja. Contiene su apetencia. El Amo no contiene su apetencia: encuentra su satisfacción «en el goce». ¹⁵ La apetencia del Esclavo no puede realizarse porque la cosa, para él, es *independiente*, por ser del Amo. Sigue Hegel: «En cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa [depende de la cosa, se somete a ella, solo se relaciona con ella por un goce que no puede sino saciar] y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma». ¹⁶

En el párrafo siguiente, al que Hegel llama «La formación cultural», aborda el modo en que tiene lugar el trabajo del Esclavo. Advierto, aquí, que he seguido más a Hegel que a Kojève. O un poco a uno, un poco a otro. También, ya que de confesiones se trata, confieso que introduje varios desarrollos propios. No quería privarlos de entrar en ciertos crípticos pero fascinantes textos del maestro de Jena. Bien, ¿qué es el trabajo del Esclavo? Escribe Hegel: «El trabajo, por el contrario [«por el

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.*

contrario» a la actitud del Amo], es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*». ¹⁷ El Esclavo se «forma» trabajando para el Amo. La palabra alemana *bildung* expresa esa realidad del Esclavo. Se produce aquí una negación de la negación: el Esclavo trabajador (que reprime su apetencia, que contiene la «desaparición» de la cosa para «transformarla» y dar origen a la cultura, algo que vuelve «formativo» al trabajo) niega al Amo pasivo del goce. Llegaríamos a una síntesis final en la cual la cultura elimina las figuras del Amo y el Esclavo en una sociedad que contenga a ambos. Esta síntesis final será, en Hegel, el Estado.

Hay otro aspecto de insatisfacción para el Amo. Volvamos al exacto momento en que somete al Esclavo y logra su reconocimiento. ¿Quién, en verdad, lo está reconociendo? Un Esclavo. Es decir, *no un ser humano, sino una mera cosa que tiene miedo a morir, un ente natural*. Tampoco el Amo podrá ser reconocido por los otros Amos. Todo Amo prefiere morir antes que reconocer servilmente a otro. En suma: el Amo *nunca* podrá alcanzar su satisfacción. De aquí que Kojève insista en algo que nos importa mucho porque será fundamental para estudiar a Nietzsche: *la historia es la historia del esclavo trabajador*. La aparición del Amo en el devenir histórico solo tendría el sentido de engendrar al Esclavo. El Esclavo, mediante el trabajo formativo (*bildung*), suprime dialécticamente (*aufhebung*) al Amo y al hacerlo se suprime él como Esclavo y posibilita el desarrollo de la historia. Damos por concluido aquí uno de los desarrollos más admirables de la historia de la filosofía. Podríamos decir, retomando nuestra pregunta *qué es la filosofía*, esto, la dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel, es filosofía.

LATERALIDAD

Vivimos en una de las ciudades más «psi» del planeta. A muchos de ustedes habrán sonado más que familiares algunas palabras que aparecen en el texto hegeliano: goce y deseo, sobre todo. Trataremos de ver un poco el uso que ha hecho Lacan de ellas. Pero, en principio, baste señalar que las mismas revelan hasta qué punto la asistencia de Lacan a los cursos de Kojève influyeron en sus textos (escasos) o en sus seminarios (caudalosos).

Esta «lateralidad» será cinematográfica. La dialéctica del Amo y el Esclavo ha tenido expresiones valiosas en ese arte. Una, de los tempranos

¹⁷ *Ibid.*, pág. 120.

nos años sesenta (o, para ser más exactos, de 1963), fue dirigida por el británico Joseph Losey: *El sirviente*. Tuvo un guionista de lujo: el dramaturgo Harold Pinter. Y un no menos lujoso *cast*: Dirk Bogarde, James Fox, Sarah Miles. Leonard Maltin, que no tiene la más leve idea acerca de la procedencia filosófica del film (no creo que Maltin conozca algo sobre Hegel), revela, sin embargo, la inocultable fuente de Pinter y Losey: «Pérfida (*insidious*) historia de degradación moral en que el sirviente Bogarde se transforma (*becomes*) en el amo de su empleador Fox». ¹⁸

El otro film (diferenciado estéticamente del de Losey pero no menor en calidad y potencia) es *La gran comilona*, que expresó el punto más alto de la colaboración entre el realizador italiano Marco Ferreri y el guionista español Rafael Azcona. Además, «contó con los mejores actores que el cine europeo tenía en ese momento. O, al menos, con cuatro de ellos. No solo interpretaron a los cuatro personajes centrales, sino que les entregaron sus nombres. Marcello Mastroianni hizo a Marcello, Ugo Tognazzi a Ugo, Philippe Noiret a Philippe y Michel Piccoli a Michel. Y una notable actriz —Andrea Ferreol—, que luego trabajaría con Francis Girod, Philippe de Broca, Salvatore Samperi, Bruno Gantillon (...), Fassbinder, Monicelli y Scholondorff (en *El tambor*), haría la parte de *Andrea*, una maestra excesiva, muy gorda y muy dispuesta a satisfacer los deseos sexuales de los cuatro hombres.

Son cuatro personajes que pertenecen a la alta burguesía y se encierran en una casa de las afueras de París para comer hasta matarse. Escribe Augusto Torres: «Durante la cena comienza una particular orgía a base de una calculada mezcla de gastronomía, sexo y escatología que se prolonga a lo largo de otros tres días y finaliza en la mañana del cuarto». ¹⁹ Para Torres, el film explicita «a través de la comida (...) una dura y eficaz crítica a la sociedad de consumo» (pág. 309). Para Juan Carlos Frugone —en un trabajado libro que dedica a Rafael Azcona—, «los personajes se van convirtiendo en símbolos de una sociedad que solo aspira a la saciedad». ²⁰ Retomemos este apunte de Frugone: *los personajes son símbolos de una sociedad*. Lo que *La gran comilona* viene a anunciar es que la burguesía habrá de morir víctima de su propia gula. Como vemos, estamos en presencia de un film que —a la vez— se propone co-

¹⁸ Leonard Maltin, *Movie & Video Guide*, Penguin Books, Nueva York, 2001, pág. 1238.

¹⁹ Augusto M. Torres, *El cine italiano en cien películas*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 312.

²⁰ Juan Carlos Frugone, *Rafael Azcona*, Festival de Valladolid, Valladolid, 1987, pág. 72.

mo una lectura de la historia, que hace de la historia un relato. Estamos, así, en presencia de una filosofía de la historia, ya que toda filosofía de la historia estructura a la historia como un relato. Pienso, aquí, en el ajustado concepto de *relato* que instrumenta Lyotard en *La condición postmoderna*, libro que hemos dejado atrás pero no necesariamente en totalidad. Por otra parte, cuando Jacques Lacan habla de la estructuración de la realidad como ficción también alimenta esta temática.

El relato de *La gran comilona* implanta un determinismo histórico que encuentra su fundamento en el deseo de la burguesía, deseo que —compulsivamente— busca su satisfacción a través de la comida, símbolo de la abundancia y del poder. Pero ese deseo (y aquí el relato adquiere un sesgo optimista) es tan insaciable que llevará a la burguesía a morir intentando saciarlo. Estamos, en suma, ante una clase condenada históricamente, algo que se pensaba desde la teoría y desde la militancia y la emocionalidad en los años setenta, fecha del film de Ferreri.

«Sin embargo, no. Y de aquí el imperativo de reflexionar *otra vez* sobre esta temática. *La burguesía sigue comiendo, pero no muere*. Los que mueren —de hambre o de insignificancia histórica y existencial— son los desechados, los que ni siquiera acceden al nivel de significación del esclavo. Quienes, como vimos, tampoco pueden satisfacer el deseo de reconocimiento de los amos. Porque uno podrá discutir ciertas —muchas o pocas— cosas de Lacan, pero no algunas ricas proposiciones. Cuando Lacan (basándose en Hegel y en la inspiradísima lectura que de Hegel hiciera Alexandre Kojève) dice que el deseo es «el deseo del deseo del Otro», es decir, el deseo de que el Otro me reconozca, advertimos que el amo de hoy —al hundir al Otro en la no-significación— no anhela ya su deseo, puesto que lo ha suprimido al condenarlo, digámoslo así, a la animalidad. El amo come en soledad. No come para suicidarse, no come para morir, come para prolongar y reproducir su existencia histórica. Pero suprime la dialéctica al eliminar el trabajo, al no incorporar al esclavo a la significación del trabajo. Así, la historia, hoy, *por primera vez*, es solo la historia de la gula de los amos. Un relato sin antagonismos. En suma, un no-relato. Que entrega a la historia a su fin, entendido como destrucción. Un fin más cerca del desierto del nihilismo nietzscheano, que del optimismo neoliberal del módico Fukuyama.»²¹

Este texto es *anterior* al acontecimiento histórico-universal de las Torres Gemelas. El Otro que, en el esquema dialéctico, era el esclavo o, en la lectura que hará Marx, el proletariado, es ahora el terrorismo islámi-

co. La gula de los amos lo señala como el Otro, porque esa gula se alimenta de la riqueza de sus productos energéticos, de su petróleo. Hoy, el Otro del Amo, no le entrega su alimento, o se lo retacea y lo ataca desde un irracionalismo histórico que solo busca la destrucción, como la busca el Amo en su desesperada rapiña del alimento prohibido, negado por el Otro. El enfrentamiento no parecer tener resolución dialéctica y arroja a la historia a esta forma de barbarie destructiva —para colmo: nuclear— que hoy presenta.

²¹ José Pablo Feinmann, *Escritos imprudentes II*, ob. cit., págs. 410-413.

Hegel, dialéctica y política

a Ansgar Klein, *in memoriam*

La vulgata sobre la dialéctica suele humillarla en tres momentos que son señalados como: 1) tesis; 2) antítesis; 3) síntesis. Ocurre que Hegel no utiliza este léxico conceptual y ocurre que hace bien en no hacerlo. De modo que podemos dejarlo de lado. La dialéctica está hoy cuestionada en ámbitos *fashion* de la academia norteamericana. Desde hace ya unos años se consagran a demostrar su innecesariedad. La promocionada crisis del marxismo —que habría arrastrado al hegelianismo— les permite arrojar sobre la dialéctica todo tipo de improperios filosóficos. Sobre todo uno: se trataría de una forma del pensamiento metafísico. La dialéctica sería una metafísica de la historia: un sujeto sustancial que se desarrolla internamente por los hechos entregándoles un encadenamiento y una linealidad y una coherencia de la que carecen. Veamos, en principio, qué entendía Hegel por dialéctica. Con Marx veremos por qué este se aferró también a esa metodología que el dogma soviético llevaría al paroxismo. Como sea, la palabra «dialéctica» ocupaba en las conversaciones «cultas» de los sesenta la misma agobiadora omnipresencia que las palabras «goce», «deseo», «rizoma», «deconstrucción» o «acontecimiento» tienen aún hoy en las charlas entre lacanianos o posmodernos o críticos de literatura o multiculturalistas.

DIOS HA MUERTO

Empecemos por las flores. Fechado en Nuremberg, en marzo de 1812, Hegel escribe un Prefacio a la 1ª edición de la *Ciencia de la lógica*. Instala, en él, el alma de la dialéctica: lo *negativo*. Antes de la presencia de lo negativo «la vida parecía transformarse en el alegre mundo de las flores, entre las cuales, como se sabe, no hay ninguna que sea *negra*».¹

¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956, tomo I, pág. 36.

De modo que podemos —inicialmente— señalar a lo negativo como la flor negra, o, si se prefiere, la flor maldita del pensamiento. *La historia avanza por su lado malo*, gustará decir Hegel. En suma, lo negativo es el alma del proceso histórico.

La dialéctica *no* es un método. No hay un *método* dialéctico. Postular tal cosa significaría que hay —por un lado— un método y —por otro— una *cosa* o *materialidad* a la que ese método se aplica. *La dialéctica es el automovimiento interior de la cosa*. La realidad *es* dialéctica. Al serlo, es ella la que entrega el método, dado que el método está en ella. No hay un método dialéctico, hay una realidad dialéctica. Esta identidad entre método y objeto es otra formulación de la identidad entre sujeto y sustancia. La dialéctica es el modo en que la sustancia se desarrolla y es el modo en que el sujeto se piensa. Las cosas suceden al mismo tiempo. Toda la historia humana es el autodesarrollo de un sujeto universal que en tanto deviene toma conciencia de sí. Ese sujeto universal es la historia humana. No hay exterioridad de las cosas ni trascendencia de Dios. La historia es inmanente. No hay nada que trascienda la historia humana. No hay nada *más allá* de ella. Ella es pura inmanencia. También, en Hegel, *Dios ha muerto*. Acá podríamos decir que Hegel diviniza la historia y tendríamos razón, en tanto hace de la historia un absoluto. Y también podríamos decir que Hegel humaniza la historia en tanto son los hombres quienes la hacen. Lo universal (lo absoluto-histórico) se desarrolla por medio de lo particular (los individuos actuantes en la historia). Hay aquí una dialéctica entre lo *finito* y lo *infinito*. Cuando Hegel dice que nada grande se hace en la historia sin pasión dice que son las pasiones de los individuos las que entregan la urdimbre de la historia. Son las pasiones finitas de los protagonistas individuales de la historia las que permiten la constitución del sujeto absoluto que será la historia humana. Por medio de ellas se realiza. Y, en ellos, en esos pasionales individuos que traman una historia cuya finalidad desconocen pero que no existiría sin ellos, ya que es a través de ellos que se desenvuelve, toma conciencia de sí. Todo el desarrollo de la historia humana es el desarrollo de un sujeto que en tanto se desarrolla *se sabe*. La historia es el proceso de la conciencia de sí. Esta conciencia de sí culmina en la filosofía hegeliana como ese momento en que lo real sabe que ha llegado al Saber absoluto. Insistamos: con Hegel desaparece toda divinidad trascendente. La divinidad se hace inmanente. Hegel diviniza —haciendo de ella un absoluto— la historia humana. Pero esta divinización depende de la finitud: es por las pasiones de los seres finitos que lo absoluto se realiza, sabiéndose. Es en ellos donde toma conciencia de sí y es en la filosofía hegeliana donde llega al Saber absoluto: ahora el su-

jeto sabe que toda la realidad es su concepto y la realidad es realidad concebida. Concepto realizado y realidad concebida, he aquí la perfecta fórmula del absoluto hegeliano. Sujeto sustancializado y sustancia subjetivizada.

LA ASTUCIA DE LA RAZÓN

En el desarrollo histórico se da una dialéctica entre lo finito y lo infinito. Lo infinito se realiza a través de lo finito. Hegel llama *mala infinitud* a la que no es mediada por la finitud. De aquí su crítica a la intuición intelectual de Schelling, que atraparía a lo absoluto de inicio, sin un proceso de mediaciones. Hegel dirá una frase famosa: Schelling propone lo absoluto «como un pistoletazo». Toda verdad es, en Hegel, verdad devenida. Todo lo que surge al ser surge para negarse, para destruirse, para volverse otra cosa de sí y luego recuperarse en un nuevo paso dialéctico. Les propongo que reflexionemos sobre la belleza de este pensamiento. ¿No logra la vida de cada uno de nosotros mayor hondura y densidad a medida que crece de ruptura en ruptura? ¿Qué es lo inmediato sino solamente la inocencia, la frescura de lo inmediato, la liviandad del inicio? ¿No es la existencia un perpetuo aprendizaje? ¿Qué decían los griegos cuando hablaban de la filosofía como el arte de prepararse para morir? La existencia es la aventura de crecer en medio de lo negativo. En todos nosotros hay —creo que inevitablemente— una ruptura esencial. Hay un tiempo en que nos creemos inmortales. La muerte es algo externo, algo que le ocurre a los otros. Hay otro tiempo en que sabemos que la muerte es nuestro destino inevitable. En medio de esas dos certezas está la gran ruptura de la existencia. A) La muerte es algo ajeno. Le sucede a los otros; B) La muerte es mi muerte. Me sucederá también a mí y no hay nada que pueda hacer para evitarlo. He aquí la negación dialéctica, la presencia de lo negativo, la pérdida de la inocencia.

Este desarrollo de mediaciones dialécticas (que avanzan por negaciones y negaciones de negaciones) es, para Hegel, lo propio de la vida del Espíritu. Lo propio de la Historia y lo propio de la existencia. Los individuos hacen la historia ya que esta (que es infinita) se desarrolla por medio de lo finito. Incluso Hegel llama *astucia de la razón* al sacrificio que los individuos hacen de sus existencias, entregadas a sus fines individuales, en beneficio del desarrollo de lo universal. En el célebre pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* escribe: «Lo particular es, casi siempre, demasiado pequeño frente a lo universal; es así como los individuos quedan sacrificados y abandonados. La Idea [lo absoluto, lo universal] paga el tributo de la existencia y de la ca-

ducidad no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos». ² Lo absoluto se realiza por medio de las pasiones individuales, son ellas las mediaciones del proceso histórico, son ellas las que pagan el precio de la «caducidad». Lo absoluto sigue su desarrollo, pero no habría infinitud sin la finitud de los individuos particulares. Tenemos otra vez un proceso de mediaciones dialécticas. Esta valoración de lo individual es paralela a la valoración de lo negativo. No hay infinitud sin finitud por medio de la cual se despliegue y se realice. El absoluto no es «un pistoletazo». Todo comienzo es incompleto, abstracto. La dialéctica hegeliana puede decir la frase del Mefistófeles de Goethe: «Soy el espíritu que todo lo niega». De aquí la crítica a Spinoza, que había postulado una sustancia *en sí* y que se concebía *por sí*. O sea, la postulación spinoziana era la de una *sustancia autoconsciente*. Pero —según el enfoque de Hegel— la autoconciencia surge con el devenir de las mediaciones. No hay autoconciencia sin negación de la sustancia. La sustancia spinozista queda inmóvil en su rigidez. Hegel reconocerá algo: «Ser spinozista es el punto esencial de toda filosofía». ³ ¿Por qué? Porque Spinoza postula una sustancia autoconsciente. Por decirlo en términos que nos son conocidos: un sujeto sustancialista y una sustancia subjetivada. Por decirlo como lo dice Spinoza: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí», definición III de la primera parte de la *Ética*. Pero, ¿y el desarrollo? No hay verdad *inmediata*. *Toda verdad es mediación*. Dice Hegel de Spinoza: «Es el momento de la negatividad lo que se echa de menos en esta inmovilidad rígida, cuya única operación consiste en despojarlo todo de su determinación, de su particularidad, arrojándolo así a la Sustancia única y absoluta en la que aquello desaparece y toda vida se apaga dentro de sí». ⁴ Desde comienzos de los sesenta —en especial con la filosofía de Gilles Deleuze— se produce una *recuperación* de Spinoza. Esta recuperación se continúa en Toni Negri, Michael Hardt y Paolo Virno. ⁵

² Hegel, *Filosofía de la historia*, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970, pág. 59. También: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, cap. II: «La idea de la historia y su realización».

³ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ob. cit., tomo III, pág. 285.

⁴ *Ibid.*, pág. 309.

⁵ Véase: Baruch de Spinoza, *Tratado político*, Estudio Preliminar y notas de Ernesto Funes, Quadrata, Argentina, 2003. Y muy especialmente: Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001.

Uno sabe que, en un texto, el lector puede retornar sobre lo escrito, releerlo y llegar, de este modo, a la comprensión de algunas oscuridades sobre las que el expositor, por sentir su impotencia ante un pensamiento como el de Hegel, desea regresar y exponer de otro modo. ¿Habrá sido el más adecuado el modo expositivo que elegimos? ¿Y si buscamos por otra parte? Me valdré, para ello, de las *lateralidades*. Entre otras cosas, también sirven para esto.

Con Epstein ocurre que él explica Hegel mejor que yo. Es decir, mi alter ego sabe mejor Hegel que yo. Sigámoslo. Pablo Epstein está con tres compañeros de la carrera de filosofía en una playa de Punta Mogotes, de noche, y hablan, no casualmente, de esa temática. Epstein se propone exponerles los fundamentos de la filosofía hegeliana. Así, dice:

«Que la sustancia haya devenido sujeto le permite a Hegel pensar la historia y la política. ¿Cómo, en efecto, pensar la historia y la política desde el sujeto, sin hacer, a la vez, de ese sujeto un sujeto infinito, sustancial, capaz de pensar la historia y la política porque la historia y la política son su producto, su realización autoconsciente? Así, cuando Hegel dice *lo verdadero es el todo* está diciendo lo verdadero es la historia como autodespliegue del Espíritu. Es simple, compañeros: Hegel tenía, luego de la Revolución Francesa, que adueñarse de la historia desde el pensamiento, desde la conciencia, desde el sujeto. Hizo, entonces, de la historia un sujeto. Un sujeto historizado y una historia subjetivada, consciente, racional. De aquí su frasecita, ¿no? Esa: “Todo lo racional es real y todo lo real es racional”.

»Bien, ¿qué supone todo esto? Supone los conceptos de *necesidad* (el desarrollo histórico no es contingente, sino necesario), de *negatividad* (toda formación histórica es contradictoria, lleva en sí el germen de su autodestrucción y se destruye para dar surgimiento a otra forma histórica que la contiene, a la anterior, ¿no?, en tanto negada), de *superación* (toda forma histórica es necesaria pero a la vez transitoria, generará su propia negación, que será su momento lógico-reflexivo, el momento del entendimiento kantiano, que aísla las determinaciones, pero es incapaz de conducir las al ámbito de la negatividad dialéctica, de la razón totalizadora, la que hará de la negación el momento necesario del devenir dialéctico, devenir que apunta siempre hacia la superación de lo negado, hacia una nueva forma que, ¿se me permitirá que insista en esto?, supera y contiene a la anterior), de *inmanencia* (nada es exterior al proceso histórico, nada, al menos, que tenga significado, las categorías se suceden lógicamente, interna, inmanentemente determinadas), de *totalidad* (las

formas históricas transcurren de totalización en totalización, lo verdadero solo existe estructurado como un todo, toda verdad es verdad devenida, toda verdad devenida es totalidad) y de *teleología* (la historia tiene una finalidad, en ella se realiza el despliegue de la autoconciencia, la historia, a través de sus sucesivos momentos, a través de sus sucesivas totalizaciones, se dirige hacia la totalización final, aquella en que la conciencia advierte que ella y la realidad son uno, que el ser y el pensar se identifican, que no hay diferencia entre método y objeto, que la dialéctica es la vida interior de la cosa misma, y que la autoconciencia del Espíritu dentro del ámbito del Estado marca la culminación del ser y el pensar, es decir, la culminación de la filosofía).

»En suma, compañeros: tenemos que los conceptos que funcionan como supuestos del pensar hegeliano son, resumo, los siguientes: *necesidad, negatividad, superación, inmanencia, totalidad y teleología*. No obstante, y si ustedes me apuraran, yo les diría que todo el andamiaje categorial hegeliano supone un supuesto fundamental, que es el siguiente: *la posibilidad de deducir de la historia leyes especulativas.*»⁶

EXPOSICIÓN LÓGICA DEL MOVIMIENTO DIALÉCTICO

La relación que Hegel establece, desde sí, con Kant es la de la *superación* de la razón por sobre el entendimiento. Dijimos que Kant llevaba el conocimiento posible hasta las síntesis del entendimiento. Había conocimiento legítimo en el entendimiento porque este trabaja en base a la empiria que recoge los sentidos de la estética trascendental con sus formas de espacio y tiempo. Sobre estas formas trabajan las categorías del entendimiento y constituyen el objeto. Kant no irá más allá: condena a la razón a caer en antinomias. ¿Por qué? Porque la razón no trabaja, como el entendimiento, sobre bases empíricas. Dios, la libertad, el alma no tienen sustancialidad, ergo: la razón se pierde en antinomias. Hegel dirá: la razón no se pierde en antinomias, es antinómica. Funciona en base a contradicciones. La razón va *más allá* del entendimiento. La razón lo piensa todo porque la razón es la realidad, tanto como la realidad es razón. «Pero esta investigación (dice Hegel refiriéndose a Kant), si no se realiza de manera acabada, cae en el error de presentar las cosas como si la razón estuviera en contradicción consigo misma: no se da cuenta de que la contradicción es justamente la elevación de la razón sobre las limitaciones

⁶ José Pablo Feinmann, *La astucia de la razón*, Norma, Buenos Aires, 2004, pág. 226.

del intelecto [del entendimiento kantiano] y la solución de las mismas.»⁷ Haremos una nueva explicitación de la dialéctica por medio de tres importantes párrafos que Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, le consagra. Nos importa tanto esta cuestión de la dialéctica porque hoy su problemática se plantea en estos términos: ¿hay un sentido de la historia? ¿Es la historia inteligible? ¿Tiene leyes? ¿Es su temporalidad lineal o no? Y si no, ¿qué temporalidad tiene la historia? ¿Hay una *continuidad sustancial dialéctica* en la historia o ella se expresa de modo fragmentado, discontinuo, quebrado? Esto es lo que todavía se discute. La izquierda trata de aferrarse a las filosofías de Hegel y Marx que le daban un sentido a los hechos y postulaban una inteligibilidad de la historia frente a las teorías post o deconstruccionistas que hacen de la historia un infinito juego lingüístico o una bacanal de las diferencias. (Como sea, ya veremos lo báquico en la concepción hegeliana de la verdad.)

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es de 1817. Es una de las cuatro obras que Hegel publicó escritas y corregidas *directamente* por él. Las otras tres son la *Fenomenología del espíritu* (1807, publicada en Jena), la *Ciencia de la lógica* (1812 y con revisiones en años sucesivos, Nuremberg) y la *Filosofía del derecho* (1821, Berlín: es, ya, la principal obra del viejo Hegel). Las otras obras de Hegel están armadas por medio de sus clases y con muchas notas de sus alumnos.

La *Enciclopedia* tiene tres partes. La primera de ellas es *La ciencia de la lógica*. Es decir, Hegel resume ahí los temas centrales de la lógica dialéctica. Lo hace en cuatro párrafos: el 79, el 80, el 81 y el 82. En ellos aborda el *hecho lógico* de la dialéctica en su desnudez formal. Vayamos al párrafo 79: «Lo lógico, según la forma, tiene tres lados: a) el *abstracto* o propio del *entendimiento*; b) el *dialéctico* o *racional-negativo*; c) el *especulativo* o *racional-positivo*».⁸ No ha dicho Hegel nada que ya no hayamos analizado. Volvemos sobre la cuestión. El primer momento es el que Hegel llama del *entendimiento*. Se refiere al momento kantiano. Este aísla los objetos, los fija. Esto es esto. Aquello es aquello. Y así constantemente. Estos objetos son abstractos porque aún no se han mediado. *El entendimiento fija las determinaciones*. Pero solo esto. Imaginemos ese mundo de objetos kantianos: ¿son lo que son? Sí, el objeto kantiano es lo que es. *No deviene*. Ni tampoco está en relación lógica con los otros objetos. *El entendimiento aísla las determinaciones*. El segundo momento es el *dialéctico*. Este es el momento de la negación. Hegel, aquí, lo llama *racional-negativo*. Porque este segundo momento ya forma parte de la razón, tra-

⁷ Hegel, *Ciencia de la lógica*, ob. cit., pág. 61.

⁸ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005, pág. 182.

baja con las antinomias, cosa que el entendimiento no hace. El momento racional-negativo introduce la negatividad en los objetos aislados del entendimiento. Esto hace que el objeto devenga otra cosa de sí. Y el tercer momento —o racional-positivo— es el de la superación, el de la síntesis final. Niega el segundo momento y al hacerlo produce la negación de esa negación que lleva a una afirmación que es la conciliación de los contrarios. Esa *superación dialéctica* (la que lleva al tercer momento) es lo que Hegel llama *aufhebung*. O sea, *superar conservando*. Contra esta *superación* se alzarán Adorno en su *Dialéctica negativa*.

LO VERDADERO ES EL DELIRIO BÁQUICO: CADA MIEMBRO SE ENTREGA A LA EMBRIAGUEZ

Como vemos, sigue siendo el segundo momento, el racional-negativo, el que posibilita el desenvolvimiento, el devenir de la cosa. Insistamos aún. (Sé que me repito. Sé que digo cosas que ya dije. Sé que saberlo no me justifica. ¿Cuál sería el riesgo de repetirme? ¿Erosionar la pureza positiva, su elegancia? Paguemos ese precio si obtenemos con él una mayor penetración en el pensamiento de Hegel. Esto es una clase, no una pieza literaria. Aunque, desde luego, por mi condición de narrador desearía que lo fuera. Pero, aquí, desprolijo o no, repitiéndome o no, mi tarea central es que ustedes entiendan a Hegel.) En el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu* Hegel llega a sus más poderosas y bellas formulaciones demoníacas. (Recordemos: lo negativo es el espíritu que todo lo niega, Mefisto.) Hay un pasaje que se inicia con una mención a «la vida de Dios y el conocimiento divino». Pareciera Hegel remitirnos a la pureza del Génesis: ese momento en que todo es origen, despertar, plena afirmación. Pero rechaza este paraíso. No le interesa. La inocencia es la abstracción pura, la plena afirmación de lo estático, de lo que es y solamente es. Esta idea, dice Hegel, «desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo».⁹ Escribe Hegel: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo».¹⁰ Que lo absoluto (la entera historia de los hombres, hecha por los individuos finitos que comprometen en ella sus

⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 16.

¹⁰ Idem.

pasiones) es *resultado* no significa que sea meramente esto: un resultado final y vacío. Es un resultado grávido. *Resultado* es, en Hegel, *el resultado más todo aquello de lo cual resulta*.

La historia, al ser el desenvolvimiento autoconsciente de un sujeto que se da su contenido por medio de sucesivas negaciones, no le teme a la muerte, dado que la muerte es su más dinámica urdimbre. Escribe Hegel: «Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que solo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser». ¹¹ Y por último: «Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez...» ¹²

Cada época histórica se define por su manera de leer a Hegel. Es difícil —hoy— saber cuál es nuestra época. No su temporalidad cuantificable, sino su esencia. Atrás han quedado las filosofías post, las últimas en leer a Hegel, condenatoriamente. Sobre todo, digamos, los posmodernos. Nuestra época se caracteriza por sentir, como ninguna otra, el aliento del apocalipsis. Se dirá que todas las épocas lo sintieron. Pero ninguna como la nuestra tuvo los elementos reales como para destruirlo todo. Ninguna, acaso, tuvo al frente de la materialidad destructiva fundamentalismos tan radicales, si se me permite sobreabundar. En Hegel siempre encontraremos una puesta en acción del elemento negativo llevado a potencia histórica. Fue un hombre que tuvo una intelección casi demoníaca de lo antinómico, de lo que muere y renace, de lo falso verdadero y de lo verdadero falso, de lo malo bueno y de lo bueno malo, de la verdad como delirio y embriaguez. Sigamos todavía con él. Por otra parte, nunca nos será permitido abandonarlo.

FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

Tenemos que ocuparnos ahora de su *Filosofía política*. No es un objetivo central dentro de la exposición que vamos desarrollando. Porque

¹¹ *Ibíd.*, pág. 24.

¹² *Ibíd.*, pág. 32.

todo esto hacia algún lado se dirige. No hay exposición inocente. Queda claro que solo el hecho de haber relacionado, desde el inicio, la filosofía con el *barro de la historia* es una decisión programática, filosófica y hasta, claro está, política. Estamos, entonces, en la filosofía política de Hegel. En 1821 —ya en Berlín—, quien fuera joven en Jena y publicara ahí su *Fenomenología del espíritu* bajo el aliento épico y nuevo de Bonaparte y los principios de la Revolución Francesa, publica el último de sus libros *directamente* por él escritos. Se trata de los *Lineamientos para una filosofía del derecho*. El tema que rastreamos en esta obra será, una vez más, el del método dialéctico. Ya en la *Fenomenología...* Hegel postula su saber como el Saber absoluto. Es en la filosofía hegeliana donde la conciencia fenomenológica toma conciencia de ser *una* con la realidad. Conciencia, en Hegel, es *escisión*. Esta escisión termina en el final del recorrido de autoconocimiento de la conciencia. Ella, ahora, sabe que es conciencia devenida, conciencia que se sabe. Este saberse es la culminación de todas las figuras dialécticas de la conciencia y este saberse tiene su expresión en la filosofía de Hegel.

LATERALIDAD: HEGEL Y FUKUYAMA, EL FIN DE LA HISTORIA

En el joven Hegel (1807, *Fenomenología...*), la filosofía culmina y también la historia porque el propósito hegeliano era plantear una historia autoconsciente. Esa autoconciencia es cada vez mayor a medida que la historia avanza hacia el *lugar* (por decirlo así) en que ese desarrollo se piensa. Cuando llega ahí, cuando culmina en el saber hegeliano, la historia ha completado su autodesenvolvimiento, que no era otro que el proceso dialéctico de su autoconciencia. Ahora lo sabe: en Hegel, en el Saber absoluto, la conciencia *sabe* que ella es toda la realidad y la realidad *sabe* que ella es conciencia realizada. Siempre la identidad entre el sujeto y la sustancia. El joven Hegel da por terminada la historia con la batalla de Jena como afirmación de los valores de la Revolución Francesa. Francis Fukuyama —que se hizo célebre a fines de los ochenta del siglo XX— postulando el *fin de la historia*, apela a este Hegel de 1807. Pocos entendieron qué quería decir. Lo cierto es que Fukuyama no deliraba. Menos deliraba Hegel. Veamos la cuestión Fukuyama. Hubo toda una hojarasca periodística burlándose de este eficaz ideólogo del Departamento de Estado norteamericano. Pero el hombre no decía que la historia había concluido, es decir, que ya no habría hechos históricos. Decía que en 1989 —con la caída del Muro de Berlín— se habían retomado, luego de años de extravío, los valores por los cuales Hegel había

dado por terminada la historia con la Revolución Francesa y su consolidación napoleónica. Doscientos años de extravío, decía Fukuyama. Y se basaba en Hegel. Eso que, para Hegel, era el fin de la historia (la realización de los ideales de la Revolución Francesa) recién ahora tenía lugar. Había una mano tendida que recogía una del pasado y la sujetaba formando una linealidad conceptual y política. En 1789 se había impuesto la burguesía capitalista. Luego hubo una etapa de enajenación. Una etapa de revoluciones frustradas. De totalitarismos estatalistas: el comunismo y el nacionalsocialismo. Ahora, con la caída del Muro, asistíamos al triunfo definitivo de los valores de la Revolución Francesa y de la burguesía capitalista. La historia ha terminado, dice Fukuyama. La teoría de Fukuyama, basada en Hegel, duró poco, dado que el armamentismo norteamericano necesitaba una nueva hipótesis de conflicto. Apareció Huntington e inventó el choque de civilizaciones. Otra vez la guerra era posible.

La *Filosofía del derecho* es un texto inagotable. Sus largas parrafadas sobre la miseria podrían conmovier a cualquier espíritu sensible. Nadie podría acusar a Hegel de haber pasado por encima estas cuestiones. Si lo señalo es porque no es demasiado frecuente en los filósofos ocuparse de señalar los horrores de la miseria. Y ustedes —que estudian filosofía en el siglo XXI— sabrán que una de las causas de la caída de las filosofías marxistas ha sido, no solo la desatención de estas temáticas, sino el desprestigio en que han caído. Los filósofos se ven demasiado ocupados en cuestiones teóricas como para contaminarse con realidades como estas. Hegel no. «Cuando la sociedad civil (escribe) funciona sin trabas se produce dentro de ella el *progreso de la población* y de la *industria* (...) Pero, por otro lado (...), tiene como consecuencia la *singularización y limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y la *miseria* de la clase ligada a ese trabajo.»¹³ Y más abajo: «La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia (...) lleva al surgimiento de una *plebe*, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas.»¹⁴ Sigue Hegel diciendo que la pobreza es mayor en algunos países que en otros: «En Inglaterra incluso el más pobre cree tener su derecho, lo que difiere de aquello con que se contentan los pobres en

¹³ Hegel, *Filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, pág. 274, párrafo 243.

¹⁴ *Ibid.*, párrafo 244.

otros países».¹⁵ Y luego: «La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas».¹⁶ Me permitiré dos cosas: 1) ¡Qué contundente figura de filósofo nos entrega Hegel! El filósofo que se hace cargo de todo. El filósofo que no se parcializa, que no se especializa en alguna forma del Saber. Quien fuera a hablarle a Hegel de la des-agregación del Saber recibiría su helado desdén. Esta figura de filósofo es la que hay que recuperar hoy. Que, como vemos, no se remite solo al llamado *intelectual sartreano*. Hegel era un filósofo *comprometido*. Nada le era ajeno. De aquí la furia mezquina que le dedica la posmodernidad; 2) Tengamos en cuenta que estamos en los dominios del *viejo Hegel*, el reaccionario. Y, en efecto, lo es. Yo no estoy proponiendo *filósofos revolucionarios*, sino filósofos que se comprometan con *su* tiempo. Seguimos: «Se manifiesta aquí (escribe el Hegel berlinés) que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe».¹⁷ Observemos que Hegel se preocupa, antes que por los pobres, por la buena salud de la sociedad civil. Es un serio problema, para él, que el exceso de pobreza forme una plebe disconforme, arisca. ¿Cómo se soluciona esto? «El medio más directo que se ha ensayado (...) contra la pobreza (...) ha consistido en abandonar a los pobres a su destino y abandonarlos a la mendicidad pública.»¹⁸ ¡Y aquí aparece, en Hegel, la cuestión colonial! Aquí estamos, otra vez, nosotros: los pueblos atrasados, los (con perdón) condenados de la tierra, las víctimas innumerables de la *acumulación originaria*. «Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada *más allá de sí*; en primer lugar más allá de *esta determinada* sociedad, para buscar medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general.»¹⁹ Ahora bien, pareciera que tampoco el despojo de las riquezas de los pueblos atrasados logra atenuar (mucho menos eliminar) la miseria en los pueblos europeos. Hegel comete un error que habrá de señalarle Marx. Volvamos al párrafo 245. Observemos que Hegel reconoce el *exceso de riqueza* de la sociedad civil y dice, no obstante, que la misma no es lo *suficientemente rica* como para impedir el exceso de pobreza. Acá pasa otra cosa. La sociedad civil no es *solamente* la clase

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, pág. 275, párrafo 244.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 275, párrafo 245.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, párrafo 246.

burguesa. Y eso que Hegel llama la «plebe» no es en absoluto la plebe sino que son los modernos proletarios que trabajan en los empleos que la burguesía les otorga. Esa «plebe» será la nueva forma de la dialéctica. Tratemos de ver esto más cercanamente.

JAMÁS UN FILÓSOFO EUROPEO NOS REGALARÁ A LOS GRIEGOS

Hegel clausura la historia porque —con la Revolución Francesa— la burguesía se apropia de *todo* el poder. De aquí en más asistiremos al desarrollo del mundo burgués, desarrollo que tendrá la característica de la conciencia de sí. El Hegel maduro, el «reaccionario», postulará esta culminación en la monarquía por estamentos de Federico Guillermo III. Podemos entenderlo: Hegel era *Rektor* de la Universidad de Berlín y súbdito obediente de Federico Guillermo III. ¿Tuvo miedo de perder su cargo, se sintió viejo, no pudo evitar la obsecuencia? Tendremos respuestas para esto. Pero ahora: la historia que Hegel congela es la del triunfo de la burguesía. *Aquí se detendría la dialéctica*. O aquí se iniciaría una historia sin antagonismos protagonizada por la culta Europa y su burguesía. Hegel es, también y en grado sumo, un filósofo eurocéntrico. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, exactamente en su Segunda Parte, que lleva por título «El mundo griego», escribe: «Entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu».²⁰ Hay otras traducciones que entregan matices sugerentes. Por ejemplo: «Con los griegos nos sentimos como en casa». Convengamos que eso no es algo que nosotros podamos decir. Salvo que asumamos la civilización occidental, cosa que hacemos y con pleno derecho. Pero no se entusiasmen: *jamás un europeo nos regalará a los griegos*. Ni Hegel, ni Nietzsche, ni Heidegger, al menos. Sigo con Hegel: «Por eso la gran transformación de la Edad Moderna tuvo lugar cuando se volvió a los griegos. Grecia es la madre de la filosofía (...) El espíritu europeo ha tenido en Grecia su juventud; de aquí el interés del hombre culto por todo lo helénico».²¹

Volviendo: la dialéctica se clausuraría (como método que expresa a una sustancia que se mueve incesantemente sobre la base de contradicciones) con la consolidación del mundo burgués. No, dirá alguien. No es así. El mundo burgués no clausura las contradicciones. Ha aparecido,

²⁰ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ob. cit., pág. 399.

²¹ *Ibid.*, pág. 400.

con ese mundo, una nueva figura dialéctica que Hegel no ha querido ni ha podido expresar. Esa figura es lo que Hegel llama la «plebe». Esa figura dialéctica vive, en efecto, en la miseria. Esa plebe, dirá este filósofo, tiene una clara ubicación dentro del aparato productivo. Es la fuerza de trabajo —que es la única mercancía que posee en un mundo de mercancías— y vendrá a señalar que los antagonismos, los conflictos, lejos de haber terminado con la burguesía, recién empiezan en una etapa de gran concentración y gran simplificación, ya que la burguesía elimina todas las contradicciones menos una: la que ella mantiene con esta nueva clase que trabaja la materialidad. De aquí que la filosofía de este filósofo se llame *materialismo*. La clase que viene a expresar es el *proletariado*. Y él se llama Karl Marx.

El viejo Hegel y el joven Marx

Seguimos con Hegel. Con el Hegel berlinés de la *Filosofía del derecho*. Este texto es el que sus tradicionales defensores menos pueden defender. Contiene, en rigor, la mayoría de los «horrores» del Hegel maduro. Que, pareciera, se concentran todos en una célebre sentencia que aparece en el Prefacio de la obra: «Lo que es racional es real / y lo que es real es racional». Eric Weil, uno de los más certeros estudiosos del pensamiento político hegeliano, escribe sobre los «horrores» del texto de 1821: «Enumeremos algunos de ellos: el Estado, se dice allí, es lo divino sobre la tierra, la sociedad está subordinada al Estado, la vida moral posee menos dignidad que la vida política, la forma perfecta de la constitución es la monarquía, el pueblo debe obedecer al gobierno, la nacionalidad es un concepto carente de importancia, la lealtad hacia el Estado es el deber supremo del hombre que *debe* ser ciudadano, la elección popular es un mal sistema».¹ Hay algo que les pido tengan en claro: Hegel, como la mayoría de los alemanes, no es un liberal democrático parlamentarista. La tardía unidad de Alemania llevó a sus pensadores a huir del parlamentarismo liberal y a postular Estados fuertes que pudieran abrir el camino de una Alemania potente, autoritaria, guerrera, dispuesta a defender el derecho a su *espacio* dentro de las naciones europeas. El nacionalismo autoritario que expresa Hegel se emparenta con los *Discursos a la nación alemana* de Fichte. Y, lentamente, serpenteando entre los tiempos, Alemania, desde muy temprano, se acerca al nacionalsocialismo.

No todos son «horrores» en los señalamientos de Weil. Aparece ahí uno de los conceptos hegelianos que —hoy— tiene más utilidad: la diferencia entre *sittlichkeit* y *moralität*. Un texto del filósofo argentino Dar-

¹ Eric Weil, *Hegel y el Estado*, Ediciones Nagelkop, Córdoba, Argentina, 1970, pág. 31.

do Scavino se propone liquidar la fenomenología husserliana desde Derrida. «Derrida, hay que decirlo, escondía un as bajo la manga: la lingüística estructural del profesor Ferdinand de Saussure.»² La tesis es que «Para comprender lo que significa un término (...) hay que conocer, ahora, la lengua en la cual se pronuncia, y en última instancia, ser hablantes de la misma: participar, en fin, de una cultura (...) En síntesis el mundo “real” está determinado (...) por los hábitos del lenguaje comunitario que orientan nuestra interpretación de los hechos».³ Prestemos atención, ahora, a lo que sigue. *Sittlichkeit* se traduce como *eticidad*. *Moralität*, como *moralidad*. La moralidad pertenece al mundo del individuo. Pero la eticidad la reserva Hegel para señalar todas las condiciones en que surge al mundo la conciencia individual, que se encuentra condicionada por toda una sociedad, que implica hábitos, costumbres, leyes y lenguajes que *preceden* al individuo. Si los filósofos del *giro lingüístico* (no hemos llegado aún a esto) se solazan en demostrar que hay una lengua que nos precede. Que no dominamos una lengua sino que ella nos domina a nosotros. Que somos, en suma, *hablados* y no *hablantes*. Hegel no era ajeno a estos condicionamientos históricos del sujeto. Todo sujeto surge en un mundo fuertemente estructurado, que no es el de su individual *moralität*, sino el de la comunitaria *sittlichkeit*. Marx tendrá muy en cuenta esta diferenciación de Hegel cuando —célebremen- te— escriba: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su propio arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias en que se encuentran directamente, que existe y transmite el pasado».⁴

LATERALIDAD

Marx va a insistir constantemente en estas circunstancias materiales que condicionan la praxis histórica de los sujetos. Sartre, en su *Crítica de la razón dialéctica*, llevará la alienación, lo práctico-inerte y la contrafinalidad a sus extremos más crueles para la praxis. Derrida parece haber descubierto los condicionamientos del lenguaje en Ferdinand de Saussure. No está mal. Es posible que hiciera falta, que fuera indispensable, ya que ni Hegel ni Marx ni Sartre habían insistido especialmente

² Dardo Scavino, *La filosofía actual*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pág. 29.

³ *Ibid.*, págs. 30-31.

⁴ K. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, pág. 250.

en este aspecto. Pero no ignoraron los condicionamientos que aguardan, *antecediéndolo*, al hombre cuando surge en el mundo. En cuanto al lenguaje, Derrida lo encuentra en su maestro Heidegger que llega a afirmar que el Ser es, sin más, lenguaje, con lo que hará del lenguaje un absoluto. La morada del Ser (*Carta sobre el humanismo*, 1946). Sobre estos temas volveremos con mayor rigor y hasta con mayor virulencia. Quería señalarles la validez del concepto de *sittlichkeit* en Hegel. Ojalá lo haya logrado. Pero además debo confesarles un propósito esencial de estas lecciones. Me propongo, *conservándolo como un momento más de la totalización histórica*, salir del lenguaje. Del lenguaje como elemento fundante. Me propongo negar que *no hay un más allá del texto*. Esta afirmación, entre otras audacias, lanzó a la fama a Jacques Derrida a finales de los sesenta. El libro fue *De la grammatologie*, 1967. Y la expresión en francés puede adoptar dos formas: 1) *Il n' y a pas de hors-texte*; 2) *Il n' y a rien hors du texte*. Claro que Derrida introduce matices que parecieran relativizar tan extrema posición. Pero no ha logrado, es mi posición y la de muchos, evitar la crítica sobre una absolutización del texto, que contendría la totalidad de lo real en sí. No hay nada excepto el texto, expone Derrida. Con lo que diría, en lo esencial, que uno no puede criticar, evaluar o buscar un significado sobre un texto refiriéndose a cualquier elemento que esté fuera de él. Cuestión, en verdad, delicada. Pero si el texto es *todo* el texto es, sin más, el *ser*. Si es todo el Ser también se nihiliza a sí mismo: es la *nada*. Para nosotros, más allá de *Mein Kampf* está Auschwitz. Y no habrá sutileza deconstructiva que nos haga creer lo contrario. Por otra parte, ¿qué decir del *dictum* adorniano? Si Adorno postula que no hay poesía después de Auschwitz, no sería arriesgado concluir que *no hay texto después de Auschwitz*. Porque Adorno no postula que no existe Auschwitz, sino que no se puede escribir poesía luego de tal quiebre histórico. Al no estar Auschwitz en un texto, ¿cuál sería su modo de existencia? Como verán, las cuestiones son muchas y a veces solo aspiramos a plantearlas. Algunas quedarán en ustedes, quizá sin respuesta inmediata, como un escozor incómodo con el que hay que convivir y al que no podemos cerrar con una respuesta única, lapidándolo.

Es, también, cierto, que no dominamos una lengua, sino que una lengua nos domina. Somos hablados por un lenguaje que nos precede. Pero —si quebramos ese lenguaje que es, para mí, el del Poder— alguna vez diremos nuestras propias palabras. Consigna fundamental: *No permanecer ahogados en la cárcel del lenguaje*.

Tratemos de llevar esta cuestión al tema de la dialéctica, que es el que me interesa señalarles de aquí en más en la filosofía política de Hegel. El maestro de Berlín llega a una deificación del Estado. Voy a citar un texto muy apropiado de Bernard Bourgeois que nos permitirá avanzar en nuestros propósitos (el libro de Bourgeois se consigue y es altamente recomendable): «El Estado revolucionario [el de la Revolución Francesa], tentativa de realización del Estado rousseauiano, ha manifestado mediante su autodestrucción que este Estado rousseauiano era la negación del Estado. El Estado no está hecho, deviene, y muy lejos de ser resultado de las voluntades individuales conscientes [*moralität*] son estas precisamente las que pueden desarrollarse en el devenir del Estado. Ese espíritu objetivo [en donde se realiza la *sittlichkeit*] es la verdad, es decir, el fundamento del espíritu subjetivo. Lejos de que el Estado sea Estado por el ciudadano, es por el Estado que el ciudadano es ciudadano».⁵

No perdamos el tiempo con ciertas polémicas. Las hay en cantidad. La más seria, la que más seriamente se empeña en negar el conservadurismo del viejo Hegel, es la que afirma que, a su muerte y ya con Federico Guillermo IV en el trono de Prusia, es el viejo Schelling quien es elevado al trono de la Universidad de Berlín con el mandato de liquidar todo vestigio de hegelianismo. Lo cierto —y con esto nos alcanza— es que el viejo Hegel consagró el absolutismo del Estado prusiano y llegó a proponer la *monarquía constitucional*. Tenía sus motivos. Según él (al no creer en el *contrato* rousseauiano ni en el hobbesiano), los ciudadanos no podían constituir el fundamento del Estado pues la sociedad civil no tiene unidad y vive en constante estado de disolución y conflicto de apetitos individuales. Es necesaria una instancia que se coloque por *sobre* lo individual. Esta figura es la del *monarca*. El *monarca* es por naturaleza el destinado, por su sangre, a conducir el Estado y elevarse por *sobre* la sociedad civil. No es necesario que el monarca sea inteligente ni que posea vigor físico, le alcanza con descender de la realeza. Su legitimidad está en su sangre. Su legitimidad está en su naturaleza. Observe-mos que Hegel (quien ha despreciado siempre la naturaleza) le ofrece, digámoslo, a Federico Guillermo III una fundamentación basada en su condición de *monarca natural*. Incluso Hegel llevará su desdén por la sociedad civil (en tanto incapaz de establecer un orden racional) a las relaciones entre los Estados. No puede haber una instancia superior a las naciones que solucione los conflictos que puedan surgir. Las naciones son como los miembros de la sociedad civil: se oponen disolventemen-

⁵ B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, ob. cit., pág. 96.

te entre sí. Al no poder postular un monarca *universal*, Hegel afirma que el único medio que tienen los países para solucionar sus conflictos es la guerra.

Hegel es un defensor de la guerra como factor de unidad nacional. Lo deslumbraba la guerra de Troya. Hay, en estos textos de su *Filosofía de la historia*, una relación bien tramada entre guerra y poesía. Dice: «Grecia solo ha estado unida una vez en la *expedición contra Troya* (...) Hubo, pues, en esta circunstancia y en esta situación algo sorprendente y grande en el hecho de que Grecia entera se uniese para una empresa nacional (...) Se señala como causa ocasional de esta empresa colectiva el hecho de que el hijo de un príncipe asiático violase las leyes de la hospitalidad, robando a la mujer de su huésped. Agamemnón, con su poder y su renombre, reúne a los príncipes de Grecia; Tucídides atribuye esta autoridad de Agamemnón, no solo a su dominio hereditario, sino también a su poder marítimo, que superaba mucho al de los demás». ⁶ Hegel destaca la central presencia del mar en la cohesión de los griegos en sus orígenes. El mar les permitió flotar sobre las olas y extenderse sobre la Tierra e impidió que fueran nómades como las tribus errantes. En cuanto a la guerra de Troya, la injuria a Agamemnón llevó a los griegos a destruir Troya. La causa nacional de una guerra les entregó unidad. Pero esa unidad solo tuvo forma definitiva en los poemas homéricos: «En esta empresa, que Grecia llevó a cabo como un todo, el poeta ha ofrecido a la representación del pueblo griego una eterna imagen de su juventud y de sus virtudes, una imagen de su cultura, tomada de la realidad y vestida por la fantasía en la representación. Esta imagen de hermoso heroísmo humano ha sido luego el modelo que ha presidido a todo el desarrollo y cultura de la Grecia». ⁷ Así las cosas, para Hegel, los conflictos supranacionales de los Estados son decididos por guerras que encabezan sus monarcas. Esto es muy alemán. Y también la recurrencia a la poesía como elemento que surge de la guerra y retorna sobre ella elevándola e integrándola en la unidad espiritual de la nación. Hegel habría odiado una *sociedad de las naciones*. Tanto como Hitler, que, aplaudido por Heidegger, otro glorificador de la poesía y los poetas, se apartó sin más de ese organismo.

Hegel —dicen sus cuestionadores— justifica el *orden establecido* y esto aparece claramente expuesto en el Prefacio a la *Filosofía del derecho*. Ahí, el maestro berlinés, el filósofo que justifica el reinado *monárquico* de Federico Guillermo III, escribe su célebre fórmula:

⁶ Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, ob. cit., pág. 414.

⁷ *Ibid.*, pág. 415.

*Lo que es racional es real
Y lo que es real es racional*

¡Qué estruendoso escándalo! ¿No significa esto congelar la dialéctica? Confieso que siempre me ha asombrado la lectura de esta máxima como muestra del conservadurismo del viejo Hegel. Esa máxima es otra forma de expresar el sujeto-objeto idénticos de la joven *Fenomenología*. *Lo que es racional es real* significa que el *sujeto es sustancia*. Y *lo que es real es racional* significa que la *sustancia es sujeto*. Será Engels quien venga en defensa de su maestro. Engels, como Marx, pertenece a la izquierda hegeliana. En el mejor de sus libros: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escribe: «En su doctrina (la de Hegel), el atributo de la realidad solo corresponde a lo que, además de existir, es necesario». ⁸ Y también: «En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan *irreal*, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan *irracional*, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución». ⁹ Lo que ha devenido, eso que Hegel, en otros escritos llama pura *positividad*, es irracional. Solo lo nuevo es racional y lo es porque se compromete con la realidad. Como dice Engels: la monarquía francesa era irracional porque no era real. La Revolución es real porque es racional. Porque responde a la necesidad de los tiempos. Sin embargo, el viejo Hegel acentúa la idea de la monarquía constitucional, del fin de la historia en el Estado prusiano por estamentos de Federico Guillermo III. ¿Se ha detenido entonces la dialéctica? Hay aquí un choque entre método y política. El político Hegel detiene la dialéctica porque se encuentra muy cómodo con la política que lo mantiene en el pináculo del rectorado de Berlín. ¡La dialéctica se congela ante la figura del *monarca* y se rinde a sus pies! Engels escribe: «Tanto Goethe como Hegel eran, cada cual en su campo, verdaderos Júpiter olímpicos, pero nunca llegaron a desprenderse por entero de lo que tenían de filisteos alemanes». ¹⁰ Hemos concluido con esto. ¿Qué pasa, pues, con la dialéctica? Deseo que hayan seguido ustedes todo este desarrollo al que considero necesario para comprender lo que sigue. ¹¹

⁸ F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú, 1955, tomo II, pág. 380.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pág. 384.

¹¹ Solo hemos dejado de lado el libro de Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití, la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Norma, Buenos Aires, 2005. Se

*Frase de Theodor Adorno: «El todo es lo no verdadero».*¹² Partiremos de aquí en nuestro nuevo desarrollo de la dialéctica hegeliana. Lo que le reprocha Adorno a Hegel es el momento final de la conciliación de los contrarios. Ahí, juzga el hombre de la Escuela de Frankfurt, la dialéctica se detiene y concilia lo inconciliable. La propuesta de Adorno de una *dialéctica negativa* se propone no detener el proceso dialéctico en una tercera instancia conciliatoria. «El todo es lo no verdadero» apunta también a las aristas totalitarias de Hegel. (De aquí que los posestructuralistas y, sobre todo, los posmodernos hagan un uso intensivo y bastante fraudulento de Adorno, un dialéctico al fin y al cabo.) Pero ese tercer momento de la dialéctica sería el de la totalidad-totalitaria. Además (y es aquí donde Adorno tiene su momento más eficaz) si la dialéctica recurre una y otra vez al concepto de superación (*aufhebung*) por el cual todo *momento* tiene su justificación en la cadena dialéctica, y todo momento se supera a sí mismo buscando una nueva síntesis que lo contiene, en tanto negado, pero que es el *contenido* de la nueva totalización dialéctica. Si la dialéctica —por decirlo claro— justifica todos sus momentos porque la historia se desarrolla de totalización en totalización, superándose y llegando a nuevas síntesis que, a su vez, se negarán para dar lugar (por la superación dialéctica, por la *aufhebung* que *supera conservando*) a nuevas formaciones dialécticas, el cuestionamiento de la Escuela de Frankfurt es: *de qué es superación Auschwitz*. ¿Podemos incluir a Auschwitz en el desarrollo de la racionalidad dialéctica? Ahí, dirán Adorno y Horkheimer, hay una ruptura *insuperable*. *No hay aufhebung para Auschwitz*.

Nadie puede decir cómo habría pensado Hegel el acontecimiento-Auschwitz. Podemos saber que —a la altura de los tiempos en que él vivió— ya la historia humana había acumulado todo tipo de atrocidades de las cuales Hegel era consciente como pocos. No ignoro la *especificidad* de Auschwitz en los términos en que habrá de plantearla la Escuela de Frankfurt. Pero la *masacre* formó parte siempre del pensamiento he-

trata de un análisis sobre la influencia que las sublevaciones de los nativos de Haití han tenido en la teoría hegeliana del amo y el esclavo. Un trabajo reciente en que se defiende la posición de la *Filosofía del derecho* es *La realidad de la libertad*, de Michael Pawlick, Universidad Externado de Colombia, 2005.

¹² T. Adorno, *Minima moralia*, ob. cit., pág. 48.

geliano. Fue lo que él vio como lo negativo en la historia, como lo que hacía que la historia se desarrollara. El Espíritu —recordemos— no se detiene ante la muerte, se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento y es la potencia que hace que lo negativo vuelva al ser. Así, Hegel siempre vio en el aspecto macabro de la historia un hecho necesario de su desarrollo dialéctico. Sin duda que así lo justificaba. Pero, ¿podría haberlo ignorado? ¿Podría haber construido una dialéctica de la afirmación? La muerte, las catástrofes, las masacres echan a andar la historia. Engels (y cito este texto porque nos aproximamos a la problemática del marxismo) diferenciaba a Hegel de la candidez de los planteos morales de Feuerbach cuando escribía: «La misma vulgaridad denota (Feuerbach) si se le compara con Hegel en el modo como trata la contradicción entre el bien y el mal. “Cuando se dice —escribe Hegel— que el hombre es bueno por naturaleza se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza”. En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido, puesto que, de una parte, todo nuevo progreso histórico representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones agonizantes, pero consagradas por la costumbre; y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de mando, las que sirven de palanca al progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y la burguesía. Pero a Feuerbach no se le pasa por las mientes investigar el papel histórico de la maldad moral».¹³ Sea o no justa con Feuerbach esta reflexión de Engels, lo es con Hegel. El maestro de Jena siempre tuvo a la maldad como el elemento dinámico de la historia. ¿Qué era esto? ¿Conocer la historia o conocer a los hombres? Las dos cosas. El concepto hegeliano de *superación* implica llevar lo negativo a una nueva síntesis que lo mantendrá, en tanto negado, haciendo de ello su contenido para iniciar una nueva figura dialéctica. Voy a citar un texto de la *Ciencia de la lógica*. Es hermético pero es central: «Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato*; un eliminado, en cambio, es un *mediato*; es lo no existente, pero como *resultado*, salido de un ser. Tiene, por lo tanto, la *determinación de la cual procede, todavía en sí*. La palabra “*aufheben*” (eliminar) tiene en el idioma (alemán) un doble sentido: significa tanto la

¹³ F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ob. cit., pág. 403.

idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*». ¹⁴

En suma, ¿qué diría Hegel de Auschwitz? Diría: no podemos dejar ese horror fuera de la historia. No podemos dejar fuera de la historia esa expresión, extrema sí, de la maldad humana. Negaríamos el desarrollo histórico. Auschwitz se superará conservándose (*aufheben*) en una síntesis superior, que la mantendrá en tensión con sus elementos antagónicos. Para mí, diría Hegel, la *conciliación* de los contradictorios no es la reconciliación de nada. *Es el inicio de un nuevo conflicto*. Auschwitz y lo antagónico de Auschwitz deben seguir en el desarrollo de la historia, cada cual siendo la negación del otro. Cuando —diría Hegel— yo digo que lo verdadero es el todo no hablo de un absoluto vacío en el cual todos los gatos serían pardos. Lo verdadero es el todo significa concebir a lo verdadero como *resultado*. Y si ustedes no me han leído con mala fe sabrán que, para mí, un *resultado* lo es porque es un *resultado más todo aquello de lo cual resulta*. *Nada se concilia en la totalidad*. Les recuerdo mi definición de *verdad* en la *Fenomenología del espíritu*: «Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple». ¹⁵ Pero esta quietud no es reconciliación ni rigidez ni totalización cerrada. Solo es translúcida al pensamiento. Extraer Auschwitz de la historia sería transformarlo en un hecho aislado, *inexplicable*. Sé que no faltará quien me diga que es justamente eso: inexplicable. Pero yo soy Hegel y creo que la filosofía tiene que atreverse a todo. Recuerden: el Espíritu no se espanta ante la muerte. Señores, ¿realmente creen ustedes que Theodor Adorno es mejor filósofo que yo? ¿Creen poder refutar-me con un par de fórmulas? ¿Creen poder refutar-me sin tomarse el trabajo de leerme seriamente? Algo que digo no por el señor Adorno, quien seguramente me ha leído, sino por esa gente que lo ha utilizado en mi contra: en fin, toda esa escoria posmoderna.

Frase de Hegel: «No hay lo falso como no hay lo malo». ¹⁶

Hemos, por el momento, terminado con Hegel. Ha sido un privilegio escuchar su palabra y se la daremos siempre que sea necesario. (Oja-

¹⁴ Hegel, *Ciencia de la lógica*, ob. cit., pág. 138: «La expresión: *aufheben*».

¹⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 32.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 27.

lá lo sea y ojalá, sobre todo, lo hayamos hecho hablar con propiedad, interpretándolo sin traicionarlo. Ojalá, también, hayamos interpretado sus adhesiones y sus rechazos. Creo que Hegel respetaría a Adorno, pero no me caben dudas sobre el helado desdén que dejaría caer sobre los filósofos de la posmodernidad, tan poco sólidos como desmedidamente agresivos con él. ¡Y ni hablar sobre el ofensivo mamotreto de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos!*)

Empecemos —cautelosamente— a entrar en Marx. ¿Qué significa este adverbio de modo, que, como todo adverbio de modo, señala la modalidad en que deseamos penetrar en el universo marxiano? Se trata de un pensador gigantesco que despierta adhesiones totales y odios totales. Lo primero será ubicarnos frente a él como sujetos libres. Ninguna de las adhesiones en bloque deberá cegarnos, ninguno de los odios sin rendición deberá opacarnos las opulencias de su pensamiento. Hoy, se lo ha dado por muerto demasiadas veces. Sobre todo, desde la celeberrima caída del Muro de Berlín que pareciera, para algunos, haber arrastrado todo pensamiento de izquierda, todo pensamiento crítico del capitalismo, como lo ha sido, en grado implacable, el de Marx. Si se trata de confesar algo lo haremos ya: cuando estas clases se refieren a recuperar para la filosofía el *barro* y la *historia* se están refiriendo a traer *de nuevo* a Marx hacia nosotros. A Marx, a Hegel y a Sartre. No se trata de *volver a ellos*. Se trata de traerlos al presente y de incurrir en la modalidad esencial en que esos pensamientos se desarrollaron. También —y creo que esta tarea la hemos venido realizando— se trata de ver por qué se pone en acción el operativo de silenciamiento de Marx. Hay —para nosotros— algo inmenso en Marx: su opción por los desesperados (y utilizo una expresión que no es de su léxico, sino del de otro marxista: Walter Benjamin). Alguien que no lo quiere demasiado (aunque más que otros energúmenos, que lo son la mayoría de los enemigos a sueldo o encañecidos de Marx) escribe de él: «Su apasionado interés por la salvación de esta lastimosa humanidad lo ha convertido en el segundo judío de la historia al que casi medio mundo ha aceptado por mesías». ¹⁷ Hoy ya no son tantos los que lo aceptan por mesías y quienes lo han leído con rigor saben que, a Marx, le habría caído pésimo que se le asignara un carácter mesiánico. No, Marx viene a decir con vehemencia que el sistema de producción capitalista es un sistema de explotación de una clase por

¹⁷ Walter Kaufmann, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1968, pág. 405.

otra. Que hay oprimidos y hay opresores. Hoy, ante el fracaso del neoliberalismo, ante un mundo dominado por las corporaciones, un mundo en que el hambre y la muerte reinan sin control, los desesperados se han quedado sin una filosofía que los contemple como su principal sujeto, que esté empeñada en redimir, en dignificar o en salvar todas esas vidas condenadas a morir de hambre, a vivir en condiciones de pobreza infrahumanas. Walter Benjamin, que ejercerá un marxismo crítico, con toques de mesianismo judío, dirá una frase luminosa que explica por qué, hoy, nos interesa tanto el marxismo —pese a sus fracasos llamados *reales*—. Benjamin dijo: «Solo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza».¹⁸ ¿Cómo podríamos utilizar esta frase para explicitar nuestra relación presente con Marx? No sé, es difícil. Propongamos lo siguiente: «Solo por amor a los desesperados seguimos leyendo a Marx, enseñándolo, trayéndolo al presente, rescatándolo del olvido en que el neoliberalismo y la academia francesa y norteamericana desean sepultarlo». No está mal. Ligado a esto recuerdo aquí una afirmación de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* (libro también relegado a un olvido ideológico-político). Escribe Sartre (cito de memoria, estas frases se saben de memoria): «El marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo porque aún no han sido superadas las condiciones que le dieron origen». Cada día que pasa es más certera y necesaria la frase de Sartre. ¿Qué hizo surgir la filosofía de Marx? La explotación, la miseria, el hambre, la inhumanidad del capitalismo, ¿ha sido esto superado? ¿Ha sido superada la inhumanidad del capitalismo en un mundo en que mueren anualmente de hambre 11 millones de niños? El triunfo del capitalismo de mercado, la locura belicista del imperio norteamericano, la impiedad del Estado de Israel en territorios libaneses (en el mismo día en que escribo esto «un ataque israelí a una carretera dejó 21 civiles libaneses muertos, entre ellos 15 niños», *La Nación*, 17/7/2006), el terrorismo islámico como única respuesta que no responde nada, dado que solo desea destruir el mundo por no saber cómo cambiarlo, nos obligan a poner otra vez a Marx en el centro de nuestra atención, de nuestras reflexiones. No para que nos entregue las respuestas de tan complejos problemas, sino, ante todo, porque es el filósofo que nos exige reflexionar sobre la historia, sobre ese barro ensangrentado que se obstina en ser.

Marx nace en 1818, en Tréveris, Alemania. Nace en medio de una familia judía. Será convertido al protestantismo a la edad temprana de

¹⁸ Citado por Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1986, pág. 347. La frase, célebre hoy, la usó Herbert Marcuse para cerrar su libro *El hombre unidimensional*.

seis años para poder asistir a un colegio cristiano. También su padre se había convertido al protestantismo luterano. Será su madre la única que permanezca judía. El punto es arduo de tratar, pero digamos que el que nace judío se podrá convertir a lo que quiera pero jamás dejará de ser judío *para los otros*, y esta es la identidad de la que no podrá huir. Es el Otro el que te hace judío y, si bien uno puede decidir que eso es injusto y que no habrá de ser algo porque el Otro lo decida, la permanencia de esa identidad impuesta *en exterioridad* será insoslayable. Me remito a mi caso: católico por parte de madre, judío por parte de padre. Católico para los judíos. Judío para los católicos. Uno puede elegir su identidad a partir de esos condicionamientos, pero los condicionamientos existirán a lo largo de la vida. Hacerse filósofo es una buena solución. Marx aceptará de buen grado la conversión que le impusieron sus padres y su crítica de la religión lo llevará a sentirse libre frente a esas cuestiones. Será materialista y ateo. Como sea, su tratamiento de la cuestión judía no se nos escapará, acaso porque revela más de la esencia del capitalismo que del judaísmo, al que Marx, y muy duramente, habrá de condenar.

La presencia judía en la tradición familiar de los Marx era fuerte. Su padre se habrá podido convertir al luteranismo, pero buena parte de los rabinos de Tréveris, desde el lejano siglo XVII, habían sido familiares suyos. Cuando a partir de 1815, Tréveris pasa a depender de Prusia, la reaccionaria y siempre temible Prusia, seguramente Hirschel Marx se habrá puesto nervioso, aun cuando al convertirse al luteranismo haya trocado el muy judío nombre de Hirschel por el muy alemán de Heinrich. Entre tanto, el niño Marx asomaba su cabezota a un mundo que habría de causarle tanta fascinación como repugnancia. Nace un año después que Hegel publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Un año después de los *Principios de economía política y tributación* de David Ricardo, texto que leerá en febriles días en el British Museum. Un año antes que las *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* que Hegel dictará en Berlín. Nace (y esto es más importante de lo que habrá de parecerles a primera vista) el mismo año en que Mary Shelley escribe *Frankenstein*.

En 1841, con una tesis sobre las diferencias entre las filosofías de Demócrito y Epicuro, recibe su doctorado. Al año siguiente ya está colaborando en la *Gaceta Renana (Rheinische Zeitung)* de Colonia. Descubre la rapidez y precisión de su pluma. También su ardor. En 1843, se casa con Jenny von Westphalen, quien lo acompañará siempre. Y en este mismo año —además de concluir la escritura de *La cuestión judía*— se pone al frente, por enfermedad de Arnold Ruge, su director, de *Los anales franco-alemanes*. Por fin, en diciembre de ese año concluye su *Introduc-*

ción a la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Y es aquí, en este exacto punto, donde nosotros lo estábamos esperando.

Pónganse en el lugar de Marx. Tiene veinticinco años. La cabeza filosófica de un hombre joven, de un hombre de la edad de Marx cuando escribe ese texto sobre Hegel, tiene una energía que, en Marx, debiéramos, sin atenuantes, calificar de prodigiosa. Tiene, además, una osadía que los años aún no han opacado, como les ocurre a la mayoría de los filósofos. Piensen en el viejo Hegel cuidando su puesto en Berlín, haciendo malabares para justificar la monarquía prusiana. Bien, escuchen esto: la vejez de Marx no negó su juventud. No se entregó nunca ni nunca perdió su pasión. Pero, aquí, en 1843, su problema más hondo es la sombra de su maestro. ¿Cómo filosofar a la sombra de Hegel? ¿Cómo salir de Hegel cuando tan profundamente se ha entrado en él? Después de la muerte del gigante de Jena y Berlín la filosofía se divide en una izquierda y una derecha hegelianas. ¡Adivinen a cuál perteneció Marx! Pero esta elección no lo liberó del gran problema: tenía que arreglar cuentas con el gigante que tenía a sus espaldas. Brahms vivió este tormento (que fue, en él, mayor que en Marx): ¿cómo componer música después de Beethoven? Demoró mucho en atreverse a componer sinfonías. Imaginen la cuestión: ¿escribir una sinfonía después de Beethoven! Él, Brahms, que lo admiraba desmedidamente —aunque, no lo duden, buscaba ir más allá— compone su primera sinfonía en 1876. Es su opus 68. La compone a los cuarenta y tres años. Cuarenta y nueve años después de la muerte de Beethoven. ¡Cincuenta y nueve años después de la opus 125, la Coral, la insuperable, la absoluta! Sus enemigos (esas ratas que abundan en todas partes buscando herir a los grandes del arte) dicen de su sinfonía que *no es la primera de Brahms, sino la «décima» de Beethoven*. Incluso un tema lírico-coral del cuarto movimiento se parece al tema de la Coral de Beethoven, también del cuarto movimiento. Una de esas ratas se acerca a Brahms y le dice: «Maestro, ¿no advirtió usted que el tema coral del último movimiento de su sinfonía se parece mucho al de la novena de Beethoven?» Brahms respondió: «Por supuesto, cualquier idiota se daría cuenta de eso». Hay versiones que ponen *burro* en lugar de *idiota*. Vale lo mismo. Y si me permiten aquí una amigable sugerencia: si no escucharon aún la Primera de Brahms, no se mueran sin hacerlo. Para mí, es superior a todas las de Beethoven y solo la novena del *Gran Sordo* podría igualarla.

El problema del joven Marx es similar: tiene a Hegel a sus espaldas. Tiene que pensar con él pero contra él. El inicio de esta batalla es un bellissimo texto, lleno de pasión romántica, lleno de pasión filosófica, que se llama *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Hacia él vamos.

Marx, *La conciencia de la ignominia*

Insistamos en un par de cosas: Marx tiene veinticinco años cuando escribe el texto sobre la filosofía del derecho de Hegel. Está al frente de *Los anales franco-alemanes*, se ha casado con Jenny von Westphalen y sigue siendo algunas cosas que será toda su vida: un judío que fue convertido al protestantismo, un hegeliano que discutirá siempre a Hegel, superándolo o no, yendo más lejos en muchas cosas, un crítico despiadado del capitalismo y un teórico de la violencia. En este (temprano) texto empieza centrándose en la cuestión religiosa: «Para Alemania la crítica de la religión ha alcanzado su fin sustancialmente; y la crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica».¹ Utiliza *crítica* en lugar de *introducción*. Otros utilizan *contribución*. Para Marx, que la crítica de la religión haya alcanzado su fin «sustancialmente» se debe a la tarea de Ludwig Feuerbach y su obra *La esencia del cristianismo*, de 1841. Feuerbach, en lo esencial, había postulado: Dios no creó al hombre; el hombre inventó a Dios. Marx se proponía ir mucho más allá. En este texto se encuentra la famosa frase: «La religión es el opio del pueblo».² Veremos que no es tan simple como se pretende que la veamos. Marx quiere convocar al proletariado a una lucha que lo lleve a superar sus penurias sobre esta tierra. Para un joven revolucionario que propone una

¹ K. Marx, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, pág. 7. Esta edición trae notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo. Este trabajo de Marx no debe confundirse con otro que no terminó y fue publicado póstumamente —en 1927— bajo el título de *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Pese a su mayor extensión este texto no es relevante, sobre todo comparado con la Introducción, ya que en él Marx se lanza a transcribir textos de Hegel y a comentarlos críticamente pero sin mayores aportes. El texto que ha permanecido para júbilo intelectual de los estudiosos del marxismo y para cualquier lector que se le anime es el destellante y breve de *Los anales franco-alemanes*.

² *Ibid.*, pág. 10.

lucha aquí, ahora, en *esta* tierra, la propuesta de otro lugar, de otra tierra a la que no se llama tierra sino *cielo*, la propuesta de un más allá en que las penas de los hombres habrán de terminar y todos serán recompensados con la vida eterna junto al buen Dios, es una intolerable blasfemia, es la rendición incondicional de todo posible espíritu de lucha. Si la religión es el *opio* de los pueblos es porque —por mediación de la Iglesia y sus ejércitos sacerdotales— calma a los hombres, sosiega sus sufrimientos y los entrega a la miseria de la paciencia. El *otro* mundo funciona como adormecedor de las tragedias de *este*. A eso Marx le llama *opio*: a la capacidad de la religión para adormecer las conciencias de aquellos que deben rebelarse para romper las cadenas de su sometimiento. La crítica del cielo ya está hecha. Hay que hacer ahora otra: «La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política».³

EL PATHOS DE LA INDIGNACIÓN

Tomemos esa frase: «La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra». Es aquí, en este mundo profano, terrenal y pavorosamente injusto donde el joven Marx propone dar la lucha. La lucha se llama *crítica*. ¿Qué es la *crítica*? Creemos que los propósitos del joven Marx se ciñen a instrumentar el conocimiento como de-velador de las situaciones de ignominia. La crítica no es inocente. Es parte de la lucha y parte sustancial. La crítica es el relevamiento de la ignominia. Escribe Marx: «(...) la crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión».⁴ La pasión de la cabeza se pone al frente de la pasión. La pasión de la cabeza se transforma en cabeza de la pasión. Hemos descubierto (desde la pasión de la cabeza) la ignominia. Ahora esa cabeza, que *sabe eso*, se pone como cabeza de la pasión. ¿Qué es esta pasión? «No es un bisturí, sino un arma.»⁵ La pasión no puede ser un bisturí.

Bisturí: frialdad, exactitud, verificación, operación aséptica.

Sigue Marx: «Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar, sino aniquilar».⁶

³ *Ibíd.*, pág. 11.

⁴ *Ibíd.*, pág. 15.

⁵ *Ídem.*

⁶ *Ídem.*

Arma: pasión, *pathos* de la indignación, señalamiento del objeto enemigo, la relación con ese objeto no es gnoseológica, no busca *refutarlo*, su refutación no le interesa porque no le reconoce legitimidad, solo desea *destruirlo*.

La frase de Marx acerca del objeto es revolucionaria en la historia de la filosofía. Hemos analizado a las filosofías idealistas con sus propuestas sobre el sujeto constituyente del objeto o como el sujeto-objeto idénticos del hegelianismo. Para Marx, el objeto (no olvidar: el objeto de conocimiento será el sistema de producción capitalista) es *su enemigo*. Su relación con él no se da en el plano de las ideas («refutarlo») sino en el de la acción: *destruirlo*. De aquí que la crítica no sea un fin en sí misma. Es central, sí. Hay que conocer aquello que se desea destruir; si no, no sabríamos qué es. Pero, al revelarnos la crítica cuál es el objeto al que nuestra praxis habrá de cuestionar materialmente, está actuando como un medio, el fin es la acción revolucionaria.

Escribe Marx: «La crítica no se presenta ya como un fin en sí, sino únicamente como un medio. Su *pathos* esencial es la indignación, su labor esencial es la denuncia».⁷ ¿Dónde está el *pathos* de la indignación? ¿Por qué se oculta tanto? ¿Por qué, hoy, los seres humanos tan escasamente se indignan ante el dolor, la vejación, la tortura, el hambre?

Pregunta: ¿dónde estuvo el *pathos* de la indignación durante la década del noventa?

¿Por qué se aceptó todo tan pasivamente? La crítica tiene que incomodar. De aquí que Marx diga: *su labor esencial es la denuncia*. Pero la crítica puede hacer su tarea, puede denunciar cuanto quiera, y nada habrá de alcanzar. Son siempre los hombres, los sujetos concretos de la historia los que deben decir *basta*. Hasta aquí se llegó. Hagamos algo. Qué. En principio lo que hace la crítica: la denuncia. Luego, hagamos nuestro el *pathos* que reclama la crítica: *la indignación*.

LAS ARMAS DE LA CRÍTICA / LA CRÍTICA DE LAS ARMAS

Sigue el joven filósofo de la izquierda hegeliana con sus veinticinco años a cuestas y toda su lucidez y toda su pasión: «Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia más ignominiosa, publicándola».⁸ Sabe, Marx,

⁷ *Ídem.*

⁸ *Ibíd.*, pág. 17.

que la crítica de la filosofía especulativa del derecho «no se agota en sí misma».⁹ La crítica se resuelve en la práctica. *Todas las tareas de la crítica deben conducir a la práctica.* Y habrá, aquí, de escribir frases que serán célebres, acaso olvidadas hoy entre tanta hojarasca que se ha echado sobre el genio de Tréveris para sofocarlo, para congelar su *pathos*. Escribe Marx: «(...) el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas; la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material; pero también la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas».¹⁰ La crítica, como arma, desnuda una situación de extrema injusticia, una situación de expropiación de clase. Esto lo hace la crítica con sus armas. Pero no son *estas armas*, la del conocimiento-desenmascarador, las que habrán de abatir a esa contundente fuerza material que es el capitalismo. Estado: represión policial. Iglesia: represión espiritual. (Veremos estos temas retomados por Marx en sus análisis sobre la Comuna de París.) La *fuerza material* del capitalismo debe ser abatida también por *otra* fuerza material. Pero *esta* fuerza material solo lo es *en cuanto se apodera de las masas*. ¡Qué poco y mal habían leído a Marx los que, pretendiendo asumir la representación del proletariado urbano peronista, eligieron la violencia de las vanguardias! No hay tal cosa para Marx. Su idea de la violencia es la de la Comuna de París. Si no, no hay violencia revolucionaria. Sin masas, la violencia pierde legitimidad. Jamás asoma en Marx la idea de la guerrilla o el foco insurreccional. ¿Por qué se eligió, entre nosotros, en los setenta, al peronismo como posible sujeto de un movimiento insurreccional? Por su poderío de masas. *Aquí había que permanecer*. Si se contaba con las masas peronistas era con ellas que la violencia debía caminar para legitimarse. Sin ellas, foquismo, iluminismo vanguardista, militarización, ilegitimidad. Sé que solo los convencidos aceptarán este razonamiento. Los otros dirán las inyectivas de siempre. Pero uno no termina de entender por qué si el proyecto implicaba a las masas peronistas hubo que continuarlo, en soledad, cuando estas iniciaron su claro, indiscutible movimiento de *reflujo*. Los argumentos de Rodolfo Walsh giraron sobre este eje. Era a Marx a quien se estaba refiriendo. La violencia solo tiene su legitimación cuando se encarna en las masas contra un sistema de miseria planificada. Cuando no hay masas, cuando las masas se han retraído, la violencia gira en el vacío, enloquece y se pierde. Es posible que la vanguardia violenta invoque una y otra vez a un pueblo que no conoce. En cierto momento se hartará de él y decidirá actuar en soledad. ¿Co-

⁹ *Ibid.*, pág. 29.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 30.

nocían las guerrillas argentinas al pueblo peronista? Pongamos aquí la siguiente (y riquísima) cita de Marx: «La teoría logra realizarse en un pueblo solo en la medida en que es la realización de sus necesidades».¹¹ Frase que vale también para Mariano Moreno, un perfecto revolucionario iluminista, girando en el vacío, con el pueblo en otra parte, sin comprenderlo y sin ser comprendido por él. Nunca terminamos ni terminaremos de reflexionar acerca de estos temas. De todos modos, si Marx, como filósofo de la modernidad, fijó tan lúcidamente la unión entre masas y fuerza material, esa arista de nuestros debates debe seguirlo, pues si la modernidad fue la época de las revoluciones lo fue por la unión entre masas y dirigentes, entre vanguardia y base material.

HACER LA IGNOMINIA AÚN MÁS IGNOMINIOSA

Nos acercamos a los tramos finales del breve, intenso texto de Marx. La crítica de la religión ya ha sido hecha. ¿Adónde conduce, qué certeza nos entrega? Nos conduce al *hombre* y nos entrega la certeza de su supremacía: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre; termina, pues, en el imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado».¹² Que el hombre es «el ser supremo para el hombre» es una fórmula de Feuerbach que Marx retoma aquí y la hace propia. Estamos en el corazón del humanismo marxista. Este humanismo no es una *humanitas* universal. Este humanismo se estructura en un *imperativo categórico*. Este imperativo compromete a «derribar» las «relaciones sociales» en que el hombre es un ser humillado. Este humanismo es tal para los humillados. Es el humanismo de los humillados. Toma partido. Los que humillan *también* son hombres. Pero no luchan por su dignidad, están *fuera* del imperativo categórico fundante. El humanismo del joven Marx, en suma, nos impulsa a tomar partido por la dignificación de los humillados. Es un humanismo dualista: «Para que una clase sea por excelencia la clase de la emancipación, se requiere, inversamente, que otra clase sea evidentemente la clase del sojuzgamiento».¹³ Este *dualismo* le será reprochado a Marx. El deconstructivismo buscará deconstruir las relaciones binarias porque encontrará en ellas las bases de los totalitarismos. Pero falta mu-

¹¹ *Ibid.*, pág. 34.

¹² *Ibid.*, pág. 30.

¹³ *Ibid.*, pág. 40.

cho. Estamos en 1843 y el joven Marx ve que la mayoría de los hombres padecen bajo el dominio de la burguesía. Propone quebrar esa relación porque, dice, en ella el hombre no es el ser supremo para el hombre, sino que está humillado, rebajado. Y llegamos al final: el texto concluye estableciendo relaciones de hierro entre la filosofía y el proletariado. Escribe el joven director de *Los anales franco-alemanes*: «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales».¹⁴ Observen qué arduo desempeño le adjudica al pensamiento: la filosofía es, aquí, entendida como el «arma espiritual» del proletariado. De modo que si le preguntáramos a este joven de veinticinco años lo que empezamos preguntándonos al comienzo de estas clases, si le preguntáramos *qué es la filosofía*, nos daría una respuesta única y contundente: *la filosofía es un arma*. Es un arma *espiritual*. Es un arma que está al servicio de la liberación del proletariado. Y si hablamos —como habla Marx a renglón seguido— de la emancipación de Alemania, la filosofía será, entonces, la *cabeza* de esa emancipación. Porque su corazón es el proletariado: «La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado».¹⁵ Este texto de Marx es uno de los más hermosos y pasionales de la historia de la filosofía. Las palabras que lo traman lo testimonian: la verdad del más acá, la misión de la historia, la crítica de la tierra en reemplazo de la crítica del cielo, la crítica es la cabeza de una pasión, no es un bisturí sino un arma, el *pathos* esencial de la indignación, hacer más opresiva la opresión real agregándole la conciencia de la opresión, hacer la ignominia aún más ignominiosa: publicándola, la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas, el hombre es el ser supremo para el hombre, el imperativo categórico de socorrer a los humillados, el proletariado es el arma material de la filosofía, la filosofía es el arma espiritual del proletariado, la filosofía es la cabeza de la emancipación, su corazón: el proletariado.

INTERPRETAR EL MUNDO PARA TRANSFORMARLO

Esta década del 40 es muy fructífera para Marx. Tal vez lo ayude no padecer las penurias económicas que marcarán luego sus días, pese a la constante ayuda de Engels. En la primavera de 1845 escribe sus célebres *Tesis sobre Feuerbach*, que recién habrán de ser publicadas en 1888 como

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 47.

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 48.

anexo al libro de Engels sobre la filosofía clásica alemana. Todos ustedes conocen la Tesis 11. Pero, pese a ser tan notoria, o tal vez a causa de esa notoriedad y al riesgo de que la misma haya obliterado su fresca comprensión, es que nos volveremos a detener en ese paisaje, al parecer tan transitado. Célebremente la Tesis dice: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*». Hay instalada una pésima interpretación de esta tesis que me interesaría refutar. La interpretación dice que la Tesis 11 denigra o humilla a la filosofía en beneficio de la praxis. Que abomina de la *interpretación* y entroniza la *transformación*, con lo cual Marx vendría a ser un sepulturero de la filosofía, o, sin duda, un enemigo desde el campo de la acción. Voy a tomar esta perseverancia de manos ilustres: las de Martin Heidegger. El texto aparece en la revista *L'Express* de octubre de 1969. En el libro que consulto es también nuestro ilustre (y no tan presente en nuestras meditaciones como merece estarlo) Carlos Astrada quien ordena y comenta el material. Se le pregunta a Heidegger sobre la Tesis 11 de Marx. Heidegger, fiel a su estilo, señala que es propio del mundo moderno (el mundo de la modernidad) sostener una «oposición radical» entre la «visión teórica del mundo» y la «actitud práctica que pretende transformarlo». Adjudica, con justicia, a Marx la responsabilidad de tal «oposición radical» y afirma: «Mas hoy la acción sola no cambiará el estado del mundo sin interpretarlo antes».¹⁶ Veamos: ¿alguno de ustedes cree que Marx proponía cambiar el mundo *sin* interpretarlo antes? Más aún: ¿no es por demás conocida la concepción que Marx tiene de la praxis histórica y política? ¿Alguien puede ignorar que —para Marx— se trata, no de interpretar *antes* el mundo y transformarlo *después*, sino de interpretarlo en tanto se lo transforma y transformarlo en tanto se lo interpreta? No obstante, la posición de Heidegger es la de la mayoría de los filósofos antimarxistas que interpretan esta Tesis 11. La mala fe es excesiva. Ustedes van a observar que yo tengo varios puntos no compartidos con Marx, pero cuando detecto estas ruindades que se cometen con su filosofía tiendo a ponerme fervorosamente de su lado. ¿No acabamos de escuchar al joven Marx decirnos que la filosofía es la cabeza del proletariado y el proletariado el corazón de la filosofía?

Digámoslo claro: la Tesis 11 no reniega de la filosofía, le señala un camino. Ese camino es la transformación de la realidad. Se trata ahora no solo de pensar el mundo, sino de pensarlo para cambiarlo, porque el pensamiento me ha dicho (o, con mayor precisión, le ha dicho a Marx

¹⁶ Rogelio Fernández Couto (compilador), *Conmemorando a Heidegger*, Letra Viva, Buenos Aires, 2002, pág. 483.

y Marx nos lo dice a nosotros) que el mundo es injusto. Lo incómodo de la Tesis es que termina con la filosofía contemplativa: «El mundo es así». Marx no dice eso. Dice: «El mundo es así». Y en seguida dice: «Y es ignominioso que sea así». Y por fin dice: «Hay que cambiarlo». Y ahí empieza la cosa. Más adelante, de Marx, dice Heidegger: «El Ser es pensado por Marx como naturaleza que se trata de dominar, de conquistar».¹⁷ Y esta interpretación es acertada. Pero lo veremos al estudiar ese formidable panfleto político que es el *Manifiesto comunista*.

«LA CUESTIÓN JUDÍA»

Ahora, antes de abandonar los textos de *Los anales franco-alemanes*, vamos a centrarnos en uno que los marxistas ortodoxos, tan malos intérpretes de Marx como los antimarxistas, han tratado de silenciar por la delicada cuestión que toca y, sobre todo, por cómo la toca. Se trata de *La cuestión judía*. Si lo tomo no es solo para ver la posición de Marx ante el pueblo del que provenía, sino porque es un material muy valioso para mostrar cómo visualizaba aristas del capitalismo que seguirá analizando en sus textos maduros. Marx, en efecto, trata aquí de eso que —varios años más tarde, en *El capital* (1867)— llamará la mercancía a la que se remiten, como su equivalente, todas las mercancías: *el dinero*.

Marx toma como despegue un texto de Bruno Bauer, un mediano pensador de la izquierda hegeliana, y formula las preguntas que Bauer se hace y a las que él dará respuestas diferenciadas: «Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación cívica, a la emancipación política».¹⁸ La respuesta de Marx —para un lector políticamente correcto de hoy y, cómo no, para otros también— habrá de ser sorprendente. Accedamos, ya mismo, a esa inesperada resolución: la cuestión judía se resuelve con la eliminación del capitalismo. Pero no porque —según uno intuye de inmediato— con el fin del capitalismo habrán de suprimirse todas las injusticias o todas las intolerancias, sino porque —al suprimirse el capitalismo— se suprimirá el dinero y el dinero, utilizado en la modalidad de la usura, es el alma de los judíos. Sin capitalismo, no habrá dinero. Sin dinero, no habrá usura. Sin usura, no habrá judíos. Sin judíos, no habrá cuestión judía. Esto

¹⁷ R. Fernández Couto, *ibíd.*, pág. 488.

¹⁸ K. Marx, *Los anales franco-alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970, pág. 223.

que acabo de ofrecerles es una síntesis acaso explosiva para interesarlos —sin soslayo posible— en la más pormenorizada exposición del problema a la que ahora me entrego.

El texto de Marx se extiende en una exposición del de Bauer. Todavía es un ensayista joven y solo se siente seguro cuando ha expuesto (y ha exhibido su comprensión de) las razones de su oponente. Pero, de pronto, llega la potencia de su privilegiada cabeza. Tratando el tema de la *seguridad* con que el judío quiere ser igualado al cristiano, escribe: «La *seguridad* es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de *policía*, de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad (...) El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, *la garantía* de ese egoísmo».¹⁹ Interesa este texto (a nosotros que filosofamos en *situación*, es decir, desde este extremo sur del planeta) porque permite ver por qué la derecha hace de la seguridad su bandera. La seguridad, dice Marx, es el concepto de policía. La sociedad capitalista es el mundo del egoísmo y la seguridad es la garantía de ese egoísmo. Recordarán ustedes esa jornada multitudinaria que hegemonizó ese personaje de apellido Blumberg y cómo las radios fascistas del país, que son abrumadoramente poderosas, lo respaldaron. La falta de seguridad asusta al burgués. Y el burgués asustado —según una célebre y sin duda certera máxima— se hace fascista.

EGOÍSMO, USURA, DINERO

Seguimos con Marx y los judíos. La solución que busca el hombre de Tréveris parte de señalar que solo habrá emancipación del judío cuando se ponga en claro «la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días».²⁰ Hay que estudiar al *judío real*. ¿Qué entiende Marx por esto? Lo dice así: «¿Cuál es el fundamento terrenal del judaísmo? La necesidad *práctica*, *el interés egoísta*. ¿Cuál es el culto terrenal practicado por el judío? *El comercio*. ¿Cuál es su dios terrenal? *El dinero*».²¹ Cuando Marx habla del fundamento terrenal del judaísmo lo hace porque ha resuelto dejar de lado las cuestiones religio-

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 244.

²⁰ *Ibíd.*, pág. 251.

²¹ *Ibíd.*, pág. 251.

sas, bíblicas. Se refiere, él, al judío del capitalismo, al terrenal, al que durante todos sus días ejerce su oficio. El oficio que ejerce con su dinero: la usura. Escribe: «Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por lo tanto, con la posibilidad de su existencia, haría imposible la existencia del judío».²² Escribe: «La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del judaísmo».²³

Detallemos: el judío, en el esquema de Marx, ya está emancipado. A la manera judía. Es su poder, el del dinero, el que lo ha hecho más poderoso que los cristianos. El judío, execrado y maldito en los países de Europa y el Nuevo Mundo, maneja, sin embargo, los destinos de las naciones, porque maneja el dinero. Cita, Marx, a Bauer: «El judío que en Viena, por ejemplo, solo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio».²⁴ Al convertir, los judíos, al dinero en el alma de la sociedad capitalista o, si se quiere, al apoderarse de ese *resorte* con que el capitalismo se maneja, se han apropiado del capitalismo, lo han puesto a sus pies. El espíritu práctico de los judíos penetró a los cristianos y los cristianos, para sobrevivir dentro del capitalismo, han tenido que adoptar el espíritu práctico de los judíos. «Los judíos (escribe Marx) se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.»²⁵ No obstante, será sensato señalarle a Marx que los judíos no inventaron el capitalismo. Se han, como dice él, apoderado del resorte del dinero. Pero el capitalismo es una creación cristiana. Acaso el judío (seguimos, aquí, el planteo de Marx) estaba muy bien dotado para adaptarse a él y «apoderarse» de la herramienta fundamental del sistema: el dinero. Desplazando así a los cristianos quienes, pese a haber creado el sistema del dinero como mercancía a la que remiten *todas* las mercancías como equivalente general (veremos esto al estudiar *El capital*), parecieran inocentes de la sustancial inhumanidad del sistema.

Cita luego, Marx, algunos textos poco agradables de un «devoto habitante de Nueva Inglaterra», un tan coronel Hamilton.²⁶ Este hombre dice que la *usura* se ha apoderado de todos los pensamientos del judío y que, estos, cuando «apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de los otros».²⁷ Así las cosas, ¿en qué geografía

²² *Ibíd.*, pág. 252.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, pág. 253.

habrá de prosperar con largueza el genio judío para el dinero y la usura? Adivinaron: en Norteamérica. «El señorío práctico del judaísmo (señala Marx) sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica una expresión inequívoca y normal.»²⁸ No muy lejos habrá de andar Heidegger cuando vea en Estados Unidos la materialización más extrema del triunfo del mercantilismo, de la civilización de lo óntico y del olvido absoluto del Ser desde el tecnocapitalismo y su devastación de la Tierra.

EL DIOS DE ISRAEL ES EL DINERO

Seguimos con Marx: se burla de Bauer. Este, dice, cree que hay una contradicción, una «situación ambigua», entre el *poderío real* de los judíos y los derechos políticos que se le niegan en la práctica. Marx, arrojando una vez más su helado desdén sobre Bauer, dirá que esa situación «ambigua» es solo aparente y no es más que la contradicción entre la política y el poder del dinero. La política (de la cual el judío está excluido) domina «idealmente» sobre el poder del dinero. En la práctica, *la política es esclava del poder del dinero*. Del poder judío. Escribe Marx: «El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no solo como la crítica de este, no solo como la duda implícita en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, el judaísmo, se ha mantenido en la sociedad cristiana, y en ella ha experimentado su máximo desarrollo».²⁹ Podríamos inferir de esto que el cristianismo ha instaurado la mejor de las sociedades posibles para el florecimiento del judío: el capitalismo. Es en la sociedad del egoísmo donde el egoísmo judío habrá de triunfar sobre todos los otros egoísmos, ya que no hay mayor egoísmo que el del judío, constituido, todo él, por la materia del egoísmo. Sigue Marx: «El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino gracias a la historia. La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña. ¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo».³⁰ Pero ya estamos en el meollo, en el corazón de lo que Marx quiere explicitar: el monoteísmo judío, ese culto a un dios abstracto es la abstracción del elemento central de la sociedad burguesa: el dinero. Escribe: «La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la sociedad burguesa (...) El Dios de la *necesidad práctica* y del *egoísmo* es el dine-

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*, pág. 254.

ro». ³¹ Para Marx, entonces, el Dios de Israel («el celoso Dios de Israel») es el dinero. Ningún otro dios puede prevalecer ante este. Escuchen esta frase, tiene futuro en el pensamiento de Marx (aunque, cuando la retome, ya no lo hará a propósito de los judíos): «El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía. El dinero es el valor de todas las cosas, constituido en sí mismo». ³² Saltamos de 1843 a 1867. En el capítulo II del primer tomo de *El capital* escribe Marx: «Por consiguiente, en la misma medida en que se consuma la transformación de los *productos del trabajo en mercancías*, se lleva a cabo la transformación de la *mercancía en dinero*». ³³ Es el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía. En él demuestra Marx cómo el dinero se convierte en el *equivalente* de todas las mercancías en un desarrollo cósmico por medio del cual las relaciones entre hombres devienen relaciones entre cosas. Marx, en el texto que estamos estudiando, insiste en que el dinero es la esencia del trabajo y «de la existencia del hombre, enajenada de este, y esta esencia extraña le domina y es adorada por él». ³⁴ El hombre, así, es un ser sometido a una «esencia extraña». Esta esencia es la esencia de su trabajo que se le ha enajenado y ha cobrado vida propia. Esta esencia es el dinero. Es un dios que domina al hombre y, a la vez, es adorado por él. El hombre, bajo el capitalismo, adora a un dios que lo domina, que es la esencia de su trabajo pero que se ha enajenado de él, de aquí su fantasmagoría, de aquí su sustantividad, su poder para transformarse en un dios digno de ser adorado. Y Marx es contundente (demasiado, diríamos): «El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío». ³⁵ El judío, así, no tiene *nacionalidad* ni necesita tenerla. Su nacionalidad es la del *mercader* y con ella domina la íntegra sociedad burguesa, de la que es su esencia.

Lo que señala Marx es que el judío se ha abierto un camino inconcebible en la sociedad burguesa, la cual no ha dejado de ser cristiana, dado que se ha coronado en el mundo cristiano, pero en esa coronación llega a su apogeo el judaísmo. El cristianismo ha hecho el capitalismo para que el judaísmo lo dominara por medio del dinero. De esta forma, el judaísmo ha hecho del hombre un objeto vendible, entregado a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura. ³⁶ Llega, Marx, al

³¹ Ídem.

³² Ídem.

³³ Karl Marx, *El capital*, tomo I, volumen I, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pág. 106.

³⁴ Marx, *Los anales...*, ob. cit., pág. 254.

³⁵ Ídem.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 256.

final. Y escribe: «No es, por lo tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde encontramos la esencia del judío». ³⁷ Y la frase final cae con la pesadez de una roca: «La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*». ³⁸

Confieso que el texto me resulta poco agradable. Para aquellos de ustedes que no lo conocían (y no es muy tratado, ya que es francamente incómodo en la producción de Marx) voy a decir un par de cosas. ¿Recuerdan la frase del hegeliano Walter Kaufmann que cité anteriormente? Hablaba del apasionado interés de Marx por la salvación de la humanidad sufriente. Decía que se había convertido en «el segundo judío de la historia al que casi medio mundo ha aceptado por mesías». ³⁹ Error: pareciera que a este mesías judío poco le interesa ser judío y no ha venido a redimir a los judíos y a la humanidad sufriente, sino a redimir a la humanidad sufriente de los judíos. El esquema de Marx es ajustado y está bien expuesto (si uno acepta sus supuestos). Es así: 1) El judío entra en el mundo cristiano con su Dios abstracto y la abstracción que ese Dios (o la creación de él) le ha enseñado a instrumentar: el dinero; 2) La sociedad burguesa, que es la sociedad del dinero, ha sido creada por el mundo cristiano, pero en ese mundo son los judíos quienes mejor se han manejado, llegando, por este mérito, a dominarlo; 3) El capitalismo está sostenido por la praxis egoísta del Dios de Israel y sus hijos egoístas y usureros; 5) Para ser usureros y dominar la sociedad burguesa se han convertido en el pueblo del dinero, con el cual, como mercancía equivalente de todas las mercancías, dominan al mundo; 6) Por consiguiente, el capitalismo es la sociedad del judaísmo. La emancipación del judío es desaparecer con el capitalismo. Sin judíos, no habrá capitalismo ni, menos aún, existirá el problema de la emancipación del judío. *Porque no es el judío el que debe emanciparse, sino la sociedad la que debe emanciparse de él emancipándose del capitalismo.*

LOS JUDÍOS MARXISTAS

Caramba, ¿qué pasó aquí? No pienso terminar esta clase dejando a Marx en una posición tan incómoda. Según este texto, Hitler debió haberlo amado, y, desde luego, lo odió. Marx nace judío. A los seis años se convierte al cristianismo: quiere entrar a un colegio católico. Es, así, un

³⁷ Ídem.

³⁸ *Ibíd.*, pág. 257.

³⁹ Walter Kaufmann, *Hegel*, ob. cit., pág. 405.