

## Resumen

Este ensayo intenta interrogar acerca de las actuales corrientes filosóficas: Dialéctica, Hermenéutica, Positivismo Lógico, Escuela de Frankfurt y Postestructuralismo especialmente con respecto al modo de entender la filosofía en lo concerniente a) si el quehacer filosófico es autónomo o heterónimo en lo concerniente a la producción de conocimiento frente a la ciencia; y b) las diferentes posiciones que estas corrientes adoptan respecto de la *Kritik* y de la *Aufhebung*. Ésta es entendida como acción negadora de la lucha y del trabajo, no puede prescindir del sujeto que la protagoniza, por oposición a la crítica argumentativa que considera que el agente histórico es prescindible.

## Abstract

This essay intends to inquire into the present philosophical trends: Dialectics, Hermeneutics, Logic Positivism, School of Frankfurt, and Post-Structuralism as regards the especial way of understanding philosophy concerning: a) if the philosophical task is an autonomous or heteronomous undertaking regarding the production of knowledge in front of Science; and b) the different positions that these trends adopt as regards the *Kritik* and the *Aufhebung*. It is assumed that the *Aufhebung*, as an action that denies fight and work, cannot omit the subject that plays the lead in it, in opposition to the argumentative criticism that considers that the subject of change cannot be left out.

## Introducción

En el curso del presente ensayo indagaré el posicionamiento de cinco corrientes filosóficas contemporáneas en lo relativo a metateoría, autonomía, crítica y superación: Dialéctica, Escuela de Frankfurt, la conjunción de Positivismo Lógico y Neopragmatismo, Hermenéutica y Postestructuralismo. Por un lado, centraré la atención en la *actitud* filosófica de las corrientes mencionadas acudiendo para ello a los pensadores, según mi entender, más relevantes de estas figuras del pensamiento; y, por otro, intentaré indagar las *políticas inexpresas* en las “epistemologías” que sostienen el discurso de la Teoría Social.

Para comenzar, se imponen ciertas aclaraciones. A excepción de la dialéctica que opera con una razón sustantiva, las cuatro corrientes restantes, signadas de modo variado por el fin de la representación, de distintas maneras están insertas en el cambio de paradigma operado a fines del siglo XIX y comienzos del XX y que se ha dado en llamar “giro

---

\*Pertenece al Proyecto N° 705 del CIUNSa: "Filosofía: metateoría o autonomía".

\*\*UNSa - CIUNSa.

lingüístico”. Parto de la hipótesis de que hay dos versiones del giro lingüístico en pugna con las filosofías del cogito: a) la anglosajona, que tiene su punto de arranque en Frege y se consolida con la conjunción de la filosofía analítica, el behaviorismo y el pragmatismo norteamericano (Carnap y Peirce primero, el segundo Wittgenstein y Austin después, y Davidson, Quine, Putnam y Rorty más tarde) y b) el postestructuralismo francés, que parte de Saussure, el formalismo ruso, el Círculo Lingüístico de Praga, en particular la fonología de Jakobson, y se consolida en diversas disciplinas, filosóficas y no filosóficas en la década de los sesenta, con pensadores tales como Lacan, Lévi-Strauss, Althusser y Barthes. La fuente de la primera versión (Frege), al privilegiar el estudio sobre la consistencia de las aseveraciones de tipo preposicional, se inclina por las ciencias duras; mientras que la segunda al inspirarse en el proyecto saussuriano de una “semiología general” susceptible de ser transferida a distintas áreas humanísticas, es proclive a las ciencias blandas. No obstante, hay pensadores que decididamente rechazan los grados variables de nominalismo implícito en el giro lingüístico y, sin ser dialécticos, retornan a un tipo de razón sustantiva, como es el caso de Serres y Deleuze, erróneamente incluidos por Habermas en la corriente postestructuralista. Por otra parte, hay otros pensadores que han sostenido posiciones oscilantes: el Foucault arqueólogo de la década del '60 (desde *Histoire de la folie à l'âge classique* –1962- a *L'archéologie du savoir* –1969-) opera con un transcendental ampliado mediante el *a priori* material de Husserl, lo cual indica que aún no se ha desprendido enteramente de la Teoría del Conocimiento. Sin embargo, el Foucault genealogista de inspiración nietzscheana (desde 1971, *-L'ordre du discours-* hasta 1975 *-Surveiller et punir-*) rompe con la Teoría del Conocimiento y hace un diagnóstico histórico-filosófico de la modernidad conjugando tres dimensiones: saber-poder-verdad (“La vérité et les formes juridiques”, 1994e). En la tercera fase, la *problematización*, se ocupa de los distintos dispositivos productores de subjetividad; aquí Foucault deja de frecuentar los archivos para releer, con cierto tono hermeneutizante, a los clásicos grecolatinos, en particular, a Platón y a los estoicos (Foucault, 1994: *passim*). Creo que esta fase es rica y sugerente y, además, existencialmente comprensible, pero según mi modo de ver, conlleva cierto aspecto regresivo. Para un moribundo, la relectura de los estoicos –estos teóricos del suicidio- en una cama de la Salpêtrière ayuda, acompaña y prepara una despedida brusca de la existencia (es una forma de enfatizar la tesis sostenida por Jeannette Colombel –1994- en *Michel Foucault*).

Con Habermas (1973: 380-383) acontece algo parecido: en los '60 opera con un “transcendental ampliado” mediante un *a priori pragmático* con el auxilio del *a priori material* de Husserl; por tanto, no estamos aún ante una razón enteramente descentrada del sujeto. Solamente a partir de 1981 con *Theorie des kommunikativen Handelns* al construir el concepto de *razón procedimental* abandonará el sujeto de la enunciación para atenerse a las pretensiones de validez de los enunciados y a los dispositivos argumentativos configuradores de los espacios deliberativos y, así, elaborar un sistema de pretensiones de validez [*ein System vom Geltungsanprüchen*], reconciliar mundo de la vida y sistema, y, para terminar, construir una “concepción procedimental de democracia” a partir de una

<sup>1</sup> Habermas lamenta –según mi modo de ver, infundadamente- que la filosofía del derecho, después de Hegel, “ya no sea cosa de filósofos”: ha “emigrado hacia las facultades de derecho... [y sólo se ocupa de los] fundamentos del derecho penal”. (1998: 57) Esto no es *enteramente* cierto ¿qué hacen Foucault en *La Vérité et les formes juridiques* (1994e) o Benjamin en “Zur Kritik der Gewalt” (1977a., 179-203). Pero, claro, como ambos filósofos *dominantemente* teorizan sobre una *filosofía del derecho penal* que en la Modernidad política tiende a mostrar *la violencia constitucional amparada por el contrato* –del cual el salarial es la matriz de *todas* las instituciones del Estado capitalista- resulta un tanto incómoda para un *constitucionalista* como Habermas. El derecho penal, *dominantemente*, centra su atención en el poder punitivo sobre los ilegalismos que eventualmente puedan desestabilizar al Estado; el derecho constitucional legitima la “violencia fundadora” que lo estatuye y “la violencia conservadora” que tiende a perpetuar-

*filosofía del derecho constitucional* (Habermas, 1998). Habermas, con su teoría del consenso, cuyo escenario es el *espacio público* deliberativo, centra la atención en el *derecho constitucional*; Foucault, con su teoría del poder y de los *espacios cerrados* visualizados como pequeños teatros de la crueldad, centró la atención en el *derecho penal*. El primero le extiende un certificado de legitimidad incondicional al modelo institucional del Estado socialdemócrata y tiende a consolidar sus estructuras normativas gestadas en un topos su-puestamente libre de coacción; el segundo, deslegitima las instituciones del Estado tardocapitalista y cuestiona su plexo normativo disciplinario. La teoría del consenso reivindica la autonomía de un normativismo abstracto, pero no deja de reconocer que, para garantizar el orden, “el Estado mantiene en reserva violencia acuartelada” (Habermas, 1998: 200). En el caso de Foucault, con su teoría del poder cautivo en los dispositivos de encierro – instituciones que tienden a perpetuarse reproduciéndose- se expone al dilema de una visión reproductivista del poder, dado que, según el filósofo, el “poder produce” (Foucault, 1994b: 238). Creo que Foucault presintió este dilema al menos –según mi registro- en tres oportunidades a) cuando en ocasión de una conferencia en el Instituto franco-japonés de Kansai admitió que “la sociedad disciplinaria ha entrado en crisis” (Foucault, 1994a: 532). Pero, dicho al pasar, dado que él mismo se autoproclama “positivista feliz”, debería haber afirmado, por pulcritud aseverativa, que lo que entró en crisis es “la teoría” de la sociedad disciplinaria; b) cuando afirma que las instituciones son verdaderos laboratorios para estudiar los mecanismos del poder advierte que dado que “las instituciones están destinadas a asegurar su propia conservación” se corre el riesgo de descifrar el poder en “sus funciones esencialmente reproductoras” (Foucault, 1994b: 238) y c) cuando en un artículo no recogido en *Dits et Ecrits*, titulado “Nuevo orden interior y control social” (1991: 163) sostiene posiciones próximas a las de Deleuze y Virilio que señalan el paso de las sociedades disciplinarias a las de control donde los dispositivos de encierro son prescindentes pues estamos ante un “control al aire libre”. En fin, creo que Foucault mismo se cerró –a pesar de los insistentes intentos de su inacabada “microfísica del poder”- el camino para pensar el poder al margen de los dispositivos de encierro, que es una forma indirecta de pensarlo en términos institucionales y, por transitivismo, en términos de “legitimidad”. Y esto desde su primera

---

lo. La figura jurídica más crispada en que esto se pone de manifiesto es “el estado de sitio”, inventada hace ciento cincuenta años para reprimir las insurrecciones obreras que preludieron la revolución del 48 en Francia, de la cual Marx hace su genealogía en *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*.

En la actualidad, la *Teoría Pura del Derecho* de Kelsen (1957) circula como “introducción a la filosofía del derecho” en los ámbitos académicos de las Facultades de Derecho. Esta “teoría pura”, que descarta los “hechos” y se atiene al “deber”, sostiene que un quebranto constitucional que interrumpe un estado de derecho –un golpe de Estado- funda un nuevo estado de derecho cuyo borrador es bosquejado y propalado por el “comunicado nº 1” de la Junta de Comandantes. Es decir que un grosero *hecho*, que se abre paso a punta de bayonetas, funda un estado de derecho. (Más abajo, cuando abordemos el inesperado *constitucionalismo* de Engels, veremos las ulterioridades conservadoras que tiene la defensa del derecho constitucional vigente en periodos prerrevolucionarios).

Es preciso distinguir con absoluta claridad dos momentos en la elaboración de las filosofías del derecho constitucional: no es lo mismo la circulación clandestina de *bosquejos* de derecho constitucional en periodos prerrevolucionarios (es el caso del *Contrato Social*, que redefine el *locus* de la soberanía y prefigura programáticamente una sociedad más justa que preanuncia el socialismo, como bien lo ha visualizado Galvano Della Volpe [1963: passim]: Rousseau, al postular “el intercambio generalizado de equivalentes” entre los miembros de la sociedad civil, sienta las bases del socialismo, como forma medianera entre el capitalismo y el comunismo. De ahí que la burguesía no pudiera cumplir con su programa sin autoinmolarse como clase social y, es así, como traicionará a su “intelectual orgánico”) y las filosofías del derecho en periodos históricos de Estados ya constituidos, afianzados e involucrados en luchas interimperialistas por la hegemonía. Habermas elabora su filosofía del derecho constitucional en el segundo momento. Y si insiste en la “concepción procedimental de democracia” –que no tiene otra base que la deliberación consensual- es porque es acritico con el modelo de Estado socialdemócrata, indiscernible en su base social del modelo neoliberal del Estado norteamericano.

obra: *Histoire de la folie à l'âge classique*, la conversión del leprosoario en hospital psiquiátrico como primer dispositivo de encierro, hasta *Surveiller et punir*, el encierro panóptico. La obra primeriza de Foucault, que determina un derrotero, comienza con “le grand renfermement”; la primera de Habermas, con la *Öffentlichkeit* y la circulación de argumentos supuestamente libres de coacción. Encierro y apertura, ambos “transparentes”. Pero la transparencia del encierro facilita la vigilancia continua; la de la apertura aguijonea los “intereses emancipatorios”. Dos diagnósticos divergentes de la Modernidad. Volveré sobre este punto.

Esta *actitud* diferencial frente a la filosofía del derecho encierra *políticas inexpresas* que concluyen en diagnósticos concurrentes de la Modernidad y tienen ulterioridades decisivas en la elaboración de aquella Teoría Social que toma prestado conceptos fundamentales procedentes de la filosofía. Más abajo, cuando consideremos “la nueva alternativa” entrevistada y rápidamente rechazada por la sociología de Bourdieu, tendremos la oportunidad de reconsiderar este tema. El equívoco central de la Teoría Social se basa en la infundada creencia de que teoría del consenso y teoría del poder atraviesan, de un extremo al otro –de Platón a Rawls, pasando por Maquiavelo, Rousseau, Kant, Marx, Freud...- la política occidental, con una alternancia rítmica que se cumpliría con una regularidad casi respiratoria.

Una vez circunscrito el ámbito del pensamiento filosófico que frecuentaré, interrogaré a estas corrientes de pensamiento para discernir qué filosofías optan por convertirse en metateoría de las ciencias duras o blandas y cuáles siguen reivindicando para el quehacer filosófico una especificidad incanjeable. En el primer caso, la filosofía renuncia a la producción de saberes, producción que delega a una instancia exterior a ella, la ciencia, porque parte del supuesto de que por esa vía se puede conquistar un saber más sólido en tanto que empíricamente contrastado o contrastable. Por lo general, las filosofías que se encaminan en esta dirección, si bien han dado pruebas de solidez en la primera mitad del siglo XX, han concluido en una sobreestimación desconsiderada y acritica de la razón instrumental, en desmedro de la razón práctica (y sus valores o instancias normativas) y de la razón plástica. Por lo general se trata de filosofías que han tomado como modelo de racionalidad a la racionalidad tecno-instrumental y confían en el progreso de esa racionalidad. Como la razón instrumental, incorporada al circuito productivo capitalista vía tecnología ha dado sobradas pruebas de eficacia en cuanto al dominio del mundo material, esta racionalidad queda sustraída a crítica, pues glorifica el progreso científico sin tener en cuenta la regresión social. Para este modo de entender el quehacer filosófico la ciencia tiende a reducirse a un fenómeno lingüístico. En efecto, la filosofía se arroga el derecho de decidir acerca de la validez de los enunciados con pretensiones de científicidad sometiéndolos a una rigurosa formalización. En el caso de que los enunciados la resistan pasarán a formar parte de los corpus teóricos disponibles. En este sentido, la filosofía así entendida, opera como un ente fiscalizador de la circulación de enunciados y, de este modo, la filosofía se convierte en una suerte de banco emisor de certificados de validez para corpus teóricos en vías de legitimación. No obstante, es preciso agregar que en la llamada “versión pospositivista” de la Teoría de la Ciencia (Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos) aparecen otras consideraciones sobre el pensamiento científico, en mayor o menor grado, “externalistas”. Por otra parte, creo que hoy la epistemología es un género filosófico casi en desuso, que cede progresivamente su espacio a las historias de la ciencias (M. Serres) o a la antropología de la comunidad científica, para la cual la mencionada comunidad no es un colectivo excepcional como la consideraban –casi idílicamente- Peirce y después Kuhn, sino un colectivo ordinario, donde la racionalidad científica aparece ensombrecida por las luchas de poder, las maratones de prestigio y la división del trabajo de laboratorio impuesta por caudillos epistémicos o expertos carismáticos que ejercen relaciones de compadrazgo entre sus seguidores<sup>2</sup>. Para

las filosofías que reivindican la especificidad y la autonomía del quehacer filosófico, la ciencia es una institución entre otras y, en algunas corrientes, no la más importante. Hasta el siglo XVIII, ya bien entrada la Modernidad, filosofía y teología eran casi indiscernibles. La autonomía es un logro de ese siglo. Logro que requirió un notable esfuerzo de la filosofía: procurarle una fundamentación trascendental a la mecánica de Newton en el ámbito de una razón cognitiva sin respaldo cosmológico; procurarle una fundamentación a la teoría del contrato en el ámbito de una razón práctica que de ahora en más debería atenerse a las propias ficciones que instauraba como legítimas pero sin las coerciones trascendentes con respaldo teológico; y procurarle autonomía al arte, hasta entonces vinculado al culto, para hacer del mismo la expresión de un genio estético hiperestimulado que se rebela contra el prejuicio, la tradición y la autoridad, fueron conquistas particularmente costosas a las que no se puede renunciar una vez roto el yugo de un sinnúmero de tutelas. La filosofía que optó por esta dirección antepuso y valoró por encima de todo la *crítica*. Hasta el punto de que *autonomía y crítica parecieran homologarse*. La filosofía moderna se inicia, en primer lugar y en su faz militante, como crítica de la tradición, la autoridad y el prejuicio, y en segundo lugar, como crítica de la ciencia y crítica de la sociedad. Lograda la autonomía, se pasó a defender el principio de no intervención de las tres razones: los conflictos que surgen en razón cognitiva se resuelven conforme a la modalidad argumentativa de esa esfera, los dilemas de la razón práctica se dirimen conforme a la modalidad discursiva de la razón práctica y lo mismo para la razón plástica. El principio de no injerencia en los asuntos internos de las razones respectivas se convirtió en un valor altamente estimado. Como es sabido, el racionalismo del siglo XVIII en sus tres vertientes, racionalismo, empirismo e idealismo trascendental, provocó un duro contragolpe procedente de los románticos (Schiller, por ejemplo, violó el principio de no intervención redefiniendo el imperativo categórico y lo redujo a un imperativo estético: “compórtate bellamente”).

En el siglo XVIII el dispositivo destinado a procurarle autonomía a la filosofía era la *crítica*. Como es sabido, es Kant quien introduce el concepto de crítica que la *Aufklärung* no tardó en hacer suyo. En consecuencia, considero oportuno señalar los dos contextos en que hace su aparición el concepto de crítica en la obra de Kant.

En un primer momento, el concepto de *crítica* es introducido por Kant para indicar que la razón al autoindagarse, es decir, al problematizarse a sí misma, lo hace para fijarse sus propios límites: el sujeto portador garante de las estructuras aprioricas del saber deberá, si es que no quiere enredarse en paralogismos, antinomias..., limitar el empleo de tales facultades al ámbito de la experiencia posible. Así entendida, la crítica tiene un doble sentido: a) negativo, en cuanto limita el uso de la razón y b) positivo, por cuanto la crítica garantiza un uso legítimo de la razón que conduce a conocimientos apodicticos. Hasta aquí, la crítica se limitaba a la esfera gnoseológica. Pero, en un segundo momento, para el Kant (1977) de *Was ist Aufklärung?* la crítica desborda la Teoría del Conocimiento y se abre paso a su presente histórico. Kant reseña, de un modo programático, el ideal ilustrado de los enciclopedistas que en el Condorcet (1988) de *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* alcanzará su formulación más acabada y militante: a los sabios y filósofos comprometidos con la realidad social y política del presente histórico que les ha tocado en suerte, les aconseja abandonar sus gabinetes de estudio o experimentación para emprender un trabajo de difusión del saber disponible con el fin de formar una opinión pública crítica e ilustrada capaz de hacerle frente a la tradición, las supersticiones, los prejuicios y la autoridad. E invita a la ciudadanía a ejercer los derechos y libertades cívicas institucionalmente garantizados. Esta es la voz de mando de Kant (1977: 53-65):

<sup>2</sup> Véase B. Latour, 1984; 1988; 1991.

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad [*verschuldeten Unmündigkeit*]. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin guía de otro [*ich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen*]. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en su falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! [*eigenen Verstandes!*]: he aquí el lema de la *Aufklärung*.

Como se puede ver, tanto para Kant como para los enciclopedistas, y más tarde para Habermas, la crítica es entendida como *refutación argumentativa* destinada a ensanchar y consolidar los espacios deliberativos y las situaciones dialógicas asentadas en intercambios argumentativos sin coerción “perlocutoria” y acreditados con buenas razones, fuente de legitimidad de las futuras instituciones democráticas anunciadas en los intersticios del absolutismo de la tradición cuyo bastión es la conjunción de Iglesia y Monarquías Absolutas. Los ilustrados cuentan con varios dispositivos, formales e informales, configuradores de la opinión pública, incubados en el siglo XVIII: la publicación del Boletín Oficial del Estado brinda a la ciudadanía la posibilidad de una participación diferida en el debate parlamentario; la prensa escrita promueve ese fenómeno social hasta entonces inexistente llamado “actualidad”; se abren los primeros cafés, como ámbitos de intercambio argumentativo sobre temas de interés; llega la correspondencia de ultramar acompañada de libelos materialistas y libertinos procedentes del exilio de los intelectuales sospechosos: en ella se informa, se conspira y se satiriza lo existente: los curas son embaucadores de multitudes y promotores de la alcahuetería pública y el monarca es un homúnculo pollerudo vapuleado por los caprichos de su amante de turno, las *poupées diaboliques*. La filosofía, para burlar los controles aduaneros circula en libros rotulados como pornográficos<sup>3</sup>. Aquí es preciso remarcar que la correspondencia jugó un papel decisivo en el periodo prerrevolucionario: todo el territorio está sobrevolado por cartas y esquelas que hacen de Francia una gran estafeta de Correos. Por último, el salón, punto de encuentro de elegantes conspiradores de smoking, intelectuales, artistas y científicos, distribuidores de escritos filosóficos ilícitos de circulación clandestina, memorias de libertinos, escritos pornográficos, crónicas escandalosas y panfletos materialistas. Allí se argumenta, se discute, se conspira y se comenta: en *l'Encyclopédie* resuena aún el tono coloquial de las tertulias.

En esos salones los candidatos a tribunos populares, al modo de los tenores vocalizaban sus arengas, entrenaban su elocuencia y, así, se preparaban como futuros funcionarios del cuadro administrativo de los Estados de la ciudad venidera. En fin, estaba en gestación lo que Thomas Mann (1982: 487), más tarde, llamaría República Oratoria [*beredsamen Republik*]: el ideal iluminista de un espacio público deliberativo donde a la sociedad civil le era dada, al menos así se lo esperaba, la posibilidad de un intercambio discursivo fundado en buenos modales argumentativos. El ágora, con la jardinería geometrizable de perspectiva ilimitada de André Le Nôtre, sería el escenario para el ejercicio de la crítica y del uso público de la razón; en él se vivirían jornadas heroicas donde la retórica insurgente de los tribunos prometía la emancipación definitiva de los oprimidos.

Ahora haré una exposición sumaria de la recepción que el legado de la *Aufklärung* tuvo en pensadores relevantes del siglo XX.

Foucault se pronuncia en un ensayo tan breve como ambiguo o, al menos con una conclusión que queda en suspenso, “Qu’est-ce que les Lumières”. Empleo la palabra suspenso en su doble vertiente semántica: “detenido” o “intriga de desenlace incierto”. Según mi modo de ver, Foucault (1994c: 575) no entiende a la *Aufklärung* como una “época” -un

<sup>3</sup> Véase en Robert Darnton, 1991.

momento histórico datable con precisión- sino como una “actitud” comprendida como *éthos filosófico de la Crítica*, abocada a una “ontología de nosotros mismos” y anclada en un *presente excepcional* del cual somos su prolongación. Este *ethos* implica un rechazo de lo que él llama un *chantage intellectuel et politique (être pour ou contre la Aufklärung)*. Esto pareciera indicar que Foucault intenta terciar en la áspera disputa entre los frankfurtianos de la fase heroica (Benjamin, Adorno, Horkheimer) y su último representante (Habermas). Digamos que intenta aclarar para aclararnos. La Modernidad, para Foucault, como también para Benjamin, es baudeleriana. Pero sigue a Baudelaire en otra dirección, y caracteriza la especificidad de la Modernidad que, de un modo misceláneo, se deja reseñar así: conciencia de la discontinuidad temporal, ruptura de la tradición en el marco de una tradición de rupturas -que recuerda al O. Paz (1973) de *Los Hijos del Limo-*, sentimiento de la novedad; vértigo por la precipitación de acontecimientos; búsqueda de lo eterno en lo efímero, transitorio y contingente; glorificación del tiempo sin tiempo del origen; y, tal vez, lo más importante, pero presentado con un halo de vaguedad que sólo se deja entrever sin precisar lo que pretende: *l'héroïsation du présent*. El héroe que encarna este presente es el *dandy*. Su estilo no es la *flânerie* de un *carpe diem* banalizado, atenido a los placeres efímeros o de ocasión: el *dandy*, más allá de que en su cuidado de sí gusta sorprender con corbatas y metáforas, profesa un ascetismo casi monástico: tiene algo de monje jacobino reducido por los jibaros. Su doctrina de la elegancia le impone una disciplina más despótica que la religión más exigente: el ascetismo que oficia en el altar de su cuerpo, de sus comportamientos, de sus sentimientos y pasiones, es regulado por un imperativo categórico que le inculca la obligación de hacer de él una obra de arte. *L'homme de modernité*, según el Baudelaire de Foucault, no es aquel que parte a la búsqueda de un sí mismo ya hecho, pero oculto en el forro escarlata de su capa o eslabonado en la leontina que intenta disimular la avalancha de un vientre a la deriva, algo a descubrir como una esencia secreta: el *dandy*, este pordiosero ontológico, es alguien que vive apremiado por el mandato heideggeriano de *ser-se* o el imperativo lacaniano de *m'être* (*serme*: homofonía de *maître*, ser amo de sí mismo). En suma, es ese ser que siente el deber apremiante, casi maniaco, de *inventarse* a sí mismo. Si no entiendo mal, tal vez en esta jugada resida el *heroísmo*. Como se puede ver, aquí Foucault nos presenta un *dandy* que difiere del de Benjamin (1978a: 600), que no lo distingue del *flâneur* y que por momentos puede ser poeta, traperero, afilador, músico ambulante, rufián, conspirador de smoking en refriegas callejeras o barricadas como Blanqui o Wilde, lo mismo da. Bien, Foucault (1994c: 574-575), dije, intenta terciar en la discusión entre los viejos frankfurtianos y Habermas: a los primeros les objeta los proyectos globales y radicales (¡Odiseo es el primer fascista!), propios de la gran filosofía de la historia indocumentada contenida en *Dialektik der Aufklärung* de Adorno-Horkheimer, contraponiéndoles su abordaje “arqueológico y genealógico”, atenidos ambos a investigaciones “o experiencias siempre parciales y locales”: “C'est à dire que cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux”. Y, de paso, crítica al marxismo:

En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'ont mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions. (1994c: 575).

Y si bien con Habermas no está de acuerdo, pues le estorba su teoría del consenso, sí lo reconoce como compañero de ruta cuando exalta “la grande promesse ou le grand espoir du XVIII siècle” (1994c: 575). Resulta al menos llamativo que Foucault, a último momento, ya dispuesto para una despedida brusca de la existencia —a pesar de que insiste en

que no hay que *chantajear a la Aufklärung*-, se acerque más a Habermas, teórico del consenso, que a Benjamin, Adorno y Horkheimer, teóricos del poder.

Foucault (1966: 274), dada su visión rupturista de la historia y sus provocativas reservas respecto del marxismo afirma:

Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle, il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable, et ma foi, satisfaisante pour un temps –le sien-, à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur... et qu'il n'avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d'altérer... Le marxisme est dans la pensée du XIX siècle comme poisson dans l'eau: c'est à dire que partout ailleurs il cesse de respirer...

Como se puede ver desdeña la *Aufhebung* y apuesta, con cierto dejo de desgano, a una *crítica* sin telos emancipatorio. La crítica no apunta a la emancipación. Foucault, este trotapapeles de archivo, después de trajinar la historia llega a la amarga convicción de que *nous allons de domination en domination*. En fin, una escatología destartalada, sin telos ni *arché*:

L'humanité ne progresse lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se substitueront, pour toujours, à la guerre; elle installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination (1994d: 145).

Si glosáramos esta sentencia en términos de Habermas, se dejaría leer así: *La humanidad progresa lentamente de acuerdo en acuerdo hasta una reciprocidad universal, donde las reglas sustituirán para siempre a la guerra; el consenso instala cada una de estas acciones comunicativas en un sistema de reglas, y de consenso en consenso va hacia la reconciliación final*.

Este dilema se vuelve a repetir en Bourdieu, una suerte de urbanización de una provincia foucaultiana. En su obra *Méditations pascaliennes* (1997: 128-129) nos dice:

On n'a pas davantage à choisir entre les deux termes de *la nouvelle alternative* symbolisée aujourd'hui par les noms de Habermas et de Foucault, eux-mêmes héros éponymes de deux "mouvements", dits "modernes" et "postmodernes": d'un côté, la conception juridique-discursive de Habermas qui, affirmant la force autonome du droit, entend fonder la démocratie sur l'institution légale des formes de communications qui sont nécessaires à la formation de la volonté rationnelle; de l'autre, l'analytique foucauldienne du pouvoir qui, attentive aux microstructures de domination et aux stratégies de lutte pour le pouvoir, conduit à exclure les universaux et, en particulier, la recherche de toute espèce de moralité universellement acceptable (la cursiva es mía).

Como puede verse, hay una triple confusión: a) le pide a Habermas lo que hace Foucault y viceversa; b) rechaza la teoría del consenso pero rehabilita un "consensus primordial" asentado en el "habitus", es decir, refuerza a Habermas; recusa la teoría del poder, pero cuando tiene que dar cuenta del origen de lo normativo se remonta a la arbitrariedad, la sinrazón o, para resumir, a la "ley [como] violencia justificada", es decir, se solidariza con Foucault. En fin, para hacer reconocer la ley es preciso hacer desconocer la violencia que le dio origen (Bourdieu, op. cit.: 114), y c) decir que la nueva alternativa la protagonizan Habermas y Foucault, es equivalente a decir que "la nueva alternativa" es teoría del consenso y teoría del poder. En otro lugar he intentado desmentir esta posición y

mostrar que *los teóricos del consenso son teóricos del poder legítimo*, con lo cual se desvanece la supuesta alternativa<sup>4</sup>. En efecto, la macroteoría global del consenso, asentada en una filosofía de la historia, debe ser subsumida en una teoría general del poder para luego hacerla pasar por microhistorias-filosóficas locales de la dominación. De la filosofía de la historia presupuesta en la primera, la segunda puede prescindir.

Como es sabido, Foucault (1976: 113 y ss.) se rehusa a abordar el poder desde “el modelo jurídico”, a pensarlo en términos de legitimidad, soberanía o poder estatal. Esta *actitud* legalista en el análisis del poder es lo que él llama “monarquía jurídica”:

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido obsesionada por la manarquía. En el pensamiento y el análisis político, no siempre se le ha cortado la cabeza al rey. De ahí la importancia que aún se le da al problema del *derecho* y de la *violencia*, de la *ley* y de la *ilegalidad*, de la *voluntad* y de la *libertad*, y sobre todo del *Estado* y de la *soberanía* (1976: 117. La cursiva es mía).

Esta *actitud* la hace coextensiva a Marx que, a pesar de su desprecio por la supuesta autonomía de lo normativo que no tarda en *reducir* a relaciones de producción destinadas a perpetuar un régimen de dominación, tampoco habría hecho pasar por el cuchillo la cabeza del rey, pues la finalidad de la revolución es la abolición del Estado burgués y la implantación del Estado comunista, dando por supuesto que el Estado detenta el monopolio exclusivo del poder. Es cierto, una vez practicada la *reducción*, el problema vuelve a reaparecer a propósito de las nuevas relaciones sociales de tipo comunista: ¿no hay, acaso, un derecho comunista con toda una constelación de cuestiones, pero, en particular, una legitimidad asentada en el intercambio de equivalentes?

Bien, hecha esta aclaración, creo que entre Foucault, Habermas y Bourdieu se ha entablado una *lucha de poder en el ámbito de la teoría* que, sin desatender los matices, no tiene más valor que la de una contrariedad doxológica en medio de una misma *actitud*: una *lucha de poder en torno al principio legítimo de legitimación*. Includo el mismo Foucault: si vamos de *domination en domination*, cada una de esas dominaciones si quieren ser duraderas, sin desobediencia civil —en el mejor de los casos— o insurrecciones a repetición que las desestabilicen, deben, de alguna manera, comenzar por travestirse para hacerse aceptar, aunque más no sea con un mínimo de simulada legitimidad. ¿Qué son las “resistencias” foucaultianas documentadas en las historias fragmentarias de los vencidos sino resistencias a legitimidades embusteras? Acaso ¿puede haber otras en las sociedades de clases? Cuando Boulainvilliers hace sus meticulosos “cálculos de las fuerzas en presencia”, cuando sopesa las alianzas coyunturales o los reagrupamientos transitorios o permanentes ¿qué hace sino denunciar las astucias de los vencedores para legitimar su dominación? (En este punto, los recursos de los dominadores son múltiples, pero el más importante es la *investidura codiciada*, pues “el poder ilusiona”, por eso “los reyes se enmascaran y los historiadores mienten” [Foucault, 1997: 63]). En fin, las insistentes reflexiones foucaultianas sobre la “governabilidad” están atravesadas, de modo *inexpreso*, por el problema de la legitimidad, tan desdeñada. Este problema crucial y, creo, aún irresuelto de la filosofía política, se les planteó, de maneras diversas, incluso a Maquiavelo (“el Príncipe nunca debe hacerse odiar: en el odio germina la conspiración; y, si es posible, si hacerse amar; y si esto no da resultado, entonces, hacerse temer y acudir al buen uso de la crueldad”<sup>5</sup>): incluso en esta última forma, es la solapada cuestión de la legitimidad quien obliga a

<sup>4</sup> Jorge Lovisolo, 2000.

<sup>5</sup> En esta *mecánica del poder*, el buen uso de la crueldad parte de la atribución (que no debe interpretarse como un supuesto antropológico, difícil de sostener con argumentos) arbitraria e incluso infundada, pero

los dominadores a valerse de esa salvajada) y también a Weber, que estableció, con notable pulcritud teórica, la *diferencia entre justificación racional y legitimación* (“sin creencia en la legalidad no hay sistema normativo ni sociedad que se sostenga”). Creo que en esta encrucijada de la filosofía política y de la Teoría Social no hay respuestas infalibles que cierren el debate de una vez por todas. Comparto la posición de todos los filósofos y teóricos sociales que, con distintas tonalidades discursivas, sostienen que *la ley es violencia legitimada* (de ahí mis discrepancias con Habermas). Pero esta actitud general no los dispensa de un análisis de las *condiciones materiales de producción y reproducción simbólica de legitimidad*. Para esto es preciso acudir a minuciosos análisis asentados en micro-historias locales de la dominación. Todo pareciera indicar que la humanidad occidental ha agotado los recursos *políticos* para la producción simbólica de poder legítimo: hoy, *la legitimidad es uno de los bienes simbólicos más escasos*. En efecto, en el modelo neoliberal, *la legitimación dejó definitivamente de ser un problema político* para convertirse en un *problema económico*: los problemas de legitimidad se han desplazado a la economía, en tanto que *la forma mercado* ha invadido todas las esferas de la vida social. Y el nuevo recurso económico es la deuda y la droga. La democracia ha muerto de muerte natural. Creo que sólo el socialismo puede resucitar una democracia genuina.

Sospecho que a Foucault se le presentó el mismo dilema cuando plantea esta cuestión, incluso en términos de “gubernabilidad”, con el cual intenta esquivar el problema de la legitimidad y de la soberanía. No obstante, reconoce que en el paso del “arte de gobernar” del siglo XVI a la moderna “ciencia política” iniciada por los contractualistas del siglo XVII, “el problema de la soberanía no es absolutamente eliminado; al contrario, se ha tornado más agudo” (Foucault, 1994g: 645). Resulta sugestivo que, al menos, admita que la soberanía no sólo es un “problema” y que, además, se haya tornado más “agudo”.

eficaz para perpetuar el poder del Príncipe: el hombre es *inconstante*. Si el Príncipe pretende “hacerse amar” la iniciativa no la tiene él sino sus súbditos, cosa que jamás puede permitirse: el amor puede, inusualmente, trocarse en odio. Mientras que en el “hacerse temer” la iniciativa y la administración del miedo la tiene Príncipe. ¿Cómo lograr un poder duradero sobre el hombre inconstante? Si el hombre es inconstante, tramposo y caprichoso, en sus acciones no hay que buscar otra motivación que el egoísmo: no faltarán oportunidades diarias para palpar esta conducta y afianzar aquella atribución. Partir de la convicción de que el hombre es malo quiere decir constatar que es *inconstante*. Donde mejor lo constatamos es en los hombres llamados “buenos”: los buenos, talentosos, imaginativos, por ser creativos son los más inconstantes; mientras que los “malos”, perezosos, mediocres, carentes de mundos posibles, al ser rutinarios, son constantes. De ahí que los opositores más temibles sean los “buenos”, y por eso constituyen el blanco del buen uso de la crueldad (Machiavel, 1952: 316), que consiste en un adecuado manejo del tiempo. La crueldad bien empleada no es un ejercicio prolongado, sino una eliminación instantánea del conjunto de opositores: el Príncipe los invita amablemente a un baile de disfraces y los esbirros los pasan por el cuchillo en menos de una hora, por orden alfabético a fin de evitar toda arbitrariedad! La crueldad bien usada opera con un *tiempo de magnitud intensiva*, la mal usada con un *tiempo de magnitud extensiva*. La primera, dada la inconstancia, se olvida rápidamente; la segunda, dado que se repite a diario, incita a la insurrección. En fin, la primera contribuye a la legitimidad; la segunda deslegitima y pone en riesgo la continuidad del poder. Legitimidad y validez reposan en los pliegues grumosos del *olvido*. Los modos de producción de legitimidad requieren el más alto grado de racionalidad del poder; consiste en la conjugación estratégica de arbitrariedad y astucia. Bien, en este teatro de la crueldad está presente, aunque de modo *inexpreso*, el problema de la legitimidad, siempre frágil, que con sorprendente lucidez vislumbraron Suetonio (1845: 216 y ss) y Camus (1962: 7 y ss) en sus retratos de Calígula.

G. Dumézil (1968), a partir de su teoría de la “ideología trifuncional de los protoindoeuropeos”, cree descubrir un *protoconsenso fundacional* de esta entidad geocultural llamada Occidente, con la hipótesis interpretativa de un rito indoeuropeo (3000 a. C.) que pasó al calendario romano de las fiestas de otoño – aunque habiendo perdido ya su significación primitiva- con el nombre de *October Equus*. Dumézil cree haber desentrañado su significado originario. El sacrificio del *Caballo de Octubre* remite, según su parecer, a un *ritual de entronización imperial*: cada postulante a Emperador –por lo general, miembro de la casta militar- para impulsar las probabilidades de alcanzar tal investidura, en sus “consultas electorales” ofrecía un caballo que, dejado a la deriva, recorría las comarcas, sin asistencia alimentaria ni socorro defensivo. Los “electores” del futuro Emperador, dado que la identidad del postulante les era conocida a

A veces, la humanidad se plantea problemas que no puede resolver<sup>6</sup>.

En cuanto a los diagnósticos de la Modernidad presentados por los pensadores considerados son, al menos, paradójicos. Habermas, Foucault y Adorno-Horkheimer, exceptuando a Benjamin, centran su atención en la *Aufklärung*. Como es sabido, Habermas rehabilita en bloque, aunque rectificándolo, el proyecto ilustrado del siglo XVIII. Pero Foucault, después de su morosa detención en Kant, inesperadamente, nos presenta una Modernidad baudeleriana, es decir, abandona el siglo XVIII y pasa al XIX, sin aviso. Por su lado, Adorno-Horkheimer, a partir de una sorprendente interpretación de la *Odisea*, abandonan el siglo XVIII y se remontan al pre-mundo (*Vorwelt*, 3000 a. C. circa<sup>7</sup>) para indagar el surgimiento de la “razón instrumental” en el mito de las Sirenas, de los Cíclopes, de los Lotófagos, de Circe..., y concluyen en la llamativa afirmación de que Odiseo es el primer ilustrado. Pero Adorno –y esto se comprende mejor en una obra posterior, *Minima Moralia*– precisa algo que había quedado irresuelto en *Dialektik der Aufklärung*: “La modernidad es una categoría cualitativa, no cronológica”. Y por eso se permite decirnos: “después de milenios de ilustración...” [*nacht Jahrtausenden von Aufklärung...*] (1985: 321). En este punto coincide con Foucault, pues como vimos, no considera a la *Aufklärung* como una “época” sino como una “actitud”. Esta coincidencia es temeraria y tiene inquietantes ulterioridades en la propuesta de Foucault. Si la *Aufklärung* es una *actitud errante* que sobrevuela la historia, estamos ante una Modernidad históricamente ubicua que *quiebra todas las periodizaciones*, desordena la secuencia de epistemes y formaciones discursivas, pulveriza la historia y *se nos torna imposible llegar a un concepto fiable e históricamente identificable de Modernidad*. Así, sin pena ni gloria, volvemos al punto de partida y debemos reiterar, ya a destiempo, la pregunta kantiana: *¿Qué es la Aufklärung?* Pero *¿Qué hace Foucault, analizar la pregunta o reformular esa pregunta?* La “ontología de nosotros mis-

---

través de lo ofrendado, sacrificaban a los caballos de los candidatos indeseados y protegían al del electo. El retorno de un caballo sano y salvo era el preludio de la entronización de uno de los aspirantes. Protoencuestadores, y archiestadígrafos, quinieleros precoces (1975: 181 y ss). Si esta cosmogonía portátil –versión borgoana de la Gallup– es verosímil, tendríamos que el *arché* occidental, al menos en el orden político, es consensual-contractual. Pero, rápidamente, esta posición encuentra su contrapunto. Bourdieu podría responderle: “En el origen no hay otra cosa que la costumbre, es decir, lo arbitrario histórico de la institución histórica que se hace olvidar como tal intentando fundarse como razón mítica, con las teorías del contrato, verdaderos mitos de origen de las religiones democráticas...” (Bourdieu, 1997: 114). (Se trata del contrato en su reformulación moderna, desde Hobbes a Rawls). Y, si vamos a Nietzsche, veríamos que no hay “orígenes” sino “inventos”. Esta disputa, como puede verse, no tiene fin. Pues estas variaciones imaginarias sobre el origen, que en nada se distinguen de la literatura fantástica, se asientan en “epistemologías” que parten *políticas inexpresas*. También Durkheim intentó darle lustre religioso al contrato: el contrato rousseauiano sería una secularización del contrato originario de la horda primitiva con su Dios. (Para Freud, que introduce la *libido* en el corazón de un protocontrato pulsional, véase nota n<sup>o</sup> 21).

Por lo general, los pensadores del *origen* son conservadores. En efecto, Dumézil mismo, después del aparatoso racconto del “origen”, en sordina nos dice del futuro: “La explicación indoeuropea del mundo no es más que uno de los innumerables sueños de la humanidad, y no constituye, en cuanto a su contenido, un sueño privilegiado. Pero sí lo es, en cuanto a las condiciones de la observación por la concatenación de circunstancias que han hecho que *los pueblos herederos de los indoeuropeos hayan desempeñado en la historia –la verdadera– antes de su actual retroceso y, al parecer, su próxima abdicación*, un papel tan precoz, tan continuado, tan considerable y tan pertinazmente consignado: en ningún otro caso, se tiene la oportunidad de seguir, a veces durante milenios, la aventura de una misma ideología...” (G. Dumézil, 1968: 629-630. La cursiva es mía). Esta obra fue escrita en plena revuelta del Mayo francés y durante la Guerra Fría: dejando constancia, sin parpadear, del racismo sin disfraz de la “historia verdadera”, el “actual retroceso y la próxima abdicación” alude, con instinto reaccionario, a la guerra de emancipación nacional argelina (1962) que rompe el yugo de 130 años de colonialismo francés, a los movimientos de liberación, a los procesos de descolonización y al avance mundial del socialismo después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras los althusserianos hacían de *El Capital* un ejercicio epistemológico, una de las últimas inteligencias honradas de Francia, Sartre, se planteaba en un libro póstumo ya casi olvidado: “Si el capitalismo puede

mos”, nos dice, remite a un presente excepcional. Ahora bien ¿Dónde situar ese presente de la “ontología del presente”?

Bien, toda la línea argumental de la *Dialektik der Aufklärung* se inspira, inconspicuamente, en una interpretación que Benjamin (1977c: 409-438) hace de la enigmática alegoría de Kafka (1948) “Das Schweigen der Sirenen”, en su inigualable ensayo “Kafka”. Según Benjamin, la narrativa de Kafka “es anterior al mito” y hunde sus raíces en un pre-tiempo (*Vorzeit*) inmemorial, anterior a los hombres, más bien, hecho de humedades y espesuras, truenos silenciosos, piedras animadas, en fin, un mundo sin nombres, todavía. Los restos, los vestigios y, a veces, el testimonio de la supervivencia de este pasado arcaico lo encontramos en esos seres híbridos del zoológico particular de Kafka, cazados en el laborioso safari de su narrativa: Odradek, Gregorio Samsa, Leni (la mujer palmípeda), los ayudantes del agrimensor, topos gigantes, perros voladores, las mujeres lascivas de las tabernas, los bedeles de los ámbitos judiciales, los mensajeros del castillo... Todas estas criaturas larvarias constituyen una comparsa de tontos, idiotas, seres medianeros que habitan un mundo intermedio (*Mittelwelt*) que nos recuerda los mitos de la *Odisea* frecuentados por Adorno-Horkheimer, pero en particular, el episodio de los Cíclopes: vida pregregaria, mundo sin ley, en fin, “criaturas embrionarias, seres en estado nebuloso”[*unfertige Geschöpfe, Wesen im Nebelstadium*] (Benjamin, “Kafka”, 1977c: 414). Incomprensible la *Dialektik der Aufklärung* sin este precedente de Benjamin. Llegado a este punto es preciso establecer las conjunciones y disyunciones del *Vorwelt* adorniano y el *Vorzeit* benjaminiano. Pero este tema demanda una minuciosa averiguación que desborda la tarea que me he propuesto.

Todo pareciera indicar que los pensadores mencionados nos invitan a una lectura estrábica de la Modernidad. Benjamin sólo escribió dos obras sistemáticas: *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1978b) y *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1978c). En la primera se ocupa del barroco del siglo XVII y en la segunda del siglo XIX. De tal modo que, a diferencia de sus pares, se saltea la *Aufklärung*. ¿No debería verse en este gesto de Benjamin un síntoma? O, simplemente ¿Se habría tomado en serio la *boutade* de Wilde? “El siglo XVIII no existió, es una invención de Balzac”.

Después de esta exposición miscelánea de los ideales ilustrados y la recepción contemporánea de la *Aufklärung*, y aclarados provisoriamente los conceptos de metateoría, autonomía y crítica, y postergando por un instante el concepto de *Aufhebung*, procederé a hacer un recorrido por las corrientes filosóficas mencionadas. Tomaré como hilo conductor los conceptos señalados.

## Dialéctica

Hegel es el crítico más radical de los ideales de la *Aufklärung*. Como diría Foucault, la chantajea. Y en esto se adelanta a numerosos pensadores del siglo XX, sobre todo a los llamados postmodernos. A la *crítica argumentativa* orientada a un acuerdo posible opone la *Aufhebung*, entendida como *negación de lo existente*, pero no por vía discursiva sino

---

soportar el costo de la descolonización (incluso provisoriamente —a la larga no lo puede), el sistema secundario [el colonialismo] hace que el capitalismo se desplome” (Sartre, 1985: 410). Y, a la manera de Juvenal, así expresaba su indignación: “Europa, harta de riquezas, otorgó *de iure* la humanidad a todos sus habitantes: *entre nosotros, un hombre quiere decir un cómplice* puesto que *todos* nos hemos beneficiado de la explotación colonial. Europa, este continente gordo y pálido (...) Cocteau se irritaba con París, ‘esta ciudad que habla constantemente de sí misma’. ¿Y qué otra cosa hace Europa? ¿Y ese monstruo supraeuropeo, los EEUU? Qué palabrería: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria ¿qué sé yo? Eso no nos impedía tener al mismo tiempo discursos racistas, puerco negro, puerco judío, puerco ratoncillo (...) un humanismo racista, puesto que el europeo no se ha podido hacer hombre fabricando esclavos y monstruos” (Sartre, 1965: 137. La cursiva es mía).

Vease Adorno-Horkheimer, 1969: 52.

por la acción negadora de la lucha y del trabajo. Hegel (1986a: 161) no sólo rechaza el atomismo contractual rousseauiano sino que se pronuncia decididamente en contra del consenso: el *consensus gentium* o el acuerdo *de todos* sólo puede dar lugar a venerables prejuicios, pero jamás a una verdad. Para la razón dialéctica, razón sustantiva si las hay, la deliberación argumentativa asentada en la superstición de la irrecusabilidad formal de los argumentos sostenidos por los ilustrados es “charlatanería ingeniosa de la vanidad” [*geistreichen Geschwätze der Eitelkeit*] (1986b: 400), pues el argumento no es más que un insípido ejercicio de ingenio donde cada cual puede lucirse en las *soirées* de salón o en el café, enclaves donde los conspiradores de *smoking* preparaban la gran obra: *l'Encyclopédie*. El procedimiento argumentativo tiende a confundir la verdad con un certamen, con la derrota retórica del otro: la astucia procedimental para triunfar en el diálogo es la de interrogar y convencer al interlocutor, individual o colectivo, y si no se logra persuadirlo, se lo confunde. Como es sabido, tanto para Hegel como para Marx, al opresor no se lo refuta popperianamente, se lo destruye. La estructura trinitario-beligerante de la dialéctica procede de la estructura trinitario-dialéctica de la beligerancia. En fin, la naturaleza violenta de la dialéctica procede de la naturaleza dialéctica de la violencia. Creo que la dialéctica se inspira en una profunda interpretación de los trágicos griegos.

Los cuatro momentos de la *Phänomenologie* dedicados a la *Aufklärung* por su notable riqueza han gravitado, de un modo silencioso, en no pocos diagnósticos de la Modernidad.

Según Hegel, los ilustrados se equivocan cuando, al criticar la superstición y la fe, hacen de los “sacerdotes prestidigitadores” los responsables de un engaño al pueblo: el plexo de creencias de un pueblo, en ningún caso puede ser obra de un puñado de curas embaucadores o brujos agremiados, “ya que es imposible engañar a un pueblo en esto”. Todo el cortejo de supersticiones, prejuicios y errores de la fe vuelven a aparecer después de la crítica ilustrada, pero ahora bajo la forma de “mentira conciente” [*die bewusste Lüge*], (op. cit., 1986b: 408).

Por cuanto que la fe carece de contenido y no puede permanecer en este vacío o por cuanto que, más allá de lo finito, que es el contenido único, encuentra solamente el vacío, la fe es un puro anhelo [*ein reinen Sehnen*], su verdad un más allá vacío, al que no puede encontrarse ya ningún contenido adecuado, porque todo se ha tomado otro. De hecho, la fe ha devenido aquí lo mismo que la *Aufklärung*, a saber, la conciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible; sólo que *la segunda es la Aufklärung satisfecha* y la primera, la fe, la *Aufklärung insatisfecha*. Se pondrá de manifiesto, sin embargo, en la *Aufklärung* si puede mantenerse en su satisfacción; aquel anhelo del espíritu oscuro que deplora la pérdida de su mundo espiritual acecha al fondo. La misma *Aufklärung* lleva en sí esta mácula del anhelo insatisfecho [*Sie selbst hat diesen Makel des unbefriedigten Sehns an ihr*], como puro objeto en su vacía esencia absoluta —como obrar y movimiento en el sobrepasar su esencia singular para ir hacia el más allá no cumplido” (op. cit., 1986b: 423-424).

La pura intelección [*die reine Einsicht*] ha vaciado la hornacina de las divinidades populares, pero la hornacina sigue en pie. La *Aufklärung* sustituirá el más allá vertical de la fe por el horizontal de la razón, y esto será el progreso indefinido. El largo pasaje citado es de capital importancia para comprender la resignificación que de él hicieron Adorno-Horkheimer en *Dialektik der Aufklärung*, pero también Benjamin en *Über den Begriff der Geschichte*, para mencionar su obra testamentaria.

En sus primeros escritos de Jena (en particular, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*—1986c), Hegel realiza un ajuste de cuentas con la

filosofía alemana de su presente histórico: Schelling y Fichte en relación a Kant. Esta obra, de una precocidad sorprendente, se inicia con la *crítica* pues Hegel aún carece de la *Aufhebung*: la dialéctica, aún en preparación, no cuenta todavía con la *lógica de la esencia*, de la cual la *Aufhebung* es un momento fundamental. Por tanto, la contradicción, al igual que en dos obras anteriores (*Entwürfe über Religion und Liebe*, 1797-1798 [1986d], y *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1798-1800, [1986e]), aunque con menos frecuencia, se expresa con un recurso trópico: el *oximoron*. Oposición irredenta de los contrarios, sin el tercer momento de la reconciliación. Es esta la dialéctica que marcará, como veremos, a los frankfurtianos. Según Hegel, la filosofía moderna está marcada por la *escisión* ([*Entzweiung*], más precisamente, “división en dos”): sensibilidad / entendimiento, finito / infinito, subjetivo / objetivo, espíritu / naturaleza, sociedad civil / Estado. Esta “escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía [*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnis der Philosophie*]” (op. cit., 1986c: 19). El espíritu se presenta como una “armonía desgarrada [*die zerrissene Harmonie*]”. Pero esta escisión no es algo exclusivo de la reflexión filosófica sino que es expresión de la cultura de una época [*Bildung des Zeitalters*], o el espíritu de un pueblo. “Cuando el poder [*Macht*] de unificación desaparece de la vida de los hombres que han perdido su viviente relación, [*lebendige Beziehung*] y su acción recíproca, han adquirido independencia, entonces nace la necesidad de la filosofía” (1986c: 22). Como podremos ver, la crítica filosófica se desborda a sí misma: es crítica de la sociedad en un momento determinado de su historia. En una célebre y resignada frase, dice: “El búho de Minerva alza su vuelo a la hora del crepúsculo ... [*die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug*]” (1986f: 28). Esta frase nos procura una idea acerca de cómo Hegel entendía el nacimiento de la filosofía en Occidente. Hegel, a diferencia de Platón que pone el *asombro* en el origen de la filosofía, y Descartes la *duda*, Hegel, repito, pone el estupor ante la caducidad de las instituciones, la degradación de los valores consagrados, el desvanecimiento de las ilusiones compartidas, en suma, el derrumbe de un pueblo. La filosofía, al igual que el búho de Minerva, es crepuscular, surge allí donde ha comenzado el ocaso de la polis. Cuando el hombre griego ya no encuentra satisfacción en el ágora, escenario de la vida pública –dado que los poderes despóticos se lo impiden–, se vuelve sobre sí mismo y busca refugio en la reflexión. Es la hora en que la rumia filosófica, lenta pero tenaz, ha comenzado. La filosofía es ese esfuerzo heroico de la razón por pensar, a último momento, la finitud de las empresas humanas. Es algo así como una crónica de naufragio, escrita con letra movida, no exenta a veces, de ese cruel realismo de los moribundos. En ese sentido, la filosofía es una valiente agonía reflexiva. En suma, la filosofía es expresión de un malestar, y ese malestar es *crítico*. Pero esta crítica no se limita, como en Kant, a ponerle límites a la razón. Tampoco es una crítica argumentativa. En esta crítica comienza a anunciarse la *Aufhebung*, entendida *no como refutación de un argumento sino como negación de lo existente mediante la lucha y del trabajo*.

Para Hegel (1986g: 73) la filosofía es la autoconciencia de un presente histórico, pero éste se encarna en el espíritu de un pueblo:

La filosofía como pensamiento de su tiempo [*Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit*]; (...) llega un momento en que no sólo se filosofa, así, en general, sino en que es una determinada filosofía la que se manifiesta en un pueblo (...) Así, pues, la forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos, bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus aptitudes, sus hábitos y costumbres, con sus instituciones y sus trabajos en el arte y en la ciencia, con sus religiones, sus vicisitudes guerreras y sus condiciones externas en general, con la desaparición de los Estados en los que este determinado principio se ha hecho valer y con el nacimiento y el auge de otros nuevos, en los que se alumbraba y desarrolla otro principio superior.

La filosofía es el boato que se permite el espíritu de un pueblo o de una época que ha realizado su ciclo histórico, es su penacho.

El espíritu elabora y ensancha, cada vez, en toda la riqueza de su multiplicidad, el principio de aquella determinada fase de la conciencia de sí mismo que ha alcanzado. Este rico espíritu de un pueblo [*dieser reiche Geist eines Volkes*], es una organización, una catedral, con sus bóvedas, sus naves, sus columnatas, sus pórticos, sus múltiples divisiones, todo ello nacido de una totalidad, de un fin. ¿Cuál? Es la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del estado todo; es el espíritu de la época [*Geist der Zeit*], como espíritu que se piensa a sí mismo (1986g: 73).

De las escisiones propias de la modernidad hay una sobre la que Hegel retorna una y otra vez: es el desgarramiento que define la modernidad política: la *escisión* sociedad civil/ Estado. En *Grundlinien der Philosophie des Rechts* se propone superarla. Como ya lo habían señalado Kant y Fichte, con distintas modalidades argumentativas, la sociedad civil es el reino de la opulencia privada y la miseria pública. Hegel cree superar esta escisión introduciendo entre ambas instancias (Estado y sociedad civil) un “eslabón ético” [*sittliches Mittelglied*]: la corporación o “estamento sustancial”, a saber, la burguesía industrialista por oposición a la aristocracia nobiliaria. Este punto, el aparentemente más conflictivo de la filosofía política de Hegel, fue duramente cuestionado por una teoría social y una filosofía política que no tiene en cuenta que reivindicar a la burguesía industrialista frente a los señores feudales de una Alemania pulverizada en 2800 Estados que querellan entre sí, es lo que políticamente corresponde en el presente histórico del filósofo. Es oponerse al séquito aristocrático que rodeaba al Emperador. No obstante, los infundios calumniosos de sus miopes adversarios llegan hasta el punto de afirmar que “su filosofía política prepara el Estado de Bismarck”, que ni siquiera presintió, pues murió en 1831. Hegel (1977: 31) comienza su obra *La Constitución de l'Allemagne* con esta dolidada frase: “Alemania no es un Estado” [*Deutschland ist kein Staat mehr*]. Se plantea el mismo problema que Maquiavelo, con quien se solidariza y elogia, no su filosofía sino su *mecánica del poder*, despojada de todo prurito moralizante o religioso:

El objetivo que Maquiavelo propone, a saber, elevar a Italia al rango de Estado, fue desconocido por mentes obtusas que no veían en la obra de este autor más que la justificación de un tiranía y un espejo dorado para un déspota ambicioso (...) Para abordar la lectura de *El Príncipe*, es preciso haber estudiado antes la historia de los siglos anteriores y de la Italia contemporánea a Maquiavelo... entonces el libro no solamente aparecerá justificado sino que se verá allí una concepción llena de grandeza y de verdad, salida de una cabeza verdaderamente política y marcada por el más noble y la más amplia amplitud de espíritu... era necesario que Italia fuese un Estado (op. cit, 1977: 118-119)<sup>8</sup>.

En fin, la teoría del Estado y toda la filosofía práctica de Hegel demanda una escrupulosa averiguación de antecedentes después de la publicación de las siete filosofías del derecho reconstruidas por Karl-Heinz Ilting a partir de las lecciones dictadas entre 1818-1831 (K. H. Ilting, 1973).

La otra *escisión* a tener en cuenta es espíritu/naturaleza. Para *superar* esta escisión Hegel no apela a una Teoría de la Ciencia sino a una Filosofía de la Naturaleza. A diferencia

<sup>8</sup> Althusser ha hecho aportes significativos en este ámbito. Véase en Althusser, 1995.

de Kant que le procura a la *ciencia ya constituida* al margen de la filosofía una fundamentación trascendental, Hegel y antes Schelling, directamente, sin atenerse a la autoridad de los enunciados empíricos de la física, construyen una “filosofía de la naturaleza” *autónoma* respecto de la ciencia de su tiempo y tenida por oficial<sup>9</sup>.

En el caso de Hegel, a diferencia de Schelling, la *Naturphilosophie* es unidireccional. La naturaleza es la exteriorización [*Entäußerung*] de la Idea en el espacio. La Idea se recupera de esa alienación [*Entfremdung*] al término del devenir mediante el recuerdo-interiorización [*Erinnerung*] del Saber Absoluto. Como es sabido, para Hegel (1986b: 15), la realidad es recuerdo. El ser-ahí natural [*natürliche Dasein*] devenido, negado o mediatizado es un *erinnerte An-sich* y el en-sí recordado no es otra cosa que concepto.

Lo que lleva el nombre de *física* era una vez llamado filosofía de la naturaleza, y es igualmente una consideración *teórica*, a *decir verdad pensante* [*theoretische, und zwar denkende Betrachtung*] de la naturaleza. Consideración que, por una parte, no procede de determinaciones que son exteriores a la naturaleza [*nicht vom Bestimmungen, sie der Natur äusserlich sind*] (...) Dado que la filosofía de la naturaleza es una consideración *conceptual* [*begreifende*]...

Para Hegel, la ciencia oficial y vigente en su época -la mecánica de Newton- en tanto que experimental y por eso, según Hegel, privada de concepto, es una consideración *exterior* hartamente defectuosa. Hegel discute muchos temas de esa mecánica. Los más memorables por su aguda penetración en la cosa misma son aquellos en los que tercia en el célebre debate entre Goethe y Newton sobre la teoría de los colores, adhiriendo al primero. Concluye así:

La representación de *rayos luminosos* discretos y simples, y de sus partículas y haces en los cuales debe consistir una luz limitada en su expansión, pertenecen a la común barbarie de categorías que sobre todo Newton hizo reinar en la física, [*gehört zu der übrigen Barbarei der Kategorien, die in der Physik besonders Newton herrschend gemacht hat*] (1986a: 117).

Es sorprendente la autonomía que Hegel reivindica para la filosofía respecto de la ciencia, si lo comparamos con Kant.

La dialéctica se autocomprende como ciencia soberana y no admite la autoridad de un saber que esté por encima de ella. La filosofía es entendida como un saber autónomo. Por otra parte, ha renunciado a la crítica argumentativa o refutativa tal como la entendían los ilustrados y propone la *Aufhebung*, la *acción negadora del trabajo y de la lucha*. Ahora bien, la acción negadora del trabajo y de la lucha es propia de la conciencia desventurada que atraviesa toda la *Phänomenologie*: la conciencia es una conciencia desgarrada pues, *para ella*, su concepto nunca coincide con su objeto, cuando hace su experiencia pierde su

---

<sup>9</sup> Schelling, en su intento de superar la escisión, deducirá el espíritu de la materia en el *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) y luego, la materia del espíritu en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). La filosofía trascendental parte de la autoconciencia en acto para indagar su génesis en la materia: va del polo subjetivo al polo objetivo, es decir, que llega al realismo partiendo del idealismo; por el contrario, la *Naturphilosophie* realiza el trayecto inverso: va de la inconciencia a la conciencia, llega al idealismo partiendo del realismo. De todos los actos de la autoconciencia hay uno privilegiado: el acto del genio estético. El arte es la clave de bóveda de todo el edificio: le cabe al genio estético operar la mutación, casi alquímica, de la materia en espíritu. La naturaleza es espíritu inconsciente. La obra de arte es espiritualización de la materia. (La impresión inmediata dada por la lectura de Schelling es la de entrar de puntillas al gabinete de Paracelso). Su sistema, donde la dialéctica está en germen, es reversible. El posterior intento de “invertir la dialéctica” (Marx) ya lo había operado Schelling.

verdad. Lo que ella abandona es lo que el Saber Absoluto retiene. El Saber Absoluto en su apoteosis final acabará con la *Aufhebung*, pues es una *Aufhebung de la Aufhebung*. Esta negación de la negación es una afirmación. Ella redime el pasado oprimido de la conciencia desventurada y el Saber Absoluto la lleva en andas hacia la reconciliación final [*Versöhnung*].

Marx, por su lado, intentará conciliar *Aufhebung* y *Kritik*. En la célebre *Einleitung* (1981: 385) nos dice:

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas (*Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen*), que el poder material tiene que derrocarse con el poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar al problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo.

Aquí, al argumento es preciso entenderlo de un modo radicalmente distinto a como lo entendían los ilustrados: no se trata de brillar en la conversación y menos aún es el argumento la promesa de un acuerdo posible.

La crítica [*Kritik*] no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí anatómico, sino su arma. Su objeto es el *enemigo* [*Feind*], al que no se trata de refutar, sino de *aniquilar* [*vernichten*] (...) Esa crítica no se comporta como un *fin en sí*, sino como un *medio*. Su *pathos* esencial es la *indignación* [*Indignation*], su tarea esencial la *denuncia* [*Denunziation*] (1981: 380).

El joven Marx, de ningún modo contrapone la fuerza del argumento al argumento de la fuerza, es decir, la *Kritik* a la *Aufhebung*: el argumento adquiere fuerza cuando se encarna en las masas y así se transforma en la *acción negadora de la lucha y el trabajo*. Marx -a diferencia de Hegel que descalificó el momento de la crítica argumentativa hasta decir de ella que es mera charlatanería- recupera el argumento pero encarnado en las masas: es el momento de la *denuncia*, es decir, la revolución en preparación. Y este argumento es nada menos que la filosofía; de tal modo que ésta adquiere una relevancia y una *autonomía* que pocas veces tuvo<sup>10</sup>. Estamos ante el caso teutónico: “En política, los alemanes han *pensado* [*gedacht*] lo que otros pueblos han *hecho* [*getan haben*]” (1981: 385). La filosofía procuró a Alemania su emancipación teórica [*theoretische Emanzipation*], preludio de su emancipación política. “Incluso históricamente tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es, en efecto, un pasado histórico: es la *Reforma*. “Como entonces en el cerebro del *fraile*, la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*” (1981: 385. La cursiva es de Marx.) Le da la razón al “partido político práctico alemán” al reclamar “*la negación de la filosofía actual* [*Negation der seitherigen Philosophie*]” pero con una condición: “no podréis superar la filosofía sin realizarla [*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*]” (1981: 384. La cursiva es de Marx). Por el contrario, el “partido político teórico” que arrancaba de la filosofía, cometió el error inverso: sólo veía la lucha actual en la “lucha crítica de la filosofía [*kritischen Kampf der Philosophie*]”. Este partido criticaba todo, pero era acríptico con la filosofía misma. Su imperfección fundamental era la siguiente: “creía poder realizar la filosofía, sin superarla [*Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie*

<sup>10</sup> En estas reflexiones hay toda una *teoría sobre la filosofía y su presente histórico*, que lamentablemente no podría tratar sin lesionar la unidad expositiva de este ensayo). Este tema aparece, con particular insistencia, en la “ontología del presente” de Foucault.

aufzuheben] (1981: 384). ¿Cómo realizar la filosofía superándola? Para Alemania Marx sólo ve un camino:

*La concienzuda [gründliche] Alemania no puede revolucionar sin revolucionarse desde el fundamento [von Grund aus zu revolutionieren]. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede llegar a realizarse sin la superación del proletariado, [ohne die Aufhebung des Proletariats], y el proletariado no puede llegar a superarse sin la realización de la filosofía, [das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie] (1981: 391. La cursiva es de Marx).*

Para el joven Marx, en la medida en que la filosofía es teoría revolucionaria encarnada en las masas, la distinción entre *Kritik* y *Aufhebung* marca una diferencia apenas perceptible. La filosofía es el para-sí del proletariado, su autoconciencia: en la teoría, el proletariado se da su concepto; pero *ese saber de la teoría ya es acción negadora*. La filosofía en tanto que teoría encarnada en el concepto viviente del proletariado desemboca en *la acción negadora de la lucha y del trabajo*.

Con la relación contractual libre de tipo salarial se da la monetarización de la fuerza de trabajo. Así, la fuerza de trabajo se convierte en mercancía, es decir, en un objeto. Este es el momento de la *reificación* y la *alienación* de la conciencia proletaria [*Verdinglichung* y *Entfremdung*]. Pero este objeto es un objeto que se sabe como tal, dominado, pues, a través de la filosofía, se ha dado su concepto: saberse mercancía ya es voluntad de dejar de serlo y esto se llama acción revolucionaria conducente a la libertad. Pues *el concepto es lo libre*, decía Hegel, me libera de la inmediatez sin reflexión. El trabajo del concepto libera. Este saberse no es mera *teoría libresco* sino *que ya es acción*, es voluntad de dejar de ser objeto: praxis superadora de la reificación y de la alienación, en fin, acción revolucionaria. La dialéctica de la *Aufhebung* disolvería la clásica antinomia teoría/praxis. Esta idea será desarrollada luego por Lukács y por el espontaneísmo catastrofista de Rosa Luxemburgo, que tanta gravitación tendrían en la Escuela de Frankfurt y, en particular, en Benjamin.

### Escuela de Frankfurt

Por no decir dramática, la posición de la Escuela de Frankfurt frente a la *acción negadora de la lucha y del trabajo* propia de la *Aufhebung* y a la *crítica argumentativa* de los ilustrados es, al menos, dilemática. Por una parte, no puede aceptar enteramente la *Aufhebung* porque a ésta el momento negativo le es tan esencial como el afirmativo, y tanto en la *dialéctica en suspenso* de Benjamin como en la *dialéctica negativa* de Adorno no hay siquiera insinuación de un momento afirmativo, pues falta el tercer momento: la síntesis conciliadora. Para ellos, que evocan a Stendhal, la reconciliación [*Versöhnung*] siempre es una *promesse de bonheur* sin cesar diferida<sup>11</sup>. Los frankfurtianos intentan conciliar la dialéctica hegeliana de la *Aufhebung* y el marxismo con la mística judía, sobre todo en la versión de la rabinica luriánica, en particular en Benjamin. Por otra parte, la crítica argumentativa de los ilustrados, no sólo les parece, a diferencia de Habermas, inconducente por no trascender la esfera discursiva y así dejar intocada la barbarie presente, sino que se oponen de un modo radical al programa secularizante de la *Aufklärung* y su resultado palpable, el *mundo administrado* [*verwalteten Welt*], concepto en el que se conjugan la *reificación* de Marx con el *desencanto* de Weber. Para la Escuela de Frankfurt el argumento

<sup>11</sup> Creo que Derrida ha logrado una traducción meritoria del término *aufheben* con la palabra *relèver*, "tomar el relevo" de una figura anterior. En ella se escuchan las resonancias semánticas de *élever*, elevar, en el sentido de ponerse por encima de lo precedente negándolo y conservándolo; pero también educar,

es una estratagema publicitaria, tiende a confundirse con el mensaje propagandístico que puebla el paisaje urbano en la sociedad de masas: se instala en él con el mismo desparpajo que una gaseosa de moda. El mensaje no espera una respuesta discursiva sino una respuesta de tipo comportamental: el mensaje es “conativo”, diría Jakobson, o “perlocutorio”, diría Austin. En este sentido está sustraído a crítica, no la necesita: pues no la suscita ni la espera.

Hay un inquietante filosofema compartido por los frankfurtianos: el fascismo, como fenómeno de maduración lenta pero tenaz, se gestó en el liberalismo clásico, pero hunde sus raíces en el pretiempo (*Vorzeit*) del mito: Odiseo es el primer fascista. El totalitarismo fascista es el huevo de la serpiente incubado en el liberalismo: “El Iluminismo es totalitario” [*Aufklärung ist totalitär*], (Adorno-Horkheimer, 1969: 22.). Creo que los frankfurtianos oscilan pendularmente, no exentos de contrariedades, entre la *Aufhebung* y la *Kritik*. El Marx maduro, restringió *dominantemente* su crítica a la superestructura de la sociedad burguesa: al plexo normativo que no tardó en identificar a las relaciones de producción, es decir, a los dispositivos jurídicos destinados a justificar un modo de dominación determinado; pero el riguroso desmontaje de esta forma de dominación y de todas las precedentes reducidas en ella a su abreviatura, desde el despotismo oriental hasta el capitalismo, le demandó atención exclusiva: esto le impidió construir una teoría crítica de la cultura en sus diferentes esferas: arte, literatura, filosofía, ciencias sociales y duras (¿ y por qué no “al dente”?), arquitectura y urbanismo, medios de difusión masiva, sostenidas todas ellas por el primado positivista de la razón instrumental, guardaespaldas ideológico de la creencia socialdemócrata en el progreso. La Escuela de Frankfurt, por un lado y para llenar este vacío, construirá una Teoría Crítica de la Cultura del tardocapitalismo a los efectos de desmontar las barbaries consensuadas e inducidas a repetición por la *industria cultural* y su culto de lo estándar en la cultura de masas, más tarde glorificado por el consensualismo de Habermas. En este segmento, como veremos, los frankfurtianos ejercerán la *crítica* en un registro hasta entonces desconocido por la filosofía occidental. Por otro lado, *la acción negadora de lo existente mediante la lucha y el trabajo* de la *Aufhebung*, después de las investigaciones empíricas en EEUU, donde constatan que el acceso masivo al consumo trae como consecuencia una pacificación de los conflictos de clase y una clase obrera dócil y además con prejuicios raciales, quedará en suspenso, pues se ha eclipsado el sujeto-objeto histórico como agente revolucionario tal como lo presentaran Lukács y Rosa Luxemburgo (veremos que esta amarga decepción no alcanzará a Benjamin, que se queda en Francia, con impaciencia inspirada “pues aquí aún hay posiciones que defender”). *La Aufhebung* no desaparecerá, pero sólo estará presente como una promesa de reconciliación sin cesar diferida.

En el ámbito filosófico los esfuerzos críticos de los frankfurtianos tienen como blanco el positivismo en general y el Círculo de Viena en particular. El círculo vienés, que doctrinariamente postula una desconsiderada glorificación del progreso asentado en la razón instrumental, no constituye solamente un adversario filosófico, sino, y ante todo, un adversario político. En efecto, para los frankfurtianos el positivismo lógico constituye el acompañamiento filosófico del proyecto socialdemócrata que ha desviado de su cometido histórico a la clase obrera europea, ha capitulado ante el orden existente, ha reprimido los alzamientos de masas, ha asesinado a sus dirigentes y, antes del fascismo, ha instalado los primeros campos de concentración como lo insinúa Primo Levi (1976) en *Se questo è un uomo* y prueba G. Agamben (1998: 213):

---

formar, donde resuenan aún la *paideia* griega y la *Bildung* alemana, cultura. *Lever le voile*, descubrir, develar, en suma, acontecer de la verdad. Véase en J. Derrida: 1974:17; 1972: 88; 1998. No obstante, no estoy de acuerdo con cierta heideggerianización desconsiderada cuando dice: *L'être est Aufhebung*, pues el “ser” para Hegel es la pura inmediatez sin reflexión, no negada, (Derrida, 1974: 43).

Conviene no olvidar que los primeros campos de concentración en Alemania no fueron obra del régimen nazi, sino de los gobiernos socialdemócratas que no sólo en 1923, tras la proclamación del estado de excepción, internaron basándose en la *Schutzhaft* a millares de militantes comunistas, sino que crearon en Cottbus-Sielow un *Konzentration Lager für Ausländer* que albergaba, sobre todo, a prófugos judíos orientales y que puede, en consecuencia, ser considerado como el primer campo de internamiento de judíos de nuestro siglo (aunque, obviamente, no se trataba de un campo de exterminio).

La *crítica* recorre un registro nunca frecuentado por la filosofía. Se intenta desmontar los mecanismos perversos de la industria cultural: el cine, el jazz, el diseño arquitectónico, la música ligera y “clásica”, la radio, la televisión, la divulgación científica, los picaportes, la pornografía, las puertas giratorias, los horóscopos...

Tomaremos un ejemplo de desmontaje para mostrar el ejercicio de la crítica: el jazz, entendido como un producto de la industria cultural de fuerte gravitación en la sociedad de masas. En primer lugar, Adorno (1977a: 124) como musicólogo, tal vez el más acreditado del siglo, hace una ponderación “técnico-musical”: se trata de una estructura musical pobre, tanto desde el punto de vista armónico como del melódico y métrico. Las síncopas perturbadoras de la llamada improvisación no son más que paráfrasis de una fórmula de base, rítmica o melódica, conjugada hasta el cansancio, una suma de efectos calculados y estandarizados incluso en sus desarreglos. Una pluralidad de reproches hace Adorno del jazz: la *estandarización* significa dominación durable sobre la masa de auditores mediante “reflejos condicionados” por un behaviorismo planificado en gran escala. Por otra parte, la composición instrumental de la banda de jazz es marcial, en nada se distingue de una charanga militar: puro destello de metales, las cuerdas son escasas, exceptuando al *banjo*, esa cruza de pandereta con charango, y la guitarra ocasional. Los *negro spirituals*, precursores del *blues*, es música de esclavos, es el lamento de la libertad perdida y la sumisión perpetua de esta pérdida entendida como destino. “Como toda la industria cultural, el jazz no satisface los deseos [*erfüllt Wünsche nur*], más que para frustrarlos rápidamente, [*um sie zugleich zu versagen*]” (1977a: 129). La industria cultural para mostrarse pluralista tolera la *improvisación* aparentemente sustraída al cálculo estándar. Pero en la disonancia o en la síncopa que entró a hurtadillas “el sistema, que es falso, protesta contra la inexactitud del detalle [*das Detail stimme nicht, protestiert das System, das nicht stimmt*]” (1977b: 805). Los dominadores tienen sus compinches de pentagrama, el compositor de jazz es su escudero.

Lo más llamativo es que Adorno no se limita a criticar las primeras *jazz bands* rústicas del Sur, Nueva-Orleans o Chicago, sino, y nada menos que el *bebop*, donde encontramos figuras tan entrañables como Charlie Parker, Miles Davis, Dizzy Gillespie, Thelonious Monk, Kenny Clarke, Bud Powell, Fats Navarro... ¿Cómo es preciso entender esta crítica? En primer lugar, recordando que Adorno es uno de los musicólogos más autorizados del siglo XX, pero, dejando de lado las evaluaciones técnicas del compositor a las cualidades musicales intrínsecas del jazz, la *crítica* nos invita a desplazar la mirada a los *efectos de dominación* que tiene cualquier producto estético incubado en la industria cultural. Es verdad que la prehistoria del *blues* son los *negro spirituals* y que éstos son letanías de esclavos, es cierto que los instrumentos de viento que integran las bandas de jazz son indiscernibles de los de una banda militar, también es cierto que si a través de la danza se inyecta en el músculo —que nunca miente— el compás autoritario nos topamos con el lamentable espectáculo de una comparsa de marionetas obligadas a la repetición mecánica de contorsiones pautadas (incluso en el virtuosismo del zapateo *à claquettes* de un Fred Astaire), es verdad que en los recitales hay multitudes históricas que se agitan como locas, también es cierto que es una mercancía bien cotizada entre sus fans...

¿Qué espera de la masa la industria cultural? Aplacar la rebelión y afianzar la obediencia. “Lo que yo he reprochado al jazz no es su salvajada o su anarquía [*Wildheit und Anarchie*], sino su mansedumbre [*Zahmheit*], y su carácter convencional” (1977b: 807). Ahora veamos cómo Adorno pone en movimiento el recurso surrealista de la proximidad de lo distante, ese automatismo aleatorio que es el secreto de fabricación de la metáfora y que consiste en frotar dos palabras de referentes lejanos, como si fueran dos yescas, hasta hacerles saltar la chispa, *l'étincelle poétique*. Con este recurso, automatismo surrealista y dialéctica trunca de dos tiempos, Adorno (1977a: 131), sin parpadear, aproximará una banda *bebop* con el Círculo de Viena:

Rebeldes tímidos, están ya prestos a doblar el espinazo, como el jazz les da el ejemplo integrando el paso en falso y la llegada a destiempo en la marcha colectiva. Hay una semejanza notable entre el *fan* del jazz y ciertos *jóvenes adeptos del positivismo lógico* [*logischen Positivismus*] que se desembarazan de la cultura filosófica con la misma urgencia con la que aquellos se liberan de la cultura musical. (La cursiva es mía).

Como es sabido, la actitud más marcada del positivismo lógico es la de ser desdiosa de la tradición filosófica, pues cree que basta un análisis lógico del lenguaje para despaçar 2500 años de filosofía y, así, comenzar de cero; y esto lo lleva a profesar el analfabetismo filosófico con un entusiasmo casi deportista. Lo mismo pasa con los fanáticos del jazz: la música comienza con él, pues ha superado todas las precedentes. Algo parecido acontece con los músicos de jazz, por eso habla Adorno del “analfabetismo musical de los sedicentes compositores [*musikalischen Illiteratentum*]” (1977a: 136). A título experimental, continuaré con este ejercicio de elongamiento mental al que nos invita Adorno con sus imprevisibles tramas laterales. Cuando emprende el desmontaje de un producto de la industria cultural con el discurso crítico, primero aparecen escapes visuales con puntos de fuga múltiples como en el cubismo, luego comienza una deriva errática donde se practica una suerte de cosecha de los productos ligados por capilaridad al que desató la crítica y, más tarde, al estilo Mallarmé, opera una suerte de subdivisión prismática del poliedro cultural, biselando las aristas para multiplicar los destellos. Continuemos con el *bebop* y el Círculo de Viena. El jazz es un “estimulante monótono”: es cierto, introduce la síncopa que desplaza el tilde rítmico del compás rutinario, pero el bajo continuo y obstinado—nunca mejor empleada esa palabra—contiene el desborde: tras la anarquía de superficie hay un orden de base, calculado hasta en sus irregularidades, reforzado por los pies y el pulso cardíaco de los auditores, mientras tararean o silban el estribillo. En fin, las llamadas improvisaciones no son más que ligeras variaciones sobre una fórmula de base que, como es sabido, es el recurso ya clásico de la irreparable monotonía; esta música inculca la docilidad y la reificación que son los dos pilares de “la barbarie de la cultura de masas”, en suma, esta alienación musical es antidialéctica por cuanto es la afirmación de la inmediatez sin reflexión que arranca aplausos y griterío de multitudes. La industria cultural es la aplaudida en bloque. Bien ¿qué tiene que ver el jazz con el positivismo lógico? El bajo continuo es al jazz lo que las “regularidades” es al positivismo: en el jazz hay cálculo y método. La obstinada metodolatría llama invariantes a las *meras coincidencias* sobre las que, como veremos más adelante, insistirá E. A. Poe.

Tomando cierta perspectiva, la dialéctica debería ser definida como el esfuerzo, elevado a la autoconciencia, de dejarse penetrar por entero. De otro modo el argumento especializado degenera en la técnica de especialistas carentes de concepto [*begriffsloser Fachsmenschen*] en medio del concepto [*Begriff*]; no otra cosa es lo que hoy se propaga en medios académicos bajo el nombre de *filosofía analítica* [*analytischen Philosophie*], que puede ser aprendida e imitada por robots [*von Robotern erlernbaren un kopierbaren*] (Adorno, 1973a: 40. La cursiva es mía).

Conjunción de Miles Davis y Rudolf Carnap: la proximidad de lo distante llega aquí al vértigo pues hay un salto tan abrupto que demanda al lector un inmejorable estado atlético. Como he señalado, procede del recurso surrealista para la cristalización aleatoria de la metáfora, programáticamente concebido como “explotación de la *rencontre fortuite*, en un plano adecuado, de dos realidades distantes”; pero, si algo caracteriza la *rencontre fortuite* es *le moindre degré de préméditation* (Breton, 1988: 337), a saber, de método.

He escogido un producto de la industria cultural: el jazz; también vimos cómo acontece la proximidad de lo distante entre el *bebop* y el positivismo lógico. Pero la metástasis de la industria cultural no se detiene allí. La producción cultural en serie en la cultura de masas invade todas las esferas de la sociedad: “es la inmundicia que la cultura bárbara [*barbarische Kultur*] ha depositado en el individuo: la pseudo erudición, la desidia, la burda credulidad y la ordinarietà” (Adorno, 1985: 27). Esta crítica apunta a la política conformista que invade todas las esferas de la cultura: “...la creencia socialdemócrata en el progreso cultural [*vom sozialdemokratischen Glauben an den kulturellen Fortschritt*]” (1985: 48). La matriz de esta idea de Adorno es preciso rastrearla en las reflexiones de Benjamin (1977d: 474-475) relativas a la conjunción de reproductibilidad técnica, positivismo y socialdemocracia:

Y este es el punto en el que *fracasa el positivismo*. En el desarrollo de la técnica ha podido percibir los progresos de las ciencias naturales [*die Fortschritte der Naturwissenschaft*] pero no las regresiones de la sociedad [*die Rückschritte der Gesellschaft*]. Pasó por alto que dicho desarrollo está condicionado por el capitalismo. Y de igual modo se les escapó a *los positivistas, entre los teóricos socialdemócratas* [*sozialdemokratischen Theoretikern*] que ese desarrollo hacía cada vez más precario el acto, comprobado como urgente, con el que el proletariado debiera haber tomado posesión de esa técnica. No reconocieron el lado destructivo del desarrollo [*die destruktive Seite dieser Entwicklung*] porque eran extraños al lado destructivo de la dialéctica (La cursiva es mía).

Es preciso señalar que el concepto de “reproductividad técnica” vinculado al de “aura”, es sumamente complejo y no reviste el mismo sentido en Benjamin y Adorno. Para el primero, la reproductividad anula el “aura” por el cual Benjamin (1978d: 489) siente una deliberada nostalgia: todo se puede reproducir, excepto el aura, “del aura no hay copia” [*Es gibt kein Abbild von ihr*]. Ahora bien, esta aseveración ¿es constatación o queja? El cine era el ámbito estratégico en la pérdida de aura, por el cual Benjamin profesaba, no obstante, cierta confianza como dispositivo de la cultura de masas. Mientras que Adorno piensa que es idiotizante y, por eso, es decididamente hostil: “Cada vez que voy al cine salgo, a plena conciencia, peor y más estúpido” [*Aus jedem Besuch des Kinos domme ich bei aller Wachsamkeit dümmer und schlechter wieder heraus*] (Adorno, 1985: 21).

Como se puede observar, la crítica a la industria cultural es la crítica global a la barbarie del proyecto cultural sostenido, en ese presente histórico, por la socialdemocracia: trasciende todo producto específico. Un catálogo razonado de estos productos lo podemos encontrar en las estampas de la vida dañada tal como Adorno las ha censado en *Minima Moralia*, obra tan festejada por Th. Mann<sup>12</sup>.

Hasta aquí, la *crítica ¿y la Aufhebung?* Ésta, como vimos, desborda los buenos modales argumentativos y desemboca en la *praxis de la acción negadora de la lucha y del trabajo*. Es más problemática, pues los frankfurtianos que migraron en bloque a EEUU después de las investigaciones empíricas perdieron, no sin estupor, el sujeto-objeto de la Historia, es decir, el agente que protagonice la *Aufhebung*, el proletariado. El mundo admi-

<sup>12</sup> Véase carta de Th. Mann (1973: 245) a Jonas Lesser.

nistrado es sostenido por esclavos de amos prósperos: por la sordera de los proletarios dóciles [*fügsamen Proletariern*], pues “de la inmadurez de los dominados vive la sociedad en vías de putrefacción [*Von der Unreife der Beherrschten lebt die Überreife der Gesellschaft*]” (Adorno-M. Horkheimer, 1984: 53).

No acontece lo mismo con uno de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin. Prosigue la crítica, pero no renuncia a la *Aufhebung* del capitalismo por la vía de la acción negadora de la lucha y del trabajo. Como veremos, Benjamin cree contar aún con el agente histórico que protagonice la *Aufhebung*.

En este punto es preciso realizar un desvío para posicionar a Benjamin en el acalorado debate sobre la organización del proletariado para la toma del poder. Como es sabido, la posición de los integrantes de la Escuela de Frankfurt frente al cambio revolucionario de la sociedad no es homogénea. No cabe duda de que la mayoría adhiere a una variada gama de posturas marxistas; no obstante, hay marcadas diferencias doctrinarias en el modo de entender los métodos, las tácticas, los objetivos, el alcance y las consecuencias del acontecimiento revolucionario. El largo debate sobre la organización abarca un periodo que va desde la revolución parisina de 1848 historiada por Marx en *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852) y concluye, en lo que a Benjamin concierne, con las reflexiones de Gramsci de 1932 sobre *Le Prince Moderne*, pasando por la *Crítica del Programa de Gotha de Marx* (1875), la *Introduction à Marx, Les Luttés de classes en France* de Engels (1895), *¿Qué hacer?* de Lenin (1902), *Huelga de Masas, Partido y Sindicatos* (1906) y *Nuestro Programa y la Situación Política (Liga) Spartakus* (1918) —discurso de fundación del PCA pronunciado por Rosa Luxemburg—, *Historia y Conciencia de clase* de Lukács (1922) y, para concluir, los tres momentos de la reflexión de Gramsci: *La Revolution contre Le Capital* (1917), *Sindicats et Conseils* (1919) y *Le Prince Moderne* (1932).

La teoría política con intención práctica obsesiona a las inteligencias honradas al servicio de intereses emancipatorios. Si se ha decidido no entrar de espaldas al porvenir ¿cuál es la forma organizativa que debe darse el proletariado para la toma del poder? ¿la forma partido, la forma movimiento, la forma sindicato, la forma...? Según Marx, “la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos”. Pero, después del fracaso de la revolución del 48 liderada por la socialdemocracia naciente que le procura representación parlamentaria a los oprimidos, rectifica esta posición asentada en el “movimiento” y opta por el “partido de masas”. En un primer momento exalta la insurrección espontánea, las refriegas callejeras y las barricadas. Engels, como veremos, descalificará estas tácticas y optará por el parlamentarismo. Lenin se decidirá por el partido de masas y así, el partido, convertido en vanguardia de la clase obrera, se transformará en un laboratorio de la historia: confiado e ilustrado en el método científico, transformará la conciencia “embrionaria” de la clase obrera, siempre proclive al reformismo, en conciencia política de clase: la disciplina centralizada del partido, después de detectar “las coyunturas favorables”, encuadrará la acción y fijará sus objetivos. Por el contrario, Rosa Luxemburg, que en la década de los 90 y más tarde, sumada a las refriegas callejeras de la revolución rusa de 1905, participará en multitudinarios alzamientos proletarios espontáneos en distintas capitales europeas y adherirá al “potencial revolucionario” de las huelgas de masas. Lukács, en un primer momento, apostará a la “revolución necesaria” y luego al partido en su concepción leninista, es decir, que oscilará entre el espontaneísmo y la disciplina. En Gramsci es dable señalar tres momentos: a) en 1917, exaltado por la revolución rusa, el vitalismo de Bergson y confiando en la espontaneidad de las masas dirá que “*El Capital* de Marx era el libro de los burgueses más que de los proletarios... Los hechos han desbordado las ideologías. Los hechos han hecho estallar los esquemas críticos en cuyo interior la historia de Rusia habría debido desarrollarse según los esquemas del materialismo histórico..., y si los bolcheviques reniegan de

algunas afirmaciones de *El Capital*, no reniegan del pensamiento immanente, vivificante” de las masas (1974a: 135); b) en 1919 propone la *organización* de los Consejos de Fábrica, que agrupan a representantes obreros de distintas ramas de la producción, y les confiere una eficacia similar a la de los soviets: “Es pues en la organización sobre la base de la fábrica que se encarna la dictadura del proletariado, el Estado comunista que suprime la dominación de clase en sus superestructuras y en sus engranajes generales” (1974b: 283) y c) en 1921, después de integrar el grupo fundador del PCI, adherirá decididamente a la forma partido, toma de posición que alcanza su expresión más acabada en *Le Prince Moderne*: “El príncipe moderno, el mito-Príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto, sólo puede tratarse de un organismo, de un elemento social en el cual comienza a mostrarse una voluntad colectiva, voluntad reconocida y que parcialmente se ha afirmado en la acción. Este organismo nos ha sido ya dado por el desarrollo histórico: se trata del *partido político*, forma moderna en la que se resumen las voluntades colectivas parciales que tienden a devenir totales y universales” (1975: 268. La cursiva es mía).

Después de esta exposición miscelánea en torno al crispado debate sobre la *organización*, intentaré posicionar a Benjamin. A título cautelar, es preciso adelantar que no es un hombre de partido.

En su obra testamentaria adhiere a la táctica insurreccional espartaquista, *Über den Begriff der Geschichte* (1977d), veinte años después de la insurrección obrera convocada por la Liga Spartakus—fundada por Rosa Luxemburg, K. Liebknecht, Clara Zetkin y F. Mehring—y rápidamente aplastada por orden de los socialdemócratas Noske y Scheidemann (camarada de Hugo Hasse—presidente del Partido Socialista Alemán). Sus líderes fueron asesinados pocos días después (15.I.1919). Pocos días antes, el 31 de diciembre de 1918, Rosa Luxemburg (1969: 101-130) en su documento presentado en la fundación del PCA había criticado la posición del último escrito de Engels *Introduction a Marx, Les Lutttes de classes en France* (1994: 1123-1143) donde con talante de fiscal de mesa recuenta votos, festeja con triunfalismo contagioso la creciente representación parlamentaria del proletariado por la socialdemocracia, opta por el “puro parlamentarismo” como vía de acceso al poder y realiza una dura crítica a las refriegas callejeras pues “la barricada ha perdido su encanto”. Concluye así una de las fases heroicas de los tiempos modernos: en fin, adhiere al legalismo y se opone abiertamente a la acción directa (Engels, 1994: 1134). Benjamin transcribe este pasaje —y, conjeturo, con amagura, pues lo introduce con esta resignada y lacónica frase: *Engels’ Kritik der Barrikadentaktik*<sup>13</sup>. Engels, de súbito, se vuelve *constitucionalista en un periodo prerrevolucionario* con todas las ulterioridades contrarrevolucionarias que este gesto supone (este tema lo hemos abordado más arriba). De ahora en más, confía en la resolución de conflictos por vía parlamentaria. Y nos dice que cuando seamos mayoría en el parlamento, nosotros, los subversivos, le recordaremos al Gobierno de los opresores que en cada uno de sus actos de gobierno violan la Constitución. Desesperados por la creciente representación parlamentaria del proletariado por el Partido Socialdemócrata, no les quedará otro recurso que violar las propias leyes que ellos han estatuido, dirá Engels. Y, levantando el dedito alfonsinista, amonestará: “Mientras esperan, redactan nuevas leyes contra la subversión... [pero] estos fanáticos de la antisubversión de hoy ¿no son ellos mismos los subversivos de ayer?” (Engels, 1994: 1138). Engels, al aceptar el sufragio como vía de acceso al poder, rehabilita el *contrato*—del cual, el salarial es la matriz de *todas* las instituciones capitalistas de la Modernidad política—. En suma, rehabilita en bloque el Estado burgués que Marx había desmontado con fervor juvenil y, de un modo maduro y concluyente por su

<sup>13</sup> Véase Benjamin, 1982: 182. Engels contabilizaba votos, Benjamin, barricadas y adoquines: en “Las 4054 barricadas de las ‘Trois Glorieuses’ (...) se emplearon 8.250.000 adoquines”. Cfr. Benjamin, *Das Passgen-Werd V · I*, p. 199 (capítulo: “Hausmanisierung, Barrikadenkämpfe”).

solidez argumentativa y belleza expresiva – donde se conjugan el Dante de *La Divina Commedia* y el Shakespeare de *As you like it*-, en el capítulo IV de *El Capital I*<sup>14</sup>. La primera caracterización del parlamentarismo socialdemócrata y de sus comportamientos políticos la hizo Marx (1994: 467) en 1852, en su obra juvenil *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*:

El carácter particular de la socialdemocracia se resume en esto: que le exigía a las instituciones republicanas democráticas algo que no podían hacer, la entendían no como medios para abolir dos extremos, el capital y el trabajo asalariado, sino para atenuar su oposición y transformarla en armonía.

Claro, dado que la composición social de la socialdemocracia es predominantemente pequeño-burguesa, esta clase medianera, al no pertenecer a la aristocracia nobiliaria ni a la burguesía industrialista, vive en la ficción de estar por encima de la lucha de clases. Y esto la lleva a cometer errores imperdonables: adoptar comportamientos parlamentarios en la barricada y comportamientos de barricada en el Parlamento. Es por esto que “el socialdemócrata sale de la derrota más vergonzosa tan inmaculado como entró en ella” (Marx, 1994: 471). En sus obras posteriores, jamás desdijo esta caracterización; no obstante, Engels, empleando un plural abusivo, afirma: “en el 48 estábamos equivocados”. Luxemburg después de recordar a su auditorio -en el acto fundacional del PCA- de que es preciso “retornar a Marx”, intenta disculpar a Engels diciendo que su última obra habría sido escrita por “presiones de Bebel”, fundador del Partido Socialista Alemán (Luxemburg, 1969: 107). El “importante y último documento” de uno de los padres del marxismo –Engels- le extendía, así, un certificado de validez “científica” a la táctica contrarrevolucionaria de la socialdemocracia. Creo que aquí comienzan los *desarreglos* y las *imposturas* políticas de la Teoría Social revolucionaria del siglo XX, con ulterioridades prácticas que tanta sangre costaría a los movimientos emancipatorios. El último capítulo de esta historia es la conversión de la socialdemocracia al neoliberalismo. Con toda su constelación de horrores: su sonriente cinismo, su complacencia frente al expansionismo imperialista de EEUU, sus vacilaciones oportunistas, de todo lo cual queda constancia ostensible en la mala conciencia, en la retórica falaz de sus portavoces y cuando suman votos para legitimar barbaries consensuadas en los macroorganismos de decisión.

Benjamin (1977d: 700), en el acalorado y controvertido debate sobre la *organización*, fiel a la táctica espontaneista del espartaquismo sostendrá que *la clase sometida que lucha, es el sujeto mismo del conocimiento histórico [das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse]* ...que lleva hasta el final la obra de liberación [*das Werk der Befreiung*] en nombre de generaciones vencidas. “Esta conciencia, que por breve tiempo cobra otra vez vigencia [*Geltung*] con ‘Spartakus’, le ha resultado desde siempre escandalosa [*anstößig*] a la socialdemocracia”. Pero aquí es preciso indicar que la visión benjaminiana de la revolución tiene dos fuentes de inspiración: por un lado, la teoría social revolucionaria donde se conjugan el joven Marx, la mística judía en la versión de Scholem, el espontaneísmo espartaquista de Rosa Luxemburg y, por otro, lo que podríamos llamar la *estética benjaminiana de la revolución*: la inminencia de una revelación que no se produce en Kafka, “la iluminación retrospectiva” de Proust, el nihilismo ruso llevado al colmo por Dostoyevski, la rebelión de Baudelaire, la alegoría figurativa de Klee, el surrealismo de Breton y Aragon<sup>15</sup> y, naturalmente, todas esas cosas triviales liberadas de la maldición de ser útiles: juguetes, cofres de felpa escarlata, las mentirosas perlas de repostería, el deseo abstracto del burdel, los diminutos estuches de azafrán, un charquito de rimmel empastado

<sup>14</sup> Véase J. Lovisoló, 1985.

<sup>15</sup> Véase en Jorge Lovisoló, 2001.

en lágrimas, las estampillas usadas de encaje dentado, los enclencles muñequitos de maza-pán alimentados a repollo morado, habas, néctar y ambrosía...

El tiempo de la Revolución es el instante inefable del *Jetztzeit* que suspende el tiempo homogéneo y vacío y deshace la confianza conformista en el progreso indefinido propia del proyecto socialdemócrata. “Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal como se le presenta de improviso al sujeto histórico [*historischen Subjekt*] en el instante del peligro [*Augenblick der Gefahr*]” (Benjamin, 1977d: 695). Ahora bien, Benjamin no es “hombre de partido”, la revolución no es la premeditación de una vanguardia política ilustrada que hace del partido un laboratorio de la historia para no entrar de espaldas al porvenir. Por eso Benjamin adhiere al catastrofismo espontaneista de *Spartakus*: el porvenir de la revolución es inefable y no puede siquiera anunciarse en medio de un pasado oprimido. La visión benjamiana de la revolución encuentra su formulación más acabada en la pequeña alegoría *Schönes Entsetzen* [*Bello Horror*] (Benjamin, 1981a: 434-435): un festival de pirotecnia, con ese vuelco imprevisible de las fiestas de masas, conjuga pánico y fiesta que estallan en un levantamiento revolucionario. No de modo muy distinto entendía la “huelga de masas” Rosa Luxemburg (1972: *passim*). Los alzamientos populares de las huelgas de masas son acogidos con todo un recital de estallidos naturales, y metáforas épicas, tales como: “océanos poderosos”, “mareas humanas”, “aguas estancadas del parlamentarismo”, “torbellinos”, “flujos y reflujos”, “olas y arroyos”, “fuegos artificiales”. Esta meteorología de la revolución inspira *Bello Horror* de Benjamin que, a su vez, tiene resonancias de un escrito de Leon Daudet, *Paris Vécu I, Rive Gauche*<sup>16</sup> y *Los Demonios* de Dostoyevski. (1977)

En *Bello Horror* (1977e: 297) la conjugación de la “iluminación profana” [*profanen Erleuchtung*] –que trasciende con creces las “experiencias surrealistas” [*sürrealistischen Erfahrungen*]-) con la “dialéctica en suspenso” [*Dialektik im Stillstand*], esta *dialéctica trópica del oximoron*, alcanza su más alto grado de tensión. Para comprender *Bello Horror* no hay que hacer recaer el énfasis en ninguno de los dos términos, bello u horror, sino sostener la tensa irreconciliación con impaciencia inspirada: su *tempo* es la expectativa y la promesa incierta de que salte *l'étincelle poétique*. Y digo “irreconciliación” porque está imantada por el nihilismo anarquizante de Benjamin que alcanza su expresión más sombría en el “carácter destructivo” (1981b: 396-398) y en el artículo que cierra el comentario de *El Idiota* de Dostoyevski: “A falta de naturaleza y de infancia [*Natur und Kindheit*], la humanidad no puede realizarse más que en una catástrofe [*katastrophalen Selbstvernichtung*] donde se aniquila a sí misma” (1977f: 240).

Esta *estética de la revolución*, tal vez quien mejor la vislumbró pero sólo restringiéndola al ámbito artístico, pues no podía ser de otra forma, es Borges (1989: 13):

La música, los estados de felicidad, la mitología, las caras trabajadas por el tiempo, ciertos crepúsculos y ciertos lugares, quieren decirnos algo, o algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o están por decir algo; esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético.

Creo que esta visión borgeana transfiere al arte el mesianismo herético y anarquizante del Sabbatai Tsevi en la versión de G. Scholem (Löwy, 1997: 67).

Cuando Benjamin sostiene que “la clase sometida que lucha es el sujeto del conocimiento histórico” se posiciona en el debate político-filosófico, sin cesar recomenzado, sobre la “cuestión de la organización” que percute con particular insistencia en los primeros treinta años del siglo XX. Se inicia con *La Lucha de Clases en Francia* de Marx (1848-51),

---

<sup>16</sup> Véase W. Benjamin, 1982: 155.

prosigue en 1895 con el último escrito de Engels, continúa en 1902 con la obra *¿Qué hacer?* de Lenin, *La Revolución traicionada* de Trotsky—1936- y se prolonga hasta las *Observaciones sobre la cuestión de la organización* del Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein*—1923- pasando por *Massentruiik, Partei und Gewerkschaften* -1906- de Rosa Luxemburg. En este debate, Benjamin, se posiciona: no visualiza a la teoría como una instancia exterior a la clase obrera sino que ve en el sujeto de la historia una instancia que ha *superado* la antinomia teoría/praxis. Por tanto, adhiere al joven Marx, a Rosa Luxemburg, al primer Lukács y se aparta de la teoría del “centralismo democrático” del partido como vanguardia, tal como lo planteara Lenin. “El camarada Lenin—decía Rosa Luxemburg- entendía el centralismo democrático con mentalidad de vigilante nocturno”. En la historia del movimiento obrero, esta apasionada discusión—con sus titubeos, con sus marchas y contramarchas- sobre la *organización* para la toma del poder marca un hito fundamental en la teoría política revolucionaria del siglo XX que sofocó el positivismo socialdemócrata.

### Positivismos lógico y Pragmatismo

Después que se impuso la razón instrumental, se llama verdad científica o política a las supersticiones justificadas mediante el cálculo de probabilidades y la estadística, ciencia y razón de Estado. La primera se vale de un método que pomposamente llama “invariantes” a las *meras coincidencias*; la segunda aparece después de un recuento de votos mediáticamente inducidos por la red conductista neoliberal: Internet. Esta verdad numérica la enuncia—conforme al novísimo sistema de bombos múltiples y con ese sonsonete neopitagórico de quinieleros amaestrados que son los niños cantores de la lotería- el fiscal de mesa. Ya Horacio nos invitaba a no ceder a la tentación de consultar los números babilónicos para adelantar la suerte arrancando hojas del almanaque (*nec Babilonios temptaris numeros, Odas*, Libro I, XI) y Borges veía en “la democracia un abuso de la estadística”. Antes, la insolencia de esta broma arrancaba a los “progresistas” una indignada sonrisa. Hoy, después de las barbaries consensuadas, esta justificada insolencia les arranca una onda congoja. Dos muecas equivocadas.

Esta herencia que pretende domesticar el azar nos viene de Kant (s/f: 618-630): *Rousseau es el Newton de la sociedad*:

Newton vio por primera vez el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, sólo se encontraba uno con el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas siguiendo un curso geométrico. Rousseau descubrió por primera vez entre la variedad de formas humanas admitidas, la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la Providencia, a tono con sus observaciones.

En efecto, la ley de atracción da cuenta de la cohesión del mundo material y el contrato asentado en la voluntad general de la cohesión social. Si glosáramos a Kant, hoy podríamos decir “Habermas es el Einstein de la sociedad”: frágiles verdades consensuales y relativismo extremo. El último corolario del ideal de una “Ciencia Unificada”.

Quien anunció premonitoriamente ese espíritu carente de espíritu que es la conjunción de pragmatismo norteamericano y positivismo es Edgar Allan Poe. El sorprendente cuento “The Mystery of Marie Rogêt” (1994: 199-200) comienza así:

Aún entre los pensadores más sosegados, pocos hay que alguna vez no se hayan sorprendido al comprobar que creían a medias en lo sobrenatural—de manera vaga pero

sobrecogedora-, basándose para ello en *coincidencias* de naturaleza tan asombrosa que, en cuanto *meras coincidencias* [*mere coincidences*] el intelecto no ha alcanzado a aprehender. Tales sentimientos (ya que las *creencias* a medias de que hablo no logran la plena fuerza del *pensamiento*) nunca se borran del todo hasta que se los explica por el *Calculus of Probabilities*. Ahora bien, este cálculo es puramente matemático en esencia, y así nos encontramos con la anomalía de que la ciencia más rígida y exacta se aplica a las sombras y vaguedades de la especulación más intangible. (La cursiva es mía).

Pero el *chevalier* Dupin va mucho más allá: 1º) muestra la fragilidad de los argumentos refutados por la experiencia, 2º) practica la disolución analítica de los sofismas, 3º) ante la duda aconseja la interpretación más caritativa [*more charitable interpretation*] (op.cit., 1994: 225), locución que aparece con frecuencia en los escritos de Davidson y Putnam, 4º) critica la inducción: “Ya no es filosófico fundarse en lo que ha sido para alcanzar una visión de lo que será [*It is no longer philosophical to base upon what has been a vision of vision what is to be*]” (op. cit., 1994: 229): Popper no lo habría formulado mejor. Como se puede ver, Poe recorre el largo trayecto que va desde el pragmatismo clásico hasta el racionalismo crítico pasando por el positivismo lógico. Pero el *chevalier*, a diferencia de los positivistas glorificadores del método, hace una consideración sobre la cual es oportuno detenerse un momento. Es preciso “proceder metódicamente”, nos dice, pero a condición de no atenerse atolondradamente en la *inmediatez* de lo que habitualmente se considera relevante en una investigación dada. Para esto desglosa el objeto a indagar en “centro y periferia supuestamente accesoria”. Es preciso concentrar nuestra atención, valga el oximoron, en la “periferia” [*concentrate our attention upon its outskirts*].

*Uno de los errores en investigación de este género consiste en limitar la indagación a lo inmediato, con total negligencia de los acontecimientos colaterales o circunstanciales. Los tribunales incurrir en la mala práctica de reducir los testimonios y los debates a los límites de lo que consideran pertinente. Pero la experiencia ha mostrado, como lo mostrará siempre la buena lógica, que una parte muy grande de la verdad, surge de lo que se consideraba marginal y accesorio. Basándose en el espíritu de este principio, si no en su letra, la ciencia moderna ha resuelto calcular sobre lo imprevisto [*that modern science has resolved to calculate upon the unferessen*]. La historia del conocimiento humano<sup>17</sup> ha mostrado ininterrumpidamente que la mayoría de los descubrimientos más valiosos los debemos a acaecimientos colaterales, incidentales o accidentales; se ha hecho necesario, pues, con vistas al progreso, conceder el más amplio espacio a aquellas *invenciones* que nacen por casualidad y completamente al margen de las esperanzas ordinarias” (op. cit., 1994: 228-229. Trad. de J.Cortázar, ligeramente modificada. La cursiva es mía).*

Aleatoriedad y método conviven amistosamente en Poe. No así en el positivismo recalcitrante. En efecto, Poe más bien aspira a mostrar que el método, surgido de los titubeos aleatorios y erráticos que preludian la resolución exitosa de un *caso particular*, tiende a borrar rápidamente las contingencias de su génesis, a formalizar y reducir a *cuatro reglas* infalibles los momentos afortunados que no tardan en presentarse como un modelo universal e incanjeable, aplicable a cualquier objeto aunque lo distorsione hasta hacerlo perder su especificidad. Por eso el método consagrado es recomendado para ser imitado en disciplinas afines; disciplinas que deberán afinarlo, radicalizarlo, ritualizarlo y pulirlo hasta sacarle un lustre acorde a su investidura, acompañada de crecientes exigencias de una asunción responsable y, además, si se trata de ciencias sociales, gravadas con la responsabilidad adicional de pilotar el curso de la historia.

<sup>17</sup> *Human knowledge*: escúchese la alusión, directa o indirecta, a Hume.

Poe, al reivindicar la *invención*, se adelanta a Michel Serres que la antepone al método<sup>18</sup>. En efecto, si el método entendido como reclutamiento de regularidades o invariantes busca lo que se repite, es lícito inferir que el talante metódico es rutinario, busca y descubre lo que ya sabe, y este atenerse a lo sabido es tautológico, redundante y conservador. El método jamás condujo a ningún descubrimiento, más bien lo bloquea, pues la novedad, al quebrar la supuesta cadena de regularidades, es descartada por incómoda, declarándose así, superflua. Por consiguiente, para el método, su entretenimiento favorito es el monoculativo del aburrimiento y su discurso, publicitario. La pregunta crucial que pone en apuros a todos los metodólogos es esta: ¿Con qué método *has inventado* tu método?

En su fase heroica, la Viena finisecular del Imperio Austrohúngaro, *Kakania* según Musil, los positivistas, con Carnap a la cabeza, intentaron una “filosofía científica”. Abandonan de un modo crítico la dialéctica y, dentro del *giro lingüístico* ya en ciernes en Frege y el pragmatismo norteamericano, se plantean el proyecto de una “ciencia total unificada”. “El requisito de que cada una de las tesis sea justificada y fundamentada irrefutablemente, tendrá por consecuencia que el trabajo especulativo y poético será descartado de la filosofía” (Carnap, 1928: VII). En lo que sigue no consideraré al Círculo de Viena en particular sino a la *actitud analítica* en general (en el sentido en que emplea esta expresión Eike von Savigny –1974–), que, a mi entender, se prolonga hasta el llamado “racionalismo crítico”.

Aquí, el argumento, matemáticamente apuntalado, vuelve a recobrar un ímpetu que no tuvo siquiera entre los iluministas, aunque sí tal vez en Laplace y Condorcet. Una concepción del lenguaje en extremo representacionista (sobre todo en el primer Wittgenstein) otorgará a las construcciones teóricas la venerable ilusión de una consistencia maciza y una autoridad referencial casi incuestionable.

A los integrantes del Círculo de Viena y de la Escuela de Berlín, por lo general socialdemócratas, no les interesará la *praxis negadora de la lucha y del trabajo* sino, más bien, la *crítica*, pero restringida al ámbito de la circulación de enunciados con pretensiones de validez científica. Esta actitud hará que se privilegie, de un modo desconsiderado, la razón instrumental, en desmedro de la razón práctica y de la esfera normativa y axiológica.

Con el positivismo lógico, la filosofía –bajo la forma de análisis del lenguaje, lógica o epistemología– se convierte en una disciplina auxiliar de las ciencias duras. Y, así, pierde su autonomía. Las ciencias sociales, según uno de los últimos representantes de esta actitud, con notable intolerancia metodológica, son “subdesarrolladas” (Lakatos, 1983: 281): son malformaciones teóricas congénitas que bien podrían figurar en la galería de la ciencia a título de curiosidad teratológica.

La filosofía pierde autonomía y toda iniciativa en materia de producción de conocimientos. Producción que esta actitud delega a las ciencias duras. Si en la tradición filosófica, Kant, a diferencia de Hegel, ejerce algún atractivo, es porque también a su manera privilegió, al menos por un momento, la razón científica; pero el positivismo no tolera el apriorismo que Reichenbach creyó disolver comenzando por poner en cuestión el espacio como forma a priori de la intuición a partir de la proliferación de geometrías no-euclídeas, iniciada por Lobatchevski y Riemann, y que hoy llega a las fractales de Mandelbrot, que Reichenbach no llegó a conocer.

En sus momentos más duros, el análisis filosófico mostró un marcado interés por disolver la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. Es memorable el capítulo de *La Filosofía científica* (1962) de Reichenbach cuando del patético enunciado existencial de Hamlet, “ser o no ser”, dice que es una tautología; como así también el artículo de Carnap sobre “La disolución de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”: “la nada anonada”, de *Sein und Zeit*, es un sinsentido. Es notable que en los dos casos más extremos, esta actitud se avergüence de la vida emocional.

<sup>18</sup> Véase Jorge Lovisoló, 1997: 75-88.

Decíamos que la filosofía pierde su autonomía y delega en las ciencias duras la producción de conocimiento. Pareciera ser que, de este modo, si la filosofía resignaba su posición de “ciencia de las ciencias” lo hacía porque estaba a la espera de una meritoria distinción que los analíticos le reservaban: convertirla en un tribunal fiscalizador de los enunciados con pretensiones de validez. Todo enunciado con pretensiones de validez podría finalmente pasar a formar parte de la ciencia si resistía una escrupulosa formalización. Pero los tiempos han cambiado. En efecto, después del “fin de las certidumbres” que Prigogine anunciaba desde la termodinámica y Serres fundamentaba desde la historia de las ciencias, la formalización no es en todos los casos posible (quien ha desarrollado con sorprendente agudeza este problema es Michel Serres, en *Le Passage du Nord-Ouest*).

Más tarde vendrían las formulaciones de Popper. Un momento significativo de la filosofía contemporánea fue el encuentro Popper/Adorno (1968) a propósito de una discusión sobre la lógica de las ciencias sociales (*Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*). Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1957) había criticado la dialéctica oponiéndole el método hipotético deductivo. Éste se jacta, con su método hipotético deductivo, de haber resuelto el problema de la inducción, inducción que, por otra parte presupone, como lo ha mostrado Ricardo Gómez en su *Neoliberalismo y Pseudociencia* (1995). Creo que la crítica popperiana de la inducción rebasa la cuestión epistemológica: su motivación inconfesada es política. La crítica de la inducción es una forma indirecta de descalificar “científicamente” la utopía, pues la utopía sería, a ojos de Popper, una forma desafortunada de inducción: no propone un cambio de “paradigma científico” sino un mundo nuevo, menos cruel. Es cierto, la utopía es una negación abstracta de lo existente, pero al menos es la promesa de una sociedad más justa. Es el espectro de una inducción utópica lo que Popper quiere desterrar para siempre. Además, el problema de la inducción no ha sido resuelto por Popper. La falsación presupone la inducción: una secuencia de falsaciones exitosas autoriza a legitimar la falsación como procedimiento válido. En este sentido, la falsación en tanto que único criterio de decisión acerca de la validez de las teorías, viene a ocupar el espacio vacante que dejó el “espíritu absoluto” hegeliano. Pero claro, ¿cómo se ha perdido el gran estilo!

La ideología de Popper en un comienzo es reformista gradual y luego decididamente neoliberal.

Pero es sobre todo en un capítulo de *Conjeturas y refutaciones* (1972: 409) “Predicción y profecía en ciencias sociales”-título engañoso, como siempre en Popper, pues no habla de las ciencias sociales en general, sino sólo de Marx- donde Popper se posiciona. Atribuye infundadamente a Marx haber construido una “teoría conspiracional de la sociedad” imantada por la profecía utópica y asentada en una suerte de escatología darwinista donde se conjugan el tiempo cíclico de las ontologías arcaicas y dos teologemas de prolongada acción residual: *telos* y *arché* como versiones secularizadas de Génesis y Apocalipsis.

Una revolución siempre destruye la armazón institucional y tradicional de la sociedad. Por eso, pone necesariamente en peligro el mismo conjunto de valores para cuya realización se la ha efectuado (...). Pero si se comienza por revolucionar la sociedad y eliminar sus tradiciones, no se puede detener ese proceso cuando nos plazca. En una revolución se pone todo en tela de juicio, inclusive los objetivos de los revolucionarios bien intencionados; objetivos que surgieron y fueron necesariamente parte de la sociedad que la revolución destruye. Algunas personas dicen que eso no les importa, que su mayor deseo es limpiar la tela completamente, crear una *tabula rasa* social y comenzar de nuevo diseñando en ella un nuevo sistema social. Pero no deben sorprenderse de hallar que, una vez que destruyen la tradición la civilización desaparece con ella. Hallarán que la humanidad ha vuelto a la situación de Adán y Eva o, para usar un lenguaje menos

bíblico, que han vuelto a la situación de los animales. Todo lo que lograrán entonces estos progresistas revolucionarios será comenzar de nuevo el *lento proceso de la evolución humana* y de este modo, llegar dentro de unos miles de años –quizás- a otro periodo capitalista que los llevará a otra arrolladora revolución y así sucesivamente, por siempre jamás (op. cit., 1972: 411-412). (La cursiva es mía).

Amén!

Popper, *al hacer del capitalismo una fase necesaria del relato evolutivo*, recae en el recurso clásico de todas las sociodiceas conservadoras: perpetuar las relaciones sociales vigentes *naturalizándolas*. El darwinismo social ha encontrado en el método hipotético deductivo su justificación epistemológica: la supervivencia del más apto en la economía neoliberal de mercado. Popper ha instalado la barbarie en las ciencias sociales. Como veremos, no pocos estadistas le están agradecidos. Por otra parte, la revolución no reduce a una *tabula rasa*; todo lo contrario, para Marx, como también hemos visto, para Benjamin, la revolución permite una genuina liberación y apropiación del pasado oprimido. Pero, en este punto, como en tantos otros, la teoría de Popper es tan incoherente como reaccionaria que sólo vale la pena discutirla en estas triquiñuelas. Lo que más interesa es su práctica política como asesor de estadistas y de economistas neoliberales, como así también el apoyo indirecto a través de *Mont Pelerin* a las dictaduras militares de los países del Tercer Mundo. En primer lugar “En ocasión de su septuagesimoquinto cumpleaños, el entonces canciller alemán, Helmut Schmidt, y el líder socialdemócrata austríaco, Bruno Kreisky, le enviaron cartas y telegramas, y lo mismo hicieron los jefes de la oposición Khol y Taus” (Ralf Dahrendorf, 1998). O. Wilde decía “cuando los demás comienzan a pensar como yo, yo comienzo a pensar que estoy equivocado”. En el terreno político a Popper esto no le pasó.

Por otra parte, se constituyó en el sicofante epistemológico de la asociación *Mont Pelerin* fundada por Friedrich von Hayek en 1947. Agrupaba a un equipo neoliberal multidisciplinario. Después de reiterados viajes emprendidos por miembros de esta asociación entre los cuales se encontraban F. von Hayek y M. Friedmann, esta asociación convocó a un plenario en Santiago de Chile en 1981, y tuvo una calurosa acogida entre los intelectuales chilenos ligados al régimen militar. Uno de los integrantes, W. Frickhoffer, en su discurso justificó la dictadura militar de Pinochet: “Los generales chilenos entregaron el poder y permitieron el pluralismo. Incluso más, liberaron fuerzas dentro del sistema totalitario que llevaron a un grado de libertad aún mayor” (Jorge Vergara, 1992: 162). Después de todo esto, cabría preguntarse por qué Popper tiene un número creciente de adherentes en los ámbitos académicos. Tal vez, una respuesta acertada podría ser: porque se trata de una “filosofía” que, además de dar recetas falaces que circulan como estribillos en aulas y pasillos, profesa el culto a la razón perezosa y reaccionaria, afirmadora de la barbarie existente. En suma, es la filosofía oficial del neoliberalismo. A veces, la canallada de los filósofos no conoce límites.

No obstante, es preciso señalar que nuevas figuras dentro de lo que queda de esta línea filosófica en conjunción con el neopragmatismo norteamericano han ampliado el registro y apuntan a temas interesantes: Quine, Davidson, Putnam, Rorty. Uno de los temas más frecuentados pertenece a ciencias cognitivas. En este caso se procura construir “lógicas no monotónicas” para procurarles reglas de inferencia en el ámbito del sentido común a los ordenadores en esferas específicas de los sistemas expertos en inteligencia artificial (¿hay otra?) Si le preguntamos a un ordenador si los pingüinos vuelan responden que sí, pues carecen de sentido común, son tontos. En suma, las lógicas no monotónicas sirven para enseñar que los pingüinos no vuelan. Para eso se ven obligadas a explicitar lo que Wittgenstein jamás tematizó: las *Lebensformen*. Si esquivó el tema fue porque sabía que se

enredaba en las aporías del “círculo hermenéutico”. Conocí personas poco comunes enseñar sentido común, cerca de la Torre de Pisa. También se siguen construyendo teorías del significado por lo general en una discusión con los teóricos de los actos de habla, es decir, con el giro pragmático: lenguaje ordinario, teoría de la argumentación y pragmática formal del lenguaje que permitan dar cuenta de la dinámica argumentativa en las situaciones dialógicas. En fin, un sinnúmero de propuestas nominalistas que se dejan resumir en una obra que lleva el incómodo título *Cómo hacer cosas con palabras*, colaboracionista del positivismo blanco de la socialdemocracia neoliberal, del parlamentarismo y la engolada charlatanería. Afortunadamente, “La acústica de la Cámara de los Lores es perfecta. Los discursos no se oyen” —bromeaba Wilde.

No obstante es preciso señalar que la actitud analítica, aunque amansada, sigue presente. A pesar de las críticas de Putnam (1994) al fisicalismo y sus reflexiones sobre lo normativo y los valores, el modelo de racionalidad imperante sigue siendo el de la racionalidad instrumental. La crítica en escasas excepciones trasciende el ámbito de la ciencia. No así en el caso de Rorty, aunque el quehacer filosófico se torna casi indiscernible de la literatura: descrece que haya géneros filosóficos naturales identificables y recae en un relativismo extremo que en razón práctica tiene ulterioridades indeseadas: “el ironista liberal” le extiende un certificado de validez a los atropellos del Nuevo Orden Mundial. Se pregunta: “¿Es correcto entregar a  $n$  inocentes a la tortura para salvar la vida a otros  $m$  por  $n$  inocentes?” Y responde sin parpadear: “El que cree que hay, para las preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas —algoritmos para la resolución de problemas morales de esa especie— es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico” (Rorty, 1991: 17). ¿Falta el algoritmo? ¡Sigán torturando!... Este autor, en 1990-1991, ocupaba el cuarto lugar de filósofos más leídos y citados en el ranking mundial<sup>19</sup>. Lo precedían, en este orden: Derrida, Habermas y Ricoeur: un deconstructivista hermeneutizante con simpatías marxistas a destiempo, y dos consensualistas. Habermas es a la socialdemocracia alemana lo que Ricoeur lo es a la francesa.

## Hermenéutica

La hermenéutica entiende el quehacer filosófico como un quehacer autónomo, pero la modalidad de esta autonomía bloquea tanto la *crítica* como la *Aufhebung*. La primera, cuando se ejerce, por su devoción casi rabínica del texto, escasamente trasciende la escritura. El gran Libro del mundo fue encuadernado con cenefas clásicas y el hermeneuta, como el escoliasta, agrega nota tras nota en los márgenes oraculares. Revuelve tanto los papeles viejos y hojea tanto el Libro que termina por quebrarle el lomo; se parece a esa criada piadosa pero de porte tan desaliñado que suscitó en O. Wilde (1967: 114) una metáfora, si me es permitido decirlo, científicamente exacta: “un libro de oraciones mal encuadernado”. Por otra parte, la actitud hermenéutica se posiciona decididamente en contra del racionalismo de la *Aufklärung*, ya a partir de la hermenéutica romántica. En este sentido, es el impulso juvenil de un mundo anciano. Hay en ella algo de ese talante gris del guardián de museos: el cuidado de la tradición en sentido fuerte [*Überlieferung*], entendida como reliquia. En cuanto a la segunda, la *acción negadora de la lucha y del trabajo*, la *Aufhebung*, no la practica, pues en raras ocasiones, como Borges, sale de la Biblioteca. La acción no va más allá del reordenamiento de anaquelos. No conoce más tumulto que *una petite apocalypse de Bibliothèque* (J. Derrida, 1983: 38). Por otra parte, la *negación dialéctica* no es “ontológicamente originaria”, es derivada: surge de la nada y la nada se funda en el no-ser de un *Dasein* siempre en falta, “deudor”: “¿Por qué busca toda dialéctica su refugio en la negación, sin fundamentar dialécticamente el procedimiento *mismo*, ni siquiera poder plan-

<sup>19</sup> Véase en Nicholas Rescher, 1994: 25.

tearlo como problema?” (M. Heidegger, 1963: 286). El problema de este montañés milagrero de lenguaje esforzadamente rústico y arcaizante es que la dialéctica histórica es la negación de toda parálisis ontológica. Estos “parias metafísicos abocados a la nada”, decía Adorno (1975: 83), tienen la retórica socarrona del ser, pues “El ser es seductor y elocuente como un rumor de hojas en el viento de las malas poesías [*Sein lockt, beredt wie das Rauschen von Blättern im Wind schlechter Gedichte*]. En fin, “el ser es el Führer” (Adorno, 1969: 15).

La custodia de la tradición no solamente se reduce a la biblioteca, es recuperada en bloque. Dado que la temporalidad se temporaría como un “advenir presentando que va siendo sido”, la autenticidad sólo se alcanza reiterando un “sido propio”:

El estado-de-resuelto, en que el *Dasein* retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio del caso *partiendo de la herencia [Erbe] que toma sobre sí* en cuanto yecto. El resuelto retroceder al estado-de-yecto entraña una *tradición [Sichüberliefern]* de posibilidades transmitidas. Si todo ‘bien’ [*Gute*] es hereditario y el carácter de los ‘bienes’ [*Güte*] radica en el hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el estado-de-resuelto, en cada caso, la tradición de una herencia [*das Überliefern eines Erbes*] (Heidegger, op.cit., 1963: 385).

A partir de este *Dasein* heroico que corre al encuentro de la muerte se constituye el “destino colectivo” [*Geschick*], del pueblo [*der Gemeinschaft*] gestando su historicidad [*Geschichtlichkeit*]. El destino colectivo no es una suma de destinos individuales [*einzelnen Schicksalen*]: en él “están ya trazados por anticipado los destinos individuales”. “En la coparticipación y en la lucha [*In der Mitteilung und im Kampf*] es donde queda en franquía el poder [*Macht*] del destino individual” (1963: 384). Se puede notar aquí el anuncio en sordina de los estados totalitarios. “La reiteración es la tradición expresada [*Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*] es decir, el retroceso [*Rückgang*] a las posibilidades del *Dasein* ‘sido ahí’”. “La reiteración propia de una ‘posibilidad de existencia’ ‘sida’ —el elegirse el *Dasein* su héroe [*dass das Dasein sich seinen Helden wählt*] se funda en el precursor-estado-de-resuelto” que corre al encuentro de la muerte en el campo de batalla en defensa de Hitler.

Es notable: en esta glorificación sin límites de la tradición, Popper coincide con Heidegger. La *analítica del Dasein* y el llamado *racionalismo crítico* reclaman obediencia a la tradición. Mientras Heidegger calla frente a la posibilidad de un futuro emancipado, Popper opera un bloqueo epistemológico de la inducción, que es una treta para prohibir la utopía: no quieren ni siquiera el espectro de una sociedad justa. El primero anuncia el fascismo y el segundo consagra el neoliberalismo, fase superior del fascismo.

Tampoco hay que exagerar, en algo se diferencian: Popper exalta la razón instrumental, Heidegger critica la *téchne*. Pero como ésta es una fatalidad metafísica que se inicia con el *logos*, nada se puede hacer. Para Heidegger (1961), Nietzsche en cuanto inversión del platonismo [*Umkehrung des Platonismus*], no es la superación [*Überwindung*], de la metafísica sino su consumación [*Vollendung*]. Con él, la filosofía realiza el giro de posibilidades que le estaban asignadas [*sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten*] (1954: 83). Bien, la filosofía de la voluntad de voluntad [*Willen zum Willen*] es el comentario metafísico de una *techné* “destinal” o “enviada por el destino” [*Geschickhaft*], no se sabe de dónde. Tal vez desde el más allá, o del *Jenseits*, que queda más *epékeina* y sienta mejor. En suma, la *téchne* es la metafísica consumada [*vollendete Metaphysik*]: el fantoche de la *moira* para un *deus ex machina* de los tiempos modernos.

*La forma fundamental* bajo la cual la voluntad de voluntad aparece [*Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Willen zum Willen*] y, calculando, ella misma se instala en

la no-historicidad en el mundo de la metafísica acabada [*im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet*] puede ser llamada de modo conciso ‘técnica’ [*kannt bündig ‘die Technik’ heissen*] (Heidegger, op. cit., 1954: 80. La cursiva es mía).

Basta introducir la historia para que se desvanezca en el acto esta lectura litúrgica de las “formas fundamentales”, con todo su cortejo de fantoches: el único fundamento posible de la técnica, si es que existe algo parecido, hay que buscarlo en la historia que, precisamente, aniquila la ilusión de todo fundamento [*Grund*]. Sólo quedan los residuos de una sustancia en picadillo y un logos tartamudo. He la ahí la “deconstrucción”. Si al modo de los genealogistas, remontáramos la tradición —en este caso, el fundamento “destinal” de la metafísica— en busca de una fuente, de una verdad o de una razón, no descubriríamos otra cosa, como dice Musil, que el “principio de razón insuficiente”, la sinrazón de la arbitrariedad y la violencia, que adopta formas diversas en los distintos modos de dominación, con sus condiciones materiales de producción y reproducción simbólicas. La autoridad de la tradición es la forma enmascarada de la tradición de la autoridad.

Decía Adorno (1973: 102) al pensar en la tradición: “La relación (...) con cualquier pasado está hoy envenenada por la tendencia reaccionaria con la que pacta dicha relación [*Ist heute Verhältnis zu jeglicher Vergangenheit vergiftet durch die reaktionäre Tendenz, mit der jenes Verhältnis paktiert*]”.

El pensador de esta corriente que con mayor énfasis ha reactivado la potencia legitimante de la tradición es H. G. Gadamer. En su *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode* (1986: 281 y ss.) emprendió una *Rehabilitierung von Autorität und Tradition*. Donde esta actitud se muestra más claramente es en el capítulo consagrado a la hermenéutica jurídica: el juez como intérprete legítimo de la ley es comparado al predicador como intérprete legítimo de los libros sagrados. Predicador [*Prediger*] y juez [*Richter*], con una actitud reverencial casi rabínica por la escritura, son una suerte de hermeneutas diferenciales: Biblia y Código; *l’esprit de la loi* es un verdadero ágape hermenéutico, el nuevo festín de Esopo.

La tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su aplicación. La complementación productiva del derecho que tiene lugar en ella está desde luego reservada al juez... Lo que intenta reconocer es el significado jurídico de la ley, no el significado histórico de su promulgación o unos cuantos casos cualesquiera de su aplicación... La verdadera concreción de la revelación tiene lugar en la predicación, igual que la del ordenamiento legal tiene lugar en el juicio... La hermenéutica jurídica [*juridische Hermeneutik*] recuerda por sí misma el auténtico procedimiento de las ciencias del espíritu [*wirkliche Verfahren der Geisteswissenschaften*]. En ellas tenemos el modelo de la relación entre pasado y presente que estábamos buscando. Cuando el juez intenta adecuar la ley transmitida [*überlieferte Gesetz*] a las necesidades del presente tiene la intención de resolver una tarea práctica. Lo que en modo alguno quiere decir que su interpretación de la ley sea una traducción arbitraria (op.cit., 1986: 333-336).

El juez, al igual que el predicador, se comporta como un guardián del sentido “originario” de la ley, del mismo modo que el mecánico que repara la máquina para estampar la ley en el condenado de *In der Strafkolonie*, de Kafka (1952: 138), le recuerda al que va a ser supliciado que si no se puede “deletrear la inscripción [*Aufschrift*]” que grabará en su cuerpo, ésta no es ilegible por farragosa, sino porque es la traza, la huella, la copia [*Niederschrift*] borrosa de una norma fundamental [*Grundsatz*] cuyo autor —“el antiguo comandante”, del cual lo único que se sabe es que está enterrado en el fondo cavernoso de

una taberna- se ha perdido para siempre en una tradición [*Überlieferung*] tan ubicua como silenciosa, en fin, ordena desde los pliegues de tiempos inmemoriales: practicar la violencia es hacer olvidar su origen. La hermenéutica jurídica así entendida está inhabilitada para toda crítica: si a la manera de un genealogista intentáramos remontarnos hasta el contexto de génesis de la ley para buscar la razón que la instaura, sólo encontraremos la sinrazón de una violencia arbitraria, sin justificación.

Gadamer no sólo rehabilita la autoridad y la tradición sino también el prejuicio [*Vorurteil*]. Y aquí se vale, no sin astucia, de la ambigüedad a la que se presta el término “prejuicio” tal como es empleado por Heidegger (“saber previo”) y el prejuicio (superstición) tal como es criticado por un ilustrado del siglo XVIII. En este sentido, creo que tiene razón Habermas (1975: 347) cuando afirma que Gadamer es “la urbanización de una provincia heideggeriana”.

El pensador de esta corriente que mejor ha advertido los problemas que la crítica, no digamos la *Aufhebung*, plantea a la hermenéutica es Paul Ricoeur en “Herméneutique et critique des idéologies” (1986). Tercia en la discusión Habermas/Gadamer e intenta reivindicar una dimensión crítica para la hermenéutica: frente al dilema entre una “*ontologie de l’entente préalable*” (Gadamer) y la “*eschatologie de la libération*” (Habermas), Ricoeur sólo cree ver una “falsa antinomia”. Creo que no es así, pues para Habermas, el entendimiento o acuerdo [*Einverständnis*] es el prerrequisito para la formación de una voluntad colectiva con intención práctica que eventualmente puede desembocar en intereses emancipatorios que, si bien no trascienden el reformismo socialdemócrata, es una dimensión que poco interesa a Gadamer.

¡Hemos encontrado en otras partes estas falsas antinomias; como si fuera necesario elegir entre la reminiscencia y la esperanza! En términos teológicos: la escatología no es nada sin el recitativo de los actos de liberación del pasado. Al bosquejar esta dialéctica de la rememoración de las tradiciones y la anticipación de la liberación, de ningún modo quiero abolir la diferencia entre una hermenéutica y una crítica de las ideologías. Cada una, todavía una vez, tiene un lugar privilegiado y, si puedo decirlo, preferencias regionales diferentes: aquí, una atención a las herencias culturales, tal vez axialmente centrada de manera más decidida en la teoría del texto; allá, una teoría de las instituciones y de los fenómenos de dominación, axialmente centrada en el análisis de las reificaciones y de las alienaciones (Ricoeur, op.cit., 1986: 376).

No obstante, si bien es meritoria la problematización hermenéutica de la tradición a partir de la crítica de las ideologías, Ricoeur no logra abrir un horizonte decididamente crítico para la hermenéutica. La “rememoración” no trasciende la respetuosa crítica textual, y la “liberación” profesa una *Kritik* que prescinde de la *Aufhebung*. Ambas se oponen al cambio radical.

Tal vez los últimos escritos de Derrida y de Paul de Man han contribuido, pero ya abandonando la ortodoxia hermeneutizante, a introducir una dimensión crítica de la que carecía la hermenéutica hasta ahora vigente. Obras tales como *Spectres de Marx* (1993) de Derrida y *Allegories of Reading* (1979) de Paul de Man se encaminan en esa dirección, pero con cierto manierismo filosófico que los torna ilegibles. Por otra parte, la adhesión tardía de Derrida al marxismo es una suerte de oportunismo a destiempo.

## Postestructuralismo

Creo que en torno al llamado postestructuralismo hay un malentendido. Según mi modo de ver, postestructuralistas en sentido estricto hay cinco pensadores relevantes:

Lacan, Althusser, Godelier, Lévi-Strauss y Barthes. Todos ellos operan con el glosario básico de la semiología general, esa promesa que soñó Saussure, asentada en oposiciones binarias: sintagma/paradigma, estructura/historia, significante/significado... Cultivaban el gusto de repartir el mundo en metonimias y metáforas. Un caso extremo de un mundo trópico lo encontramos en la temeraria propuesta de R. Jakobson (1963: 61-67) fuente de inspiración de esta corriente: la cultura universal, según el lingüista, seguiría dos ejes: a) una vertiente se estructura conforme al discurso metonímico, que va de la epopeya heroica hasta el cine de Griffith pasando por el cubismo y la narrativa de Tolstoy; la otra, se estructura conforme a la vertiente del discurso metafórico que va desde las alegorías bíblicas al surrealismo, pasando por el simbolismo y el cine de Chaplin. Bien, con estos abusos semiológicos nada tienen que ver Foucault y Deleuze, erróneamente incluidos por Habermas en un vago postestructuralismo.

Así como la filosofía anglosajona tiende a convertir a la filosofía en metateoría de las ciencias duras, opción positivista; el postestructuralismo francés, tiende a convertirla en metateoría de las ciencias blandas: ésta es una nueva forma de positivismo. En los dos casos la filosofía renuncia a su autonomía en la producción de saberes. Hay dos pensadores donde esta actitud es más manifiesta: Lévi-Strauss (es preciso no olvidar que se trata de un filósofo que se dedica a la antropología) y Althusser: el primero hace de las comunidades arcaicas “complejos semiológicos” y el segundo, de la mercancía un “objeto metonímico”.

Veamos cómo se posicionan los postestructuralistas respecto de la *Kritik* y la *Aufhebung*. En el caso de Althusser la *Aufhebung* es abandonada, pues, como es sabido, es un momento necesario de la lógica de la esencia de Hegel y Althusser (1967: 96) enfatiza la “ruptura epistemológica” de Marx respecto de Hegel: “es necesario renunciar a la lógica de la ‘superación’”. La *Aufhebung*, para Althusser, pertenece a la constelación de categorías historicistas del marxismo en su versión hegeliana (Lukács, Gramsci, Sartre...). Bien, si se ha renunciado a la *Aufhebung* ¿persiste el concepto moderno de crítica? Si persiste ¿cómo es resignificado? Para Althusser, la crítica es crítica de la ideología burguesa: las ciencias sociales, el arte, y, fundamentalmente, los aparatos ideológicos del Estado.

“Si volvemos todavía un momento a Hegel, comprobamos que la supervivencia del pasado como ‘superado’ (*aufgehoben*) se reduce simplemente a la modalidad del recuerdo, que no es sino lo inverso de la *anticipación*, es decir, la misma cosa” (op. cit., 1967: 94). Como vemos, Althusser desdénia la *Aufhebung* por ser un momento esencial de la “dialéctica idealista” que convierte a lo efectivamente real en *Erinnerung*: “el vago hegelianismo de la ‘superación’”. En *Lire Le Capital* (1966: 161 y ss. Tomo I) la crítica se centra en la denuncia de la ideología burguesa encarnada en el positivismo, el historicismo, el economicismo. Por otra parte, la epistemología estructuralista, que presupone un radical dualismo ontológico, le impide incorporar la *Aufhebung* dentro de su aparato categorial. Donde esto se ve con mayor claridad es cuando Althusser intenta explicar el paso de un modo de producción a otro. Dado que no puede pensar sino en términos de estructuras sincrónicas, como en Saussure, tendrá que construir volátiles “estructuras de pasaje” al tiempo que se verá obligado a redefinir la “causalidad expresivo global” (Hegel), la “causalidad lineal” (Descartes) y proponer una “causalidad estructural” que construirá a partir de la *causalité métonymique* propuesta por Lacan (Althusser, 1966: 170. Tomo II).

Lévi-Strauss (1968: 107), define a “la etnología como una técnica del desarraigo”. Sin duda: bastaría una banda de antropólogos nacionalistas para que el mundo se encontrara trajinado por el galope de jinetes del Apocalipsis. Pero, descartando esta posibilidad ¿cómo evitar ser un intruso en la alteridad étnica? Sopesando estas alternativas, como quien mira los platillos desde el fiel de la balanza, Lévi-Strauss (1973: 44), comprende, no sin cierto remordimiento, la crítica contra la antropología vinculada a la expansión colonialista: “Si le

colonialisme n'avait pas existé, l'essor de l'anthropologie eût été moins tardif". Y de allí pasa a una crítica generalizada del imperialismo occidental en una página conmovedora:

Me será permitido entonces, tras haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comenzar esta lección, que mis últimas palabras sean para estos salvajes, cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el momento que hablo, a miles de kilómetros de aquí, en algunas sabanas devoradas por los incendios de la maleza o una jungla brillante de lluvia, retornan al campamento para compartir una pobre pitanza y evocar junto a sus dioses; estos indios de los trópicos —y sus semejantes del resto del mundo— que me han enseñado su pobre saber, donde se encierra, sin embargo, lo esencial de los conocimientos que vosotros me habéis encargado transmitir a otros; condenados bien pronto, por desgracia, a la extinción, bajo el golpe de las enfermedades y los modos de vida —para ellos, todavía más horribles— que nosotros les hemos llevado, y con quienes he contraído una deuda de la cual no me sentiría liberado aún cuando —en el lugar que me habéis colocado— pudiera justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les debo, mostrándome tal como fui entre ellos y tal como quisiera no dejar de ser entre vosotros: su discípulo y su testigo (op. cit., 1973: 44).

En el caso de Lacan (1966: 18-19, 497-498), en el orden filosófico, la *crítica* se profesa contra el positivismo lógico, la ideología de la libertad, el poema sociológico del yo autónomo (1966: 523), y la ideología de la libre-empresa (1966: 245-246, 441-442, 859). En cuanto a la *Aufhebung*, Lacan, en un escrito de J. Hyppolite que incorpora a su obra (*Ecrits*), tal vez fruto de un largo coloquio y al cual parece adherir, se la vincula a la *Verneinung* de Freud para mostrar que la “negación que conserva” no es la más adecuada para un abordaje del inconsciente (1966: 880 y ss). Para Lacan, la relación saber-verdad está marcada por una *Spaltung* y no hay sutura posible para esos dos términos: la sutura siempre es *imaginaria*. El moderno sujeto de la ciencia instaurado por Descartes, como sujeto sujetado a la divinidad bicéfala de la escolástica sólo logra cancelar la escisión introduciendo al Otro Garante del saber. Como diría Baudelaire (1968: 623) “Dieu est le seul être qui, pour régner, n’ait même pas raison d’exister”. *Dios, como Otro Garante, es una dimensión constitutiva de la ciencia moderna*, ya sea en la versión de la divinidad cartesiano-baudelaireana o, también, en la spinozista. Un eco, ya tardío de esto y con una variación en la elección de los dioses de los filósofos, lo encontramos en Einstein: “Dios es astuto, pero no engaña”. Sin Otro Garante, según Lacan, no habría ciencia moderna. Todo el racionalismo moderno tuvo necesidad de un Dios Garante. La presunción de la racionalidad de una naturaleza matematizada y la admisión de las consecuencias empíricas de las leyes más generales establecidas por el libre juego de la razón, nos hace pensar —supuesto que Einstein no descartó sino que más bien mencionó en homenaje a Max Planck— en la postulación de una armonía preestablecida. Pero ¿cómo aceptar esta temeraria presunción sin la admisión previa de un Dios que coordinara las dos series de fenómenos —los naturales y las leyes de la razón? Einstein manifestó, aunque tímidamente, su adhesión al Dios de Spinoza, que le sirvió de soporte a su racionalismo extremo. En su teoría de la relatividad se oye el eco, aunque lejano, de una suerte de panteísmo. La verdad de las leyes de la física, de la geometría o de las matemáticas “ont été établies par Dieu” dice Descartes (1953: 933) en una carta a Mersenne.  $2 + 2$  es cuatro, no porque Dios tenga que rendirse ante una evidencia que menoscabaría su libertad y cometería herejía quien así lo afirmara, sino porque Dios “así lo ha dispuesto”. Sin embargo, no debería verse en la afirmación del científico ni en la del psicoanalista una profesión de fe teísta. Y en esto volvemos a Baudelaire. “El mito de *Dios ha muerto* —del cual, por mi parte, estoy mucho menos seguro, como mito, entiéndaseme bien, que la mayor parte de los

intelectuales contemporáneos, lo que no es de ningún modo una declaración de teísmo, ni de fe en la resurrección- es el refugio contra la amenaza...” (J. Lacan, 1973: 29). Pero esta *Spaltung* no sólo se reduce a las ciencias naturales. También los sistemas formales sucumben a ella: el teorema de Gödel—1931- (1981: 91-94), llamado de la *incompletud*, muestra que no hay un cierre para los sistemas formales que incluyan cierta porción de aritmética: “una secuencia finita de enunciados consistentes no puede decir de sí que es consistente”. Se tropieza aquí con el problema de la *indecidibilidad de los enunciados* y la remisión al infinito. Comentando este teorema dice Lacan (1966: 861):

Nous indiquerons plus tard comment se situe la logique moderne. Elle est incontestablement la conséquence strictement déterminée d’une tentative de suturer le sujet de la science, et le dernier théorème de Gödel montre qu’elle y échoue, ce que veut dire que le sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s’avère définie par la non-issuée de l’effort pour suturer.

Si la cancelación de la *Spaltung* y la sutura de saber y verdad es especular, la *Aufhebung* no es posible más que en el registro de lo *simbólico* y no en el de lo *real*. La “dialectique est convergent et va à la conjoncture définie como sarvoir absolu. Telle comme elle es déduite, elle ne peut être que la conjonction du symbolique avec un réel dont il n’y a plus rien à attendre” (1966: 798). Esto excluye la *Aufhebung* entendida como reconciliación de saber y verdad tal como la pensaba Hegel desde el Saber Absoluto: “un sujeto acabado en su identidad”. Pero esto presupone una teoría del sujeto que el psicoanálisis lacaniano rechaza pues subvierte al sujeto de la teoría.

No obstante, Lacan (1966: 837) intenta redefinir la *Aufhebung* desde la dialéctica de los dispositivos de trucaje de la retórica del inconsciente (metonimia y metáfora: las famosas gemelas que dibujan el *identi-kit* del fantasma):

Au delà, les énoncés hégéliens, même à s’en tenir à leur texte, sont propices à dire toujours Autre-chose. Autre-chose qui en corrige le lien de synthèse fantasmatique, tout en conservant leur effet de dénoncer les identifications dans leurs leurres.

C’est notre *Aufhebung* à nous, qui transforme celle de Hegel, son leurre à lui, en une occasion de relever, au lieu et place des sauts d’un progrès idéal, les avatars d’un manque.

Pero claro, una “síntesis fantasmagórica” que sólo opera en lo simbólico, ya no es una *Aufhebung* dialéctica, entendida como *acción negadora de lo real mediante la lucha y el trabajo*. Si el deseo no trasciende lo imaginario y lo simbólico, la pulsión sólo es producción de fantasmas. Tal vez, la crítica más radical a la posición de Lacan se encuentre en el esquizoanálisis de Deleuze-Guattari (1972, *passim*; 1980: 577 y ss.). Parten de la presunción acreditada de que “Edipo es un instrumento de poder” y anclan el deseo, no en lo imaginario y lo simbólico, sino en lo real y, así, la pulsión de las “máquinas deseantes” se abre a la historia y a la revolución. El esquizoanálisis, opta a favor de “intervenciones pragmáticas” vueltas hacia la construcción de nuevas formas de subjetividad orientadas hacia la elaboración de campos de virtualidades, proceso que comporta el abandono de la actitud psicoanalítica polarizada en una hermenéutica simbólica axialmente centrada en el pasado, obstinada en remover los pliegues de la infancia, para abrirse paso al porvenir con una “subjetividad de emergencia”. Preparada para una “política y una ética de la singularidad, en ruptura con los *consensos*<sup>20</sup> y las seguridades infantiles destiladas por la subjetivi-

<sup>20</sup> El esquizoanálisis se opone decididamente a la tradición psicoanalítica que pone en el *arché* de los primeros conglomerados humanos al contrato o al consenso. En efecto, según Freud (1982a: 430) el paso de la horda paterna [*Vaterhorde*] al clan fraterno [*Brüderclan*] está mediatizado por el crimen sacrificial

dad dominante” (Guattari, 1992: 162). Se rompe, así, la cerrazón monádica de un inconsciente encapsulado en el legalismo del “Nombre del Padre” para sumarse al inconsciente huérfano de las insurrecciones populares, sin Edipo Tirano, sin Estado, sin Stalin. Pues esa subjetividad de emergencia sabe que “el movimiento social está en *l’impasse* a causa de la derrota de los regímenes comunistas y de la conversión de la socialdemocracia al neoliberalismo” (1992: 85. Es sub. es mío). El esquizoanálisis despeja un inconsciente abierto a la acción política que tanto Freud como Lacan nunca se tomaron en serio.

Si no hay Estado democrático universal, a pesar del sueño de fundación de la filosofía alemana es porque lo único que hay de universal en el capitalismo es el mercado... los Estados democráticos están hasta tal punto ligados y comprometidos con los Estados dictatoriales que la defensa de los derechos humanos debe necesariamente pasar por una *crítica* interna de toda democracia (Deleuze-Guattari, 1991: 101-102. El subrayado es mío).

La *crítica* en acción prepara la *Aufhebung*. Teóricos del poder, se pronuncian en contra de toda teoría de la acción orientada al consenso: “Le es necesaria mucha inocencia, o triquiñuelas, a una filosofía de la comunicación que pretenda restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios para formar una opinión universal como ‘consenso’ capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado” (Deleuze-Guattari, op. cit., 1991: 103). La alusión a Habermas, Rawls o Rorty (este glorificador de las “situaciones dialógicas” a quien le reservan una “conversación de sobremesa”) es más que obvia.

Para concluir: entre los pensadores contemporáneos son Deleuze y Guattari los que tematizaron de un modo deliberado el problema de la *metateoría* y la *autonomía*. La especificidad del quehacer filosófico está marcada por la producción de conceptos, la de la ciencia por la producción de funciones y la del arte por la producción de perceptos. Pero un concepto puede, eventualmente, interferir con un percepto o una función, y así para las dos instancias restantes.

## Epílogo

No sé si algún mérito tendrán estas reflexiones epigonales, pero me complace advertir la variedad de temas que abarcan. Las apasionadas querellas que ya son polvo, el amargo despertar después de las promesas incumplidas, el jazz y sus fingidas sincopas, la ubicua modernidad, los titubeos que preludian al método, el Caballo de Octubre y el protoconsenso conjetural de los indoeuropeos, el loco invertebrado del esquizoanálisis, la penuria

---

del padre totémico organizado por los hermanos pues este padre despótico es el dueño exclusivo de todas las mujeres. Contra esta mezquindad impardonable se organizan las alianzas fraternas [*Brüderbünde*] (Freud, 1982b: 230) que culminan en el parricidio y la subsiguiente distribución de mujeres, en medio de un ágape totémico: una suerte de *grande bouffe* de ritualización arcaica. Si esto es más que una fábula sobre las aldeas del neolítico o de la “edad del reno”, sería preciso admitir que la rebelión de los hermanos es revolucionaria hasta cierto momento (el crimen sacrificial); pero después de este episodio, recae sobre los conjurados el paralizante sentimiento de culpabilidad y el remordimiento [*Schuldgefühl und Reue*] (1985b: 258). Deuda [*Schuld*] insalvable que la figura simbólica del Déspota usa, retroactivamente, para esclavizar: origen de la conciencia moral. La alianza mostró que “la unión hace la fuerza”; bien, si se la quiere conservar, los confabulados en el asesinato deberán someterse a las “primeras restricciones de la vida en común”: así nace el Contrato y, con él, el Derecho, el Estado y la Religión. Freud libidinizó el contrato de Rousseau. Y este contrato remonta un calendario donde el hombre aún está en preparación, tiritando, en medio de los torreones de hielo: la conciencia moral es gélida, pues su génesis es presentada por “una hipótesis psicoanalítica correspondiente a la evolución hacia la cultura impuesta por la época glacial [*Eiszeit*]” (Freud, 1982c: 302). Como es dable observar, el consenso sería una novedad antigua. Curioso: este protocontrato espasmódico como un escalofrío, este consenso pulsional, sale del hielo.

legitimatoria, las averiguaciones epistemológicas del chevalier Dupin, el buen uso de la crueldad, el dandy, el contrato glacial, el conspirador de smoking, la jardinería de perspectiva ilimitada, la dialéctica trunca y enojada, el falso falsacionismo, los futuros fatigados por las utopías.

Abultar la dialéctica me pareció homenajear a un potencial revolucionario sofocado a tiempo por el arrogante gesto del giro lingüístico. Otras corrientes del pensamiento fueron maltratadas, en la doble vertiente del término, es el caso de la hermenéutica y del positivismo, sin más razones ni motivos que mis preferencias—en esta ocasión—no tanto filosóficas como políticas. Con el tratamiento poco matizado y misceláneo del postestructuralismo contraigo una deuda. Si tomo a cada corriente como unidad de evaluación omitiendo las querellas intestinas sin cesar renovadas entre sus integrantes, puedo asegurar que tengo afinidades electivas con algunos pensadores y con otros no. Cuando noté que cierta barbarie filosófica glorifica una realidad que no cambia sino que simplemente empeora, cuando advertí que esta barbarie no cabe en el concepto y toda crítica pierde aliento, la vehemencia de mi indignación se impuso al argumento. Probado está que el acaloramiento tienta a enjuiciamientos mediante excesos retóricos que pueden dañar la solidez de las aseveraciones. A sabiendas, me expuse a esos riesgos y preferí seguir el consejo de Juvenal: *Si natura negat, facit indignatio versum*.

Decidí abundar en citas. Esta “forma frugal de lirismo” la debo al saludable vicio contraído en mis lecturas de Benjamín: imposible rehusarme al disfrute “de jardines ajenos”. Pero, en algunas ocasiones, fueron serviciales en mi intento de desmentir que caía en interpretacionismos abusivos; en otras, no quise privar al lector de ciertas perlas expresivas. Descreo del pictismo kantiano que lo induce a afirmar que la elegancia sea cuestión privativa de sastres y zapateros.

El lector habrá notado que mis preferencias se inclinan por la autonomía de la filosofía. En cuanto al otro punto, opto por las filosofías que intentan conjugar crítica y superación, que es otra forma de decir aunar teoría y praxis. El primado de una sobre otra, no es una cuestión de principio, depende de las circunstancias históricas. Y aquí hay que abandonar el calmo ciclo de las ideas para estar atentos al convulso presente histórico que nos ha tocado en suerte.

La crítica sin superación es estéril, la superación sin crítica, inmadura. Pero el agente histórico que la protagonice vive embotado, momentáneamente, por el consumo bulímico en los países ricos; y por el hambre y la forzada anorexia, en los pobres. Basta frecuentar la farmacia: los laboratorios, desde el afiche venden el fetiche de una ilusión: productos destinados a reducir los excedentes calóricos para conservar una silueta de gimnasio, con un cuerpo pasteurizado, sano, bello y blanco. Pero en las boticas del povererío faltan los complejos vitamínicos. Barbarie duplicada por el modelo neoliberal.

Un país aluvional nos priva de una sola tradición, pero esta incomodidad tiene una compensación que la hace más llevadera: nos deja en libertad de aspirar a todas. De ahí nace la plural, temeraria y, a veces, impúdica curiosidad. Nuestras filosofículas —protestaba Lugones— se visten de arlequín. Que a éste le falten algunos coloridos losanges se debe a mis limitaciones personales. Escribir es una forma de documentar mi ignorancia.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (1988): *Homo Sacer*, España, Pre-textos.
- ALTHUSSER, L. (1966): *Lire le Capital*, París, Maspero.  
(1967): *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.  
(1995): *Machiavel et nous* en *Écrits philosophiques et politiques II*, París, Stock/Imec.
- ADORNO, Th. W. (1969): *Intervenciones*, Caracas, Monte Avila.  
(1973a): *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1973b): *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1977a): *Zeitlose Mode. Zum Jazz en Prismen·Ohne Leitbild, Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften*, Band 10 · I, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1977b): *Replik zu einer Kritik der "Zeitlosen Mode"*, en *Eingriffe ·Stichworte·Anhang, Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften*, Band 10 · 2, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1985): *Minima Moralia*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- ADORNO-HORKHEIMER (1969): *Dialektik der Aufklärung* en *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- BAUDELAIRE, Ch. (1968): *Mon coeur mis à nu en Oeuvres Complètes*, París, Seuil.
- BENJAMIN, W. (1977a): "Zur Kritik der Gewalt" en *Gesammelte Schriften*, Band II · 1, Frankfurt, A/M, Suhrkamp.  
(1977b): "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker" en *Gesammelte Schriften*, Band II · 2, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1997c): "Kafka" en *Gesammelte Schriften II · 2*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1977d): "Über den Begriff der Geschichte" en *Gesammelte Schriften*, Band I · 1, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1977e): "Der Surrealismus" en *Gesammelte Schriften II · I*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1977f): "'Der Idiot' von Dostojewskij" en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1978a): "Das Paris des Sekonde Empire bei Baudelaire" en *Gesammelte Schriften I · 2*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1978b): *Ursprung des deutschen Trauerspiels* en *Gesammelte Schriften I · 1*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1978c): *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* en *Gesammelte Schriften I · 1*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1978d): *Das Kunstwerk seiner technischen Reproduzierbarkeit* en *Gesammelte Schriften I · 2*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1981a): *Schöne Entsetzen* en *Denkbilder, Gesammelte Schriften IV · I*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1981b): "Der destruktive Charakter" en *Gesammelte Schriften IV · I*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1982): *Das Passagen-Werk* en *Gesammelte Schriften V · I*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- BORGES, J.L. (1989): "La muralla y los libros" en *Otras inquisiciones, Obras completas II*, Buenos Aires, Emecé.
- BOURDIEU, P. (1977): *Méditations pascaliennes*, París, Du Seuil.
- BRETON, A. (1988): *Manifeste du Surréalisme en Oeuvres Complètes I*, París, La Pléiade, Gallimard.
- CAMUS, A. (1962): *Caligula en Théâtre, Récits, Nouvelles*, París, La Pléiade, Gallimard.
- CARNAP, R. (1928): *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM.
- COLOMBEL, J.(1944): *Michel Foucault*, París, Odile Jacob.
- CONDORCET (1988): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Flammarion.
- DAHRENDORF, R. (1988): "La sociedad abierta de Popper", en *El hilo de la razón*, México, FCE.
- DARNTON, R. (1991): *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII siècle*, París, Gallimard.
- DELEUZE, G.–GUATTARI, F. (1972): *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie*, París, Minuit.  
(1980): *Mille Plateaux*, París, Minuit.  
(1991): *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit.
- DESCARTES, R. (1953): *Oeuvres et Lettres*, París, La Pléiade, Gallimard.
- DELLA VOLPE, G. (1963): *Rousseau y Marx*, Buenos Aires, Platina.
- DE MAN, P. (1979): *Allegories of Reading*, Yale, University Press.

- DERRIDA, J. (1972): "Le puits et la pyramide" en *Marges de la philosophie*, Paris, Galilée.  
(1974): *Glas*, Paris, Galilée.  
(1983): *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée,  
(1993): *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.  
(1998): *Voiles*, Paris, Galilée.
- DOSTOYEVSKI, F. (1977): *Los Demonios en Obras Completas*, Madrid, Aguilar.
- DUMÉZIL, G. (1968): *Mythe et épopee I*, Paris, Gallimard.  
(1975): *Fêtes Romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard.
- ENGELS, F. (1994): *Introduction à Marx. Les Luites de classes en France*, Paris, La Pléiade, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1962): *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.  
(1966): *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.  
(1969): *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.  
(1971): *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.  
(1975): *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.  
(1976): *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.  
(1991): "Nuevo orden interior y control social" en *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta.  
(1994a): "La société disciplinaire en crise" en *Dits et Écrits 3*, Paris, Gallimard.  
(1994b): "Le sujet et le pouvoir" en *Dits et Écrits 4*, Paris, Gallimard.  
(1994c): "Que'est-ce que les lumières?" en *Dits et Écrits 4*, Paris, Gallimard.  
(1994d): "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" en *Dits et Écrits 2*, Gallimard.  
(1994e): "La vérité et les formes juridiques" en *Dits et Écrit 2*, Paris, Gallimard.  
(1994f): *Dits et Écrits 4*, Paris, Gallimard.  
(1994g): "La 'gouvernementalité'" en *Dits et Écrits 3*, Paris, Gallimard.  
(1997): "Il faut défendre la société", Paris, Gallimard-Seuil.
- FREUD, S. (1982a): *Totem und Tabu en Studienausgabe IX*, Frankfurt a/M.  
(1982b): *Das Unbehagen in der Kultur en Studienausgabe IX*, Frankfurt a/M.  
(1982c): *Das Ich und das Über-Ich en Studienausgabe III*, Frankfurt a/M.
- GADAMER, H.-G. (1986): *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr.
- GÖDEL, K. (1981): *Sobre completud y consistencia en Obras Completas*, Madrid, Alianza.
- GÓMEZ, R. (1995): *Neoliberalismo y Pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar.
- GRAMSCI, A. (1974a): "La Révolution contre Le Capital" en *Écrits politiques I*, Paris, Gallimard.  
(1974b): "Sindicats et Conseils" en *Écrits politiques I*, 1914-1920, Paris, Gallimard.  
(1975): "Le Prince moderne" en *Cahiers de Prison 8*, Paris, Gallimard.
- GUATTARI, F. (1992): *Chaosmose*, Paris, Galilée.
- HABERMAS, J. (1973): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1975): *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.  
(1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1998): *Facticidad y Validez*, Madrid, 1998, Trotta.
- HEGEL, G.W.F. (1977): *La Constitución de l'Allemagne*, Paris, Édition du Champ Libre.  
(1986a): *Enzyklopädie, Werke 8, Band I*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1986b): *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1986c): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke 2*, Jenaer Schriften, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1986d): *Entwürfe über Religion und Liebe, 1797-1798, Werke 1*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1986e): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 1798-1800, Werke 1*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1986f): *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(1986g): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I, Werke 18*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M (1954): "Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske.  
(1961): *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske.  
(1963): *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer.
- HORACE (1978): *Odes et Épodes*, Paris, Les Belles Lettres.
- ILTING, K.H. (1973): *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt.
- JAKOBSON, R (1963): "Deux aspects du langage et deux types d'aphasies" en *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit.

- KAFKA, F. (1948): "Das Schweigen der Sirenen" en *Beim Bau der chinesischen Mauer*, Tel Aviv, Schocken Publishing Hause.  
(1986): "In der Strafkolonie" en *Das Urteil*, Frankfurt a/M, Fischer.
- KANT, I. (1977): *Was ist Aufklärung?* en *Werkausgabe*, Band XI, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
(s/f) *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Werke VIII*, Hartenstein.
- KELSEN, H. (1957): *Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires, Eudeba.
- LACAN, J. (1966): *Écrits*, París, Seuil.  
(1973): *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil.
- LATOUR, B. (1984): *Les Microbes. Guerre et paix*, París, A. M. Métalié.  
(1988): *La vie de laboratoire*, París, La Découverte.  
(1991): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie simétrique*, París, La Découverte.
- LAKATOS, I. (1983): *La metodología de los programas de investigación científica*, España, Alianza.
- LEVI, P. (1976): *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968): *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.  
(1973): *Anthropologie structurale deux*, París, Plon.
- LOVISOLO, J. (1985): Marx, Shakespeare y el teatro plusvánico, Salta, Revista *Tarea*.  
(1997): "El aforismo y el argumento. Reflexiones sobre la Teoría de la Ciencia" en *Cuadernos de Humanidades*, N° 9, Salta, Univ. Nac. de Salta.  
(2000): "Filosofía y Metateoría Social. Entre la fuerza del argumento y el argumento de la fuerza", ponencia presentada en el Quinto Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, inédita.  
(2001): "Relevamiento de las concepciones de razón disponibles en los siglos XIX y XX" en *Cuadernos de Humanidades N° 12*, Salta, Universidad Nacional de Salta.
- LÖWY, M. (1997): *Redención y Utopía*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- LUXEMBURG, R. (1969): "Notre programme et situation politique. Discours du Congrès du PCA -Ligue Spartacus- 31 décembre 1918" en *Oeuvres II*, París, Maspero.  
(1972): *Huelga de masas, Partidos, Sindicatos*, Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente.
- MACHIAVEL, N. (1952): *Le Prince* en *Oeuvres Complètes*, París, La Pléiade, Gallimard.
- MANN, Th. (1973): *Lettres de Th. Mann 1848-1955*, París, Gallimard. Carta a J. Lesser.  
(1982): *Der Zauberberg*, Frankfurt a/M, Fischer.
- MARX, K. (1946): *El Capital*, México, FCE.  
(1981): *Einleitung (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)*, *Marx-Engels Werke*, Berlín; Band I, Dietz.  
(1994): *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* en *Oeuvres IV*, París, La Pléiade, Gallimard.
- PAZ, O. (1974): "El ocaso de las vanguardias" en *Los Hijos del Limo*, Barcelona, Seix Barral.
- POE, E. A. (1994): "The Mystery of Marie Rogêt" en *Selected Tales*, London, Penguin.
- POPPER, K. (1957): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós.  
(1972): "Predicción y profecía en ciencias sociales" en *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós
- PUTNAM, H. (1994): *Realism und Reason* en *Philosophical Papers 3*, Cambridge University Press.
- REICHENBACH, H. (1962): *La Filosofía científica*, México, FCE.
- RESCHER, N. (1994): *American Philosophy Today*, London, Rowman.
- RICOEUR, P. (1986): "Herméneutique et critique des idéologies" en *Du texte à l'action*, París, Seuil.
- RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós.
- SARTRE, J.-P. (1965): *Colonialismo y neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada.  
(1985): *Critique de la raison dialectique II*, París, Gallimard.
- SAVIGNY, Eike von, (1974): *Filosofía analítica*, Buenos Aires, Sur.
- SERRES, M. (1980): *Le Passage du Nord-Ouest*, París, Minuit.
- SUETONIO (1845): "Calígula" en *Les douze Césars*, París, Du Buchet.
- VERGARA, J. (1992): "Popper y la teoría política neoliberal" en *Popper y las Ciencias Sociales I*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. (F. Schuster compilador).
- VVAA (1969): *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Berlín, H. Luchterhand.
- WILDE, O. (1967): *El retrato de Dorian Gray* en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.