
Adversus

Foucault-Laclau-Bataille-Benjamin

Carlos Pérez Soto

Profesor de Estado en Física

Universidad ARCIS

Noviembre 1997

A. Introducción

Los textos que siguen han surgido de las innumerables discusiones que se dan cada semana, formal e informalmente, en nuestra Universidad ARCIS, en torno a la obra de ese grupo heterogéneo y sutil de pensadores que, malamente, se suele llamar “post modernos”. Si hay algo que estos pensadores tienen en común, además de su gran éxito en la industria editorial que hace presa de los académicos más sofisticados, es su significativa presencia en el pensamiento crítico en Chile, sobre todo en los ámbitos de la Filosofía, la Sociología y la Crítica Cultural. Son textos contingentes, surgidos al calor de la discusión, para ser discutidos. Son textos provisorios, por lo tanto, escritos como provocaciones y, también, en el proceso de una elaboración más amplia. Quizás, al estilo de las modas imperantes, se podría decir que son textos fragmentarios, ensayísticos, vivos, locales, para ámbitos acotados, para discusiones acotadas. Pero decir esto sería quizás una concesión excesiva al estilo que quieren criticar, sobre todo porque, como se verá fácilmente, contienen un punto de vista muy lejano a estas modas, y a sus pretensiones.

El texto en torno a “Las Palabras y las Cosas”, de Michel Foucault, es producto de las discusiones en un Seminario sobre este tema, efectuado en Enero de 1997, en el marco del Taller de Epistemología, de la Universidad ARCIS. El artículo sobre Ernesto Laclau fue escrito a propósito de sus exposiciones en el Post Título de Crítica Cultural de ARCIS. Los otros textos, más breves, son reflexiones enmarcadas en las discusiones del Taller de Discusión del Programa de Teorías Críticas del Centro de Investigaciones Sociales de ARCIS.

La modalidad de debate público e intenso que propongo, quiere crear un precedente sobre la posibilidad de discutir en un medio intelectual que se caracteriza por la omisión, por la elegancia florida, por el extremo cuidado, que, demasiado frecuentemente, ahoga las ideas. Se podrá comprobar en los textos que siguen que no siempre he sido muy elegante, ni cuidadoso de las formas, y que en general he preferido la violencia argumental al mero intercambio de cortesías, o de legitimaciones mutuas. Quiero proponer con esta modalidad un estilo de debate en que lo que cuenta en esencia no es, al menos en el primer plano, el poder académico, los supuestos de la moda, o el cuidado por el qué dirán erudito. Un estilo en que ni represalias, ni

la hipocresía de los sentimientos heridos, ni la lucha de facciones de poder académico, se impongan, al menos en el primer plano, en una discusión áspera y sin contemplaciones.

Carlos Pérez Soto
Profesor de Estado en Física

Santiago, 1º de Noviembre de 1997.-

B. Foucault, “Las palabras y las cosas” (Y un apartado sobre Kant)

Hago en este texto una serie de críticas a la obra “Las palabras y las cosas” (¹), de Michel Foucault, y propongo, a partir de ellas, algunas ideas que afectan a los fundamentos del campo intelectual francés en que se inscribe. Por la gran influencia que esta obra, y los intelectuales que pueden ser llamados post estructuralistas, tienen en el ejercicio de la reflexión en nuestro país, creo que estas críticas pueden tener cierta relevancia político académica, y deben ser entendidas entonces como parte de una larga, fragmentaria y soterrada polémica, a cuya explicitación quiero contribuir.

1. La crítica debe ser posible

Tengo que empezar, casi como si quisiera mostrar consecuencia con lo dicho en la Introducción, con un punto particularmente polémico. A lo largo de nuestras discusiones una de las principales “dificultades”, que hacía tortuosos los avances y retrocesos, es la habilidad de Sergio para deconstruir constantemente el terreno de la discusión. Creo que esta habilidad es perfectamente consistente con las posturas que quiere defender y, en realidad, es difícil responder a ella porque está asociada a los temas centrales desde los cuales argumenta. Esto hace que este primer punto, acerca de si la discusión es realmente posible o no, (más allá de si es deseable o conveniente) se prolongue a lo largo de todo el debate. Quiero, sin embargo, por ahora, establecer un punto de partida provisorio, que acepto desde ya que puede ser él mismo puesto luego en discusión.

El punto de partida que quiero proponer es, simplemente, que la crítica debe ser posible. Y no me refiero con esto al simple hecho de que de toda discusión, sea coherente o no, pueden surgir efectos políticos, o sugerencias que permitan el desarrollo de las ideas. Ni me refiero a la simple constatación, elemental entre intelectuales, de que discutir es preferible a no hacerlo. Lo que propongo, más allá, es que debemos establecer un campo de debate en que se reconozca la posibilidad de argumentar con coherencia, en el marco de tradiciones intelectuales que proporcionan consensos mínimos, en que el arte del debate se centre en los contenidos y no meramente en las formas, en que haya criterios compartidos para establecer cuando un argumento es viable y cuando se puede considerar refutado de manera lógica, o deconstruido de manera práctica.

Desde luego debemos asumir que toda crítica tiene un “punto de vista”. Incluso las que intentan eludir esta simple constatación por la auto vigilancia obsesiva y la deconstrucción permanente de sus propios fundamentos. Sin embargo, no podemos creer que el tener un “punto de vista” invalida a la crítica. Lo contrario implicaría creer que puede haber críticas objetivas, neutras, o que nunca se puede criticar nada.

Es necesario creer que la crítica interna, que compara al texto con sus propias pretensiones, es posible. Y, si se trata de una crítica realmente interna, debemos, en lo posible, atenernos al texto como tal, sin eludir lo que el autor dice apelando a lo que quiso decir, sin buscar en otros textos lo que no dijo en este, sin justificar en el contexto lo que no se sostiene en el texto.

El problema aquí es qué es una crítica interna. Desde luego que se puede intentar hacer un juicio sobre el conjunto de una obra, “compensando” unas partes con otras, o sobre el conjunto de un autor, apelando a sus prácticas, a sus declaraciones informales, para tratar de entender lo que sus textos formales no dicen o, incluso, un juicio sobre un campo cultural, o una época, para tratar de comprender lo que en los textos nos parece difícil o inviable. Pero todas estas estrategias, que nunca pueden librarse de la sospecha de estar al servicio del panegírico, o de la adhesión partidaria, sólo tienen el pernicioso efecto de impedir el intercambio de argumentos en torno al contenido como tal.

El desafío que la crítica interna plantea a un texto es si se sostiene en sus propias pretensiones. Luego, si no lo hace, se podrá justificar desde otros lugares o conveniencias. Y, en la medida en que esos otros lugares suelen ser muy relevantes para la discusión, por supuesto que la crítica interna no es ni definitiva, ni demolidora. Siempre el contexto justifica al texto. Creer lo contrario sería entregarse al preciosismo de adorar la letra sin mirar la realidad que la sostiene. Pero es un serio desafío. Por cierto para los que creen que es en la letra donde se juega todo, es decir, que la palabra es su propio sustento. Pero, también para los que creen que la argumentación es efectivamente un modo de avanzar en la discusión teórica.

Pero la comparación de los argumentos de un texto respecto de sus propias pretensiones debe operar sobre el fondo de los consensos mínimos alcanzados en las disciplinas. Lo contrario sería creer que existe una coherencia interna pura, sin referente, o que nunca puede examinarse la coherencia de nada. Aún el intento de vigilar los eternos supuestos de las disciplinas, de moverse obsesivamente en los márgenes, y establecer el tiroteo desde la trasgresión, debe operar, opera de hecho, sobre la base de saberes mínimos, compartidos, que hacen que la discusión pueda fluir como discusión, y no como mero intercambio retórico de significantes que ni siquiera significantean. Lo que se supone que dijo Aristóteles, o Kant, siempre puede ser revisado o, incluso, subvertido, pero hay un límite más allá del cual o simplemente estamos inventando argumentos nuevos, usando a los autores nada más que como legitimación, o simplemente estamos intercambiando ignorancias. Por cierto se puede defender la idea de que ya Aristóteles ha centrado su obra en el Espíritu Absoluto, o ha defendido de manera enfática la opinión atomista, o que es un filósofo de lo fragmentario y lo trasgresor. Pero, o no se ve por qué invocar a Aristóteles a propósito de tales ideas, si son defendibles por sí mismas, o simplemente estamos ante alguien que no logró aprobar sus cursos mínimos de Filosofía.

Por cierto se podría argumentar que estos criterios no son plenamente sostenibles desde un punto de vista epistemológico. Por cierto el extravío epistemológico podría llevarnos a una

postura en que la vigilancia y auto vigilancia sobre los fundamentos inconfesados e inconfesables nos desanime de toda discusión posible. Más de algún estudiante de Filosofía, no enterado aún de las astucias y las hipocresías académicas, puede ser llevado a la conclusión de que moverse en los márgenes de las disciplinas, en actitud transgresora, consiste simplemente en desahuciar la idea de que las discusiones sean posibles, o incluso deseables. Hay quienes, tras la constatación de que en todo argumento se juega un dispositivo de poder, renuncian a argumentar, así como los niños, tras comprobar que los papás son unos tramposos, suelen llegar a la conclusión de que no vale la pena ser padres. O los adolescentes católicos, siempre tan ansiosos de pureza, tras constatar que la vida es una lucha llena de trampas, suelen llegar a la conclusión de que no vale la pena vivir. La sabiduría práctica muestra, sin embargo, que muchos estudiantes de Filosofía sobreviven a estas aprehensiones entregándose alegremente al juego del diletantismo académico, y logrando vivir de él, aún a costa de sus semejantes y, muchas veces, de su propia autoestima.

Es frente a este drama, tan cotidiano y tan trivial, que he usado la palabra “debemos” cuando hablo de la necesidad de creer que la crítica interna es posible. Lo que sostengo es que una epistemología imperfecta es preferible a una pureza que vaga en la nada. Pero lo que sostengo, más radicalmente, es que cuando se intenta deconstruir el suelo de las argumentaciones de manera epistemológica se omite, de hecho, el sentido práctico, propiamente político, del argumentar. Omisión curiosa, puesto que los que la ejercen están claramente conscientes de ese carácter político de toda labor teórica.

Lo que ocurre es que la deconstrucción epistemológica, es decir, de las pretensiones de saber que habría en toda teoría, los lleva a inhabilitarse para discutir. Tal como en los niños católicos, la pureza de estos intelectuales los lleva a sospechar de que discutir valga la pena. Y se mueven entonces, ante las discusiones de hecho, de las que viven, como ultra políticos o ultra escépticos. Ultra políticos cuando argumentan, con algo de escándalo, que toda la racionalidad de las discusiones es exterior. Ultra escépticos cuando niegan, en consecuencia, que tenga valor, o sentido, intentar dilucidar internamente si un discurso es viable o no.

Consciente de la violencia de mi argumento, me permito sugerir que hace falta algo de moderación ética y política en tales extremos. Por supuesto que el valor y sentido de toda discusión se encuentra ... en último término ... en el plano político, pero antes de este ... último término ... hay bastantes cuestiones que pulir. El intercambio argumental es otro, no el único, ni el mejor, ni siquiera el más eficaz, de los recursos de la política. Pero es el recurso propio de los intelectuales. Es un recurso que tiene sus virtudes y sus límites incurables. Entre los límites está, claramente, que no es contundente desde un punto de vista epistemológico. Nada lo es. Entre sus virtudes está el que permite desplegar las ideas, mostrar su viabilidad o falta de viabilidad al menos teórica, por mucha pasión de poder que encubran. Permite imaginar, a la luz de esos despliegues, posibilidades nuevas, nuevos argumentos para el poder, si se quiere, nuevos lenguajes. El arte del debate humaniza la política o, al menos, pone una dimensión estética en su intensa humanidad, ya de por sí terrible.

Es en el contexto de este “deber ser” de la crítica, que creo que la crítica interna es posible. Y esto implica la posibilidad, razonable, útil, sin pretensión de pureza, de ponerse de acuerdo en usos comunes para los términos usados (por mucho que se acepte que los significantes circulan libremente), ponerse de acuerdo en consensos mínimos sobre el saber clásico en Filosofía (por

mucho que se vigile constantemente la resignificación de los textos), ponerse de acuerdo en establecer las pretensiones propias de un texto, sin eludirlas constantemente en discusiones terminológicas, o en las invocaciones de otros y otros nuevos contextos justificatorios, o legitimadores. A partir de estos acuerdos mínimos, una vez que se ha mostrado la falta de viabilidad de las pretensiones de un texto, será un acuerdo mínimo también reconocer que eso no demuele ni a un autor ni, menos aún, a todo un campo cultural. Pero se habrá avanzado. La dirección de este avance es incierta, depende esencialmente de la posición del que haya seguido el hilo argumental, pero es significativa en el sentido de que permite pensar, seguir pensando.

Dos cuestiones de fondo pueden agregarse a esta defensa de la posibilidad de discutir. Una es la idea, complementaria a la de crítica interna, de una "defensa externa" de un texto. Otra es el problema teórico del deslizamiento desde lo puramente epistemológico a lo práctico, político. Desarrollaré ambos temas más adelante, por el momento ya es hora de entrar en el texto de Foucault, que está invocado al principio como pretexto para tanta moraleja.

2. Las pretensiones del texto y un método crítico posible

Foucault pretende caracterizar las estructuras básicas de conceptos que operan y ponen los límites del pensamiento posible en cada época de la modernidad. Se trata de encontrar estructuras en las prácticas discursivas. Se trata del orden del discurso y sus reglas de autorregulación. Su método quiere ser descriptivo, no explicativo. Establece correlaciones a partir de lo que llama "archivos", es decir, constatar regularidades a partir de una consideración positiva de las prácticas discursivas. Se trata de describir el archivo en su exterioridad, no de una búsqueda de interior, o de sentido. Quiere encontrar una arquitectónica a la manera de como él cree que ha operado Kant : un conjunto de límites internos que determinen a las prácticas discursivas que los contienen. En el fondo, si consideramos sus obras posteriores, se trata de encontrar los a priori históricos que marcan en el discurso las prácticas de poder que le subyacen. Estos conjuntos lingüísticos serían lo que llama "epistemes".

La palabra "episteme" es útil, en este contexto, porque evita la discusión sobre el posible estructuralismo de Foucault. La verdad es que esta no es una discusión pertinente si se quiere entender la pretensión del propio texto. En lo que sigue asumiré que la palabra episteme designa unas "estructuras" en el discurso en el sentido más general de límites internos que lo determinan, sin suponer que debemos cargar en ella todos los mandamientos estructuralistas. Quizás se justifique el término si pensamos que Foucault trata de pensar la positividad de sus archivos sin suponer en ellos la obra de una subjetividad, sin suponer una razón causal, o un devenir en el tiempo, sin suponer una voluntad, cuestiones que formaron parte del ideario estructuralista junto con varias otras, sin que esas otras, como, por ejemplo, la pretensión de rigor científico a la manera ilustrada, se encuentren en este texto.

Es importante también el sentido preciso de la palabra estructura. En contra de lo que se cree habitualmente, la metáfora básica que llevó a utilizar este término no proviene de la arquitectura, es decir, no tiene que ver con la noción de un "esqueleto". Su origen, más estricto, se encuentra en las matemáticas, una de las adoraciones clásicas de los estructuralistas. Tiene que ver con la noción de estructura algebraica en un grupo de transformaciones. Es decir, un conjunto de propiedades que muestra un conjunto de elementos tras realizarse en él un

operación dada. Cuestiones como la simetría, la reversibilidad, la asociatividad, la transitividad, son el tipo de propiedades que típicamente aparecen en los conjuntos de reglas que se llaman estructuras. Pero deben ser entendidos todos en relación a una combinatoria algebraica, más que en su sentido geométrico.

Es en este uso algebraico de la palabra que se puede decir que las epistemes son estructuras : establecen las combinatorias posibles de lo que se puede pensar y lo que no se puede pensar en una constelación discursiva dada. Quizás es en este sentido también que Foucault, haciendo un uso misterioso de la expresión, pueda decir que se trata de límites "trascendentales", en el sentido que él cree que lo habría entendido Kant, es decir, como condiciones, o disposiciones, del discurso que operan en él, aunque no sean notadas, ni puedan ser notadas por el habla común.

Para encontrar las "epistemes" en el examen positivo de sus "archivos" Foucault no necesita examinar ni a todos los autores, ni a los autores principales, ni la cultura de una época. No se trata, radicalmente, de hacer historia de las ideas. No se trata de caracterizar una cultura, ni menos un espíritu de época. Cuestiones todas que aludirían a un sujeto, o a una voluntad, que las realizan. La cuestión es, "simplemente", encontrar las claves discursivas que marcan la diferencia entre lo pensable y lo no pensado.

En rigor, si se trata de encontrar patrones comunes en un conjunto discursivo, estos deberían surgir desde cualquier muestra del discurso de una época que se considere con suficiente atención, por mucho que luego se sostenga que no se trata de patrones totalizadores. Efectivamente pueden no ser totalizadores en su acción, en su origen posible, en sus efectos, puesto que una de las cosas que a Foucault le interesará defender siempre es la posibilidad, y la realidad, en toda época, de un "pensamiento en el límite", de un pensar en los márgenes, reprimido por las constelaciones discursivas dominantes. Sin embargo, para que la tesis de Foucault tenga un mínimo de utilidad y verosimilitud, debe ser cierto que estas estructuras que son reveladas en el examen del archivo son algo más que un mero producto de la mirada particular del archivero sobre el archivo particular que considera. No se entendería si no en qué sentido puede usarse para describir este examen la expresión "positivo".

Aunque no se trate del espíritu de una época, ni de una cultura, ni de un patrón totalizador, ni de historia de las ideas, si efectivamente hay un archivo positivo que considerar, y si el archivero no puede aspirar a considerarlo de manera completa y exhaustiva, entonces se debe conceder que en las muestras que examine, las que sean, debe resultar de algún modo evidente lo que él cree constatar como correlación significativa. No imagino de qué otra forma podría entenderse el intento de Foucault, si es que efectivamente hay algo en él que examinar, y no es simplemente una broma más de alguien que sólo escribe para no ser conocido.

Pero, si se puede entender el trabajo archivístico de esta manera, entonces la tarea de este positivista alegre debe ser constatar la presencia de estos elementos estructurales determinantes, y registrarlos, para que nosotros podamos entender los límites de lo pensable y lo no pensado en cada época a los que se remiten. Este intento, entendido así, se presta, afortunadamente, para la crítica.

a) Podría ocurrir que Foucault dice que están presentes ciertos elementos que, de hecho, no

están, o sólo se presentan en el particular muestreo que él eligió.

b) Podría ocurrir que Foucault atribuya características contradictorias a la episteme : si esas contradicciones están en el archivo mismo es legítimo, y debe advertirlo; si esa contradicción sólo está en el archivero no es legítima, y puede ser criticada.

c) Podría ocurrir que las características que crea ver Foucault en una episteme no sean las únicas (omite), ni las más frecuentes (omisión sesgada), ni las que el propio archivo ha declarado como relevantes. Si está considerando de manera positiva una práctica discursiva, entonces debe respetar las relevancias que esa misma práctica discursiva declara, no puede alegar que, aunque sus propios actores crean que algo es relevante, él mismo ha decidido que no lo es, porque entonces su examen no se limita a ser positivo. **Puede ver lo que el archivo no ha visto, pero no puede no ver lo que el archivo sí ha visto.**

Es necesario distinguir entre la crítica al método de Foucault de la crítica a sus resultados. De la crítica a sus resultados podría seguirse una crítica a su método : aparentemente lo que dice que hay que hacer no se puede hacer. Pero esta conclusión no es necesaria : siempre podría ocurrir que el método pueda efectivamente aplicarse bien. Esto obligaría a criticar el método propuesto por sí mismo, pero eso no sacaría la discusión de este texto : requiere resolver un problema que es previo al texto, y que, de hecho, Foucault trató de resolver con posterioridad, en "La arqueología del saber".

Lo que aquí me interesa, en cambio, es mantener mi crítica en el plano interno, en este texto en particular. Por esto no voy a tocar el problema del método usado. Voy a preferir suponer que, en principio, puede usarse. Y voy a tratar de mantenerme en su propia lógica. Lo que me interesa son las afirmaciones que Foucault obtiene de su aplicación. Se trataría de considerar las conclusiones de este archivero y compararlas con lo que resultaría de una nueva consideración de los archivos que trate de hacer un ejercicio del mismo tipo del que él hizo.

Tratar de hacer su mismo ejercicio, considerar los archivos de manera positiva, y buscar diferencias en los acuerdos, juzgar las coherencias internas, y detectar las omisiones posibles. Si lo que encontramos es una serie de diferencias y omisiones, se trata luego de buscar una pauta en esa serie, incluso bajo su mismo supuesto : se trataría de encontrar lo que ha quedado oculto de la episteme o, también, **la episteme oculta en lo omitido en las epistemes**. La episteme que opera en el mismo Foucault, y que hace que su mirada no sea positiva.

3. Dificultades en la positividad del archivo

No voy a dudar de que las características que Foucault cree ver en cada episteme estén realmente allí o, al menos, que sea posible verlas de manera positiva. Creo que efectivamente ve muy bien lo que logra ver. Mis objeciones se refieren a los otros dos puntos : la coherencia y la adecuación de lo que atribuye. Sostengo que Foucault no respeta las relevancias dictadas por sus propios archivos. Sostengo que las críticas a la episteme moderna tienen defectos de inconsistencia que las hacen poco viables.

La primera crítica que quiero hacer es que Foucault omite características demasiado significativas y visibles de los archivos que examina. El punto no es la omisión de autores, o de ideas, en el sentido de una historia de las ideas. Ni es la petición de que haga una caracterización global o totalizante de una época, o de una cultura. No. Simplemente

supongamos que el método de una mirada positiva que él propone efectivamente puede funcionar. Bajo una mirada positiva como la que él mismo quiere dar, las omisiones son significativas, y tienen una pauta común.

Es notable, en primer lugar, que en su descripción de la episteme clásica, omite la consideración, y las infinitas discusiones en esa época, sobre la noción newtoniana de ley. Es decir, toda la discusión en torno al carácter dinámico de la realidad que, para decirlo en sus propios términos, indudablemente establece visibles límites a lo pensado y a lo no pensado. Con esto omite también la discusión consiguiente, en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre el nuevo carácter de las leyes que implica la existencia de dos cargas eléctricas y dos polos magnéticos. Ya no ocurre sólo que lo semejante atrae a lo semejante, como ocurre con la gravitación, sino que ahora lo desigual puede atraer a lo desigual. Esta noción tuvo un impacto bastante significativo en la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán que, ahora como movimiento de ideas, no aparece en las consideraciones de Foucault por ningún lado, a pesar de su influencia posterior, a través de Helmholtz, en el psicoanálisis de Freud, que él mismo quiere rescatar en el último capítulo.

Igualmente notable es la completa omisión de la idea de devenir en Cuvier y Bouffón, lo que lo lleva a omitir la noción clave de progreso, como movimiento real en el tiempo. Foucault parece creer que la Biología del siglo XVIII tiene como único término las coordenadas trazadas por las taxonomías de Linneo, y parece creer el cuento de que la noción de evolución fue inventada por Darwin, errores que es posible encontrar también en otros historiadores de la ciencia franceses. Ni la fisiología de von Haller, ni el transformismo de Cuvier, incomodan su panorama, donde sólo ve estructuras, y pasión por las clasificaciones.

Al concentrar su atención en la taxonomía, y en la idea de cuadro, de Quesnay, y al omitir toda referencia a las ideas de ley y devenir, queda impedido de ver toda la discusión clásica en torno al carácter dinámico de la realidad, a la teleología y, lo que es más grave, puesto que constituye un lugar común de nuestra idea del siglo XVIII, le impide discutir la idea de progreso.

Esto queda reforzado más adelante cuando privilegia la noción de organización, en Lamarck, por sobre la idea de devenir teleológico, que ahora está planteada por el mismo autor, y en los mismos textos, que examina. Prefiere, sin justificar en absoluto su desición, la idea de nomenclatura sobre la muy visible idea de evolución. Tal como prefiere enfatizar el estudio de las flexiones, y de la fonética, ante el análisis del devenir histórico de las lenguas. Tal como prefiere enfatizar el análisis estructural del trabajo en Smith y Ricardo, antes que la noción de desarrollo económico histórico en List. Omite a Newton, a Humboldt, a Haller, a List, como autores, lo que, de acuerdo a su método no es tan grave. Omite las estructuras discursivas generadas en torno a las ideas de ley, devenir, evolución, dinamicidad, teleología, progreso, adaptación teleológica, lo que, de acuerdo a su propio método, sí es muy grave, sobre todo porque son demasiado visibles para cualquiera que quiera acercarse a los mismos archivos.

El caso de Lamarck es quizás el más notorio, puesto que se trata de un conjunto de textos que analiza directamente. Al describir el paso de la anatomía a la fisiología, es decir, de la mera descripción, a la manera de un cuadro, de la estructura visible, a la determinación de un sistema de funciones esenciales, pone a la idea de nomenclatura como una descripción meramente funcional, saltándose el carácter causal que el autor explícitamente les atribuye.

Foucault convierte a Lamarck en un estructuralista con cien años de anticipación. Pero, lo que es más, le atribuye la idea de un sistema de funciones en que no hay progreso, sino simple variación, en que hay una especie de cuadro dinámico, constituido por funciones, que no está orientado teleológicamente, ni, menos aún, está autodeterminado. Desde luego esto le impide discutir las nociones de autofinalidad, de autodeterminación y, luego, de historicidad, tal como se encuentran en múltiples representantes visibles de la misma época.

Tal como en la episteme renacentista ha omitido toda consideración a la discusión sobre las utopías, o sobre la temporalidad bíblica, en la episteme clásica ha omitido la dinamicidad, la teleología y el progreso. Estas omisiones lo llevan, consistentemente, a omitir luego toda consideración de las nociones de autodeterminación y de historicidad.

Toda la reflexión que Foucault hace en torno a la noción de historia queda, de esta manera, subordinada a las ideas de taxonomía y organización. Con esto convierte la reflexión sobre la dinamicidad en una mera proyección del cuadro taxonómico sobre el tiempo, o del sistema de funciones orgánicas sobre el tiempo. De esta manera presenta todo lo que se dijo en la época sobre el devenir como discursos sobre combinatorias lógicas (taxonómicas o funcionales), y con esto lo que en esa época se llamó "historia" en sentido real, se convierte, en Foucault, en un mero espacio formal en que se despliegan elementos dados, contingentes, de acuerdo a un orden arbitrario. Foucault parece haber hecho un descubrimiento extraordinario : absolutamente toda la discusión moderna sobre la historia ha sido oculta, pero definidamente, estructuralista.

Al respecto es interesante considerar la idea de "cuadro de funciones" que hay en su descripción de la noción lammarkiana de "nomenclatura". La noción de función es usada claramente en su sentido matemático, como lo hace antes toda la tradición estructuralista. Esto significa que se entiende por función una relación entre dos variables que se encuentran respectivamente en un dominio y un recorrido. La posibilidad más notable de una función matemática es la de poder expresarla como una combinación algebraica. Típicamente en una expresión del tipo $Y = 2X$ si se dan valores a la X se obtienen los valores correspondientes de la Y , y esto permite dibujar la relación funcional en un gráfico. Lo que me importa de este concepto no es que se pueda poner en términos algebraicos o no, sino lo que esa posibilidad implica para la variable tiempo. O, mejor, el hecho de que convierte al tiempo en una mera variable en sentido matemático. Es importante notar que la expresión funcional contiene todo el desarrollo de la relación en una sola expresión y de manera simultánea. Por decirlo de alguna forma : en una función todo el tiempo está presente al mismo tiempo. O, de otra forma, el tiempo realmente no transcurre. El tiempo es, simplemente, el efecto de desarrollar la expresión funcional en una dirección determinada, cuyas características son completamente espaciales.

Si aplicamos esta idea a la noción de "cuadro de funciones" podemos observar la operación que Foucault hace al deducir de ella la idea de historia. Se trata de un conjunto de funciones en que el tiempo no transcurre, y de una combinatoria que no es sino el despliegue de lo intemporal. Lo que Foucault llama "historia" entonces no sólo carece de toda referencia a la noción de progreso sino, incluso a la de temporalidad. No es raro que tematice después la idea de un eterno retorno, no es raro que atribuya luego a la modernidad la noción de repetición incesante de "lo mismo". El mismo Foucault no es capaz de ver en sus archivos otro marco

epistémico que uno en que el tiempo no transcurre, ¿cómo podría luego ver en ellos algo que no sea mera repetición?

Pero este sistema de omisiones, que muestro en función del concepto de historia, se da también, consistentemente, respecto del tema del sujeto. Por alguna extraña razón todo lo que Foucault puede ver en sus archivos respecto del sujeto se reduce al cogito cartesiano, y al descubrimiento de su finitud. Ni la prepotencia humanista del renacimiento frente a la fe medieval, ni el concepto liberal que relaciona la naturaleza humana con el hábito y el common sense, ni la soberanía subjetiva pretendida por el romanticismo, ni la subjetividad trascendental concebida como sustancia ética, ni la subjetividad histórica concebida como sustancia real, tienen el más mínimo lugar en sus constataciones positivas de las regularidades discursivas de las prácticas discursivas que examina.

Toda su reflexión se limita a constatar la posición de un sujeto cartesiano que se pretende infinito, sin especificar en qué consistiría esa infinitud, y la contraposición del descubrimiento de lo que llama la “finitud”, que aparecería, según él, con la fuerza de la evidencia hacia fines del siglo XVIII. “El hombre”, un constructo en el lenguaje que sería el centro de las “Ciencias Humanas”, se habría hecho posible a partir de este descubrimiento o, al menos, de esta asunción en el discurso, de la finitud.

Cuando leemos la exposición foucaultiana de esta finitud encontramos dos referencias básicas. Una es que Kant habría puesto de manifiesto la finitud en sus Críticas. Otra es que se hace visible para el hombre (que se hace visible como “el hombre” en ese mismo gesto) la finitud en su propio cuerpo. Dedicaré el apartado siguiente a la idea que Foucault tiene de Kant. Ahora me importa señalar esta reiterada alusión foucaultiana a la experiencia del cuerpo como experiencia de la finitud.

En realidad todo se resume en una sola cosa : “se da” en mi cuerpo, y para mi cuerpo, un cuerpo irreductible (Foucault alude aquí a las neuronas, a la espacialidad del cuerpo, al hecho de que está vivo y puede dejar de estarlo), “se da” el deseo como apetito primordial (aquí alude al “hueco del deseo”, al mecanismo de la producción, al valor conferido a las cosas), “se da” un lenguaje (Foucault dice “el tiempo del lenguaje”, su opacidad, el sistema de las conjugaciones). El factor común de estas consideraciones es siempre “se da”, “me son dados”, y con ello la afirmación de que el modo de ser de la vida, el modo de ser de la producción, el modo de ser del lenguaje, “me son dados” (por mi cuerpo, por mi deseo, por mi discurso). El segundo factor común es el “mi”, al parecer se trata de la experiencia irreductible del cuerpo individual. Esta empiricidad “dada” obligaría a las Ciencias Humanas a una analítica de esta finitud desde la cual fundar su positividad. Y Foucault quiere encontrar los a priori y las dificultades de esta analítica ... pero sin dudar ni un momento de que hay una empiricidad dada, que quizás él ha constatado por sí mismo, pues difícilmente puede encontrarla, en tanto empiricidad, en sus archivos.

¿Qué evidencia positiva puede esgrimir Foucault a favor de estas “empiricidades”? ¿Se trata del cuerpo biológico, como parecen indicar sus alusiones al cerebro, a la vida, o se trata del cuerpo como ente simbólico?. Pero, si se trata del cuerpo entendido como objeto simbólico ¿de qué manera se puede conciliar esto con la idea de que habría algo así como evidencias positivas, empíricas, de su finitud?. ¿Habla Foucault del deseo como algo real, sustancial,

neuroológico, como parece indicar el tono algo apremiante, y de advertencia ante lo que el filósofo no ve, o se niega a ver?. ¿O habla más bien, como sería esperable de su sutileza, del deseo como un campo imaginario, que sólo puede aparecer en el orden simbólico como significante, como relato?. Pero, si es este el caso, como deberíamos esperar de un filósofo post freudiano, ¿en qué sentido son “empiricidades” las que alude cuando habla del deseo?. Sostengo que en estos ámbitos el argumento foucaultiano se mueve de manera completamente ambigua, del algún modo demagógica, entre legitimaciones que son contradictorias entre sí. Por un lado quiere poner la evidencia, empírica y positiva, de algo que no puede ser eludido por la reflexión, y que las Ciencias Humanas recogen de una mala manera. Por otro lado sus nociones de lo que podría llamarse “cuerpo”, “deseo” o “lenguaje”, están más allá de lo que se podría constatar de manera empírica. Usa la imperiosidad de lo positivo para establecer algo, le quita ese imperio que ha puesto cuando quiere reflexionar sobre él.

Sus asociaciones evocadoras, sugerentes, mágicas, ligan y separan de manera conveniente lo empírico y lo sutil cuando lo necesita. La muerte que roe anónimamente lo vivo, es a la vez mi muerte y la muerte. El deseo que liga y separa es a la vez mi deseo y el deseo. El tiempo que estira al lenguaje es a la vez el del discurso y el de mi discurso. En cada una de las primeras partes de estas asociaciones estamos hablando de entidades genéricas, que sólo tienen un valor significante, y en cada una de las segundas partes se está hablando de realidades que parecen ser concretas, casi objetivas, como podría crearlas objetivas el positivismo científico.

La muerte, el deseo y el tiempo son presentados aquí como significantes de lo impensado. La analítica de la finitud busca para ellos una prolongación que la finitud real que evidencian no permite. Las Ciencias Humanas se niegan a pensar la finitud como tal inventando la figura de lo “indefinido”. La evolución de las especies podría ser abierta, las formas de la producción se modifican, quizás se podría disolver la opacidad del lenguaje. Dos cosas son notables en estos conceptos. Primero el que Foucault no pueda pensar la infinitud sino como delirio cartesiano de lo infinito, o bajo la figura de lo “indefinido” de un tiempo que en realidad no transcurre, como ocurre en su idea de “cuadro de funciones”. La segunda es la completa omisión de todo lo que en las prácticas discursivas contemporáneas a las que examina apunte hacia la infinitud posible del sujeto de una manera no cartesiana.

4. Una curiosa idea de Kant

Pero, cuando nos concentramos en el papel que Foucault atribuye a Kant en esa analítica de la finitud, nos encontramos con sorpresas mayores. De manera clara, explícita, la idea de que las Ciencias Humanas han intentado una analítica alude a la analítica de la Crítica de la Razón Pura, de Kant. Sin embargo, cuando leemos qué serían esos intentos analíticos en las Ciencias Humanas, lo que Foucault enumera son los intentos de encontrar límites empíricos al conocimiento posible. La analítica, en su concepto, intentaría encontrar las condiciones de posibilidad del saber en la finitud misma, es decir, de manera empírica. Las alusiones de Foucault son demasiado claras al respecto : encontrar las condiciones de posibilidad en el organismo (dice : “en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros, en la nervadura de su fisiología”), en el corazón del trabajo (es decir, en el estudio empírico del proceso productivo). Una idea extraordinariamente curiosa.

En un párrafo particularmente explícito, pero con un resguardo evasivo, (Pág. 310) sostiene:

“Se vio nacer entonces dos tipos de análisis : los que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como **una especie de** estética trascendental ... [y los que], por el estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como **una especie de** dialéctica trascendental.”(el subrayado es mío).

Vale la pena saber que en la introducción al pensamiento de Foucault de Dreyfus y Rabinow (²), escrita en consulta permanente con Foucault, y aprobada por él, esta prudencia mantenida con el “una especie de”, desaparece :

“La naturaleza de la forma del conocimiento fue estudiada por pensadores que intentaron asimilar lo trascendental a lo empírico. **Desarrollaron la línea sugerida por** la estética trascendental de Kant. ... Otros pensadores, preocupados por el mismo problema, **siguieron la vía abierta por** la dialéctica trascendental de Kant. Buscaron asimilar lo trascendental a lo histórico, desplegando una historia del pensamiento del hombre con el fin de ...” (el subrayado es mío).

Desde luego estas asociaciones, supuesto el más mínimo conocimiento de la obra de Kant, no son otra cosa que, directamente, una tontera. ¿Creía efectivamente Foucault que la idea kantiana de encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento podía intentarse por la vía empírica?. ¿Creería efectivamente Foucault que las condiciones de determinación del conocimiento desde el sujeto, o desde el objeto, son asimilables a las condiciones trascendentales del saber planteadas por Kant?. Obviamente esto es una necedad. Y esa necedad recorre toda la consideración que Foucault hace de la episteme moderna. Al parecer se trata de una confusión tan elemental como la que puede haber entre los términos “trascendente”, como “determinado desde (más allá, desde fuera)”, y “trascendental”, como “estructura en (al interior del acto mismo de conocer)”. Una confusión como esta le significaría la reprobación en el examen de Kant a cualquier estudiante de filosofía.

Al parecer Foucault asimila sin más la palabra “trascendental” a lo que comúnmente se podría llamar “supuestos”. Que la nervadura de nuestra fisiología sea un límite “trascendental” de nuestro conocimiento no es algo que haya sido planteado en los archivos que examina, los que probablemente, y de una manera más prudente, se limitaron a hablar de condiciones empíricas, o de supuestos empíricos, en todo caso superables, como puede esperarse del optimismo científico del siglo XIX. Foucault, sin embargo, insiste. Las Ciencias Humanas habrían tratado de encontrar “trascendentales del lado del objeto”. Dice :

“La nueva positividad de las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía está en correspondencia con la instauración de una filosofía trascendental. El trabajo, la vida y el lenguaje aparecen como otros tantos “trascendentales” que hacen posible el conocimiento objetivo de los seres vivos, de las leyes de la producción, de las formas del lenguaje. En su ser, están más allá del conocimiento, pero son, por ello mismo, condiciones del conocimiento; corresponden al descubrimiento de Kant de un campo trascendental y, sin embargo, difieren en dos puntos esenciales : se alojan del lado del objeto, y en cierta forma más allá; como la Idea en la dialéctica trascendental ...” (pág.

2 Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow : “Michel Foucault : más allá del estructuralismo y la hermenéutica”, (1979), Ed. Universidad Autónoma de México, México, 1988, pág. 53.

240 - 241)

“... pero estas metafísicas se desarrollan a partir de trascendentales objetivos (la Palabra de Dios, la Voluntad, la Vida) que sólo son posibles en la medida en que el dominio de la representación está limitado de antemano; tienen, pues, el mismo suelo arqueológico que la Crítica misma.” (pág. 241)

Es notable que aquí Foucault confunda simplemente la idea clásica, perfectamente pre crítica, de un fundamento tras la representación, que se llama usualmente “esencia” con la idea de condiciones de posibilidad de la representación. Hace “aparecer” a las ciencias empíricas del siglo XIX como pre críticas revelando que se trataría sólo de una “apariencia” que encubre el que tienen un suelo arqueológico común con la Crítica kantiana. Pero para afirmar ese suelo arqueológico común debe hacer análogos dos intentos radicalmente diversos : la idea de buscar empíricamente lo que está más allá del conocimiento, condicionándolo, para intentar conocer mejor, y la idea de buscar condiciones limitantes en la facultad de conocer misma, en cuyo caso no tiene sentido buscar cómo escapar a ellas.

Pero esta no es, por cierto una confusión inocente, aunque descansa en una tontera directa. Lo que Foucault ha hecho es asimilar la idea de ciertos “trascendentales objetivos” (aunque sea insostenible), con la de “trascendentales subjetivos”, que serían propiamente los de Kant. Y con esto quiere asimilar la idea de una arquitectónica de la facultad de conocer en Kant, con la idea, mucho más trivial, de una arquitectónica de las condiciones empíricas en que el conocimiento se da de manera efectiva. Pero, también, las mismas epistemes que cree reconocer en sus archivos serían algo así como una arquitectónica de las prácticas discursivas. La analítica de la finitud, típica de las Ciencias Humanas, tiene en esto un punto en común con el intento que hay en este texto : la idea de encontrar una arquitectónica determinante en las prácticas discursivas. Pero mientras las Ciencias Humanas han tratado de hacerlo empíricamente, Foucault ha tratado de hacerlo tras un examen de las prácticas discursivas en juego. La estimación gruesamente errónea que hace de la idea de “trascendental” kantiano está relacionada con su propio intento de encontrar una arquitectónica en las Ciencias Humanas.

Pero la idea de una arquitectónica, en cualquiera de los dos casos, remite nuevamente a Kant, y a la idea que Foucault parece tener de su obra. Cuando en la Arqueología del Saber intenta explicitar en qué consistiría una arquitectónica sostiene que se trataría del conjunto de condiciones de realidad de los enunciados, y no, como en el caso de Kant, de las condiciones de validez de los juicios. Examinando esta diferencia podremos entender mejor qué hay tras la curiosa lectura foucaultiana de los textos de Kant.

Mientras en los juicios está implicada la relación entre el discurso y el mundo, en los enunciados sólo podemos encontrar relaciones entre discurso y discurso. Mientras en el caso de la validez lo que está en juego es la verdad o no verdad posible, en las condiciones de realidad lo único que está en juego es lo constatable o no constatable de manera positiva. Las condiciones a priori de validez de los juicios tienen que ver en Kant con la estructura de la facultad de conocer. La condiciones a priori de realidad de los enunciados tienen que ver en Foucault con la estructura operante del discurso, con el orden del archivo. En el primer caso se trata de a priori en sentido racional, un a priori de la Razón, que es constituyente. En el segundo caso se trata de a priori en el sentido trivial de condicionamientos empíricos.

Cuando se hace esta comparación la pregunta que salta en seguida es : ¿por qué Foucault habrá llamado “arquitectónica” a algo tan diferente?, o, también, ¿por qué habrá llamado “trascendentales” a cuestiones que son constatadas de manera empírica?. La respuesta más inmediata es que, simplemente, no entiende en absoluto qué es lo que Kant quiso decir con estas palabras. A nivel biográfico, cuestión que no es en realidad, ni un buen argumento, ni una excusa, quizás esto se explique porque su único contacto detenido con la obra de Kant fue la traducción de la “Antropología”, texto particularmente cercano a las cuestiones empíricas y, justamente, bastante lejano de las ideas que lo hicieron famoso. Otra explicación, que nuevamente, no es ni un buen argumento, ni una buena excusa, es la omnipresente deformación neokantiana, tan arraigada en el ambiente académico francés, desde la cual Kant es considerado prácticamente como un epistemólogo, obviando sus dos últimas Críticas.

No es este tipo de explicaciones, sin embargo, el que me interesa. Desde un punto de vista interno al texto la cuestión puede ser vista completamente de otra manera. En Kant la arquitectónica condiciona los límites del significado, en Foucault sólo las combinatorias estructurales del discurso. En Kant es un a priori en el sentido de un marco previo y productor, en Foucault es sólo un marco constatado. En Kant la arquitectónica hace posible a los objetos, y supone un en sí indeterminado, en Foucault sólo a los discursos, constatados como archivos positivos. Por una parte tenemos una arquitectónica que constituye objetos y relaciones entre objetos que aparecen en esta acción, por otra algo que sólo configura discursos, y relaciones entre discursos, ya dados. En Kant la facultad de conocer es en sí el lado activo de un en sí que es para sí. En Foucault las epistemes son distinciones metodológicas hechas por un observador.

Dadas estas diferencias podemos llegar a lo que las anima : Foucault ha omitido de las ideas kantianas todo lo que pueda aludir a un sujeto. Ha omitido justamente el centro de las Críticas: la idea de que es una subjetividad trascendental, real, sustancial, que ya no es un individuo, que ya no es una construcción meramente lógica como el sujeto cartesiano, la que está actuando en la constitución de la objetividad. Y esto, si consideramos que su método pretende ser positivo, es simplemente una omisión, una omisión mayor que contamina sus juicios sobre la viabilidad de la episteme moderna en la medida que excluye de ella toda posibilidad de pensar una subjetividad real. Foucault no ha constatado de manera positiva en la Crítica kantiana (en la primera, porque las otras, en su texto, parecen no existir) un suelo arqueológico común con las Ciencias Humanas, que estaría dado por el descubrimiento de la finitud. Lejos de eso lo que ha hecho es simplemente aplicar un supuesto previo, típico de ciertas filosofías del siglo XX, y darle un velo de legitimidad presentándolo como una constatación positiva.

Y este supuesto puede ser discutido a la luz de una lectura de la propia obra de Kant, que es la que invoca. Voy a dedicar a esto la sección siguiente, con lo que salgo de la parte crítica de este texto para entrar a dos cuestiones de tipo propositivo. Una es la idea de que, si se sigue la exploración kantiana de la subjetividad trascendental, la idea de finitud, en la que Foucault pone tanto énfasis, o es simplemente un error de lectura, o tiene, ampliamente una alternativa coherente. La otra es que se puede hacer una “defensa externa”, ciertamente perversa, de la idea foucaultiana de episteme.

5. Ideas para una defensa externa del texto

Si quisiera hacer un uso externo de las ideas de este texto, no sólo lejano a las intenciones de su autor sino que, quizás, directamente opuesto, yo diría que la idea de episteme es defendible. Imagino que es justamente por esto que Foucault la abandonó tan rápidamente.

Es defendible la idea de episteme como marco a priori del saber de una época, que opera por debajo de las consciencias, que se expresa en formas de operar y en prácticas discursivas, que establece las condiciones de posibilidad de la aparición de unas teorías y no otras. Pero no es defendible como marco meramente estructural y positivo, dado y quieto.

Es defendible la noción de episteme como un marco trascendental, pero no es defendible que opere independientemente de una subjetividad trascendental real, constituida como sustancia ética, de una subjetividad histórica, con un principio de dinamismo interno.

Desde luego, como estructura trascendental, una episteme no se puede conocer a sí misma, y menos aún de manera empírica. Esto no quiere decir, sin embargo, que no pueda ser conocida. Sólo bajo el supuesto de que la verdad es una sola y estable el no poder conocerse a sí mismo es sinónimo de no poder conocerse en absoluto. Si la verdad misma es histórica entonces la consciencia de la verdad también puede serlo. El ideal ilustrado de la autoconsciencia como autotransparencia epistemológica ha sido justamente criticado, y no me interesa en absoluto reivindicarlo. Pero esto no impide pensar la autoconsciencia de manera no cartesiana, por ejemplo, como discurso de una voluntad que produce la realidad sobre la que interviene.

Una episteme, bajo estas condiciones, resulta de una reconstrucción a posteriori, que procede desde lo positivo, pero que contiene más bien una deducción de categorías que una constatación de estructuras dadas. El positivismo, de todas las clases, ha sido suficientemente criticado como para creer que el mismo Foucault creyera en él. Su misma expresión “un positivista alegre” ya dice la ironía con que presenta sus pretendidas “positividades”. Su insistencia en que se trataría de positividades no pasa de ser un argumento de autoridad para los postulados metafísicos que está interesado en proponer.

Pero si eso es así, y si lo advertimos expresamente, renunciando con ello a la pretensión positivista, alegre o no, entonces su procedimiento es aceptable. Podemos discutir con él, puesto que ahora sabemos que lo que le interesa es la metafísica que ha puesto como base, más que el cuento de que la ha constatado en la historia, o en su propio cuerpo. Puestas las cosas así, sinceramente, entonces de lo que se trata es de una metafísica versus otra, y de la apuesta acerca de cual puede expresar mejor a una voluntad política de un tipo o de otro. Y entonces la pretensión de que no se intenta presentar metafísica alguna resultaría manifiestamente ser un nuevo truco de autoridad : “todos intentan pasarnos una metafísica por debajo de los argumentos, yo, en cambio, sólo he hecho constataciones positivas”. Por lo que sé, la inteligencia de Foucault no le permitió, por lo menos hacia el final de su vida creer de sí mismo algo tan manifiestamente pretencioso.

La idea de episteme no es defendible sino como una totalidad y, como tal, no puede ser sino la estructura conceptual de una subjetividad histórica, es decir, la expresión de un modo de vida. No tiene por qué haber contradicción entre una historia de las ideas (empírica) y una arqueología (de tipo lógica y epistémica), ambos son momentos de las reconstrucciones que la subjetividad histórica hace del pasado que la legitima, y desde el cual puede proyectar su

voluntad. La noción de un “borde” de la episteme, o de un “afuera” no ontológico es emocionante cuando se trata de describir las penurias de los excluidos y los maltratados, pero no es filosóficamente sostenible. En la medida en que las epistemes delimitan lo decible de lo no decible, no pueden dejar margen para lenguajes subalternos. Toda realidad que llamemos “otra” respecto del poder constituido sólo es “otra” al interior de un acto de traducción desde el mismo lenguaje del poder. Y todo acto de traducción no es sino un acto de colonización. No es sostenible la idea de “dos lenguajes”, para cada eventual lenguaje sólo hay un lenguaje. Y el lenguaje de la vida real no es sino el de los poderes dominantes. No se trata de crear lenguajes del “afuera”, como no se trata tampoco de “irse” del sistema de la dominación hacia “otra parte”. De lo que se trata es de tomarse el lenguaje y el poder, para transformarlos desde sí mismos.

Es sólo desde sí mismo que puede cambiar lo que es. El “afuera” no sólo es una ilusión, cuando se lo entiende como una metáfora espacial, sino que es fácilmente una enajenación que, también fácilmente, no tarda en ontologizarse. El “afuera” del género, de lo étnico, de los pobres, como los antiguos “afuera” del bien, o la belleza platónicas, sólo son expresiones de nuestra voluntad enajenada, que han partido tímidamente como “bordes” de lo establecido y no han tardado en convertirse, en la medida en que adquieren fuerza social, en sustancias, ontológicamente ciertas de sí. Pero si es eso, entonces habría que reconocerlas directamente como realidades “dentro”. No son sino, de lo real, su negación.

Pero todo esto es posible sólo si una filosofía del sujeto es posible. Y una filosofía del sujeto sólo tiene sentido si contempla su apertura hacia lo infinito. Esto es lo que creo, en exacta oposición a Foucault, que es lo que se hace posible desde Kant, que es, por esto, nuestro primer post moderno, es decir, el primer filósofo capaz de pensar más allá de la lógica cartesiana, y más allá de las ontologías objetivistas que se arrastraron desde los griegos hasta la modernidad. Con Kant se hace posible la primacía de la política, es decir, la primacía de la humanidad por sobre toda “exterioridad” ontológica. Desde Kant se hace posible la ontologización de la subjetividad que pone, por primera vez, a la historia humana bajo la responsabilidad absoluta de los propios hombres. En el apartado siguiente quiero sugerir que son justamente estas posibilidades liberadoras en la obra de Kant las que son impedidas por la lectura “errónea” que Foucault hace de sus textos.

6. Finitud epistemológica e infinitud práctica : Kant y los post modernos

Berkeley y Hume han encontrado los límites del conocer posible. Kant los ha puesto en el fundamento de su filosofía.

Encontrar los límites del saber es encontrar el límite de la perspectiva ilustrada, que pone al saber como condición de la acción. La Ilustración, considerada desde un punto de vista epistemológico, requiere que el campo de las acciones sea cognoscible y calculable. El poder dependería estrictamente del saber, y el saber versaría sobre la necesidad estricta. La libertad, para la Ilustración, no afecta a las leyes de la acción, sino a su uso. Lo técnico enmarca a la libertad.

El descubrimiento de límites intrínsecos al saber posible, la postulación de que esos límites residen en la propia facultad de conocer, es el descubrimiento de que el cogito cartesiano no es

todopoderoso en el saber, no puede serlo. Es finito.

Pero el carácter de su finitud depende del carácter de aquello otro que no se puede conocer, y del carácter de aquellas posibilidades que se reconocen como limitadas. Desde luego la mera existencia de eso algo otro, de un contenido en sí, incognoscible, de los fenómenos, implica un límite. Pero, luego, la propia estructura de la facultad de conocer implica su propio límite interno.

Por un lado habría ciertos núcleos de determinación en lo indeterminado que rebelarían la existencia de esa otredad imponiendo a la facultad de conocer su realidad (pero no su forma). Esto serían los nómenos, o el en sí de la cosa. Por otro lado estaría la estructura de la facultad de conocer que daría formas determinadas a esos nómenos, pero sólo las formas que puede darle.

El en sí indeterminado, pero persistente, de la cosa, y la forma determinada, y obligada, del conocer, serían los dos signos de la finitud epistemológica del sujeto cartesiano. Esto, por lo menos, en el ámbito de la Estética y la Analítica Trascendental.

Ya en Hume, sin embargo, esta finitud epistemológica había sido relativizada en términos de la razón práctica. En Hume, a pesar de que la certeza no es posible, a pesar de que la única fuerza de la verdad es su capacidad para convencer, lo que reduce toda teoría a retórica, en el ámbito práctico sí es posible una enorme confianza, que se funda en una estimación de las inclinaciones de la naturaleza humana finita. El ideal ilustrado de transparencia entre el saber y el poder se rompe, ya en Hume, para dar lugar a la simple emergencia de los actos sociales coordinados desde un conjunto de “simpatías naturales” que los hacen viables.

Estas “simpatías naturales” no son, desde luego, materia de conocimiento en el sentido convencional de saber de un objeto, o de saber de la necesidad. Se siguen de manera práctica de la vida práctica. La herramienta que permite “conocerlas” es más bien el “common sense” y el relato histórico que la teoría científica. El resultado de la apelación a esas herramientas es el saber del hábito y la costumbre. Con Hume la epistemología ha sido doblemente revolucionada : se le ha quitado la necesidad al saber, y se ha introducido lo práctico en el corazón de lo epistemológico. Ya con Hume “(toda) razón teórica es de suyo práctica”.

Pero esto introduce la indeterminación no sólo al ámbito del saber (no se puede conocer con necesidad) sino también al ámbito de la acción : las acciones sociales no están regidas por leyes necesarias. No sólo no se pueden conocer tales leyes, tampoco existen de hecho. Lo social está constantemente indeterminado por la emergencia de la contingencia. Por la presencia del azar. Lo único razonable que Hume puede contraponer al caos posible de la indeterminación social (a la anarquía del mercado) es su confianza en la sabiduría práctica de la costumbre, y en la variabilidad suave y progresista del hábito. El “common sense”, y la investigación de las tradiciones históricas, le muestran que los hombres operan de acuerdo a ciertas simpatías naturales que hacen posible la paz y el progreso. Una confianza, desde luego, que no es un saber en sentido epistemológico. Una confianza práctica, apoyada en la vida práctica.

La contingencia humana, sin embargo, revela la dicotomía clásica que preside la idea

cartesiana de ley. Para la perspectiva ilustrada hay ley (determinista y cognoscible), o simplemente no la hay (imperea el azar y la contingencia). Y las "leyes" sociales, que en Hume no son ni una ni la otra cosa, (es decir, que no son leyes), no hacen más que resumir lo dado, las confianzas prácticas que tenemos en lo dado, y la confianza progresista en que el mundo cambia lentamente hacia lo mejor (hacia el equilibrio). Son "leyes" que expresan el ser más bien como deber ser que como ser propiamente tal. Son, más bien, las condiciones prácticas que de hecho se encuentran en la acción, más que una esencia objetiva. Son, en suma, leyes de la practicidad, no del saber.

Es en este contexto, ya desplazada la reflexión desde lo epistemológico hacia lo práctico, en que hay que discutir el reconocimiento kantiano de la finitud epistemológica. El desplazamiento, ya en Hume, hacia lo práctico, obliga a mirar, más allá de la Estética y la Analítica, hacia la Dialéctica Trascendental y, más allá, hacia lo que se establece con la Crítica de la Razón Práctica. Sin esta perspectiva toda la discusión se queda en el plano epistemológico, desde el que se extrae la idea de límite, y de finitud, para aplicarla luego de manera directa, sin reflexión, al ámbito práctico, que se hace, por esta vía, limitado a priori, para luego fragmentarlo, des subjetivizarlo, des historizarlo, etc., operaciones todas que dependen de esta confusión (o astucia) inicial.

La gravedad que Kant agrega en la Dialéctica Trascendental a la ya muy grave indeterminación del en sí de la cosa, es la indeterminación correlativa del Yo y del Mundo, entendidos hasta entonces como existentes objetivos y configurados.

Cuando el conjunto articulado de las cosas, que se llama mundo, cuando la unidad de las intelecciones, que se llama yo, resultan ser sólo necesidades de la razón, condiciones internas de la facultad de conocer que no tienen más sustrato ontológico que la propia acción de la facultad de conocer, se produce una esencial ambigüedad en la noción de nómeno que, sospecho, Kant nunca resolvió.

Si la articulación entre los fenómenos configurados también es puesta por la facultad de conocer, la idea de nómeno, como núcleo de determinación que hace posible a la cosa determinada, se hace sospechosa. No hay manera de decidir, sin volver al objetivismo, qué del nómeno y qué de la articulación, o de la forma, constituye a la cosa. ¿Hay nómeno de la articulación?, ¿hay nómeno de la relación entre articulación y cosa configurada aislada?, ¿no es la relación también una categoría?

Creo que la única manera de mantener la consistencia del razonamiento kantiano es abandonar la idea de nómeno como núcleo, es decir, la idea de que haya **en sí de la cosa**, algo así como un en sí particular que estaría en el fondo de la cosa particular. Sospecho que la noción de **cosa en sí** o es errónea o es confusa, y que no puede, si se trata de ser kantiano, interpretarla como **en sí de la cosa**. Es necesario reconocer que la indeterminación de lo nouménico debe ser radical, y que en lugar de **cosa en sí** debe hablarse simplemente de **lo en sí**. De otra manera la idea de en sí de la cosa restauraría la pretensión pre kantiana de que se puede acotar lo indeterminado hasta determinarlo de manera objetiva. Es decir, la idea, pre kantiana, de que la forma que recibe el nómeno es "adecuada" a lo que ya es en sí, de manera particular.

Sostengo que esta conclusión sólo es posible desde la Dialéctica Trascendental, es decir, desde

el momento en que se niega la subsistencia ontológica e independiente del yo configurador (que sería algo así como un en sí particular del sujeto), y se niega la subsistencia ontológica e independiente del mundo (que sería la articulación en sí de lo configurado). Si leemos sólo hasta la Estética y la Analítica nos enteramos de que el sujeto es el que pone la forma en el fenómeno, pero no el contenido. Sólo cuando leemos la Dialéctica encontramos que el contenido que aporta **lo en sí** es algo completamente indeterminado, en lo que no es posible imaginar núcleo de determinación alguno.

He hecho esta crítica de la idea de nómeno entendido como en sí de la cosa a partir de la idea de relación, preguntándome por el aspecto nouménico de las articulaciones que pueden configurar este mundo como el que es, y asegurarnos que operemos con éxito en él. La misma crítica se ha hecho más frecuentemente (por ejemplo Fichte) a partir de la idea de causalidad, es decir, objetando el carácter causal que debe asumir el núcleo nouménico respecto de la cosa determinada.

En esta crítica me interesa deconstruir la idea de **en sí de la cosa**, porque me parece el origen de muchas de las nociones que aparecen en la filosofía que pone a la finitud como dato esencial. Todo el razonamiento, extraordinariamente curioso, de Foucault, en que atribuye a las Ciencias Humanas la búsqueda de “trascendentales empíricos”, parece tener su origen en la idea de que habría límites en lo en sí indeterminado, tanto en el lado del mundo (como nuestra condición de seres vivos, susceptibles de muerte), como en el lado del yo (como la estructura neuronal en que ocurre el pensamiento). Toda la discusión, llevada siempre con algo de escándalo, sobre la impotencia del hombre particular para saber de manera transparente, parece ocurrir sobre el supuesto de que lo que habría que conocer es lo nouménico.

Son estas realidades nouménicas de la vida (la muerte), el deseo (su vacío) y el lenguaje (su capacidad de constituirnos), o de la realidad nouménica que hay en estas categorías imaginadas por la analítica de la finitud, las que hacen que Foucault repita una y otra vez "me son dados", "le son dados a mi cuerpo", "se dan". Un cierto "algo" se impone desde lo no pensado, y la analítica de la finitud intenta abordarlo sin resignarse a su propia finitud, a su propia incapacidad para abarcar lo que la excede.

La noción confusa, o errónea, de **en sí de la cosa**, opera aquí como lugar donde Foucault puede poner todos los límites que la metafísica de la libertad quiere trascender. Y es notable como su ánimo metafísico lo lleva a mal interpretar erróneamente a Kant, o a extender erróneamente sus conceptos : donde Kant habla de experiencia de una subjetividad trascendental, Foucault pone la experiencia del cuerpo individual como experiencia de algo nouménico; donde Kant habla de analítica de la razón que revela lo incognoscible del en sí, Foucault pone la posibilidad de una filosofía de la experiencia que trata, nuevamente, de acotar lo en sí epistemológicamente inabordable.

Pero hay aún otra perspectiva que permite, ahora desde el mismo Kant, criticar la noción de que haya en sí de la cosa, y es su crítica a la idea de que los hombres posean intuición intelectual. Para el hombre particular los objetos se dan, como ya dados, sólo a la intuición sensible, pero la acción de las categorías no permite conocer, a partir de este aparecer sensible, un nómeno inteligible, quedando con ello sólo la posibilidad de entender el nómeno en sentido negativo, es decir, aquello que, justamente, no es objeto de la intuición sensible y, en

consecuencia, del entendimiento, es decir, de la razón teórica.

Pero Kant se refiere también al yo libre, no empírico, y a Dios, considerándolos como nómenos. Aquí está, creo, la clave de la cuestión, puesta en términos del propio Kant. Sólo cabe hablar propiamente de lo nouménico en un contexto práctico, no en uno epistemológico.

Pero, si es así, entonces las refutaciones de las pruebas de la existencia de un Dios objetivo adquieren toda su gravedad. Tampoco la articulación entre el articulador y lo articulado es objetiva e independiente. La indeterminación de lo en sí (tanto en el lado del yo como en el lado del mundo) no puede ser resuelta a través de ningún principio articulador objetivo. No hay objetividad epistemológica alguna. El sujeto trascendental configurador lo configura todo. Incluso su propia objetividad, y la de su Padre. El saber, en sentido epistemológico, ha sido derrotado completamente, y en su lugar sólo cabe poner la creencia, que es un saber cuyas garantías están ahora completamente en el orden práctico.

Yo creo que se comprende ahora por qué para Kant es tan imperiosamente importante que Dios exista. Si el saber no puede conocer con necesidad sino lo que pone él mismo, entonces todo lo que hay en el saber es puramente subjetivo, y las diferencias entre los sujetos particulares que son constituidos en el marco de esa subjetividad trascendental no tendrían ninguna otredad respecto de la cual regularse. Dostoievski lo ha resumido de manera eficaz : si Dios no existe entonces todo está permitido.

Cuando se asume la radical deconstrucción que hace Kant de toda objetividad epistemológica se debe asumir, consecuentemente, el primado absoluto de la subjetividad en el saber. Cuando se muestra, luego, que, debido a esto, no hay saber objetivo alguno de la moralidad, el significado de esa primacía de lo subjetivo se muestra como un primado absoluto de la libertad, o un primado absoluto de lo práctico sobre lo epistemológico.

Este primado de la libertad es, para Kant, histórico. Si bien el individuo particular puede estar impedido de manera empírica para ejercer una voluntad moral buena hay dos garantías que Kant se esfuerza en mostrar. Una es la existencia de Dios, entendido ahora como un saber cuyo sentido y contenido es del orden práctico. Un Dios que garantiza que la moralidad libre es posible no puede ser conocido epistemológicamente. El saber que se puede tener de su existencia resulta de la reflexión en torno a la moralidad, no en torno a alguna independencia ontológica demostrable. Se llega a la existencia de Dios a la vez como condición práctica, y como resultado, de la noción básica de que los hombres son esencialmente libres.

La otra garantía es que la realidad está ordenada teleológicamente de tal manera que, en el horizonte histórico, se hace posible una sociedad en que la moralidad libre sea practicable. Esta garantía, desde luego, no es independiente de la anterior, pero propongo que habría que pensarla por separado, para asumir qué es lo que implica para la filosofía. Sospecho que, como mínimo, su significación tiene que ver con la introducción más directa del orden de lo político. La historicidad kantiana debe ser realizada. Y esto implica ya más directamente un proyecto político, un proyecto de transformación social, que no se limita al ejercicio privado de la moralidad, sino que intenta hacer real su práctica universal, que es lo que la hace moral de manera efectiva y completa.

Sostengo que hay tres versiones de Dios en Kant, que corresponden a cada una de las Críticas, y que corresponden también a tres ideas distintas de la finitud del hombre. El Dios epistemológico de la Crítica de la Razón Pura, mera necesidad de la razón, que muestra la finitud del hombre particular, inscrito en la finitud de la estructura trascendental de la facultad de conocer. El Dios garantizador de la moralidad de la Crítica de la Razón Práctica, que muestra al hombre particular en el marco de la infinitud que le abre la libertad. En el marco de la infinitud práctica, que en el hombre particular no es sino su responsabilidad moral personal. El Dios que, operando en el ámbito de la libertad, garantiza la posibilidad teleológica que da sentido a la política, y que muestra al hombre particular ante la infinitud posible de su realización histórica.

A partir de aquí puedo especificar también por qué me interesa criticar la idea de **en sí de la cosa**, y no aún la de **lo en sí**, en general, que, para la epistemología, aparecería como la otredad del sujeto.

Cuando lo en sí se reconoce como algo radicalmente indeterminado, es decir, cuando se ha deconstruido radicalmente la realidad en sentido epistemológico del yo particular y de la cosa particular, quedamos por fin en posición de reconocer que lo único nouménico que puede aparecer a la experiencia práctica es el yo libre, y el Dios garantizador de la moral. Es decir, lo nouménico, posible núcleo de determinación de lo en sí, sólo puede ser subjetivo, en el sentido práctico de la palabra.

Pero entonces no sólo la finitud epistemológica queda en entredicho por la infinitud práctica, sino también el tema de la otredad. No hay más otredad en lo en sí que nuestra propia libertad, y la acción garantizadora de Dios. Bastaría con el grito de guerra : ¡Dios somos nosotros!, para que no quede en lo en sí sino lo que la autodeterminación humana quiera poner. Con esto el laberinto kantiano ha terminado por permitirnos reconocer esta verdad : lo que llamamos otredad no es sino la voluntad enajenada.

Y con esto es posible ver mejor lo que Foucault omite en Kant, y su significado. Al mantener la idea de una otredad nouménica que "se da" para la experiencia del cuerpo individual lo que pone es la distancia infinita de cuerpo a cuerpo, que nunca logra superarse en una subjetividad común; lo que pone es un espacio lleno de potencias "otras" que impiden la libertad; lo que pone es la desconfianza radical en que la acción colectiva pueda ir más allá de la soledad individual. La deconstrucción o, mejor, la omisión, de la idea de sujeto, para poner en su lugar la experiencia meramente significativa del cuerpo, no hace más que agregar un nuevo tinte depresivo al viejo tema existencialista de la soledad individual. Hay una rara sabiduría, pues, en que Foucault haya terminado sus días envuelto en lecturas de Tertuliano, San Jerónimo y San Agustín.

Más allá de Foucault, en cambio, la reflexión sobre el yo libre kantiano, finito en términos epistemológicos, infinito en términos prácticos, puede empezar ahora sobre una base completamente diferente, en que ya no son la tradición Ilustrada, que pone el saber como condición de la acción, ni su negación abstracta, que negando el saber sólo encuentra el límite, las que ponen los problemas esenciales. Volvemos, por decirlo así, al centro en que toda razón teórica es de suyo razón práctica, es decir, al camino abierto por la contingencia humana, en que la libertad no es sino la emergencia continua del azar, y el imperativo kantiano, en que la

libertad es, por primera vez, autodeterminación de un sujeto.

Ahora, superada la finitud epistemológica en la infinitud práctica, se hace imperiosa una filosofía del sujeto, es decir, una reflexión sobre el actor de este mundo construido en las luchas de la libertad. Pero se hace necesaria también una radical resignificación del Cogito Cartesiano, que ya no puede ser un ente meramente lógico, caracterizado por el pensar, o el saber, sino que debe ser un ente eminentemente ético, que se constituye, y constituye al mundo, en la odisea de su experiencia libre. Mi opinión es que esta resignificación tiene el efecto de diluir la mayor parte de los argumentos post estructuralistas sobre la deconstrucción del sujeto, que resultan, vistos desde aquí, una incesante porfía anti cartesiana, que lucha contra un fantasma que ya ha sido superado por la propia historia de la filosofía. No puede ya entenderse al sujeto como individual, ni a su autoconsciencia como mera teoría. No pueden entenderse sus límites de manera puramente empírica, ni epistemológica, ni la finitud de sus particulares como el horizonte insuperable de la acción humana. No puede entenderse a este sujeto en el tiempo, o sometido a la sumisión empírica : ahora sólo la historia humana puede ser entendida como sujeto. No es necesario ya entender al lenguaje como campo vacío, en que impera la fractura, en que no ocurre sino lo contingente. La desesperación existencialista, o la indiferencia post estructuralista, se revelan como enajenación de la voluntad infinita.

Dada la amplia perspectiva, moral y política, que con Hume y Kant se abre para la iniciativa humana, buscar en Kant el origen de una filosofía de la finitud es leerlo de manera errónea o, simplemente, no leerlo. Desde luego es reducir a Kant a ese epistemólogo constructor que creyeron ver los neo kantianos, ignorando por completo lo que su obra tiene de filosofía moral, y de política. Pero, peor aún, es reducirlo a la dimensión inicial de su epistemología, la que permite la teoría del nómeno, ignorando la indeterminación epistemológica radical que surge del conjunto de la Crítica de la Razón Pura y, lo que es más grave, la básica distinción entre epistemología y razón práctica que el mismo Kant expuso de manera contundente, y que está presente en toda la filosofía moderna.

El demonio objetivista de la tradición cartesiana ha metido su cola en este pseudo kantismo que quiere pensar la diferencia, la otredad y la infinitud. La visión que ofrece de Kant es extrañamente anti cartesiana : se limita a ser un cartesianismo invertido. Donde se ponía sujeto infinito se pone ahora finitud y falta de sujeto, donde se ponía infinitud se pone ahora límite, donde se quería poner moralidad y política se pone ahora la deconstrucción del relato moral, y de los fundamentos de la política, donde se ponía significado y representación se pone ahora significancia y circularidad de los relatos. Parece, para la mirada de un racionalismo crítico posible, como si todo el universo de la filosofía moderna se limitara a una serie de alternativas dicotómicas, y lo correcto, o quizás lo "in", está en elegir sistemáticamente las del lado opuesto a las que sostienen los académicos cartesianos. La filosofía moderna, sin embargo, ha sido mucho más creativa que esta simplicidad cartesiana o anti cartesiana, o que esta dicotomía repetida hasta el cansancio entre Ilustración y Romanticismo. Desde Hegel la superación posible de la modernidad filosófica no tiene porqué conducir al azar o a la nada.

Pero es Kant, ya no el filósofo de la finitud, sino el de la libertad, el que ha puesto la primera reflexión del sujeto histórico sobre sí mismo y, con ello, ha hecho posible esta constatación autoconferida de la voluntad revolucionaria : **somos libres, podemos ser felices.**

Santiago, 27 de Mayo de 1997.-

ouraniómmata

C. Contra Bataille

(a propósito de “Historia del Ojo” (³))

Los problemas de los ex católicos siguen siendo, la mayoría de las veces, problemas de católicos. Se puede distinguir la negación, que lleva al ser a ser otro de sí, de la negación abstracta, que simplemente contrapone, y de la negación vacía, que opone el simple ser quieto, sin lucha, o la nada. La negación ex católica rara vez va más allá de la posición abstracta o vacía de un contrario simple. Esta imposibilidad es quizás parte de la venganza de un Dios vengativo, o es quizás la huella profunda de una fe totalitaria. Hay dos notables ex católicos que marcan en sus obras constantemente estas maldiciones. Uno es el simple Bataille, otro es su muy sofisticado admirador, Michel Foucault.

La simplonería del ex católico Bataille, que se limita a imaginar todo lo contrario de Dios para satisfacer de manera perversa su culpa de desconocer a lo sagrado, se hace más sutil en el ex católico Foucault, cuya poderosa mente convierte en conceptos lo que Bataille trata de narrar como experiencias, aunque sean experiencias producto de su fantasía. (⁴)

No me pregunten cómo, pero a mi casa llegó un sobrino de Buñuel, y le he preguntado si su tío era católico. Me dice, admirándolo sin contemplaciones, que fue un hijo de hidalgos semi pobres, muy católicos, lo peor de España, y que cuando niño jugaba a hacer misa con altares de juguete. Cuando se considera su anti clericalismo posterior no debe olvidarse este dato o, quizás, este fenómeno cultural, de mucho mayor alcance.

La puerilidad de la obstinación pecaminosa de Bataille está tan cerca del éxtasis místico de Santa teresa (la francesa y la chilena), o de san Juan de la Cruz, que es sospechosa. Se trata simplemente del blanco y el negro de lo mismo : y los jesuitas pueden ser el negro, así como las monjas ursulinas son el blanco. Toda una cuestión meramente eclesiástica.

El libertino ilustrado, lineal y repetitivo, que es Sade, es convertido por Bataille en punto de fisura que inaugura sus **narraciones** y puerilidades pornográficas. La simplicidad truculenta de Bataille es convertida a su vez en símbolo ejemplar del **pensamiento** de nuestra época por Foucault, que quiere hacer filosofía desde la obstinación ex católica.

Estas son cosas que sólo le pasan a los franceses. Ni los ingleses, ni los alemanes, tienen sobre sí el peso de la hipocresía católica, ni necesitan como respuesta la hipocresía anti católica. O el simple agobio puritano, o el ligero espíritu liberal, los alejan de convertir en palabrería los vericuetos de sus complejos de culpa. La ligereza de los italianos es proverbial. Ni Casanova, ni Passolini, han significado para ellos el secreto a voces que son Sade y Bataille en la cultura francesa. Boccaccio y Chaucer, habían puesto su sello en este ánimo liberal y festivo hace ya seiscientos años, y fue suficiente. Si los alemanes sufrieron el oprobio de la negación abstracta y desesperada de Dios fue cuando eran católicos. Los monstruos de Matías Grünewald son un

3 Georges Bataille : *Historia del Ojo, (Histoire de l'oeil, 1928)*, Ed. Coyoacán, México, 1996.

4 Ver, Michel Foucault : *Prefacio a la Transgresión, (1962)*, Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

ejemplo.

Todo el problema del vacío de Dios se resuelve en que para un ex católico hay Dios Padre o impera la nada. Sin el Padre los hijos que lo mataron sacralizan en sus filosofías las culpas del asesinato. Comparar esta actitud con la de Nietzsche puede ser instructivo. Nietzsche no siente el vacío de Dios, no hilvana un discurso quejumbroso y truculento para relatar su ausencia. Triunfante, cree que el super hombre puede vivir sin él. Celebra el ánimo festivo que enfrenta la nada como fuerza creadora. Es claro, en cambio, que el hombrecito Bataille no puede vivir sin su constante referencia. Es claro también que el filósofo profundo que hay en Foucault, por debajo del espectáculo académico de sus arqueologías, busca una y otra vez eludir ese vacío que lo agobia. Y quizás encuentra al fin la fórmula final en su idea del cuidado del propio cuerpo. No es raro que sus manuscritos descansen en un convento jesuita. Han vuelto a su origen.

Sólo hay una manera de que la muerte de Dios sea real, y no es, desde luego, la truculencia del pecado que lo prolonga de manera perversa. Y esa manera es la risa, la levedad de la indiferencia ante lo divino que, sin ser seguridad en sí misma y certeza es, al menos, clara y honrada prescindencia que se entrega a lo inmanente puro, a la vivencia ligera, a la falta de horizontes positivos o negativos. Este abandono alegre, cuando no es aún ataraxia, indiferencia pura o espera de la muerte, es el momento más bello de la ausencia de Dios. Sin épica alguna, entregados a la gracia de la ironía, a la fragilidad del cuerpo, a la simplicidad de lo bonito, la comedia pura, no atormentada aún por la culpa, es la “alegre despedida de los dioses”. (⁵)

No fue la culpa, sino la desesperación ante la nada, lo que arrasó a la comedia. Ni siquiera el cristianismo, religión de corderos, simplemente incapaz de interrumpir la alegría sin convertirla previamente en culpa. Fue el Imperio Universal, la dominación absoluta, la que arrasó con el espíritu de la comedia. El cristianismo preparó el camino, y luego coronó su obra, devorando y disfrutando de sus ruinas.

En el espíritu post moderno coexiste la levedad de la comedia, como espíritu ultra liberal, con la truculencia de la culpa, arrastrada entre bambalinas y jerigonzas, por cripto judíos y ex católicos. Y ambas posturas tienen una relación específica con la espectacularidad sexual a la que llaman “erotismo”. Por un lado la moderación hedonista de la vivencia y del agrado, por otro lado las figuras del horror, el éxtasis y la muerte. Y no es raro que, en ambos casos, la materia propiamente sexual del erotismo se diluya. Por un lado en la moderación civilizada de la sublimación represiva, por otro lado en la des sublimación escabrosa y violenta, cuyo contenido se acerca más a la muerte que a la vida.

Pero, a diferencia de la comedia antigua, que fue sofocada por un poder totalitario y homogeneizante, la comedia nueva puede ser administrada por un dominio interactivo y diversificador. Con lo que la diferencia entre la comedia de espíritu liberal y la comedia atormentada, que no sabe gozar su propia risa, no es sino una diferencia entre dos modos de administración posible.

5 Marguerite Yourcenar, en su “Cuaderno de notas a “Memorias de Adriano””, dice que le interesó el siglo II porque fue, durante mucho tiempo, el de los últimos hombres libres. Los dioses ya habían muerto, y el nuevo Dios no nacía aún.

En vano buscará la des sublimación violenta escapar al continuo represivo, que ejerce más violencia y a mayor escala, que sabe presentar la violencia como comprensión psiquiátrica y legítima, que ejerce su violencia cotidianamente, en el modo natural de la dominación fuertemente establecida. La esterilidad de la impugnación se perderá en el gesto perversamente virtuoso, sin llegar nunca a constituir una política. En vano buscará la moderación liberal algo de contenido en la diversidad ilusoria del agrado manipulado. Y la fragilidad de vivir sin horizontes decaerá rápidamente al sin sentido y al vacío. El imperio universal, ahora flexible y diverso, arrasará al espíritu de la comedia una vez más, confirmando que el contenido real de la muerte de los dioses es su conversión en poderes terrenales.

Y todo esto porque si hay algo que el “erotismo” del agrado y el “erotismo” de la transgresión tienen en común es su obstinación en la individualidad, su incapacidad para constituirse en sustancia erótica, es decir, en espacio transindividual constituyente de una subjetividad histórica. La imposibilidad frustrante del agrado, la imposibilidad truculenta de la transgresión no son sino una misma : la imposibilidad de la individualidad.

Hay algo que liberales y ex católicos no han perdido nunca, aunque hayan perdido a Dios, y a la verdad, aunque hayan criticado abstractamente la idea de sujeto, y es la poderosa impresión de que todo devenir del ser atraviesa y se consume en su ser individuos. Individuos leves que no requieren pertenecer, o individuos culpógenos que sólo entienden por pertenecer lo místico, lo sagrado. Convicciones en buenas cuentas simétricas, que se expresan ambas en la mitología de la centralidad del cuerpo.

Santiago, Septiembre de 1997.-

Ouraniommata

D. Walter Benjamin y la experiencia de la memoria

“Los viejos generalmente obran y hablan en nombre de sus desengaños, de sus fracasos, que ellos llaman experiencia, como si todos debiéramos fracasar en la vida y desengañarnos.”

Vicente Huidobro

Vientos Contrarios (1922)

En las épocas de derrota, cuando la experiencia real nos es adversa, cuando parece que no se puede tener esperanzas, porque la determinación se ha impuesto ante la posibilidad, se puede intentar reformular la esperanza desde la experiencia de la memoria. Que la memoria dé lo que la realidad parece no dar, esa sería la esperanza del mesianismo.

En la sociedad tradicional, que articulaba su dominación en torno a la radical apropiación de la memoria colectiva, la memoria mesiánica, que nos dice que “hemos sido esperados”, que pone nuestra tarea como la de redimir a nuestros padres, era potencialmente subversiva.

En la sociedad post moderna, que articula su dominación de la diversidad creando pasados, presentes y futuros múltiples, a la medida de los consumidores, la memoria mesiánica, una entre otras, es perfectamente administrable. La tolerancia represiva puede admitir nuestra tarea

redentora fácilmente y traducirla en utopía de consumo : nuestros padres vivieron mal, nosotros viviremos mejor. La culpa residual por este beneficio, que nunca lograremos hacer llegar hacia el pasado, se puede ahogar en conformismo, en horror ilustrado ante el pasado de barbarie, o simplemente anular a través de la progresiva simplificación del aparato mental.

No se puede luchar desde la memoria mesiánica en una sociedad que es capaz de inventar múltiples memorias. Pero incluso, si se pudiera, el concepto mismo de recurrir a la memoria como argumento, o como simple experiencia, debería ser revisado. ¿Debemos recurrir a la memoria como experiencia?. ¿Nos dictan nuestros mayores un destino mejor?. ¿No es esto un ánimo de arraigar la consciencia crítica en la sensación de culpa?. ¿Qué clase de utopía, o de negatividad, es la que resulta de recurrir al pasado?. Una sociedad que es capaz de inventar múltiples pasados, una consciencia crítica que quiere salvar lo que en alguna de esas ilusiones habría de esperanza : es en este contexto que quiero comentar “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin (⁶), y la Introducción que hace Pablo Oyarzún R. al texto. Comentar de manera fragmentaria, sin embargo, en el estilo que el mismo texto propone.

Apunte 1 : Recapitular es un vicio de la decadencia. Los viejos llaman experiencia a la sumatoria de sus fracasos. Cuando el presente ha sido revolucionado radicalmente ya no tiene sentido recurrir a la memoria. No vamos a redimir nada. Vamos a crear. No sólo vamos a derrocar el dominio presente, sino también el que hemos heredado de nuestros “padres mayores”.

No se puede separar la esperanza mesiánica de la culpa. ¿Necesitamos la culpa como argumento?. No.

Si es cierto que la revolución radical del espacio técnico nos deja sin memoria ¿por qué habríamos de intentar recuperarla?. La técnica no recurre a la administración de la memoria como forma de dominio, nuestros mayores sí lo hacían. El nuevo dominio no requiere de la memoria, porque tiene mejores argumentos. La nueva voluntad revolucionaria también debería tenerlos.

Sólo a los intelectuales y a los sacerdotes les interesa el pasado. A unos porque el búho de Minerva es incapaz de volar en pleno día, a otros porque el Padre Eterno los mantiene ligados a la culpa. Pero para el enano teológico oculto en Benjamin ambas cosas parecen ser la misma, el horror que le causa la técnica es sólo otro aspecto de su culpa mesiánica.

Ya Platón, el intelectual por excelencia, temió que el ejercicio de la escritura terminaría borrando la memoria. Hoy sabemos que eso no es cierto. No hay una memoria objetiva que borrar, la escritura sólo enfatiza que toda memoria es un producto. Y quizás fueron los antiguos persas del siglo X, esos vividores, los que mejor entendieron, con sus “Mil y una Noches”, el significado de ese infinito cajón de sastre que es la memoria escrita : encantamiento, ilusión, producción de mundos, ejercicio humano.

Quizás Kant es la culminación de la tradición de la memoria escrita : la consciencia que

6 Walter Benjamin : “La dialéctica en suspenso, fragmentos sobre la historia”, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún R., publicado por Libros la Invención y la Herencia, ARCIS - LOM, Santiago, 1996.

escribe su percepción configura el mundo. Quizás el desafío hegeliano es asumir por fin la escritura como vida, es decir, como política.

Pero los sacerdotes han puesto a “El Libro” en el tiempo y lo han usado para administrar la culpa a través de la memoria. Sus Mil y una Noches no son ilusión, engaño, vida sutil, amabilidad erótica, sino omnipresencia de la Palabra, que es el reino de la seriedad y la Verdad, del gran Dolor, y la infancia perpetua en que nos fija la Ley Paterna.

Benjamin quiere disputar esta administración de la memoria, y darle a la culpa la forma de una débil fuerza redentora que, desde el pasado imaginario, podría darnos esperanza. Pero la base social, la base material, de este ejercicio ha sido barrida. Los modos de la escritura que supone están en crisis. Y él lo sabe. Su ambigüedad ante la reproductibilidad técnica del arte así lo muestra. Y no nos ofrece más respuesta a sus incertidumbres que recurrir al pasado.

En la época del hipertexto, del Web y la telerrobótica, la memoria se vuelve inútil como argumento del poder, demostrando al fin de manera explícita su carácter ilusorio. El poder actual no cuenta historias, crea directamente una diversidad manipulable de presentes que se abren con la avidez de las expectativas. No señala hitos, ni pone fundamentos, simplemente tiende hilos y procede.

¿Deberíamos negarnos, como el obtuso Platón, a aprender a leer esta nueva escritura para no perder la memoria de nuestros textos sagrados?. ¿Deberíamos buscar en el pasado imaginario la esperanza ante los innumerables presentes opresivos?. ¿Y qué hacer entonces con la historia?. Propongo esto : regalémosle las “historias” a los intelectuales, aprendamos nuevamente a leer, apoderémonos del presente, hagamos posible el futuro ... iniciemos otra vez la Historia.

Apunte 2 : Llamamos necesidad o contingencia históricas a esos pedazos de la historia que no dominamos. Necesidad allí donde logramos poner una ley, contingencia allí donde nos dejamos llevar por el desconcierto. En ambos casos la noción fundante es que el principio de funcionamiento histórico nos es ajeno, ya sea como estructura histórica, en el primer caso, o como irrupción del azar, en el segundo.

Para un concepto en que hay una relación interna absoluta entre la forma del devenir histórico y la actividad humana, tanto la necesidad como la contingencia históricas no son sino actividad humana enajenada. La reconstrucción del pasado como necesario da cuenta de la soberbia de la razón que no se ve como autora de sí misma. La contingencia no es sino impotencia enajenada. La contingencia no es sino posibilidad enajenada.

Necesidad y teleología no son la misma cosa. Que haya necesidad implica que el concepto es movido, auto construido, dentro del horizonte de la posibilidad. Es decir, que entre el determinismo y el azar, es posible pensar a la posibilidad como posibilidad determinada. La necesidad del proceso histórico no es sino esto : nuestra reconstrucción racional de la posibilidad determinada, y nuestra tarea por hacerla real. Pero nada de esto requiere que haya teleología, es decir, un impulso ajeno al presente histórico que tira hacia un futuro necesario. No hay teleología porque no hay nada fuera del presente histórico absoluto. La teleología no es sino la posibilidad totalizada.

Apunte 3 : Sobre la Tesis VI : Quizás el fin de la historia anunciado por Fukuyama no es el de ninguna historia que pueda llamarse o verse como objetiva, sino, justamente el fin de la actividad de contar la historia. El fin de la historia es el momento en que el pasado histórico deja de entenderse como objetividad y se hace explícitamente al fin un espacio en el que se reconoce la presencia del presente. No se puede ser buen historiador en la época del fin de la historia. O, también, presentarse como historiador, aunque sea bajo la consciencia mesiánica de que se acude al pasado ante un instante de peligro, no es sino un argumento de autoridad bastante débil. Por qué “rescatar el pasado de la dominación”?, ¿no deberíamos más bien rescatar el presente?. ¿Por qué tratar de salvar el patrimonio?, ¿qué patrimonio, el de la sociedad de la escritura mecánica, el que nuestros mayores no lograron salvar para sí?. Al parecer lo que habría que salvar es justamente lo que **no** fue, lo que quiso ser y no pudo. ¿Deberíamos aprender del **no poder** de la tradición a ganar lo que ellos no ganaron?. ¿Tenemos que aprender de ellos algo que no sean sus sucesivos fracasos?.

Apunte 4 : Sobre la tesis VII : ¿Es necesario, para criticar al positivismo, caer en el misticismo de una consciencia iluminada?. El saber de una voluntad revolucionaria debe poder distinguirse del de una voluntad que ha mezclado la revolución con el mesianismo. ¿Quien nos asegura que la “débil fuerza mesiánica” no acepte ser débil sólo porque no está en el poder?. Los débiles mesiánicos de los momentos de la derrota son y serán los mismos que conviertan su mesianismo en fuerza cuando estén en la victoria. El romanticismo de la debilidad de su pretensión no es sino la debilidad real del derrotado.

Los dominadores toman “el patrimonio cultural” como botín ¿deberíamos tratar de recuperarlo?. El patrimonio en una voluntad revolucionaria no es una suma de bienes, sino sólo de esperanzas. Ellos no se apoderan de nuestro pasado, sino de nuestras esperanzas. Identificar las esperanzas con el pasado hace que la historia nos parezca importante. Rescribir la historia sólo puede interesarle al poder. Los que no tienen nada tampoco tienen pasado. A no ser que los intelectuales los carguen con un cúmulo de culpas que redimir. los que conquisten el poder conquistarán con él también el pasado.

Pero la lucha es por el futuro, no por el pasado. Sólo a los intelectuales les interesa la lucha por el pasado, porque presienten que en su administración encontrarán las claves del poder. Pero el pasado podría ser un argumento si existiera, y fuese apropiable como existente. Pero al ser borrado, o manipulado, por la técnica sólo queda de él el impulso interno, la vida, que quería darse sus formas, aunque de hecho no las necesite. Para la voluntad revolucionaria es preferible buscar la vida en el presente que en el pasado. Lo que queremos es la vida, no la culpa. Quizás la nostalgia nazi de Heidegger es más apropiada para Benjamin que su misticismo marxista : pero los nazis fueron los alemanes, no los judíos.

“Todo documento de la cultura es también un documento de la barbarie”. Peor aún, ¿por qué deberíamos rescatar entonces el famoso “patrimonio”?. ¿No sería mejor recrear las esperanzas como esperanzas que disfrazarlas de redención?.

Queremos conocer la historia para encontrar las claves del dominio y revertirlo, no sólo para tener en las manos un argumento poético : no son nuestros héroes (padres) los que nos dan fuerza, sino nuestro conocimiento de las técnicas del poder. Tal como los socialistas utópicos

del siglo XIX, y como los románticos (almas bellas) de todos los tiempos, los benjaminianos se asustan de la técnica, recurren a Heidegger en busca de argumentos, y dejan ir de las manos el contenido material del poder. Las armas del poder tecnológico resultan demasiado terribles para estos pacifistas y, renunciando a ellas, se ponen en las manos de los dominadores, como el clásico bufón irónico, que dice la verdad, pero es inofensivo.

Apunte 5 : Sobre la Tesis IX : El ángel de la historia sólo ve catástrofes y ruinas. Y esto es justamente lo que Benjamin ve en la Alemania de 1918 a 1938 : 20 años de catástrofes y ruinas. La tempestad del progreso, que él ve sólo como ruina, y que lo espanta, lo arrastra hacia el paraíso. Esta no es sino una manera hermosa de decir como los intelectuales viven, en medio de la derrota, el carácter intensamente dramático de la historia. El alma bella sólo ve ruinas y traiciones en lo que todos llaman progreso. Tiene razón, pero sólo tiene la mitad de la Razón. Tiene “razón”, pero nunca alcanza a la Razón.

Apunte 6 : Tesis XII : “la última clase esclavizada”, “la clase vengadora”, el odio y la voluntad de sacrificio como motores de la revolución, la invocación de Blanqui (como antes de Fourier), nutrirse de la imagen de los antepasados esclavizados, “ninguna gloria para el vencedor, ninguna piedad para el vencido”, solidaridad con nuestros hermanos muertos.

¿Puede triunfar una revolución pensada como una gran venganza?. Empezar sí, triunfar no. Los zapatistas pueden empezar una revolución, pero ¿quien puede revolucionar materialmente la vida?. Quizás para los intelectuales, o para las víctimas, baste con una gran destrucción vengativa, pero no vamos a la guerra para matar sino para intentar hacer un mundo donde podamos ser felices. ¿Por qué falta el tema de la felicidad en Benjamin, por qué su protesta no parece ser algo más que un gran lamento indignado?. Porque habla desde la derrota.

Quedarnos en Benjamin es condenarnos a mirar más desde el odio que desde la perspectiva de la vida. Esto sería un mero sentimentalismo sino es porque el resultado de la venganza es muy probablemente el totalitarismo. ¿Qué amor se satisface en la perspectiva de la venganza?. ¿Qué es esperable de una venganza mesiánica, por muy débil que se presente, mientras no tenga poder?. Estos argumentos de Benjamin son más apropiados para Stalin o para Hitler que para la voluntad bolchevique. La frustración del pueblo alemán, la miseria del pueblo ruso, la epopeya de nuestros mártires : buenos argumentos psíquicos para una revolución industrial forzada o, al menos, para el lado brutal y destructor de la revolución industrial.

¿Benjamin en el poder?. No, la verdad es que Benjamin nunca habría llegado a estar en el poder. Su argumento se destruye a sí mismo. No sería capaz de asumirlo si se hiciera real. Otro vicio típico de los intelectuales : cantar desde fuera del poder lo que criticarían si llegaran al poder.

Apunte 7 : Sobre la Tesis XIII : La idea de que la **historia** es producida se confunde con la de que la historiografía sea usada como recurso discursivo : a no ser que no haya más historia que un discurso. La crítica del tiempo homogéneo y vacío no tendría porqué hacerse desde una perspectiva mesiánica y culpógena. Se puede pensar la historia como presente absoluto y se trata de apoderarse de ella, en el acto de apoderarse de la historia materialmente, en el presente absoluto, nos apoderamos de su relato. La idea de hacerlo al revés es un delirio más delirante de lo que la eficacia política podría desear. Un hermoso delirio para un alma bella. Un acto de

enajenación de la voluntad revolucionaria, si es que estamos hablando de política.

Apunte 8 : ¿Es la voluntad revolucionaria un momento previo o externo a la razón?. ¿Es la razón, a la inversa, un mero discurso de la voluntad?. Ambas cosas serían ciertas sólo en el caso de que pensemos a la razón como razón cartesiana, como razón teórica, como mera idea. No sería así, en cambio, si consideramos a la razón como algo práctico. La voluntad no es previa a la razón : es la razón. La razón es el discurso interno de la voluntad, aunque sea un discurso enajenado. Enajenación y exterioridad no son lo mismo. Toda voluntad es racional. Cada voluntad a su manera. Pero, en la medida en que la razón es totalizante por sí misma, la idea de que haya “otras voluntades” es dudosa. Sólo hay una razón y una voluntad : la razón dominante. No se puede **escapar** a ella, hay que **apoderarse** de ella y llevarla hasta más allá de sí misma.

Santiago, Junio de 1997.-

E. Reformismo y *Malinchungheit*, en torno a la visita de Ernesto Laclau

El filósofo y teórico político Ernesto Laclau, un académico británico nacido casualmente, contingentemente, en Argentina, ha venido desde Inglaterra al muy chileno Post Título de Crítica Cultural, en la Universidad ARCIS. A partir de las lecturas y discusiones previas de algunas de sus obras, en el Taller de Teoría del Centro de Investigación, y sobre todo, a partir de las clases que ha dictado en esta visita, y las preguntas y respuestas que resultaron de ellas, hago a continuación un comentario en dos sentidos : una crítica general de los planteamientos presentados por Laclau, y una reflexión en torno a la escena que produjo su visita.

A. Objeciones Generales

1. Laclau ha mostrado en el Seminario que dictó una enorme erudición, desde luego muy superior al promedio al que estamos acostumbrados, un amplio manejo de escena, y una claridad y elegancia teórica por momentos envidiable. Creo que hay dos virtudes principales en sus intervenciones, teniendo siempre presente nuestra situación local.

Una es el ánimo didáctico y la claridad con que ha transitado por los escabrosos conceptos, llenos de sutileza, tan lejanos al sentido común, que son propios de las filosofías post modernas. Exposiciones claras y distintas, respecto de las cuales se pueden hacer pronunciamientos eficaces, con sentido, sin demasiada retórica, en que queden de manifiesto las coincidencias y diferencias en juego en la discusión.

Por cierto este es un bien escaso en nuestros páramos académicos, en que abunda el refinamiento, la alta poesía, la reiterativa alusión borgiana, sin que quede muy claro, la mayor parte de las veces, que es lo que se está discutiendo realmente. Muy rara vez se ve por estos lados un espectáculo de claridad útil y sencilla, llena de contenido, como el que presentó Laclau. Quizás se podrían invocar solamente dos. Una es la extraordinaria claridad con que Víctor Farías explicó el nazismo de Heidegger ante un público adverso, lleno de horror y animosidad, que se limitó a descalificarlo, sin entrar nunca a la discusión. Otra es la

memorable claridad con que Derridá explicó el abecé de sus teorías, descalificó las preguntas sofisticadas, y reiteró, una y otra vez, que la justicia no es deconstruible, ante la fascinación de un público que celebró haberle entendido todo con el mismo entusiasmo con que habitualmente celebra el no entenderle nada.

La otra virtud encomiable de las exposiciones de Laclau es el ánimo de ofrecer una teoría sólida, detallada, con amplia base filosófica, como respaldo, o como marco general, para pensar la política. La reflexión de Laclau, sólidamente académica, por muchas objeciones que puedan formularse en su contra, es siempre una reflexión política, y lo sabe, y expone constantemente el ánimo práctico que la preside. Se trata de pensar un mundo real, la experiencia del fracaso del socialismo, la posibilidad de radicalizar la democracia, la conexión entre el mundo académico y la política posible. Es decir, un pensar que tiene un destinatario que no es sólo el mundo académico, que se hace escuchar, que influye, desde su tribuna erudita, a la manera en que pueden ser escuchados los intelectuales, a los poderes de turno.

Me importa destacar estas dos virtudes, el ánimo didáctico reflexionante, que no es puro dictado de una lección cerrada, y que no pierde su claridad en ningún momento, y el ánimo práctico reflexionante, que en todo momento quiere ser político, sin perder nunca su carácter académico. Un equilibrio sutil desde luego, expuesto siempre a las tentaciones simétricas de la teoría por la teoría y la teoría como simple máscara de la política. Me atrevo a sostener que Laclau ha logrado en sus presentaciones este equilibrio, y es a partir del respeto que me produce el que lo busque, y el que lo logre, que quiero criticar, radicalmente, ácidamente, algunos aspectos principales de su exposición.

2. La primera de mis objeciones tiene que ver con el dispositivo retórico en que se apoyan sus teorías. Es visible, tanto cuando lo alude directamente como cuando lo alude de manera implícita, que el gran actor que opera en su discurso, haciendo resaltar de manera negativa todo lo que Laclau quiere defender, es Hegel.

Desgraciadamente Laclau nunca distingue, ni en sus exposiciones, ni en sus textos, si este gran enemigo es Hegel, o es algún tipo de hegelianismo particular, digamos, el materialismo dialéctico. En la historia intelectual, y en las discusiones académicas esta diferencia no es para nada menor. Se podría compartir la filosofía de Platón sin comprometerse con la de Plotino. Es perfectamente pensable reconocer valiosos aportes en Kant sin que seamos por ello neo kantianos. El problema es que, claramente, todo gran pensador admite más de una lectura. Y el problema también, por cierto, es que, claramente, algunas lecturas pueden ser más afortunadas, o menos, pueden estar más lejos o más cerca, de lo que un consenso razonable de filósofos dirían que es el centro de una determinada doctrina.

Al no hacer nunca la diferencia entre Hegel y las versiones soviéticas del hegelianismo Laclau produce la desafortunada confusión de criticar en Hegel lo que se podría criticar de manera legítima en la filosofía soviética. Y llega, en esta línea, a cometer el abuso, ya consagrado por Popper, de citar la filosofía soviética cuando quiere criticar a Hegel. Cuando se examina, en sus textos, cómo critica la filosofía hegeliana lo que encontramos es una argumentación basada completamente en Della Volpe y en Colletti, e incluso en los desafortunados textos popperianos. Cuando vamos a la crítica de Della Volpe y Colletti, para ver la razonabilidad de la reproducción que hace Laclau, encontramos un razonamiento que nunca va más allá de Kant

o, peor, de la metafísica de Aristóteles. Laclau siempre queda debiéndonos una explicación. La demostración nunca se produce, ni en él, ni en sus fuentes. El argumento general se reduce, en último término a una decisión. Lo que, quizás, sea congruente con el conjunto de su postura.

Sin embargo, más allá de si se puede encontrar una versión de Hegel más correcta que otra, su argumentación podría ser discutida de manera puramente interna. Sin poner las interpretaciones posibles de Hegel en juego. Esto porque su dispositivo teórico presenta una dicotomía retórica en que se asocian sin más, como si fuese evidente, un conjunto demasiado amplio de categorías.

En su exposición, y en sus textos, las nociones de totalidad, totalitarismo, clausura, teleología, determinismo, sujeto, significado, esencialismo, ontología, y aún otras más, aparecen siempre en bloque, como si se implicaran mutuamente, como si no se pudieran pensar por separado, en relaciones distintas en que algunas se den y otras no. Y, en cambio, contrapone a esto un complejo teórico en que asocia fragmentación, discursividad, dislocación, significante vacío, contingencia, democracia, deconstrucción, hegemonía, otredad radical, como si estas nociones se implicaran mutuamente, y como si pudieran pensarse todas a la vez de manera consistente.

Su operación retórica consiste en que cada vez que aborda el primer grupo de nociones enfatiza el adverbio “totalmente” (“totalmente determinista, totalmente clausurado”), o asume con cierta rapidez que se puede llegar de una cosa a la otra, hasta llegar finalmente a “totalitario”. En cambio, cada vez que aborda el segundo grupo es cuidadoso, matizado, dice “tanto esto como lo otro”, se esfuerza por conciliar, hasta llegar finalmente a “democracia”.

Presentadas en bloque, y como dicotomía, ambos grupos de nociones presentan dificultades, sobre todo si se supone que se implican estrechamente unas a otras. La falta de detalle y de matiz ante las vinculaciones que se dan en la primera serie, y el extremo cuidado, y la razonabilidad con que se quieren conciliar las aparentes oposiciones en la segunda (como dislocación - continuidad histórica, desición emergente - responsabilidad, contingencia - azar, acontecimiento - estrategia) produce un efecto de mayor verosimilitud, que no es sino una operación de cierre retórico. No el resultado de un argumento, sino la consecuencia de la falta de una serie de argumentos.

3. La segunda objeción que se puede presentar es que hay una desproporción enorme, e injustificada, entre la poderosa erudición de sus argumentos y la trivialidad de las consecuencias políticas que saca de ellos.

La detallada crítica erudita afecta siempre a enemigos demasiado grandes (que se terminan asumiendo como marco obligado de nuestra acción), o demasiado débiles (que ya están en banca rota, o no son temidos por nadie). Entre los primeros están el totalitarismo flagrante y visible del mercado, y los esencialismos liberales y neo liberales en torno a la naturaleza humana. Entre los últimos está el estalinismo soviético, -- ya debilitado por Krutshov el 56, puesto en evidencia por Checoeslovaquia el 68, agonizante durante los 70, bajo Brezhnev, al borde del colapso en los 80, cuando Laclau forjó su artillería --, o los esencialismos feministas o ecologistas, cuya significación política no conmueve mucho a nadie.

Esto hace que sus juicios sean ponderados y optimistas cuando evalúa la perspectiva de luchar

al interior del orden establecido, y fulminantes y decisivos cuando se trata de juzgar a los que ya nadie teme. Su erudición política tiene el efecto político extraño de ser cauto y optimista ante los vencedores, y ser duro y terminante con los derrotados. Desde luego no hay en su reflexión un “orden establecido” sino “una situación muy compleja”, pero, en cambio, sí hay, sin dudas, un “orden derrotado”, que se puede describir de manera simple y clara. Se puede sospechar, por cierto, que no era necesario ser muy erudito para ubicarse en esta posición.

Como el marco de la economía de mercado no es analizado como una situación totalitaria y totalizante, como es asumido como un dato de la realidad, congruente con las nociones de diversidad, de fragmentación, de lucha parcial, local y temporal, que le interesa defender, resulta que sus conclusiones políticas aparecen curiosamente triviales : hay que hacer lo que se pueda hacer, lo que ocurrió ocurrió, nadie podía saber lo que ocurriría, nadie puede saber lo que ocurrirá. Sólo es posible lo local, lo fragmentario, lo emergente, la desición contingente, la dislocación inesperada. No hay, por cierto, un horizonte moral de la humanidad, ni la hipótesis de un progreso moral hacia la racionalidad, o hacia el diálogo. No hay fundamento racional para la desición, ni modelo racional que pueda dar cuenta del acontecimiento. Precisamente en estos temas cruciales su respuesta es que “se trata de temas muy complejos, en los que se trabaja activamente”. Lo que no le impide tomar decisiones en cuanto a sus orientaciones políticas.

No es claro cómo podría evitarse, a partir de este panorama, la consecuencia simple de reformismo (que Laclau aceptaría sin dificultad : no se pueden hacer revoluciones, pero sí hay que hacer política), o de conformismo, que él no aceptaría, aunque no esté claro sobre qué bases racionales.

Quizás Laclau sea un buen ejemplo de cómo la filosofía post moderna es el camino complicado, sofisticado, difícil y artificioso, hacia el reformismo, de los intelectuales filo leninistas y cripto maoístas de los 60. Una vía al conformismo, finalmente, cuando todos los esfuerzos reformistas naufragan en la aceptación de la economía de mercado, o en la impotencia de la reproducción puramente académica.

La monotonía del desencanto aflora visiblemente en Laclau, destruyendo lo que adoró, adorando lo que combatió. Monotonía precursora del cinismo, cuando finalmente llegue a la conclusión de que no puede haber más política que la que realmente hay.

4. Pero hay, también, una desproporción teórica enorme entre la teoría que quiere defender y la política que quiere impulsar. La desproporción que he registrado en el punto anterior es de tipo político, ésta, ahora, es de tipo teórico. La cuestión crucial es si una filosofía deconstructiva puede conciliarse con una política ordenada en torno a la noción de estrategia hegemónica.

La noción de deconstrucción impide la mantención de un discurso que pueda ordenar una estrategia. No tiene mucho sentido sostener que todo discurso estratégico es deconstruible y operar como si no lo fuera. Ni tiene mucho sentido una estrategia que opere como si fuese deconstruible. Una “estrategia” que hace la experiencia constante de su deconstrucción no es, no llega a ser, una estrategia. Es simplemente una serie, sin sentido intrínseco, de decisiones. Una estrategia que vive su propio sentido y coherencia niega de hecho la posibilidad de su

deconstrucción. Una deconstrucción en la teoría que acompaña a una estrategia dadora de sentido en la práctica es un engendro en que la deconstrucción no es más que un recurso retórico de una práctica totalizante.

Sólo una política de impugnación local, permanente, sin dirección, sin concepto, una impugnación que actúa en serie, en una serie fragmentada, sin un principio de unidad, una impugnación que opera como desición, una desición que opera no desde un sujeto, sino haciendo el momento de una subjetivación que luego se disuelve, sólo una política del momento, que carece de fundamento y que corroe toda pretensión de fundamento, que carece de sujeto y corroe toda pretensión de sujeto, que carece de estrategia y corroe toda pretensión de estrategia, se puede seguir de las nociones de deconstrucción, contingencia radical y acontecimiento.

No es claro, sin embargo, por qué habría que llamar “política” a una actividad semejante. No es claro por qué se podría llamar “revolucionaria” a una porfía sin origen ni propósito, a una obstinación sin contenido ni sentido propio, a un ánimo revoltoso que no cree que se pueda cambiar globalmente el mundo.

Laclau rehuye expresamente entender la política que se sigue de la deconstrucción como una actividad de impugnación serial y dislocada, y acepta la consecuencia reformista. Con esto resulta inconsistente con sus propios fundamentos teóricos. Pero aún, si aceptara las consecuencias radicales que muchos académicos de retórica juvenil y neuronas escépticas quisieran sacar, no es claro que escaparía al mismo universo reformista, pero ahora en una variante un poco más florida en que la retórica nunca logra conmover al mundo, y sí permite, en cambio, mantener el sueldo.

5. La antinomia entre la formulación teórica y las intenciones políticas de Laclau se expresa, omnipresente, en todos los puntos en que hay que conciliar radicalidad post moderna y moderación reformista.

Un punto crucial es la antinomia entre desición y responsabilidad. Si entendemos la desición como contingente (“se paró una mosca en la frente”), como emergencia sin sujeto, como un momento en que la arbitrariedad es constitutiva, que carece de racionalidad interna, si la entendemos como “la locura de lo social”, o como “actuar como Dios sin serlo”, si no se puede relacionar racionalmente la causa con el motivo, no es para nada claro que se pueda hablar de “desición responsable”.

La responsabilidad sería una asunción a posteriori de la desición que simplemente acaece por parte de un sujeto que ha llegado a ser el que es justamente por el acaecer de la desición. Pero entonces la responsabilidad no sería algo que se elige. Sería simplemente el peso de haber hecho un imponderable. Un peso que cae sobre un sujeto subjetivado en el momento de la desición. Ni se elige, ni se es actor, de una responsabilidad. No se ve por qué a una noción tan extraña se podría llamarla “responsabilidad”.

Si Laclau quiere enfatizar el momento teórico, deconstructivo, de su argumento, no podría hablar realmente de responsabilidad. Si quiere enfatizar el momento práctico, político, no podría hablar realmente de desición. Frente a esto no tiene nada más que ofrecer que la

fórmula “tanto lo uno como lo otro”, sin hacer la conciliación real entre ambos términos, o la fórmula “hay que ir más allá de esta dicotomía”, sin explicarnos en absoluto cómo, con lo que una vez más, el pensamiento débil se revela más bien como una debilidad del pensamiento.

Otro punto crucial es la antinomia entre dislocación y estrategia. Si la dislocación es la emergencia imponderable de la contingencia radical, no es claro que la “estrategia” no sea sino un recurso retórico de sutura de lo que no puede nunca ser clausurado. La radicalidad de la contingencia es inversamente proporcional a la racionalidad de la estrategia. Si asumimos la contingencia radical la estrategia se hace irracional no sólo porque carezca de contenido o significado esencial, sino porque no cabe esperar ninguna continuidad en las acciones que pueda presentarse como hilo de intentos o resultados. Cada nueva acción o resultado podría ser meramente contingente, y no el producto de nuestros intentos.

Desde luego no hay sujeto en la estrategia. Es ella misma la que tiene efecto de sujeto. Pero si el sujeto subjetivado por la estrategia es contingente, y está constantemente sometido a la posibilidad, y a la realidad, de la dislocación, no es claro qué otro hilo, que no sea una pretensión retórica, puede dar sentido a la noción de que hay realmente una estrategia.

Nuevamente Laclau tiene que optar entre la radicalidad del concepto de dislocación y la moderación de la noción de estrategia. Y nuevamente su moderación consiste en decir “tanto lo uno como lo otro”. Pero no hay nada que nos diga si ésta moderación conciliadora no será sino otro recurso retórico más de su voluntad de estrategia, en que el concepto espectacular de dislocación no está sino al servicio del resultado trivial del reformismo.

6. Pero incluso sus mismos fundamentos teóricos o no son consistentes o no son pensables. La noción de una falta constitutiva en el lenguaje, la idea de exterioridad radical y de articulación en la fragmentación, la idea de un indeterminado puro, no ontológico, exterior, hacia el cual se abre la acción, la diferencia entre experiencia del pensar y teoría, son todas hipótesis ad hoc que no puede pensarse realmente.

¿Cómo puede un lenguaje tener la experiencia de la falta esencial que lo aqueja si se ha negado la idea de un sujeto de la experiencia, si se ha negado la idea de una experiencia pura fuera del lenguaje?. ¿No debería considerarse que todo relato de la falta no es sino reconstrucción, sutura?. ¿Y qué constancia puede haber de lo que no es reconstrucción, del hueco mismo que se ha suturado si estamos siempre en la sutura, nunca en el hueco?.

¿Cómo puede haber exterioridad radical y articulación al mismo tiempo?. ¿No debería pensarse el espacio de la articulación como el ámbito que niega la exterioridad?. ¿No debería pensarse toda articulación como colonización?. ¿Y cómo es posible colonizar lo exterior, cuál es el fondo desde el cual es traducible la alteridad radical?. ¿Es pensable la alteridad radical, es decible, es distinguible, sin un espacio no exterior, común, que haga posibles estas operaciones?.

De la misma manera, ¿desde dónde la contingencia es contingencia radical?. Desde luego no desde sí misma, puesto que no hay experiencia pura, ni sujeto de la experiencia. Pero entonces, nuevamente, sólo tenemos acceso al relato de la contingencia, no a ella misma. Pero el relato no es sino sutura. ¿Qué evidencia, o experiencia, de la contingencia podría decirnos que, más

allá de su relato, la contingencia es real?. Y, si la contingencia le acaece al lenguaje mismo, ¿cómo puede el lenguaje decir su propia dislocación si no es a través de un relato que la sutura?.

¿Hacia qué horizonte que no sea su propio horizonte puede abrirse la acción?. Si es el suyo propio horizonte y acción quedan integrados a una totalidad. Y, si queremos impedir este efecto que, incomprensiblemente, es llamado “clausura”, ¿cómo podríamos decir, distinguir, experimentar, esta curiosa nada de indeterminación exterior, de la que lo único que puede decirse es que **es** y, sin embargo, no nos puede constar de ninguna manera.

¿Cómo se podría distinguir entre pensar y reconstruir, si toda reconstrucción es producción de sentido?. ¿Hay experiencia pura del pensar, sin sujeto, sin sentido?. Y si la hay, ¿cómo podríamos saber que estamos ante ella?. ¿Hay producción pura de sentido, sin materiales previos, sin lugar en el mundo, de la que no se pueda decir que es una reconstrucción?.

En realidad lo que tenemos es un juego tautológico de nociones que se implican unas a otras sin que nos conste ninguna de ellas. Si se pregunta por la experiencia pura del pensar se dirá de ella que es el acontecimiento, la desición radical. Pero si se pregunta por el acontecimiento se dirá que es la dislocación, la contingencia radical. Pero si se pregunta qué evidencia puede ofrecerse de que haya algo así como contingencia radical se nos dirá que ella existe para la experiencia del pensar, no para la teoría. Pero con esto el círculo se cierra de manera tautológica, sin que hayamos logrado aprehender ninguna de sus partes.

Quizás a estas alturas quieran decirnos que la dificultad está en que la lógica interna de estas conexiones es simplemente indecible, innombrable, por mucho que la vulgaridad del decir quiera referirla. Pero entonces quizás haya que aplicar también lo que Wittgenstein dice de lo indecible: “ciertamente hay lo indecible, lo que se muestra a sí mismo, esto es, lo místico”. ¿Cómo evitar entonces la sospecha de que se ha metido aquí de nuevo la cola sulfurosa de la ontoteología que tanto se alardea que habría que rechazar?. ¿No será ésta sino una versión abstractamente negativa de la misma teología que se imputa a la modernidad?.

Y, si se trata de teologías, más místicas o menos místicas, ¿a cuento de qué tanto alarde filosófico y deconstructivo, para decir finalmente que lo que hay que decir no se puede decir?.

7. Una última objeción, al menos por ahora. La dislocación es la categoría ejemplar de un pensamiento construido desde la derrota. Toda política que surja de un concepto como éste está condenada al reformismo, y es el primer paso de algo que, tarde o temprano, se expresará como conformismo.

Básicamente el asunto es que el lenguaje opera de hecho de manera totalizante, por mucho que imaginemos en él significantes vacíos, falta esencial, o incompletion constitutiva. Como no hay experiencia pura del lenguaje, como el lenguaje está siempre en acto, todo lo que se diga en él es producción de sentido. Aunque sea el relato de un sin sentido.

En estas condiciones, ¿desde dónde, y para quién, hay una dislocación?. Desde luego no hay dislocación para sí misma, puesto que en su evento no hay sujeto : es ella misma la que hace el efecto de subjetivación que convierte a un sujeto en sujeto.

La dislocación como tal sólo es aprehensible en el marco de un relato, de una reconstrucción. A no ser que invoquemos la noción mítica, problemática, de experiencia pura del pensar, la que, de todas maneras, no puede sino ser relatada. Esto significa que es para el sujeto subjetivado por la eventual dislocación que ella es efectivamente una dislocación, es decir, una interrupción del sentido, una emergencia imponderable de la contingencia radical.

Pero la reconstrucción lo que hace es producir sentido. Si seguimos las hipótesis de Laclau, la reconstrucción sutura el espacio abierto por la contingencia radical, el espacio de la temporalidad pura. El mero relato de la dislocación la disuelve como tal, y la recupera para un universo de sentido. Y tenemos entonces una continuidad del sentido que relata de sí misma que fue interrumpida por un evento en el cual se ha roto la temporalidad, por un acontecimiento, que no tiene racionalidad propia, ni sentido propio. Si decimos esto de manera existencial, lo que el relato dice es que de pronto nuestras vidas cambiaron, se hicieron inseguras y precarias, perdieron su horizonte, quedaron expuestas a una libertad sin nombre y sin sujeto, y que experimentamos una enorme angustia ante estas conmociones, y que tratamos de sobreponernos a esas angustias hablando de ellas, suturándolas en el relato.

No es difícil sospechar que el sujeto que aparece en este relato es el que ha sido subjetivado en la experiencia de una derrota. La derrota es esa misteriosa emergencia que interrumpe el sentido. Es para los derrotados que un evento dramático y conmovedor ha surgido desde la contingencia. La derrota nunca tiene sentido para sí misma. Es en el relato posterior donde encuentra su sentido y consuelo. El relato, que rearticula el sentido, hace el trabajo de duelo que permite sobrevivir a ella.

Para los vencedores, en cambio, el evento de la victoria es la culminación del sentido. La victoria siempre tiene sentido desde sí misma. Es, para nuestras reconstrucciones, el efecto racional de intentos y políticas racionales. Y, más allá, forma parte esencial de una victoria la apropiación del sentido del otro. Los derrotados vivían en el sin sentido, en el error, la victoria ha delatado en ellos lo que ellos mismos no veían. La derrota queda consumada cuando los vencedores destruyen toda posibilidad de rearticulación de sentido, que no sea la que pase por el reconocimiento del sin sentido esencial por los propios derrotados. Y una manera eficaz de que esto ocurra puede ser que ante la pregunta “¿por qué nuestras vidas han cambiado, por qué se han hecho inseguras y precarias?”, la respuesta ad hoc sea “porque hubo una dislocación”. Lo que, traducido al castellano, significa ni más ni menos “pasó lo que pasó, no se podía saber lo que iba a pasar, nunca se puede saber”.

La noción de dislocación mantiene entre los derrotados la terquedad de no reconocer plenamente el sentido y la racionalidad de los vencedores, que tienen un relato perfectamente racional para su derrota, pero al precio de negar un fundamento posible para la propia rearticulación. Con esto surge una política en que nunca la victoria es posible, sino que consiste sólo en un campo de negociación de la derrota. Desde luego se le niega a los propios vencedores el serlo, argumentando que la política ya no puede ser pensada en términos de vencedores y derrotados. Desgraciadamente los vencedores nunca hacen la operación inversa, la de una humildad inverosímil según la cual habría que rescatar las virtudes de los derrotados, integrándolas a una construcción común. No es necesario insistir demasiado en las evidencias empíricas para sospechar que la derrota del socialismo no ha dado lugar a la gran tarea de

todos, integrando los aportes posibles de ambos bandos, sino más bien a la colonización salvaje, al exceso neo liberal, a un nuevo incremento en los niveles de saqueo de la periferia, de una periferia que ya no tiene los límites geográficos de la antigua, sino que se extiende incluso al interior de los propios países centrales.

El punto teórico es si el duelo de la derrota debe pasar necesariamente por la afirmación de un sin sentido esencial, de la contingencia radical. El punto político es qué tipo de política puede surgir de una teoría marcada a tal punto por la experiencia de la derrota. El asunto es si nuestra derrota ha sido tan impresionante que nos obligue a pensar todo desde la negociación. Una idea de la política presidida por una moral del “por lo menos”. “Por lo menos ganamos una plaza, un colegio, por lo menos ya no es presidente de la república, por lo menos ya no nos matan en las calles”.

Es comprensible que queramos criticar el totalitarismo político de izquierda, aunque la mayoría de nosotros no lo haya vivido, y esté marcado más bien por el totalitarismo político de derecha. Es comprensible que queramos criticar todo totalitarismo. No parece razonable, sin embargo, pensar que para evitar el totalitarismo haya que creer que sólo la política local es posible. Es cierto que Laclau pone el énfasis en la idea de antagonismo y en la posibilidad de pensar estrategias. Pero a esta razonabilidad académica le falta algo que es esencial a la política de izquierda : el entusiasmo de una voluntad que crea que el mundo puede ser cambiado globalmente. La idea de realización humana, de la que dudan tan rigurosamente los intelectuales en sus academias.

Se podría decir que, en la medida en que el planteamiento de Laclau aspira a “ideales” como radicalización de la democracia, o articulación de una estrategia progresista, su reformismo no se ha degradado aún a la aceptación simple de la articulación hegemónica dominante, y al simple juego dentro de sus coordenadas. Quizás aún hay en Laclau algo así como un deseo que impulsa la posibilidad de un bando progresista, que quiere hacer mejor la vida humana. No es claro, sin embargo, cómo este deseo podría encontrar un lugar en el cuadro de radicalidad que insiste en presentar como teoría. ¿Puede conciliarse la idea de un deseo sin sentido, que surge de la falta, que emerge de la contingencia, con la idea de una hegemonía “progresista”? Y, lo que es más grave, ¿tiene sentido la noción de un deseo parcial?. ¿No deberíamos sospechar de un deseo que acepta su parcialidad?. Un deseo que acepta su parcialidad no es sino un deseo colonizado por un sentido que lo niega. El “deseo” que opera en una política reformista no sólo no es propiamente un deseo, es un ente que está condenado de antemano a su fracaso. ¿Pero no es justamente esto lo que nos dice Laclau, siguiendo a Lacan, de todo deseo?.

La construcción teórica que nos presenta Laclau está completamente marcada, y trabada, por la experiencia de la derrota. Y a mí me parece que esta es justamente la dimensión más profunda de una derrota : la idea de que no se puede pensar sino desde la derrota.

B. Un comentario sobre la escena de la visita

Pero las objeciones anteriores deben ser puestas en el marco de la escena producida por su visita. Una construcción teórica sólo se hace verosímil desde la vida que expresa. Nunca los argumentos logran realizar la tarea para la cual fueron inventados, que es la de dar verosimilitud a un conjunto de hipótesis. Ernesto Laclau es un académico brillante, informado,

riguroso, y con un gran dominio de escena, facilitado sobre todo por su disposición y habilidad pedagógica. El impacto que produjo no queda, sin embargo, explicado sólo bajo estas premisas. La premisa más importante, creo, es una amplia disposición previa a encontrar verosimilitud a su tipo de planteamiento, sobre todo en los que no lo habían leído previamente.

1. Laclau viene a hablarnos de deconstrucción, significantes vacíos, acontecimiento, hegemonía, es decir, una constelación de conceptos en los que circulan Gramsci, Derridá, Lacan, entre nuestros conocidos (al menos vagamente), y Rorty, Deleuze, Colletti, Della Volpe, entre otros muchos menos conocidos para nosotros. La omnipresencia sugerida de Marx y Heidegger, de Freud y Kant, y del oscuro Hegel, son otros tantos atractivos. Independientemente de la fortuna con que Laclau maneje o conozca, o no, este vasto universo de referencias, su sola sugerencia debe ser un poderoso atractivo para una escena intelectual gruesamente artesanal, agobiada por el exceso de docencia directa, por la falta de financiamientos y, sobre todo, por la falta de espacios reales de discusión.

Afortunadamente de vez en cuando, de manera casi providencial, podemos tener este acceso al mundo de las discusiones refinadas, y financiadas, informadas y actualizadas, que se dan en las universidades civilizadas del mundo. Y si las visitas tienen la disposición, y la capacidad pedagógica, de ilustrarnos de manera breve y eficaz, podemos tener el consuelo de no estar siempre, indefinida y lamentablemente, tan lejos de los estándares de la discusión actual.

Todo un mundo de supuestos se desliza, sin embargo, tras esta aparente utilidad servicial y renovadora que podrían ofrecernos este tipo de contactos. El primero y más notorio es el supuesto de que lo que es más interesante o menos interesante, más actual o menos actual, más urgente o menos urgente de discutir pase, justamente, casi sin querer queriendo, por las modas promovidas por las editoriales europeas. Por cierto, en un mundo globalizado, no se puede descartar la pertinencia de Derridá o de Lyotard para el examen de nuestros problemitas, tan enojosamente locales, como la dictadura, o la falsa democracia. Después de todo, todo tiene que ver con todo, y no es extraño que intelectuales a tiempo completo hayan dicho algo que nos pueda resultar útil e iluminador. Lo que no es claro, sin embargo, es el origen de la extraña falta de simetría de estos intereses mutuos en el marco de la globalización : nosotros estamos constantemente pendientes de las últimas cosas que dicen ellos, ellos rara vez se enteran de lo que podríamos decir nosotros. Propongo dos soluciones posibles a este dilema. Una : ya no se puede pensar en términos de “ellos” y “nosotros”, estas serían categorías del pasado (ahora sólo existen ellos). Otra : no se produce nada por estos lados que merezca ser conocido en el centro del mundo. Imagino que ambas soluciones producirán algo de náusea en nuestra escena intelectual : creo que habría que psicoanalizar esas náuseas.

2. Aunque en círculos restringidos, y de manera siempre incompleta, la obra de Laclau era ya bastante conocida en Chile. Por un lado por el mundo de la filosofía política, por otro en el mundo de los simpatizantes de las filosofías post modernas, los que, desde luego, y en eso consiste parte de su post modernidad, nunca aceptarían que son esa clase de simpatizantes.

Desgraciadamente no hemos visto en esta visita una confrontación posible de Laclau con los que conocen su obra desde el punto de vista de la filosofía política. La única intervención al respecto, una presencia casi simbólica, es la de Carlos Ruiz, que ha planteado dudas sobre la posibilidad de mantener el concepto de responsabilidad en una teoría de la contingencia

radical. Es una duda esperable en un universo académico preocupado por las formas efectivas de la política, y las posibilidades de mejorar la perspectiva democrática. Lo que está en juego es la razonabilidad de un planteamiento teórico que dice estar pensando la política, y lo hace desde un marco que parece ser más radical que lo que una política democrática podría aceptar. Pero no se ha dado esa discusión. Quizás habría sido una escena distinta. Centrada más en los problemas de la transición democrática efectiva, en América Latina, en Europa. O, para decirlo de una manera menos elegante, centrada más en procesos reales que en distinciones teóricas.

Lo que hemos visto, en cambio, son las consultas, las actitudes, las tímidas sugerencias, hechas desde el campo intelectual de los simpatizantes de la filosofía post moderna. Si se leía entre líneas, muy entre líneas, de manera característicamente críptica y poética, al parecer los universos conceptuales invocados en las preguntas eran Jameson, Deleuze, Derridá, Heidegger, Foucault, quizás también Baudrillard, a veces Lacan. Un efecto curioso de esto es que las preguntas se atuvieron cercanamente al tipo de planteamiento que Laclau presentó, salvo, por cierto, los inevitables huecos en la erudición y la competencia académica local, que dejaba fuera al amplio espectro de la discusión inglesa, en primer lugar, y visiblemente, a Rorty.

Quizás dimos entonces un examen medianamente competente. Tan bárbaros no somos. Manejamos al menos las referencias principales. Podemos preguntar con algo de sentido y, aunque sea crípticamente, con algo de perspicacia polémica. El estilo de la retórica empleada en la gran mayoría de las preguntas es una penosa muestra de que, al parecer, éste era un ánimo general : el de dar examen. Una y otra vez ocurrió el absurdo de que una pregunta surgía a través de una larga introducción, llena de referencias y reflexiones, de las que no se seguía pregunta alguna. Una y otra vez la aparentemente vasta erudición mostrada sólo se evidenciaba en citas a medias, en alusiones sólo para expertos, en complejos y sutiles razonamientos que sólo escasamente se podían seguir. Y una y otra vez esta sofisticación se encontraba con respuestas claras y distintas, en general breves y contundentes, dirigidas directamente al punto en cuestión, o algún punto que Laclau ponía en cuestión si de la pregunta no se podía seguir nada con algo de sentido.

3. Se podría pensar que el recurso de hacer preceder una pregunta por una larga introducción es un medio de resistir una escena que lógica e inevitablemente está dominada desde la mesa del conferencista. Si éste es el caso deberíamos esperar que en esas largas introducciones surjan las diferencias que se quiere discutir, los emplazamientos, las objeciones, que luego se resumen de manera retórica en una pregunta. Quizás, de alguna manera indetectable, hemos asistido a intentos de éste tipo. La escena real, sin embargo, ha presentado invariablemente una curiosa asimetría : mientras los acuerdos con los planteamientos de Laclau eran presentados con una vehemente claridad, de manera simple, directa y eficaz, los posibles desacuerdos, si los hubo, eran presentados en medio de las sutilezas e invocaciones poéticas más sofisticadas imaginables. Estuvimos claramente de acuerdo en muchas cosas, y sólo crípticamente en desacuerdo con otras. Un asimetría retórica que no puede ser casual.

Las sospechas que esta asimetría puede levantar se agravan si consideramos que la mayoría de los que ya habían leído a Laclau tenían, hasta justo antes de su visita, una posición claramente, y hasta drásticamente, crítica ante sus posturas. Pero Laclau no llegó a tener el privilegio de escuchar esas poderosas críticas, que quizás habrían echado por tierra sus teorizaciones, para él mismo, o para los que lo escuchaban. Todas las confianzas críticas previas tambalearon ante la

escena de su claridad y contundencia. Ni siquiera las críticas más externas, las que son simples sospechas, que no requieren una argumentación muy interna, como que sus teorías no son sino la fachada del reformismo y del entreguismo a la economía de mercado, fueron formuladas, o insinuadas, o sugeridas críticamente. Salvo, por cierto, por los groseros de siempre, que no son capaces de retener sus indignaciones, y se empeñan por ensuciar el plato de los que podría ser perfectamente un festín de reconocimientos.

4. ¿Qué decir de una escena teóricamente académica, teóricamente pensada para el intercambio y la crítica, en que el invitado se lleva todas las palmas, en que resulta impune a todas las preguntas, en que las posibles críticas a penas se entienden y los muchos acuerdos sobresalen de manera nítida y graciosa?. ¿Qué decir de una escena en que la respuesta a la única intervención explícitamente crítica es aplaudida?. ¿Será una manera de mostrar como se quiere en Chile al amigo cuando es extranjero?. ¿Qué decir de una escena en que a posteriori todos sienten que le hicieron preguntas muy críticas, sin que en el momento quedara claro en qué consistían esas crítica y, sobre todo, sin que el invitado notara en ningún momento que estaba siendo criticado?.

Forma parte de mi proyecto intelectual no sentir ninguna forma de simpatía, no tener ninguna forma de contemplación, no aceptar ningún tipo de comprensión, ante una situación como ésta. Por ésto voy a decir claramente lo que creo, antes de decirlo de manera sofisticada. Creo que hemos sido colonizados por un dispositivo retórico de una claridad inesperada, para la cual no estábamos preparados. Creo que este efecto de colonización estaba asegurado por una amplia disposición previa a admitir argumentos deconstructores independientemente de las consecuencias políticas que se sigan de ellos. Creo que estaba asegurado por una amplia disposición previa a aceptar en el plano de la sofisticación académica el reformismo y el conformismo que se niega en la retórica cotidiana. Y creo que estaba asegurado también por una amplia disposición previa a encontrar verosímiles los argumentos que la industria editorial ha estimado convenientes para la reconversión de los intelectuales de los años sesenta a la gran tarea de todos : asegurar el consenso democrático que hace legítima a la economía social de mercado.

5. Inevitablemente, al estilo filosófico y cripto ontológico que me gusta defender, quiero proponer, para conceptualizar estos dramas y estas pobrezas, una noción : la categoría de Malinchungheit.

La Malinchungheit, categoría híbrida, construida de manera estocástica, que hunde sus raíces en la barbarie y recibe su dignidad de su cercanía con el idioma del ser, categoría dislocante en la serialidad balbuceante de la derrota, mini acontecimiento, si puede haberlos, que no ocurre en el discurso sino que le ocurre al discurso, que no ocurre en la academia sino que le ocurre a la academia, barbarismo falsamente erudito que fisura las erudiciones de la barbarie colonialista.

La Malinchungheit, un espíritu contagioso, imponderable como el acontecimiento, indecible como la contingencia, que nos señala como significante vacío, como no ser de algo, como residuo y fragmento del ser perdido en la muerte de Dios, límite en que las transgresiones nos transgreden, momento de subjetivación absurdo que nos hace un no sujeto, vacío de la voluntad, deseo de no ser un deseo.

La Malinchungheit disolvente que nos disuelve para que otros sean, espíritu que recoge el sentido posible y lo cambia por un plato de lentejas, de lentejas fragmentarias por cierto, en el caso de los impugnadores, que no son, que no dejan que algo sea, que se revuelven en la mera porfía, siempre atentos claro a las formas correctamente europeas de la porfía.

La Malinchungheit aún es lo que siempre ha sido, incluso entre los intelectuales que se enorgullecen de sus críticas sofisticadas, de la enorme sutileza con que han demostrado que no es posible ser felices. Aún es lo que siempre ha sido : el espíritu y lenguaje de la derrota.

Santiago de Chile, en el sur del mundo, 30 de Octubre de 1997.-

Che