

Colección Teorema

**BN11**

120 Cor.

Vincent Descombes

*V. Descombes*

44221678

*Lo mismo y lo otro*

CUARENTA Y CINCO AÑOS  
DE FILOSOFÍA FRANCESA  
(1933 - 1978)

SEGUNDA EDICION

CATEDRA

TEOREMA  
(1979) — 1988

1158

Titulo original de la obra: *Lo même et l'autre*.  
Traducción de Elena Benarroch

Vincent Descombes

*Lo mismo y lo otro*

CUARENTA Y CINCO AÑOS  
DE FILOSOFÍA FRANCESA  
(1933 - 1978)

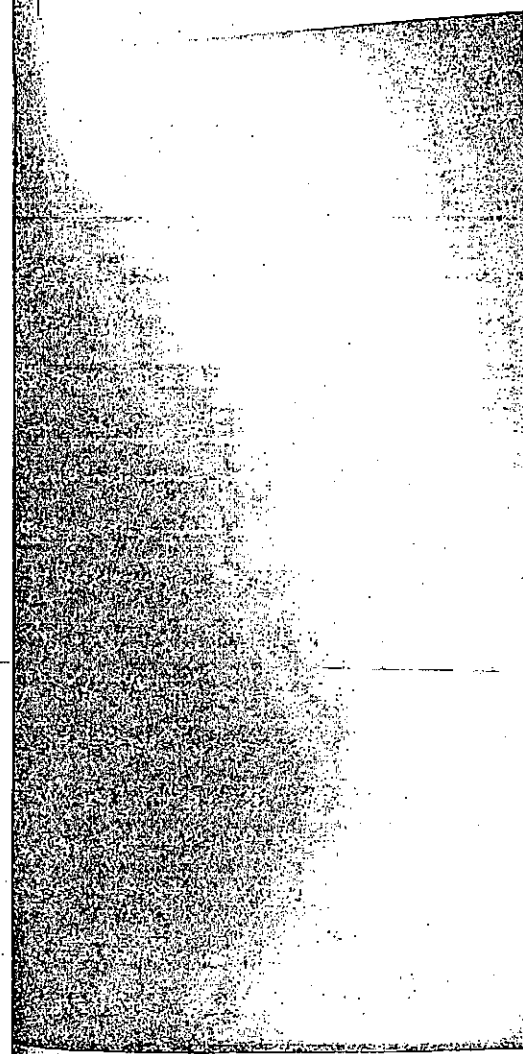
Cubierta: José Flores

*Advertencia al lector:*

Esta página reproduce la anterior. *Otra*, es la *misma*.  
Pero para evitar que el lector *no tome en cuenta* esta segunda  
primera página, atribuyéndola, por ejemplo, a un error de re-  
lectura, he tenido que incluir esta advertencia, que no figura en  
la primera página. Para ser la *misma*, hace falta que sea *otra*.

© Cambridge University Press, 1979  
Ediciones Cátedra, S. A., 1988  
Joséfa Valcárcel, 27. 28027 Madrid  
Depósito legal: M. 27.848-1988  
ISBN: 84-376-0326-9  
*Printed in Spain*  
Impreso en Anzos, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

CATEDRA  
TEOREMA



PREFACIO .....	11
INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA EN FRANCIA .....	13
NOTA SOBRE LAS ABREVIATURAS .....	23
1. LA HUMANIZACIÓN DE LA NADA (Kojève) .....	27
La interpretación de Hegel .....	27
Búsqueda de una filosofía concreta .....	35
La objeción del solipsismo .....	40
El origen de la negación .....	43
El final de la historia .....	47
La negatividad .....	57
Identidad y diferencia .....	58
La cuestión de la enunciación .....	62
APÉNDICE: la nada en <i>El Ser y la Nada</i> , de Jean-Paul Sartre .....	73
2. EL ORIGEN HUMANO DE LA VERDAD (Merleau-Ponty). .....	81
El alma y el cuerpo .....	83
La tierra no gira .....	86
¿Existe la cara oculta de la luna? .....	90
El fenómeno .....	94
La fenomenología de la historia .....	98
3. LA SEMIOLOGÍA .....	105
El panorama intelectual en 1960 .....	105
El estructuralismo .....	108
¿Qué es un análisis estructural? .....	113
La comunicación .....	125
Las estructuras .....	135
La disputa del humanismo .....	139
	9

4. LA CRÍTICA DE LA HISTORIA (Foucault, Althusser) ...	147
El nihilismo ... ..	148
El marxismo en peligro ... ..	156
Las superestructuras ... ..	167
Introducción al problema del poder ... ..	173
5. LA DIFERENCIA (Derrida, Deleuze) ... ..	179
La radicalización de la fenomenología ... ..	180
La <i>différance</i> ... ..	186
El retraso originario ... ..	190
Búsqueda de un empirismo trascendental ... ..	199
Crítica de la dialéctica ... ..	204
6. EL FINAL DE LOS TIEMPOS (Deleuze, Klossowski, Lyotard) ... ..	219
Los poderes ... ..	219
La enfermedad finisecular ... ..	226
El relato del final de la historia ... ..	234
Advertencia final ... ..	242

## Prefacio

Quizá extrañe que el prefacio de un libro escrito en francés por un filósofo francés, cuyo tema es la filosofía francesa, esté firmado por un filósofo británico.

Sin embargo, no es inútil señalar que el libro de V. Descombes tiene su origen en el encargo de un editor británico, la Cambridge University Press, y que está destinado a formar parte de una nueva colección llamada *Modern European Philosophy*, donde aparecerá en inglés en cuanto la traducción esté acabada. Vaya por delante un extracto de la nota introductoria que presenta esta colección:

«Durante la mayor parte de este siglo ha existido una barrera de ignorancia y de desconfianza recíproca entre los que han recibido su formación según la tradición analítica de Inglaterra y Estados Unidos, y los representantes de las principales escuelas filosóficas del continente europeo (en particular en Francia y en Alemania). Ahora la situación está cambiando; en cada una de las partes se empieza a observar con interés lo que pasa en el otro lado de la barrera y a reconocer, a veces con cierta sorpresa, que hay problemas y preocupaciones comunes, aunque muy a menudo se encuentran expresados en unos términos y en un contexto intelectual muy diferentes.»

Quien lea este libro en su versión francesa, si recuerda

lo, cada generación forja los obstáculos con los que se enfrentará su descendencia. También conviene, para delimitar lo que es el hoy para nosotros, tomar en cuenta dos generaciones: la generación presente que hoy se muestra activa y la que le ha precedido inmediatamente.

Podemos ver en la evolución reciente de la filosofía en Francia el paso de la generación de las «3 H», como se decía después de 1945, a la generación de los tres «maestros de la sospecha», como se dirá en 1960. Las tres H son Hegel, Husserl, Heidegger, y los tres maestros de la sospecha son Marx, Nietzsche y Freud. Esto no quiere decir que los hegelianos o los husserlianos hayan desaparecido bruscamente de la escena en 1960. Pero los que persisten en remitirse a las tres H o a una de ellas después de esta fecha, serán los primeros en admitir que su posición no es dominante. Por otra parte, este hecho les obliga a tener en cuenta en la discusión la *doxa* común, previniendo de antemano las objeciones que se les podrían hacer en nombre de la nueva trinidad. La tarea que nos toca en suerte consiste en buscar las razones de este cambio. ¿Por qué los maestros que reinaron de 1930 a 1960 fueron destronados, todos al mismo tiempo, en los años 1960, en beneficio de los recién llegados? Se observará que la agrupación de las autoridades en tríadas sucesivas es un artificio retórico: el historiador escrupuloso de la filosofía podrá hacer toda clase de objeciones a estos paralelismos, pero no impedirá a una generación extraer una enseñanza común de lo que lee, por ejemplo, en Hegel, Husserl o Heidegger. No es indiferente que los textos más invocados después de 1930 sean frecuentemente textos de difícil acceso, unos porque no estaban traducidos en esa fecha (la *Fenomenología del espíritu* lo estuvo en 1947, y *Ser y tiempo* sigue sin estarlo en 1978), otros porque ni siquiera estaban publicados (así, los textos más admirados de Husserl serán precisamente los *inéditos* de Lovaina). Estas circunstancias particulares favorecen la transformación productiva del citado pensamiento por el lector, transformación que siempre se observa en el alumbramiento de una autoridad. No

creamos que una obra adquiere autoridad porque haya sido leída, estudiada y finalmente considerada convincente. Antes al contrario: leemos porque ya estamos convencidos. Las obras están precedidas de un *rumor*. Como escribe Maurice Blanchot, la opinión pública nunca es opinión de una forma tan plena como en el rumor: la opinión es, por ejemplo, «lo que se puede leer en los periódicos, pero nunca en tal periódico en particular»; esa es precisamente la esencia del rumor, pues «lo que conozco por el rumor, necesariamente ya lo he oído»<sup>1</sup>. Por una especie de reminiscencia platónica, el texto del que *nos enamoramos* es aquel en el que no cesamos de aprender lo que ya sabíamos. Merleau-Ponty lo ha reconocido:

Encontramos la unidad de la fenomenología y su verdadero sentido en nosotros mismos. La cuestión no es tanto contar las citas como fijar y objetivar esta *fenomenología para nosotros* que hace que algunos de nuestros contemporáneos, al leer a Husserl o a Heidegger hayan experimentado mucho menos el sentimiento de encontrar una filosofía nueva que de reconocer lo que esperaban<sup>2</sup>.

Por otra parte, aquí no tenemos por qué preguntarnos si las interpretaciones que se darán de Hegel y Husserl, después de Marx o Nietzsche son o no fieles a los pensamientos que pretendían contener. Los traicionan, es evidente, pero quizá esta traición no es sino una forma de hacer resaltar algo «impensado», como dice Heidegger, inherente a estos pensamientos.

Finalmente, hay que decir dos palabras sobre las propiedades del *espacio de circulación de los enunciados filosóficos*.

Este espacio ha demostrado una estabilidad notable, al menos hasta una fecha reciente en la que se han dejado oír los crujidos provocados por los poderosos medios de comunicación de masas (televisión, etc.) sumados a las redes de circulación establecidas desde finales del siglo último.

<sup>1</sup> *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, pág. 26.

<sup>2</sup> PP, pág. 11.

Lo que caracteriza el *lugar universitario* de la filosofía es su formación concéntrica, fuertemente centralizada. Los liceos son los que aseguran a las universidades lo esencial de su público en la persona de los futuros profesores de la enseñanza secundaria. Estos profesores de liceo son, en principio, contratados por el Estado mediante oposición. Al estar el programa de estas oposiciones (cátedra, CAPES<sup>1</sup>) en función del programa del último curso llamado «clase de filosofía», resulta que la enseñanza de la filosofía en Francia está más o menos determinada por la naturaleza y la función de este «programa de la clase de filosofía». Según la doctrina oficial, el Programa, obra maestra de coherencia y de rigor, sería objeto de un consenso unánime. En realidad, es más el resultado de un compromiso entre las diferentes tendencias existentes, y por ello la Obra Maestra tan a menudo celebrada es periódicamente objeto de modificaciones importantes. Acusados por unos de aparejar una ideología reaccionaria y por otros de liquidar lo que aún quedaba de auténtica filosofía en el programa anterior, los programas que se suceden reflejan el estado momentáneo de las *fuerzas políticas*, no sólo en el cuerpo docente, sino en el conjunto del país.

Son escasos los que se muestran satisfechos del programa tal como está, innumerables los que reclaman su reforma. De todas maneras nadie parece poner en duda la necesidad de un programa cualquiera que fuese. Este culto del programa, que nunca deja de causar estupefacción al observador extranjero, se explica por el amor que tienen los franceses a la institución del bachillerato, encarnación del ideal igualitario. Ahora bien, el examen de filosofía en el bachillerato consiste en lo siguiente: el mismo día, a la misma hora y durante el mismo tiempo, todos los candidatos deben redactar, en una hoja de papel estrictamente idéntica, una disertación del mismo tipo que se refería, aún recientemente, a una misma pregunta extraída del Programa. Estos trabajos uniformes luego

<sup>1</sup> CAPES: certificado de aptitud para la enseñanza secundaria.

son corregidos por los profesores a la luz de las directrices especiales que el ministerio se encarga de proporcionarles en esta ocasión. Para que la corrección sea imparcial, se organiza una permutación de los correctores de ciudad en ciudad, de manera que ningún candidato sea conocido personalmente por su examinador. De ahí el imperativo de un programa único, el mismo para todos los liceos franceses del planeta Tierra y, si fuera necesario, de los demás.

Ni que decir tiene que la contratación de los profesores, en cuyo detalle no puedo entrar aquí, se hace según principios análogos. Verdadero rito iniciático, la oposición de cátedra arranca a los candidatos de lo que se experimenta vagamente como el mal (las provincias, las patrias chicas, los particularismos locales) para metamorfosearlos en misioneros del espíritu público y del Estado. Debemos insistir a este respecto en el papel predominante del presidente del tribunal de la oposición. Éste, nombrado directamente por el ministro, elige los otros miembros del jurado, preside las deliberaciones y decide el programa de esa oposición (extraído del Programa de la clase de filosofía), que a su vez determinará los programas de las enseñanzas de las facultades de filosofía que intentarán preparar sus estudiantes. Incluso el estilo de la filosofía francesa está perpetuamente afectado por ello: cuando el neo-kantismo presidía el tribunal de la oposición a cátedra en la persona de León Brunschvicg, la inmensa mayoría de los estudiantes se dedicaban a asimilar los pensamientos de Platón, Descartes y Kant, leídos en este orden, como un progreso de la conciencia hacia el espíritu; pero en lo que se refiere a los autores condenados por el neo-kantismo, como Aristóteles y Hegel, uno se podía limitar a una somera refutación.

Que el profesor de filosofía, en Francia, sea un funcionario del Estado explica que esta enseñanza tenga inevitablemente incidencias políticas. Si estas incidencias son poco sensibles en los periodos de equilibrio nacional, en cambio son determinantes cuando el Estado parece vacilar. Al principio de la III República el Estado le ha

encomendado una misión a la filosofía universitaria; enseñar a los alumnos la legitimidad de las nuevas instituciones republicanas. Dos doctrinas serán candidatas para esta función: el positivismo sociológico de Durkheim y el racionalismo neo-kantiano (procedente de Renouvier y más tarde encarnado por Brunschvicg). Este último es el que ganará al final. Si bien opuestas, estas dos doctrinas enseñan de manera idéntica que la humanidad, desde sus orígenes más remotos, no ha dejado de progresar hacia un acuerdo mutuo de todos los seres humanos basado en principios razonables: principios que, precisamente, ¡son los de las instituciones republicanas! Veremos cómo el punto de partida de la generación de 1930 será la voluntad de escapar a esta visión optimista de la historia.

Naturalmente, es en el *ambiente mundano* (periódicos, revistas, mass-media) donde los filósofos son inmediatamente conminados a divulgar su significación política. La postura política es y sigue siendo en Francia la prueba decisiva; es lo que debe revelar el sentido final de un pensamiento. Todo ocurre como si por fin se abordara el meollo del asunto cuando a partir de hipótesis sobre lo uno y lo múltiple, o sobre la naturaleza del conocimiento, se llega a la cuestión de las próximas elecciones o a la de la actitud del partido comunista. Lo que no deja de sorprender es la manera instantánea en que se realiza el paso vertiginoso de la Idea del bien al bien sensible. Y efectivamente, a pesar de la sobrecarga de la cosa política en el debate filosófico, no asistimos en absoluto al florecimiento de una importante reflexión política propiamente dicha. Los libros notables de filosofía política escritos en francés se cuentan con los dedos de una mano. Así, los existencialistas han multiplicado las declaraciones y las posturas políticas: sin embargo, buscaremos en vano en ellos una teoría del Estado cualquiera o una reflexión sobre las formas modernas de la guerra. Todo ocurre como si pudiéramos atribuir inmediatamente un enunciado filosófico a un partido político. Extrañas reputaciones se hacen y se deshacen: la epistemología,

hasta 1968, era más bien de izquierda y la metafísica de derecha; pero de pronto, con la emergencia de las inquietudes ecológicas, la epistemología parece reaccionaria, mientras que la metafísica toma un cariz subversivo.

Estas oscilaciones de los valores políticos en la Bolsa de las opiniones no contribuye en absoluto a la claridad de las discusiones. Sin embargo, ahí reside un hecho capital. La relación de la filosofía con la *opinión* en Francia es primero relación con la *opinión política*, y en segundo lugar con la *opinión literaria*, es decir, con los grupos literarios (por ejemplo, la «nueva novela», el grupo *Tel Quel*). Como estos grupos, por su parte, pregonan asimismo sus posiciones políticas, las diferentes relaciones de alianza y de oposición se entrecruzan. Por ejemplo, el grupo *Tel Quel* en tal fecha es partidario del «apoyo al P. C.»: el lector que comparte sus puntos de vista sobre la literatura moderna será simultáneamente pro-comunista. Pero este lector tendrá que abjurar de esta doctrina literaria, o bien romper con el «apoyo al P. C.», cuando un poco más tarde *Tel Quel* se haya vuelto prochino. Y según compre la revista *Tel Quel* en una u otra época, encontrará o no en ella artículos firmados por Jacques Derrida.

Mi exposición también tendrá que tener en cuenta en algunos sitios la circunstancia política. Se sobreentiende que será en los momentos en que el discurso filosófico se pretende correspondiente con esta circunstancia.

## Nota sobre las abreviaturas

Las siglas remiten a las obras que siguen:

- AD: Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955 (traducción española de Leon Ruzitchner, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957).
- ADE: Deleuze y Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, tomo I, *L'anti-Edipe*, Minuit, 1972 (traducción española de Francisco Monge, *Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973).
- CRD: Sartre, *Critique de la raison dialectique*, precedida de *Questions de méthode*, t. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1960 (traducción española de M. Lamana, *Critica de la razón dialéctica. Teoría de los conjuntos prácticos*, Buenos Aires, Losada, 1963).
- Dérive: Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973 (traducción española de M. Vidal, *A partir de Marx y Freud*, Madrid, Fundamentos, 1975).
- Disp. puls.: Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, 10/18, 1973 (traducción española de M. Vidal, *Los dispositivos pulsionales*, Madrid, Fundamentos, 1981).
- DR: Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., 1968.
- ED: Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.
- Eco. lib.: Lyotard, *Economie libidinale*, Minuit, 1974 (traducción española de R. Alberdi, *Economía libidinal*, Madrid, Saltés, 1979).



- EN: Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943 (traducción española de Juan Valmar, *El ser y la nada*, Buenos Aires, 1966).
- G: Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967 (traducción española de O. del Barco y C. Ceretti, *De la grammatología*, Argentina, Siglo XXI, 1970).
- HF: Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1.ª ed., Plon, 1961 (traducción española de J. J. Útrilla, *Historia de la locura en la época clásica*, México, F. C. E., 1976).
- Intr. Hegel: Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947 (traducción española de J. J. Sebreli, *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972).
- LC I y LC II: Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière, *Lire Le Capital*, ts. I y II, Maspero, 1965 (traducción española de M. Harnecker, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969).
- LS: Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969 (traducción española, *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral, 1971).
- Marges: Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.
- MC: Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 (traducción española de E. C. Frost, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968).
- NPh: Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962 (traducción española de C. Artal, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971).
- OG: Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Derrida, P.U.F., 1962.
- PM: Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965 (traducción española de M. Harnecker, *La revolución teórica de Marx*, 6.ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1971).
- PP: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945 (traducción española de Jem Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975).
- SC: Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., 1942; citado según la 4.ª edición de 1960 (traducción española de E. Alonso, *La estructura del com-*

- portamiento*, Buenos Aires, Librería Hechette, 1937).
- SNS: Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, 1948 (traducción española de Comadira, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977).
- VP: Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967.

Todos estos libros en su versión francesa están editados en París.

## La humanización de la nada

La generación de las Tres H es la primera generación del siglo XX. La cronología nos indica que los representantes de esta generación han nacido a principios de siglo (Sartre en 1905, Merleau-Ponty en 1908) y se dan a conocer en los años que preceden inmediatamente a la segunda guerra mundial. Los autores de mayor edad y ya conocidos en esta fecha pertenecen al siglo XIX: es el caso de la generación bergsoniana (el mismo Bergson nació en 1858 y había publicado su tesis doctoral en 1889).

### *La interpretación de Hegel*

Es posible que el porvenir del mundo y, en consecuencia, el sentido del presente y la significación del pasado, en el fondo dependan de la manera en que hoy se interpretan los escritos hegelianos (Alexandre Kojève, *Critique*, 1946, núms. 2-3, pág. 366).

Si existe un signo del cambio de las mentalidades —rebelión contra el neo-kantismo, eclipse del bergsonismo—, desde luego es la vuelta firme de Hegel. Éste, proscrito por los neo-kantianos, de repente se vuelve, curiosamen-

te, un autor de vanguardia citado con respeto en los círculos más avanzados. Este renacimiento parece deberse a dos razones principales. Una es el nuevo período de interés hacia el marxismo, tras la revolución rusa. Una parte del prestigio que envuelve a los dirigentes bolcheviques recae sobre Hegel, en la medida en que, por ejemplo, Lenin había recomendado mucho su lectura. La otra razón es la influencia del curso pronunciado por Alexandre Kojève en la Escuela práctica de altos estudios a partir de 1933 y que se prolongará hasta 1939. El texto de este curso, que será seguido por la mayoría de los protagonistas de la generación de las Tres H, se publicará en 1947 a cargo de Raymond Queneau<sup>1</sup>.

Lo más característico es el cambio de acepción de la palabra *dialéctica*. Antes de 1930 se entiende peyorativamente: para un neo-kantiano la dialéctica es la «lógica de la apariencia»; para un bergsoniano sólo puede engendrar una filosofía puramente verbal. En cambio, después de 1930 la palabra se emplea casi siempre en un sentido elogioso. En lo sucesivo lo que está bien visto es superar la «razón analítica» (el *Verstand* kantiano) o también el «mecanismo», con la dialéctica. La Dialéctica se vuelve un concepto tan elevado que sería injurioso preguntar su definición. Durante treinta años será como el Dios de la teología negativa: había que renunciar a determinarla, no se podía uno acercarse a ella sino explicando lo que no era. Así, Sartre escribirá en 1960, después de tantos años de pensamiento dialéctico:

La dialéctica (...) no podría ser objeto de conceptos porque su movimiento los engendra y los disuelve a todos<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> R. Queneau evoca este período en su artículo homenaje a Georges Bataille: «Primeras confrontaciones con Hegel», *Critique*, 1963, núms. 195-196. Se cita, entre los asistentes asiduos al curso del Kojève (o Kotjenikov) los nombres de Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, así como el R. P. Fessard y, de manera mucho más fugitiva, André Breton.

<sup>2</sup> CRD, pág. 106.

Declaración bastante decepcionante, cuando la descubrimos en una obra de cerca de ochocientas páginas que, si creemos en su título, debe explicar precisamente en qué consiste el modo de pensar dialéctico.

Este prestigio de la dialéctica sólo decaerá con la segunda generación (después de 1960). Ésta, quemando el ídolo hasta ahora venerado, denunciará en la dialéctica la ilusión por excelencia, de la que intentará liberarse acogiéndose esta vez a Nietzsche.

En el informe que había redactado para el congreso Hegel de 1930 sobre *el estado de los estudios hegelianos en Francia*<sup>3</sup>, Alexandre Koyré reconocía al comenzar lo breve de su exposición. Se excusaba por no tener gran cosa que decir, por no encontrar en Francia una escuela hegeliana. En los siguientes diez años las cosas cambiaron tanto que Merleau-Ponty podía escribir en 1946 estas líneas hegelianas que hoy nos sorprenden de nuevo:

Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho en filosofía de importancia desde hace un siglo —por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis—; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo (...). Si no renunciamos a la esperanza de una *verdad*, más allá de las posturas divergentes, y si, con el más fuerte sentimiento de subjetividad, conservamos el deseo de un nuevo clasicismo y de una civilización orgánica, en el orden de la cultura no hay tarea más urgente que la de enlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo<sup>4</sup>.

Cuando escribe esto Merleau-Ponty ciertamente no cree enunciar una paradoja, sino sólo dar cuenta del sentimiento común acerca de un hecho completamente establecido. ¿En virtud de qué genealogía secreta Hegel se

<sup>3</sup> Recogido en sus *Études d'histoire de la pensée philosophique* (Arman Colin, 1961, págs. 205-230); en su post-facio de 1961, Koyré observa que la situación de Hegel en Francia «ha cambiado por completo».

<sup>4</sup> SNS, págs. 109-110.

encuentra en el origen de las «doctrinas ingratas» que serían el pensamiento de Nietzsche o el psicoanálisis? Esto es lo que Merleau-Ponty no precisaba en ese momento. Pero este juicio, si bien es aventurado en cuanto a su objeto, sigue siendo del mayor interés para nosotros. Nos indica el punto de intersección de las múltiples referencias de la época, nos descubre el deseo de un *lenguaje común* que entonces parecía tener que ser hegeliano<sup>5</sup>.

En 1930 Hegel era un filósofo romántico rechazado desde hacía tiempo por el progreso científico (esa era la opinión de Brunschvicg, que Koyré no dejaba de citar en su *Informe*). En 1945 Hegel se convirtió en la cima de la filosofía clásica y en el origen de todo lo ultramoderno que se hacía. Después la rueda girará de nuevo: en su tesis publicada en 1968, Gilles Deleuze comienza con una relación detallada del «aire de la época»: encontramos en ella la «diferencia ontológica» heideggeriana, el «estructuralismo», la «nueva novela», etc. Escribe entonces:

Todos estos signos pueden atribuirse a un antihegeliano generalizado: la diferencia y la repetición han reemplazado lo idéntico y lo negativo, la identidad y la contradicción<sup>6</sup>.

Por su parte, Foucault observa en su Lección inaugural en el Collège de France de 1970:

Toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel<sup>7</sup>.

Así, en 1945, todo lo moderno proviene de Hegel, y la única manera de reunir las exigencias contradictorias de

<sup>5</sup> Estas «verdades» tienen una vida resistente. En el coloquio Bataille organizado por el grupo *Tel Quel* en Cerisy-La-Salle en 1972, Sollers aún declara que hay que representarse a Nietzsche, Bataille, Lacan y el marxismo-leninismo como los efectos de «la explosión del sistema hegeliano» (*Bataille*, 10/18, pág. 36).

<sup>6</sup> DR, pág. 1.

<sup>7</sup> *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, pág. 74. (Traducción española de González Troyano, Barcelona, Tusquets, 1974.)

la modernidad es proponer una interpretación de Hegel. En 1968, todo lo moderno —es decir, siempre los mismos Marx, Freud, etc.— es hostil a Hegel. La diferencia entre las dos generaciones reside en esta inversión del signo bajo el que se establece la relación con Hegel: un signo *menos* reemplaza en todos lados al signo *más*. Lo que en cambio permanece es el punto de referencia: siempre se trata del mismo punto, en un caso de acercarse (volver, como un hijo pródigo, a la casa hegeliana), y en el otro alejarse (acabar con la tiranía hegeliana).

El que vea en la obra hegeliana un monumento racionalista se asombrará sin duda del respeto demostrado por los futuros «existencialistas» franceses hacia Hegel: si la existencia es fundamentalmente absurda, injustificable, ¿cómo acomodarse a un pensamiento que sostiene que «todo lo real es racional»? El diagnóstico de Merleau-Ponty que he citado más arriba explica este estado de cosas. La ampliación de la razón puede entenderse de dos maneras. Es cierto que puede entenderse que la razón extienda su imperio, y tome el poder en zonas que hasta ahora le eran ajenas (la historia y sus violencias, la existencia y su contingencia, el inconsciente y sus tretas). Pero también podemos ser ante todo sensibles a la crítica de la razón existente que implica esta expresión de «ampliar la razón», y ver en esta ampliación mucho más que una simple extensión: una verdadera metamorfosis del pensamiento. La ambigüedad que encontramos aquí es la dificultad esencial a la que debe enfrentarse la interpretación de Hegel solicitada por todos, ya en un sentido positivo —«Hegel nos unirá»—, ya en un sentido crítico «nos queremos librar del hegelianismo». Un pensamiento no dialéctico se atendería a la oposición entre lo racional y lo irracional, pero un pensamiento que se pretende dialéctico tiene que iniciar por definición un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, hacia lo *otro*: todo el problema reside en saber si, en este movimiento, es lo *otro* lo que habrá sido reducido a lo *mismo*, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá tenido

que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro*. Ahora bien, lo otro de la razón es la sinrazón, la locura. Así, se plantea el problema de un tránsito de la razón a través de la *locura* o de la aberración, tránsito previo a todo acceso a una auténtica *sabiduría*.

Kojève, que prefería hablar de sabiduría a hablar de racionalidad, se había quedado con ésta última hipótesis. Según él, Hegel habría estado a punto de caer en la locura en el momento de alcanzar el saber absoluto. Y, de manera general, su interpretación, lejos de poner el acento en el aspecto razonable y pacificador del pensamiento hegeliano, insiste con satisfacción en los momentos paradójicos, excesivos, violentos y sobre todo sangrientos. Según cuentan, durante los acontecimientos de mayo del 68, Kojève habría dicho: la sangre no ha corrido, en consecuencia no ha pasado nada... Su comentario de la *Fenomenología del espíritu* la presenta como un relato de la historia universal en el que son las luchas sangrientas —y no «la razón»— las que hacen avanzar las cosas hacia la conclusión feliz. No pierde ocasión de mencionar los cañonazos que Hegel debió oír mientras acababa su manuscrito en Jena. Esto explica que encontremos, entre los asistentes más fieles de la clase de Kojève, aquellos que propiciarán lo esencial de sus armas al «antihgelianismo generalizado» que Deleuze observa a su alrededor en 1968, entre otros Bataille, sobre el que la influencia de Kojève será decisiva<sup>8</sup>, y Klossowski<sup>9</sup>. En la versión que ofrece Kojève, el pensamiento hegeliano presenta algunos caracteres que podían seducir a un nietzscheano: tiene algo de aventurado y arriesgado, pone en peligro hasta la persona del pensador, su *identidad*, se sitúa más allá de la medida normalmente aceptada del bien y del

<sup>8</sup> Ver el artículo de Bataille sobre Kojève (*Deucalion*, 1955, número 5, págs. 21-43): «Hegel, la mort et le sacrifice».

<sup>9</sup> Klossowski explica esta traslación de Hegel a Nietzsche en su libro *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, página 32. (Traducción española de N. Sánchez y T. Wargeman, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, Seix Barral, 1972.)

mal. Hegel había dicho que la especulación filosófica apuntaba a unir y reconciliar «los días laborables de la semana» y «el domingo de la vida», en otras palabras, los aspectos *profanos* de la existencia (trabajo, vida familiar, fidelidad conyugal, seriedad profesional, caja de ahorros, etc.) y sus aspectos *sagrados* (juego, gastos sacrificiales, vértigos, estados de exaltación poética)<sup>10</sup>. R. Queneau, el editor del curso, hará del «domingo de la vida» el título de una de sus novelas. Con certeza, lo que retenía la atención del público de Kojève era el talento que tenía éste último para comprometer la filosofía —en el sentido en que se habla de «compañías comprometedoras»— imponiéndole a través de sectores de la existencia que no visitaba de buen grado hasta entonces: el cinismo político, la virtud de las masacres y las violencias, y de forma general, *el origen irrazonable de lo razonable*. Estos aspectos de la obra hegeliana, que se habían considerado durante mucho tiempo como la parte vergonzosa de su filosofía, ahora le proporcionan todo su valor, gracias a la magia del arte de contar que poseía Kojève. La realidad es la lucha a muerte entre los hombres por asuntos irrisorios —ponemos nuestra vida en juego para defender una bandera, para reparar una injuria, etcétera—; toda filosofía que ignora este hecho fundamental es un engaño idealista: esa es, expresada de una forma brutal, la enseñanza de Kojève.

Kojève lega a sus oyentes una *concepción terrorista de la historia*. Volvemos a encontrar este tema del Terror en todos los debates que se sucederán hasta la actualidad: en el título del libro que escribe Merleau-Ponty en 1947 para justificar una política de «apoyo al P. C.», a pesar de los procesos de Moscú (*Humanismo y terror*); en los análisis consagrados por Sartre a la revolución francesa en su *Crítica de la razón dialéctica* (tema de la «fraternidad-terror»), así como en sus apologías de la violencia;

<sup>10</sup> Esta oposición está en el centro del pensamiento de Bataille (cfr. *La part maudite*, Minuit, 1949). (Traducción española de Givanel, Barcelona, Edhasa, 1964.)

por último, en el gran examen de conciencia de la clase intelectual que conducirá a ésta en 1977-78, a través de los «nuevos filósofos», a confesar la fascinación que ejercen sobre los intelectuales los poderes más sangrientos, precisamente porque éstos no se lastran con escrúpulos y se atreven a mostrar dónde se encuentra la fuerza. André Glucksmann escribirá un libro para acusar a todos los filósofos sin distinción, por consumir en sus obras especulativas un deseo de dominación, lo que explicaría la complicidad entre filósofos y tiranos<sup>11</sup>. Esta requisitoria evidentemente desmesurada muestra hasta qué punto la lección de Kojève se ha oído y pesa aún en las mentalidades. En efecto, Kojève escribía: no hay diferencia esencial entre el filósofo y el tirano<sup>12</sup>; sin duda la brevedad de la vida no permite al mismo hombre ser a la vez filósofo y tirano; pero la diferencia sólo radica en eso, y el tirano no es más que un hombre de Estado que intenta realizar en el mundo una idea filosófica; ahora bien, la realidad de una idea filosófica se mide, explica Kojève, por su realización en la historia, y en consecuencia el filósofo no tiene nada que reprochar al tirano si tiraniza en nombre de una idea, cosa que ocurre siempre en las tiranías modernas, ya que los poderosos se valen de una ideología. El fundamento de la filosofía terrorista no es, pues, como cree Glucksmann, el «deseo de saber» sino más, sino la *definición pragmática de la verdad* («lo verdadero es el resultado»), definición que evidentemente no provocaría la unanimidad en los filósofos. Se observa esta implicación en el siguiente pasaje:

¿En qué consiste la moral de Hegel? (...) Es lo que existe en tanto que existe. Cualquier acción, al ser negadora de lo dado como existente, es mala: un pecado. Pero el pecado puede ser perdonado. ¿Cómo?, por su éxito. El éxito absuelve el crimen, porque el éxito es una nueva rea-

lidad que *existe*. Pero ¿cómo juzgar el éxito? Para eso es necesario que la Historia esté terminada<sup>13</sup>.

Por eso las revoluciones son necesariamente sangrientas.

#### *Búsqueda de una filosofía concreta*

En varias ocasiones la generación de 1930 ha descrito sus años de aprendizaje. En oposición al idealismo universitario, reivindica lo que llama una «filosofía concreta»<sup>14</sup> que recibirá más tarde el nombre de existencialismo. Ahora bien, podemos entender «idealismo» en el sentido popular o en el sentido metafísico.

Es idealista, en el sentido popular de la palabra, el hombre que para orientarse en la vida toma como guía una «idea» o un «ideal». Por «idea» hay que entender «una visión espiritual, una visión que no proviene en consecuencia de los ojos y no puede ser atribuida a cualquier «lección de la experiencia». Las lecciones de la experiencia, como se sabe, a menudo son amargas y llevan antes al «realismo» o al «cinismo» que al idealismo. El error del idealista, si es que es un error serlo, consistiría en no tener en cuenta lo que podría enseñarle la vida y hacer como si las cosas ocurrieran en la realidad como deberían ocurrir según la *idea* de un mundo ideal que se ha formado. El defecto del idealista se llama, pues, *abstracción*. Empieza por ignorar la diferencia irreductible que separa el mundo razonable y conforme al bien del que habla, del mundo agitado y rebelde a razones del que habla mucho menos. El mundo del que habla es el mundo donde se habla: en él se intercambian palabras y no puñetazos o cañonazos. De ahí la reivindicación de una filosofía *concreta* para acabar con la mentira idealista.

Vemos en seguida el límite de semejante crítica del idealismo. Al idealista se le acusa de actuar como si el

<sup>11</sup> *Les maîtres penseurs*, Grasset, 1977 (traducción española de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1978).

<sup>12</sup> *Tyrannie et sagesse*, Gallimard, 1954, pág. 252.

<sup>13</sup> *Intr. Hegel*, pág. 95.

<sup>14</sup> CRD, pág. 23.

mundo de hoy ya fuera el mundo tal como debiera ser —civilizado y razonable. El idealista sería, pues, un soñador ingenuo, a no ser que sea un conservador astuto o un profesor aquejado de chochez universitaria. Lo que se le reprocha al idealista no es en absoluto su ideal. Éste, lejos de ser considerado imbécil o delirante, se tiene por la exacta definición del bien. Lo que se le reprocha es creer que este ideal ya está realizado actualmente, eximiéndose así de toda acción.

La consecuencia es que la victoria de la filosofía concreta sobre la abstracción se reducirá a una corrección cronológica: el bien aún no está realizado, el idealista que hoy se burla de nosotros tendrá razón mañana. *El error de hoy* se transformará en la *verdad de mañana*: proeza «dialéctica» que realizará la acción o, como se dirá con un término que se pretende marxista, la *praxis*. Esta palabra *praxis* será, por otra parte, una de las palabras maestras de los años 1950-1960. Y el hecho de decir *praxis* allí donde antes se decía *acción*, es indiscutiblemente el efecto de la lectura asidua de los escritos del joven Marx durante este periodo. Es el tema constante de Merleau-Ponty cuando habla de Marx: la *praxis* es «el lugar del sentido», ése sería el inmenso descubrimiento de Marx.

Lo que Marx llama *praxis*, es el sentido que se dibuja espontáneamente en el cruce de las acciones mediante las que el hombre organiza sus relaciones con la naturaleza y con los otros<sup>15</sup>.

Con su entusiasmo por la *praxis*, Sartre llegará a escribir:

todo lo real es *praxis* y toda *praxis* es real<sup>16</sup>.

Después de 1965, y para salir de esta versión «existencialista» del marxismo, ya no se dirá «*praxis*», sino «*prác-*

<sup>15</sup> *Eloge de la philosophie*, Gallimard, 1953, pág. 69 (traducción española de A. Letellier, *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Galatea, Nueva Visión, 1957).

<sup>16</sup> Citado por Merleau-Ponty en AD, pág. 179.

tica». Por ejemplo, la escritura será «la práctica significativa» y la filosofía una «práctica teórica».

A fin de cuentas, es decir, al *final de la historia*, el idealismo será la filosofía verdadera. Mientras tanto, esta filosofía es falsa y mentirosa, ya que aparta de la acción. Actuar sólo puede significar aquí una cosa: oponerse a aquello que hace que lo real aún no sea lo ideal, dicho de otra manera, atacar *la realidad de lo real*. Con su crítica del idealismo, la «filosofía concreta» conduce a una posición activista. La filosofía, con su rebelión contra la realidad misma de lo real, se confunde con un programa práctico de oposición. Además decir oposición es poco: hay que hablar de una *oposición en el seno de la posición*. La oposición a la que se incorpora el existencialismo le viene dada por aquello a lo que se opone, por la realidad que abomina y que se llama burguesía, familia, instituciones, etc. Si el orden establecido le proporciona el sentimiento de considerar al P. C., o a la U.R.S.S. como su más temible enemigo, el existencialista satisface su exigencia de traición proclamando su simpatía por el comunismo. De todas maneras no puede llegar a la adhesión, pues una iniciativa así supondría una aprobación de la parte de *realidad* que hay en las organizaciones comunistas o en los países socialistas. Por eso actuará como oposición dentro de la oposición de tal modo que siempre despierte la fuerza destructora de esta última. Ahora bien, bastará con que el enemigo del existencialista (a saber, *él mismo*, tal como se detesta por su clase y sus costumbres) cambie de adversario privilegiado para que la política existencialista se encuentre modificada de arriba abajo. Condenará las organizaciones que defendía hasta entonces, les reprochará su traición y descubrirá simpatías hacia aquellos que en lo sucesivo encarnarán a sus ojos la pureza de la negación. Así, las esperanzas del *compromiso* existencialista han emigrado de la U.R.S.S. a China, del internacionalismo proletario al nacionalismo de las antiguas colonias, de Argelia a Cuba, o de otra forma, de los obreros a los estudiantes, de los hombres a las mujeres, etc. Estas posturas contradictorias, pero siem-

pre perentorias, convierten la política de los existencialistas en una veleta que gira al menor viento. Esta irresolución fundamental en el seno de la resolución calificada de «compromiso» se explica muy bien con la fórmula que había encontrado Merleau-Ponty en *Humanismo y Terror*: los comunistas tienen valores a pesar suyo, por eso los apoyamos. En otras palabras, las razones de aprobar, luego de condenar, son ajenas a lo que es objeto de estos juicios sucesivos. Por ejemplo, después de 1968 Sartre reprocha al socialismo soviético ser burocrático. Pero no lo era menos cuando lo defendía en los años 1960, bajo Stalin. Lo que ha cambiado entre tanto no es ni la U.R.S.S., ni tampoco Sartre, es la política mundial (paso de la guerra fría a la coexistencia pacífica).

En virtud de su principio mismo, la doctrina de la *praxis* está privada de cualquier medio para orientar y juzgar la acción. Sostiene que el ideal del idealista hoy es un engaño, pero mañana tendrá un sentido. Mientras tanto, para actuar será necesario contar con una «moral realista», fruto de la experiencia. No podremos pedir la regla de la acción a la filosofía. Ninguna *idea* puede guiar al filósofo de la *praxis* en su acción, salvo la idea de que hay que actuar. La acción se vuelve completamente indeterminada. La rebelión contra la abstracción idealista sólo origina una apología *abstracta* de la acción y de la violencia. Se decide actuar contra el mal en general, pero, de hecho, en una situación particular —y toda situación es particular—, las mismas premisas pueden justificar cualquier decisión. El teatro de Sartre y sus artículos políticos han proporcionado, por otra parte, una abundante ilustración de esta dificultad. Las numerosas disputas en el equipo de la revista *Tiempos modernos* han sido siempre políticas, nunca filosóficas: en principio, el pensamiento debía comprometerse en lo concreto y desembocar en posiciones políticas, de hecho este pensamiento todavía era abstracto, ya que podía probar tanto el *por* como el *contra*, sin cambiar nunca en nada sus premisas.

Entendido en el sentido metafísico del término, «idealismo» es el nombre de la doctrina que considera equiva-

lentes el *ser* y el *ser conocido*. Es la definición que propone Brunschvicg, en el *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande<sup>17</sup>, en el artículo «idealismo»:

El idealismo sostiene que la metafísica se reduce a la teoría del conocimiento. La afirmación del ser tiene como base la determinación del ser como ser conocido, tesis admirablemente clara (salvo análisis ulterior de la palabra *conocido*), por oposición al realismo, que tiene por base la intuición del ser en tanto que ser.

Ya que el idealismo equipara *ser* y *ser conocido*, es posible encontrar los primeros signos de la rebelión existencial contra la abstracción en la crítica a la que Kant somete la prueba ontológica de la existencia de Dios. Es conocido su análisis del ejemplo de los 100 táleros. No hay más en los 100 táleros reales (*wirklich*) que en los 100 táleros posibles. En los dos casos la suma es la misma. En consecuencia, lo real no añade nada al simple posible. Sí, pero hay que precisar: nada desde el punto de vista del concepto, desde el punto de vista de la lógica. Los 100 táleros de los que hablo, por ejemplo, cuando me quejo de no poseerlos, son precisamente los mismos que los 100 táleros cuya presencia en mi bolsillo deseo. El *ser conocido* de los 100 táleros en ambos casos es el mismo. Ahora bien, estos 100 táleros, si al final llegan a mi bolsillo, serán exactamente aquellos cuya presencia deseaba. El concepto no se modifica por el paso de lo posible (concepto) a lo real (existencia), y, sin embargo, mi fortuna se encuentra modificada. El *ser* no es el mismo. Y el ser no es entonces, idéntico al *ser conocido*. En virtud de la definición kantiana de la existencia —retomada sin examen por la generación existencialista unánimemente—, la existencia no es un predicado de la cosa. Escapa al concepto y entra en el campo de lo inconcebible. De ahí

<sup>17</sup> Este *Vocabulaire* (Presses Universitaires de France), que ha sido varias veces completado y reeditado, es un documento precioso acerca del estado de la lengua y de las ideas antes de la irrupción existencialista. (Traducción española, Buenos Aires, El Ateneo, 1968.)



la complicidad de la existencia con todas las figuras de lo inconcebible: la contingencia, el azar, lo injustificable; lo imprevisto, etc. Y, ya que la mayor diferencia tiene que hacerse entre el hecho de tener o de no tener los 100 táleros, entre la ausencia y la presencia, se desprende que el concepto es indiferente a la diferencia más fundamental. El mismo concepto vale para la cosa ausente y la cosa presente: ignora esta *alteridad*. Habrá que salir del concepto para enunciar lo que importa en definitiva: la existencia o la inexistencia, ser o no ser. De ahí el recurso a las formas literarias (ficticias) del discurso en oposición a las formas teóricas: el drama, la confesión autobiográfica, la novela, etc.

#### La objeción del solipsismo

Si «ser» = «ser conocido», el problema que se plantea es saber por quién es conocido ese ser. ¿Lo es por mí, individuo particular y distinto a mis semejantes? ¿Lo es por cualquiera? El idealismo se enfrenta así a la objeción del solipsismo. Se le reprocha el estar obligado a admitir la tesis absurda según la cual el que enuncia el *cogito* no puede hacer otra cosa que concluir: mi existencia es segura, tu existencia lo es mucho menos, y, más radicalmente, «soy, luego no crees».

Durante una sesión de la Sociedad francesa de filosofía, en la que Brunschvicg había desarrollado los argumentos de la tesis idealista, uno de los asistentes, André Cresson, le preguntó por la existencia del otro. Si el ser sólo se puede afirmar en la medida en que es conocido, ¿cuál es el ser del otro? ¿Cuál es, para el sujeto cognoscente, Leon Brunschvicg por ejemplo, la existencia que hay que atribuir al otro, André Cresson por ejemplo? Leemos en el acta de esta sesión el siguiente diálogo:

BRUNSCHVICG: La idea que tengo de su conciencia es un elemento en el sistema de mis juicios de existencia.

CRESSON: De ninguna manera admito que pueda ser reducido a un juicio de existencia de la conciencia del

señor Brunschvicg, y creo que ninguna de las personas presentes está dispuesta a admitirlo por cuenta propia. Y para ser consecuente el señor Brunschvicg sin duda debería declarar que su conciencia es la única conciencia y que el conocimiento tiene por única meta hacer con sus representaciones una clasificación armoniosa para su yo solitario<sup>10</sup>.

Si, como decíamos, la «pluralidad de las conciencias» puede oponerse como objeción a la metafísica idealista, evidentemente es porque no se ha determinado lo bastante la naturaleza de este sujeto cognoscente que se erige en medida del ser mediante la ecuación entre ser y ser conocido. Así, Brunschvicg decía de buen grado: la historia de Egipto es la historia de la egiptología. Los egipcios deberían su existencia, en última instancia, a los egiptólogos. Y, de manera general, el punto débil del neokantismo habrá consistido en invocar a un vago Espíritu que nos representábamos más o menos como una comunidad de hombres de buena voluntad, sin precisar mucho más lo que, sin embargo, se convertía en el soporte del mundo. ¿El sujeto que conoce el ser se parecía a la sociedad de sabios o a la Sociedad de Naciones (S.D.N.)? ¿Nos lo podíamos representar con los caracteres de una especie de asociación de los candidatos al premio Nobel? ¿Semejante principio del mundo bastaría para soportar su peso?

Si se le deba la palabra a la pluma o a la mesa de trabajo de Brunschvicg, objetos cuyo estatuto en su doctrina es asimismo el de fenómenos que se integran en el conjunto de los juicios de existencia, sin duda protestarían con el mismo vigor que André Cresson contra su reducción a este estatuto puramente intencional. El único privilegio del interlocutor del filósofo idealista es la posibilidad que tiene de dar a conocer a este último su desacuerdo mediante palabras. ¡El fenómeno protesta contra los juicios sintéticos *a priori*! La idea que el interlocutor se hace de su propia persona no coincide en

<sup>10</sup> *Bulletin de la Soc. fr. de philosophie*, 1921, pág. 51.

absoluto con la que el idealista propone. La existencia de una segunda conciencia pone en duda la ecuación idealista, en la medida en que se hace imposible decir si el *ser conocido* de la segunda conciencia es el conocimiento que se forma la primera conciencia, o si es el conocimiento que tiene de sí misma.

El «problema del otro», que proporciona a los escritos de la fenomenología francesa su capítulo principal, en primer término sólo es un caso particular de la reducción del ser a la representación. El *esse* del otro se reduce, como todo *esse*, al *percipi*. La dificultad proviene del hecho de que ese otro, en la misma medida en que aprueba la tesis idealista, reclamará para sí los privilegios del *percipiens* y exigirá ser reconocido, no sólo por el sujeto lógico de un juicio de existencia en una conciencia cualquiera, sino por el sujeto de la conciencia en la que ese juicio se enuncia. Como se ve, la objeción del solipsismo puede hacerse con dos intenciones contrapuestas: sea para impugnar las premisas del idealismo señalando una consecuencia absurda que resulta de éstas, sea para impugnar el optimismo del idealismo y exigir que incluya esta consecuencia dramática en su doctrina. Esta segunda posibilidad definió la «filosofía concreta» de los años 1930.

La guerra de las conciencias se encuentra en germen en el *cogito* cartesiano. En lo que se llamará la «filosofía de la conciencia», es decir, en la tradición cartesiana, el «pienso, luego existo» es a la vez el *origen* y la *regla* de toda verdad. Es la primera verdad, es la verdad que está en el principio de todas las demás, y es en definitiva el ejemplo mismo de la verdad. El *ego*, tal como es dado en el *ego cogito, ego sum*, es lo *absoluto* respecto a lo cual todo es *relativo*: su verdad, que no depende de ninguna otra, condiciona todas las demás. Esta palabra de «absoluto», destinada a una brillante carrera en la filosofía moderna, es precisamente la que Descartes utiliza en los *Regulae ad directionem ingenii*. Ahora bien, no puede haber simultáneamente varios absolutos. Un segundo absoluto (el otro) supone necesariamente un rival del primer absoluto (yo, *ego*). El paso del *cogito* al

*cogitamus* no es en absoluto el paso del «yo» de la meditación solitaria al «nosotros» de una república de los espíritus. En plural, los absolutos no son sino *pretendientes* al absoluto, son rivales que se desgarran los unos a los otros en torno al trono.

Vemos los límites de las ambiciones de la filosofía concreta. Calificándose así, señalaba claramente la modestia de su rebelión contra sus profesores, ya que recogía lo esencial de su enseñanza, a saber, el *cogito*, punto de partida considerado insoslayable por cualquier filosofía. ¿En efecto, qué es la «filosofía concreta», sino la filosofía abstracta completada por aquello de lo que había hecho abstracción? Lo que le faltaba al idealismo universitario era tomar en consideración la rivalidad inherente a la noción misma de *sujeto*. El estatuto del sujeto aparece de ahora en adelante como una posición amenazada, siempre a punto de ser conquistada por un recién llegado y que hay que defender contra los intrusos. Nueva versión del relato del encuentro de Viernes con Robinson Crusoe, la fenomenología del otro no cesa de presentar las caras múltiples de la contradicción: el otro es *para mí* un fenómeno, pero yo también soy un fenómeno *para él*; manifiestamente, uno de los dos sobra en el papel de sujeto y tendrá que contentarse con ser *para sí mismo* lo que es *para el otro*. Nos explicamos entonces el éxito de la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo, que la generación de 1930 no se cansa de citar, y que Kojève había convertido en la clave de su interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*.

#### El origen de la negación

En una filosofía concreta, la conciencia ya no puede describirse como una serie de representaciones que acompañan, como decía Kant, a un «yo pienso». La conciencia no es la simple representación de sí mismo, es la representación de sí como un ser impugnado por el universo exterior, cuya identidad es precaria, y que tiene que luchar

para existir. *Lo otro* pone en peligro *lo mismo*. Una palabra resume este nuevo estatuto de la conciencia, la de *negatividad*. Se dirá que el ser de la conciencia ahora se concibe como un ser «dialéctico».

Este problema de lo negativo es muy característico de la evolución de la filosofía francesa. Vale la pena indicar las diferentes maneras en que será planteada en el siglo xx. Lo negativo aparece, nadie lo pone en duda, en el juicio y en las formas de la negación «no». El problema reside en saber de dónde ha podido surgir esta negación «no». Tenemos el enunciado: «Juana no está aquí». ¿A qué responde la posibilidad de semejante enunciado? O se considera que el estatuto de la negación no es distinto al de la afirmación: en ambos casos un juicio es el enunciado de un estado de cosas. En esta hipótesis habría que admitir estados de cosas negativos, hechos de ausencia o de no-ser susceptibles de ser constatados. O se rechaza que la negación sea la simple constatación de una situación de hecho, por ejemplo, que efectivamente Juana no está ahí donde se encuentra el que emite ese juicio negativo. En esta segunda hipótesis la negación expresará un conflicto entre el estado de cosas observable y un estado de cosas lamentable que se oponen en la cabeza de la persona que niega. En suma, hay que reconocer al no-ser la posibilidad paradójica de *presentarse* ante nosotros, o bien atribuir al hombre la capacidad de introducir el no-ser mediante el ejercicio de un poder que poseería el espíritu, consistente en oponerse a lo que es. A principio de siglo, la posición más frecuente es derivar la nada de la negación. La nada, al no ser nada en absoluto, no podía formar parte de la composición de las cosas. A un juicio negativo —del tipo «esto no es nada»— no le corresponde nada negativo en la manera de ser o de aparecer esta cosa. La cosa se conforma con ser tal como es: en cuanto a la nada, tendrá su origen en la libertad del espíritu, libertad que habrá que definir como la fuerza de oponer un *no* a todo lo que es simplemente dado. Esa es la tesis más clásica del idealismo post-kan-

tiano, de la que encontramos un ejemplo en la pluma de Lachelier que prefigura los desarrollos de Sartre:

Si existir es ser puesto por el espíritu, con la misma libertad el espíritu puede poner un ser cualquiera o resistirse a ponerlo cualquiera que sea éste (o por lo menos concebirse por abstracción como no poniendo nada, concebir su propia libertad fuera de cualquier ejercicio actual de esta libertad)<sup>19</sup>.

Positividad del ser, humanidad de la nada, esencia negativa de la libertad, estas tres tesis son inseparables. La metafísica (doctrina del ser) del idealismo es un positivismo: «ser» quiere decir «ser el caso», «ser un dato observable». En cuanto a la negación, testimonia el poder que tiene el espíritu para *de-poner* lo que es de hecho, es decir, lo que ha juzgado «ser el caso», para *poner* preferentemente lo que no es (lo posible, lo futuro, lo deseable). Esta libertad de de-poner demuestra que lo *dado*, en el fondo, es algo *puesto* y que su aspecto positivo proviene de una posición inicial: lo dado podría ser en cualquier momento depuesto (negado), su ser obedece a una afirmación original a la que procede el espíritu por razones cuyo único juez es él. En definitiva, sólo recibe el ser lo que se ha mostrado digno de esta calidad ante el examen del sujeto. No es difícil recordar el origen cartesiano de estas tres tesis.

Yendo más lejos en la aniquilación de la nada, Bergson había dedicado más de treinta páginas, en la *Evolución creadora* (1907), a combatir la «pseudo-idea». Atacando los «falsos problemas», que según él plantea la Metafísica, Bergson demuestra que estos problemas suponen que las ideas negativas tienen un sentido. Así, el problema de la finalidad —¿cómo explicar que hay un orden?— supone que es posible un desorden. Y el enunciado leibniziano del problema metafísico —¿por qué hay algo y no más bien nada?— muestra claramente que el metafísico confiere a la *nada* la igualdad con el *algo*, a saber, una

<sup>19</sup> En el artículo «nada» del *Vocabulaire* de Lalande.

especie de prioridad. Pero en realidad, explica Bergson, esta *nada* es un efecto del lenguaje. Antes de hablar, estamos bañados en la presencia y sólo tenemos relación con lo que es. Es el lenguaje gracias a la negación, el que a veces invierte esta relación con el *presente* en enunciado de una *ausencia*. Decimos «la mesa no es blanca» cuando vemos una mesa que es negra, marrón o roja, pero que nunca muestra ante nuestra mirada el color «no-blanco». De ahí la conclusión de Bergson: hay más en la idea de nada que en la idea de algo, pues primero hay la idea de algo, y después hay el resultado de una operación, también positiva, que consiste en desecharla absteniéndose de precisar por qué se la reemplaza. Pero seguramente el lugar nunca queda vacío.

Acaso la dificultad sólo está aplazada. Si la inteligencia sólo puede afirmar, como pretende Bergson, contra todos sus colegas idealistas, afirmando ya en una forma directa («la mesa es negra»), ya en una forma indeterminada de apariencia negativa («la mesa no es blanca»), ¿cómo puede, por ejemplo, equivocarse y concebir como ente lo que no es? La respuesta a esta objeción se llama *deseo*. Si la operación lingüística de la negación es útil significa que el espíritu corre el peligro de confundir el estado presente de las cosas, el que observaría si no estuviera preocupado y distraído, con un estado ya desaparecido (pesar) o por venir (esperanza). De esta manera, es la negación un estar alerta contra la decepción, es también, a su modo, una vía de acceso a lo real.

Para los kantianos como para Bergson, el origen de la nada es la negación. ¿Pero cuál es el origen de la negación? La explicación bergsoniana tiene toda la apariencia de un número de prestidigitación. Lo negativo no está eliminado, como se prometía, sino escamoteado. Primero la *ausencia* de algo se transforma en *juicio negativo* sobre la afirmación de la presencia de esta cosa («la mesa no es blanca» = «os equivocaríais al decir que es blanca»), luego la *negatividad* de esta negación se convierte en *positividad* de un deseo responsable de las conductas de apariencia negativa: la espera vana, la nostalgia, el error.

El problema reside en saber si este deseo puede llamarse positivo, y en qué medida la nada, lejos de ser engendradora, no ha sido únicamente *humanizada*. En efecto, si el deseo sólo fuese el disfraz de la nada, la negación que debe engendrar la nada provendría a su vez de la nada.

¿Positividad o negatividad del deseo? En este terreno es en el que Deleuze emprenderá el ataque contra la dialéctica. Lo que se llamará después de 1970 la «filosofía del deseo», cuya obra clásica será *El Anti-Edipo*, se valdrá de Nietzsche y le tomará prestada una consigna: «invertir el platonismo». En efecto, Deleuze opone la concepción afirmativa de un deseo productivo y creador a la interpretación «platónica» y luego «cristiana» del deseo como carencia, angustia, sufrimiento. Sin embargo, esta discusión sobre la naturaleza del deseo constituirá más un arreglo de cuentas entre el discípulo de Bergson que es en esto Deleuze y los hegelianos, con Sartre y Lacan a su cabeza, que un conflicto entre Nietzsche y Platón. Sabemos que en Platón el deseo está descrito como un conjunto: *Eros* es el hijo de *Penia*, la Carencia, pero tiene como padre a *Poros*, el Buen Medio. En consecuencia, este *Eros* es una carencia suscitada *aquí* por una presencia *en otro lado*. Según Hegel ocurre otra cosa con el deseo: este término traduce, en el comentario de Kojève, la palabra *Begierde* que figura en el capítulo IV de la *Fenomenología*. Y, al ser este capítulo IV la clave de todo el libro según Kojève, la filosofía dialéctica puede definirse entonces como un pensamiento que identifica el deseo con la negatividad pura y ve en él, no sólo una negación, sino una negación de la negación.

#### *El final de la historia*

Alexandre Kojève poseía un gran talento como narrador. Con su comentario, la austera *Fenomenología* hegeliana se transforma en una especie de novela por entre-gas filosófica, en la que se suceden las escenas dramáti-

cas: se enfrentan personajes pintorescos, los cambios de situación mantienen la intriga, y el lector, ávido por conocer el final de la historia, pide la continuación.

De manera general, Kojève ha dado una *versión antropológica* de la filosofía hegeliana. Asunto nuevo para los franceses, al menos en esta fecha, pues de Hegel sólo se conocía el «idealismo absoluto» y el «panlogismo», pero muy poco el «hegelianismo de izquierda». La escena final de esta versión humanista de la dialéctica hegeliana también proporciona el principio de la misma. El último episodio del relato de la historia debe corresponder a un estadio final de la historia humana, tras el cual no pasa absolutamente nada nuevo. Kojève no ha dejado de insistir con malicia sobre las consecuencias chocantes de esta tesis: la historia está acabada, ahora entramos en la post-historia.

De hecho, el final del Tiempo humano o de la Historia, es decir, la destrucción definitiva del Hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa sencillamente el cese de la Acción en todo el sentido del término. Lo que prácticamente quiere decir la desaparición de guerras y de revoluciones sangrientas. Y también la desaparición de la *filosofía*; pues, al no cambiar esencialmente el Hombre, no hay razón para cambiar los principios (verdaderos) que sustentan su conocimiento del Mundo y de él. Pero todo lo demás puede definirse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.; en resumen, todo lo que hace al Hombre *feliz*.<sup>20</sup>

Ahora bien, el «final de la historia» no es sino la traducción a un lenguaje narrativo y figurado de lo que, en el lenguaje filosófico, recibe el nombre de saber absoluto. El saber absoluto es la ciencia de la *identidad* del sujeto y del objeto (o del pensamiento y del ser). Esta tesis metafísica, innegablemente oscura e indiscutiblemente «idealista», de repente ofrece un sentido fácil y de aspecto «realista», cuando no «materialista». La identidad del sujeto y del objeto quiere decir, en esta narración, que

<sup>20</sup> *Intr. Hegel*, pág. 435 (en la nota).

el hombre (sujeto) no encuentra nada fuera de él (en el objeto) que sea obstáculo a la realización de sus proyectos. En otros términos, la naturaleza está dominada y la sociedad pacificada: al vivir en el mundo como en un jardín florido y encontrar en sus semejantes otros tantos amigos, el hombre se retira, abandona el trabajo histórico y se convierte en sabio epicúreo, consagrándose a «todo lo que hace al hombre feliz» (el juego, el amor, el arte, etc.). El final de la historia es el final de la *adversidad*, término por el que se puede traducir la *Gegenständlichkeit* hegeliana. La proposición de una identidad del sujeto y del objeto, que hasta ahora era «ideológica» (engañosa), se vuelve verdadera.

(...) El Saber Absoluto, es decir, la Sabiduría, presupone el logro total de la Acción negadora del Hombre. Este Saber sólo es posible: 1) en un Estado *universal* y *homogéneo*, en el que ningún hombre es *exterior* al otro, en el que no queda ninguna *oposición* social por suprimir; y 2) en el seno de una Naturaleza *sometida* por el trabajo del Hombre, Naturaleza que, al no *oponerse* al Hombre, ya no le es extraña.<sup>21</sup>

No voy a discutir aquí el asunto de saber si haciendo esta traducción narrativa de la *Fenomenología*, Kojève deforma el pensamiento de Hegel o descubre su sentido más profundo. Su interpretación se pretende humanista por cuanto hace de la historia humana el lugar donde debe decidirse todo lo que ofrece un sentido. Sólo hay verdad en la historia. En consecuencia no hay verdades eternas, ya que el mundo no cesa de modificarse en el curso de la historia, pero hay errores que tienen provisionalmente apariencia de verdad, y hay errores que dialécticamente se transforman en verdades. Por ejemplo, el amo de la ciudad antigua que afirma: «En toda ciudad hay amos y esclavos», parece decir una verdad, ya que su enunciado se verifica siempre en el mundo antiguo, y sin embargo será «refutado» por la historia humana en cuyo decurso se liberan los esclavos. En cambio, un es-

<sup>21</sup> *Intr. Hegel*, pág. 301.

clavo que dijese en la ciudad antigua: «Soy un hombre libre» —esclavo que sería estoico— parecería emitir un juicio falso, mientras que su error se convierte en verdad gracias a la historia. Es la *acción* la que decide acerca de lo verdadero y de lo falso. Por eso la *dialéctica* —es decir, en el sentido clásico, el trastocamiento de lo verdadero en lo falso y de lo falso en lo verdadero— en lo sucesivo se considera como el rasgo más característico de un pensamiento de la historia o de la acción.

La acción, que no el ser, proporciona la regla de la verdad. Este activismo se distingue de un simple historicismo, ya que el relativismo histórico se contenta con desplazar las verdades a la historia, aboliendo así cualquier criterio de certeza. Ahora bien, para Kojève hay un criterio: es verdad lo que tiene éxito, es falso lo que fracasa. Este criterio es interior a la historia, es «inmanente» y no «trascendente», como se decía entonces. Por eso Kojève da el nombre de *ateísmo* a su tesis y la define como la exacta antítesis de la teología cristiana. Habría que entender lo siguiente: para Hegel,

todo lo que dice la teología cristiana es absolutamente cierto, a condición de ser aplicado no a un Dios trascendente imaginario, sino al Hombre real, que vive en el mundo<sup>22</sup>.

El teólogo se imagina que el discurso teológico es un discurso en el que el hombre (sujeto) habla de Dios (objeto), cuando es un discurso en el que Dios habla de sí mismo, es decir, del hombre, pero sin saberlo. Esa sería la significación última de la conciencia absoluta de sí, o sabiduría: el autor del discurso teológico descubre que el *Otro* del que él hablaba es el *mismo* que el que hablaba de él. Se reconoce a sí mismo en aquel que tomaba por otro, y acaba de este modo con la *alienación*.

El ateísmo clásico rechazaba los atributos divinos, los consideraba inconcebibles por ser infinitos o incompatibles entre sí. El ateísmo humanista los reivindica para el sujeto humano que se convierte así en el verdadero Dios.

<sup>22</sup> *Intr. Hegel*, pág. 571.

Lo que define al *humanismo* es precisamente esta sustitución según la cual siempre se escribe «hombre» allí donde estaba escrito «Dios». El título de humanista será enarbolado por Sartre y sus amigos en este sentido a partir de 1945: el existencialismo es un humanismo, como dirá en una conferencia publicada con este título que divulga los temas de *El Ser y la Nada*.

Que el humanismo ateo sea ateo en el sentido de reivindicar la divinidad del hombre, quiere decir que es una teología invertida. Incluso sabemos cuál es la teología de que el humanismo se apodera en provecho del ser humano: como revela Sartre, es la teología cartesiana. En un prólogo a una selección de textos de Descartes, Sartre explica que la idea genial de Descartes consiste en haber establecido un Dios creador de las verdades eternas. La libertad divina, lejos de estar precedida por un orden eterno de verdades que la definiría, y en consecuencia la limitaría, funda soberanamente el ser, lo verdadero y lo bueno. La única debilidad de Descartes consiste en haber atribuido a Dios un poder creador que, según Sartre, nos pertenece por derecho:

Harán falta dos siglos de crisis —crisis de la Fe, crisis de la Ciencia— para que el hombre recupere esta libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios y para que se atisbe esta verdad, base esencial del humanismo: el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista<sup>23</sup>.

Lo característico del humanismo es esta voluntad de recuperación o de reapropiación de los atributos divinos, y entre ellos el más valioso de todos, el poder de crear y de «hacer que un mundo exista». ¿En qué sentido puede llamarse creadora la acción humana? Esta pregunta es justamente la que nos conduce al centro de la especulación sobre la negatividad. De todas maneras conviene, antes de abandonar este término de humanismo, señalar los dos reverses que sufrirá más tarde: el enfoque de Heidegger en 1947 y el debate estructuralista.

<sup>23</sup> «La liberté cartésienne», *Situations*, I, Gallimard, 1947, página 334.

En su *Carta sobre el humanismo*, escrita en contestación a las preguntas que le había hecho Jean Beaufret<sup>24</sup>, Heidegger explica que no hay ninguna relación entre su pensamiento y el humanismo de Sartre. Su *Carta...* pone en evidencia lo siguiente: esc «existencialismo ateo», esc «humanismo», no son en absoluto lo que quisieran ser; es decir, la conclusión de una «ontología fenomenológica» (subtítulo de *El Ser y la Nada*); pues una «ontología fenomenológica», si tiene algún sentido esta expresión, sería una doctrina del ser que descansaría exclusivamente en la descripción fiel de las apariencias; sino que son lo que de ninguna manera querrían ser, es decir, la mera recuperación, en beneficio de un «hombre» que no pedía tanto, de la metafísica más tradicional, que considera la causalidad creadora como el atributo divino por excelencia. Después de esta intervención de Heidegger, la palabra «humanismo» deja de ser esa bandera de la que cada cual pretende ser el más digno defensor. Pronto, efecto retardado e inesperado de su *Carta...*, va a desencadenarse en Francia la «disputa del humanismo» (1965-1966). Competirán por el «antihumanismo», tanto los marxistas que condenarán la ideología burguesa del Hombre, como los nietzscheanos que despreciarán esta doctrina del resentimiento, nacida en la mente cansada del «último hombre», como los estructuralistas de estricta obediencia que anunciarán con Lévi-Strauss el proyecto de «disolver al hombre»<sup>25</sup>. «Humanista» se convertirá en un término propio de escarnio, un epíteto injurioso,

<sup>24</sup> Escrita en 1946 y publicada en alemán en 1947, la *Carta* de Heidegger fue traducida al francés en 1953. Ya se había publicado un fragmento en traducción francesa en 1948 en la revista *Fontaine*, precedido por un artículo de Beaufret, «M. Heidegger y el problema de la verdad» (que hoy se puede leer en su libro: *Introduction aux philosophies de l'existence*, Denoël-Gonthier, 1971). Este artículo acabará con las omisiones que habían permitido la explotación existencialista de Heidegger: éste será también el primero, y por mucho tiempo, el único texto legible en francés sobre el autor de *Ser y Tiempo*.

<sup>25</sup> *La pensée sauvage*, Plon, 1962, págs. 326-327. (Traducción española de González Aramburu, *El pensamiento salvaje*, México, F. C. E., 1964.)

y se unirá a la colección de -ismos ridiculizados (vitalismo, espiritualismo, etc.).

Se observará que el eslogan de los años 1960 —«la muerte del hombre»— estaba prefigurado en el curso de Kojève, donde también aparecía como la consecuencia última de «la muerte de Dios». Kojève lo decía así:

el final de la Historia es la *muerte* del Hombre propiamente dicho<sup>26</sup>.

En una filosofía de la acción o de la historia, el hombre se define por el hecho de que actúa, cambia el curso de las cosas. Si la historia ha acabado, no hay nada que hacer. Ahora bien, un hombre ocioso no es un hombre. Cuando se franquea el umbral de la post-historia, por una parte la humanidad desaparece, y por otra, empieza el reino de la frivolidad, del juego, de la irrisión (pues nada de lo que se puede hacer en adelante tiene el menor sentido). Se hubiera objetado en vano a Kojève que las guerras y las revoluciones sangrientas no acabaron en absoluto en 1807, ni tampoco en 1934-1939. Pues Kojève hubiera contestado que la historia sólo se había acabado en principio como idea, o, justamente con la *idea*, que estaba por realizar con medios probablemente terroristas, de un «Estado homogéneo», expresión que en su pensamiento servía tanto para el Estado razonable de Hegel como para la sociedad sin clases de Marx. Para que esta idea se convirtiera en realidad planetaria, aún hacía falta algún tiempo, precisamente el tiempo de una acción correspondiente a estas guerras y a estas revoluciones en las que estábamos movilizados.

#### *La negatividad*

En la narración de Kojève, el primer papel está desempeñado por el concepto de negatividad. Hay dos vías que llevan a la comprensión de esta noción: la primera es an-

<sup>26</sup> *Intr. Hegel*, pág. 388 (en la nota).

tropológica, la segunda metafísica. Tomaré ambas en este orden.

En una filosofía en la que el éxito prueba la verdad del discurso del afortunado vencedor, la *acción* es la que lo decide todo. Los vagos no tienen ningún porvenir en semejante pensamiento. En este terreno de la acción humana, considerado como equivalente al de la historia —en virtud del dicho de Vico: «Los hombres hacen la historia»—, es donde debe efectuarse la recuperación de los predicados divinos, y ante todo la del poder creador o, como se expresa a veces Sartre, la de la «creatividad»<sup>27</sup>. Pero ¿por qué es creadora de algo la acción humana?

Kojève a menudo explicita su concepto de la acción mediante la oposición «el trabajo y la lucha». Y al ser entendido el trabajo como una lucha que violenta a la naturaleza, los dos modos de la acción tienen en común este carácter belicoso. Así, toda acción es oposición con un adversario. La acción, por definición, produce un efecto. Después de la acción el estado del mundo ya no es el de antes. De ahí este razonamiento: no hay novedad en este mundo sin una acción que la introduzca; no hay acción que no sea oposición; en consecuencia es la oposición (o la negación, la contradicción) la que introduce lo nuevo en lo viejo.

Según Kojève, la negatividad entendida en este sentido es la esencia misma de la libertad. El poder productivo de la negación es lo que libera. Cualquier otra definición sería «naturalista», ignoraría la diferencia entre el hombre como ser libre y el animal como ser determinado.

Pero si la libertad es ontológicamente Negatividad, se debe a que sólo puede *ser* y *existir* en tanto que *negación*. Ahora bien, para poder negar hace falta que haya algo que negar: un *dato* existente (...). La libertad no consiste en una *elección* entre dos *datos*: es la *negación* de lo *dado*, tanto de lo que es (como animal o como «tradición encarnada») como de lo que no es (y que es el *Mun-*

<sup>27</sup> CRD, pág. 68.

do natural y social). (...) La Libertad que se realiza y se manifiesta en tanto que Acción dialéctica o *negadora* es por eso mismo, esencialmente, una *creación*. Pues negar lo dado sin terminar en la nada, es producir algo que no existía todavía; pero eso es exactamente lo que llamamos «crear»<sup>28</sup>.

Sin embargo, Kojève no se pregunta en ninguna parte si es legítimo definir un concepto, aquí el de la acción, mediante la conjunción de otros dos conceptos (el trabajo y la guerra). Salta a la vista que esta unión es la que engendra la noción paradójica de una negación fecunda, al proporcionar el trabajo el elemento de la producción, de la transformación del estado de las cosas, y al procurar la guerra el elemento de la negación, del enfrentamiento con un adversario cuya supresión es cuestión de vida o muerte. Sólo el apólogo del Amo y el Esclavo permite asociar las dos formas de acción: el esclavo primero es un guerrero que ha sido vencido en un «combate por el reconocimiento», luego es un trabajador al servicio de un amo que le ha salvado la vida y se ha reservado su disfrute. Sin embargo, esta conjunción no pasa de ser una yuxtaposición, no produce ningún verdadero concepto. La guerra es una pura y simple destrucción, y en cuanto tal, no produce absolutamente nada. (Si hay un esclavo es porque el vencedor ha acabado la guerra perdonando la vida al vencido.) Todo lo más puede conducir a un traspaso de riquezas mediante el latrocinio. Por su parte, el trabajo, efectivamente, es una producción, pero en absoluto constituye una negación radical: el trabajo *útil* siempre es una utilización de los recursos existentes, una transformación del terreno a partir de una idea preconcebida (es decir, dada antes de la acción), nunca es una destrucción.

¿Las cosas estarán más claras por el lado metafísico?

La humanización de la nada implica que no hay nada negativo en el mundo, excepto la acción humana. La *naturaleza*, pues tal es el nombre de lo que produce sin

<sup>28</sup> *Intr. Hegel*, pág. 492.



que el hombre actúe, tiene que ser completamente positiva. El ser natural se definirá por la *identidad* (en el sentido ordinario y «no dialéctico» del término). La cosa natural —esa piedra, ese perro— es lo que es y no es nada de lo que su *naturaleza* (su identidad) le ordena ser. De ahí, la enseñanza de Kojève: la *historia* es dialéctica, la naturaleza no lo es. Lo que le permite hacer una concesión a los neo-kantianos para los que, como se sabe, el pecado original del sistema hegeliano es incluir una filosofía romántica de la naturaleza que pretendía «superar» la Mecánica de Newton. Kojève les da la razón en este punto: la *Naturphilosophie* es un monstruo que hay que abandonar.

Kojève da el nombre de ontología dualista a su posición. La palabra «ser» no podría tener el mismo sentido en el caso de la cosa natural y en el caso del hombre. La cosa de la naturaleza, ya se trate de esa piedra o de ese pino, se conforma con ser lo que es: sus ambiciones no van más allá de una simple perpetuación de sí misma (*conatus* spinozista). El hombre cuando se comporta como simple ser vivo tampoco actúa, se reproduce. Diremos, pues, que «la naturaleza no tiene historia». Entendemos con eso que la definición de un proceso natural consiste en que las cosas al final son como eran al principio, todas iguales. En el fondo no ha pasado nada: no se ha perdido nada por el camino, no se ha creado nada, pero de un huevo ha nacido, por ejemplo, una gallina, esta gallina a su vez va a poner un huevo, y así sucesivamente.

Lo característico de la acción humana, heredera del privilegio divino de la teología cristiana, es mantener una relación con la *nada*. Introduce lo nuevo en el mundo. Ahora bien, lo nuevo, si es verdaderamente nuevo, tiene que ser diferente a todo lo que ya se había visto. Se tiene que poder decir después de una auténtica acción: *nada* será como antes. El hecho de la acción es esta interposición de una «nada» entre el estado inicial y el estado final. El resultado entonces se puede llamar *creado*, producido *ex nihilo*. Y en consecuencia, el actor, cuando actúa, no manifiesta su voluntad de ser (de conservar su

27

ser), sino su voluntad de no ser (su fastidio de ser como es, su deseo de ser otro). La filosofía de la acción ve en el actor una especie de *dandy* para el que la razón suprema de un gesto es la elegancia de una ausencia de toda razón natural.

Así, hay dos sentidos del ser:

1. El ser natural: «ser» quiere decir aquí *seguir siendo el mismo*, mantenerse idéntico.
2. El ser histórico (o «historicidad»): «ser» hay que definirlo aquí mediante la negatividad; el ser del actor consiste en *no seguir siendo el mismo*, en pretenderse diferente. Y «diferencia» aquí no significa sólo «ser diferente», en el sentido en que una manzana es diferente a una pera: la diferencia comporta una acción de desviar, de alterar. El *mundo* (en el sentido de una totalidad de lo que es) tendría entonces dos partes. En la parte natural, las cosas son como son y el devenir es cíclico. En la parte histórica o humana nada queda como es, ninguna identidad se mantiene.

Kojève ilustra su ontología dualista con una imagen que Sartre recogerá a menudo en *El Ser y la Nada*. El mundo, dice, es comparable a un anillo de oro.

Tomemos un anillo de oro. Tiene un agujero, y este agujero es tan esencial al anillo como el oro: sin el oro, el «agujero» (que además no existiría) no sería anillo; pero, sin el agujero, el oro (que sin embargo existiría) tampoco sería anillo. Pero si se han encontrado átomos en el oro, no es en absoluto necesario buscarlos en el agujero. Y nada dice que el oro y el agujero *son* de una única y misma manera (por supuesto, se trata del agujero en tanto que «agujero», y no del aire que hay «en el agujero»). El agujero es una nada que sólo subsiste (en tanto que presencia de una ausencia) gracias al oro que lo rodea. Igualmente, el Hombre que es Acción podría ser una nada que «se anonada» en el ser, por medio del ser que «niega»<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> *Intr. Hegel*, pág. 485 (en la nota).

Esta imagen brillante no debe deslumbrarnos hasta el punto de hacernos olvidar el equívoco de la expresión «ontología dualista». Ontología significa doctrina del ser. La ontología dualista debería ser entonces la doctrina que reconoce dos sentidos en la palabra ser. Creemos haber entendido que hay una primera manera de ser, el ser en el sentido de la identidad que es característica de la naturaleza, y hay una segunda manera de ser, el ser en el sentido de la negatividad que es característica del hombre. Pero la imagen del anillo de oro dice otra cosa: según esta fábula dorada no habría dos sentidos del ser, sino que habría por una parte *el ser* (oro) y por otra parte *la nada* (agujero). En cuanto a la dialéctica, es decir, la inclusión de la nada en el ser o de la diferencia en la identidad, se encontraría en la conjunción de ambos: el oro (el ser) efectivamente no tiene necesidad del agujero para ser, pero el anillo de oro (el mundo) no sería lo que es, un anillo de oro, sin el agujero.

En consecuencia, la «ontología dualista» ya no es en absoluto dualista: al final se admite que el ser debe definirse por la identidad.

#### *Identidad y diferencia*

Aquí notamos que nos estamos quemando, como se dice en el juego del zurriago escondido. Llegamos al meollo de la cuestión que determina la interpretación kojéviana —así como la filosofía francesa contemporánea en su conjunto.

Por lo pronto, la dialéctica ya no es para nosotros esta noción inefable que Sartre pretende indefinible. Volveremos a encontrar la dialéctica en el sentido moderno de la palabra. En su sentido moderno, es decir, post-kantiano, la dialéctica es una interpretación del sentido que tiene la cópula «es» en el juicio categórico «S es P»<sup>30</sup>. La dialéctica moderna procede de la discusión kantiana sobre

<sup>30</sup> Cfr. la teoría de la «proposición filosófica» en Hegel.

la distinción entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos. Se opone a la interpretación analítica de la cópula, interpretación según la cual la palabra «es» significaría la identidad del predicado P con el sujeto S. Introduce, con un gesto cuyo sentido debe precisarse, la *diferencia* en la definición misma de *identidad*. Pero la diferencia se enuncia mediante un juicio negativo: «A no es B». La interpretación dialéctica del ser va a hacer surgir así un cierto *no ser*, interior al *ser*, que la lógica formal se interesa mucho en explicar. Kojève ha expresado todo esto con una ocurrencia divertida:

Parménides tenía razón en decir que el Ser *es* y que la Nada *no es*; pero ha olvidado añadir que *hay una diferencia* entre la Nada y el Ser, que *es* en cierta medida del mismo estatuto que el Ser; ya que sin ella, si no hubiera *diferencia* entre el Ser y la Nada, el Ser no sería<sup>31</sup>.

En este texto, y por otra parte en todos los textos de esta época, «el Ser» hay que entenderlo siempre en el sentido de *lo que es, el ente*. En latín: el *ens*, y no el *essé*. La broma de Kojève quiere decir lo siguiente: la diferencia, aunque sea una forma de la nada —ya que diferir de algo es *no ser* como ese algo— forma parte de lo que es; es necesario que sea así, pues lo que no forma parte de lo que es (del *ens*) se reduce a lo que no es, es decir, a la nada. Así, es inevitable una cierta inclusión (que está por definir) de la nada en el ente, si queremos que haya una diferencia entre ambos.

Señalemos esto de paso: se podría igualmente concluir que la diferencia entre algo y nada *no es*, al menos en el sentido en que «ser» es «ser algo». Pues si la diferencia entre algo y nada fuese algo, haría falta una nueva diferencia para distinguir la diferencia, que es algo, de nada. En consecuencia, hará falta que «ser» no sea necesariamente «ser algo» (es decir, «ser idéntico»). Ahora bien, esta posibilidad del argumento es ignorada por Kojève y sus discípulos.

<sup>31</sup> *Intr. Hegel*, pág. 491.

Kojève, con el fin de dar a lo negativo un perfil humano se ve obligado a repartir la identidad y la diferencia entre las regiones del universo. Aquí comienzan las dificultades.

Todo parece muy claro en la región «Naturaleza» del universo. Las cosas son lo que son y no piden más. No desean cambiar de identidad: no lo desean en absoluto... En consecuencia, para una cosa de la naturaleza, «ser» es equivalente a «ser uno mismo»: el ser tiene el sentido analítico de la identidad, lo que significa que «ser» implica «*ser el mismo, siempre, en todas partes y en todos los casos*». El día en que lo idéntico deje de ser él mismo, desaparece, *ya no es*, como se dice de una persona difunta.

En la región «Historia» del mundo reina la negatividad o, si se prefiere, la diferencia. Actuar en la historia, es trabajar en *no ser* tal como somos. En suma, el ser significa en la naturaleza la identidad, y en la historia la diferencia. La cosa natural *es* en tanto que *es idéntica*. El actor histórico *es* en tanto que *actúa*, y actúa en tanto que no deja de *ser diferente*. Llegamos a este resultado banal, muy poco «dialéctico»: en la naturaleza, «la identidad, es la identidad», mientras que, en la historia, «la diferencia es la diferencia». La consecuencia, sobradamente conocida desde el *Sofista* de Platón, aparece inmediatamente. Si la nada no es el ser, siendo «ser» idéntico a «ser idéntico», la nada nunca es idéntica a cosa alguna: nunca, en ninguna parte, en ningún caso. Pero si la nada no tiene ninguna identidad, si se define por la mera diferencia, la nada debe ser considerada *diferente de sí misma*: de lo contrario, tendría una identidad propia, lo que contradice la hipótesis. Por su parte, el ser, puesto que se define por la identidad, nunca puede entrar en un juicio negativo. Entonces se hace imposible afirmar que «el ser *no es* idéntico a la diferencia». El ser, una vez definido por la identidad absoluta, es idéntico a cualquier cosa, y en especial a la diferencia.

En consecuencia, como pretende la lógica formal, no hay sólo identidad entre la identidad y la identidad, sino

que también hay identidad entre la diferencia y la diferencia: hay un cierto *ser* del *no ser*. Ahora, ¿hay la menor diferencia entre la identidad de la identidad con la identidad, por una parte, y la identidad de la diferencia con la diferencia, por otra? De ninguna manera. Pues no hay más *identidad* entre la identidad y la identidad que entre la diferencia y la diferencia. Y no hay más *diferencia* entre la diferencia y la diferencia que entre la identidad y la identidad. Y, sin embargo, identidad y diferencia efectivamente son relaciones *diferentes*. Sin duda. En consecuencia, la *identidad* de la identidad entre la identidad y la identidad, *por una parte*, y de la identidad entre la diferencia y la diferencia, *por otra parte*, es lo que hace la *diferencia* entre la identidad y la diferencia.

O también, no es cierto que lo idéntico sea siempre exclusivamente idéntico, va que, al menos en un punto, lo idéntico es idéntico a lo diferente. Tampoco es cierto que lo diferente sea siempre diferente. Pues lo diferente sólo es diferente cuando es idéntico a sí mismo, propiedad que *comparte* precisamente con lo idéntico.

Éstas son algunas de las consecuencias que sacaremos de la premisa inicialmente planteada: que *ser*, siempre sea entendido en el sentido de *ser idéntico*. A fin de cuentas, lejos de poner en duda esta determinación de un ser unívoco y cuyo sentido se fija en el terreno de la lógica (en la relación del predicado y del sujeto en el seno del juicio atributivo), la dialéctica la hace suya. Si la dialéctica se permite el lujo de criticar la lógica formal y la «razón analítica», no es en absoluto porque ponga en duda el derecho de la lógica para decidir acerca del sentido que debe tener el verbo «ser». Es sólo porque reprocha a la lógica formal el hacer imposible, mediante una definición unilateral de la identidad, la significación copulativa o identificante del ser. La dialéctica sólo introduce la diferencia en la identidad o la negatividad en el ser, proclamando *la unidad de los contrarios*, con el fin de salvaguardar el sentido copulativo del ser. La diferencia es necesaria a la identidad para que la iden-

tividad se mantenga como el sentido primero, cuando no exclusivo, del ser.

Y, en consecuencia, Kojève se mantiene perfectamente de acuerdo con el sentido más profundo de la dialéctica al definir, a lo largo de su comentario, el ser por la identidad. De todas maneras, esta dialéctica exige, y Kojève lo sabe mejor que nadie, el surgimiento de la negatividad *a partir* de esta posición inaugural de un ser idéntico a sí mismo. La posición del «no-yo» tiene que ser la consecuencia directa de la posición del «yo=yo». No podría ser una constatación que se haría al lado de la primera. Ahora bien, la ontología dualista que propone es completamente incapaz de describir la metamorfosis del ser en nada, de la identidad en diferencia o del yo en no-yo. Sólo puede yuxtaponerlas. Esto nos autoriza a hablar de un fracaso de la dialéctica antropológica (de la humanización de la nada) para constituirse en *filosofía*. Los fenomenólogos franceses, acaso demasiado absortos por la preocupación de sus diversos compromisos «en lo concreto», como veremos, omitieron volver sobre esta cuestión ontológica.

#### *La cuestión de la enunciación*

La humanización de la nada exige una ontología dualista. En Hegel, la ontología se presenta con el hombre de «lógica» (con toda razón, como acabamos de ver). Según Kojève, harían falta dos lógicas: una para la naturaleza, que se reduciría a una epistemología de las ciencias físicas (lo que sería una «crítica de la razón analítica») y otra para la historia, que a diferencia de la primera sería dialéctica. Pero estas palabras, «a diferencia de la primera», despiertan en seguida la necesidad de una tercera lógica para decir si esta diferencia entre las dos primeras debe entenderse en el sentido de la primera (diferencia analítica) o de la segunda (diferencia dialéctica, *Aufhebung*): O la relación de la naturaleza y de la historia es analítica, o es dialéctica. Y como «naturaleza» e «histo-

ria» han sido definidas como las dos partes del mundo, esta tercera lógica sería la lógica de la totalidad. Encontramos de nuevo, a costa de esta indispensable precisión, la tripartición hegeliana:

- I. Lógica.
- II. Filosofía de la naturaleza.
- III. Filosofía del espíritu.

En la tripartición del *sistema*, la misma lógica sirve para la naturaleza y para la historia. Ahora bien, la lógica, cualquiera que sea el sentido en que se entienda, trata del *concepto*. ¿Y qué es un concepto? Un concepto es una *identidad*: por ejemplo, el concepto de «perro» dice lo que tienen de idénticos todos los perros. La lógica trata, pues, de la *identidad*, del aspecto en el que las cosas son *las mismas*. Y la lógica dice que lo idéntico, si sólo es idéntico, no puede distinguirse de lo diferente. Sólo se puede pensar lo idéntico pensándolo diferente de lo diferente. La *diferencia* es lo que permite a la identidad ser ella misma. De manera general, no se puede plantear un *lo mismo* más que concibiéndolo como *diferente de lo otro*. Gracias a lo otro lo mismo es lo que pretende y quiere ser: lo mismo. De ahí el paso del concepto a la naturaleza. El concepto es una identidad: lo *otro* de eso *mismo* que es el concepto es la cosa de la cual es concepto. Por definición, el concepto es *diferente* a la cosa: pero, si fuera «demasiado diferente», no sería el concepto de esa cosa (sería una concepción errónea); es decir, que el concepto, sin la cosa, no sería *verdadero* (ya que sería el concepto de nada, representación imaginaria). Si damos el nombre de *naturaleza* a todas esas cosas cuyos conceptos permiten pensar la identidad en diversos grados —genérico, específico, individual—, debemos concluir, por una especie de argumento ontológico, que la identidad del concepto consigo mismo tiene como condición la existencia fuera del concepto de las cosas de la naturaleza. El concepto no sería *él mismo* sin ese *otro*. Diremos, pues, que «la naturaleza» es la posición

del concepto «fuera de sí mismo», en la exterioridad. Pero, igual que el concepto, para ser verdaderamente concepto, debe «ponerse» como diferente de sí mismo y «hacerse» cosa —las comillas indican aquí que se trata de un proceso puramente lógico, de una relación de condicionado a condición en el pensamiento, en «el elemento del concepto»—; del mismo modo la cosa, para ser verdaderamente cosa, también ha de ser otra que ella misma. Tiene como identidad su realidad de cosa: esta identidad, como toda identidad, se basa en una diferencia. Ahora bien, lo que es diferente de la cosa, es precisamente el concepto. *La cosa se pone, pues, como lo otro de ella misma, como el concepto.* Y aquí, ya no hay comillas: la posición ya no es, como antes, lógica, sino muy natural, real, ya que es el hecho de una cosa y no de un concepto. Este paso de la naturaleza al logos es lo que Hegel llama *aparición* del espíritu. Pues una cosa que, mientras sigue siendo una cosa y precisamente por seguir siéndolo, es capaz de convertirse en el concepto de sí misma, es decir, de concebir su identidad, *semejante cosa es lo absoluto, no sólo como sustancia (cosa), sino como sujeto (consciencia de sí, saber de su identidad).* Y esto es lo que Hegel llama Geist, espíritu. Así, con la aparición del pensador volvemos a encontrar al final la posibilidad del punto de partida, que era el pensamiento puro, objeto de una ciencia lógica. Dicho de otra manera, el sistema comporta una parte —aquella consagrada a la aparición del espíritu, o *Fenomenología del espíritu*—, donde se dice cómo el sistema es posible: cómo ese discurso ha podido ser *enunciado*.

Kojève pretende que es posible humanizar este espíritu hegeliano. La definición nominal del «espíritu» podría ser la siguiente: el que se conoce, en el discurso filosófico del saber absoluto, como el *sujeto* de ese discurso. Se trata, pues, de saber quién habla en filosofía: eso es precisamente lo que llamamos hoy la «cuestión de la enunciación». En tanto que la filosofía pasa por ser el discurso que *el filósofo* sostiene acerca del mundo, está más acá del saber absoluto, ya que el sujeto (autor) de

este discurso habla de *otro* distinto a sí mismo, a saber, del mundo que él no es o del que sólo es una «parte». Al contrario, en la tradición cartesiana, el saber del filósofo se considera *absoluto* cuando habla de *sí mismo (cogito)*. Pero igual que el filósofo no puede hablar de sí mismo, sino hablando también de las otras cosas a las que está ligado y que entran de ese modo en la definición de lo que es, sólo habla efectivamente de «sí mismo» hablando también del «no-sí mismo». Y, en consecuencia, el conocimiento del mundo que el filósofo va a desarrollar —su física— será el saber absoluto si es posible establecer cuál es el conocimiento de un sujeto, de un *ego*. Es necesario entonces que el sujeto del discurso filosófico sobre el mundo sea el mundo, o si se prefiere, que el objeto del discurso filosófico sobre el mundo sea el filósofo.

El desafío de la filosofía moderna (no sólo hegeliana) reside en el peligroso paso de una primera afirmación que no plantea ningún problema al sentido común:

El hombre habla del ser

a una proposición de carácter asombroso:

El Ser habla de sí mismo en el discurso que el hombre sostiene acerca del Ser<sup>22</sup>.

¿Cómo suministrar la prueba de que el sujeto que enuncia la proposición filosófica no es la persona particular del filósofo, sino el mundo, al que este filósofo no haría sino facilitar la ocasión de tomar la palabra? En Hegel, tal como lo reconstruye Kojève, la prueba de que ese peligroso tránsito se ha realizado sería la circularidad del discurso. Si la vuelta al punto de partida del discurso es posible en ese mismo discurso, entonces se demostrará que el *sujeto de la enunciación* es idéntico al *sujeto del enunciado*. Si el discurso filosófico consigue demostrar que el mundo no sería el mundo si el hombre no estuviera presente, se establecerá que el mundo es el verda-

<sup>22</sup> Resume así la página 416 de la *Intr. Hegel*.

dero filósofo; pues el mundo, al producir al hombre, produce la posibilidad del filósofo que hablará del mundo. O también, como escribe Kojève:

Es el Ser real existente en tanto que Naturaleza el que produce al Hombre que revela esta Naturaleza (y a sí mismo) hablando de ella<sup>33</sup>.

Ahora bien, aquí debemos distinguir las dificultades generales que encuentra cualquier demostración de un «sujeto absoluto», y las dificultades propias de la versión humanista de esta demostración. Las primeras se pueden reunir bajo el título de la pregunta discutida, clásica en la tradición del comentario hegeliano: ¿cuál es la relación entre la fenomenología y la lógica en el seno del sistema? ¿Suponiendo que la ida (de la *Fenomenología* a la *Lógica*) sea posible, cómo se vuelve de la *Lógica* a la *Fenomenología*?

Excedería mi propósito si entablara aquí una discusión sobre los méritos del sistema hegeliano. Sólo queremos observar cómo Kojève, reformando el sistema en un sentido «dualista» saca a la luz el problema de la enunciación, es decir, en términos hegelianos, el problema de la relación entre la conciencia (fenomenología) y el concepto (lógica). Como su título indica, la *Fenomenología del espíritu* es el discurso (logos) sobre la aparición del espíritu. Esta «aparición» consiste en lo siguiente: el filósofo, mientras se esfuerza por enunciar en un discurso la relación de la conciencia con lo que se presenta ante ésta como otra cosa distinta a ella, cae en la cuenta de que su discurso no tendría ningún sentido si no fuera el discurso sostenido por el mundo. La aparición del espíritu es la revelación de la identidad entre la cosa que el filósofo hace sujeto de su enunciado y él mismo, sujeto de la enunciación. ¿Pero dónde se produce esta revelación? Precisamente en la *Fenomenología*.

Este es, pues, el sentido en el que la *Fenomenología* introduce la *Lógica*. En lo que atañe a esta *Lógica* ésta

<sup>33</sup> *Intr. Hegel*, pág. 448.

desarrolla el concepto del ser hasta el momento en que reconoce al ser supremo (*ens verum*) en el sujeto absoluto. Sujeto absoluto quiere decir, conforme a los presupuestos cartesianos de esta corriente de pensamiento, sujeto de un saber absoluto de su propia identidad. La *Lógica* es, pues, el conocimiento que el ente tiene de sí mismo. Queda ahora la dificultad de la vuelta a la Fenomenología. Si el *ens supremum* es espíritu, debe aparecerse a sí mismo y manifestarse: tiene que haber un «Fenómeno» del espíritu. Pero un fenómeno, como ha demostrado Kant, siempre es espacio-temporal. El espíritu debe, pues, aparecer en un discurso que será pronunciado o escrito en alguna parte, en una fecha determinada, por alguien. El paso peligroso, en el trayecto de vuelta del concepto a la conciencia, es el punto en que los recursos dialécticos del concepto deben permitir deducir el «aquí» a partir del «alguna parte», el «ahora» a partir del «en una fecha determinada» y el «yo mismo» a partir del «alguien». Reconocemos los indicadores circunstanciales de la primera página de la *Fenomenología*: yo, aquí, ahora. El conocimiento de la constitución del mundo debe darnos el poder de indicar el lugar de la aparición del espíritu (a saber, por ejemplo, Europa occidental, o incluso Alemania, o incluso Jena) y el tiempo de esta manifestación (por ejemplo, la época de los tiempos modernos, o incluso el tiempo posterior a la revolución francesa). En el sistema hegeliano, evidentemente es la «filosofía de la naturaleza» inserta entre la «lógica» y la «filosofía del espíritu», la que permite franquear el abismo que separa el concepto lógico de la persona del lógico. El enunciado, precisamente porque es dialéctico, permite prever las circunstancias de su enunciación, con una aproximación que los hegelianos encuentran satisfactoria: la época y la lengua del saber absoluto se deducen enteramente del concepto vacío de ser en general.

¿Cómo se presentan las cosas si la transición del concepto a la conciencia ya no pasa por una dialéctica de la naturaleza?

Kojève pone la *Ética* de Spinoza como ejemplo de un

libro de filosofía escrito sin introducción previa: es un sistema de filosofía que a diferencia del sistema hegeliano no comporta como primera parte una «fenomenología». Por ello, explica Kojève, es un libro imposible. Lo que está escrito en la *Ética* quizá es cierto, pero de todas maneras nunca lo sabremos, pues este libro *no puede leerse y no ha podido escribirse*. En efecto, Spinoza plantea lo verdadero como eterno y no explica cómo se pueden descubrir las verdades eternas en el tiempo, en alguna parte, por alguien que antes las ignoraba. Este libro debe haber sido escrito y debe ser leído fuera del tiempo «en un abrir y cerrar de ojos»<sup>34</sup>. La *Ética* es un conjunto de enunciados cuya enunciación es imposible.

La *Ética* lo explica todo, salvo la posibilidad de escribir-la para un hombre vivo en el tiempo (...); la *Ética* sólo ha podido ser escrita, *si es cierta*, por Dios; y, señálemoslo, por un Dios no encarnado.

Se puede formular la diferencia entre Spinoza y Hegel de la siguiente manera. Hegel se *convierte* en Dios pensando o escribiendo la *Lógica*; o, si se quiere, convirtiéndose en Dios la escribe o la piensa. Spinoza en cambio, tiene que *ser* Dios desde siempre para poder escribir o pensar su *Ética*<sup>35</sup>.

La *Ciencia de la lógica* de Hegel también es un conjunto de enunciados divinos. Como escribe el mismo Hegel, tiene como contenido

la presentación de Dios tal como es en su ser eterno antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito<sup>36</sup>.

Aquí es donde adquiere su relieve la reivindicación de Kojève de una interpretación «antropológica». Pues la declaración que hace Hegel al principio de su *Lógica* transforma este libro en un texto inhumano, cuyas frases no han podido ser escritas por hombre alguno. El enunciador es Dios, o, si se prefiere, «el Logos», «la Razón»:

<sup>34</sup> *Intr. Hegel*, pág. 352.

<sup>35</sup> *Intr. Hegel*, pág. 354.

<sup>36</sup> *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Meiner, I, pág. 31.

de todas maneras no es Hegel. Pero, si es Dios quien habla en la *Lógica*, ¿cómo es posible que este libro esté firmado con el nombre de Hegel, quien, según todas las apariencias, también lo ha escrito a costa de un gran trabajo? O bien Hegel piensa efectivamente que él, Hegel, es el autor del libro en el que se enuncia el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo (del que un fragmento lleve el nombre «Hegel»); pero entonces Hegel cree ser Dios, y, como es notorio que Hegel no es Dios y no ha pensado la *Lógica* de todos los tiempos, debemos admitir que Hegel está loco. O bien, hipótesis antropológica, Hegel se considera autor humano, mortal, sometido hasta en su pensamiento a la condición del tiempo: y su pretensión no es ya ser divino o eterno, sino *llegar a serlo*; en cuyo caso no está loco, aunque roce la locura. Kojève evoca un episodio depresivo de la vida de Hegel, entre sus veinticinco y sus treinta años, y en él ve el efecto de la resistencia del individuo empírico llamado «Hegel» ante la amenaza del saber absoluto<sup>37</sup>. Al pronunciar el enunciado especulativo («Soy todo lo que es»), el pensador con su particularidad abole su humanidad, pues se sobreentiende que un hombre nunca es en cuanto tal sino una mediocre parte del mundo. Este momento de locura ha impresionado enormemente a los escritores franceses. Georges Bataille lo menciona y lo comenta en la *Experiencia interior*<sup>38</sup>. Toda una tradición de la literatura francesa asocia, por otra parte, la lectura de Hegel y la experiencia de la imposibilidad de escribir. Ya encontramos la huella en Flaubert<sup>39</sup>. Mallarmé, al leer a Hegel en Tournon, también sufre una experiencia depresiva. Es célebre su carta a su amigo Cazalis del 14 de mayo de 1867:

Acabo de pasar un año espantoso: mi Pensamiento se ha pensado, y ha llegado a una Concepción pura. Todo lo

<sup>37</sup> *Intr. Hegel*, pág. 441.

<sup>38</sup> Hegel, al avanzar la experiencia de ser Dios, «creyó durante dos años volverse loco» (*op. cit.*, Gallimard, 2.ª ed., 1954, página 14).

<sup>39</sup> Derrida la pone de manifiesto en ED, pág. 12.

que de rechazo ha sufrido mi ser durante esta larga agonía es inenarrable. Pero, afortunadamente, estoy completamente muerto (...). Ahora soy impersonal y no el Stéphane que has conocido, sino una capacidad que tiene el Universo de verse y desarrollarse a través del que fue yo.

La cuestión de la enunciación es la cuestión de la verdad de los enunciados considerados desde el punto de vista de las condiciones de su enunciación. Un enunciado es «falso» si su enunciación se puede demostrar como imposible. Así, el «Soy Dios» implícito en la *Lógica* de Hegel como en la *Ética* de Spinoza, es un enunciado que se destruye a sí mismo, de la misma manera que las paradojas clásicas del género «Duermo», «Estoy muerto», etc.

Kojève argumenta a partir de un requerimiento humanista, con un estilo próximo al de Feuerbach: para él el sujeto enunciador del discurso filosófico es idéntico al individuo empírico, que tiene un nombre propio, presente «aquí y ahora», nacido en tal ciudad en tal año, etc. Este requerimiento conduce normalmente a cualquier versión de relativismo, o, como dirá Husserl, de «psicologismo». Ahora bien, Kojève quiere mantener el sujeto absoluto del saber absoluto. ¿Cómo es posible? Como hemos visto, es necesario que el mundo implique al hombre: lo que permitirá al filósofo, que trata el mundo, descubrir en él esta implicación y realizar el peligroso salto del «hablo» al «eso habla». Esta implicación es «dialéctica»: expresa la identidad del sujeto con el objeto. Y Kojève precisamente mantiene que su dualismo ontológico, aunque priva a la naturaleza de todo devenir dialéctico, no acaba en absoluto con el carácter dialéctico de la *totalidad*.

Si la Totalidad real implica al Hombre, y el Hombre es dialéctico, la Totalidad también lo es<sup>40</sup>.

Puesto que la totalidad es dialéctica, el umbral del saber absoluto puede ser franqueado: el hombre que conoce lo

<sup>40</sup> *Intr. Hegel*, pág. 483 (cn nota).

real es lo real que se conoce a sí mismo (y que descubre que es el sujeto absoluto). ¿Pero cómo puede implicar la totalidad al hombre sin que la naturaleza esté dialécticamente a la espera de su negación por el espíritu? Aquí, sin decirlo, Kojève hace una especie de reducción fenomenológica, en el sentido husserliano. Sustituye *la cosa* que el hombre no es y con respecto a la cual hay que demostrar que implica el discurso del sabio del que es objeto, por esta misma cosa por cuanto constituye precisamente este *objeto* del discurso sabio, es decir, la cosa como «objeto intencional» que diría Husserl, o como referente que diría un lógico. Desde luego, la cosa en tanto que se habla de ella supone el discurso donde se trata de ella, igual que, en la inmensa tautología husserliana, el objeto en tanto que es un *cogitatum* exige una *cogitatio*.

Tomados aisladamente, el Sujeto y el Objeto son *abstracciones* (...). Lo que existe *en realidad* —desde el momento en que se trata de la *Realidad-de-la-que-se-habla*; y puesto que *hablamos* de hecho de la realidad, para nosotros sólo puede tratarse de una *Realidad-de-la-que-se-habla*; lo que existe *en realidad*, digo, es el Sujeto-que-conoce-el-objeto o, lo que es igual, el Objeto-conocido-por-el-sujeto<sup>41</sup>.

Así, Kojève despacha de un plumazo aquello que había que explicar. Lo que en todas las filosofías sigue siendo el problema más arduo, la dificultad más digna de ser meditada, aquí queda apartada con una broma. Pues lo difícil no es demostrar que todo *objeto* reclama un sujeto, sino que todo *lo real* es algo *real de lo cual se habla*, es decir, un objeto. Se trataba de engendrar la relación del conocimiento mismo: pero la solución kojéviana no engendra nada de nada y consiste en ignorar el problema. Kojève escribe:

De hecho, *esta mesa* es la mesa de la que hablo en este momento, y mis palabras forman parte de esta mesa tanto como sus cuatro patas o la habitación que la rodea. Desde

<sup>41</sup> *Intr. Hegel*, pág. 449.



luego se puede *hacer abstracción* de estas palabras y también de muchas otras cosas; como, por ejemplo, de las cualidades llamadas «segundas». Pero no hay que olvidar al hacerlo que entonces no estamos ante la realidad concreta, sino ante una *abstracción* <sup>42</sup>.

Este excelente ejemplo proporciona el enunciado mismo de la pregunta fenomenológica. ¿La palabra que nombra a la mesa «mesa» y la interpela con ese nombre para esta mesa (es decir, *para ella* y no sólo *para nosotros*) es un accidente exterior a su esencia, una «cualidad segunda»? ¿La mesa puede ser la mesa en un universo que fuera silencioso? ¿O acaso el discurso a propósito de la mesa, lejos de ser una especie de superestructura que se añadiría a su realidad de mesa ya completa, producto de su encuentro casual con una criatura dotada de palabra, sería tan esencial a la mesa como sus cuatro patas? Ahí reside el problema de todas las fenomenologías concebibles.

Aquí Kojève también se las compone con una gracia, esta vez aparentando hablar como marxista. La mesa, dice, exige las palabras de las que es objeto en la medida en que ésta no viene al mundo y no aparece en él sino después de un trabajo humano, trabajo que implica discurso. Vemos claramente que la dificultad sólo queda desplazada. La mesa, claro está, es un producto del arte. ¿Pero el árbol que se ha cortado para obtener la madera de la mesa pedía transformarse en mesa e implicaba al trabajador? ¿La violencia que sufre el árbol cuando encuentra al hombre constituye para él un molesto accidente? <sup>43</sup> ¿El hombre que trabaja la madera es necesariamente un encargado de la *explotación* de los recursos forestales? ¿O también puede ser que aquél, mediante una obra, realice en ella las posibilidades más esenciales de la naturaleza? Tales son las preguntas que habría que hacerse aquí.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 483.

<sup>43</sup> Esta idea reaparece en Lacan, con el apólogo de los elefantes (de los que se habla, para su desgracia) que da motivo a la ilustración de la portada del *Seminaire*, tomo I, Seuil, 1975.

## Apéndice:

### La nada en *El Ser y la Nada*

En su comentario, Kojève señalaba que la elaboración de una «ontología dualista» era la tarea del futuro <sup>44</sup>. Todo ocurre como si Jean-Paul Sartre se hubiera marcado como programa escribir este tratado de ontología dualista. Conocido antes de la guerra por sus relatos (*El mundo*), su novela (*La náusea*), sus crónicas literarias en la *Nouvelle Revue française*, así como por sus trabajos de psicología sobre la imaginación y las emociones, publica en 1943 con *El Ser y la Nada* su primer libro de filosofía. El dualismo requerido por Kojève aparece ya en el título de esta obra. Pues el y que une el ser a la nada asocia un contrario a un contrario, sin que se pueda hablar de comunidad alguna entre el ser y la nada. Sartre escribe:

En una palabra, lo que hay que recordar aquí en contra de Hegel, es que el ser *es* y que la nada *no es* <sup>45</sup>.

Quizás, pero ¿cómo lo sabemos?

Sencillamente, «el ser no necesita en absoluto de la nada para concebirse» <sup>46</sup>, mientras que la nada, al ser

<sup>44</sup> *Intr. Hegel*, pág. 485 (en la nota).

<sup>45</sup> EN, pág. 51.

<sup>46</sup> EN, pág. 52.

la negación del ser, necesita del ser para poder ponerse como su negación. El ser prescinde de la nada para serlo, pero como un parásito, la nada vive a expensas del ser: «Su ser depende del ser»<sup>47</sup>.

Sin embargo, las cosas no son tan simples como inducen a pensar estas declaraciones perentorias. Si fuera cierta la afirmación de que «la nada no es», el título del libro de Sartre sería absurdo. Si la nada no es absolutamente nada, su nulidad nada añade al ser (es decir, en este caso al ente, al *algo* del «¿por qué algo y no mejor nada?»). Bastaba, pues, con titular esta exposición «ontología fenomenológica» (subtítulo del libro): «El Ser». O también: «El Ser, fuera del cual nada es».

Ahora bien, la ontología de Sartre no es en absoluto una doctrina de la *unidad del ser*, como se hubiera podido creer al verle rechazar cualquier participación de la nada en el ser. Afirma la *dualidad* del ser. La nada no es nada, lo cual significa que es la negación del ser: y la negación es algo y no nada. Ahora bien, la negación no puede engendrar la negación a partir de la plenitud de lo que es. Por eso hay que *añadir* la nada (que no es) al ser (que es): 1+0 suma 2 y no 1.

Si la nada supone la negación, a su vez la negación supone al negador. La humanización de la nada es completa.

El hombre es el ser a través del que la nada viene al mundo<sup>48</sup>.

¿Pero si el hombre forma parte de *algo*, ¿cómo puede suscitar *la nada*? Para eso es menester que, a diferencia de todos los demás entes, el hombre no pueda prescindir de la negación para ser en tanto que hombre. Mientras la cosa para ser sólo necesita ser, para el hombre es indispensable *no ser* para ser (vemos que siempre hay que entender «ser» = «ser algo»). El sentido de esta paradoja estriba en conducir al lector hacia la definición negativa

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> EN, pág. 60.

de la libertad: la libertad tiene como esencia la negatividad o, como dice Sartre, el poder de «anonadar».

La dualidad «ser y nada» se ha sustituido por la dualidad del ser característico de la cosa y del ser característico del hombre. Ambos términos del par ahora constituyen los dos sentidos del ser.

Se plantea el problema de la *unidad* de estos dos sentidos y Sartre lo menciona de pasada:

Aunque el concepto de ser tiene la particularidad de estar escindido en dos regiones incomunicables, hay que explicar, sin embargo, que estas dos regiones pueden reunirse en el mismo epígrafe. Esto requerirá el examen de estos dos tipos de ser y es evidente que sólo podremos captar verdaderamente el sentido de uno u otro cuando podamos establecer sus verdaderas relaciones con la noción del ser en general, y los lazos que las unen<sup>49</sup>.

*Es evidente...* A pesar de esta evidencia, la búsqueda del sentido que el ser pueda tener antes de su escisión en dos «regiones incomunicables», se deja para más tarde. Pero en realidad, en las 722 páginas del tratado, *la cosa* sólo ocupa cuatro páginas (págs. 30-34), consagrándose el resto a lo que el título calificaba de «nada».

Las dos «regiones» se llaman ahora «ser en sí» y «ser para sí». Estas categorías hegelianas hacen referencia: en el caso de la cosa que sólo necesita ser para ser, a esta suficiencia considerada como una *identidad* completa de la cosa consigo misma; y en el caso del hombre, a la *diferencia* que le impide asimilarse a una cosa, diferencia que proviene del hecho de la *conciencia*. Ahora bien, la «conciencia» aquí tiene el sentido del *examen de conciencia*, es decir, que en ese volver sobre sí (o reflexión), el hombre no se limita a *percibirse* a sí mismo (a ser *para sí*, en el sentido de un «comparecer ante sí mismo»), sino que se juzga, aprueba o condena lo que este examen le revela, otorga o no su consentimiento. Si se admite que «ser» se reduce a «aparecer», como plantea Sartre

<sup>49</sup> En, pág. 31.

desde la primera frase de su libro, estamos obligados a atribuir al examen de conciencia una virtud de penetración ilimitada y de infalibilidad. Lejos de perderse en los laberintos de la subjetividad, la mirada de la conciencia llega hasta lo más hondo y no deja escapar nada. Tiene que ser así, puesto que *esse = percipi*. Cualquier error acerca de uno mismo será en realidad una mentira debida a la «mala fe». Por eso el hombre, que ya es *para-él* en ese primer sentido de que, se percibe, también es *para él* en el sentido en que sólo es lo que es ante sus propios ojos. El ser para sí es, pues, la designación ontológica que conviene a la conciencia.

Si bastan cuatro páginas para describir al ser en sí, es porque no hay gran cosa que decir. En realidad, el lector no puede evitar el pensar que incluso esas cuatro páginas están de más. Sartre define «el ser en sí» mediante una identidad absoluta. «El ser es lo que es»<sup>50</sup>. Pero hablar de identidad en semejante caso es decir demasiado, pues al ser la identidad una relación, exige un principio de diferencia o de reflexión. Ahora bien, el *en sí* está tan encerrado en sí mismo que no tiene relación con nada, ni siquiera consigo mismo. Desembocamos, pues, en una descripción del ser en sí que recuerda la primera hipótesis del *Parménides* de Platón:

Aquél es lo que es, lo que significa que, por sí mismo, ni siquiera podría ser aquello que no es; en efecto, hemos visto que no encerraba negación alguna. Es positividad plena. En consecuencia no conoce la *alteridad*: lo único que se concibe como *otro* es otro ser; no puede sostener relación alguna con lo otro<sup>51</sup>.

Si Sartre no hubiera omitido aquí citar el *Parménides*, sin duda no se le hubiera escapado que su ser «plenamente positivo» estaba definido a fuerza de negaciones. Y en una «ontología fenomenológica» se es tal como se aparece. Si el ser en sí se presenta ante nosotros por vía

<sup>50</sup> EN, pág. 33.

<sup>51</sup> EN, pág. 715.

negativa, es necesario que comporte una cierta negatividad. Además, un ser que no mantiene ninguna relación con cosa alguna no puede ser considerado idéntico, sobre todo si es incapaz de distinguirse de lo que no es. Finalmente, y por la misma razón, no podría tener de sí «ni nombre, ni discurso, ni ciencia, ni sensación, ni opinión», como escribe Platón del *uno que no es sino uno*: al no tener relación, ciertamente no puede *aparecer* y *ser conocido* (entrar en la relación del conocimiento), consecuencia cuando menos enojosa si nos acordamos de que en esta página se trataba de definir el ser del fenómeno.

Por su parte, «el ser para sí» se describe como la exacta antítesis del *en sí*. El *para-sí* sólo es diferencia y oposición. El ser en sí era tan idéntico a sí mismo que perdía hasta la relación de identidad, el ser para sí será tan negativo que estará perpetuamente en fuga ante sí mismo, incapaz de pararse en ninguna parte.

Pero con todo esto seguimos ignorando lo que quiere decir la palabra *ser*. La pregunta reconocida como decisiva en la página 31 sólo se recoge en la página 711: ¿Qué relación hay entre las dos regiones del ser? ¿Por qué una y otra son regiones del ser? Sartre, por otro lado, sin explicarse, califica de *metafísico* el problema del lazo entre el *en sí* y el *para sí*. Así lo enuncia: ¿por qué el *para sí* surge a partir del *en sí*? La tarea de la metafísica es examinar este surgimiento, «origen de toda historia»<sup>52</sup>. Reconocemos el problema con el que topaba la interpretación humanista del idealismo hegeliano: ¿cómo surge la historia a partir de una naturaleza que por hipótesis ignora la historia y la negación? Es precisamente en este punto donde Kojève se enredaba en sus esfuerzos por encontrar una implicación del hombre por el mundo.

Por otra parte, el *en sí* y el *para sí* han sido definidos como las dos regiones del ser («ser» = «totalidad de lo que es»). Es necesario, pues, que tengan algo en común, a saber, *el ser*. Por fin está planteado el problema filo-

<sup>52</sup> EN, pág. 715.

sófico. En esta conclusión de su libro, Sartre se pregunta sobre la posibilidad de considerar *juntos* el *en sí* y el *para sí*, es decir, sobre el sentido que tendría una síntesis de su tesis (en sí) y de su antítesis (para sí). Ahora bien, la síntesis es imposible, ya que la relación es unilateral: el *para sí* no puede prescindir del *en sí*, mientras que el *en sí* sólo necesita del *para sí* para aparecer ante él; ahora bien, explica Sartre, el *en sí*, para ser, no necesita aparecer. En consecuencia, el mundo no implica al hombre. Sartre juega por un momento con la hipótesis de que habría, en el «origen de la historia», un intento del *en sí* para entregarse a «la modificación del para sí» y acceder a la «dignidad del en sí para sí». Esta frase oscura, y respecto a la cual Sartre en seguida precisa que entraña una contradicción profunda, hace las veces de cosmología sartriana: si el *en sí*, o en otras palabras, el mundo de las cosas naturales, quisiera emerger de su identidad estúpida, tendría que asignarse una diferencia a fin de poder entrar en relación consigo mismo y alcanzar la conciencia. Este *en sí* sería a la vez ser (como la cosa) y conciencia (como el hombre). Y, en virtud de la definición voluntarista de la conciencia que impera en todo el libro, este ser consciente de sí sería el *ens cause sui* (lo que constituye la definición de Dios en las filosofías post-cartesianas).

Todo esto viene a decir que Sartre al margen de su dualismo, considera una única posibilidad filosófica (que precisamente quiere evitar), la de un panteísmo metafísico que describiría el nacimiento de la humanidad en el planeta terrestre como el medio que utilizaría el Universo deseoso de percibirse a sí mismo, ofreciéndose, con la especie humana, el espejo (*speculum*) de su reflexión. Pero Sartre objeta que el *en sí*, para sentir el deseo que le llevaría a «ponerse como otro», tendría que poseer un atisbo de conciencia o de voluntad. De ello se desprende que el *para sí* no está autorizado a considerarse como el camino que tomaría el universo para alcanzar la conciencia de su divinidad. El tránsito de la subjetividad humana («Hablo del mundo») a la subjetividad absoluta.

(«El mundo habla de sí mismo») está prohibido. Esta prohibición sin duda es la última palabra y la más constante del pensamiento de Sartre. En 1961, en su artículo sobre Merleau-Ponty reprochará a este último haber adoptado, a fin de cuentas, la filosofía de la síntesis:

¿Hasta dónde llegaba, en esos sombríos años que le cambiaron interiormente? Al leerlo se diría a veces que el ser inventa al hombre para *manifestarse* a través de él<sup>53</sup>.

En *El Ser y la Nada*, la conclusión es que hay que quedarse en el «como sí»:

Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre en-el-mundo sólo llegasen a realizar un Dios fallido<sup>54</sup>.

El lector de *El Ser y la Nada* no se sorprende por esta conclusión, que podía prever desde la introducción del libro. Como el ser es lo idéntico que sólo es idéntico, mientras que la conciencia es la diferencia que nunca debe alcanzar la identidad, la relación entre ambos forzosamente es una no-relación y la síntesis un fracaso. De todas maneras, el lector es muy libre de considerar que lo que ha fracasado en este asunto es menos la deificación del hombre que la ontología de Sartre. Pues, después de haber llegado a la última página del libro, seguirá sin saber lo que son el ser y la nada, y qué ocurre con su conjunción.

<sup>53</sup> «Merleau-Ponty vivant», *Les Temps Modernes*, núms. 184-185, pág. 366.

<sup>54</sup> EN, pág. 717.

## El origen humano de la verdad

Kojève había explicado a sus oyentes que la meta de la filosofía era dar cuenta del «hecho de la historia»<sup>1</sup>. Decía que esta cuestión, enterrada por la «ontología monista» heredada de los griegos, había sido planteada por primera vez por Kant y Hegel. Sartre, en *El Ser y la Nada*, también le asignaba a la metafísica la tarea de contestar a la pregunta ¿por qué hay historia? Pero encontraba como única respuesta una especie de mito panteísta en el que decía no creer. Explicaba que era imposible hacer brotar la conciencia de la naturaleza.

Merleau-Ponty señala que la oposición entre sujeto y objeto, o en lenguaje sartriano, entre el *para sí* y el *en sí* imposibilita esta comprensión del «hecho de la historia» que todo el mundo pide. El hombre, una vez *desnaturalizado* con la definición negativa de la libertad («ser libre» = «poder decir no»), se contrapone a las cosas. Ser y libertad son considerados como antitéticos. Pero en estas condiciones la acción histórica no es posible, pues tal acción se distingue de la vana agitación por el hecho de que aboca a resultados, modifica el curso de las cosas, deja tras de sí una obra. Ahora bien, la posibilidad de una *obra* histórica está impedida por la antítesis que

<sup>1</sup> *Intr. Hegel*, pág. 366.

## El origen humano de la verdad

Kojève había explicado a sus oyentes que la meta de la filosofía era dar cuenta del «hecho de la historia»<sup>1</sup>. Decía que esta cuestión, enterrada por la «ontología monista» heredada de los griegos, había sido planteada por primera vez por Kant y Hegel. Sartre, en *El Ser y la Nada*, también le asignaba a la metafísica la tarea de contestar a la pregunta ¿por qué hay historia? Pero encontraba como única respuesta una especie de mito pantheísta en el que decía no creer. Explicaba que era imposible hacer brotar la conciencia de la naturaleza.

Merleau-Ponty señala que la oposición entre sujeto y objeto, o en lenguaje sartriano, entre el *para sí* y el *en sí* imposibilita esta comprensión del «hecho de la historia» que todo el mundo pide. El hombre, una vez *desnaturalizado* con la definición negativa de la libertad («ser libre» = «poder decir no»), se contrapone a las cosas. Ser y libertad son considerados como antitéticos. Pero en estas condiciones la acción histórica no es posible, pues tal acción se distingue de la vana agitación por el hecho de que aboca a resultados, modifica el curso de las cosas, deja tras de sí una obra. Ahora bien, la posibilidad de una *obra* histórica está impedida por la antítesis que

<sup>1</sup> *Intr. Hegel*, pág. 366.

pone cara a cara la identidad testaruda del ser y la libertad, pero entonces queda en estado de *proyecto* que se contrapone al mundo tal como es, o es real y ocupa un lugar en el mundo, pero entonces está del lado del en sí y nada humano hay en ella.

Merleau-Ponty abrirá la vía de lo que se ha llamado en Francia «fenomenología existencial» rechazando la antítesis sartriana. Esta fenomenología tiene como programa la descripción de lo que se encuentra precisamente *entre* el «para sí» y el «en sí», la conciencia y la cosa, la libertad y la naturaleza. El «entredós», como gustaba decir entonces, es su terreno predilecto.

La síntesis del En sí y el Para sí que realiza la libertad hegeliana posee no obstante su verdad. En cierto sentido, es la definición misma de la existencia, se realiza a cada momento ante nuestros ojos en el fenómeno de la presencia, sencillamente está pronta a empezar de nuevo y no suprime nuestra finitud<sup>2</sup>.

Toda la filosofía de Merleau-Ponty está contenida —en cierto sentido— en estas líneas:

1. Las alternativas de la filosofía clásica se rechazan: el hombre tal como existe (aquí volvemos a encontrar la «filosofía concreta») no es ni un puro «en sí» (una cosa, un cuerpo material en el sentido de la ciencia), ni un puro «para sí» (una *res cogitans*, una libertad soberana). De ahí ese carácter del estilo de Merleau-Ponty, que a menudo recuerda la manera de escribir de Bergson: cualquiera que sea el tema abordado, se esboza una antítesis para rechazarla a continuación (Ni... ni...).

2. Pero a su vez, la solución de las antítesis no se encuentra *ni* en una síntesis que reconciliaría los dos puntos de vista, *ni* tampoco en un rechazo del presupuesto que da origen a la antítesis. La solución se busca «entre los dos», en una síntesis «finita», es decir, inacabada y precaria.

<sup>2</sup> PP, pág. 519.

El hecho de la historia prueba que la síntesis, aunque considerada imposible por Sartre, ocurre todos los días. Ni cosa, ni puro espíritu, el hombre aparece

como un producto-productor, como el lugar en que la necesidad puede convertirse en libertad concreta<sup>3</sup>.

Aquí es donde Merleau-Ponty se vuelve hacia Husserl, y más concretamente hacia el autor de la *Krisis*. En la versión que de ella ofrece Merleau-Ponty, la fenomenología sería en definitiva el proyecto de una descripción del fundamento de la historia, a saber, la *existencia humana*, tal como es *vivida*, es decir, nunca completamente blanca o negra, sino abigarrada, mezclada. Esta mixtura es lo que hay que describir: un producto-productor, un activo-pasivo, un instituido-intituyente, es decir, en todas estas figuras, un sujeto-objeto.

#### *El alma y el cuerpo*

Para tender un puente entre la cosa y la conciencia, había que escribir una filosofía de la naturaleza. Esta filosofía es la que Merleau-Ponty expone en su pequeña tesis, *la estructura del comportamiento*. De todas maneras, el gusto francés difícilmente aceptaría un desarrollo excesivamente romántico sobre la Odisea del espíritu a través de las formas naturales. Por eso Merleau-Ponty escoge la vía más francesa consistente en una discusión del problema clásico de la unidad del alma y el cuerpo: de Descartes a Bergson, la definición de la materia y la fundación filosófica de una física se deciden en la relación del cuerpo con el espíritu (por ello, la filosofía francesa concede un lugar privilegiado a la *psicología*, que es conocida por estudiar esta relación). En la tesis de Merleau-Ponty, la discusión de los «métodos» de la psicología contemporánea (que Merleau-Ponty definió como el estudio del comportamiento) sólo está presente para

<sup>3</sup> SNS, pág. 237.

permitir «comprender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza» (primera frase del libro). Pero el punto en el que la conciencia entra en relación con la naturaleza en general es precisamente el cuerpo del ser consciente. Hay que dirigir, pues, la atención a las «relaciones entre el alma y el cuerpo», (título del último capítulo).

Merleau-Ponty quiere demostrar que el «comportamiento» (que no es sino la traducción al francés del *behavior* como lo define la escuela behaviorista) no puede explicarse «analíticamente», sino «dialécticamente». En general, la explicación analítica reduce lo complejo a lo simple, parte del principio según el cual el todo es el efecto de la unión de las partes que se suponen exteriores las unas a las otras (cfr. las *partes extra partes* de la definición cartesiana de la materia). Recobrando la inspiración romántica que intenta que el todo sea más que la suma de las partes, Merleau-Ponty señala lo que se pierde en las explicaciones analíticas: el sentido de conjunto del conjunto, la complejidad de lo complejo. Un comportamiento cualquiera, humano o no, es un «conjunto estructurado», no podemos reducirlo a ser únicamente el efecto de la constelación de los factores que constituyen el medio. Un comportamiento no es la *reacción* a un estímulo, sino la *respuesta* que *requiere* una situación. Hay que atribuir entonces al organismo cuyo comportamiento se observa una capacidad para aprehender la situación como pregunta a la que va a responder. Y en consecuencia, hay que devolver a los animales, e incluso a los «objetos inanimados» el *alma* que el gran dualismo de Descartes les había negado. Los seres de la naturaleza no son pura exterioridad, tienen un interior. O también, el comportamiento no es ya el efecto del medio, sino una relación entre la cosa y el medio que Merleau-Ponty califica de dialéctica. Los comportamientos, escribe, «tienen un sentido»: responden a la significación vital de la situación. En consecuencia hay sentido y diálogo en la naturaleza. Y eso es lo que había que demostrar: C.Q.F.D.

Merleau-Ponty llama a esta filosofía de la naturaleza

«filosofía de la estructura»<sup>4</sup>, palabra que de ningún modo hay que entender en el sentido del estructuralismo posterior. «Estructura» es aquí el equivalente de *Gestalt*, tan cara a la «psicología de la forma». La naturaleza se presenta como un «universo de formas», y éstas se colocan en un orden jerárquico: las formas físicas (materia inerte) sólo son imperfectamente formales, las formas vivas lo son más aún y las formas humanas lo son íntegramente. Con esta tríada, Merleau-Ponty recibe la herencia de lo que en Francia, a través de la lectura de Aristóteles por Ravaisson (que también fue el corresponsal de Schelling), ha hecho las veces de *Naturphilosophie*.

Materia, vida y espíritu tienen que participar desigualmente en la naturaleza de la forma, representar diferentes grados de integración y constituir finalmente una jerarquía donde la individualidad se realice cada vez más<sup>5</sup>.

La noción de forma, que esta filosofía de la naturaleza parece recoger de una escuela de psicólogos, descubre al final su verdadero sentido en la misión que recibe: hacer concebible una transición de la *naturaleza* a la *conciencia*.

La noción de *Gestalt* nos lleva (...) a su sentido hegeliano, es decir, al concepto antes de que se haya convertido en conciencia de sí<sup>6</sup>.

A partir de ahí, Merleau-Ponty iba a dar con lo que llama el «problema de la percepción». Lo define mediante la siguiente dificultad: ¿cuáles son las relaciones entre la «conciencia de la naturaleza» y la «pura conciencia de sí»<sup>7</sup>, o también, en términos hegelianos, entre la «conciencia en sí» y la «conciencia para sí»?<sup>8</sup> La *pura conciencia de sí* es la conciencia reducida al «yo pienso», tal como la define la tradición idealista. La *con-*

<sup>4</sup> SC, pág. 143.

<sup>5</sup> SC, pág. 227.

<sup>6</sup> SC, pág. 227.

<sup>7</sup> SC, pág. 241.

<sup>8</sup> SC, pág. 191.



ciencia de la naturaleza es la «conciencia perceptiva», el «yo percibo». Ahora bien, la diferencia entre ambas es la siguiente: mientras que el «pienso» se entrega a sí mismo con abstracción total de toda circunstancia, el «percibo» está necesariamente encarnado y no puede olvidarlo; para ver algo hay que estar en alguna parte, de preferencia de día o provisto de una buena lámpara, etcétera. De ahí la estricta analogía siguiente: lo que el alma es al cuerpo, el *cogito* lo es al *percipio*. Demostrar que el «pienso» se funda en el «percibo», sería, pues, dar cuenta de la unidad del alma y el cuerpo, y también del «espíritu» y la «naturaleza», es decir, a la postre, de la historia.

#### *La tierra no gira*

Todo lo que sea poner en tela de juicio la escisión cartesiana de la sustancia en sustancia pensante y sustancia extensa necesariamente es una crítica de la ciencia, cuya condición reside en esta escisión. De donde se deriva un conflicto muy característico de la filosofía francesa entre el campo de la fenomenología y el campo de la epistemología (nombre que adopta en Francia la filosofía que sostiene que corresponde a la ciencia decirnos lo que es, siendo todo lo demás «poesía», o, según se cree, expresión subjetiva). Pues la fenomenología, tal como la entiende Merleau-Ponty, pretende restablecer una forma de comunicación entre la cosa y el espíritu: ese sería precisamente el sentido de la palabra *fenómeno*.

La experiencia de una cosa real no puede explicarse mediante la acción de esta cosa sobre mi espíritu: la única manera para una cosa de actuar sobre un espíritu consiste en proporcionarle un sentido, en manifestársele, en constituirse ante él en sus articulaciones inteligibles<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> SC, pág. 215.

¿«Cómo puede una cosa proporcionar un sentido»? ¿La cosa sería una palabra para escuchar, un texto para leer? Totalmente. En su crítica del behaviorismo, Merleau-Ponty asimilaba la relación del organismo con el medio a un «debate»: el medio hace preguntas y el organismo responde con su comportamiento (por ejemplo, cierta situación presenta la significación «peligro», a la que el organismo responde con gestos cuyo conjunto significa «lucha» o «huida»). Ahora, los fenómenos se consideran como enunciados, y sin duda ahí reside el secreto de esta fenomenología. Es decir, la experiencia perceptiva de una «bonita mañana de primavera» será equivalente para el fenomenólogo a decir que experimento con gusto una cierta calidad del cielo o que el cielo me «ofrece el sentido» de una bonita mañana. *Lo que se muestra ante mí se mide por lo que me es posible decir de ello*. El fenómeno se identifica, pues, con lo decible.

De ahí la definición de la fenomenología como descripción. No tiene que *explicar*, sino *explicitar*, es decir, reproducir en el discurso el enunciado anterior al discurso que constituye el fenómeno. Merleau-Ponty cita de buen grado esta frase de Husserl:

La experiencia pura y, por así decirlo, aún muda, es lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido<sup>10</sup>.

Esta frase dice claramente que el «sentido», antes de ser el de la «expresión» —en el caso de los enunciados que hablan de una experiencia—, es originalmente el sentido de esta experiencia misma. Por muy muda que ésta sea, tiene mucho que decir. Hablar es entonces dar la palabra a lo que, sin embargo, no podría hablar. Intento desde cierto punto de vista desesperado: el discurso podrá ceñirse a la experiencia, pero siempre será discurso *sobre* la experiencia, palabra que aparece en segundo término, en lo que Derrida llamará un «retraso originario». La fenomenología se encarga así de una tarea que

<sup>10</sup> *Méditations cartésiennes*, § 16.

reconoce como «infinita» (lo que es una manera discreta de llamarla irrealizable, pues una tierra prometida a la que llegaremos a costa de una «marcha infinita» es indiscernible de una tierra prohibida para siempre). Pretende fundar el «pienso» en el «percibo». Este *cogito* lo entiende, conforme a la tradición más clásica, en el sentido de un «juízo», de una enunciación predicativa. El fin es fundar la actividad predicativa en una actividad «ante-predicativa»<sup>11</sup>. Pero al consistir el medio de ese fin en describir mediante un discurso lo que precede al discurso, lo ante-predicativo nunca podrá ser restituido tal como era en su pureza muda, antes de ser explicitado. La rela-

<sup>11</sup> Aquí es donde «la tierra no gira». Merleau-Ponty estuvo vivamente interesado por el texto de Husserl que lleva este título (y que cita: PP, pág. 491). En efecto, ilustra de un modo notable la concepción fenomenológica de un retorno al mundo vivido como origen de todos nuestros conocimientos, e incluso como origen original, *die Ur-Arche*. A primera vista, nos conduce a creer que la cuestión del movimiento de la tierra tiene que ser zanjada por la astronomía, es decir, por una ciencia que trate nuestro planeta como un objeto celeste entre otros. Desde que los astrónomos han adoptado la solución copernicana vivimos en un mundo, este donde vemos y decimos que «sale el sol», y pensamos en otro mundo, aquel donde sabemos que la tierra gira alrededor del sol. Hay un conflicto entre el mundo vivido (*Lebenswelt*) y el mundo conocido, entre el *percipio* y el *cogito*. La fenomenología nos invita a resolver este conflicto dejando de identificar lo verdadero y lo objetivo, lo vivido y lo aparente. Pretende demostrar cómo el mundo vivido está en el origen del mundo conocido o mundo objetivo. Y si el mundo vivido está en el origen del mundo verdadero, a su manera, es más verdadero que el verdadero.

La ciencia hace de la tierra un objeto y le atribuye un movimiento en el espacio. Pero esta ciencia ha nacido *en la tierra*, y es *aquí*, en esta tierra, donde ha definido lo que son «objetivamente» el movimiento, el reposo, el espacio y la objetividad en general. La experiencia realizada *aquí* es la que proporciona un sentido a los enunciados del sabio, por ejemplo, al enunciado copernicano. El *aquí* que es el lugar de esta primera experiencia no es un lugar en el espacio, pues es el lugar de origen de la moción misma de espacio. Sobre esta «refutación de Copérnico», ver los comentarios de Derrida (OG, págs. 78-79), y desde un punto de vista hostil a la fenomenología, los de Serres (*El sistema de Leibniz*, PUF., t. II, págs. 710-712).

ción del «percibo» con el mundo visible corresponde a lo que Husserl llama el «mundo de la vida». Como observa con acierto Lyotard,

aunque este mundo originario de la vida es ante-predicativo, toda predicación, todo discurso *lo implica* sin duda alguna, pero *se le escapa*, y hablando con propiedad, no se puede decir nada de él (...). La descripción husserliana (...) es un combate del lenguaje contra sí mismo para alcanzar lo originario (...). En este combate, la derrota del filósofo, del logos, es segura, ya que lo originario descrito ya no es lo originario por estar descrito<sup>12</sup>.

La experiencia aún es muda, no coincide con el discurso. Si la «expresión» con la que se ha hablado de esta experiencia en un discurso es efectivamente la expresión del *sentido* de esta experiencia, entonces es la expresión de esta experiencia. El discurso no hace sino manifestar fuera (ex-presar) lo que, implícito y mudo, ya estaba dentro. Algunas formulaciones de Merleau-Ponty apuntan en esta dirección:

Es verdad que no hablaríamos de nada si sólo necesitaríamos hablar de las experiencias con las que coincidimos, puesto que la palabra ya constituye una separación (...). Pero el sentido primero de la palabra, sin embargo, reside en ese texto de experiencia que ésta intenta proferir<sup>13</sup>.

*Este texto de experiencia*: si la experiencia presenta un sentido, es necesario que sea un texto a su manera, cuyos «textos», en el sentido libresco de la palabra, no son sino las reproducciones aproximativas. Pero, si la experiencia es un texto, ¿quién escribe ese texto? Para Sartre no hay duda: ese escriba es el hombre, ser a través del

<sup>12</sup> *La phénoménologie*, PUF., 1954, pág. 45. Esta pequeña introducción a la fenomenología es un documento significativo que ilustra las preocupaciones de los años 50: el interés de los fenomenólogos se ha desplazado de las matemáticas hacia las ciencias del hombre, de la polémica contra el historicismo a la búsqueda de posibilidades de acuerdo con el marxismo.

<sup>13</sup> PP, pág. 388.

cual «el sentido nace»; al mismo tiempo, el mundo no tiene sentido por sí mismo (hay que dárselo). Merleau-Ponty naturalmente, no puede contestar de ese modo, puesto que combate el dualismo. Tendremos, pues, que hacerle la pregunta.

*¿Existe la cara oculta de la luna?*

Para Merleau-Ponty el hecho de la unidad del alma y el cuerpo demuestra que las antítesis multiplicadas por la filosofía se superan *de hecho*. La tarea de la filosofía consiste en decir cómo: en describir esta unidad, como lo atestigua el hecho de la percepción. Retomando aquí un tema de Gabriel Marcel, Merleau-Ponty hace notar que el cuerpo del filósofo idealista es la viva refutación de la doctrina que este último mantiene: pues dicho filósofo no puede considerarlo ni como elemento de su «yo» (definido por el «pienso» abstracto), ni como fragmento del «no-yo». El cuerpo no es un objeto: nunca está distante, nunca del todo presente para el que lo habita. Ahora bien, el *ego* del *ego percipio*, a diferencia del *ego cogito*, no puede fingir que es un puro espíritu: es necesariamente un «sujeto encarnado». La antítesis ya está superada en este punto: para el *percipiente* es esencial estar encarnado, es decir, visible, percibido-percibiente. La fundamentación del «pienso» en el «percibo» sería esa vuelta a lo concreto que la filosofía moderna desea de corazón. El «pienso» tiende hacia la abstracción: cuando se enuncia en su pureza aspira a la universalidad, pues quienquiera que dice «pienso» se atribuye con ello un cierto *pensamiento*, y se puede mantener que este pensamiento es el mismo cualquiera que sea el pensador que lo piensa. En cambio, el «percibo» no es inmediatamente universalizable. Si dos personas dicen a la vez «percibo», sabemos de antemano que no perciben lo mismo. Cada uno tiene su punto de vista (que responde a su *emplazamiento* en el espacio). El sujeto de la percepción está individualizado: ve *aquí*, *ahora*, etc.

Es cómodo referirse al ejemplo favorito de los fenomenólogos: el cubo y sus seis caras. Por definición, un cubo tiene seis caras, pero nadie puede verlas juntas. Las seis caras nunca están presentes simultáneamente ante mis ojos. Cuando digo «esto es un cubo», digo más de lo que veo, anticipo mi percepción futura de las caras ocultas, ésas que podría ver si estuviera del otro lado. Así, en toda experiencia perceptiva presente hay una remisión a otra experiencia pasada o futura. La cosa que se *presenta* ante mí «ofreciéndome un sentido» —como si me dijera «soy un cubo»— nunca está del todo al descubierto. Supongo que las caras ocultas del cubo están en el otro lado, el lado en el que no estoy, pero a decir verdad no sé nada en el instante presente. En consecuencia, la percepción, que es la experiencia misma de lo verdadero según una filosofía del *percipio*, siempre comporta esta posibilidad de ser invalidada, contradicha por una percepción ulterior. La fenomenología de la percepción hace suyas las exigencias del apóstol Tomás: creeré en la resurrección de Jesucristo el día en que pueda *ver* y *tocar*. La verdad sólo tiene sentido en el presente: sólo es verdadero, indudable y absoluto lo que se presenta ante mí, aquí y ahora. De todas maneras, el apóstol Tomás no es infalible: el día que vio, quizá vio mal. Así, la verdad de hoy corre el peligro de ser trastocada el día que se haya convertido en «la verdad de ayer». Como sugiere Lyotard, la definición fenomenológica de la verdad acaba con las verdades eternas y lo verdadero pasa a ser tarea de la historia.

Que no hay una verdad absoluta es postulado común del dogmatismo y del escepticismo; la verdad se define en el devenir como revisión, corrección y superación de sí misma, realizándose siempre esta operación dialéctica en el seno del presente vivo (*lebendige Gegenwart*)<sup>14</sup>.

Dicho sea de paso, nos explicamos la fascinación que ejercerán sobre toda una generación los entonces inéditos

<sup>14</sup> *La phénoménologie*, págs. 40-41.

tos manuscritos de Husserl acerca del «Presente Vivo» (¡se ponían las mayúsculas de buen grado!). El conocido concepto fenomenológico del tiempo que Husserl desarrolló en su última filosofía, se consideraba la clave del problema de la historia, desafío filosófico de esta generación. Y la ofensiva de Derrida contra la fenomenología precisamente arrancará de esta inclusión de lo *ausente* en lo *presente* (del *ayer* y del *mañana* en el *hoy*).

El ejemplo del cubo nos permite medir la distancia entre el *percipio* y el *cogito*. El cubo que tiene seis caras es el cubo en tanto que objeto de enunciados predicativos. En cambio, el cubo percibido nunca tiene seis caras a la vez. Este es el sentido de la «primacía de la percepción en la filosofía» (ése era el título de una conferencia de Merleau-Ponty): igual que desde cierto punto de vista la tierra no gira, el verdadero cubo no tiene seis caras, pues el *verdadero cubo* es el *cubo presente*, y el cubo nunca *presenta* sus seis caras a la vez.

El cubo de seis caras iguales no sólo es invisible, sino también impensable; es el cubo tal como sería para sí mismo; pero el cubo no es para sí mismo, ya que es un objeto<sup>15</sup>.

De una manera más general, la fenomenología mantiene lo siguiente: el único sentido que «ser» puede tener *para mí* es «ser para mí»<sup>16</sup>, en otras palabras, «aparecerseme». En consecuencia, tenemos que incluir en la definición del objeto las condiciones efectivas bajo las que nos es dado. Igual que el viaje hacia la casa de vacaciones forma parte de las vacaciones, el camino hacia el objeto forma parte del objeto. Ese es el axioma fundamental de la fenomenología. Por ejemplo, la perspectiva no debe considerarse como el punto de vista del sujeto de la percepción sobre el objeto percibido, sino como una propiedad del objeto mismo.

<sup>15</sup> PP, pág. 236.

<sup>16</sup> PP, pág. 111.

La perspectiva no me aparece como una deformación subjetiva de las cosas, sino al contrario, como una de sus propiedades, quizá su propiedad esencial. Es precisamente la que hace que lo percibido posea en sí mismo una riqueza oculta e inagotable, que sea una «cosa»<sup>17</sup>.

Una vez planteado este axioma —que en definitiva consiste en rechazar la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa, sometiendo el fenómeno al sujeto—, abundan las consecuencias paradójicas y Merleau-Ponty no retrocede ante ninguna. Por ejemplo, habrá que decir que *el mundo está inacabado*, pues el sujeto percipiente, permanentemente en situación, siempre tiene sólo una visión parcial del mundo<sup>18</sup>. Mientras que la historia no haya llegado a su término el hombre estará asimismo inacabado. *Hasta Dios está inacabado*, pues es el nombre de la distancia infinita que separa al hombre de su semejante, el *ego* del *alter ego*. En un artículo escrito en 1947 para defender a Sartre de los que le criticaban en ese momento, Merleau-Ponty decía:

Si el humanismo es la religión del hombre como especie natural o la religión del hombre acabado, Sartre hoy está más lejos que nunca de él<sup>19</sup>.

El verdadero humanismo, el de Sartre que Merleau-Ponty suscribe aquí, es el del hombre inacabado. Nada impide ver en este humanismo una *religión del hombre inacabado*, pues la religión después de todo no es, precisa Merleau-Ponty en un artículo sobre el marxismo, sino

el esfuerzo fantástico del hombre para unirse con los demás hombres en otro mundo<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> SC, pág. 201.

<sup>18</sup> PP, pág. 465.

<sup>19</sup> SNS, pág. 80.

<sup>20</sup> SNS, pág. 225.

### El fenómeno

Todos estos estados incompletos se han calificado de ambiguos y se ha presentado a Merleau-Ponty como «el filósofo de la ambigüedad». Sin embargo, cuando se le reprocha a Merleau-Ponty su irresolución (Ni... ni...) contesta que el equívoco no está en su pensamiento, sino en la cosa de la que quiere dar cuenta fielmente: el mundo vivido, la existencia.

Supongamos, no obstante, que el famoso cubo fenomenológico sea un bidón, y que me propongo utilizar este bidón para transportar el vino a mi bodega. Mucho más importa que este bidón no sea, como el «cubo vivido» del fenomenólogo, una «unidad de sentido» sólo presumida o anticipada mediante la serie de «perfiles» que se presentan sucesivamente a la mirada. Este bidón sólo tendría simultáneamente sus seis caras al cabo de un trabajo infinito de verificación y la «idea-límite» del bidón no me es de ninguna utilidad. Necesito un bidón *acabado*, y nadie admitiría que su ferretero le venda un bidón fenomenológico, inacabado y huidizo.

Ahora bien, la experiencia del bidón del que me sirvo es tan indiscutible como la del fenomenólogo que se limita a percibirlo: y es la experiencia de un cubo *dado* con todas sus caras a la vez. Del mismo modo, la carretera que percibe el fenomenólogo es un «ser perspectivo», cuyos bordes se acercan y se unen a lo lejos, pero la carretera por la que conduce su coche afortunadamente no lo es. ¿Por qué la percepción habría de ser la relación privilegiada con la cosa? En términos generales, se trata de saber si la fenomenología debe ser una *pregunta* sobre el fenómeno, o si sólo será una manera de rechazar ciertas preguntas como «desprovistas de sentido» porque son «contrarias a la hipótesis». De forma manifiesta, esta segunda vía es la que elige Merleau-Ponty, al menos en la época de la *Fenomenología de la percep-*

*ción*<sup>21</sup>. La hipótesis que sostiene todo el edificio consiste en que «ser» quiere decir «ser para mí». El fenómeno que estudia el fenomenólogo es, pues, el «ser para mí», el parece ante mí. Pero ¿qué quiere decir el yo en esta relación? ¿Acaso el fenómeno proporciona el sentido del yo? ¿O acaso es el yo quien decide sobre el fenómeno? ¿Cuál de los dos va a medir al otro?

De hecho, el fenomenólogo comparte el empleo de la palabra «fenómeno» con el positivista. Este último hará suya la exigencia «ser=ser para mí», pero considerará esta exigencia como una regla de su discurso. Para él, la fenomenología coincide con la relatividad del hecho observado y del observador. Sólo lo que es observable puede dar lugar a una afirmación, el resto es «conjetura» o «especulación». Claro está, quedan por fijar las condiciones de lo que será recibido como una «observación»: calidades de los testigos, procedimientos de registro, maniobras diversas, etc. Nada de esto atañe a la cosa en sí misma, y el positivista no pretende que le afecten las reglas que se marca a sí mismo. Auguste Comte señala que si la tierra estuviese ligeramente más cerca del sol estaría envuelta en una perpetua niebla: el cielo no sería visible, y, por ende, la astronomía, primogénita de todas las ciencias, sería imposible. El cielo no sería observable, y no por ello dejaría de existir. El positivista distingue, pues, «en sí» y «para nosotros». El fenomenólogo, por su parte, no admite ningún «en-sí», pues su primera operación no es la reducción a lo observable, sino la *reducción al sentido*. Si ha de haber para nosotros algo inobservable, es necesario que podamos referir una *experiencia* en la que la conciencia experimente lo que se le

<sup>21</sup> Posteriormente, Merleau-Ponty reconocerá una cierta insuficiencia en el punto de partida de su *Fenomenología de la percepción*. La muerte ha interrumpido el movimiento de su pensamiento que le conducía a una filosofía bastante diferente. Claude Lefort ha publicado, con el título *Le visible et l'invisible*, algunas partes ya aclaradas y notas para el libro que Merleau-Ponty preparaba desde hacía varios años. (Gallimard, 1964.) Nos referiremos a los comentarios de Lefort en *Sur une colonne absente* (Gallimard, 1978).

presenta como *inobservable*, de otro modo no sabríamos de qué hablamos. Y, en consecuencia, lo inobservable amenaza claramente con ser provisionalmente inobservable, observable *mañana* o *en otro lado*. A menos que sea la parte de sombra inherente a la experiencia en tanto que es inacabada: lo inobservable sería la otra manera de llamar al porvenir inagotable de la observación.

Es decir, que la fenomenalidad (el sentido del fenómeno) tal como la entiende el fenomenólogo es en tan escasa medida una relatividad que señala la *aparición de lo absoluto*. Tanto en Hegel como en Husserl la fenomenología sólo afirma una cosa: esta aparición de lo absoluto. Este absoluto es el *sujeto absoluto*. Y Merleau-Ponty parece situarse en esta tradición cuando escribe: «Soy la fuente absoluta»<sup>21</sup>.

¿Por qué después de haber insistido en el hecho de que la fundamentación del *cogito* en el *percipio* acababa con las pretensiones absolutistas de la conciencia, la situaba en lo inacabado y lo incierto? ¿La «primacía de la percepción» engendra un positivismo o un saber absoluto? El sujeto de la percepción es particular, está encarnado, situado, comprometido, etc.: en resumen, es un sujeto que parece relativo a toda especie de condiciones. ¿Pero estamos en condiciones de defender su humanidad desde el momento en que hereda las pretensiones absolutistas del *cogito* al mismo tiempo que el estatuto de *sujeto verdadero*?

Parece que Merleau-Ponty se haya embarcado en una empresa ambigua, que convierte lo relativo en lo absoluto. ¿Es el sujeto lo que se relativiza? ¿Es la percepción lo que se absolutiza? Es la percepción lo que se absolutiza: se convierte para nosotros en el saber absoluto. Merleau-Ponty acaba por cargar con los atributos aplastantes del «sujeto absoluto» a un pobre diablo que no pedía tanto: el desgraciado *percipiens*. Monarca irrisorio, subido en un trono demasiado alto para él, el sujeto de la percepción ve derrumbarse su imperio en torno suyo:

<sup>21</sup> PP, pág. 111.

los cubos pierden sus caras, las cosas que se alejan se difuminan, se vuelven minúsculas, los rostros tienen aspectos «ambiguos», los demás sólo existen en el infinito, el mundo se deshilacha... En verdad, el reino de las cosas sensibles requiere otro soberano y no acepta a este príncipe equívoco que se le quisiera imponer.

La obra de Merleau-Ponty es susceptible de una doble lectura. En ella podemos encontrar tanto una nueva «filosofía de la conciencia», como se decía entonces, como un intento de superar ese tipo de filosofía. Una «filosofía de la conciencia» consiste en enseñar que *el origen de la verdad es el cogito*. Merleau-Ponty sostiene que hay que volver a un «verdadero *cogito*», a saber, el «percibo» bajo el «pienso». El origen de la verdad sería particular, relativo, *humano*. Pero entonces el fenómeno no es sino una apariencia, es la opinión que puedo hacerme de las cosas, *yo*, situado *aquí*, *hoy*. Ahora bien, estas premisas fenomenológicas le impiden la distinción entre un ser en sí y un ser para mí. El origen de la verdad, aunque sea humana, es «la fuente absoluta». La oscilación entre lo relativo y lo absoluto, entre «Soy yo quien escribe el texto de mi experiencia» y «Es el mundo quien escribe este texto y no hago sino oír su voz», la duda entre el principio de un *sujeto* y la búsqueda de un origen más antiguo, un neutro (*ne-uter*: ni... ni...) más originario, fuente común al sujeto y al objeto, todas esas vacilaciones están presentes en el círculo del punto de partida: el único sentido que la palabra «ser» puede tener para mí es «ser-para-mí». ¿Hay que entender que cualquier otra forma de ser me supera completamente? ¿Hay que ver al contrario una declaración conquistadora: el único sentido de la palabra «ser» es el sentido que tiene para mí? Este círculo es patente en proposiciones como ésta:

El hecho metafísico fundamental reside en este doble sentido del *cogito*: estoy seguro de que hay ser —a condición, sin embargo, de no buscar otra clase de ser que el ser para mí<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> SNS, pág. 164.

### La fenomenología de la historia

Merleau-Ponty escribe que en el *cogito* auténtico no es el «pienso» lo que contiene o sostiene al «soy», sino

inversamente es el pienso lo que se reintegra al movimiento de trascendencia del soy y la consciencia a la existencia<sup>24</sup>.

Esta frase expresa claramente las ambiciones y los límites de la «fenomenología existencial»: vuelta a la existencia, ya que el «soy» tiene prioridad sobre el «pienso»; inversión del idealismo por la que el «pienso» proporciona su sentido al «soy»; pero inversión que no abandona el terreno del *cogito* y respeta así lo esencial de lo que se enseña en filosofía desde Descartes.

La única novedad consiste en que el sujeto —que sigue siendo absoluto— está afectado por un «movimiento de trascendencia», lo que en el lenguaje de la época designa un paso *más allá* de lo dado o de lo presente. El sujeto siempre está huyendo ante sí mismo. Si sabe, no sabe que sabe, y si sabe que no sabe, no está seguro de saberlo. Si cree, no cree que cree<sup>25</sup>. El sujeto de la

<sup>24</sup> PP, pág. 439.

<sup>25</sup> NOTA SOBRE EL INCONSCIENTE. Merleau-Ponty propondrá interpretar la noción freudiana de inconsciente en términos de ambigüedad de la conciencia. En una conferencia de 1951 rechaza el inconsciente: lo que los psicoanalistas denominan de ese modo sólo puede cubrir un «saber no reconocido, no formulado, que no queremos asumir» (*Signes*, Gallimard, 1960, pág. 291. Traducción española de C. Martínez y G. Oliver, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1973). Y añade: «En lenguaje aproximativo, aquí Freud está en un tris de descubrir lo que otros han llamado con más acierto *Percepción ambigua*. Trabajando en este sentido, encontraremos un estado civil para esta conciencia que subyace a nuestros actos y a nuestros conocimientos intencionadamente, y que roza sus objetos, los elude en el momento en que va a plantearlos, los tiene en cuenta como el ciego a los obstáculos; más que reconocerlos no quiere saberlos, los ignora, en tanto

percepción, a diferencia del Yo idéntico del idealismo (Yo=Yo), se define por esta imposibilidad definitiva de una «coincidencia consigo mismo». El sujeto, sumido de nuevo en la existencia, está afectado por una diferencia interna que Merleau-Ponty llama a veces no-coincidencia consigo, no posesión de sí, opacidad, etc. El falso *cogito* es la consciencia absoluta en la que un sujeto se reconoce idéntico a lo que piensa: pero si alguien se pudiera decir idéntico a sí mismo sería exterior al tiempo. El verdadero *cogito* es la conciencia humana, aquella que está marcada por una «distancia interior». En esta distancia por la que «ser yo» siempre es «estar fuera de mí», finalmente hay que reconocer *el tiempo*. El «yo» nunca es del todo un «yo»: está inacabado, o, como dirá Deleuze, «cascado» (en la lengua francesa meridional una «cabeza cascada» es una cabeza loca). Siempre queda en el *ego* una parte impersonal o prepersonal sobre la que la persona del pensador nunca puede volver del todo para reflexionar sobre ella. Por ejemplo, no es completamente cierto decir: «Veo el azul del cielo.»

Si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que *se percibe en mí y no que percibo*<sup>26</sup>.

que los sabe, los sabe en tanto que los ignora.» (*Ibid.*). Estos «otros» que han hablado de «percepción ambigua» son los fundadores de la *Gestalttheorie*.

Merleau-Ponty, pues, propone al psicoanálisis renunciar a hablar de inconsciente y convertirse a la conciencia ambigua. El debate que va a oponer en los años 1960 la fenomenología al psicoanálisis sin duda será la razón esencial de la derrota de la primera ante la opinión. Los psicoanalistas no tendrán que hacer muchos esfuerzos para demostrar que este cambio del *inconsciente* por la *conciencia implícita* deja fuera todo lo que constituye el valor del descubrimiento freudiano. Nos haremos una idea de la manera en que unos y otros se enfrentaban remitiéndose a las Actas del Congreso de Bonneval de 1960 (publicadas en Desclée de Brouwer en 1966). Esta discusión anticipa la polémica entre Paul Ricoeur y los lacanianos que suscitará la obra del primero, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, 1965 (traducción española de A. Suárez, *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970).

<sup>26</sup> PP, pág. 249.

No veo como tampoco muero: la sensación, como tampoco la muerte, no es una experiencia personal de la que YO sería el sujeto. El sujeto que reflexiona se capta únicamente como «ya nacido» y «aún en vida»: los límites del nacimiento y de la muerte se le escapan. La reflexión se destaca sobre un fondo oscuro hacia el que se vuelve, que no alcanza a esclarecer y que es

como un pasado original, un pasado que nunca ha sido presente<sup>27</sup>.

Frente al sujeto incabado está el objeto, también incabado. Esto es lo que constituye la originalidad del idealismo reformado, pero no sobrepasado, por Merleau-Ponty: *la identidad del sujeto y del objeto* —proposición fundamental del idealismo— se manifiesta en lo no acabado, en la no coincidencia, en el claroscuro.

La filosofía de la percepción opera un cierto desplazamiento del «yo» hacia el «se» (desplazamiento que se apresurarán, equivocadamente, en presentar como una superación del sujeto, mientras que evidentemente se trata de un traspaso, de un paso del sujeto personal al sujeto impersonal y anónimo). Esto es precisamente lo que debe hacer posible, a ojos de Merleau-Ponty, la constitución de una filosofía de la historia. Si el «yo» abriga en él un sujeto impersonal («se ve», «se nace», «se muere», «se empieza»), ocurrirá lo mismo con «nosotros»: y este espíritu anónimo, colectivo, vendrá a colmar el abismo que mantiene separados el *en-sí* y el *para-sí*. Ahora bien, esta zanja es lo que hace ininteligible el hecho de la historia.

En su lección inaugural en el Colegio de Francia, en 1953, Merleau-Ponty decía:

La teoría del signo, tal como la elabora la lingüística, acaso implica una teoría del sentido histórico que hace caso omiso de la alternativa entre las cosas y las conciencias (...). Saussure podría haber esbozado perfectamente una nueva filosofía de la historia<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> PP, pág. 280.

<sup>28</sup> *Eloge de la philosophie*, págs. 74-75.

Merleau-Ponty probablemente es el primero en haber solicitado una filosofía al *Curso de lingüística general*. Invoca al estructuralismo en contra del dualismo sartriano. Diez años más tarde, otros se remitirán a Saussure para explicar su abandono de la fenomenología: la «nueva filosofía de la historia» extraída del *Curso* no será fenomenológica. De este embrollo fenomenológico-estructuralista retendremos lo siguiente: Merleau-Ponty moviliza al servicio de su proyecto de una fenomenología de la historia las mismas autoridades que serán apeladas después de 1960 en contra de cualquier fenomenología. Sus aliados son en los años 1950 la lingüística saussuriana y la antropología estructural de Lévi-Strauss. Todo ocurre como si estos aliados en la resistencia contra el activismo sartriano se hubieran transformado, después de la muerte de Merleau-Ponty, en adversarios de la fenomenología en general, integrando el campo heteróclito bautizado como «estructuralismo».

En *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty le reprocha a Sartre ignorar el «intermundo»:

El problema reside en saber si, como dice Sartre, sólo hay hombres y cosas, o además ese intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacer<sup>29</sup>.

Si la dicotomía sujeto-objeto fuera cierta, todo el sentido provendría de los hombres, y todo el sentido *para mí* provendría de *mi*. Un solipsismo tal no puede afrontar la historia sin hacer a cada uno, en cada momento, responsable de la carga de la historia universal, y ello en todas sus decisiones. El pobre hombre no puede decir «quiero» sin decidir, lo quiera o no, sobre el sentido que tiene el precio del pan, la política del gobierno, el futuro de la humanidad, y también el pasado, la civilización romana, las danzas indias, etc.

La solución, pues, es que hay sentido, no fuera de la humanidad en general, sino fuera de las conciencias, a saber, *entre ellas*, en los símbolos. Entonces el sentido

<sup>29</sup> AD, pág. 269.



está fuera de mí, en tanto que es para nosotros, incluyendo este «nosotros» a las personas presentes (capaces de decir «queremos») al fondo anónimo de la humanidad. Merleau-Ponty aquí habla de «simbolismo» con referencia a los trabajos de Lévi-Strauss (del que diré unas palabras en el próximo capítulo). Pero, de hecho, su concepto de «simbolismo» está más cerca del *espíritu objetivo* hegeliano que de la antropología estructural. En su *Lección* pedía:

¿Desde el momento en que nos habíamos privado del recurso al Espíritu objetivo hegeliano, cómo evitar el dilema entre la existencia como cosa y la existencia como conciencia, cómo entender este sentido generalizado que se pasa por las formas históricas y por la historia entera, que no es el pensamiento de ningún cogito y que los necesita a todos?<sup>30</sup>

¿Son las estructuras del estructuralismo las que proporcionan la respuesta a este «cómo»?

Presente fuera de nosotros en los sistemas naturales y sociales, y en nosotros como función simbólica, la estructura indica un camino fuera de la correlación sujeto-objeto que domina la filosofía desde Descartes a Hegel<sup>31</sup>.

En 1942 Merleau-Ponty decía esto de la *Gestalttheorie*. Para él el estructuralismo se une, veinte años después, a la misma cruzada contra la antítesis entre la naturaleza y el espíritu. Lo que viene a decir que Merleau-Ponty entiende las «estructuras» del estructuralismo en el sentido en que hablaba de «estructura» en *La estructura del comportamiento*: confundiendo con *Gestalten*. Es verdad que no es el único en cometer este error.

El simbolismo pertenece al orden del lenguaje. La posibilidad de la historia descansa, pues, en el lenguaje. La filosofía de la historia de Merleau-Ponty (su filosofía po-

<sup>30</sup> *Eloge de la philosophie*, pág. 73.

<sup>31</sup> *Signes*, «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», pág. 155. Este artículo es de 1959.

lítica) es su filosofía del lenguaje. Ahora bien, considera que el lenguaje debe ser entendido a partir de la unidad del alma y el cuerpo, tal como está dada en el *gesto*. Cualquiera que sea el gesto, siempre es *expresivo*. Reconocemos un estilo de escritura, una manera de andar, de encender el cigarrillo. Hay aparición de un sentido porque hay expresión. Este sentido gestual, naturalmente, aún no es una significación explícita e intencional, a menos que obedezca a un código (por ejemplo, los signos secretos convenidos entre los espías). Merleau-Ponty dice que es un sentido a punto de nacer, «en estado naciente». En consecuencia, el gesto sería la «institución» del sentido, lo que quiere decir que produce el sentido<sup>32</sup>. Ahora bien, en una filosofía que se inspira en Husserl, la historia es precisamente la historia de la verdad o del sentido, en la medida en que se asimila a una tradición y que lo único que se puede transmitir indefinidamente es el sentido<sup>33</sup>.

Merleau-Ponty escribe:

Tenemos en el ejercicio de nuestro cuerpo y de nuestros sentidos, en tanto que nos insertan en el mundo, aquello con lo que comprender nuestra gesticulación cultural en tanto que ésta nos inserta en la historia<sup>34</sup>.

El lenguaje explica la historia, ya que el sentido de la historia es ser la historia del sentido. El «ser en el mundo», o el «cuerpo propio», nos sitúan en el origen del lenguaje en la medida en que el ejercicio del cuerpo es expresivo. Así es como la fenomenología de la percep-

<sup>32</sup> El curso de Merleau-Ponty en el Colegio de Francia del año 1954-55 se llamaba: «la 'institución' en la historia personal y pública». El resumen del curso indica que la noción de institución «remedio para las dificultades de la conciencia», tendría que permitir «el desarrollo de la fenomenología en metafísica de la historia» (cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard, 1968, págs. 59 y 65).

<sup>33</sup> Ver *El origen de la geometría* de Husserl, y la importante introducción de Derrida a su traducción francesa de este texto, introducción que trataremos más adelante.

<sup>34</sup> *Signes*, pág. 87.

ción, por esa mediación, se traduce en filosofía de la *praxis*: filosofía de la historia o filosofía política.

Como vemos, la tesis lingüística (la palabra, gesto expresivo) y la tesis política (la *praxis*, lugar del sentido de la historia) son indisociables. También los dos ejes de la *semiología* (la teoría del signo) y de la *teoría de la historia* van a definir el plano sobre el que se trazarán las evoluciones posteriores de la filosofía francesa. Estas coordenadas nos permitirán apreciar en lo que sigue las posiciones respectivas de unos y otros.

3

### Semiología

#### *El panorama intelectual en 1960*

La ambición de la fenomenología francesa era basar una filosofía dialéctica de la historia en una fenomenología del cuerpo y de la expresión. La generación activa a partir de 1960 denuncia la dialéctica como ilusión y rechaza el enfoque fenomenológico del lenguaje. La oposición parece total, o quisiera serlo, entre la doctrina dominante de la postguerra y lo que pronto va a recibir entre la opinión el nombre de *estructuralismo*.

La dialéctica era la tierra prometida del reducido núcleo existencial de 1950. El mayor reproche posible era tener un pensamiento poco dialéctico. Después de 1960 la dialéctica sigue en el centro de la discusión, pero pasa al banquillo de los acusados. En ella se ve la forma más insidiosa de la «lógica de la identidad», considerándose ésta a su vez como la ilusión filosófica por excelencia. Los filósofos de la época estructuralista en este punto recobran una vena bergsoniana: lo que llaman «lógica de la identidad» es la forma del pensamiento que no puede representarse *lo otro* sin reducirlo a *lo mismo*, que subordina la diferencia a la identidad. A esta lógica de la identidad se opone un «pensamiento de la diferencia». Se puede ver en este cambio de orientación, y en la reno-

vación del interés por Nietzsche que le acompaña, el efecto de la lectura de Heidegger<sup>1</sup>.

La contradicción de la fenomenología francesa habrá sido la siguiente: querer impugnar el «pensamiento objetivo» responsable de las antítesis del tipo «el alma y el cuerpo», pero pretender hacerlo volviendo a un *cogito* verdadero. Si el «pensamiento objetivo» es aquel que empobrece el mundo reduciendo cada cosa a no ser sino el objeto de una representación, el «*cogito* verdadero» que sería el *percipio* no es menos objetivo (u «objetivante», como también se decía) que el juicio científico. La fenomenología, al elegir quedarse «en la perspectiva cartesiana de las filosofías de la conciencia»<sup>2</sup>, es indudablemente idealista. No ha hecho sino refinar la correlación entre la cosa reducida al *objeto* y el pensamiento reducido a la *conciencia*: que este objeto en lo sucesivo sea «perspectivo» (Merleau-Ponty) o que esta conciencia sea asimilada a la nada (Sartre) nada cambia en lo esencial, que es la *irrupción del yo* en la ecuación del *ser* y del *ser para mí*. Ahí donde Parménides decía: «el ser es», la filosofía moderna proclama que «el ser es para mí».

La fenomenología está, pues, encerrada en el «cierre de la representación» (como dirá Derrida) en la medida en que mantiene el principio del *sujeto*. En este punto la crítica de la fenomenología converge con la crítica de la dialéctica. En efecto, ¿qué es un «sujeto»? Llamamos «sujeto» (o «soporte») a un ente cuya identidad es lo bastante firme para permitirle soportar, en todos los sentidos de la palabra (sostener, servir de fundamento, re-

<sup>1</sup> «Para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento en tanto que concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar es, en términos provisionales, la diferencia en tanto que diferencia.» (*Identität und Differenz*, Neske, 1957, pág. 37).

<sup>2</sup> Jean Beaufret, *Intr. aux pb. de l'existence*, pág. 121. En el mismo artículo, fechado en 1947, Beaufret escribía: «Mientras que la filosofía mantenga, bajo la forma que sea, en la raíz de sus propias certezas, la interioridad del existente-sujeto, estará condenada a organizar siempre la invasión del mundo por una hemorragia de subjetividad» (pág. 130).

sistir la prueba), el cambio, es decir, la alteración. El sujeto sigue siendo el mismo, mientras que se modifican las cualidades accidentales. Desde Descartes, el más subjetivo de todos los sujetos es aquel que está seguro de su identidad, el *ego* del *ego cogito*: también se reserva una cualidad de la subjetividad para la conciencia. Pero ¿qué es la dialéctica sino precisamente un concepto superior de la identidad (la «identidad especulativa», o «identidad entre la identidad y la no-identidad») que conduce a reconocer *lo absoluto, no como sustancia, sino como sujeto* (Hegel)? El doble asalto contra la conciencia fenomenológica y contra la lógica de la identidad va a efectuarse bajo el estandarte de una cruzada única contra el *sujeto en general*.

¿Pero por qué signos reconoceremos la ruptura de la cadena que retiene a la filosofía dentro de aquello de lo que quisiera huir: la representación, la identidad, lo negativo, el sujeto? Naturalmente, no bastará con que estas palabras sean sencillamente borradas del vocabulario. Nos guardaremos de confundir el deseo de alcanzar la tierra prometida con el hecho de estar en ella.

Ocurre, por ejemplo, que el sujeto se declara «superado» ahí donde únicamente se valora lo impersonal o lo anónimo en la experiencia: como si «sujeto» y «persona» sólo fueran uno. Mucho se ha tratado en la filosofía francesa reciente el asunto del «campo trascendental sin sujeto»<sup>3</sup>: el origen hacia el que nos harían remontarnos las reducciones fenomenológicas no sería el «ego absoluto» de Husserl (que presenta toda clase de inconvenientes: solipsismo, etc.), sino un modo de «se», de origen neutro (ni yo, ni tú), a partir del que se formaría luego el «yo». Asistíamos ya a movimientos de este tipo en Merleau-Ponty. Pero la ausencia de un sujeto personal equivale a la presencia de un sujeto impersonal. En muchas partes

<sup>3</sup> La expresión parece ser de Jean Hyppolite. Ver la referencia y la discusión en Derrida, *OG*, págs. 84-85. Todo esto proviene, más o menos, del artículo de Sartre: «La transcendence de l'ego» (1938; reeditado en Vrin, 1965).

de victoria sobre EL SUJETO, no es difícil leer, en realidad, la promoción de nuevas subjetividades.

### El estructuralismo

Hablando con propiedad no hay filosofía estructuralista que podamos definir y oponer, por ejemplo, a la escuela fenomenológica. «Estructuralismo», después de todo, sólo es el nombre de un método científico. Pero indudablemente existe un efecto del estructuralismo en el discurso filosófico. Debemos, pues, preguntarnos el por qué. El efecto es el siguiente: las *desconstrucciones* han ocupado el lugar de las *descripciones*.

La fenomenología era la *descripción de los fenómenos*. Se optaba por atenerse al fenómeno y decir lo que distinguía a un fenómeno de los demás. Pero, como se admitía que «fenómeno» quería decir «apareciendo ante la conciencia», esta decisión inicial de describir conducía a «poner entre paréntesis» la existencia *en sí* de la cosa fenoménica, y, en consecuencia, a identificar el ser y el sentido. Esa era la función de la «reducción»: la cosa es reducida al «sentido» que «ofrece» a la conciencia. Convenía entonces, en un segundo momento, demostrar cómo la conciencia «constituía», a partir de lo que le era dado (a saber, las impresiones), un objeto que tenía precisamente este sentido (por ejemplo, el cubo «fuera de la conciencia»).

¿Por qué esta reducción del ser-al-sentido? Husserl la presenta siempre como un acto libre, cuya realización podemos decidir. En realidad, los fenomenólogos nunca

<sup>4</sup> Por ejemplo, Louis Althusser da esta definición de un concepto no ideológico de la historia: la historia es un «proceso sin sujeto». Entiende por sujeto la «persona» en sentido jurídico. Lo que le permite atribuir únicamente a Hegel el mérito de haber pensado el primero la historia como un proceso *sin sujeto*. Sin duda, la palabra «espíritu», bastante frecuente en Hegel, habrá escapado a la «lectura sintomática» de Althusser (cfr. su contribución a *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F., 1970, página 106).

han logrado justificar esta decisión inicial de la *epoché*, que, sin embargo, lo decide todo. Lo que se manifiesta en la reducción fenomenológica es un prejuicio, a saber, que no es posible ir más allá de la experiencia, y la experiencia siempre es *vivida por alguien*. Dicho de otra manera, no es posible distinguir entre «ser» y «ser para mí». Todo lo que es tiene que poderse describir como el sentido que presenta la «vivencia» de alguien («vivencia» traduce el *Erlebnis* husserliano)<sup>5</sup>. Por ejemplo, mi vivencia tiene el siguiente sentido: estoy percibiendo un cubo, constituyo la unidad de sentido «cubo» a partir de la serie de «caras» y de «perfiles» que veo sucesivamente, etc. Tomemos ahora los ejemplos del sueño, de la locura o del mito. ¿Cómo recibir lo que dicen el soñador, el alucinado o el narrador del mito? El relato del sueño, el delirio y la palabra mítica son siempre la *expresión* de una *experiencia* particular; la experiencia onírica del mundo en el primer caso, la experiencia esquizofrénica en el segundo y la experiencia mítica en el tercero. Estas son otras tantas maneras de existir, de «ser en-el-mundo». Junto a las dos formas de experiencia que nos son familiares, la experiencia científica y la experiencia perceptiva, debemos contar con otras «vivencias». Y como la vivencia es el origen de la verdad, el análisis fenomenológico, por ejemplo, del mito, consistirá en describir la «conciencia mítica», es decir, el sentido que tiene el mundo para alguien que tiene una experiencia mítica de él.

Si el que vive algo sabe al mismo tiempo lo que vive (...), entonces el loco, el soñador o el sujeto de la percepción deben ser creídos según su palabra, y únicamente debemos asegurarnos de que su lenguaje exprese adecuadamente lo que viven<sup>6</sup>.

Si insisto en los ejemplos del sueño, el delirio y el mito, se debe a que serán los objetos privilegiados del análisis

<sup>5</sup> En francés el adjetivo «vécu» connota la referencia a lo vivo, a la prensa sensacionalista, a la literatura testimonial («Yo estaba ahí», «Una hora con De Gaulle», «He vivido todo esto»).

<sup>6</sup> PP, pág. 335.

estructural. Pronto veremos cómo éste se niega a cualquier intento de tratar el enunciado que se analiza como expresión de una vivencia.

*Desconstrucción* parece designar una operación negativa ahí donde *descripción* sugería la simple recepción del dato. En realidad, el «positivismo fenomenológico» del que habla Merleau-Ponty nunca ha sido esa «vuelta a las cosas mismas», ni esa «decisión de atenerse a lo dado» que decía ser, pues no está en absoluto dado, como un hecho que bastaría con describir, que lo dado sea dado «a una consciencia», en una «correlación noético-noemática», etc. Que el ser sea *para mí*, ciertamente no es lo que me enseña la experiencia, es una decisión previa a cualquier experiencia. La «desconstrucción» es el método que resulta al poner en evidencia esta ingenuidad fenomenológica. Esta palabra «desconstrucción» primero ha sido propuesta por Derrida para traducir la *Destruction* de la que habla Heidegger en *Ser y Tiempo*, y de la que dice que no tiene que entenderse en un sentido negativo (derribar), sino muy positivo (delimitar). Antes de que Derrida introduzca este término que luego será ampliamente utilizado, sólo lo empleaban los gramáticos, para los que designaba el análisis de la *construcción* de una frase, construcción que no aparece sino en el momento de descomponerla mediante una desconstrucción. Por ejemplo, las reglas de la construcción poética se descubren con la trasposición del poema a una prosa de referencia equivalente. A pesar de todo, la ambición de una «desconstrucción» en la filosofía consistiría en demostrar la manera en que están contruidos los discursos filosóficos. La meta de la desconstrucción es proponer una «teoría del discurso filosófico» (igual que la *poética* es la «teoría del discurso poético»). Semejante programa es netamente crítico: el enunciado filosófico cree o pretende obedecer a la cosa misma, quisiera limitarse a manifestar, mostrar, «dejar ser» aquello que invoca como su referente. Pero la desconstrucción de este enunciado deshace esta ilusión. El enunciado no está así construido porque refleje la cosa misma y para permitirle decirse ante nosotros.

El enunciado está constituido en razón de las limitaciones inherentes al discurso filosófico. Aquí ocurre lo mismo que en el caso de la poesía. Si un enunciado poético, por ejemplo,

Oisive jeunesse  
A tout asservie,  
Par délicatesse  
j'ai perdu ma vie.  
Ah! Que le temps vienne  
où les coeurs s'éprennent.

(Rimbaud)\*

presenta una construcción determinada no es en absoluto porque un estado vivido (pena, deseo) haya suscitado esta forma de expresión para manifestar a través de ella su sentido, incluso en lo que tiene de inexpresable y de indecible: el poeta no atiende tanto a lo que le confía su corazón como a lo que le dicta la lengua francesa, cuyos recursos y límites originan una poética a la que obedece este poema. Por lo demás, una expresión poética está tanto más codificada cuanto más se quiere próxima a no se sabe qué lirismo espontáneo de la vivencia inmediata. Cuanto más busque el poema la eficacia sentimental, más se acercará a las formas populares de expresión, cuya regularidad raya en el estereotipo (cancioncillas, canciones de niños). Como en este poema «pesimista» de Laforgue:

Quand on est mort, c'est pour de bon,  
Digue dondaine, digue dondaine,  
Quand on est mort, c'est pour de bon,  
Digue dondaine, digue dondon! \*\*

En consecuencia, volvemos a topar, pero en un nuevo vocabulario, con el problema que hemos encontrado desde el principio. La ilusión del «discurso filosófico», que

\* Ociosa juventud / de todo esclava, / por delicadesa / perdí mi vida. / ¡Oh!, que llegue el día / en que los corazones se enamoren.

\*\* Cuando uno está muerto, está bien muerto.

desvelaría la desconstrucción, consistiría en volver el tránsito del *genitivo objetivo* al *genitivo subjetivo* en el «discurso de la cosa misma» que pretende ser la filosofía. La cosa misma nos habla por el canal de la proposición filosófica.

Pero, ¿por qué es adecuado el «estructuralismo» para suscitar la pregunta del discurso filosófico? Aquí conviene distinguir tres estructuralismos:

1. en tanto que es el método del *análisis estructural*, el estructuralismo es más antiguo que la fenomenología francesa, y completamente ajeno al debate que vemos esbozarse;

2. en tanto que se confunde con la semiología (teoría del signo), el estructuralismo hace entrar en crisis a la fenomenología oponiéndole victoriosamente una concepción distinta del *sentido*;

3. en tanto que sólo es una «orientación» de la filosofía, el estructuralismo no es sino el nombre con el que se ha dado a conocer a la opinión, la conversión de la filosofía en crítica de la fenomenología, *así como de la semiología* (y lo original de este estructuralismo número 3 reside en preocuparse muy poco de las «estructuras»).

A menudo pasa desapercibido que también hay una crítica de la semiología en la filosofía contemporánea del estructuralismo porque creemos encontrar una filosofía en el estructuralismo número 2, es decir, en los trabajos de los antropólogos. Error compartido y propagado, además, por los mismos filósofos, ya que son pocos los que impugnan la conversión antropológica de la filosofía, como hemos visto en el «existencialismo» (que habla mucho de la existencia humana, y muy poco de la existencia como tal) y en la filosofía de la *praxis* («todo lo real es praxis»).

Si el estructuralismo pone en crisis a la fenomenología que aún reinaba en 1960, es porque esta última había optado por definirse con relación a lo que se llama en Francia las «ciencias humanas» (ante todo, la psicología y

el psicoanálisis, y, por otra parte, la etnología). Según sus partidarios, el punto fuerte de la fenomenología era su aptitud para entablar el diálogo con las tendencias más activas de la investigación antropológica. La generación fenomenológica se preciaba de proporcionar una expresión rigurosa y filosóficamente aceptable a lo que se desarrollaba en las ciencias del hombre. Con las nociones de «comportamiento», de *Gestalt*, luego de «estructura», estas ciencias rechazaban la antítesis entre sujeto y objeto, y apuntaban un intermediario, «ni cosa ni idea». La fenomenología respondía a su expectativa procurándoles, con el verdadero *cogito* en el que se unen el alma y el cuerpo, este anfibio que deseaban sin conseguir articularlo.

El estructuralismo en sí mismo no es sino un método (sentido núm. 1). Este método, que no está ligado en principio a ningún objeto específico, ha dado que hablar fuera de los círculos de especialistas cuando se ha aplicado a los sistemas de signos (sentido núm. 2). Por último, la semiología ha suscitado la disputa filosófica de los años 1960: disputa de la conciencia y de «la muerte del hombre» (sentido núm. 3). Ahora conviene precisar estos diferentes puntos.

#### ¿Qué es un análisis estructural?

El inventor del método estructuralista probablemente es el «maestro de filosofía» que pone en escena Molière en *El burgués gentilhomme* (acto II, escena V). El señor Jourdain quiere escribir a la Marquesa una carta en la que se diga: *Bella marquesa sus hermosos ojos me hacen morir de amor*. Le pide una lección de retórica al maestro de filosofía, y recibe, literalmente, una lección de semiología. «Quiero únicamente, dice, estas palabras del papel, pero dispuestas según la moda, arregladas como es debido. Le ruego que me diga, más o menos, para hacerme una idea, las diversas maneras en que se pueden poner». Ya se reconocen los conceptos claves: «dispuestas

tas según la moda», «arregladas», «diversas maneras». Ante un problema planteado de este modo no hay sino una estructura: ¿cuántas cartas de amor se pueden escribir a la Marquesa con ayuda de los elementos proporcionados por la frase del señor Jourdain? Hay dos etapas en la resolución de este problema:

1. identificar los elementos, y proceder para ello al desglose del conjunto dado (la frase del señor Jourdain) en segmentos elementales;
2. descubrir las diferentes maneras de componer estos elementos, de manera que obtengamos mensajes diferentes los unos de los otros.

En efecto, el maestro de filosofía se aplica a ello perfeccionando la lista de las frases que se obtienen mediante un simple cambio de lugar en la frase de dos segmentos, descubriendo en cada uno de estos intercambios una posibilidad nueva de mensaje.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
(I) Bella marquesa	sus hermosos ojos	me hacen	morir	de amor
(II) De amor	morir	me hacen	bella marquesa	sus hermosos ojos
(III) Sus hermosos ojos	de amor	me hacen	bella marquesa	morir
(IV) Morir	sus hermosos ojos	bella marquesa	de amor	me hacen
(V) Me hacen	sus hermosos ojos etc.	morir etc.	bella marquesa etc.	de amor etc.

Cada una de las frases propuestas por el maestro de filosofía es lo que se llama en álgebra una *permutación*.

Los ejemplos proporcionados demuestran que la carta de amor solicitada por el señor Jourdain comporta cinco posiciones sucesivas, entre las que hay, pues, que repartir los cinco segmentos de la frase (a condición de despreciar, para simplificar, una variante que el profesor introduce una vez: *sus hermosos ojos / sus ojos hermosos*). Cada una de las cartas de amor posibles está estructurada por una relación de orden. En cuanto al conjunto de cartas posibles, es un conjunto provisto de una estructura de grupo, ya que corresponde a las 120 permutaciones posibles de cinco elementos, de las que podríamos trazar el cuadro. Veamos:

a = «bella marquesa»; b = «sus hermosos ojos»; c = «me hacen»; d = «morir»; e = «de amor». Escribiremos

- (I) a b c d e  
 (II) e d c a b  
 etc.

Por otra parte, esta actualización de la estructura algebraica no constituye sino el primer paso de un análisis de la carta de amor en cuestión, dibujándose después los verdaderos problemas con la pregunta del señor Jourdain:

*Sr. Jourdain.*—Pero, de todas esas maneras, ¿cuál es la mejor?

*El maestro de filosofía.*—La que usted ha dicho: *Bella marquesa, sus hermosos ojos me hacen morir de amor.*

Y efectivamente, para contestar como lo hace el maestro de filosofía, haría falta haber encontrado una solución al problema del *sentido*. Todas las permutaciones son de alguna manera equivalentes: tienen «el mismo sentido». En el código utilizado aquí, este sentido no tiene nada que ver con un juicio adulador sobre los ojos de la marquesa, como tampoco se dirige a informar a esta amable persona del efecto que producen sus ojos sobre el señor Jourdain. Todas las permutaciones dicen lo mismo,

si están dirigidas a la marquesa, a saber: «Esto es una declaración de amor». Declaración que está entresacada por lo demás, de un conjunto convencional cuya lista empieza a hacer el maestro: «Bella marquesa, el fuego de sus ojos reduce mi corazón a cenizas», etc. Pero desde otro punto de vista, las permutaciones no son equivalentes, hay una que es mejor que el resto. El estructuralista debe, pues, distinguir la *denotación*, que es la misma en las 120 declaraciones de amor, y la *connotación*, que cambia cada vez. A la permutación número 1 se une, por un convención, la connotación de lo «natural», que es, al mismo tiempo, la mejor en el código retórico del siglo XVII; a otra permutación, el código clásico asociará la connotación del «preciosismo» o de lo «oscuro». Para llegar más lejos en esta materia, ahora habría que remitirse a Roland Barthes, que ha identificado «significado de connotación» e «ideología» (este último término considerado en sentido sociológico, cuando no marxista):

El futuro, escribía, está en una lingüística de la connotación, pues la sociedad desarrolla sin cesar, a partir del sistema primero que le proporcionó el lenguaje humano, sistemas de sentido segundos<sup>7</sup>.

Estos sistemas segundos son las «mitologías», los discursos que forman la ideología (la representación que la sociedad ofrece de sí misma. La sociedad se habla a sí misma como habla la moda, el deporte, las grandes actrices, el poder: de ahí el programa de un análisis estructural del «discurso de la moda», del «discurso del poder», etc.

Si nos referimos a muchas «introducciones al estructuralismo» disponibles en el mercado, a menudo encontraremos la siguiente respuesta a la pregunta del análisis estructural que nos planteamos aquí: que el método de análisis sea estructuralista quiere decir que en el objeto

<sup>7</sup> *Éléments de sémiologie*, IV, 2 (recogido a continuación del *Degré zéro de l'écriture*, Gonthier, 1965, pág. 164). (Traducción española de A. Méndez, *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971.)

analizado el sentido depende de la disposición de las partes. En definitiva, el estructuralista se habría dado cuenta de que no se puede aislar un elemento de su contexto y que «todo está ligado». Esta definición, que recupera de hecho la buena y vieja definición del «plan» tan querida por los profesores de letras, es evidentemente inadmisiblemente. Descansa sobre la misma noción romántica de «totalidad viva», al igual que la noción de *Gestalt*. En realidad, la única definición aceptable de la estructura es la que proporcionan los matemáticos. En consecuencia, en Francia conviene dirigirse a Bourbaki:

Ahora podemos enseñar lo que hay que entender, de una manera general, por una *estructura matemática*. El rasgo común de las diversas nociones designadas bajo este nombre genérico consiste en que éstas se aplican a conjuntos de elementos cuya naturaleza *no está especificada*; para definir una estructura consideramos una o varias relaciones en las que intervienen estos elementos (...); se postula a continuación que la o las relaciones dadas satisfacen ciertas condiciones (que enumeramos) y que son los *axiomas* de la estructura indicada.

Formular la teoría axiomática de una estructura dada es deducir todas las consecuencias lógicas de los axiomas de la estructura, *eliminándose cualquier otra hipótesis* sobre los elementos considerados (en particular, cualquier otra hipótesis sobre su «naturaleza» propia)<sup>8</sup>.

En ese sentido, el único filósofo en Francia acorde con el método estructuralista así definido es Michel Serres. Efectivamente, entiende la estructura en su sentido matemático, y no en el sentido arquitectónico (disposición de las partes de modo que «todo se sostiene») u orgánico (en lo vivo, «todo está ligado a todo»). Proporciona una excelente definición de cómo puede ser practicado el análisis estructural en las ciencias de la cultura:

<sup>8</sup> «L'architecture des mathématiques», *Les grands courants de la pensée mathématique*, ed. des Cahiers du Sud, 1948, páginas 40-41 (traducción española (de la introducción de la obra) de Hernández, *Las grandes corrientes del pensamiento matemático*, Madrid, Alianza, 1976).



En un contenido cultural dado, sea Dios, mesa o palan-gana, un análisis es estructural (y sólo es estructural si) cuando destaca ese contenido como un modelo<sup>9</sup>.

En otras palabras, el análisis estructural parte de la estructura, es decir, de relaciones definidas de manera puramente formal mediante algunas propiedades, de las que está provisto un conjunto de elementos cuya naturaleza no se precisa; y, a partir de la estructura, así planteada, el análisis muestra que tal o cual contenido cultural (un sistema de parentesco, un mito) es un «modelo» de éste o, como también se dice, una «representación». ¿Qué se ha demostrado entonces? Ni más ni menos que este contenido es *isomorfo* respecto a un cierto número de otros contenidos. La estructura es precisamente lo que se conserva en un isomorfismo<sup>10</sup> entre dos conjuntos.

El estructuralismo no es otra cosa que un método *comparativo*, tanto en matemáticas (Bourbaki) como en antropología. En Francia, Georges Dumézil es el primero que ha demostrado las virtudes de la comparación estructural: en lugar de confrontar los dioses y los relatos de los diferentes pueblos desde el punto de vista del *contenido*, se ha revelado más fructífero hacer una comparación formal; en lugar de comparar un dios indio y un dios romano, para obtener semejanzas entre ellos —lo que además constituye la fórmula de cualquier sincretismo religioso, y permite llegar a cualquier resultado—, conviene comparar los panteones entre sí, es decir, los conjuntos antes que los elementos, y las relaciones antes que los términos. Lo que se conserva de un conjunto a otro, dentro de una misma área cultural, son las relaciones entre los elementos, las estructuras. Dumézil demuestra así cómo de un pueblo indoeuropeo a otro

<sup>9</sup> *La communication*, Minuit, 1968, pág. 32.

<sup>10</sup> Traduzcamos los elementos, las relaciones y las operaciones de un conjunto E': hay isomorfismo entre E y E' si la traducción de un resultado que era verdadero en E también es verdadero en E', y si un resultado falso en E tiene como traducción en E' un resultado que es falso.

volvemos a encontrar, bajo las más variadas apariencias, un mismo *sistema de funciones* que organiza los panteones y las epopeyas: todos los «contenidos» analizados aparecen como los «modelos» de una misma «estructura» que es el sistema de las tres funciones de la soberanía, de la guerra y de la fecundidad (Júpiter, Marte, Quirinus). En consecuencia, hay correspondencia entre los panteones de los diferentes pueblos indo-europeos. Pero también hay correspondencia entre el panteón de cada pueblo y su representación del orden social (*pretos, bellatores, laboratores*)<sup>11</sup>.

Es imposible hablar de la estructura de un objeto particular: un texto, una institución. Lo que está estructurado no es la cosa misma, como a menudo cree la crítica literaria (¡que a veces llega incluso a ver en la estructura lo que constituiría la originalidad de la obra que estudia!), sino el *conjunto* del que esa cosa puede considerarse una *representación*, comparado con otros conjuntos. Por eso el estructuralismo va de la estructura al modelo: reconstruye o reproduce el dato cuyo análisis se propone llevar a cabo. Por su productividad, el estructuralismo está en el polo opuesto al trabajo fenomenológico, que, como recordamos, condenaba la abstracción. Michel Serres indica la pequeña revolución que se ha producido:

El sentido ya no es lo que está dado, y aquello cuyo lenguaje oscuro hay que comprender, al contrario, es lo que se da a la estructura para constituir un modelo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Ni qué decir tiene que la obra de Dumézil pertenece a la historia de las religiones. Estas pocas indicaciones no tienen en absoluto la ambición de exponer lo que constituye su valor a ojos de los historiadores, sino de precisar una cuestión de método. Esta observación también es válida para Lévi-Strauss y Lacan, que trataremos más adelante. Corresponde a los etnólogos o a los psicoanalistas decir lo que sus trabajos han aportado al conocimiento. Se encontrará un comentario muy esclarecedor sobre estos tres autores en el libro de Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole* (Aubier, 1962).

<sup>12</sup> *La communication*, pág. 33.

Si, como he dicho, Serres acaso sea el único filósofo en Francia que coincidió con el espíritu del estructuralismo en sus análisis, es porque toma su definición menos de Saussure que de Bourbaki. En realidad, aunque en general se le haya considerado como la autoridad suprema del estructuralismo, Saussure no habla de «estructura», sino de «sistema». «*En la lengua sólo hay diferencias*»: por eso el conocimiento del sistema condiciona el de un elemento particular, ya que el valor de un término es «diferencial» o «de oposición»: un término es lo que los otros no son. De acuerdo, pero si ese término se opusiera igualmente y en el mismo grado a todos los demás términos del sistema, «todo estaría unido» y el análisis no podría iniciarse.

Michel Serres proviene de esta tradición francesa, según la cual la filosofía sólo puede constituirse con relación a las ciencias. Que la filosofía sea una epistemología es la tesis común a todos los positivismos del mundo: la originalidad de la escuela positivista francesa consiste en concebir la reflexión sobre las ciencias como una reflexión sobre la *historia* de las ciencias. Aquí se conjugan las lecciones de Kant y de Comte. Para Kant, la tarea de la filosofía es estudiar la razón. Ese es también el programa positivista: sin embargo, si da lugar a un neokantismo más que a un kantismo a secas, se debe a que los positivistas reprochan a Kant haber considerado absolutas unas «categorías» y unos «principios del entendimiento» que sólo tendrían validez relativa en un cierto estado del saber positivo. Kant creía en una constitución eterna de la razón, cuando enunciaba sin vacilar la constitución newtoniana. Recordamos que Kant, en el prefacio a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*, ponía en guardia contra la confusión entre esta crítica de la razón y una mera crítica de los libros y de los sistemas efectivamente formulados en la historia del pensamiento. Según los positivistas neo-kantianos, a pesar de esta advertencia, mejor habría hecho en separar la racionalidad propia del sistema newtoniano, como figura histórica particular de la razón. El último capítulo de

la *Crítica*... —«Historia de la razón pura»— para la escuela francesa es todo el libro (mientras que Kant sólo le consagra cuatro páginas, para indicar un hueco a llenar posteriormente, lo que da una idea de la urgencia de la cuestión histórica en su mente). Esta «historia de la razón pura», convertida en la totalidad de la crítica, demuestra cómo la filosofía siempre corresponde a un cierto grado de desarrollo de los conocimientos positivos. De ahí los paralelismos tan del gusto de los neo-kantianos: Platón se explica por la crisis de los números irracionales, Descartes por el nacimiento de la física moderna, Kant por Newton. Dentro de esta concepción de las cosas, la validez de una filosofía se mide por la pertinencia del discurso que sostiene sobre la ciencia de su tiempo, pertinencia que estamos ahora capacitados para juzgar, al estar situados en la historia en un nivel superior. Así sabemos que Aristóteles se equivoca profundamente, que Leibniz es en todo un precursor, que Hegel tiene la pretensión de refutar a Newton y Comte la de detener la ciencia, etc.

La originalidad del trabajo de Serres consiste en que acaba haciendo volar en pedazos, en su propio terreno, el dogma positivista. ¿Qué dogma es ese? Puesto que la escuela positivista es histórica, rechaza un estado acabado de la ciencia. Las verdades científicas ya no son eternas, ni siquiera «omnitemporales» (como decía Husserl), porque hay una historia de las ciencias. Lo verdadero entra, pues, en contacto con lo falso: precisamente se trata de saber cuál es su relación. A esta pregunta siempre se le han dado dos respuestas: una salva la verdad única con la tesis de un progreso histórico, la otra niega que haya progreso y pluraliza la verdad. La primera respuesta es la de la escuela positivista: según la «ley de los tres estados» de Comte, lo falso que ayer se consideraba verdadero, de una u otra manera, constituyó la *condición* de lo verdadero. Ya sea porque era su balbuceo —solución juzgada ingenua porque supone una *continuidad* de lo falso a lo verdadero (de manera que lo falso no sería *verdaderamente falso*). O bien porque habría

que definir la verdad como un error «rectificado» o «superado» —solución llamada «dialéctica», con la que Gaston Bachelard creía «superar» la concepción continuista de Auguste Comte, merced a la noción de una «ruptura epistemológica» (entre lo *falso* del mito o de la experiencia cotidiana, de la «vivencia fenomenológica», y lo *verdadero* de la ciencia)<sup>13</sup>. La otra respuesta es el «perspectivismo»; por ejemplo, la fenomenología de Merleau-Ponty, que aquí acaso se inspire más en Cassirer que en Husserl, restituye su verdad a las experiencias estética, mítica, onírica, perceptiva, junto a la experiencia científica; lo que está privado de sentido en una de las perspectivas puede tenerlo en otra.

El uso del método comparativo en sus trabajos de historia de las ciencias conduce a Serres a destruir el esquema positivista. En efecto, observa que la historia de las ciencias, referencia última del positivismo, *no existe*. En realidad, lo que se nos presenta con ese título es tan pronto la historia de una ciencia, separada de las demás, como una historia general disfrazada de «historia del espíritu» o de la «racionalidad»<sup>14</sup>. De ahí el siguiente diagnóstico:

Mientras que no haya historia de las ciencias, es decir, de la corriente del saber como tal, y no desintegrado, no habrá ninguna posibilidad práctica de dilucidar las relaciones entre dicha formación, pues no existe, y las demás<sup>15</sup>.

Hay que reformularlo todo sobre nuevas bases. Primero, hay que crear la historia de las ciencias: el análisis

<sup>13</sup> Ver sobre todo, de Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique* (Vrin, 1938). (Traducción española de J. Babin, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972), libro cuya inspiración puritana y aspecto de «Manual del confesor» Serres pone en evidencia en *L'interférence* (Minuit, 1972: «la Reforma y los siete pecados capitales»). A propósito de Bachelard nos remitiremos debidamente al *Hommage à Gaston Bachelard* (P.U.F., 1957), y en particular al estudio de Georges Canguihem, «Sur une épistémologie concordataire» (retomado por este autor en sus *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1968).

<sup>14</sup> *L'interférence*, pág. 205.

<sup>15</sup> *La distribution*, Minuit, 1977, pág. 18.

debe definir épocas o «edades» (en sentido geológico) en la historia de la ciencia, cosa que hará demostrando que todas las regiones del saber son isomorfas entre tal y tal fecha; y, para eso, el análisis establecerá que en estos límites temporales, estas regiones son los modelos de una única y misma estructura, o lo que es igual, que pueden expresarse recíprocamente. Por ejemplo, Serres, ha demostrado en su tesis que las ciencias de la «edad clásica» convergen en un tema único, el del *punto fijo*<sup>16</sup>. Pero el éxito de esta operación inmediatamente hace ver que no hay ninguna razón para limitarse a la historia de las ciencias. La traducción de la lengua de una región a la de otra región es posible más allá de las regiones científicas; la serie de los modelos no se limita a los saberes, y podemos encontrar el tema ya despejado en la literatura, en el discurso político, religioso, etc. Pasamos entonces de «la formación cultural llamada ciencia» al *conjunto* de las formaciones culturales. Por ejemplo, la «edad moderna» ya no es la del punto fijo, sino la de la *máquina de vapor*: la termodinámica no es una de las ciencias, es lo que se dice en todas las ciencias.

De pronto, todo es motor: así funciona el mundo, el mar y los vientos, los sistemas dotados de vida y los emisores de señales, todo lo que está en movimiento, desde las herramientas al cosmos y desde la historia a las lenguas. Filosofía general de las cosas de la que no es seguro que hayamos salido, inconscientes como somos de estar en ella<sup>17</sup>.

La máquina de vapor no es sólo lo que dicen las ciencias de la naturaleza (con su energética), sino también Marx con su acumulación del capital, Freud con su proceso primario, Nietzsche con su voluntad de poder y su eterno retorno, Bergson con sus dos fuentes, una caliente y otra fría, e incluso Michelet, la pintura de Turner, la novela de Zola, etc.

<sup>16</sup> *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., 1968.

<sup>17</sup> *La distribution*, pág. 286.

La consecuencia es que la separación de los géneros literarios no sirve para nada. No hay que poner en un lado el saber (susceptible de ser verdadero o falso) y en el otro la ficción (ni verdadera ni falsa). Serres, virtuoso del isomorfismo, hace aparecer las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en una fábula de La Fontaine, una locomotora en la obra de los pensadores del siglo XIX, un teorema en un relato, una leyenda en una demostración y una demostración en una leyenda. En todo esto, no se trata en absoluto de hacer aproximaciones más o menos ingeniosas, sino traducciones literales. No interpretaciones (descubrimiento de un contenido oculto bajo lo aparente), sino equivalencias formales (descubrimiento de un isomorfismo).

Jugamos a las adivinanzas, desciframos al travesti. Ahora bien, nada está realmente hecho mientras que no se hayan establecido las leyes de la transformación, el sistema completo de sus referencias, el conjunto ordenado de las operaciones de transcripción<sup>18</sup>.

Todos los textos se expresan unos a otros, lo que quiere decir que la diferencia entre el *texto de saber* y el *texto de ficción* se anula, no por abuso de autoridad, sino por la invención de un camino que, partiendo del uno, desemboca en el otro.

La oposición entre la verdad y el error, o, si se prefiere, entre la ciencia y la fábula —oposición que se encuentra en el principio del positivismo— aparece al fin y al cabo superficial y escolar. Por una parte, «el estudio de la leyenda es una leyenda, el estudio de la mitología es una mitología»<sup>19</sup>; pues es posible traducir el discurso crudito (que se pretende «meta-lenguaje» del lenguaje mitológico) al mito. Por otra parte, y recíprocamente, el mito ya es un estudio de la mitología, pues se pueden encontrar, por ejemplo, los principios de la etnología es-

<sup>18</sup> *La traduction*, Minuit, 1974, pág. 265.

<sup>19</sup> *La communication*, pág. 226.

tructuralista en una comedia de Molière, el *Ensayo sobre el don* de Mauss en el *Don Juan*<sup>20</sup>.

La fábula no es una ciencia balbuciente, como pretende la tesis continuista en la historia de las ciencias. Tampoco es la anticiencia, el pecado que persigue Bachelard, la superstición que tendría que combatir la ciencia para constituirse (antítesis discontinuista). La fábula es interior a la ciencia.

Un saber sin ilusión es una ilusión completamente pura. Donde lo perdemos todo, y también el saber. Se trata más o menos de un teorema: *no hay mito puro, salvo el saber puro de todo mito*. No conozco otros, hasta tal punto los mitos están llenos de saber y el saber de sueños e ilusiones<sup>21</sup>.

Finalmente, pues, hay que reformar el concepto de razón. No es verdad que en los griegos, con una victoriosa «ruptura epistemológica», el *logos* haya triunfado sobre el *mythos* (como el sentido común sobre el delirio). Es verdad que la razón expresa el orden, afirma que «lo real es racional». Respecto a este racional, el universo que expresa el mito es desorden. Pero es hora de aprender que el orden es un caso particular del desorden. Desde ese momento, lo real no es racional, aunque lo racional sea real; pero sólo a título de excepción. El mito nos enseña que lo racional es milagroso<sup>22</sup>.

### La comunicación

Cuando se habla de estructuralismo en la tierra francesa, de primeras no se piensa, salvo excepciones, en el método de análisis estructural como tal, sino en la aplicación de este método a los sistemas de signos. En principio, nada predestina el análisis estructural a aplicarse de ma-

<sup>20</sup> Cfr. «Le don de Don Juan» (retomado en *La communication*).

<sup>21</sup> *La traduction*, pág. 259.

<sup>22</sup> Ver el prefacio de *La distribution*.

nera privilegiada sobre los signos. Nada le impone tampoco a la ciencia de los signos ser exclusivamente estructuralista. Sin embargo, hay una afinidad entre este método y este campo de investigación: lo que destina mutuamente los sistemas de signos y el análisis en términos estructurales es la noción de comunicación.

Los signos están hechos para circular, para ser intercambiados, es decir, *comunicados*. Pero para comunicar hay que haber resuelto el problema de la transmisión del mensaje en condiciones satisfactorias. Los ingenieros de comunicación analizan el problema de la siguiente manera:

1. En la *entrada* del canal de comunicación: es necesario un medio para pasar de la fuente de las informaciones al mensaje, es decir, a la emisión de ciertas señales.

2. En la *salida*: es necesario poder descodificar el mensaje, pasar de la recepción de las señales a su interpretación. Por ejemplo, un indicador luminoso en el tablero de mandos de un coche se encenderá si el nivel de aceite en la reserva está por debajo de un punto crítico fijado de antemano. La comunicación que se instaura cada vez que el conductor pone en marcha su motor aquí se hace mediante un *código*, cuyo vocabulario se reduce a dos *símbolos* (*encendido/apagado*) que permite emitir sólo dos mensajes. El valor de cada señal susceptible de ser emitida es, como pretendía Saussure, «puramente diferencial». Podríamos imaginar, efectivamente, que el indicador en posición de «encendido» quiera decir «no hay novedad», en lugar de dar la alerta.

Esta es la manera en que la teoría de la comunicación absorbe los sistemas de signos: ya podemos prever las propiedades que poseerá un código cualquiera.

1. *El código precede al mensaje*. Si emitir un mensaje siempre consiste en «codificar» una información y en «transmitirla», el código nunca puede estar producido por sus usuarios durante el proceso mismo de la comu-

nicación. El código precede a sus utilizaciones eventuales, y define todas las situaciones en que puede ser utilizado. En cambio, es posible transmitir un código mediante otro código (por ejemplo, entenderse con ayuda del morse sobre un código particular de señales visuales, etc.).

2. *El código es independiente del mensaje*. Por definición, el código más rudimentario debe permitir la emisión de dos mensajes al menos («sí»/«no»). El valor de un mensaje emitido se puede medir: es la relación de ese mensaje con todos los que eran posibles en el mismo código. De lo que resulta que un mensaje inesperado es imposible. El mensaje nunca puede llevar en sí algo inédito o imprevisto. Es la consecuencia del punto de partida de la teoría de la información: el fenómeno de la comunicación se estudia *desde el punto de vista del destinatario*; es muy natural, pues, en definitiva, lo que le importa al ingeniero de la comunicación no es tanto lo que se puede hacer o decir en la entrada del canal, como lo que resultará a la salida. Hay comunicación en la exacta medida en que el mensaje se recibe como es emitido, lo que viene a decir que la comunicación está en razón inversa a las distorsiones y alteraciones ocasionadas por la transmisión de las señales. Decir que una producción cualquiera de señales está codificada significa, pues, lo siguiente (cualesquiera que sean las señales: ruidos, muecas, gesticulaciones, entonaciones vocales, etc.): el receptor, al grabar una serie de señales, es capaz de comparar lo que ha recibido y lo que habría podido recibir, *lo que se ha dicho y lo que se habría podido decir*.

3. *El código es independiente del emisor*. El receptor ya sabe, incluso antes de que la emisión empiece, todo lo que es posible decir. Sólo ignora lo que se dirá de hecho. Debemos concluir que el conjunto de los mensajes posibles, cualquiera que sea la riqueza del código, es finito. El código, al fijar lo que se puede decir, define y recorta las situaciones susceptibles de ser señaladas y en consecuencia impide presentar otros aspectos que el código no habría retenido. Para el emisor, emitir un mensaje viene a ser aceptar los límites del código. Sería ine-

xacto decir que el emisor de las señales se expresa, que lleva a la palabra su experiencia. Si llamamos «experiencia» a la fuente de las informaciones (por ejemplo, la localización del nivel de aceite en el depósito) y «lenguaje» al código, salta a la vista que los separa un hiato. Mientras que la fuente pasa por todos los estados posibles, el código retiene de antemano ciertas situaciones que fija como señalizables. Así, el código del tablero de mandos retiene la diferencia «vacío»/«lleno», pero no estados como «medio lleno», «pronto vacío», etc.

Retendremos que el análisis del proceso material de la comunicación *privilegia al destinatario* (ya que el valor de la comunicación se mide por el lado de la recepción), y que subraya, en cambio, *el papel difícil del emisor*, que tiene que dar cuenta de una situación nueva por definición mediante un código que limita de antemano sus posibilidades de expresión (y le prohíbe, de hecho, expresarse, en el sentido en que expresaría el «sentido puro» de su experiencia singular, «aún muda»). Supongamos que considerásemos los fenómenos lingüísticos como fenómenos de comunicación, y las lenguas llamadas «naturales» como códigos utilizados por los hombres para transmitirse mensajes: obtenemos el estructuralismo semiológico (sentido núm. 2). Si, dando un paso más, asimilamos toda vida social a un proceso de intercambio de señales, encontramos la antropología estructural tal como la define Lévi-Strauss, es decir, la reducción de la antropología a la semiología<sup>20</sup>. Y, de manera más general, la tesis estructuralista está enteramente contenida en la célebre fórmula de Jacques Lacan: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. *Está estructurado*, es decir, es objeto posible de un análisis estructural, y lo está *como un lenguaje*. Si la antropología social se pretende

<sup>20</sup> Lévi-Strauss, en su lección inaugural en el Collège de France en 1960, reivindica para su disciplina el lugar que Saussure atribuía a una semiología (cfr. *Antropologie structurale*, Plon, 1973, tomo II, pág. 18). (Traducción española de E. Verón, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.)

estructural, es porque descansa en la hipótesis de que la vida social «está estructurada como un lenguaje». A condición de precisar que «lenguaje» quiere decir aquí código de comunicación.

La semiología sostiene que el lenguaje humano es análogo a un sistema de comunicación. Lo que vale para los códigos que construyen los ingenieros sería cierto, *mutatis mutandis*, respecto al lenguaje humano. Las tres tesis ajustadas a los cánones del estructuralismo (en el sentido número 2) serán, pues, las siguientes:

1. *El significante precede al significado*. El lenguaje no es de ninguna manera un *medium*, un medio de expresión, una mediación entre lo interior y lo exterior, pues el código precede al mensaje. No hay primero una situación vivida y una necesidad imperiosa de expresarla, de donde derivaría la invención de una forma de expresión correspondiente a esta «vivencia». El mensaje no es la expresión de una experiencia, sino que más bien expresa las posibilidades y los límites del código utilizado respecto a la experiencia. De ahí el problema: ¿cómo enunciar lo imprevisto? ¿Cómo «codificar» lo que supera las posibilidades del código? La respuesta está en la segunda tesis.

2. *El sentido surge del sinsentido*. El código es independiente del mensaje, cualquiera que sea el sentido del mensaje emitido está ya capitalizado en la lengua. Pero, entonces, ¿no se reducirá la conversación a un intercambio de señales ya grabadas y catalogadas en un código de usos, y de modelos estipulados? ¿Hasta qué punto la vida estará constreñida por la convención? En semejante situación, hay que dirigirse al interlocutor y decirle tal frase, a la que contestará forzosamente con tal otra frase, cualesquiera que sean las situaciones de unos y otros... Por eso la única manera de crear sentido para el locutor es producir un mensaje privado de sentido, imprevisto en el código (mensaje que podemos convenir en llamar «poético»). El sinsentido es entonces la reserva a la que

recurrimos para producir el sentido. El sentido es el efecto del sinsentido: este teorema de la «lógica del sentido», como dice Deléuze, es la *demonstración del teorema del cuadrado de la hipotenusa* del estructuralismo. Bastará con mencionar los casos ilustres del «significante flotante», según Lévi-Strauss, y de la «metáfora significante», según Lacan.

Lévi-Strauss ha explicado que toda lengua humana comportaba unos «significados flotantes», es decir, unas expresiones recibidas en tanto que conformadas por la comunidad lingüística, aunque desprovistas de cualquier significado determinado. Estos significantes se emplean cada vez que hay inadecuación, dice Lévi-Strauss, entre el significante y el significado<sup>24</sup>. Podemos entender esta «inadecuación» de la siguiente manera: cada vez que el locutor se encuentra ante lo *desconocido*, no sabe qué decir, pues a esta situación inédita no le corresponde en el código ningún mensaje que permita comunicarla a los demás. Y, sin embargo, la situación desconocida justamente se presenta a este locutor como desconocida, nueva, misteriosa. No la confunde con ninguna de las situaciones que es capaz de enunciar sin ambigüedad en el código de la comunidad. ¿Cómo explicar esta posibilidad que tiene el hombre de percibir lo desconocido como *desconocido* (y en consecuencia de intentar conocerlo y hacerlo desaparecer)? La explicación está en la naturaleza del lenguaje: una cosa es tener la palabra, otra cosa es tener algo que decir. El primer hombre, en el momento mismo en que tomó la palabra por primera vez, atravesó una prueba decisiva: al disponer del lenguaje podía decir todo lo que el lenguaje permite decir (nada en sus capacidades lingüísticas le impedía empezar a recitar el Gé-

<sup>24</sup> Este concepto del «significado flotante», por el que Lévi-Strauss da cuenta de las formas no científicas del pensamiento humano (arte, poesía, mito, magia, etc.) aparece en la «Introducción a la obra de Marcel Mauss», texto que Lévi-Strauss ha publicado en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 1950 (traducción española de T. Rubio, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971).

nesis o a enunciar los *Principia* de Newton), y, sin embargo, no tenía nada que decir (a falta de saber cualquier cosa, de disponer de un significado). Entonces la inadecuación entre el significante y el significado era completa: todo el significante flotaba...

Tenemos otra versión de esta «lógica del sentido» en la noción lacaniana de la metáfora:

La metáfora se sitúa en el punto preciso en que el sentido se produce en el sinsentido<sup>25</sup>.

¿Qué es hablar? Si hablar quiere decir pronunciar algo que valga la pena ser dicho, ¿quién aceptará contentarse con utilizar el código y señalar sus observaciones o sus descos emitiendo uno de los mensajes que el código tiene almacenados? La solución entonces consiste en emitir *otro mensaje* distinto al mensaje previsto por la convención, imponiendo así a las palabras el decir otra cosa completamente distinta de lo que significan en el «tesoro de la lengua». En la metáfora, Lacan encuentra de nuevo la condensación freudiana, la *Verdichtung*, fuente de toda *Dichtung* (poesía o mito). La fórmula es: *una palabra por otra*. Y también es para un psicoanalista —es decir, señala Lacan, para un destinatario en estado puro—, la fórmula del *lapsus calami* o del *lapsus linguae* («palabras latinas de las que nos servimos en el lenguaje ordinario, y que, al significar error de la lengua, error de la pluma, expresan que se ha pronunciado o escrito una palabra en lugar de otra». Littré). En ambos casos sustituimos un significante convencional —que no estará autorizado a figurar en el enunciado y en ese sentido será *rechazado*— por otro significante inesperado, el significante *manifiesto*. Este *quid pro quo* produce lo que Lacan llama un «efecto de sentido»: quiere decir con ello que el significado del significante manifiesto que figura en la frase emitida no es en absoluto, contrariamente a lo que enseña la retórica tradicional, el signifi-

<sup>25</sup> *Ecrits*, Seuil, 1966, pág. 508 (traducción española de T. Scgovia, *Escritos*, t. I, 1972, y t. II, 1976, México, Siglo XXI).

canté escondido, sino que es un sentido nuevo liberado gracias al intercambio de un significante por otro. Así el sujeto de la enunciación a veces hace oír lo que la convención de la lengua no permite decir, el sentido de su deseo.

Con la sustitución de un significante por otro se produce un efecto de significación que es poético o de creación<sup>26</sup>.

La explicación freudiana del *lapsus*, que sirve también para la ocurrencia (Witz) y para los síntomas, aclara igualmente, como vemos, lo que Edgar Poe llama la «génesis del poema».

3. *El sujeto se somete a la ley del significante.* La fenomenología, cuando trataba del lenguaje, se situaba en el lado del sujeto hablante y veía en la palabra una forma entre otras de la expresividad corporal: la palabra se definía como un gesto, es decir, una manera de «ser-en-el-mundo» mediante el propio cuerpo. El sujeto hablante estaba, con su «gesticulación verbal», en el origen del sentido de sus enunciados.

El gesto lingüístico, como todos los demás, dibuja su sentido por sí mismo<sup>27</sup>.

Sólo después se constituía la lengua, que no era sino el conjunto de las significaciones disponibles, la reserva de las expresiones ya inventadas en tal o cual circunstancia por las «subjetividades hablantes» y que pertenecía a la comunidad «intersubjetiva». Ahora bien, la semiología se coloca del lado del destinatario. El mensaje que recibe este último es portador de una información sólo cuando pueda ser diferente. Para este destinatario, descodificar el mensaje consiste en imputar al locutor la elección o la serie de elecciones binarias que le han permitido seleccionar precisamente ese mensaje que él ha emitido entre todos los que habría podido construir igualmente

<sup>26</sup> *Écrits*, pág. 515.

<sup>27</sup> *PP*, pág. 217.

con ayuda del código del que disponía. Estas operaciones de construcción no reflejan en absoluto lo que ocurre en la fuente de la información. Nada dice que el estado de esta fuente se preste a las exigencias del código. Naturalmente, los códigos artificiales están contruidos de tal manera que dan un conocimiento suficiente de lo que ocurre en la fuente. Pero, ya que ignoramos quién es el autor de las lenguas «naturales», nada nos permite pre-juzgar una armonía preestablecida entre el lenguaje y la experiencia. El código y no el emisor decide acerca de lo que es pertinente y de lo que no lo es. Si la lengua es un código, es ella la que habla cada vez que el sujeto hablante profiere algo. La palabra no es un gesto que llevaría a la expresión verbal el sentido de la experiencia «aún muda», pues la experiencia muda no tiene sentido alguno por sí misma. El sentido aparece con el significante, es decir, con la primera oposición entre «sí» y «no», entre «algo» y «nada». El sentido del mensaje no es el sentido de la experiencia, el sentido que tendría la experiencia antes de toda expresión si lo pudiéramos expresar... Es el sentido que la experiencia puede recibir en un discurso que la articulará según cierto código, es decir, en un sistema de oposiciones significantes.

Lacan ha insistido sobre esta heterogeneidad entre lenguaje y la experiencia. El hombre es «el ser vivo que habla»: ésa es la definición griega. Pero la vida no transcurre íntegramente en la palabra. La necesidad que tiene el hombre de expresar sus *necesidades* mediante una *demanda* dirigida a otro y de redactar esta demanda en la lengua que habla ese otro, a saber, «la lengua materna», lo sujeta al significante. Sumisión que produce en él un efecto aberrante (respecto a una norma que encontraríamos en la robusta simplicidad de la vida natural o animal): el *deseo*. El hombre desea en tanto que es *sujeto*, lo que no quiere ya decir «origen absoluto» del sentido, sino «sujeto al significante» (igual que somos, en una monarquía absoluta, el «sujeto del rey»). En efecto, cuando el otro (que es, por ejemplo, la madre) accede a la demanda del sujeto (por ejemplo, proporcionándole



el alimento o los cuidados requeridos), hace algo más que satisfacer una necesidad: manifiesta que esta demanda le agrada, y su respuesta, en consecuencia, traiciona algo de su «capricho», de su deseo. La respuesta a la demanda también es un testimonio de amor. De ahí la inevitable aparición de una dimensión de carencia y de insuficiencia en la relación entre el sujeto y el otro que le responde. El objeto particular dado en respuesta a la demanda puede calmar el hambre o la sed, pero ningún regalo basta para probar el amor. Toda prueba de amor es «simbólica» (en el sentido en que se habla de la «peseta simbólica» que basta para borrar la injuria hecha al honor). En consecuencia, nunca habrá *bastante*. De la demanda amorosa, que no tiene fondo, si es desmesurada por ambas partes (por ejemplo, en la madre primero y en el niño después), brota el espejismo de un *objeto absoluto* —el objeto del deseo— que colmaría la «abertura» creada de esta manera en el hombre por el lenguaje.

El deseo no es ni el apetito de satisfacción, ni la demanda amorosa, sino la diferencia que resulta al sustraer el primero a la segunda<sup>28</sup>.

Podemos resumir la oposición de la fenomenología y de la semiología de la siguiente manera. Para la primera escuela, el problema fundamental es el de la *referencia* (o denotación); para la segunda es el de la *enunciación*. La fenomenología pregunta: ¿cómo un enunciado del tipo «La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos» puede ser considerado verdadero, cuando sabemos que no existe un triángulo perfecto en el mundo en que vivimos? Puesto que el referente de semejante enunciado tampoco existe en otro mundo (firmamento de los objetos ideales), conviene a pesar de todo volverlo a encontrar aquí donde estamos, y reconstruir la genealogía de la ciencia remontándose a su origen primero (lo percibido). La semiología desplaza la atención hacia la relación del locutor con el sistema significante

<sup>28</sup> *Écrits*, pág. 691.

que al pronunciar sus enunciados, le permite fundar ciertos lazos entre él y otros hombres que hablan la misma lengua o el mismo sistema. Entre el sujeto percipiente del fenomenólogo y el teorema se interpone el significante, no pudiendo este último de ninguna manera derivarse del cuerpo percipiente (merced a las nociones de «gesto» y de «expresión»). Ninguna gesticulación, ninguna mueca, ninguna vocalización pueden introducir por sí solas la oposición entre el sí y no, entre la presencia y la ausencia que está en la raíz de todo sistema significante.

#### *Las estructuras*

¿Pero qué tiene todo esto de «estructuralismo»? La palabra «código» tiene un origen jurídico. Y, efectivamente, el código desempeña en la comunicación el papel de una ley: es la regla que hay que seguir para producir o recibir mensajes. Hace falta ver ahora por qué estas reglas son unos sistemas provistos de estructura.

Para la semiología lo dado está constituido por colecciones de «mensajes»; por ejemplo, grabaciones de relatos recogidos por el antropólogo «sobre el terreno», o una serie de cuentos folklóricos de una población determinada. Definir todos estos documentos como mensajes, consiste en marcarse como programa de trabajo descubrir el código que ha permitido producir estos u otros perdidos o sencillamente posibles. Recorte del corpus en unidades mínimas, localización de las clases paradigmáticas, descubrimiento de las reglas que presiden las articulaciones entre los sintagmas, ése es el pan nuestro de cada día del semiólogo. Trabajo comparable al del lingüista que estudia una lengua aún poco conocida. ¿Dónde reside el enfoque estructuralista en esta manera de proceder? Pues bien, este lingüista que estudia por primera vez una lengua habrá terminado su trabajo cuando haya establecido su Gramática y su Vocabulario. Pero el problema estructural, lo cual quiere decir comparativo, se

67

plantea en uno y otro caso. El *Vocabulario* permite comunicar la lengua estudiada y la del lingüista: al proporcionar la posibilidad de traducir la primera a la segunda pone de manifiesto su isomorfismo. La *Gramática* plantea un problema análogo: a menos que aplique ingenuamente sus propias categorías gramaticales a la lengua estudiada, el lingüista tiene que encontrar la manera de considerar sus propias categorías y las de la lengua estudiada como casos particulares de funciones más generales, como respuestas diferentes a un problema idéntico que toda lengua tiene que resolver; aquí también necesita proporcionar las reglas del paso de una sintaxis a otra y establecer correspondencias entre las reglas morfológicas de una y otra.

Si un código está estructurado, es porque siempre está constituido por una convención inicial con referencia a otro código. La definición de un código consiste en ser traducible a otro código: esta propiedad que lo define se llama «estructura».

La antropología de Lévi-Strauss reivindica para sí el título y las atribuciones de la semiología cuyo programa había esbozado Saussure (Saussure decía: «semiología»). Por otra parte, se pretende estructural. En tanto que es semiológica, esta antropología construye una hipótesis sobre la naturaleza de la vida social: es la concepción que podemos calificar de *intercambista* según la cual

una sociedad está compuesta de individuos y de grupos que se comunican entre sí<sup>29</sup>.

Estos grupos en primer lugar son las líneas familiares; que se comunican entre sí mediante el intercambio de las mujeres, obedeciendo este intercambio a unas reglas exogámicas cuyo conjunto forma un sistema de parentesco. La regla de todas estas reglas es la prohibición del incesto, es decir, la prohibición de guardar a las mujeres que corresponden al otro grupo. En tanto que es estructural, la antropología de Lévi-Strauss se propone re-

<sup>29</sup> *Anthropologie structurale*, Plon, t. I, 1958, pág. 326.

lacionar los diferentes sistemas de comunicación. Lo que puede hacerse de dos maneras: un sistema de parentesco puede compararse con un sistema de parentesco diferente observado en otra cultura, o bien puede compararse con un sistema que regula otro tipo de comunicación. En efecto, explica Lévi-Strauss, existen tres niveles de la comunicación social: el de las mujeres, el de las riquezas y el de los mensajes propiamente dichos, cuyo sistema es la lengua.

La ambición final de esta antropología consiste en encontrar la manera de expresar unos sistemas por otros.

Habrá que hacer avanzar el análisis de los diferentes aspectos de la vida social con bastante profundidad para alcanzar un nivel en que el paso de uno a otro se haga posible; es decir, elaborar una especie de código universal capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas que dan cuenta de cada aspecto<sup>30</sup>.

Si llegáramos a este nivel, con este *código universal* habríamos encontrado los invariantes de todas las estructuras. La diversidad de las culturas, de las lenguas y de las costumbres se habría explicado íntegramente, es decir, se habría reducido a la unidad de la naturaleza humana. Y, para dar cuenta de esta unidad de todas las culturas que se adquiriría al cabo del análisis estructural, Lévi-Strauss nos dice que, habría que postular una «actividad inconsciente del espíritu humano», actividad que consistiría en aplicar unas estructuras a los contenidos siempre diversos proporcionados por la experiencia humana: la diversidad de las situaciones explicaría la variedad de las culturas, y la identidad del espíritu humano haría que estas culturas puedan comunicarse entre ellas.

La noción de un «espíritu humano» que «inconscientemente» elabora estructuras es tan vaga que, sin duda, más vale renunciar a buscar su sentido. Sobre todo porque Lévi-Strauss no dice mucho más acerca de ella. Si la

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 71.

retenía Merleau-Ponty, en un artículo donde comentaba los trabajos de Lévi-Strauss:

La tarea, pues, consiste en ampliar nuestra razón para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón<sup>34</sup>.

Como hemos visto, es exactamente lo que Merleau-Ponty esperaba de una interpretación de Hegel en 1946.

La misión de una razón ampliada consiste en entender lo irracional, que se presenta ante nosotros fundamentalmente bajo dos aspectos: entre nosotros el loco (que «excede a la razón») y fuera de nosotros el salvaje (que la «precede»). De ahí la atención privilegiada de la que se benefician el psicoanálisis (que, con su concepto de inconsciente ha instalado la sinrazón en los que se creían sanos de mente) y la antropología social (que estudia los comportamientos arcaicos de los «primitivos»). Si estas ciencias pueden hacernos comprender lo irracional del sueño, del delirio, de la magia o del tabú, la razón del macho adulto occidental sufre una derrota, pero en beneficio de una razón más universal. Nada más conforme a esa perpetua superación de la razón por sí misma que el estructuralismo, al ser éste último, al fin y al cabo, la búsqueda de invariantes universales. El estructuralista no es sino el representante en el terreno antropológico de las exigencias de la ciencia: igual que la ciencia del movimiento (la física) es el conocimiento de lo que en un cambio no cambia, a saber, las relaciones invariantes entre las variaciones de la posición del móvil en el espacio y la fecha de estas posiciones en el tiempo, la ciencia del hombre es el conocimiento de lo que permanece constante en cualquier variación posible, correspondiendo aquí la variación al destierro, al viaje hacia lo exótico o hacia lo arcaico.

En todo esto, ¿dónde encontramos motivos de disputa? Tras lo que parece ser una controversia erudita sobre las virtudes de tal o cual método, hay un asunto po-

<sup>34</sup> *Signes*, pág. 154.

lítico, desde luego no para todo el país, pero sí para la clase intelectual.

Como hemos visto, la semiología desplaza todos los problemas hacia el análisis de los discursos, y pone en primer plano la relación del emisor con el código o, como dicen los lacanianos, del sujeto con el significante. De lo anterior resultaba que el origen del sentido ya no podía estar situado donde creía encontrarlo el fenomenólogo —en el autor del discurso, en el individuo que cree expresarse— sino que residía en el mismo lenguaje. Tomemos un relato mítico: el sentido de este mito no hay que buscarlo en la «vivencia» del narrador y no hay que leerlo como la expresión de una «consciencia mítica». El mito es un relato: la forma narrativa de esta historia no se la inventa el narrador, sino que preexiste a la narración y puede considerarse como un código que permite emitir mensajes míticos. Para determinar el sentido del mito hay que compararlo, pues, con los demás mitos que circulan en el mismo conjunto cultural y reconstruirse de ese modo su código. El narrador está sujeto a las limitaciones de ese código, su relato no debe gran cosa a su fantasía. De tal forma que el sentido de sus personajes y de sus aventuras está determinado de antemano por la gramática del relato propia de su provincia cultural: y, por ejemplo, si oposiciones como «gigante»/«enano» o «princesa»/«pastora» se recogen como significativas en ese código, el tamaño y la profesión de los personajes ya no son libres. En consecuencia, el narrador del mito se limita a actualizar unas posibilidades inherentes al código, al sistema significante al que se somete para hablar, y al fin y al cabo, la estructura es la que decide sobre lo que puede —y a veces sobre lo que debe— decirse en semejante ocasión.

*¡Deciden las estructuras y no el hombre! ¡El hombre ya no es nada! Ésa es la enseñanza que la opinión ha extraído de las investigaciones de la antropología estructural, al menos leyendo los comentarios escandalizados de los antedichos «humanistas». De todas maneras, lo esencial es otra cosa.*

Sabemos que en su libro *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud consagra un capítulo a dos instituciones que llama «masas artificiales»: la Iglesia católica y el ejército. ¿Cómo explicar, se pregunta Freud, la cohesión de estas asociaciones que resisten las pruebas del tiempo (persecuciones, derrotas, etc.)? Desde luego, todo el mundo sabe de dónde sacan su fuerza las organizaciones de masas: como dice la máxima, «la disciplina constituye la fuerza de los ejércitos». Pero lo que asombra a Freud es la docilidad de los individuos que se someten a esta disciplina, sacrificando su independencia y a veces su vida. Estima que el amor es la única fuerza capaz de llevar al individuo a despreocuparse de esa manera sus intereses personales: la cohesión de las «masas artificiales» sería libidinal. Los soldados y los fieles aman a sus jefes y confraternizan en esta pasión común.

Lacan, que ha comentado varias veces estas páginas, ha puesto de relieve que este lazo amoroso entre los fieles de la Iglesia o los camaradas del campo de batalla se constituye mediante el discurso<sup>35</sup>. El lazo es simbólico: las instituciones —Iglesias, ejércitos— se mantienen en la exacta medida en que mantienen los símbolos que las fundan, o lo que es igual, un sistema significante. En estas comunidades organizadas, la ortodoxia equivale a la estricta observancia de las formas: se debe hablar de una cierta manera, emplear las palabras «consagradas». En cualquier ortodoxia, la identidad de los significantes es decisiva: y después cada cual es muy libre de entenderlos como pueda.

Así, como pensaba Mallarmé, alterar el lenguaje, las formas significantes, sería subvertir a la comunidad<sup>36</sup>. Lacan dirá, en su seminario de 1970, que el discurso funda el lazo social. Esta fórmula, sin duda, es la mejor expresión que se ha dado de lo que se ventilaba en los debates estructuralistas.

Hay que destacar que en 1921, Freud citaba como ejemplo al ejército alemán y a la Iglesia romana;

<sup>35</sup> Ver «Situation de la psychanalyse en 1956», *Écrits*, pág. 475.  
<sup>36</sup> «On a touché au vers» (*La Musique et les Lettres*).

estos ejemplos eran los más naturales en ese momento (aunque Freud sugiere que las organizaciones políticas, tales como el «partido socialista», podrían reemplazar en el futuro a las organizaciones religiosas); pero, en la Francia de 1960, las «masas artificiales» con las que un intelectual puede encontrarse serían el partido comunista (o incluso los pequeños grupos de extrema izquierda que sueñan con arrebatarse su posición de «dirección revolucionaria del proletariado») y las diferentes sociedades de psicoanálisis.

La tesis principal de los semiólogos adquiere una significación política en este contexto. Pone en entredicho los poderes que ejercen estas instituciones sobre sus sujetos. Si es verdad que el significante es exterior al sujeto, los discursos políticos de la sociedad industrial son análogos a los relatos míticos de los pretendidos primitivos. En ambos casos, un lenguaje precede a los individuos y sustenta la comunidad, permite a todos contar lo que les ocurre, sin duda no como les ha ocurrido, sino de la forma que los demás pueden entenderlo. La satisfacción que el militante experimenta al oír las allocuciones de sus jefes o al leer el diario comunista *L'Humanité* es comparable al alivio que siente el indio enfermo cuidado por el *chamán* de la tribu que se cita Lévi-Strauss en su artículo sobre la «eficacia simbólica»<sup>37</sup>. En ambos casos, se trata para un individuo de ser reintegrado en su comunidad mediante los efectos del símbolo. Lévi-Strauss, que por su parte compara al *chamán* indio con el psicoanalista de las sociedades occidentales, concluye en estos términos:

El *chamán* proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables por otro camino. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el

<sup>37</sup> *Anthropologie structurale*, I, cap. X.

desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desenvolvimiento sufre la enferma<sup>38</sup>.

El teorema semiológico sobre la exterioridad del significativo tiene, pues, un corolario político: las «ideologías políticas», como se denominan a sí mismas, de nuestras sociedades son estrictamente mitos; y su eficacia simbólica (confianza de los fieles, adhesión de las masas) no garantiza en absoluto su adecuación a la realidad de la que pretenden hablar. Lévi-Strauss ha obtenido explícitamente la siguiente consecuencia: «Nada es más parecido al pensamiento mítico que la ideología política»<sup>39</sup>. Un mito es el relato de un acontecimiento fundador, de un episodio privilegiado que pertenece a la vez a un tiempo determinado (los orígenes) y a todos los tiempos (pues los días de fiesta se consagran a su repetición). Como observa Lévi-Strauss precisamente éste es el lugar que ocupa en Francia un acontecimiento como la revolución francesa: tanto en la ideología política general como en el pensamiento, por ejemplo, el de Sartre tal como lo encontramos en la *Crítica de la razón dialéctica*. Esta obra también es

un documento etnográfico de primer orden, cuyo estudio es indispensable si se quiere comprender la mitología de nuestro tiempo<sup>40</sup>.

Hasta la noción de un «sentido de la historia» se oscurece con la semiología. Merleau-Ponty había hablado, no falto de nostalgia, de esos «puntos sublimes», de esos «momentos perfectos» en que cada individuo está inicialmente acorde con el curso del mundo, y experimenta la historia universal como su historia<sup>41</sup>. El etnólogo reconoce sin dificultad en estos instantes privilegiados de efervescencia colectiva lo equivalente al *tiempo festivo*

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 218.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 231.

<sup>40</sup> *La pensée sauvage*, pág. 330.

<sup>41</sup> AD, págs. 99 y 122.

durante el cual las comunidades arcaicas reavivan su unanimidad con una repetición ritual del mito fundador. Lévi-Strauss concluye que el sentido *vivido* de la historia es inevitablemente su sentido *mítico*<sup>42</sup>.

Así, poniendo de manifiesto la heterogeneidad del significativo respecto a la experiencia vivida, la semiología implicaba una lección política. Demostraba que la influencia de las instituciones sobre los individuos se remite a la dominación de un lenguaje. A su manera, se anticipaba a los motines de mayo del 68 demostrando que un discurso dominante no impone tanto determinadas verdades (dogmas, «significados»), como un lenguaje común (fórmulas, «significantes») por el cual el oponente debe pasar para dar cuenta de su oposición. Un episodio como el de la cura de un enfermo por un brujo o el de una histérica por un psicoanalista, demuestra que los problemas esenciales se ventilan en las fronteras del lenguaje dominante. Por un lado, el enfermo que el brujo atiende cree en los mitos y en las tradiciones de su tribu. Pero, por otro lado, experimenta en su cuerpo un sufrimiento intolerable e incongruente. El problema que la comunidad encarga resolver al brujo se manifiesta en este desacuerdo entre el discurso de la comunidad (mito) y la experiencia del individuo. El dolor aquí es este elemento rebelde, insensato, inaceptable, con el que el enfermo no sabe qué hacer y por el que está excluido de la vida común, «pero que, gracias al mito, el *chamán* va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación»<sup>43</sup>.

Domesticar el elemento brutal de la existencia, asimilar lo heterogéneo, dar sentido a lo insensato, racionalizar lo incongruente y, en definitiva, traducir lo *otro* a la lengua de lo *mismo* es, pues, lo que llevan a cabo los mitos y las ideologías. La semiología abre así el camino para un estudio crítico de los discursos dominantes en Occidente, para volver a encontrar en ellos los conflictos indecibles, tras las soluciones apacibles y los aires ra-

<sup>42</sup> *La pensée sauvage*, pág. 338.

<sup>43</sup> *Anthropologie structurale*, I, pág. 218.

cionales «donde todo es coherente». El lenguaje común, las formas con pretensiones universalistas y las comunidades unánimes son mentirosas. La generación de 1960 renuncia a los ideales de un «nuevo clasicismo» y de una «civilización orgánica» que Merleau-Ponty defendía en 1946. Ya no creo que la tarea del siglo sea integrar lo irracional en una razón ampliada. Ahora la tarea consiste en la desconstrucción de lo que apareció como principio del lenguaje dominante en Occidente (la lógica de la identidad) y la crítica de la historia considerada de ahora en adelante como un mito, es decir, como una solución eficaz pero no verdadera del conflicto entre lo mismo y lo otro. Es práctico distinguir contra la crítica de la historia y la crítica de la identidad. Aunque las mentes políticas estén más cómodas en el primer género y las metafísicas en el segundo, se sobreentiende que la mayoría de los escritos notables del periodo que ahora voy a considerar contienen en proporción diversa elementos que pertenecen a uno y otro género.

## La crítica de la historia

La Historia es el mito occidental.

Evidentemente, semejante afirmación implica una crítica de la historia. De todas maneras, la crítica en absoluto consiste en negar que haya historia, al revés de lo que Sartre reprochará a los estructuralistas. Hablando del libro (de éxito) de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Sartre dirá:

Foucault proporciona a las gentes aquello que necesitan: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel* son utilizados sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica.

Desde luego, tras la historia es el marxismo hacia lo que se apunta. Se trata de constituir una nueva ideología, la última barrera que la burguesía aún puede alzar contra Marx<sup>1</sup>.

*Las palabras y las cosas*, última barrera erigida por «la burguesía» contra «Marx»: este juicio de Sartre, desgraciadamente para él, constituye un ejemplo particularmente claro de la naturaleza mítica de su concepción de la historia. Nadie pretende «rechazar la historia». El único problema consiste en saber si llegaremos a tener una con-

<sup>1</sup> «Jean-Paul Sartre répond», *L'Ard*, 1966, núm. 30, págs. 87-88.

cepción desencantada de ésta, tras el crepúsculo del idolo hegeliano.

### El nihilismo

Como algunos de los filósofos de su generación, Foucault proviene de la escuela positivista francesa, para la cual la filosofía pasa por la historia de los conceptos tal como se emplean en las diferentes especialidades académicas. Dispuesto a escribir una historia de la psiquiatría, es decir, un estudio de la oposición que efectúan los médicos entre lo *normal* y lo *patológico*<sup>2</sup> en el orden de la salud mental, Foucault escribirá a fin de cuentas una *Historia de la locura en la época clásica*<sup>3</sup>. El primer tema habría sido de los más tradicionales en la epistemología francesa: describir la formación de los conceptos fundamentales de una disciplina, sus variaciones en el tiempo, los «obstáculos epistemológicos» que ha habido que vencer para «producirlos», etc. El deslizamiento hacia el segundo título proporciona la tesis del libro: el psiquiatra habla del loco, pero, en cambio, el loco no habla.

No he pretendido hacer la historia de este lenguaje, sino la arqueología de este silencio<sup>4</sup>.

Si la historia se define como el pasado, lo arcaico es el pasado de ese pasado, es la otra ciudad enterrada bajo el sótano de la vieja ciudad, la época pagana bajo la catedral medieval, los huesos en el cementerio desconocido, etc. La desaparición de lo arcaico es la condición para la aparición de lo histórico. Foucault pretende colocarse en el límite de lo que podemos considerar como *nuestra* historia. Dentro de esta historia nuestra, como en

<sup>2</sup> Reconocemos el título de la tesis de doctorado en medicina de Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1943, 3.ª ed., P.U.F., 1966).

<sup>3</sup> Citaré la primera edición de la tesis de Foucault, que difiere, en ciertos aspectos, de ediciones posteriores.

<sup>4</sup> HF, pág. II.

cualquier otra historia, reina una identidad: una misma cultura permite a varios seres humanos decir en común «nosotros». Esta identidad —que es lo que hay que demostrar ahora— se constituye mediante una serie de exclusiones. Si toda cultura es cerrada o limitada no se debe, de una forma negativa, a que ninguna pueda llegar a universalizarse. Se debe a que en una decisión inicial (un primer «reparto»), cada cultura excluye cierto número de posibilidades. Foucault cita en su prefacio algunos de los «retos» que han proporcionado su identidad a la *ratio* occidental: oposición entre el Oriente y el Occidente, entre sueño y realidad, entre lo trágico y lo dialéctico. Pero la gran oposición entre la *razón* y la *sinrazón* resume todas estas escisiones.

Yendo más lejos, Foucault anticipa que la historia de la locura es la historia de la posibilidad de la historia. Efectivamente, lo que entendemos por «historia» implica que se realicen unas obras, que se transmitan unas palabras cargadas de sentido. Ahora bien, según Foucault, la locura se define por la «ausencia de obra»; los gestos del loco no desembocan en nada, sus propósitos delirantes no hacen referencia a nada, su vida es fundamentalmente desocupada e inoperante. La posibilidad de la historia descansa en la decisión de arrojar a la *sinrazón* los gestos y las palabras que no proponen ninguna significación positiva. La consecuencia es que la locura cerca a la historia por todos lados: está presente *antes* de la historia, y aun *después* de la historia. Debemos entender aquí la historia en el sentido que le dan los pensamientos dialécticos: el hombre es lo que hace, su «praxis» define la realidad. En las doctrinas neo-hegelianas, la historia es la *obra* por excelencia. Locura es todo lo que no encuentra ningún papel que desempeñar en el drama histórico, lo que no aporta contribución alguna al «final de la historia». Ahora bien, la locura es la que tiene la última palabra:

La gran obra de la historia del mundo está indeleblemente acompañada por una ausencia de obra, que se renueva continuamente, pero que corre inalterada en su ine-

visible vacío a lo largo de la historia: desde antes de la historia, puesto que ya está presente en la decisión primitiva, y aún después, puesto que triunfará en la última palabra pronunciada por la historia<sup>5</sup>.

Como creen los hegelianos, el final de la historia es el triunfo del sentido: reconciliación final en algunas versiones, o solamente reconciliación con lo real por el pensador, pero de todas maneras, síntesis superior, aniquilamiento de lo negativo con una victoriosa negación de la negación, presencia de la verdad y verdad de la presencia. Pero es, asimismo, el colmo del sinsentido: no hay nada que hacer (toda acción es irrisoria), y nada que decir (toda palabra es insignificante). Al final de la historia, la especie humana ingresa en una desocupación sin remedio, en un error indefinido. En esto consistiría la lección de Nietzsche: este pensador, al anunciar la «muerte de Dios» y «el vagabundo del último hombre», recoge la gran utopía moderna de un «final de la historia»<sup>6</sup>. Kojève ya decía que el final de la historia equivalía a la muerte del hombre. Blanchot ha descrito en todos sus libros esta vida después de la muerte que es la suerte del hombre en la post-historia, y cuyo testimonio privilegiado, según él, sería la literatura moderna: Decía Georges Bataille, que tras el final de la historia, la negatividad humana no desaparece; sencillamente se queda «sin empleo». Blanchot comenta estas palabras de la siguiente manera:

En una u otra forma, para todos la historia toca a su fin («cerca del desenlace») (...). Pensándolo bien, todos vivimos, más o menos, en la perspectiva de la historia terminada, sentados a la orilla del río, muriendo y renaciendo, dichosos por una dicha que debería ser la del universo, es decir, Dios por la beatitud y por el saber<sup>7</sup>.

Pero precisamente el hombre que debería ser dichoso no lo es y lo manifiesta. El que debería haber llegado a la sabiduría suprema sufre la experiencia de su extravío.

<sup>5</sup> HF, pág. VI.

<sup>6</sup> MC, pág. 275. Las famosas páginas sobre la cercana desaparición del hombre se encuentran en págs. 396-398.

<sup>7</sup> *L'entrelien infini*, págs. 303-304.

Este hecho absurdo de la insatisfacción, testimoniado por la literatura (llamada, en un momento determinado, «del absurdo»), formula una pregunta a la teoría. Hay que eliminar las respuestas dilatorias. La de Eric Weil<sup>8</sup>: los descontentos son los que no han entendido las razones por las que deberían estar contentos, tienen que aprender a razonar mejor. La de los marxistas: los descontentos tienen razón, pues Hegel se ha equivocado en las fechas (ni que decir tiene que por idealismo); el final de la historia no es para hoy, sino para mañana y a costa de ciertas peripecias históricas. Efectivamente, la insatisfacción a la que se refieren Bataille y Blanchot no proviene de lo que se ha entendido mal, sino de lo que se ha entendido demasiado bien: si se quiere, se trata de una insatisfacción que se deriva de esta misma necesidad de tener que considerarse satisfecho. Tampoco proviene de que la obra histórica aún no esté acabada: pues en absoluto protesta contra esa demora, contra este receso, sino que se anticipa a los sentimientos de la humanidad después de la última de las revoluciones históricas. Cuando el hombre está insatisfecho «después del final de la historia» —aunque este final no llegará sino dentro de varios siglos—, está descontento de *todo*. Es necesario que todo, en cuanto tal, sea insuficiente.

Suponemos al hombre satisfecho en su esencia; en cuanto hombre universal ya no tiene nada que hacer, no tiene necesidades, incluso si aún muere individualmente, no tiene ni principio ni fin, al descansar en el devenir de su totalidad inmóvil. Lo que espera este último hombre, capaz por última vez de no permanecer en esta suficiencia alcanzada, es la experiencia-límite; es el deseo del hombre sin deseo, la insatisfacción del que está satisfecho «en todo» (...). La experiencia-límite es la experiencia de lo que está fuera de todo, cuando el todo excluye cualquier exterior, de lo que queda por alcanzar cuando todo se ha alcanzado, y por conocer cuando se ha conocido todo: hasta lo inaccesible, hasta lo desconocido<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Logique de la philosophie*, Vrin, 1950.

<sup>9</sup> *L'entrelien infini*, págs. 304-305.



Si *todo* es insuficiente, y al no haber *nada* fuera del todo, la situación es ininteligible. O por lo menos es incomprendible en la dialéctica, es decir, en el pensamiento de la *identidad dialéctica* que gracias a este concepto de identidad, se precia de haberlo *comprendido* todo en su concepto de totalidad: todo, incluso la misma *nada* (en forma de negatividad, es decir, para los hegelianos franceses, la libertad humana).

Desde el día en que existen la razón y la historia existen los locos. En consecuencia, sólo existe la *locura* a partir de esta decisión en pro de la razón y de la historia (de la obra). La división entre razón y locura constituye a esta última como sinrazón, como contrario de la razón, y produce con ello un objeto para el saber psiquiátrico. A fin de cuentas, la materia que Foucault trata en su tesis es la historia de la psiquiatría. Pero, como alumno de la epistemología neo-kantiana, no olvida formular previamente la pregunta: ¿cómo es posible un discurso erudito sobre la locura? ¿Cuál es su condición de posibilidad? Esta condición es que exista un fenómeno de la sinrazón. ¿Cómo se produce ese fenómeno? La respuesta reside en la división entre razón y locura, en la que el psiquiatra no entra. Pues la psiquiatría es un discurso razonable sobre la locura y no puede situarse fuera de la división. Por eso una historia de la psiquiatría no nos enseñaría nada: no haría sino volver a toparse continuamente con el prejuicio inaugural; demostraría cómo la enfermedad mental es objeto de un tratamiento cada vez más ilustrado, cada vez más humano; nunca podría volver a encontrar el camino por el que la locura se ha vuelto una «enfermedad mental», objeto de una medicina apropiada. Es inevitable que la historia de la psiquiatría celebre las sucesivas victorias de la ciencia sobre el mal y el desorden. Pero en realidad sucede lo contrario: el progreso de la ciencia no es lo que descubre una «enfermedad mental» allí donde la humanidad bárbara creía afrontar lo diabólico o lo demoníaco; sino que la aparición del loco bajo su nueva figura de «enfermo mental» es lo que suscita una disciplina científica para cuidarlo.

La arqueología, contraria a cualquier historia retrospectiva de los progresos de la razón, empezará por ignorar lo que es la sinrazón. Demostrará cómo la producción de la identidad de sí mismo, denominada «razón», pasa por la expulsión fuera del espacio común (y, en la práctica, el «encierro» en unos espacios reservados) de lo que no se deja someter a esta identidad, de todo lo que designamos negativamente como la diferencia, la incoherencia, la sinrazón. El internamiento y la hospitalización extraerán su razón de lo distinto a la razón. Aquí se rechaza cualquier historia «dialéctica». Para la razón la locura es el negativo de la razón: tan pronto es la *ausencia* de razón (deficiencia), como el *rechazo* de la razón (irrupción de fuerzas irracionales). Una razón «ampliada», estimulada por la lógica dialéctica, o por el método estructural, pronto hubiera «comprendido» este negativo. Al contrario, Foucault sostiene que la razón, cuyo origen es una división entre ella misma y su otro, no puede remontarse hasta este origen.

Vemos que esta filosofía no-dialéctica de la historia exige un nuevo examen de las distinciones más fundamentales del pensamiento: el ser y el no-ser, lo mismo y lo otro, lo finito y lo infinito, etc. Pero los trabajos posteriores de Foucault se presentan más bien como investigaciones históricas: el nacimiento de la medicina moderna en el siglo XIX, el nacimiento y la muerte de las ciencias humanas, etc. La tesis de Foucault sobre la historia debe buscarse en la manera en que cuenta estos nacimientos y estas muertes. Ahora bien, hay dos maneras de leer estas narraciones, y hay dos tipos de lectores de los libros de Foucault: se puede leer *El nacimiento de la clínica* o *Las palabras y las cosas* como libros de historia, para encontrar en ellos una exposición y una tesis sobre las transformaciones de la medicina en el siglo XIX, o sobre la aparición de las «ciencias humanas»; pero también se pueden leer estos libros porque están escritos por Foucault, menos para aprender la historia de la medicina o de la antropología que para captar en ellos, mediante las ilustraciones que proporcionan estas demos-

### *El marxismo en peligro*

En 1961 el marxismo era para Sartre el camino y la verdad: «la insuperable filosofía de nuestro tiempo». De todas maneras, observaba lo siguiente: «el marxismo se ha detenido»<sup>12</sup> desde que se ha convertido en la doctrina oficial de un Estado. Sartre ofrecía entonces sus servicios y sugería devolver el movimiento a lo que llamaba «el Saber» mediante la adición de una «antropología concreta» (la filosofía de la *praxis*). Pero en la misma época se empezaba a oír, en el aire de París, otra canción: la historia es un mito.

Esa es la «coyuntura teórica» de lo que el propio Louis Althusser llama su «intervención»<sup>13</sup>. El marxismo tiene dificultades por ambos lados:

1. En la retaguardia, donde corre el riesgo de ser arrastrado por el declive de las filosofías con las que tendía a confundirse en la opinión (filosofías que Althusser reúne bajo la apelación de «humanismo teórico»).
2. En la vanguardia, donde cae bajo el fuego de las baterías estructuralistas debido a su tesis de un determinismo económico de una relación de *causa a efecto*, y no de isomorfismo, entre infraestructura y superestructura).

Cogido entre dos fuegos, Althusser, que se considera filósofo comunista y se define como tal, podría aplicarse esas palabras que Stendhal pone en boca de Lucien Leuwen: «Soy un general de caballería que, en una batalla perdida, olvidando su propio interés, intenta poner pie a tierra a su caballería y hacerla luchar contra la infantería.» Althusser intenta una maniobra difícil: aban-

rico», nos remitiremos a Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Gallimard, 1975).

<sup>12</sup> CRD, pág. 25.

<sup>13</sup> *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969, págs. 49-50 (traducción española, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1976).

donar el terreno peligroso de la *praxis* y de la «dialéctica», dejar explicarse solos a los regimientos existenciales con la artillería estructuralista, pasarse al bando de ésta, aprovechar la sorpresa general para echarle el guanté y hacerse por fin el amo del juego. Esta táctica audaz evidentemente implica ciertos sacrificios que tendrá que hacer aceptar a sus tropas: habrá que renegar de toda ascendencia hegeliana, todo parentesco entre el marxismo y la filosofía dialéctica de la historia. El caballo de «la contradicción, motor de la historia» sobre el que ayer aún caracoleaba orgullosamente el filósofo marxista ya no es sino un viejo Rocinante del que hay que desahacerse.

De todas maneras, la «coyuntura teórica» no basta para situar las intervenciones de Althusser. También es necesario referirlas a la «coyuntura política», como reclama él mismo sin cesar<sup>14</sup>. En una pluma distinta a la de Althusser, «coyuntura política» querría decir: situación francesa, y aún más allá, evolución de las sociedades occidentales, relaciones Este-Oeste, crisis del dólar, etcétera. Althusser no dice una palabra de todo esto. En sus escritos de 1960 a 1967, nada permite presagiar, por ejemplo, las revueltas de mayo del 68<sup>15</sup>. Lo que él entiende por «coyuntura política» se refiere a dos acontecimientos: la condena del estalinismo por el XX Congreso del Partido Comunista soviético y la escisión del movimiento comunista mundial entre el partido de Rusia y el partido de China.

Aunque para Althusser el sentido de la coyuntura teórica sea político, resulta práctico distinguir estos dos puntos de referencia en la exposición. Empezará por el teórico.

<sup>14</sup> PM, págs. 11-21; *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, páginas 10-11, etc. (traducción española de S. Funes, Madrid, Siglo XXI, 1974).

<sup>15</sup> En el ensayo de Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (Gallimard, 1974), se encontrará una explicación detallada de las posiciones políticas sucesivas del pequeño núcleo que se formó alrededor de Althusser en la Escuela Normal. Rancière, que había sido un althusseriano desde el principio, denuncia ahora en el althusserianismo una doctrina para mandarines universitarios.

El «marxismo existencial» de la posguerra se presentaba como una filosofía de la historia. Comunicaba el curso de las cosas (desde los orígenes de la humanidad hasta el final de la historia) con la vivencia subjetiva de los individuos. Esta filosofía creía ofrecer al marxismo un fundamento fenomenológico («ser» es «presentar un sentido a una conciencia»). La verdad de las tesis marxistas acerca de la lucha de clases y la necesidad de la revolución descansaba en la experiencia del individuo que tenía conciencia de existir como explotado o como explotador, y elegía libremente el dar a su vida el sentido de un combate a favor de o en contra de una sociedad de reconocimiento universal entre las conciencias. Todo esto ahora constituye el efecto de un mito. El sentido vivido nunca es el bueno, explica Lévi-Strauss. Althusser va a hacer precisamente de este desfase entre experiencia y conocimiento la definición de la *ideología* (en el sentido peyorativo de «falsa representación»). La ideología, dice, es la expresión de la relación vivida por los hombres con sus condiciones de existencia; entendiendo que esta expresión de una relación, que es real, nunca es el conocimiento y siempre comporta algo imaginario. La verdad del marxismo ya no estará garantizada por el testimonio de la conciencia. Hay que encontrarle, pues, otra base. Llegamos así a lo que podríamos llamar la fórmula de la intervención althusseriana: el fundamento del marxismo no debe buscarse en una filosofía de la libertad o de la *praxis*, sino en una *epistemología* cuya tesis principal será la oposición entre la conciencia y el concepto (y, en consecuencia, la imposibilidad de cualquier fenomenología).

El primer movimiento de la reñida partida que juega Althusser consiste en desdoblar el marxismo: por un lado, está la ciencia de la historia o *materialismo histórico* (MH), por el otro, la filosofía que funda esta ciencia o *materialismo dialéctico* (MD). Esta división presenta dos ventajas<sup>16</sup>. Primera ventaja: ponerse de acuerdo con

<sup>16</sup> Sin hablar de una tercera, que consiste en reproducir aparentemente la distinción que enseña el marxismo oficial en los partidos comunistas, y que encontramos, por ejemplo, en el título

la escuela de la epistemología francesa, en la que Althusser pretende tener una aliada; según esta escuela le corresponde a la ciencia enunciar lo que es, conocer; la filosofía, en lo que a ella respecta, debe hablar no del ser, sino del discurso científico. Segunda ventaja: disociar el marxismo de la «filosofía de la historia». La generación de la posguerra destacaba los escritos de juventud de Marx, pues éstos se prestaban por su lenguaje hegeliano («alienación», «trabajo», «negatividad») a una interpretación fenomenológica. En cambio, condenaba las pretensiones científicas del *Capital*: una «dialéctica objetiva», decían, es un sinsentido, ya que pretende tratar las relaciones entre los hombres como si se tratara de relaciones entre las cosas.

El MH es la ciencia cuyo fundador es Marx y cuya exposición se encuentra en *El Capital*. Althusser no cesa de insistir en este punto: si *El Capital* ofrece algún interés no puede ser sino a título de acontecimiento en la historia de las ciencias. Acontecimiento comparable por su importancia a la fundación de las matemáticas por Tales, o a la de la física por Galileo<sup>17</sup>. Aquí reconocemos el guión que el neo-kantismo toma prestado del prefacio de la segunda edición de la *Critica de la razón pura*: en el origen de todas las ciencias hay una revolución de método que consiste en interrogar al objeto en lugar de dejarse guiar por él. Es decir, en el lenguaje neo-kantiano, la ciencia empieza cuando deja de fiarse de las evidencias sensibles y de las verdades primeras de la conciencia, la ciencia «construye» o «produce» su objeto. La «revolución en el método» ahora se llama «ruptura epistemológica» (término tomado de Bachelard), y en lo sucesivo el «empirismo» con el que hay que romper corresponde a la «ideología». Por su parte, la filosofía tiene por objeto a la razón. Pero, como la razón evoluciona a través de la historia sólo puede conocerse mediante un estudio del método de las ciencias que se des-

del opúsculo clásico de Stalin (cfr. PM, pág. 25). El uso de las abreviaturas MH y MD es habitual en los círculos althusserianos.

<sup>17</sup> *Lénine et la philosophie*, pág. 24.

arrojan en esta historia (como sabemos, éste era el programa del *Curso de filosofía positiva* de Comte). Esa es en Althusser la tarea del MD: decir qué tiene de científico el método de Marx (su «lógica» o incluso su «dialéctica»). Pero ¿dónde encontrar esta filosofía de Marx? Althusser contesta que en ninguna parte<sup>18</sup>. La filosofía de Marx es la «lógica del *Capital*». Ahora bien, si es cierto que Marx había proyectado exponer —«en dos o tres fascículos»— esta «lógica», no lo ha hecho y tampoco lo ha hecho nadie después de él, señala Althusser. Nadie ha dicho aún por qué *El Capital* era un libro de ciencia. Pero si la teoría de la ciencia falta, en cambio el libro de la ciencia se ha escrito. *El Capital* existe; la filosofía marxista está presente en él «en estado práctico», lo cual quiere decir que el método científico se emplea, aunque no se enuncia. Por ello la tarea del filósofo marxista consiste en «leer *El Capital*» para descubrir su lógica.

La operación sólo tiene sentido si se admite que *El Capital* es un libro de ciencia, comparable a los *Elementos* de Euclides o a los *Principia* de Newton. ¿Cómo lo sabemos? Pregunta tanto más urgente cuanto que solamente la lectura de este libro nos proporcionará el criterio científico.

La respuesta parece ser la siguiente: considerar que la ideología ha nacido unida al idealismo, y que la ciencia pertenece al campo del materialismo. Ahora bien, el método de Marx en *El Capital* consiste en criticar la economía política clásica (como indica el subtítulo). Este trabajo de crítica que Marx realiza sobre los textos de los economistas ingleses puede describirse como un trabajo *productivo*, en el sentido literal de la palabra: transformación de una materia prima que acaba en un producto terminado. Marx produce *conocimiento* (es decir, que el resultado de su labor consiste en permitirnos conocer lo real) trabajando sobre una materia prima que no es una realidad que se ofrezca a la vista como en una experiencia fenomenológica, sino un discurso ideológico sobre la

<sup>18</sup> LC, I, págs. 35-36.

realidad, el discurso que sostiene la economía política. Diremos, pues, que una ciencia es el conocimiento de la *ideología* de la que proviene (por «ruptura»), y que consiste en este conocimiento después de una *transformación* de esta materia ideológica<sup>19</sup>. La «teoría del conocimiento», a la que se reduce aquí la filosofía, estriba precisamente en describir los instrumentos de trabajo y las operaciones productivas de la ciencia. Preocupado por evitar este lenguaje neo-kantiano, Althusser prefiere hablar de «teoría de la práctica». Y si el conocimiento se produce mediante la aplicación a una materia de instrumentos (conceptuales) que son tan heterogéneos con respecto a esta materia como puede serlo la sierra del carpintero respecto a la plancha de madera que corta, el método de Marx ya no es «dialéctico» en el sentido idealista: el conocimiento ya no es el movimiento de conocerse a sí mismo a través de la cosa distinta a sí. *Quod erat demonstrandum*.

Se puede extraer del testimonio del mismo Marx una primera objeción a esta concepción de la oposición entre el idealismo de los ideólogos y el materialismo de los sabios. Marx ha escrito que su método en *El Capital* era «el inverso» del de Hegel: la dialéctica en Hegel andaba cabeza abajo y había que ponerla sobre sus pies. Siempre se había entendido esta frase en un sentido a su vez «dialéctico»: el tránsito a lo «inverso» era un «progreso dialéctico», una *Aufhebung* que refutando el error, conservaba la verdad oculta en este error. Pero esta interpretación es denunciada por Althusser: si la relación entre el idealismo y el materialismo era «dialéctica», en el sentido hegeliano de la palabra, habría al final «identidad dialéctica» entre la lógica hegeliana y la lógica marxiana. La relación tiene que ser no-dialéctica. O, si se prefiere, tiene que ser «dialéctica» en un sentido nuevo, radicalmente ajeno a Hegel.

La tesis de Althusser sobre la relación Hegel-Marx, cuando la presenta de este modo, es sencillamente insos-

<sup>19</sup> LC, I, págs. 56-57.

tenible. Si Marx habla de «dialéctica», ha de haber algo en común entre lo que entiende por ello y lo que ha leído en Hegel. Y este rasgo común debe encontrarse en la relación dialéctica —en el sentido marxista, materialista— de las dos dialécticas, la idealista y la materialista. De este modo, la dialéctica que actúa entre las dos dialécticas es la *única* dialéctica, y aunque parezca imposible se pasa de Hegel a Marx *dialécticamente*, al menos según Marx. Pero es verosímil que Althusser en este punto tenga otra cosa en la cabeza. En realidad, parece decirnos implícitamente que el marxismo no es dialéctico en absoluto, que el método de Marx es radicalmente nuevo; pero Marx, al querer expresar esta novedad para la que aún no existe ningún lenguaje, se ve obligado a hablar en lenguaje hegeliano, lo que crea la apariencia de una comunidad entre la lógica idealista y la lógica materialista. En definitiva, la obra de Althusser implicaba, en último término, el abandono de la palabra «dialéctica», proyecto que había que mantener oculto antes de haber preparado las mentalidades<sup>20</sup>.

De manera más general, se le ha reprochado a Althusser ignorar esta declaración de Marx, no citar esa página, aquella carta, no tener en cuenta los *Grundrisse*, en resumen, maltratar el *corpus* para sostener una contraverdad histórica (la ruptura de Marx con Hegel). Se le han hecho a Althusser objeciones en el terreno histórico, cuando éste se quería mantener en el terreno epistemológico. El marxismo de Althusser es una doctrina que pretende poder ser expuesta *more geometrico*. Si el nombre de Marx designa al autor de todas las frases contenidas en los libros firmados «Karl Marx», cae por su peso que Marx es a menudo hegeliano, y Althusser es el primero en reconocerlo: lo explica por la fatalidad según la cual lo nuevo tiene que decirse en la lengua de lo antiguo. Si, en cambio, decidimos llamar a Marx el fun-

<sup>20</sup> Se encuentran indicios de esta intención de borrar la palabra «dialéctica» del vocabulario en algunas de las contribuciones de los autores de *Lire «Le Capital»* (por ejemplo, t. I, pág. 256, y t. II, pág. 401).

dador de una ciencia de la historia, si la fundación de una ciencia nueva requiere una «ruptura», y si la ideología precientífica de la historia está encarnada en el hegelianismo, resultará que sólo se considerarán marxistas los enunciados que lleven a cabo la citada «ruptura». Las citas en esta discusión no prueban nada, ya que un enunciado puede ser «marxista» en el primer sentido y no en el segundo.

Más seria es la objeción siguiente: al plantear que el MD es la epistemología del MH, Althusser entraría en el círculo vicioso de sobre conocido con el que el positivismo neo-kantiano escamotea el problema ontológico. Lo que se pone en duda es la validez de la ecuación entre el *ser* y la *representación*. En un primer momento, se admite el hecho de la ciencia y se buscan las condiciones de posibilidad de este hecho: entendiendo que hay ciencia, por ejemplo, en la física de Newton, ¿cómo explicar que un hombre (Newton) puede enunciar las leyes de la naturaleza? La respuesta es que esta ciencia trata de los fenómenos (ser = representación, leyes de la naturaleza = leyes de la representación). En un segundo momento, se pretende probar que las ciencias efectivamente nos proporcionan el conocimiento de la naturaleza porque son conformes a las condiciones generales del conocimiento de algo, ¿cómo si estas condiciones no fueran definidas por el análisis del «hecho de la ciencia» a ejemplo de estas mismas ciencias! De la misma manera, Althusser extrae una epistemología del *Capital* para luego verificar las pretensiones del materialismo histórico al estatuto de ciencias, merced a esta misma epistemología. Parece, pues, reemplazar la fundamentación fenomenológica del marxismo (que vale lo que vale...) por una pura y simple petición de principio: primero, leer *El Capital* para aprender con el ejemplo lo que es una ciencia, luego felicitarse por encontrar ese mismo *Capital* acorde con las exigencias de la epistemología que acabamos de extraer de él.

Althusser admite que su procedimiento es algo circu-

lar<sup>21</sup>. Pero acaso ese círculo no sea vicioso. Esta apariencia provendría de una prudencia demasiado grande de Althusser en la exposición de su proyecto. Todo induce a pensar que su meta es la siguiente: con la fusión del MD y de la epistemología de la escuela francesa, proporciona al MH la forma de una ciencia a partir de una materia prima ideológica que precisamente sería el marxismo vulgar. Es evidente que no puede haber una epistemología propia del marxismo (en tanto que ciencia de la historia), que quedase separada de la epistemología de las ciencias matemáticas, físicas, etc. Es necesario, pues, que el MD (la filosofía marxista) sea la teoría de la ciencia en general. El MD no se limitará a exponer las condiciones en las que el MH produce el conocimiento de la historia, sino que también dirá cómo la aritmética produce el conocimiento de los números, la física el de las energías, etc. Althusser habría alcanzado su meta —sustituir la fundamentación en la consciencia o la vivencia por la fundamentación en el concepto— si hubiera demostrado que *El Capital* satisface las normas de la epistemología general. Esta última se convertiría en la jurisdicción suprema. En el marxismo reconstruido de este modo, la autoridad que zanja en última instancia los asuntos teóricos es erudita y no política. La última palabra la tendrá un comité científico y no el buró político del P. C.: el primero sabe por qué una proposición es científica, el segundo corre el grave riesgo de estar sumido en la ideología.

¿Pero pueden garantizar los epistemólogos que, en la versión reformada por Althusser, el MH es una ciencia igual que la química o la astronomía? Estamos seguros que los unos dirán *sí* y los otros *no*. La epistemología debía garantizar el valor científico del MH, pero al haber varias epistemologías, hay que garantizar entonces el valor epistemológico del MD (aún por constituir), respecto a las teorías rivales de la ciencia (por ejemplo, las de Popper, Habermas, etc.).

<sup>21</sup> PM, pág. 31; LC, I, pág. 40.

La epistemología buena es la que permite comprender el hecho de que un saber nos procura conocimiento. Aquí, Althusser respécia todo criterio *empírico*: el marxismo como ciencia de la historia no será verdadero o falso según se produzca o no tal acontecimiento (por ejemplo, una crisis mundial). La ciencia debe satisfacer exigencias puramente internas, se define por el modo de disponer los enunciados y no por «éxitos». En consecuencia, la pregunta es la siguiente: ¿cómo es posible que los productos de la «práctica teórica» (la ciencia) del sabio sean *conocimientos*? En otros términos, ¿cómo es posible que el resultado de su trabajo sea el que conocemos lo que es (lo que Althusser llama, sin explicarlo nunca, el «objeto real»)? Esta última pregunta que también es la primera para el filósofo, se deja sin respuesta desde el momento en que se plantea<sup>22</sup>. ¿Estaría suspendido en el vacío todo el trabajo de fundamentación? Acaso no, pues la respuesta «inexistente» en el texto de 1965 se había dado en 1963, en un artículo en que Althusser intentaba demostrar que la dialéctica marxista no tenía nada de hegeliana<sup>23</sup>. Entonces daba las siguientes definiciones: las ciencias son *prácticas teóricas* que transforman en «conocimientos» (es decir, en verdades científicas) los productos ideológicos de las *prácticas empíricas* existentes (a saber, todas las actividades «concretas» de los hombres: trabajo, juego, etc.). La dialéctica (o filosofía) es la *teoría general de la práctica en general*, y debe elaborarse a partir de la epistemología, es decir, de la teoría de las prácticas científicas. Pero, ¿por qué nos preguntaremos, la filosofía debe tener por sujeto la práctica humana (y no más bien la naturaleza, por ejemplo, como piensan los partidarios de una «dialéctica de la naturaleza», considerando entonces la práctica humana como un sector de la naturaleza)? ¿Y por qué la teoría de la práctica en general debe construirse a partir de la teoría de ciertas prácticas específicas, las prácticas científicas?

<sup>22</sup> LC, I, págs. 88-89.

<sup>23</sup> PM, págs. 169-170.

... y a ser de nosotros está en la frase que sigue a la teoría general y dialéctica.

... preside, como la esencia de la práctica teórica general y a través de ella la esencia de la práctica general, y a través de ella la esencia de las transformaciones, del «devenir» de las cosas en general<sup>24</sup>.

Desgraciadamente, Althusser no dice más. El lector que encontrase oscuro o discutible este tránsito del conocimiento de la «práctica teórica» a la del «devenir de las cosas en general» buscará en vano en los escritos de Althusser un desarrollo más riguroso sobre la pregunta aquí planteada, la del fundamento de la verdad. Pero, si Althusser no dice en esta frase de dónde ha sacado que la esencia de las cosas se expresaba en la esencia de la teoría, en cambio, dice muy claramente hasta qué punto el «anti-humanismo teórico» y la «ruptura» entre la ciencia de Marx y la ideología de Hegel son frágiles construcciones, que se derrumban como castillos de naipes al menor viento de la filosofía. Pues Althusser, después de todas sus «rupturas», persiste en la *humanización* de la identidad entre sujeto y objeto, es decir, en el punto en torno al que la filosofía francesa contemporánea no ha dejado de girar sin saberlo muy bien. Sin duda, no dice que el concepto se conciba a sí mismo y que descubra, con su concepción (o conciencia) de sí, la identidad entre el ser y el concepto. Pero no se tiene temor en afirmar que la teoría, al conocer la esencia de la práctica teórica (y en consecuencia su propia esencia), conoce toda práctica, siendo aquí esta «práctica general» menos el nombre de las artimañas a las que se consagran los ejemplares de la especie humana en la superficie de la tierra que el equivalente de «la unidad entre el hombre y la naturaleza»<sup>25</sup>, la denominación más digna de la *totalidad* (o de la síntesis entre el *en-sí* y el *para-sí*, como decía Sartre en sus momentos hegelianos). Como vemos, la dialéctica hegeliana no está tan mal.

<sup>24</sup> PM, pág. 170.

<sup>25</sup> LC, II, pág. 149.

### Las superestructuras

Para el teórico marxista, la denuncia del estalinismo y la secesión china tienen un rasgo en común: en ambos casos la regla de la explicación de la superestructura (ideología, formas políticas, formas jurídicas) por la infraestructura (relaciones de producción) es gravemente violada. El XX Congreso del P. C. de la U.R.S.S. ha condenado en 1956 el dogmatismo estaliniano («error ideológico») y las «violaciones de la legalidad socialista» («error político»). Pero si esos errores se han cometido, ¿cómo explicar que una superestructura aberrante corresponda a una infraestructura irreprochable? Si la economía es socialista, ¿por qué el proletariado no es dominante en el Estado y en la ideología? Por otra parte, China entra en 1966 en la Gran Revolución Cultural Proletaria. ¿Cómo es concebible en un Estado ya socialista una revolución progresista? Los maoístas explican que hay que luchar, en el terreno «cultural» de las costumbres y las ideas contra las amenazas de una restauración del antiguo régimen. Aquí de nuevo la ideología sería algo más que el fiel reflejo de la economía.

Para resolver estos dos rompecabezas Althusser recurre a un determinado estructuralismo, por otra parte más aparente que real<sup>26</sup>. Hemos visto que, según el método estructural, el determinismo económico que profesan los marxistas era inadmisibles, porque afirmaba una relación de causalidad directa entre el contenido de un discurso y la realidad de su enunciadore, olvidando así el papel específico del *código*. Tomemos, por ejemplo, una novela cualquiera: para el marxismo ordinario esta novela reproduce la ideología de la clase dominante o la de la clase dominada; para el estructuralismo semejante afirmación es cuando menos prematura, pues el origen de

<sup>26</sup> Como admitirá él mismo después (cf. *Elements d'autocritique*, Hachette, 1974, cap. III). (Traducción española de Barroso, *Elementos de autocritica*, Barcelona, Laia, 1975.)

la novela está antes en el código del discurso novelesco y no en la conciencia social del novelista; sólo en un segundo momento, gracias a un progreso del análisis, acaso se pueda establecer una correspondencia estructural entre el código novelesco en su conjunto (y no tal o cual novela) y la relación de subordinación que, entre todas las relaciones posibles de poder de un grupo sobre otro, define el reinado de la burguesía. Y, si esta hipótesis de una relación entre código novelesco y dominación de la burguesía se verifica, las novelas «progresistas» no serán aquellas que por su contenido hacen referencia a las experiencias de los trabajadores («literatura popular», «realismo socialista»), sino aquellas que, de una u otra manera, transgredan o pongan en peligro el código de la novela. El autor progresista será Joyce o Mallarmé, no Zola o Aragón.<sup>27</sup>

La fórmula althusseriana de la «causalidad estructural» proporcionará la solución buscada. Permitirá atribuir una «autonomía relativa» a lo ideológico, manteniendo, a diferencia del estructuralismo ortodoxo, una determinación «en última instancia» por lo económico. Sutil maniobra de rodeo cuyo éxito en la opinión será fulminante. No sólo la «causalidad estructural» de Althusser va a tomar prestado al estructuralismo lo que le hace tan prestigioso —su técnica de análisis—, sino que va a desbordarla dando a las ideas de una «autonomía de lo simbólico» (Lévi-Strauss) o del «significante» (Lacan), ahora convertidas en «autonomía relativa de la ideología», la prolongación política que les faltaba. Gracias a esta causalidad, va a poder explicar el estalinismo y la revolución cultural. Ahora bien, hay que subrayar que los maestros del estructuralismo habían sido más bien evasivos en el terreno del análisis político: terreno en el que se decide

<sup>27</sup> El grupo *Tel Quel* ha popularizado estos temas en los años 50. De todas maneras, ha llegado directamente a la conclusión (la vanguardia literaria es *ipso facto* la vanguardia política) sin preocuparse demasiado del isomorfismo entre el género novelesco y la forma burguesa del poder.

en Francia, «en última instancia», el valor de una idea para la opinión pública.

¿Cómo podría dar cuenta de efectos diferentes una causa idéntica? La diversidad de las formas culturales, políticas y sociales protesta contra la explicación uniforme mediante la sempiterna «contradicción» entre el crecimiento de las «fuerzas productivas» (FP) y el mantenimiento de las «relaciones de producción» (RP) existentes. Es necesario un cierto «juego» en la explicación y es precisamente ese «juego» el que Althusser introduce definiendo la sociedad como un «todo complejo estructurado»<sup>28</sup>. Citando los textos de «análisis concreto», no sólo de Marx, sino también de Lenin, de Mao, incluso del camarada Stalin<sup>29</sup>, no encuentra dificultad en demostrar que el análisis histórico *practicado* por estas autoridades no es el que se recomienda en el dogma oficial. Leyendo bajo esta nueva luz *El Capital*, se dirá que toda sociedad es un conjunto de «instancias»: ideología, política, economía<sup>30</sup>. En lugar de suponer entre estas instancias relaciones de causalidad directa o mecánica (si A, entonces B), sólo se admitirán las relaciones de causalidad «estructural». Pero ¿qué hay que entender por esto? Todas las instancias coexisten, son irreductibles entre sí. La instancia económica sigue estando privilegiada: no ya porque actúe directamente sobre las relaciones políticas, que a su vez se reflejarían en la ideología —esta tesis ahora se condena como un error «economicista»—, sino porque asigna una de las instancias del «todo» el papel de instancia dominante. Por ejemplo, en una formación social con determinada base económica (el modo de producción feudal), la instancia dominante será la política: las contradicciones políticas dominarán, pero no lo explicarán todo, pues la contradicción dominante está «sobredeterminada» por las contradicciones de las otras instancias. La causalidad es estructural por cuanto es la estructura —término por el que Al-

<sup>28</sup> PM, pág. 211.

<sup>29</sup> PM, pág. 96.

<sup>30</sup> PM, pág. 238.



thusser entiende la manera en que las instancias se combinan entre sí— la que decide «en última instancia» acerca de lo que dominará.

En 1963, Althusser sostiene que la autonomía relativa de las superestructuras

en teoría, explica de modo muy sencillo que la infraestructura socialista en lo esencial haya podido desarrollarse sin trabas durante este periodo de errores que afectan a la superestructura<sup>31</sup>.

¿Qué quieren decir estas palabras? Lo siguiente: el desfase entre las instancias, entre lo que se desarrolla en la infraestructura y lo que ocurre en la superestructura nos autoriza a hablar tanto como queramos de *represión* (crímenes de Stalin, etc.), pero nunca de *explotación*. Se observa entonces que Althusser sólo puede mantener su tesis sobre la naturaleza del sistema soviético (una infraestructura socialista que soporta una superestructura que no lo es) a costa de contentarse con una noción ingenua e idealista del poder. Ingenuidad que se hará evidente con los acontecimientos de mayo del 68. Debo insistir en este punto, pues inspira varios episodios que serán expuestos más adelante, y explica el estancamiento, seguido de una completa desaparición del marxismo en el escenario francés, primero con las «filosofías del deseo» (1970-1975) y después con la «nueva filosofía» (1977-1978).

En realidad, el análisis marxista del sistema estalinista que todo el mundo busca en 1960, Sartre con su «práctico-inerte», Althusser con su «sobredeterminación», había sido realizado por Cornelius Castoriadis en 1949 en su artículo sobre «las relaciones de producción en la U. R. S. S.» publicado por la revista *Socialisme o barbarie*<sup>32</sup>. Es cierto que este análisis había sido considerado

<sup>31</sup> PM, pág. 248.

<sup>32</sup> *Socialisme ou barbarie*, núm. 2, mayo 1949 (recogido por el autor en *La société bureaucratique*, t. I, 10/18, 1973, págs. 205 y ss.) (traducción española de Escobar, *La sociedad burocrática*, Barcelona, Tusquets, 1976).

nulo y sin valor por la cúspide de la clase intelectual y, en particular, por el equipo de *Tiempos modernos*, pues si todos expresaban su deseo de encontrar una explicación marxista de los hechos notorios de represión en Rusia, estaba decidido de antemano que esta explicación no debía en ningún caso poner en duda el tratamiento de «patria del socialismo mundial» otorgado a la U. R. S. S., ni la función de dirección política del P. C. La actitud de Sartre a este respecto es muy edificante y merecería un estudio particular<sup>33</sup>. Por eso las conclusiones de Castoriadis y del grupo S. o B. sólo se difundirán entre el gran público después de 1968. Lo que era inaudible en 1949 se convertirá en una evidencia después de 1968, y todos irán preguntándose cómo los espíritus más ilustrados habían podido permanecer tanto tiempo ofuscados.

El análisis marxista de un fenómeno cualquiera consiste en establecer su «naturaleza de clase» preguntándose sobre su relación con la *producción*. El análisis de una sociedad empezará, pues, por determinar sus relaciones de producción, es decir, la relación que mantienen en ella las diferentes capas de la población con los *medios de producción*. Ahí donde una clase de la sociedad se apropia de estos medios hay *explotación*. En efecto, la explotación no se define ni por la desigualdad de la renta, ni por el hecho de que los trabajadores produzcan más bienes de los necesarios para la simple reproducción sino por el hecho de que la clase dominante se apropie de la *plus-valía* (es decir, la diferencia entre el *valor añadido* por el trabajo a la materia prima y el valor de esta *fuerza de trabajo*, que mide su salario). Habiendo recordado estos conceptos fundamentales Castoriadis se preguntaba: el modo de producción en Rusia evidentemente no es capitalista, la burguesía no ha sido restaurada, la propiedad privada no ha sido restablecida. Tampoco se puede hablar de un capitalismo de Estado, pues la planificación ha reemplazado a la concurrencia en un

<sup>33</sup> Los artículos de Sartre sobre el asunto, y en particular la polémica contra Lefort, están reunidos en los tomos VI y VII de *Situations* (Gallimard, 1964 y 1965).

mercado. Por eso la casi totalidad de los marxistas, incluso fuera del P. C., se veían obligados a concluir como Althusser en 1963: la infraestructura es socialista. Pero entonces, ¿a santo de qué protestar contra los «errores» estalinistas (ya que el criterio del progreso es «en último análisis» el crecimiento de las fuerzas productivas)? Castoriadis demostraba que incluso en virtud de las definiciones que acaban de mencionarse, el modo de producción soviético debía ser considerado desde un punto de vista marxista, como un nuevo modo de explotación, sistema imprevisto e «infinitamente más próximo» al régimen fascista (es decir, a la reducción de los obreros a «esclavos industriales») que al capitalismo competitivo<sup>34</sup>. En efecto, un régimen de explotación se conoce por la siguiente característica: la plusvalía se reparte entre los gastos productivos de la acumulación del capital (equipos de industrialización) y el «consumo improductivo» de la clase explotadora. Todo el problema reside en saber si se pueden encontrar *ingresos provenientes de la plusvalía*. Si así ocurre, se habrá demostrado la existencia de una *clase* explotadora. Castoriadis entonces hacía un razonamiento muy simple, accesible a las inteligencias más burdas: Si la totalidad de la plusvalía (que corresponde al plus-trabajo de los productores) se utiliza para la acumulación, la diferencia entre los ingresos debería corresponder a la diferencia en valor de las fuerzas de trabajo. Ahora bien, una fuerza de trabajo vale lo que cuesta para producir una fuerza de trabajo equivalente. Según la hipótesis de una economía socialista —cuya divisa es, como se sabe, «a cada uno según su trabajo»—, la diferencia de los salarios no debería exceder la proporción de 1 a 2 (uno a dos). Supongamos que el trabajador menos cualificado (X) ingrese en la vida activa a los dieciséis años y el trabajador más cualificado (Y) a los treinta. Supongamos además que ambos se jubilan a los sesenta años. El salario anual de X debe ser

$$1 + 16/44 = 1,4$$

<sup>34</sup> *Le capitalisme bureaucratique*, I, pág. 253.

suma que representa los gastos de su mantenimiento durante un año, más la fracción de los gastos de su formación durante dieciséis años cuyo reembolso se reparte entre los cuarenta y cuatro años de su vida activa. El salario Y será

$$1 + 30/30 = 2$$

El cálculo no puede ser más detallado, en vista de la enorme desproporción entre la relación aquí obtenida y que define una economía *socialista* (en ningún caso más de 1 a 2, ya que sería incluso de 1, 2 a 2 si los niños trabajaran a partir de la edad de diez años) y la relación que resulta de las cifras conocidas. Castoriadis citaba, en 1949, las cifras del año 1936: la relación era de 1 a 250 si se tomaban en cuenta los ingresos extremos, y como mínimo de 1 a 10 si se calculaba sobre medias (y sin tener en cuenta los ingresos extrasalariales, ventajas en especie para los privilegiados). Castoriadis concluía, pues: la estatalización de los medios de producción ha provocado la aparición de una clase explotadora (la burocracia) no prevista en la doctrina marxista.

#### *Introducción al problema del poder*

Si el régimen soviético aparece de este modo como un sistema de explotación particularmente eficaz, un marxista debe buscar en él los indicios de una *lucha de clases* y los signos precursores de un levantamiento del proletariado explotado contra la clase dominante. Podrían interpretarse diversos acontecimientos en ese sentido y, ante todo, el levantamiento húngaro de 1956. En cuanto a las organizaciones que en las sociedades capitalistas apoyaban al campo soviético (partidos y sindicatos comunistas) habría que ver en ellos, según esta hipótesis, el núcleo de una futura clase dirigente potencial: candidatos a la toma del poder durante la guerra fría, estas organizaciones se contentaban con administrar burocráticamente

te las reivindicaciones de los asalariados después del compromiso de coexistencia pacífica (burocráticamente, es decir, asegurándose el control de lo que los militantes de estas organizaciones llaman curiosamente «la base»: la base de la pirámide burocrática, probablemente...).

Si la crítica del marxismo seguida de su desaparición acaso pasajera del campo de discusión, ha empezado en Francia después de mayo del 68, es porque la *legitimidad* de las organizaciones comunistas se ha tambaleado en los espíritus. Espantados, consternados, escandalizados, los contestarios del mes de mayo que en su mayor parte participaban de la ilusión izquierdista<sup>35</sup>, tuvieron que constatar que los «dirigentes proletarios» se apresuraban a condenar su movimiento y ni siquiera querían ser sospechosos de esperar obtener algún provecho de esos disturbios de los que no eran responsables. La caída fulminante de la *autoridad* en todos los cantones de Francia, su vacío total durante el espacio de algunas semanas provocaban idéntico pánico en los ministerios y en los estados mayores de las organizaciones consideradas revolucionarias. A la inversa, la restauración igualmente repentina de la autoridad desde el mes de julio, «como si no hubiera pasado nada», llenará de indignación a los contestarios. Entonces se daba uno cuenta de que se había omitido la pregunta acerca de la naturaleza del poder. La indigencia de la teoría política media se hacía flagrante. ¿Cómo se había podido creer que las organizaciones comunistas, inmensas máquinas de producir poder, no tenían otra meta que preparar, con el futuro «deterioro» del Estado prometido por Marx, su propio ocaso? La concepción ingenua del poder identifica al *poderoso* con sus súbditos. Este prejuicio ha gobernado la política de los intelectuales durante más de treinta años. Como si tomásemos al pie de la letra el célebre *Caesar fecit pontem*:

<sup>35</sup> *Izquierdismo*: programa político defendido por ciertos grupos de extrema izquierda (trotskistas, etc.) que consiste en una presión ejercida desde fuera sobre el P. C. (a diferencia de «la oposición de izquierda» que quiere actuar desde dentro) para obligarle a «volver» a una línea revolucionaria.

imaginemos a Julio César, con la camisa remangada, llevando las piedras una a una para levantar los pilares del puente... La confusión entre el representado y el representante se pone de manifiesto en la siguiente expresión de Althusser: califica a Engels y a Lenin de «grandes dirigentes obreros»<sup>36</sup>, a Lenin de «dirigente político proletario»<sup>37</sup>. Engels hasta ahora pasaba sobre todo por haber dirigido la empresa textil de su padre: ¿por qué prodigio se ha convertido en obrero? ¿Y qué significan las palabras: «dirigente proletario»? Esas nociones en realidad pertenecen a la serie de monstruos inesperados del siglo xx, de los que Lyotard ha elaborado primer inventario:

el obrero stajanovista, el jefe de empresa proletario, el mariscal rojo, la bomba nuclear de izquierda, el policía sindicado, el campo de trabajo comunista, el realismo socialista<sup>38</sup>.

Simple deslizamiento del genitivo al adjetivo: el partido que se pretende *de* la clase obrera es considerado como un partido *obrero*, el dirigente de este partido es, pues, un *obrero*. Pero un instante de reflexión demuestra que la expresión «poder proletario» es una contradicción *in adjecto*: por definición, el proletario está desprovisto de todo poder.

De ahí una segunda pregunta, que conduce más allá de los límites mentales del marxismo. Constituía ya un progreso darse cuenta de que el «poder obrero» no puede ser el poder *de los* obreros, que necesariamente es el poder *sobre* los obreros: poder del que las organizaciones de masas tienen que dar prueba pública y periódicamente demostrando que pueden, cada vez que lo desean, movilizar a sus tropas. Si nos atenemos a los límites de un razonamiento marxista debemos concluir que el frente de la lucha de clases se sitúa entre la clase obrera y sus-dirigentes: en el Este son la clase dirigente y en el

<sup>36</sup> *Lénine et la philosophie*, pág. 32.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 56.

<sup>38</sup> *Disp. puls.*, pág. 17.

Oeste los «interlocutores» de la patronal. Pero no se puede sostener por mucho tiempo esta tesis extrema según la cual el desfase entre el representado y el representante (entre la «base» y los «burócratas» de la cúspide) da lugar a un enfrentamiento entre *dos clases*. Si en el Oeste los sindicatos fueran un engranaje de explotación, ¿por qué se sindicarían los asalariados? La realidad es muy distinta: gracias a los sindicatos, cuando están dirigidos por estados mayores hábiles, los asalariados reciben una porción de la plusvalía. Muy listo sería quien pudiese decir si esta porción (aumento de salarios, protección social) corresponde a su propio plustrabajo o al de otros trabajadores. Así, al ser todos explotadores y explotados, el concepto de explotación se vuelve inoperante y el de una rebelión de los explotados contra el modo de explotación del trabajo pierde toda significación posible. Estas son las consecuencias últimas del artículo que escribió Castoriadis en 1949<sup>39</sup>.

Privada de lo que le servía como teoría política, la clase intelectual se entregará en los años 70 a una especie de restauración morosa de su contradicción: ¡la revolución será la de los carentes de poder contra todos los poderes! Sí, pero ¿cómo oponerse, privado de todo poder, al «Poder»? La única solución que se ha encontrado a este problema es la de la renuncia mística: el sabio estoico, el yogui indio o el mártir cristiano han demostrado cómo resistir a los poderes sin entrar, no obstante, en la lógica del poder, en este juego que obliga a identificarse con el adversario para hacerle frente; unos y otros han mencionado la solución anarquista al problema político, a saber, la renuncia a cualquier política, la búsqueda del entendimiento humano fuera de los límites y constricciones de una ciudad<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. *Le capitalisme bureaucratique*, I, pág. 44.

<sup>40</sup> La solución mística de una renuncia al mundo y a la carne será reivindicada, sin ser practicada no obstante, por los representantes de lo que se ha llamado en 1976 la «nueva filosofía». Estos «nuevos filósofos» en su mayoría se consideran procedentes de los grupos maoistas que se habían formado después de 1968, gracias al impulso de los elementos más radicales del sagrado ba-

En 1969 Althusser acaba públicamente con el althusserianismo y devuelve a las instancias políticas la prioridad sobre lo teórico. En un prólogo a una edición popular del *Capital* se pregunta: si *El Capital* es «sencillamente uno de los tres mayores descubrimientos científicos de toda la historia humana»<sup>41</sup>, ¿cómo es posible que los hombres de ciencia en su inmensa mayoría no sepan nada de él —y si hay sabios marxistas muy a menudo lo son por razones sentimentales—, mientras que los *ignorantes* lo convierten en su Biblia? La respuesta es sencilla: los sabios están *cegados* por la ideología dominante, mientras que los segundos sufren la experiencia de la explotación.

A pesar de la ideología burguesa y pequeño-burguesa que pesa terriblemente sobre ellos, no pueden dejar de ver esta explotación, pues constituye su vida cotidiana<sup>42</sup>.

Volviendo así a la experiencia y a la «vivencia», Althusser renuncia a proporcionar al marxismo una fundamentación epistemológica y vuelve a la fundamentación fenomenológica con la que nos contentábamos antes de él. En 1965 Althusser denunciaba la confusión entre el «objeto real» (por ejemplo, el círculo) y el «objeto de conocimiento» (la idea del círculo, que no es circular). El restablecimiento de su identidad después de 1970 anuncia oficialmente el abandono del intento althusseriano.

tallón althusseriano de 1965. Han relatado, una por una, sus desventuras políticas. Encontraremos esta doctrina expresada en su forma pura, abiertamente gnóstica, en *L'ange* (Grasset, 1976) de Guy Lardreau y Christian Jambet; y en una forma más accesible al gran público, más moral que religioso, en *La barbarie à visage humain* (Grasset, 1977) de Bernard-Henry Lévy (traducción española, *La barbarie con rostro humano*, Venezuela, Monte Ávila, 1978).

<sup>41</sup> «Advertencia a los lectores del Libro I del *Capital*» en Marx, *Le Capital*, libro I, ed. Garnier-Flammarion, 1969, pág. 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 25.

## La diferencia

Hegel había dicho que la diferencia es contradictoria en sí. Pero ahora se trata de abrir el camino para un pensamiento de la diferencia no contradictorio, no dialéctico, que no sería el mero contrario de la identidad y no estaría sometido a la constricción de tener que reconocerse «dialécticamente» idéntico a la identidad. Acometiendo esta dificultad, la filosofía francesa —con Gilles Deleuze y Jacques Derrida— aborda por fin el meollo del asunto. Llegamos al punto culminante de la metafísica moderna que indicaban como brújulas locas los discursos precedentes. Hay dos maneras de situar este punto metafísico:

1. En el lenguaje de la *lógica* (es decir, de la *ontología*), el problema es el de la «dialéctica».
2. En el lenguaje de la *filosofía de la historia* (es decir, de la *teología metafísica*), el problema es lo que Marx llamaba «unidad entre el hombre y la naturaleza»: el sentido de esta unidad es precisamente el sentido de la *identidad* del modo en el que la dialéctica la determina.

El orden que voy a seguir ahora —primero Derrida, luego Deleuze— es arbitrario. El orden inverso no se habría justificado mejor.

### La radicalización de la fenomenología

A principio de los años 60 se habla mucho del «final de la filosofía». Aunque la *ratio* occidental hubiera agotado sus recursos habría llegado al final de su carrera. La expresión «final de la filosofía» proviene de Heidegger, pero de hecho se utiliza en las acepciones más diversas: unos quieren decir con ella que es hora de pasar de la teoría a la acción política (son los marxistas y los lectores de Sartre); otros someten la filosofía al juicio de los románticos contra los clásicos (ésta habría presentado como universalmente válido lo que constituía la expresión o la representación de una tribu o de una época particulares). En un sentido muy poco heideggeriano, «final de la filosofía» equivale la mayoría de las veces a la siguiente acusación: la filosofía es la *ideología de la etnia occidental*. Ideológico es el discurso que presenta una situación de hecho como fundada de derecho, un privilegio tradicional como una superioridad natural. La razón, en la medida en que se habría presentado como «la razón» (luz que ilumina a todo hombre en este mundo), sería una instancia injusta y violenta. No es ocioso señalar que este examen de conciencia de los filósofos es contemporáneo a la desaparición de los imperios coloniales europeos (1962: fin de la guerra de Argelia).

Derrida no tiene nada que objetar a una fórmula reductora como «la filosofía es la ideología de la etnia occidental», salvo que es imposible afirmarlo. Esta fórmula está esencialmente desprovista de sentido, y en consecuencia es asimismo incapaz de producir los efectos críticos que se le atribuyen. ¿Qué nos permite hablar de *ideología*, si no es precisamente la oposición entre el *hecho* y el *derecho*? «Ideología» quiere decir que un discurso particular o relativo intenta hacerse pasar por universal o absoluto. Ahora bien, la oposición entre la particularidad contingente (lo ejemplar) y lo universalmente válido (lo esencial) es filosófica. Incluso es, diría sin duda

Derrida, la primera oposición de la filosofía: por un lado, lo *a priori*, lo que vale, y, por otro, lo empírico, lo que no vale. Derrida no discute en absoluto a los portavoces de la acusación que se formula en este momento contra la filosofía: su violencia disfrazada de «pacificación», su esencia colonial e imperial. Solamente observa que el acusador ha redactado su requisitoria en la lengua de la filosofía. O se contradice burdamente o, lo que es lo más probable, protesta contra una filosofía considerada por él mala y parcial y reclama una filosofía más universal. En el mejor de los casos la crítica de la filosofía adelanta el programa de un racionalismo ampliado. «La filosofía es una ideología»; se diga con una intención descolonizadora (filosofía = ideología occidental), marxista (= discurso de la clase dominante), freudiana (= síntoma sexual), anti-freudiana (= ideología falocrática) —el enunciado es insignificante. Este programa siempre supone que la razón tiene por delante un porvenir. Derrida, tras Bataille y Blanchot, propone un diagnóstico contrario: la historia ya ha acabado.

—Creemos sencillamente en el saber absoluto como *cierre*, cuando no como final de la historia (...). Para lo que «empieza» entonces, «más allá» del saber absoluto, se necesitan pensamientos inéditos que se buscan entre la memoria de los viejos signos<sup>1</sup>.

Desde ahora, y cualquiera que sean las mejoras de hecho que se puedan introducir en la exposición enciclopédica de la filosofía, la razón es absoluta ya que sabe que lo es *de derecho*. El orden de la razón es absoluto, pues

contra ella no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella, no nos deja, en su propio terreno, sino el recurso a la estratagema y a la estratagema<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> VP, pág. 115.

<sup>2</sup> ED, pág. 59.

En resumen, es imposible hablar *contra* la razón, el bien, el sentido o lo verdadero. Pues todo lo que se puede decir de lo verdadero o del bien es que es verdad que lo verdadero es verdad, y es bueno que lo bueno sea bueno. Si quisiéramos mantener la antítesis (no es verdad que lo verdadero sea verdad), no haríamos sino discutir una apariencia de lo verdadero; si dijéramos paradójicamente: «Es malo que lo bueno sea bueno», solamente habríamos justificado la existencia del mal, en una teodicea de las más clásicas.

Al no poder operar sino en el *interior* de la razón desde el momento en que ésta se profiere, la revolución contra la razón siempre posee la extensión limitada de lo que se designa como una agitación, precisamente en el lenguaje del ministerio del *interior*.

Este dilema es el punto de partida de Derrida: hablar para no decir nada (ya se apruebe la razón que prescinde de nuestras aprobaciones, ya se le hagan críticas con un procedimiento muy razonable).

Pero hay una tercera posibilidad, la artimaña: la *estratagema* y la *estrategia*<sup>3</sup>. Derrida aquí entabla una partida reñidísima contra un Maestro \* terrible y, al parecer, siempre seguro de ganar en un juego cuyas reglas ha fijado él mismo. Prefiere jugar un *juego doble* (en el sentido en que un «agente doble» sirve a dos partidos): fingir obedecer a la regla tiránica, pero al mismo tiempo tenderle trampas proponiéndole casos que no sabe resolver. La estrategia de la *desconstrucción* es la artimaña que permite hablar en el mismo momento en el que «a fin de cuentas» ya no hay nada que decir, pues el discurso absoluto se ha realizado. Ésa es la estratagema que hace fracasar el dilema propuesto por la filosofía.

Pero ha sido necesario construir y calcular estas estratagemas. Ha sido necesario, pues, que entre el momento

<sup>3</sup> ED, pág. 59.

<sup>4</sup> Ver igualmente Marges, pág. 7.

\* La palabra francesa *maitre* tiene el doble sentido de maestro y amo. [N. de la T.]

en que el dilema impone al «sujeto hablante»<sup>5</sup> hablar para la razón y el orden, y el momento en que gracias a la trampa el Maestro fracasa y sólo puede farfullar su esencia arbitraria, ha sido necesario que entre ambos momentos guíe al estratega una *segunda intención silenciosa*: en silencio, el estratega ha pensado lo que no podía y lo que no debía decir. A saber: que lo verdadero no es *verdaderamente verdadero* (sino a menudo *falso*), que la ley no se distingue de lo arbitrario, etc. ¿Cómo le ha surgido esta segunda intención? ¿En qué zona silenciosa ha podido el rebelde, mientras fingía hablar la lengua del Maestro, tramar su complot contra el *Logos*? El asunto de esta restricción mental (en el sentido de los casuistas) es decisivo. Lo es, en primer lugar, porque, como Derrida señala a Levinas<sup>6</sup>, la única manera de hacer como si se hablara chino cuando se habla a un ciudadano chino es dirigirle la palabra *en chino*. En consecuencia, en este orden de la enunciación la simulación es simulación de simulación (para hacer como si, hago de verdad: en consecuencia sólo he fingido fingir). En segundo lugar, aquí se trata de fingir hablar el lenguaje del Maestro para *matarlo*<sup>7</sup>. Señalemos entonces la diferencia: si el traidor hace como si asesinara al tirano el crimen no ha tenido lugar; pero si *finge fingir* mata de verdad, y tras el comediante se escondía un asesino<sup>8</sup>.

Así, únicamente la restricción mental marca la diferencia entre la palabra fingida y la palabra sincera. Además hace falta que entre el «sujeto hablante» y su palabra pueda deslizarse una reserva mental. Además hace falta que pueda albergarse una segunda intención en algún sitio al margen de cualquier lenguaje, sin enunciarla nunca. Precisamente ésta es la objeción que Derrida le hacía a Levinas: puesto que el lenguaje de la filosofía

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> En un artículo sobre Bataille, Derrida escribe: «Al describir este simulacro, lo impensable para la filosofía, su mancha ciega, naturalmente Bataille tiene que fingir decirlo en lenguaje hegeliano» (ED, pág. 378).

89

es irremediamente hegeliano, Levinas sólo podría impugnar la totalidad hegeliana en silencio:

desde el momento en que *habla* contra Hegel, Levinas no puede sino confirmar a Hegel, ya lo ha confirmado<sup>9</sup>.

Para que sea posible una restricción mental en la que pueda fomentarse el complot de la desconstrucción es necesario que se den dos condiciones.

1. Derrida al final rechaza la idea de un pensamiento silencioso, pues lo indecible es asimismo impensable: la reserva mental por cuanto es el lugar de un cálculo debe poder ser dicha. El *doble juego* no será únicamente producto del desconstructor: si es posible este doble juego hace falta que el lenguaje mismo de la filosofía ya esté lleno de *duplicidad* (en los dos sentidos de la palabra: estado de lo que es doble y, por otra parte, hipocresía y mentira). Y, desde su primer texto publicado, la introducción al *Origen de la geometría* de Husserl, Derrida no ha dejado de denunciar la pretensión de la lengua filosófica al carácter unívoco. Seguramente culpable ante los ojos de la tradición, no ha cejado en su lucha a favor del carácter equívoco<sup>10</sup>. La lengua de la metafísica es doble: se puede demostrar que las palabras siempre tienen dos sentidos irreductibles (pero, desde luego, no «opuestos»). Es engañosa, pues disimula su duplicidad reteniendo sólo un único sentido, el buen sentido», pretendiendo de este modo que lo bueno sólo es bueno, que lo verdadero es completamente verdadero, que el sentido está lleno de sentido, etc.

2. La segunda condición reside en que el estratega encuentre en algún sitio, fuera de la metafísica, la *fuera para resistir* a la presión del *Logos*. Lo que plantea, como veremos en seguida, el problema de un *empirismo* filosófico.

La filosofía empieza con la oposición entre el hecho

<sup>9</sup> ED, pág. 276.

<sup>10</sup> OG, págs. 104-107; cfr. ED, pág. 167.

« el derecho. Al menos así es para aquellos iniciados por Husserl en la filosofía, con su «reducción eidética». Un hecho nada puede probar en cuanto a la esencia, en cuanto a lo que es de derecho. La confusión entre ambos es el pecado filosófico por excelencia, como Derrida le dice enérgicamente a Lévi-Strauss<sup>11</sup>. La palabra «pecado» debe subrayarse, pues Derrida no emplea inadvertidamente un término de connotaciones morales<sup>12</sup>. Este *pecado* se llama empirismo. El empirista no cree en la distinción entre *verdades de hecho* y *verdades de razón* (para hablar como Leibniz): las pretendidas «verdades de razón» al fin y al cabo son verdades de hecho, pues la razón última de una verdad de razón siempre es un *hecho primitivo*. Sostiene, pues, que no hay una razón pura: el fundamento de las «verdades de razón» no reside en una capacidad que tendría la razón para conocer *a priori* las cosas, sino en la relación de la razón con este hecho primitivo y último, es decir, en la *experiencia* que tiene de éste. En otras palabras, el principio fundamental no es una identidad del tipo «yo = yo», es una *diferencia*, puesto que es la relación con otra cosa. Por eso, Derrida escribe que el empirismo

es el *sueño* de un pensamiento puramente *heterológico* en su origen. Pensamiento *puro* de una diferencia *pura* (...). Decimos el *sueño* porque se desvanece con el día y desde el amanecer del lenguaje<sup>13</sup>.

¿Pero respecto a qué es tan seriamente culpable la heterología? Aquí encontramos la herencia husserliana, y de manera más general, neokantiana: la heterología es culpable en el sentido en que Aristóteles era considerado culpable por los neo-kantianos por haber escrito: «hay que detenerse». La noción misma de hecho primitivo es la irresponsabilidad filosófica<sup>14</sup>, porque el empirista no

<sup>11</sup> G, pág. 172; cfr. ya ED, pág. 189.

<sup>12</sup> ED, pág. 178.

<sup>13</sup> ED, pág. 224.

<sup>14</sup> Marges, pág. 7.



puede responder de su hecho, es decir, medirlo con un derecho aún más primitivo. El empirista se asemeja a un bárbaro que se imagina que la fuerza crea el derecho... La distinción entre lo *a priori* y lo empírico debe mantenerse, pues la interrogación nunca debe detenerse.

Derrida se dispone a cometer a sabiendas el pecado del empirismo. Pero este pecado tendrá que ser *irreprochable*, de lo contrario el Maestro ganaría la partida contra un mal jugador: Derrida, por su parte, pretende ser un jugador doble, malo en las intenciones pero impecable en sus jugadas. Por ello, en cierta forma, permanece fiel a la fenomenología. Ésta, dice, debe ser *atravesada*, sin lo que se volvería a caer *de este lado*, en la ingenuidad positivista<sup>15</sup>. O también hay que «radicalizarla» para salvar su intención: esta intención se cumpliría liberándola de lo que «aún la retiene dentro de los límites de una metafísica», la metafísica de la *presencia*<sup>16</sup>. Esto es lo que conviene examinar ahora.

#### *La différance* \*

En su *Introduction a L'Origine de la géométrie*, Derrida se pregunta acerca de la posibilidad de una fenomenología de la historia. Los fenomenólogos franceses, según las citas del «último Husserl» que hacía Merleau-Ponty, no dudaban que en los manuscritos inéditos de Lovaina existía una doctrina semejante de manera más o menos latente. En esas páginas encontrarían la posibilidad de pasar de las esencias inmóviles al devenir y de la soledad subjetiva a la comunidad intersubjetiva. Sin embargo, no se pasaba de esas «intenciones vacías», como diría con razón un fenomenólogo, y esta fenomenología

<sup>15</sup> G, págs. 90 y 232.

<sup>16</sup> VP, pág. 94.

\* Por no encontrar un término en castellano apropiado, he preferido dejarlo en francés. Es un neologismo creado por Derrida a partir del verbo *diferir*. Su sentido queda explicado en el texto. [N. de la T.]

logía de la historia, solución a todos los estancamientos de la doctrina, siempre quedaba para mañana. Derrida ha demostrado que siempre quedaría para mañana, en otras palabras, que era imposible.

¿Qué sería una fenomenología de la historia? Como cualquier fenomenología contestaría a la pregunta, ¿cómo es posible una verdad *para nosotros*? Si la verdad es verdaderamente la verdad, no lo es solamente *para nosotros*, sino para todo ser (crítica al psicologismo). Si sólo fuera *para nosotros*, no sería la verdad en el sentido que esta palabra tiene precisamente para nosotros. La verdadera verdad ha de ser absoluta, independiente de cualquier «punto de vista» particular: si la verdad que es para nosotros es efectivamente la verdad, entonces hay que reconocer que somos lo absoluto (o mejor, «yo» soy «la fuente absoluta»). La fenomenología *de la historia* busca, pues, como toda fenomenología, *el origen* de la verdad. Ahora bien, la fenomenología, en tanto que es «estática», encuentra este origen en un acto que la consciencia puede realizar en todo momento: pues llama origen (de la verdad del juicio sobre la cosa) a la *intuición* de la cosa presente «en carne y hueso». Como se sabe, éste es el «principio de los principios» husserliano<sup>17</sup>. Si el origen es la intuición, en todo momento puedo volver a este origen, igual que puedo ir al origen de todas las tarjetas postales yendo al Champ-de-Mars. Sí, pero si se tratara de tarjetas postales de la *ceremonia de inauguración* de la torre Eiffel nunca podría volver a encontrar «en carne y hueso», el acontecimiento del que me hablarían todas estas reproducciones. La característica de la fenomenología histórica es que «la cosa misma» es el *hecho primero*, que por definición sólo tiene lugar una sola vez. Este hecho tiene lugar por lo menos una primera vez, esta «primera vez» de la que nos hablan los documentos. Supongamos que perdiésemos estos documentos. La torre Eiffel sería un monumento cuyos

<sup>17</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, núm. 24 (traducción francesa de P. Ricoeur, Gallimard, páginas 78-79).

orígenes nos serían desconocidos y entonces, ¿cómo podríamos decir si *es* —es decir, *era* para sus constructores— un artefacto bélico, un símbolo fálico o un campionario religioso? *El ser ya no sería identificable con el sentido*, pues habría un ser que no existiría *para nosotros*, a saber, el ser de este monumento enigmático que se presentaba lleno de sentido ante sus constructores. Ahora bien, esta posibilidad es inadmisibles para un fenomenólogo. La fenomenología de la historia está fundada en la descripción de lo que Husserl llama el «Presente Vivo»: el pasado no puede separarse del presente (como tampoco el futuro, por otra parte). Si el pasado no estuviese siempre *retenido* en el presente, si el futuro no estuviese ya esbozado en él, pasado y futuro nada serían. Es decir, que estarían absolutamente ausentes, y ni siquiera se podría hablar de un pasado inmemorial, de un pasado misterioso, si no existieran para nosotros las ruinas *presentes* de la civilización *desaparecida* para siempre. Pero, para que el futuro se «anuncie» en el presente y el pasado se «retenga» en él, es necesario que ese presente no sea solamente presente: también es necesario que sea al mismo tiempo presente *ya pasado* y presente *aún por llegar*: gracias a este pasado *aún presente* y a este futuro *ya presente*, el pasado como tal será para nosotros un presente que *ya no es* presente, y el futuro habrá sido desde siempre y para siempre un presente que *todavía no era* presente. Es entonces cuando aparece la *diferencia*: diferencia o no coincidencia del presente consigo mismo. Aquí es necesario decidir la significación que hay que dar a semejante diferencia que divide al presente: o hace que nada esté nunca del todo ausente, o hace que el presente mismo nunca tenga lugar verdaderamente.

Como demuestra perfectamente Derrida, la contestación de Husserl de nuevo se sitúa en la oposición entre el hecho y el derecho. De hecho, podemos encontrarnos monumentos (presentes) cuyo sentido se nos escapa, y que constituyen las huellas presentes de un pasado del que nada sabemos: no podremos decir lo que era ese pasado cuando era el presente y se cierne la amenaza de un ser

que no es nada para nosotros. Pero de derecho, el retorno al origen siempre es posible. Por ejemplo, incluso si no podemos hacer coincidir el sentido *para ellos* y el sentido *para nosotros* de la huella (para nosotros) insensata, sabemos *a priori* que este pasado, cuando era el presente, poseía todas las propiedades del presente: este *otro es*, en consecuencia, un *mismo*.

¿Qué significa este derecho a volver a encontrar el origen? Que la historia debe concebirse como «historia pura del sentido»<sup>18</sup>, tradición o traducción del sentido a través del tiempo, pero nunca traición. En virtud de su «principio de los principios», la fenomenología debe plantear que la historia de los hombres es sensata de cabo a rabo, que el ruido y el furor, incluso a costa de un número de mediaciones tan grande como se quiera, siempre son reductibles a la apacible transmisión de la herencia del sentido de generación en generación. El modelo de la historia parece ser entonces la tradición del teorema de Tales, en la medida en que este teorema hoy tiene aparentemente el mismo sentido para nosotros que para Tales en otros tiempos. La historia es unívoca *de derecho*, incluso si no es posible *de hecho* la recolección íntegra del sentido: esta identidad entre el ser (implicando aquí *haberlo sido*) y el sentido nunca está dada hoy, sino «en el infinito». Aquí volvemos a encontrar las «tareas infinitas» y las «teologías» interminables gratas a los neo-kantianos. De derecho, la fenomenología de la historia es una filosofía que enseña el camino seguido por *lo absoluto* (el *Ego*, fuente del sentido) hacia un *telos* situado «en el infinito» que Husserl llama unas veces «Dios» y otras «el Logos», y del que dice que es la Idea «en el sentido kantiano» de una sociedad perfecta<sup>19</sup>. En otras palabras, el sentido de la historia universal consistiría en tender a un estado final e ideal (que, señálemoslo, retrocede a medida que se progresa hacia él): estado de la humanidad

<sup>18</sup> OG, pág. 107.

<sup>19</sup> Solamente de derecho, pues de hecho la fenomenología no llega a convertirse en esta filosofía por no poder fundamentarla en la intuición de este telos «de carne y hueso».

que hace pensar en una suerte de perpetuo congreso de matemáticos. Esta narración de la historia, como se ve, no puede estar más acorde con la ontoteología de los tiempos modernos.

Si lo *verdadero* es idéntico a lo *verdadero para mí*, yo tengo que ser el Dios cartesiano, creador de las verdades eternas, como pretende Sartre, y acaso también Husserl<sup>20</sup>. De lo contrario, este verdadero sólo es un «valor» o un «punto de vista», una «perspectiva». Para que la identificación entre el ser y el sentido no entrañe la degradación del fenómeno a simple apariencia, hace falta que yo sea Dios. De todas maneras, esta divinidad se remite indefinidamente a mañana. *Sabemos de antemano que el hecho nunca coincidirá con el derecho*. En consecuencia, nada nos autoriza a hacer como si lo equívoco fuese un momento destinado a abolirse en un triunfo final del sentido unívoco. Hay una «diferencia originaria» entre el hecho y el derecho, o entre el ser y el sentido<sup>21</sup>. Esta diferencia originaria, Derrida la designará más tarde como *différance*, palabra por la que hay que entender los dos sentidos del verbo «diferir», que, sin duda, significa «no ser idéntico» (se dirá, por ejemplo, que el presente *difiere* de sí mismo), pero también «dejar para más adelante» (y se dirá entonces que el presente siempre es un presente *diferido*, que, de todas maneras, será mañana cuando sea un presente plenamente presente). Esta *différance* es la que produce, entre otros efectos, la historia. Hay historia porque desde el origen el presente está como en retraso respecto a sí mismo.

#### El retraso originario

El concepto de un «retraso originario» es paradójico, pero necesario. Si no hubiera una *différance desde el origen* (cada vez que hay origen), desde la «primera vez», la primera vez no sería la «primera vez», pues no estaría

<sup>20</sup> Ver la nota de Derrida, OG, pág. 28.

<sup>21</sup> OG, pág. 171.

seguida por una «segunda vez»; y si la «primera vez» fuese «la única vez», no sería el origen de nada en absoluto. De una manera sin duda algo dialéctica, pero en absoluto abusiva, hay que decir que el primero no es el primero si no hay luego un segundo. En consecuencia, el segundo no es solamente lo que viene *después* del primero, como un rezagado, sino lo que permite al primero ser el primero. Así, el primero nunca llega a ser el primero solamente con sus fuerzas, por sus propios medios; hace falta que el segundo lo ayude con toda la fuerza de su retraso. El primero es el primero gracias al segundo. La «segunda vez» tiene, pues, una especie de prioridad con respecto a la «primera vez»: está presente, desde la primera vez, como la condición previa de la prioridad de la primera vez (naturalmente, sin ser ella misma una «primera vez» más primitiva, de lo cual se deduce que la «primera vez» en realidad es la «tercera vez»).

Hay que concebir el origen como el *ensayo*\* de un *estreno*, en el sentido teatral de estas palabras: reproducción de la primera representación en público, previa a esta representación. De este modo, «es el no-origen lo originario»<sup>22</sup>. En el origen, o si se prefiere en el principio (*in principio*), ya no hay identidad apacible mediante la que lo primitivo sería únicamente primitivo. Si en el origen sólo hubiera identidad simple, nada saldría de este origen.

«En el comienzo la repetición». «En el comienzo la representación»<sup>23</sup>; y, en consecuencia, ni siquiera hay *representación*, ya que la *presentación* (cuyo recuerdo es esta representación) nunca ha tenido lugar. El original ya constituye una copia. En ello tenemos como un «principio del no-principio», mediante el cual Derrida desconstruye el «principio de los principios» husserliano, al descansar éste último en la posibilidad de distinguir siem-

\* Los términos *ensayo* y *repetición* corresponden a los dos sentidos de la palabra francesa *répétition*, utilizada en ambos casos en el original. [N. de la T.]

<sup>22</sup> ED, pág. 303.

<sup>23</sup> VP, págs. 50 y 64.

pre entre lo *original* (la intuición, llamada «donadora originaria» de la cosa misma de carne y hueso) y lo *derivado* (intenciones de la consciencia no colmadas por una intuición). Otra versión de este mismo «principio del no principio» sería: «En el comienzo, el signo». El signo, y no la cosa (referente) de la que este signo debe ser signo. Derrida ha dado a esta versión *semiológica* un desarrollo particular por diversas razones, entre las cuales, sin duda, no es la menos importante la de arruinar todas las pretensiones de la semiología, en ese momento muy extendida, haciendo desaparecer la posibilidad de aislar «signo» v «referente». Hay dos vías de acceso a esta versión semiológica. Una es la radicalización directa de la fenomenología. Demostrando frente a Husserl que la conciencia nunca es, anterior al lenguaje, se deduce que éste no puede considerarse como la «expresión» (representación) de una «vivencia» silenciosa (presentación originaria). Este es el camino seguido en *La voz y el fenómeno*<sup>24</sup>. La otra vía de acceso a la prioridad del signo es un examen de la escritura. Toda una tradición subordina la escritura a la palabra: por ejemplo; se escribe una carta a una persona ausente, o también se lee un testamento después de su propia desaparición. La escritura serviría entonces para significar en ausencia del destinatario o del locutor, mientras que se hablaría en presencia del destinatario. Por eso se define la escritura como «signo de signo»: el signo gráfico es el signo del signo oral —hace las veces de éste, lo sustituye durante su ausencia—, mientras que el signo oral es el signo de la cosa. La escritura cumple una función de *suplencia*:

La escritura es el suplemento por excelencia, puesto que indica el lugar en el que el suplemento se da como suplemento de suplemento, signo de signo, haciendo las veces de una palabra ya *significante*<sup>25</sup>.

Pero si se pudiera demostrar, como intenta Derrida en su ensayo *De la gramatología*:

<sup>24</sup> Véase un esbozo del argumento en *Marges*, págs. 16-17.

<sup>25</sup> G, pág. 398.

1. Por una parte, que la subordinación de la escritura a la palabra es un prejuicio, que ni siquiera se verifica en el caso particular de la escritura llamada fonética (aún siendo el caso más favorable a esta hipótesis).

2. Por otra, que la definición del signo gráfico en realidad es la definición de todo signo (que todo signo es un *significante* cuyo significado es otro *significante*, y nunca «la cosa misma», tal como aparece ante la vista, presente ante nosotros «en persona», «de carne y hueso»); en ese caso el «principio del no principio» derridiano habría vencido al «principio de los principios» husserliano.

Llegamos entonces a una tesis de aspecto pasablemente dialéctico:

Lo mismo sólo es lo mismo fingiendo ser lo otro<sup>26</sup>.

De ahí nuestra pregunta, ¿el más allá de la «lógica de la identidad»<sup>27</sup>, es un más allá dialéctico o un más allá de la dialéctica? Pero nuestra pregunta es también la que Derrida se hace a sí mismo: ¿el más allá de la dialéctica no es inevitablemente un más allá dialéctico?

Derrida admite una proximidad entre lo que llama la «lógica del suplemento» —en el origen no existe lo originario, sino un «suplemento» que hace las veces de algo originario continuamente evanescente— y la dialéctica<sup>28</sup>. Y, en efecto, ¿no consiste esta lógica, por decirlo en lenguaje kantiano, en someter lo *incondicionado* a una *condición*, a saber, la de su *diferencia* con lo condicionado? ¿No obliga a establecer la diferencia en la identidad, lo relativo en lo absoluto, el devenir en lo eterno, el «trabajo de lo negativo» en la plenitud de lo infinito, etcétera? Pues esta lógica del suplemento muestra que asimilamos de buen grado el suplemento (cualquier suplemento) a un extra que se añadiría a una totalidad

<sup>26</sup> VP, pág. 95.

<sup>27</sup> ED, pág. 302; G, pág. 90.

<sup>28</sup> *Marges*, pág. 15.

integral. En definitiva, habría un todo ya completo y, fuera de ese todo, el suplemento. Pero si así fuera, el suplemento nada sería; según la hipótesis todo estaría ya en el todo. Si el suplemento es más algo que nada, traiciona la *carencia* absoluta: un todo que tolera que se le añada un suplemento reconoce que le faltaba algo *dentro*. El suplemento de fuera hace las veces de la parte del todo ausente dentro; como el todo no llega a *ser todo*, para suplir su totalidad evanescente, es necesario añadirle un suplemento fuera. Por eso la «lógica del suplemento»

pretende que el fuera esté dentro, que lo otro y la carencia se añadan como un más que reemplaza a un menos, que lo que se añade a algo ocupa el lugar de la falta de esa cosa, que la falta en tanto que fuera del dentro, ya esté dentro del dentro, etc.<sup>20</sup>

De una manera aún más general, lo presente sólo es presente a condición de referirse a lo ausente para distinguirse de él (a un ausente que es el pasado o el futuro). Según Derrida, la metafísica constituiría el gesto de borrar esta marca distintiva, esta huella de lo ausente por la que el presente es el presente. Se observa entonces que la *huella* significa normalmente el signo presente de una cosa ausente, signo que esto ausente ha dejado tras su paso por los lugares donde ha estado presente; pero si todo presente lleva la huella de algo ausente que lo delimita (y en este sentido lo constituye, lo produce, le permite ser lo que es), hay que pensar paradójicamente en una «huella originaria», es decir, una *huella presente* de un *pasado que nunca ha tenido lugar*: un «pasado absoluto»<sup>21</sup>

¿A qué distancia se mantiene Derrida de Hegel? ¿Por qué la *différance* no se reduce a la identidad dialéctica

<sup>20</sup> G, pág. 308.

<sup>21</sup> G, pág. 97 (véase también «Freud et la scène de l'écriture», en ED, págs. 293 y ss.; aquí encontramos el «pasado original» de Merleau-Ponty).

hegeliana? Como vemos, esta pregunta reproduce la anterior: si es cierto que el lenguaje de la metafísica es hegeliano, ¿de dónde saca Derrida el pensamiento de, un más allá del saber absoluto?

El mismo Derrida habla de un «desplazamiento a la vez ínfimo y radical»<sup>21</sup>. Admite asimismo que el debate con Hegel es infinito, interminable<sup>22</sup>. La partida que juega Derrida contra el maestro-filósofo durará eternamente. Pero ¿cómo podría ganar la desconstrucción en ese juego donde las victorias sobre el maestro se inscriben inmediatamente en la columna de las derrotas del discípulo (toda victoria en el *juego del Maestro* es una victoria de *Maestro del juego*)?

Derrida habla de un debate

entre la filosofía, que siempre es filosofía de la presencia, y un pensamiento de la no presencia, que no es forzosamente su contrario, ni necesariamente una meditación de la ausencia negativa, o lo que es igual, una teoría de la no presencia como inconsciente<sup>23</sup>.

Este *pensamiento* de la no presencia (ni teología negativa, ni filosofía de la «voluntad» anterior a la «representación») al menos es *otro* pensamiento distinto. Es, pues, legítimo preguntar cómo aparece aquí para entablar un debate con toda la filosofía. Derrida escribe: la filosofía *es siempre*. No escribe: *ha sido siempre* (lo que podría remitir a una encuesta histórica, es decir, empírica). El *siempre* también vale para los libros de filosofía que no hemos leído, para los que aún no se han escrito, etc. Pero ¿cómo saberlo? A esto Derrida contestará, como fenomenólogo, que se trata de una necesidad eidética: la filosofía siempre será pensamiento de la presencia, porque no puede ser de otra manera. El pensamiento es tan imposible sin un privilegio atribuido a lo *presente* sobre lo

<sup>21</sup> *Marges*, pág. 15.

<sup>22</sup> ED, pág. 371.

<sup>23</sup> VP, pág. 70.

*ausente* (presente-pasado, presente-futuro) como el color sin la superficie o el valle sin la montaña.

¿Cómo se hubiera podido pensar el ser y el tiempo de otra manera sino a partir del presente, en la forma del presente, es decir, de un determinado *ahora en general*, del que por definición ninguna *experiencia* podrá desahucarse nunca? La experiencia del pensamiento y el pensamiento de la experiencia siempre tratan únicamente de la presencia<sup>34</sup>.

Ninguna experiencia permitirá nunca pensar fuera del privilegio del presente, pues la experiencia siempre constituye la prueba, vivida en el presente, de una presencia (aunque sea la presencia de una ausencia, como cuando se habla de la experiencia del exilio o de la muerte). Dicho sea de paso, por eso Derrida al final rechazará ese «empirismo filosófico» que llega a evocar.

Pero hay que decir ¿ningún pensamiento puede rechazar el privilegio del presente?, ¿ningún pensamiento filosófico? Ya que en el texto que he citado antes del precedente Derrida oponía «filosofía» a «pensamiento de la no presencia», es necesario que exista un pensamiento fuera del privilegio del presente; en consecuencia, una experiencia de este otro pensamiento y un pensamiento de esta otra experiencia. ¿Por qué a partir de ese momento Derrida rechaza el empirismo? Porque nunca hace referencia a una experiencia particular que invalidaría una proposición general. Para él no se trata de «refutar» el principio de identidad invocando tal o cual caso de «différence». Oponerse por las vías del silogismo *Baroco* («Toda filosofía piensa la presencia», «Cualquier pensamiento piensa la ausencia», etc.) —diría—, siempre supone denunciar la falsa identidad de lo que se presenta ante nosotros llevando por identidad reconocida «la identidad»; es decir, que demostrando en este determinado caso cómo la pretendida identidad ocultaba una diferencia, se actúa en favor de una identidad superior, de una

<sup>34</sup> Marges, pág. 41.

identidad más elevada, de lo que se deduce que hay que situarla en otro lugar distinto a aquel en el que la tradición se imaginaba encontrarla. Derrida vuelve, si puede expresarse así, a una experiencia general. Lo requiere la experiencia del *texto general*. Todo texto es un texto doble, siempre hay dos textos en uno:

Dos textos, dos manos, dos miradas, dos audiciones. Juntos a la vez y separadamente<sup>35</sup>.

El primero de estos «dos textos en uno» es el único que retiene la interpretación clásica: está escrito con la autoridad de la presencia y en favor del sentido, de la razón, de la verdad. En él cualquier negación es afirmación superior: si denuncio determinada sinrazón de la razón, solamente niego el negativo de la razón, un defecto de la razón en la razón. El segundo texto —otro y, sin embargo, el mismo— es aquel que la lectura clásica nunca descifra. No obstante, el primer texto, el que ésta acepta leer, comporta fisuras o huellas que remiten al segundo texto<sup>36</sup>. El punto importante llega ahora: entre ambos textos no es posible síntesis ni fusión en uno sólo, pues el segundo no es un contrario del primero (que podría reconciliarse con éste mediante una «superación» de su «diferencia»\*, sino su semejante ligeramente desfasado. La lectura del texto general exige, pues, una doble ciencia<sup>37</sup>: ésta saca a la luz la duplicidad del texto, cualquiera que éste sea.

Tenemos entonces la contestación a la pregunta hecha antes. El «pensamiento de la no presencia» con el que la Metafísica polemiza no es para esta última un pensamiento distinto a ella, como lo serían una tradición extranjera, una sabiduría oriental, un retorno al mito, etc. Es ella

<sup>35</sup> Marges, pág. 75.

<sup>36</sup> Marges, págs. 76-77.

\* El término francés en el texto no es *différence*, sino *différend*, que quiere decir diferencia en el sentido de litigio. [N. de la T.]

<sup>37</sup> «La double séance», en *La dissémination*, Seuil, 1972.

misma en tanto que otra. Toda metafísica, al ser doble, constituye su propio *simulacro*. Entre el texto de Platón y él mismo, entre el de Hegel y él mismo, se cruza un «velo a penas perceptible»<sup>38</sup> que separa al platonismo de sí mismo, al hegelianismo de sí mismo. Basta entonces con un ligero desplazamiento, con un pequeño «juego» en la lectura del texto para hacer caer al primero en el segundo, a la *sabiduría* del primero en la *comedia* del segundo. La metafísica, tal como nos la representamos convencionalmente, desdoblaba el mundo: lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el espíritu, etc. El empirismo filosófico, mediante una protesta igualmente clásica, invertía este «platonismo»: sostenía que lo inteligible emana de lo sensible, que el pensamiento es una facultad del cuerpo, etc. La doble ciencia. Mediante una operación inédita, la doble ciencia de Derrida desdobra el mismo texto metafísico. La duplicidad del texto es lo que hace posible la «transgresión» o el «exceso» del texto *manifiesto*, respecto al texto *latente* (para hacer uso por aproximación de una analogía con la teoría freudiana del sueño). Así, la transgresión en cierto modo está literalmente *justificada* (lo que, por otra parte, es muy raro en una transgresión). El único crimen que autoriza, e incluso recomienda la ética, es el *tiranicidio*. ¿La desconstrucción derridiana es un tiranicidio (acto serio, justificado por obligaciones superiores, por razones más elevadas) o es un juego? Es «lo uno y lo otro» y «ni lo uno ni lo otro». Es imposible decidirlo. En un sistema formal dado *no se puede decidir* acerca de una proposición que no es ni verdadera ni falsa respecto a ese sistema de axiomas. Por analogía, Derrida habla de palabras acerca de las que *no se puede decidir*: son términos cuyo doble sentido no se puede controlar. Y la acentuación de estas palabras, puntos excesivos del texto metafísico, es la que saca a la luz el segundo texto, simulacro del primero. La *identidad* (en el sentido de una imposibilidad de zanjar, de discernir) entre el bien y el mal, entre la presen-

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 235.

cia y la ausencia, entre la vida y la muerte, aparece en la palabra *pharmakon* del texto platónico<sup>39</sup>, en la palabra *suplemento* del texto de Rousseau<sup>40</sup>, en la palabra *hymen* del texto de Mallarmé<sup>41</sup>, etc. Y lo que es más, el *hymen* de Mallarmé, a su vez, es indiscernible de la *identidad* hegeliana: es su simulacro. Pues *hymen* designa a la vez la boda y la pared vaginal de la joven virgen. Hay hymen (virginidad) cuando no hay hymen (copulación), y ya no hay hymen (virginidad) cuando hay hymen (boda). El hymen es tanto la diferencia (entre el dentro y el fuera de la virgen, entre el deseo y la satisfacción) como la abolición de la diferencia. Es la abolición de «la diferencia entre la diferencia y la no diferencia»<sup>42</sup>. Ahora bien, la identidad entre la diferencia y la no diferencia es indiscernible de la identidad (planteada por Hegel) entre la identidad y la no identidad. Nadie puede decir si la identidad dialéctica y la diferencia son o no lo mismo. Ya no puede decidirlo ningún maestro. En este juego donde «quien pierde gana»<sup>43</sup>, si se dice «identidad» ésta se transforma inmediatamente en diferencia, y si señalamos una diferencia, ésta se metamorfosea en identidad. De tal modo que al final la victoria de Hegel tampoco se puede distinguir de su derrota. No se puede decidir el desenlace del juego. Su victoria es su derrota. Pero su derrota es su victoria. La partida será interminable.

#### *Búsqueda de un empirismo trascendental*

Gilles Deleuze ante todo es un post-kantiano. Piensa según la *Dialéctica trascendental* de Kant, donde son criticadas las ideas del alma, del mundo y de Dios. Ninguna experiencia puede justificar la afirmación de un yo sus-

<sup>39</sup> Véase «La pharmacie de Platon» (recogido en *La Dissémination*).

<sup>40</sup> Véase la segunda parte de la *Grammatologie*.

<sup>41</sup> Véase «La double séance».

<sup>42</sup> *La Dissémination*, pág. 237.

<sup>43</sup> *Marges*, pág. 21.

tancial idéntico, de una totalidad de las cosas y de una causa primera de esta totalidad. A veces se considera que los filósofos a los que normalmente se reserva el nombre de post-kantianos (de Fichte a Hegel) se han apresurado a restaurar la Metafísica por un momento tambaleada por la crítica kantiana. Esto es también la opinión de Deleuze, para quien esta restauración tiene nombre «dialéctico». En manos de los neo-hegelianos (Feuerbach, Marx) la dialéctica de los post-kantianos concluye, como se sabe, con la divinización del hombre. Este último se reapropia las riquezas que hasta entonces le había atribuido a Dios. Deleuze objeta:

Al recuperar la religión ¿dejamos de ser hombres religiosos? Haciendo de la teología una antropología, poniendo al hombre en el lugar de Dios ¿suprimimos lo esencial, es decir, el lugar?<sup>44</sup>

Deleuze insiste de buen grado en la dirección crítica de la filosofía:

La filosofía como crítica dice lo más positivo de sí misma: propósito de desengaño<sup>45</sup>.

Pero no son muy numerosas las filosofías auténticamente críticas. Las obras maestras de la filosofía están al servicio del *orden*, es decir, fijan los lugares, ponen las cosas en fila, se dedican a repartir propiedades entre supuestos, atributos entre los sujetos. Para establecer una jerarquía apelan a un primer Principio no hipotético: el rango de cada uno está en función de la distancia que le separa de este principio. Plantean, pues, cada una a su manera, que lo *uno* precede a lo *múltiple*. Son escasos los filósofos que distribuyen los atributos de manera *anárquica* (en ausencia de cualquier *arché* no hipotética): distribución que Deleuze llama «nómada»<sup>46</sup>, y en la que ya no se

<sup>44</sup> NPh, pág. 101.

<sup>45</sup> NPh, pág. 121.

<sup>46</sup> DR, pág. 54.

trata de repartir el conjunto de lo existente entre las cosas (de fijar en cada una su identidad como dominio exclusivo), sino de describir la manera en que las cosas se dispersan en «la extensión de un ser unívoco y no repartido»<sup>47</sup>, igual que una tribu nómada se reparte en un territorio sin dividirlo entre los individuos; cada uno toma para sí tanto como *puede* y sólo topa con su límite en el punto en el que no puede extenderse más. Ningún principio supremo, ningún fundamento, ninguna instancia central gobiernan esta «distribución de esencia y hasta de 'delirio'»<sup>48</sup>.

Vemos que, incluso si la filosofía es esencialmente desengaño, los filósofos a menudo sólo hacen falsas críticas y defienden el orden, las autoridades, las instituciones, las buenas costumbres, todo aquello en lo que cree el hombre corriente. La filosofía verdaderamente crítica es escasa, y según Deleuze corresponde a la tradición que se denomina «naturalista» (en el sentido de una hostilidad hacia todo lo «sobrenatural»): Lucrecio, Spinoza y Nietzsche son sus figuras señeras.

La distribución *sedentaria* es el pensamiento del mundo «clásico» (mundo al que aún pertenece la rebelión romántica).—Deleuze llama a este pensamiento «filosofía de la representación». Está sometida a la autoridad del principio de identidad, cuyo sello encontramos en el prefijo reiterativo RE- de la palabra «representación»<sup>49</sup>: todo presente debe ser re-presentado, a fin de ser re-encontrado como lo mismo; de esta filosofía se desprende que lo desconocido sólo es un conocido aún no reconocido, que aprender es acordarse, encontrar es volver a encontrar, salir es volver, etc. Por ello lo que escapa a este racionalismo es la diferencia como tal. La diferencia entre *encontrar* y *reencontrar* es la distancia que separa a una experiencia de su reiteración. De ahí el problema de la *repetición*: cuanto más perfecta es una repetición (como

<sup>47</sup> *Ibid.*: Sin duda, hay que entender: la extensión del concepto, unívoco como todos los conceptos, del ser.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> DR, pág. 79.



en el caso de los gemelos, o el de los objetos producidos en serie) menos puede decir el filósofo racionalista dónde está la diferencia. Por eso los fenómenos de repetición son una vía de acceso privilegiada para una comprensión más auténtica de la diferencia, ya que presentan el ejemplo de una diferencia indiscutible, pero aparentemente inconveniente. Debemos, pues, dejar de definir la repetición como el retorno de lo mismo, como la reiteración de lo idéntico: muy al contrario, es la *producción* (en los dos sentidos de la palabra: dar existencia y exhibir) de la diferencia.

Deleuze denuncia esta confusión entre el «concepto de la diferencia» y una «diferencia simplemente conceptual»<sup>50</sup>. La diferencia conceptual es una diferencia en el seno de la identidad; por ejemplo, una diferencia específica en una identidad genérica. Pero el concepto de diferencia debería permitir pensar, no sólo la diferencia en la identidad, sino la diferencia entre la identidad y la no identidad. Ahora entendemos por qué la diferencia puede definirse como «el ser de lo sensible»<sup>51</sup>. Como escribe Kant, el concepto es la representación de lo que hay de idéntico en varias representaciones, que de nuevo pueden ser a su vez conceptos (representaciones generales) o representaciones singulares (intuiciones). La diferencia más auténtica no es la que se puede encontrar entre dos conceptos (es decir, entre dos identidades), sino la que obliga al pensamiento a introducir diferencia en sus identidades, particularidad en sus representaciones generales, precisión en sus conceptos. La verdadera diferencia es la diferencia que hay entre el concepto y la intuición, entre lo inteligible y lo sensible, entre lo lógico y lo estético. Kant ha propuesto, pues, una filosofía de la diferencia como la que quiere Deleuze en su *Estética trascendental*, en la medida en que se puede encontrar en ella una teoría de lo sensible, entendido como diversidad (lo «diverso a

<sup>50</sup> DR, pág. 41.

<sup>51</sup> DR, pág. 80.

*priori*»; objeto de las intuiciones puras). De todas maneras, Kant no ha llegado bastante lejos. Ha dado cuenta de la diversidad *a priori*, es decir, solamente de lo que es común a todas las intuiciones (la forma temporal). Kant ha obtenido una *identidad* no conceptual, pero aún no ha logrado una *diferencia* no conceptual. La teoría de lo sensible *a priori* abarca por definición toda experiencia posible: toda experiencia cualquiera que sea tendrá lugar en un *aquí* y un *ahora*. Pero la *Estética trascendental* no da cuenta de la experiencia *real* en su diferencia con la experiencia sencillamente *posible*<sup>52</sup>. No dice nada de la diferencia que hay entre lo que sabemos de antemano del fenómeno, incluso antes de que el objeto se haya presentado, y lo que debemos aprender de él *a posteriori*, lo que de ninguna manera podíamos prever, anticipar o juzgar *a priori*. Habla de ese saber que siempre tenemos que poseer de antemano para tener una experiencia y que *re-encontraremos* en esta experiencia, no habla de la diferencia entre esta re-presentación dada de antemano, reencontrada luego, y la presentación propiamente dicha. Sin duda, aquí reside la profundidad de la pregunta empirista: lo que hay de empírico en una experiencia es evidentemente lo *a posteriori*, lo que llamamos «lo dado»<sup>53</sup>. La teoría de la experiencia es incompleta en tanto que no ha tratado sino las condiciones *a priori* de la experiencia. Según Deleuze, la filosofía será dialéctica o empirista según que la diferencia entre el concepto y la intuición (en el sentido kantiano de relación con lo existente en singular) se considere como una diferencia conceptual o como una diferencia no conceptual. Es cierto que la expresión deleuziana «concepto de la diferencia» es entonces fastidiosa, pues si hay un concepto de la diferencia entre el concepto y la intuición, existe un tránsito

<sup>52</sup> DR, pág. 80; LS, págs. 300-302; *Le bergsonisme*, P.U.F., 1966, página 13.

<sup>53</sup> «La diferencia no es lo diverso. Lo diverso está dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado está dado» (DR, página 286).

puramente lógico de lo inteligible a lo sensible, o de lo universal a lo singular<sup>54</sup>.

### *Crítica de la dialéctica*

Es más bien Nietzsche que Kant quien lleva a cabo el proyecto de una filosofía crítica. En efecto, Kant se cuida mucho de criticar la verdad (la ciencia) y el bien (la moral): reserva su crítica para la falsa ciencia (metafísica dogmática) y la falsa moral (heteronomía). Heredero y al mismo tiempo adversario de Kant, Nietzsche dirige su crítica hacia la *verdadera ciencia* y la *verdadera moral*. La crítica «a martillazos» demostrará que la ciencia como tal —el deseo de verdad— tiene su origen en la moral —en el «ideal ascético»—, y que la moral como tal proviene del resentimiento contra la vida.

El sentido de la idea crítica es la *liberación de la voluntad*. Si todas las verdades deben comparecer ante el tribunal de la razón filosófica, es porque ésta es legisladora, porque ejerce una soberanía. Para Deleuze ésta es la enseñanza del kantismo:

Lo primero que nos enseña la revolución copernicana es que somos nosotros los que mandamos<sup>55</sup>.

En su estudio sobre Nietzsche de 1962, Deleuze da a la antigua metafísica pre-kantiana el nombre de «filosofía del ser», y a la que nace a partir de la crítica llevada a cabo el de «filosofía de la voluntad». De ello resulta que la radicalización de la crítica se realiza en la palabra *valor*. Es lo que podemos leer en la primera página del libro:

<sup>54</sup> El hecho sorprendente de que Deleuze hable de *concepto* de la diferencia, cuando para él la verdadera diferencia reside entre el concepto y el no concepto, no está al margen de su obstinación en hablar del *concepto* del ser (y por querer, en consecuencia, que «ser» sea unívoco). Pues escribe: «El ser es Diferencia» (DR, página 57).

<sup>55</sup> *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., 1963, pág. 19.

El proyecto más general de Nietzsche consiste en introducir en la filosofía los conceptos de sentido y de valor (...). La filosofía de los valores tal como la instaura y la concibe es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total.

La crítica se refiere a los valores, y hay que entender por ellos los principios que se aplican en los «juicios de valor». La crítica se pregunta por el fundamento de esos valores, por aquello que les proporciona el valor que tienen para nosotros. Y en este punto la filosofía de los valores se convierte en genealogía, es decir, en búsqueda de los ascendientes, a fin de establecer la nobleza o la villanía de un linaje y de su vástago. Esta búsqueda del origen de los valores, ya noble, ya inferior, es indispensable, pues debe quedar claro que no hay, y que no podría haber valores universales comunes a todos. ¿Qué serían valores comunes? Haría falta que valgan por sí mismos (y no por su origen), o bien que valgan para nosotros (es decir, que estén instituidos por una especie de contrato social). O valores *en sí*, o valores *para todos nosotros*.

Pero, como escribe Nietzsche, el concepto de un valor *en sí* es tan contradictorio como el de una significación *en sí*. Igual que la significación de un texto es relativa a una lectura, el valor de lo que vale es relativo a una evaluación, es decir, a la orientación de la voluntad hacia una meta. Los valores, pues, no pueden ser *objetivamente* comunes.

Pero tampoco pueden serlo *subjetivamente*: si la tomamos en serio, la subjetividad implica la divergencia entre las conciencias y la imposibilidad de un *consensus* entre ellas. Las diferentes filosofías de la subjetividad que se suceden desde Kant han intentado salvar la unidad del mundo y la universalidad de los valores (lo bello, lo bueno, lo verdadero) concediéndose el derecho de pasar de la conciencia singular, tal como aparece, por ejemplo, en la primera página de la *Fenomenología del espíritu* (*yo, aquí y ahora*, en presencia de *esto*), a una conciencia universal, el «yo que es un nosotros» hegeliano.

O también, de la *conciencia* fenomenológica al *concepto* lógico. Y es verdad que si hubiera un sujeto universal, establecería unos valores que serían asimismo universales, aunque subjetivos, pues serían comunes a todos los sujetos singulares que comulgan con este universal. Se dice: *todo el mundo* admite el valor de lo verdadero, *na.íe* prefiere el mal al bien, etc., todas las variedades del racionalismo postulan un *sentido común*, un *sensus communis*, una razón idéntica en todos los seres humanos. Pero ese «todo el mundo» no abarca por completo todos los casos singulares. En el mejor de los casos, sólo vale para la *mayoría* y siempre deja al margen a una *minoría*. No propone una verdadera condición trascendental (o condición subjetiva de la relación con cualquier objeto), sino sólo una imagen media, conformista, gregaria. Cuando «todo el mundo» ha acordado tal o cual axioma, este «todo el mundo» naturalmente pretendía *representar* a todas las personas concernidas; de todas maneras esta pretensión no era legítima, pues *el singular* no es «todo el mundo» y nunca aceptará ser tratado como «cualquiera». Aquí aparece una diferencia entre el singular considerado como un caso particular o un ejemplo del universal (Médor es un ejemplar de la especie perro, Sócrates de la especie humana) y el singular considerado en su singularidad (Sócrates en tanto que sólo él es Sócrates). Esta diferencia es la *diferencia en cuanto tal*, es el «ser de lo sensible»: en efecto, se sitúa entre el concepto (hombre) y la intuición (Sócrates). Antes he hablado de su significación metafísica<sup>56</sup>. También tiene una significación política: quiere decir que la humanidad se divide en dos, por un lado la muchedumbre de aquellos que consienten ser únicamente la réplica de un modelo, un caso de la

<sup>56</sup> Vemos que la diferencia deleuziana no pasa tanto entre la *representación* y la *cosa* como entre las dos facultades de la representación: el entendimiento, facultad de los conceptos, y la sensibilidad, facultad de las intuiciones. Esta «filosofía de la diferencia», decididamente post-kantiana, es esencialmente una «doctrina de las facultades» (sobreentendiendo: de las facultades del sujeto).

ley, y por otro, la minoría —inevitablemente al margen en cualquier declaración de unanimidad— de los casos «excéntricos» o, como también se dice «singulares» (en el sentido de *poco comunes*). Los primeros son los *esclavos*, y los segundos los *amos*. La genealogía filosófica pondrá en evidencia la diferencia que separa los valores de origen servil (la moral, la religión) de los valores de origen noble (el arte).

Verificamos una vez más que la *relación entre amo y esclavo* es una constante en el pensamiento francés desde Kojève. Este hecho puede sorprender ya que, en definitiva, la esclavitud a la que siempre se refieren no es la que se abolió en el siglo XIX, sino la esclavitud antigua. En realidad, el lugar común «amo y esclavo» entraña una pregunta acerca del progreso histórico y acerca de la eventual superioridad de los modernos (de religión cristiana) sobre los antiguos (de religión pagana). Y al mismo tiempo sobre el origen de este progreso: ¿la civilización de la que hoy gozamos es producto del trabajo de los esclavos, mientras que los amos desempeñan el papel de parásitos? ¿O es la creación de una minoría de hombres superiores? En el discurso post-kojeviano asistimos a curiosos intercambios. Tan pronto la «dialéctica del amo y del esclavo» se carga de connotaciones marxistas: el amo es un explotador, goza sin trabajar (y su única justificación ante el tribunal de la historia universal consiste en obligar a su esclavo a trabajar bajo pena de muerte). Tan pronto tiene acentos nietzscheanos: el burgués moderno se considera como un ser despreciable porque no es sino un esclavo emancipado, un liberto que ha interiorizado al amo<sup>57</sup>.

El siguiente paso consiste en señalar la diferencia entre lo que proviene del esclavo y lo que proviene del amo. Para eso hace falta encontrar un criterio, que evidentemente el estatuto político ya no puede proporcionar.

<sup>57</sup> Kojève decía, por ejemplo: «El burgués no es ni esclavo ni amo: es —al ser esclavo del capital— su *propio* esclavo.» (Intr. Hegel, pág. 194).

Y esta búsqueda de un criterio «diferencial» es lo que se propone Deleuze en su ensayo de 1962 sobre *Nietzsche y la filosofía*.

1. *Fuerza y debilidad*. ¿Se puede encontrar el criterio en los hechos? ¿Los valores superiores son los valores de las clases dominantes y los valores serviles los de las clases dominadas? Desde luego que no. Si la soberanía que define al amo proviene de su *fuerza*, y la servidumbre de la *debilidad* de la voluntad, no podemos confundir a los fuertes con los amos del momento y con los que dominan de hecho. Y esto por dos razones: por una parte, los hechos no dicen sino lo que queremos hacerles decir («No hay hechos, sólo interpretaciones»); por otra, *de hecho* más bien son los débiles los que dominan: «siempre tenemos que defender a los fuertes contra los débiles»<sup>58</sup>, pues los débiles, unidos en un rebaño gregario, prevalecen sobre los fuertes. El hecho de la victoria nada prueba.

2. *Fuerzas activas y fuerzas reactivas*. El criterio no debe buscarse aquí. Deleuze escribe: el más débil no es el menos fuerte, —pues—

el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si llega hasta el final, porque la astucia, la sutileza, la espiritualidad, incluso el encanto con los que completa su menor fuerza precisamente pertenecen a esta fuerza y hacen que no sea menor<sup>59</sup>.

Se deduce entonces que la diferencia residirá entre dos cualidades de la fuerza: una fuerza puede ser activa (noble) o reactiva (inferior). Las fuerzas reactivas no llegan hasta el final, carecen de audacia, quedan «separadas de sus posibilidades».

¿Pero cómo es posible que una fuerza no llegue «al cabo de sus posibilidades»? Si no lo hace es porque se lo impide un obstáculo. Si no vence ese obstáculo es porque

<sup>58</sup> Citado en NPh, pág. 65.

<sup>59</sup> NPh, pág. 69.

no tiene fuerza para ello. También la fuerza del débil, a pesar de todo, es una fuerza menor, que se detiene allí donde no puede avanzar más, es decir, menos lejos que la fuerza del fuerte. Pero entonces volvemos al criterio número 1 que se había descartado: sencillamente, el más débil es el menos fuerte (como en las apologías brutales de la fuerza y las políticas burdas del «hecho consumado»).

3. *Afirmación y negación*. Tampoco, el criterio debe buscarse aquí. El débil no será el que quiere *débilmente el poder*, no será una especie de aborto de la voluntad, de gusanillo ontológico que pone de manifiesto su lamentable *conatus*. El débil será el que quiere *poterosamente la debilidad*. El débil podrá ser entonces el más fuerte desde el punto de vista de la eficacia, pero no dejará de ser un débil por la orientación negativa de su voluntad, dirigida enteramente hacia la aniquilación de sí.

Cualquiera que sea la ambivalencia del sentido y de los valores, no podemos concluir que una fuerza reactiva se hace activa llegando al cabo de sus posibilidades. Pues «llegar hasta el final», «llegar hasta las últimas consecuencias», tiene dos sentidos según se afirme o se niegue, según se afirme la propia diferencia o se niegue lo que difiere<sup>60</sup>.

Ahora el criterio es la calidad afirmativa o negativa de la voluntad. Por ejemplo, la verdad vale lo que vale la voluntad de verdad: la verdad es superior a la ilusión si la voluntad de verdad es más afirmativa que la voluntad de ilusión. La genealogía introduce de este modo en lo que Deleuze llama el «método de dramatización»<sup>61</sup>, mientras que la filosofía del ser preguntaba, por ejemplo, «¿qué es el bien?», la filosofía de la voluntad preguntará «¿quién quiere el bien?»; en otras palabras, ¿la voluntad del bien (la buena voluntad) quiere el aumento o la disminución de la voluntad?

Deleuze se refiere a la *Genealogía de la moral*. Nietz-

<sup>60</sup> NPh, pág. 77.

<sup>61</sup> NPh, pág. 88.

mando exclusivamente la afirmación, no produjese una «sombra de negación»<sup>65</sup>. Por su parte, las negaciones *reactivas* se manifiestan mediante afirmaciones: pero sólo se trata de un «fantasma de afirmación»<sup>66</sup>. La fuerza activa tiene que negar lo negativo para afirmar lo afirmativo. La fuerza reactiva no cesa de negar, incluso cuando aparenta afirmar y crear valores independientes. ¿Cómo vamos a distinguir la negación *afirmativa* de la primera de la negación *negativa* de la segunda? ¿Y la afirmación que afirma de la afirmación que niega?

5. *Eterno retorno*. A esta dificultad Deleuze responde con una interpretación de la doctrina nietzscheana, que considera «casi iniciática»<sup>67</sup>, del eterno retorno. Normalmente se le da un sentido cíclico a la hipótesis del eterno retorno: los mismos estados del mundo volverán indefinidamente, los mismos acontecimientos se reproducirán. Equivocadamente, explica Deleuze, pues el eterno retorno elimina a los débiles y sólo deja volver a los fuertes. Todo lo que está desesperado por la idea de tener que volver indefinidamente es suprimido por el «eterno retorno» y no vuelve. Sólo vuelven los fuertes que «afirman su diferencia»: vuelven, pero diferentes, mientras que aquellos que «niegan lo que difiere» son aniquilados. Hay, pues, una especie de *autodestrucción de lo negativo*<sup>68</sup>: expresión que evoca fastidiosamente la «negación de la negación» antes condenada, pero que querría decir lo contrario, a saber, que el *no* opuesto al *no* proviene del *sí*, en lugar de producirlo (como en la dialéctica). Adoptamos ahora el criterio de la relación de prioridad entre el sí y el no.

Si consideramos la afirmación y la negación como cualidades de la voluntad de poder, vemos que no tienen una relación unívoca. La negación *se opone* a la afirmación, pero la afirmación *difiere* de la negación. No podemos

<sup>65</sup> DR, pág. 76.

<sup>66</sup> NPh, pág. 206.

<sup>67</sup> NPh, pág. 78.

<sup>68</sup> NPh, pág. 79.

pensar la afirmación como «oponiéndose» por su cuenta a la negación: eso sería introducir lo negativo en ella<sup>69</sup>.

La diferencia que buscamos es la que hay entre la *diferencia* y la *oposición*. El esclavo interpreta todas las diferencias como oposiciones. El amo no ve oposición alguna allí donde hay diferencia. El amo está satisfecho de ser diferente, no se siente amenazado en su satisfacción por la opinión o la existencia de otros hombres que no son como él. El esclavo, en cambio, es fundamentalmente dependiente: de entrada, está en una relación de rivalidad con los demás.

El criterio está muy claro: por un lado, la nobleza de un alma independiente, por otro, la bajeza de un espíritu celoso y envidioso. ¿Es aplicable este criterio? Manifiestamente no.

Desde el punto de vista de la afirmación, la negación no es lo contrario de la afirmación. El no no se opone al sí, sino que señala una diferencia. Es decir, que la diferencia no tiene de negativo sino la apariencia. «A no es B», no quiere decir que «A es no B», que el ser de A es el no ser de B, que A vive por la muerte de B; el juicio diferencial significa únicamente que A es *otra cosa* que B. O, si se prefiere, el «no B» que es A no es negativo, sino, como diría Kant, indefinido o indeterminado. La negación es la indeterminación y no la determinación: hay que rechazar el *omnis determinatio negatio est* de Spinoza<sup>70</sup>. La distinción entre dos términos no introduce entre ellos ninguna oposición.

Desde el punto de vista de la afirmación, si la relación entre la afirmación y la negación es de diferencia (no negativa) y no de oposición, se deduce que el amo nunca percibe la negación como negativa. Cuando niega al esclavo, su negación no se *opone* a la afirmación del otro, sino que resulta de su propia afirmación, que es diferente a la del otro: esta negación afirmativa no es sino la afirmación de esta diferencia entre ambas afirmaciones

<sup>69</sup> NPh, pág. 216.

<sup>70</sup> DR, pág. 74.

sche representa de este modo las posiciones del amo y el esclavo: el amo dice «Soy bueno, luego tú eres malo», y el esclavo dice «Eres malo, luego yo soy bueno». La evaluación del amo proviene de su goce: un amo es aquel que goza de ser quien es, que se afirma feliz y bueno sin tener necesidad para ello de compararse con los demás, ni de tener en cuenta la opinión de los demás. Precisamente esta ausencia de meditación es lo que constituye la soberanía. Desde ese punto de vista, el amo hegeliano sería un esclavo, o aún mejor, correspondería a la imagen del amo en la cabeza del esclavo, puesto que experimenta la necesidad de hacerse *reconocer* por los demás<sup>63</sup>. Por su lado, la evaluación del esclavo es la inversión de la del amo. Primero, el esclavo parte de los demás y no de sí: carece de fuerza para afirmarse por sí solo, tiene que empezar por negar al otro. Es demasiado débil para crear sus propios valores, da la vuelta a los que el amo ha establecido soberanamente: los valores del amo son malvados, luego los valores contrarios (trabajo, democracia, filantropía) son buenos. En segundo lugar, el esclavo crea la moral. Transforma el *bien* y el *mal* del amo, que expresaban estados o grados de poder, uno bienaventurado y otro miserable, en *bondad* y *maldad*. El apólogo de Nietzsche ilustra este punto: el ave de presa que se come un cordero actúa de esta manera porque corresponde a su naturaleza de ave de presa el devorar a los corderos; no lo hace para negar el no-yo que, en esta ocasión, constituye para él el cordero. Con los esclavos ocurre como si los corderos atribuyesen el comportamiento carnívoro de sus enemigos a una voluntad malvada, a una intención de hacerles daño, y exigiesen que el águila se comporte como un cordero. Ésta es la sublevación de los esclavos dentro de la moral, con el resultado de que los esclavos consiguen persuadir a sus amos de su culpabilidad. Es bueno el que podría comerse al otro o desplumarlo y no lo hace. De este modo, la fuerza queda «separada de sus posibilidades», después

<sup>63</sup> NPh, pág. 11.

vuelta contra sí misma y arrastrada a un «devenir-reactivo».

4. *Afirmación de la afirmación y negación de la negación.* Pero entonces nos damos cuenta de que la diferencia entre el *sí* y el *no* a la voluntad no basta para proporcionar el criterio que buscamos, pues hay afirmación y negación tanto en el amo como en el esclavo. Lo que cambia es el orden en el que se presentan. El resentimiento y la reactividad obtienen la afirmación de la negación; por ejemplo, si la moral siempre es moral del resentimiento se debe a que constituye la afirmación de un ideal, de un bien, de un más allá en el que los buenos son recompensados y los malos castigados, afirmación que se origina en la negación, en el sentido de un rechazo, de la vida en lo que de cruel e injusto tiene. La *dialectica* debe llamarse, pues, «ideología del resentimiento»<sup>64</sup>, ya que plantea que la *negación de una negación* equivale a una *afirmación*.

La filosofía en la que se expresa la voluntad soberana será una filosofía del *sí*. Pero, Deleuze insiste en ello, no se trata de decir *sí* a todo lo que es. Muy al contrario: «el *sí* que no sabe decir *no* es la afirmación del nihilista, «porque dice *sí* a todo lo que es *no*»<sup>64</sup>. Y aquí nos perdemos: ¿hay o no *negativo*? ¿O lo negativo sólo es una ilusión, a saber, la interpretación por el esclavo de la diferencia afirmativa del amo, de la afirmación por el amo de su diferencia? Si lo negativo no es nada, no se trata de decirle ni *sí*, ni *no*: la afirmación no entraña ninguna negación, al revés de lo que exige Deleuze. Si al contrario, la afirmación sólo es auténticamente afirmativa con la condición de afirmar únicamente lo que es *sí*, lo negativo no es *nada*, ¿pero cómo podría estar la superioridad de parte del que rechaza *lo que es*?

El genealogista aquí tiene que afinar más su criterio: la diferencia que hay que hacer cada vez es más sutil. La afirmación *activa* no sería puramente afirmativa si, afir-

<sup>63</sup> NPh, págs. 139 y 217.

<sup>64</sup> NPh, pág. 213.

(la del amo y la del esclavo). Pero, por la misma razón, el amo no puede dejar de ver en la negación del esclavo una *oposición* a su propia afirmación. Si sospechara que el esclavo se le opone, el amo perdería lo que constituye su superioridad, se convertiría en rival de su inferior. El amo no es el amo si no ignora al esclavo en tanto que esclavo. El amo no debe saber en ningún caso que el esclavo es pura negación, debe figurarse que las negaciones serviles son afirmaciones distintas.

A la inversa, la bajeza del esclavo le impide descubrir la nobleza del amo. El esclavo no puede saber que las negaciones del amo son afirmaciones. Desde el punto de vista de la negación, la afirmación *se opone* a la negación. El cordero que constata que el lobo le va a comer ignora la naturaleza *afirmativa* de esta negación de su persona de cordero y en ella sólo ve las consecuencias *negativas* para él. Igualmente, el esclavo es insensible a lo que convierte la negación activa en *otra* afirmación distinta: sólo ve en ella una destrucción a la que debe resistirse con todas sus fuerzas para ser. Por eso se imagina que su propia negación (del amo), lejos de constituir el principio de sus afirmaciones (serviles), es la consecuencia de su negación (por el amo). Así, el supuesto amo que esgrime su negación activa pretendiendo que la obtiene de la afirmación de sí mismo y que sólo se opone a lo negativo en el otro, no se distingue del esclavo: de un lado y de otro, el razonamiento es exactamente el mismo.

El criterio propuesto por Deleuze exige que la relación entre amo y esclavo no pueda superponerse a la relación entre esclavo y amo. En un sentido, es una relación de diferencia; en el otro, es una relación de oposición. Pero, si esto es cierto, el criterio es completamente inútil, pues no habrá *ninguna* relación entre el amo y el esclavo. El amo no vivirá sino con amos, el esclavo no encontrará sino esclavos. Separados el mundo del amor y el mundo del esclavo, el amo nunca tendrá que preguntarse acerca de su diferencia respecto al esclavo, ni el esclavo acerca de su

oposición respecto al amo. El amo ni siquiera necesitaría saber reconocer a un esclavo, como el Dios de Aristóteles que ignora la materia, la cual, en cambio, sólo se puede definir por su desco de ser lo que no es: la forma. Ahora bien, el esclavo está presente en el mundo y en el pensamiento del amo deluziano. Sólo que está demasiado presente: el amo ocupa lo mejor de su tiempo en «afirmar su diferencia», en distinguirse del esclavo. Igualmente, la filosofía afirmativa se define por tareas negativas: agredir a los curas, desengañar a las poblaciones.

O también se dirá: desde el punto de vista de la afirmación, la no identidad entre la diferencia y la oposición no es una oposición, sino una diferencia; desde el punto de vista de la negación, esta misma no identidad es una oposición. Y la no identidad entre estas dos interpretaciones a su vez puede ser interpretada ya como una diferencia, ya como una oposición. Pero, si así fuera, la afirmación no debería encontrar *ninguna oposición, sólo una diferencia*, entre su perspectiva y la de la negación; luego a fin de cuentas para ella no habría *ninguna diferencia* entre la diferencia y la oposición (no siendo esta última sino una diferencia). Y la negación no debería encontrar *ninguna diferencia* entre el punto de vista de la afirmación y su propio punto de vista sobre la relación que hay entre sus dos puntos de vista: no hay diferencia entre la diferencia de la que habla la afirmación y la oposición de la que habla la negación. Ante una y ante otra, la no identidad entre la diferencia y la oposición debería aparecer como una *identidad*.

De manera general, el origen de la dificultad parece ser el siguiente: ¿cómo hablar de un ser *incomparable* (el ser singular o soberano) en una filosofía de los valores, es decir, de la comparación universal? Evaluar significa comparar: *esto es mejor que aquello*. Una filosofía de los valores sólo puede versar sobre la concurrencia de las evaluaciones, la guerra de las interpretaciones o la rivalidad entre las visiones del mundo. El nihilismo, atacado por Deleuze, del espectáculo de destrucción recíproca de todos los valores saca la conclusión de que «todo es

válido», «todo es igual», «todo viene a ser lo mismo». Y, en efecto, sólo hay opiniones, puntos de vista, interpretaciones y perspectivas. Nadie puede apoyarse en la autoridad de una verdad, ya que la verdad también es un valor en competencia con otros valores. Ahora bien, esta conclusión nihilista es peligrosa para la voluntad: corresponde a un estado deprimido del querer. Si todo es válido, ¿por qué una cosa es mejor que otra? Cuando todo es indiferente, la voluntad ya no puede dedicarse a ninguna tarea como cuando creía que la verdad era verdaderamente la verdad. Pero ¿cómo reintroducir la *diferencia* en este mundo amenazado por la indiferencia sin renegar por ello de la enseñanza de la revolución copernicana: «¿Somos nosotros los que mandamos?». Deleuze propone un criterio obtenido a partir de la competencia: determinadas evaluaciones son nobles y otras inferiores; la evaluación noble parte de sí misma, de la riqueza de su ser, mientras que la evaluación inferior parte de su indigencia respecto a la superioridad reconocida por ella a otro que envidia. Pero esta diferencia sólo tiene sentido si es posible concebir una evaluación, llamada noble, que-no-sea-una-comparación. «Soy bueno, luego tú eres malo»: el amo no deduce la afirmación de su superioridad de una comparación con el esclavo, nunca entra en competencia con él. Ahora bien, si la relación con el otro no está presente en esta afirmación soberana de sí, Deleuze no debería escribir: «El amo afirma su diferencia», sino «Afirma su identidad». Pero, ante todo, el amo deleuziano no debe afirmar su identidad, de lo contrario la diferencia (entre él y el otro) sucedería a la identidad (entre él y él mismo), es decir, que estaría subordinada a ella. Estaríamos entonces en una jerarquía y no en una anarquía, en una distribución sedentaria de tipo platónico y no en una distribución nómada de tipo deleuziano.

Y precisamente porque el amo deleuziano no se define por una identidad, sino mediante su relación de diferencia con el otro, es arrastrado por los esclavos a un «devenir-reactivo». La filosofía de la historia que resulta de esta versión del «Amo y esclavo» acaba por

confundirse con el relato hegeliano, con la diferencia de que todo lo que sucedía para Hegel a favor del progreso ahora es interpretado como un síntoma de decadencia.

El hombre activo es ese hombre guapo, joven y fuerte, pero en su rostro se adivinan los signos discretos de una enfermedad que aún no tiene, de un contagio que sólo le alcanzará mañana. Hay que defender a los fuertes contra los débiles, pero conocemos el carácter desesperado de este intento. El fuerte puede oponerse a los débiles, pero no al devenir — débil que es el suyo<sup>21</sup>.

El día en que este amo tan seguro de sí encuentra no a otro amo (es decir a otra afirmación que eventualmente le niega), sino a un esclavo, comprende la diferencia entre un amo y un esclavo, entre una diferencia y una oposición. A partir de ese día ve claramente que lo que niega en el esclavo no es otra afirmación, sino la negación de su propia afirmación. Rechaza la negación de sí mismo por el esclavo. Este descubrimiento lo debilita inmediatamente, y se acerca el momento en el que el amo, al descubrir en el esclavo a su semejante se dispone a emanciparlo. Y, en efecto, ¿cómo saber al cabo de varios encuentros entre la afirmación y la negación si el *no* que acaba de pronunciar uno de sus adversarios precede o sigue al *sí*?

<sup>21</sup> NPh, pág. 192.



## El final de los tiempos

La reciente orientación de la discusión en Francia es un efecto retardado de la experiencia de mayo del 68. En el mes de mayo de 1968 la clase ilustrada francesa se llevó la mayor sorpresa de su vida: la revolución de la que tanto tiempo se había hablado se desencadenaba sin haber avisado a nadie; pero después de todo, esta revolución, acaso no era una revolución... Durante más de veinte años los intelectuales habían hecho grandes esfuerzos para iniciarse en el materialismo histórico, con la esperanza de deshacerse de la «ideología pequeño-burguesa» que atribuían a sus genes: lo hacían para encontrar en esta teoría de la historia, en esta forma de pensar la política, el obstáculo que los mantenía separados de la historia cuando ésta llamaba a la puerta.

### *Los poderes*

Durante los meses de mayo y junio de este año se experimentó el poder, en el sentido en que todos pudieron observar en el transcurso de los célebres «acontecimientos» sus dos cualidades opuestas: una extrema fragilidad, así como una capacidad ilimitada de resistencia a la subversión. *Fragilidad del poder* porque habría bastado

con un jaleo estudiantil para provocar una turbulencia general y paralizar toda una nación. Parecía que el poder podía oponerse victoriosamente a un golpe de Estado, como el *putsch* de Argel de 1961, pero no a un carnaval<sup>1</sup>. El poder se obedece si todos están convencidos de que ese poder es *el poder*. Se puede definir tanto como se quiera el poder por la disposición de una panoplia de medios de control y de coerción y, sin embargo, el poder de ese poder, y su capacidad de hacer uso de todos esos medios residen en su legitimidad, es decir, en la opinión pública. Pero también *carácter invencible del poder* porque parece que la ausencia prolongada de un poder reconocido es intolerable para el cuerpo social; cuando un poder se muestra débil asistimos inmediatamente a la reconstitución de la autoridad mediante la legitimación de un pretendiente cualquiera (legitimación que un discípulo de Weber llamaría «carismática»). En mayo del 68 los franceses habían presentado, en síntesis y con disfraces prestados por las insurrecciones parisinas del siglo XIX (barricadas, logomaquia cuarenta y ochesca) el guión de las principales revoluciones modernas: en el primer acto el antiguo régimen es denunciado e invitado a desaparecer, en el acto II «todo es posible», en el acto III el entusiasmo decae, y se instaura un nuevo orden más riguroso que el precedente (lo que lleva a decir: «La revolución está traicionada»). En la filosofía el acogedor mes de mayo del 68 ha suscitado las dos preguntas siguientes: ¿por qué los poderes son tan pronto aceptados como rechazados? ¿Y por qué las revoluciones siempre desembocan en restauraciones del orden? A estas preguntas el marxismo, que había hecho las veces de pensamiento político para la clase intelectual, no contesta-

<sup>1</sup> Pronto veremos que hablar de «jaleo» o de «carnaval» no equivale en absoluto a considerar estos acontecimientos como insignificantes o sin alcance político real. La antropología política ha indicado la función de la saturnal y del carnaval: imitar el desorden, con el fin de saborear mejor los beneficios del orden (cfr. Georges Balandier, *Anthropologie politique*, P.U.F., 1967) (traducción española de Bustamante, *Antropología política*, Barcelona, Ediciones 62, 1976).

ba, ya que se negaba incluso a admitir el hecho que las originaba. Para Althusser, por ejemplo, mayo de 1968 significaba «la huelga obrera más poderosa de la historia mundial (diez millones de huelguistas durante un mes) (...) huelga «precedida» y «duplicada» por una profunda rebelión ideológica en los medios estudiantiles e intelectuales pequeño-burgueses en Francia»<sup>2</sup>. «Precedida» y «duplicada»: las comillas que llevan estos dos adjetivos descubren el escamoteo mediante el cual Althusser oculta con lo hasta ahora conocido de la «huelga obrera» lo desconocido que se niega a conocer, es decir, la «profunda rebelión ideológica». Althusser quisiera persuadir al lector de que el conflicto estaba entre el gobierno, representante de la clase dominante, y las organizaciones de la clase obrera, representantes de «la base». Desgraciadamente para él, el lector de 1973 se acuerda de que no ocurrió nada de eso, porque ha podido ver cinco años antes que el punto caliente de la turbulencia estaba en otro lugar, en los centros de enseñanza; el conflicto clásico, el único que Althusser está dispuesto a reconocer no ha sido sino la consecuencia, seguramente «sobredeterminada», de una disensión entre las *autoridades* y las poblaciones. La primera víctima del tumulto era el hombre que profesa un saber, que se funda en la autoridad de su competencia: el *profesor* cuya palabra es un *monólogo*, en la medida en que sólo deja a su oyente una posibilidad, la del *diálogo*; en otras palabras, indicar si ha entendido, es decir, hacer de vez en cuando alguna pregunta, a condición de que esta pregunta sea *pertinente*. En este universo del diálogo podemos ponerlo todo en duda, a condición de hacerlo en las *formas* requeridas, con «expresiones bien formadas» en la lengua del saber. De este modo, las formas escapan a cualquier crítica, y con ellas aquello que protegen: la relación de autoridad. La riqueza de las efervescencias de mayo del 68 no habrá residido en las «ideas» emitidas en ese momento (que no eran sino antiguallas prestadas por la leyenda insurreccional que sirve como mito de

<sup>2</sup> *Réponse à John Lewis*, págs. 9-10.

referencia a la República francesa); el interés de mayo del 68 estribará en la *impertinencia* de las impugnaciones, en el carácter *inconveniente* de las críticas: ante todo, son las formas las que han sido trastocadas.

¿Qué podemos oponer pertinentemente al saber? Sólo que no sabe bastante, que ignora esto o aquello. No podemos, pues, oponernos al saber sino con el saber. Encontramos de nuevo la paradoja dialéctica enunciada de manera diversa por Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze o Lyotard: es insensato *oponerse* a la razón que, al ser una forma de pensar sometida al principio de identidad, domina la lógica de la oposición; por eso nunca se opondrán a la razón sino razones, a la verdad, verdades, al sentido, sentido, a Sócrates, Sócrates, o a Hegel, Hegel. Y ahora nos topamos con esta paradoja en el terreno político: no podemos oponer al poder sino otro poder, y éste es el secreto de la pretendida «traición» de las revoluciones. ¿Cómo podrían hacer frente a los poderes los carentes de poder? Sin duda, la *dialéctica* demostraba claramente que la ausencia de poder proletario —la negatividad— era el mayor de todos los poderes. Pero ocurría que la negatividad sólo llegaba a tomar el poder dotándose de enormes organizaciones, innegablemente positivas (como deploraba Sartre), construidas ya según el modelo de la administración (socialdemocracia), o ya según el modelo del ejército (P. C.). Lo negativo no era, pues, sino lo negativo de lo positivo, lo mismo al revés, lo semejante opuesto a lo semejante. La crítica del *logos* se podía transformar en crítica del poder. Lyotard lo escribe en 1973:

Razón y poder son todo uno. Podéis maquillar a la primera con dialéctica o prospectiva, a pesar de ello tendréis al otro en toda su crudeza: prisiones, prohibiciones, bien público, selección<sup>3</sup>.

Los trabajos de Foucault tras 1968 ilustran esta nueva orientación. El autor de *Las palabras y las cosas* encon-

<sup>3</sup> *Dérive*, pág. 13.

trará en ella un nuevo material para sus preocupaciones epistemológicas. Tomará por objeto la historia reciente de las instituciones en las que se decide la frontera que separa lo normal de lo patológico: los malos alumnos suspenden los exámenes escolares, los enfermos van al hospital, los criminales a la cárcel. Foucault intentará demostrar cómo estas instituciones, lugares establecidos por los poderes y lugares donde se ejercen numerosos poderes, son las «condiciones de posibilidad» de los saberes correspondientes: pedagogía, medicina, psiquiatría, criminología, etc.<sup>4</sup>

Pero, sin duda, el asunto decisivo reside en esta otra pregunta: ¿A qué se debe que un poder sea respetado? ¿Por qué a veces deja de serlo? La explicación por *interés* con la que nos contentábamos hasta ahora —las masas se sublevan cuando se mueren de hambre— parece un poco insuficiente. Toda la historia del siglo xx es el contraejemplo que invalida la teoría «dialéctica», según la cual la «contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción» produce una situación «objetivamente revolucionaria que luego lo es «subjetivamente» cuando las masas proletarizadas descubren que no tienen nada que perder en un cambio de modo de producción. Este alumbramiento de la pasión revolucionaria subjetiva por las condiciones objetivas no convence a nadie, y Althusser ya tuvo que recurrir a la «sobredeterminación». Por eso en los años 1970 se intenta poner en condiciones de funcionamiento la teoría política de referencia (el marxismo), mediante una inyección de consideraciones sobre el *deseo* y el *gocce*. Había que completar a Marx con Freud. Este programa reemplaza al que se asignaba la clase intelectual en 1946: completar a Marx con Kierkegaard. De nuevo se trata de enriquecer la «doctrina objetiva» con un complemento «subjetivo». Se conviene en que la realidad son las fuerzas productivas, pero que estas últimas no pueden suscitar

<sup>4</sup> Ver sobre todo *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975 (traducción española de A. Garzón, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1976).

por sí mismas las pasiones revolucionarias. En 1971 Roland Barthes emitía el siguiente juicio (en el que el («nosotros») es igual a «nosotros, los intelectuales»):

El problema que nos planteamos es éste: ¿cómo hacer para que los dos grandes *epistemas* de la modernidad, a saber, la dialéctica materialista y la dialéctica freudiana se unan, se conjuguen y produzcan una nueva relación humana (...)?

El índice más claro de esta demanda general del público es el éxito de librería de los libros de Herbert Marcuse desde el mes de junio de 1968 y hasta el año siguiente. Sin embargo, el freudomarxismo de Marcuse era una sopa muy aguada para el apetito del lector francés, y esto por dos razones: filosóficamente, podía parecer regresivo volver a un marxismo hegeliano, pero sobre todo, el freudismo reformado de Marcuse ya no era admisible para quien había aprendido de Lacan que el deseo no tiene nada que ver con un impulso natural, cuyo único obstáculo sería la sociedad y no la misma realidad. La asimilación del rechazo\* con una represión social, que está en la base del «freudo-marxismo», aparecía como una reedición de las trivialidades del siglo XVII: buena naturaleza, buen salvaje, mala sociedad. Según Lacan, el rechazo precede a todas las represiones, y además es lo que las explica. El deseo, dice, tiene su base en lo imposible, está condenado a satisfacerse únicamente en el sueño: esa es la enseñanza del psicoanálisis de la que habríamos obtenido una ética, añade, «si nuestra época no estuviese tan prodigiosamente atormentada por exigencias idílicas». Después de esto, comprendemos que Lacan

\* *Tel Quel*, núm. 47, pág. 16.

\* Traduzco *refoulement* por rechazo (en alemán *Verdrängung*) y *répression* por represión (en alemán *Unterdrückung*) siguiendo a G. Thinès y A. Lempereur, *Diccionario general de ciencias humanas*, Madrid, Cátedra, 1978, págs. 775 y 792, respectivamente. Laplanche y Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1971, traducen *refoulement* por represión (pág. 390) y *répression* por supresión (pág. 442). [N. de la T.]

<sup>6</sup> *Ecrits*, pág. 852 (texto de 1964).

haya podido declarar a los estudiantes de la facultad (entonces «roja») de Vincennes que le abucheaban en diciembre de 1969: «Soy antiprogresista» y «Aquello a lo que aspiráis como revolucionarios es a un Amo. Lo tendréis». Lacan aparecía así más cerca de Platón, que explica la tiranía por el exceso de democracia, que del romanticismo revolucionario.

La alianza entre Marx y Freud, es decir, entre la política y el deseo exigía, pues, una condición previa: la crítica del lacanismo. Si *El Anti-Edipo* que Deleuze publica en 1972, en colaboración con el psicoanalista procedente de la escuela lacaniana, Félix Guattari, consigue en seguida un inmenso éxito entre la opinión<sup>7</sup>, se debe a que cumplía esta condición. Este libro propone un análisis político del deseo: el deseo puede orientarse en dos direcciones, puede afirmarse a sí mismo o bien tomar por objeto el poder y el orden establecidos. Este análisis en términos de deseo debe permitirnos contestar a lo que Deleuze llama «el problema fundamental de la filosofía política» y que, según él, ha sido planteado por Spinoza: ¿por qué los hombres luchan por su *servidumbre* como si se tratase de su salvación? ¿Por qué el esclavo acepta vivir en esclavitud y el explotado ser explotado? La respuesta pasa por el deseo servil del esclavo, el deseo de represión del explotado. Si las masas han apoyado a Napoleón, Mussolini, Hitler, Stalin o Mao, en absoluto se debe a que hayan sido víctimas de ilusiones al creer que estos dictadores defendían sus intereses.

<sup>7</sup> Sacado de la grabación publicada en el *Magazine littéraire*, número 121, febrero, 1977, págs. 24-25.

<sup>8</sup> Aquí está lo que explica la esterilidad a la que se han condenado los partidarios de una fórmula más francesa de freudo-marxismo, cuando parecían tener todas las bazas a su favor: el «lacano-althusserismo», como se expresaba en los *Cahiers pour l'analyse* (1966-68), y en la revista *Tel Quel* durante su fase cripto-comunista (1966-70), luego durante su fase maofista (1971-1977).

<sup>9</sup> Ver, en el número 306 de la revista *Critique*, los artículos de René Girard y Jean-François Lyotard.

No, las masas no han sido engañadas, han deseado el fascismo en cierto momento, en ciertas circunstancias, y eso es lo que hay que explicar, esta perversión del deseo gregario<sup>10</sup>.

*La enfermedad finisecular*

Si Deleuze ha conseguido en 1972 lo que todo el mundo intentaba realizar en vano —la síntesis freudo-marxista—, se debe a la adopción de un estilo irrespetuoso en virtud del cual su síntesis, a fin de cuentas, no es ni freudiana ni marxista. Deleuze se ha dado cuenta de que hacía falta trastocar un poco el marxismo para sacar algo de él. El vocabulario del *Anti-Edipo* es a veces marxista, a veces freudiano, pero el hilo conductor es nietzscheano de cabo a rabo.

Para un marxista, las palabras que componen los discursos humanos nunca tienen la última palabra: hay que reservar estos discursos en las relaciones de producción de manera que permita descubrir su «posición de clase». La oposición decisiva, pues, es la de *producción e ideología*. Para un freudiano, la conciencia no es un testigo digno de fe; es inútil preguntarle por el sentido de determinado gesto o determinada palabra del individuo, pues el juego de las representaciones conscientes está ordenado desde el exterior por un deseo inconsciente. Tenemos, pues, una oposición entre la *consciencia* y el *deseo*. Si ahora traducimos estas dos «críticas de la conciencia» al lenguaje de Schopenhauer y de Nietzsche, obtenemos una «economía general» donde se concilian la economía *política* de Marx y la economía *libidinal* de Freud:

<i>Voluntad</i>	<i>Representación</i>
Producción Deseo	Ideología Consciencia

<sup>10</sup> AOE, pág. 37.

La solución en la que había que pensar consistía en transferir el deseo a la *infraestructura*, o en llamarlo *productivo*.

«El deseo forma parte de la infraestructura»<sup>11</sup>. Solución absurda para un marxista (que incluye los deseos en la representación ideológica), aberrante para un freudiano (para quien el deseo no es «productivo», sino de sueños y de fantasmas). Pero ya no se trata realmente de las infraestructuras marxistas ni de la libido freudiana: este deseo productivo no es otro que la *voluntad de poder* nietzscheana. Gracias a estos juegos de palabras, las «fuerzas activas» del libro sobre Nietzsche de 1962 ahora pueden recibir el nombre de «deseo revolucionario»: ¿cómo iba a rechazar esto un marxista, para quien las «fuerzas productivas» son, en última instancia, las que revolucionan el modo de producción? Si el deseo es productivo por ser activo, es necesario que sea revolucionario. Recordemos que a las fuerzas activas se oponían las «fuerzas reactivas». Los curas, con sus ficciones engañosas, llegaban a volver las fuerzas activas contra sí mismas, vuelta que producía la mala conciencia, es decir, el sentimiento de culpabilidad ligado a cualquier manifestación activa de la voluntad. Estas fuerzas reactivas ahora serán el deseo de represión.

Reprimir el deseo, no sólo en los otros, sino en uno mismo, ser el policía de los demás y de uno mismo es lo que crea tensión, y esto no es ideología, sino economía<sup>12</sup>.

¿Y cómo podría rechazar un freudiano la idea de que el hombre que se prohíbe algo encuentra un goce en la renuncia que se impone (él, que afirmará, por ejemplo, que quien clude cualquier relación sexual no es sino más fiel a sus primeros amores incestuosos)? Y, de nuevo, la manera de volver el deseo contra sí mismo es el engaño: a la cabeza de los curas; ahora está el psicoanalista que intenta persuadir al deseo de su culpabilidad edípica.

<sup>11</sup> AOE, pág. 124.

<sup>12</sup> AOE, pág. 415.

AJE Anticel for

Estas son las premisas del Anti-Edipo. En cuanto a su objeto, consiste en analizar la *enfermedad del siglo*. En *Nietzsche y la filosofía* la historia universal se presentaba como el tránsito de una prehistoria a una posthistoria. Entre ambos extremos, un proceso de domesticación cultural tenía que transformar el bruto primitivo de los orígenes en «individuo soberano y legislador»<sup>13</sup>, en sujeto capaz de pronunciar el «somos nosotros los que mandamos» kantiano. Desgraciadamente, la historia no conseguía su objetivo. En vez de producir el hombre superior, cada vez más activo y autónomo, abocaba al hombre del resentimiento. El hombre contemporáneo era un enfermo, y su enfermedad se llamaba «nihilismo». El *último hombre*, «al haber aniquilado todo lo que no era él»<sup>14</sup>, al haber ocupado el lugar de Dios<sup>15</sup>, se encontraba solo y miserable. A su vez este hombre debía ser aniquilado. Había llegado el momento de pasar de la *nada de voluntad* (enfermedad nihilista) a una activa *voluntad de la nada*, del nihilismo activo. *El Anti-Edipo* expone la misma filosofía de la historia con su nuevo lenguaje. La enfermedad del siglo es la enfermedad finisecular: es la *esquizofrenia*. Una vez más, el remedio consiste en superar la esquizofrenia pasiva (la que se trata en los hospitales) con una esquizofrenia activa.

La esquizofrenia como proceso es la producción deseante, pero tal como se da al final, como límite de la producción social determinada en las condiciones del capitalismo. Es nuestra «enfermedad», propia de hombres modernos. El final de la historia no tiene otro sentido<sup>16</sup>.

Encontramos de nuevo, en la pluma antihegeliana de Deleuze, exactamente el mismo diagnóstico que en las plumas kojévianas de Bataille y Blanchot: el presente «malestar en la cultura», como dicen los freudianos, es un síntoma que cobra su sentido en la perspectiva de un

<sup>13</sup> NPh, pág. 157.

<sup>14</sup> NPh, pág. 188.

<sup>15</sup> NPh, pág. 200.

<sup>16</sup> AOE, pág. 155.

discurso sobre la historia universal y no, como en Freud y sus discípulos, en la de una psicología familiar.

Según *El Anti-Edipo* la historia universal es un proceso de «desterritorialización». Ahora bien, la «desterritorialización» define el movimiento esencial del capitalismo; en consecuencia, el capitalismo acaece al final de la historia, es la «verdad universal» de la historia<sup>17</sup>. Pero ¿qué es la «desterritorialización»? Es el tránsito de una *codificación* a una *descodificación*. Este término de «codificación» no designa aquí una operación lingüística (construcción de un mensaje), sino la manera en que la sociedad regula la producción (que, como recordamos comprende la «producción social» de los marxistas y la «producción deseante», es decir, el «deseo productivo» que Deleuze ha introducido en ella). Los dos puntos extremos de la historia son la tribu primitiva y la sociedad capitalista. En la primera todo está codificado: hay reglas, para todos los gestos, para todas las circunstancias de la vida, para todas las partes del cuerpo; todos los momentos de la vida son acontecimientos sociales. En cambio, la sociedad capitalista inventa al individuo privado, propietario de su cuerpo; de sus órganos; que dispone libremente de su fuerza de trabajo. El origen del capitalismo reside así, en una descodificación generalizada (que corresponde, como vemos, a lo que los marxistas llaman la acumulación primitiva: por un lado, hay descodificación del flujo de los productores, es decir, proletarianización de los campesinos arrancados de sus *tierras*; de sus *terruños*, de sus *patrias* —y por el otro, hay constitución de las *fortunas comerciales o financieras*, y no ya *terratinentes*, por descodificación del flujo de las riquezas). Con este *movimiento* de descodificación que se apodera de todo *desaparecen* los antiguos rituales, los ceremoniales, todas las formas que se respetaban y se consideraban *sagradas*. El capitalismo se define como un sistema «cínico»<sup>18</sup> que no apela a creencia alguna, a cosa sagrada alguna para funcionar.

<sup>17</sup> AOE, pág. 180.

<sup>18</sup> AOE, pág. 267.

Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante (...). Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son determinaciones del inconsciente, o es la manera en que un cura ve las cosas?<sup>21</sup>

En la misma página, escribe: el inconsciente es rousseauniano, pues el deseo es «el hombre-naturaleza». A fin de cuentas, el conflicto fundamental reside entre este «hombre-naturaleza», este «deseante», y el estado de sociedad. Si el deseo está reprimido incluso bajo el capitalismo que, sin embargo, proclama que «todo está permitido» (sobrentendiendo: *para quien pueda pagar*), se debe a que es incompatible con la vida social. Por eso está socialmente admitido sólo desfigurado, desnaturalizado, transformado, por ejemplo, en deseo edípico.

(...) y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo sin que sus estructuras de explotación, de servidumbre y de jerarquía no se vean comprometidas.<sup>22</sup>

Vemos los límites del marxismo de Deleuze... Manda cortesmente la lucha de clases al museo: sólo hay una clase, la de los esclavos, unos dominando a otros; a esta condición servil sólo escapan algunos deseantes fuera de toda clasificación.<sup>23</sup>

La concepción deleuziana conduce al idealismo más absoluto. El hombre del final de la historia debería ser el hombre activo, y de hecho es el hombre reactivo. Esta oposición entre el hecho y el derecho es muy poco empírica. La encontramos en *El Anti-Edipo* con la distinción de la esquizofrenia como *proceso* y como *entidad*. De hecho, reconoce Deleuze, los esquizofrénicos son unos desgraciados que oscilan entre la agitación paranoica y el abatimiento doloroso (catatonia-autismo). Pero, dice, este hecho nada prueba,

<sup>21</sup> AOE, págs. 132-133.

<sup>22</sup> AOE, pág. 138.

<sup>23</sup> AOE, pág. 303.

sino el fracaso provocado por la represión social de una aventura que logra, por ejemplo, el gran artista. Este último «franquea la pared» que separa al hombre normal de la producción deseante.<sup>24</sup>

El loco ha fracasado, su fuerza ha sido cohibida para «llegar al cabo de ella misma». ¿La experiencia del artista sería la experiencia auténtica de una fuerza activa, de eso que Deleuze llama ahora un «verdadero deseo»? En absoluto, pues *de hecho* también el artista se da de bruces contra la pared. Y, en definitiva, la diferencia entre lo activo y lo reactivo no está entre dos tipos de humanidad, sino en el seno de un mismo individuo, entre los dos polos de su deseo. Ya se oriente el deseo hacia el polo revolucionario (que Deleuze califica como «esquizoide»), y entonces es el deseo de «huir de lo social»<sup>25</sup>, es decir, las identificaciones gregarias que propone el grupo patria, dinero, fútbol). Ya el deseo se oriente hacia el polo represivo y «paranoico», y se encarne en los poderes, las instituciones, los honores (ingresar en la Academia Francesa, etc.). El deseo de todo individuo oscila entre ambos polos. No podríamos oponer de un modo simple el rebaño paranoico a la minoría de artistas revolucionarios, pues encontraremos en cada grupo (incluido el revolucionario) y en cada individuo (incluido el artista), «verdaderos deseos» y «deseos de ser reprimido». Es imposible separar los delirios esquizofrénicos y los delirios paranoicos, pues

en todo delirio vemos coexistir ambos polos, y coincidir fragmentos de catexis esquizoide revolucionaria con bloques de catexis paranoica reaccionaria. La oscilación entre ambos polos es incluso constitutiva del delirio.<sup>26</sup>

Es, pues, el mismo hombre quien tan pronto parece a punto de abrir la brecha, como se hunde en un estado depresivo del que sale mediante el resentimiento (que

<sup>24</sup> AOE, pág. 434.

<sup>25</sup> AOE, pág. 408.

<sup>26</sup> AOE, pág. 451.

Encontramos entonces el mismo escándalo que antes. Igual que el producto de la domesticación cultural tendría que ser el individuo soberano y, en cambio, es el hombre de la negatividad, el capitalismo, definido por el cinismo de su descodificación, tendría que ser la liberación, ya que destruye todas las creencias y todas las prohibiciones a las que la humanidad se había sometido: ahora bien, según Deleuze, la realidad del capitalismo es la mayor represión de la producción deseante conocida en la historia. El capitalismo, al destruir todas las *adhesiones*, tendría que crear las condiciones para la bienaventuranza: el nomadismo del individuo desapegado, *absoluto*, como resultado de la «desterritorialización». Pero por su emancipación de todos los flujos produce un mundo de pesadilla y de angustia. ¿Por qué este fracaso de la historia? Porque la «desterritorialización» se acompaña de una perpetua «reterritorialización». El capitalismo empuja más allá el límite hacia el que tiende (el nomadismo) restaurando «territorialidades» artificiales (creencias, formas).

Todo pasa de nuevo o vuelve: los Estados, las patrias, las familias<sup>19</sup>.

Uno de estos territorios, el que es objeto de atención en *El Anti-Edipo* (sin duda esperando que la continuación de este libro se dedique a otros), es la familia. Por eso el psicoanalista es el sacerdote moderno:

cumple la siguiente función: ¡hacer que sobrevivan las creencias incluso después de su repudiación!, ¡hacer que sigan creyendo quienes ya no creen en nada!<sup>20</sup>.

Si planteamos, como hace Deleuze, un deseo exclusivamente positivo, el *neurótico* desempeña el papel de conformista: soporta renuncias que se impone a sí mismo para adaptarse a las exigencias de la vida social. Corres-

<sup>19</sup> AOE, pág. 42.

<sup>20</sup> AOE, pág. 374.

ponde al *esclavo*, a la «fuerza reactiva» que no llega «al cabo de sus posibilidades». El neurótico es el hombre normal, con la condición de añadir que el hombre normal es *normalizado* por la sociedad. Esta normalización consiste en la imposición de un punto de referencia familiar al deseo del niño: éste debe ser un *yo*, tener una *identidad*, y esta identidad se construye mediante la prueba de su rivalidad con el padre de su sexo respecto al padre del sexo opuesto. La identidad del hombre normal está fundada en la *ficción* de una culpabilidad original de ese *yo incestuoso* y parricida (o matricida).

¿Qué ocurre con el *psicótico*? Aquí Deleuze ataca de nuevo la definición lacaniana del deseo mediante la carencia («carencia de ser», dice Lacan). Según la doctrina de la escuela lacaniana, el psicótico es el objeto que le falta a su madre (el falo); por eso no puede aparecer *carente* de nada (es decir, desear a su vez); en esta relación del psicótico con su madre, el «repudio» —término que traduce la *Verwerfung* (la expulsión al exterior) de la que habla Freud—, *de lo que significa la carencia* (es decir, el falo paterno, el hecho de que el falo deseado por la madre sea paterno, mientras que esta madre perversa pretende encontrarlo en el niño), provoca el retorno de ese *significante de la carencia*<sup>21</sup> a lo real, a través de una experiencia horrorosa (alucinación) en la que el psicótico se ve *realmente* castrado a falta de haberlo sido *simbólicamente* (de haber sido remitido por la palabra materna al hecho paterno). Ésta es, si se puede exponer tan sucintamente, la doctrina de los lacanianos sobre la psicosis. Se reduce a lo siguiente: nos volvemos locos a *falta de carecer*, y el «significante» (la palabra) es lo que introduce entre los humanos esa «carencia»; este «juégo» necesario para una relación mesurada y para un intercambio con los demás. Deleuze rechaza todo esto:

<sup>21</sup> El falo paterno es el «significante de la falta»: la madre no lo *tiene* y el hijo no lo *es* (la hija tampoco).

113



tal. De la observación que dice que esta verdad no era sino la expresión de un deseo, pasa a la interpretación que dice que el deseo que se expresaba en esta pretendida «verdad» era el deseo de verdad. Queremos ver... Pero resulta lo siguiente: si hubiera una verdad, ésta sería hegeliana o, si se prefiere, marxista. Si el marxismo no es verdad, no es porque sea falso, sino porque nada es verdad.

Sea lo que sea, la pregunta fundamental pasa a ser la del nihilismo. ¿El desmoronamiento de todas las creencias será una liberación o una catástrofe? ¿El hombre moderno encontrará en la incredulidad motivo de un alegre saber o de un agobio depresivo? Como Deleuze, Lyotard considera reaccionario o reactivo protestar contra el estado del mundo o, si se quiere, contra el «capitalismo». No se trata en absoluto de reprochar a este capitalismo el ser cínico, o cruel; muy al contrario, hay que acelerar esta tendencia. El capitalismo *liquida* todo lo que la humanidad creía tener por más noble y más santo: hay que hacer esta liquidación «aún más líquida»<sup>32</sup>. Pues los Buenos y Viejos Tiempos no volverán (salvo hipótesis de un eterno retorno). He aquí cómo se puede entender este programa de un nihilismo activo (que generalmente se ha considerado escandaloso): lo que es noble y santo deja de serlo el día en que se cree en ello no por ingenuidad, sino por cálculo. Por ejemplo, diremos que no tiene mucho sentido «desenmascarar» la religión (o, lo que es lo mismo para Lyotard, el compromiso revolucionario) al no ser ni verdadera ni falsa; por el contrario, esta religión, que era santa en un siglo de fe se convierte en una cosa indecente tras el siglo crítico, cuando los Románticos quieren reestructurarla por nostalgia de su niñez, los Políticos para que el pueblo tenga moralidad y los Religiosos para evitar hundirse en la desesperación. Y, de manera más general, a partir del momento en que sabemos que la verdad no es sino la expresión de la voluntad de verdad, no nos pode-

<sup>32</sup> *Des dispositifs pulsionnels*, pág. 47.

mos ocultar que esta «verdad» sólo traduce el rechazo amedrentado de este mundo en tanto que este mundo no es un «mundo verdadero» (estable, ordenado, justo). *Salvo hipótesis de un eterno retorno*: y es aquí, en este punto decisivo del nuevo nietzscheanismo francés, donde Lyotard se separa de Deleuze. La hipótesis del eterno retorno ocupa un gran espacio en la especulación de los nietzscheanos por una razón que ha sido indicada por Klossowski: esta hipótesis, ante todo, quiere decir que nunca ha habido *primera vez* (no hay origen) y que nunca habrá *última vez* (no hay final de la historia). Tesis cruel a oídos de los fenomenólogos, y de la que ya hemos observado algunos efectos en las desconstrucciones de Derrida. De ahí las paradojas desarrolladas con agrado por Klossowski: no hay *original*, el modelo de la copia ya constituye una copia, la copia es, pues, una copia de la copia; no hay *máscara hipócrita*, pues la cara cubierta por esta máscara ya constituye una máscara; no hay *hechos*, sólo interpretaciones, toda interpretación es, pues, la interpretación de una interpretación anterior; no hay *sentido propio* de una palabra, sólo sentidos figurados, pues los conceptos no son sino metáforas disimuladas; no hay *versión auténtica* de un texto, sólo traducciones; no hay verdad, sólo imitaciones, parodias. Y así sucesivamente<sup>33</sup>. En un artículo titulado primero «Invertir el platonismo», Deleuze ha propuesto llamar *platonismo* a la voluntad, de orden moral en el sentido de la moral del resentimiento), de acabar con esta fuga indefinida distinguiendo las copias buenas (las que confiesan ser sólo la copia de un modelo ausente) de las copias malas, o *simulacros* (las que, consiguiendo suplantar el modelo del que son copia, sugieren que el modelo a su vez sólo es una copia, una enésima edición y la edición original una argucia)<sup>34</sup>. Pero Klossowski llega mucho más lejos. La *liquidación del*

<sup>33</sup> Ver la conferencia de Klossowski, «Nietzsche, el politéismo y la parodia» (1957), cuyo texto está recogido en *Un si j'aurais désir*, Gallimard, 1963 (traducción española de M. Armiño, Madrid, Taurus, 1980).

<sup>34</sup> «Platón y el simulacro», en *Lógica del sentido*.

Deleuze llama ahora «paranoia»). A esta razón se debe que las revoluciones que provocan los deseos auténticos siempre son, tanto en política como en arte, traicionadas. Se echan a perder desde el principio<sup>24</sup>. Cuanto más precisa el esquizo-análisis de Deleuze la diferencia entre el esquizoide y el paranoico, menos puede afirmar que se sitúa en uno u otro lado. En contradicción con sus intenciones más explícitas, con su proyecto *empirista*, Deleuze acaba midiendo *lo que se ajusta* al patrón y *lo que no se ajusta*, pero *debería ajustarse*. Lo negativo, que se trataba de expulsar, se reintroduce, pues, en dos tiempos, como lo había explicado Deleuze en 1962<sup>25</sup>, siguiendo a Nietzsche:

1. Se plantea un ideal que se opone punto por punto a la realidad presente (el «individuo soberano» es todo lo que no es el «último hombre», la esquizofrenia como proceso es lo que no es la entidad psiquiátrica).

2. En un segundo momento, este ideal permite dirigir una acusación al presente, culpable por no ser igual a este ideal, culpable a su vez por no existir, por no ser sino un ideal.

#### El relato del final de la historia

Jean-François Lyotard ha intentado soslayar este escollo en su *Economie libidinale* (1974). El título de este libro, así como el del compendio de artículos que lo preparaban desde 1968, *Dérive à partir de Marx y Freud*, indica con claridad que las premisas de Lyotard son cercanas a las de Deleuze en *El Anti-Edipo*.

Para quien, como Lyotard, proviene de la «filosofía de la praxis» —«el hombre es obra de sus obras» escribía en otro tiempo—<sup>26</sup> y que ha militado largo tiempo en el

<sup>24</sup> AOE, pág. 419.

<sup>25</sup> NPh, pág. 170.

<sup>26</sup> «Nota sobre el marxismo», *Tableau de la philosophie contemporaine* (Fischhaber, 1956, pág. 57).

grupo *Socialisme ou barbarie*, el nihilismo diagnosticado por Nietzsche tiene, entre otros, el siguiente sentido: el militante revolucionario se imagina que su lucha contra el actual estado de cosas se basa en la *verdad*; dispone de una teoría revolucionaria que le enseña como una verdad establecida que el actual modo de producción y con él toda su superestructura, están condenados por la contradicción que entraña, y que el futuro de ese presente será la catástrofe (guerra, fascismo generalizado) si la humanidad no toma la iniciativa de pasar a otro modo de producción. Pero este militante descubre dos cosas:

1. Creía hablar en nombre de la verdad y, sin saberlo, no expresaba sino un ideal moral; de ahí el derrumbamiento de los valores revolucionarios, ahora considerados como valores religiosos (búsqueda de una *salvación* de la humanidad mediante una *venganza* contra los culpables) y clericales (el intelectual es a las masas lo que el buen pastor al rebaño).

2. De rebote, esta nueva lucidez permite descubrir que el socialismo, precisamente porque es un «dispositivo» o una «disposición» religiosa, es mucho menos revolucionario que la realidad capitalista; pues ésta es cínica, no cree en nada y destruye todas las creencias en toda la superficie del planeta.

La verdad que ofrecía el saber de la teoría revolucionaria no era sino un ideal. No era en absoluto *la verdad*, sino solamente la expresión de un *deseo de verdad*. Procedía de la misma creencia en la verdad que la de la religión<sup>27</sup>.

Llegados a este punto, quisiéramos poder interrumpir un momento a Lyotard y decirle: acaso lo que estaba mal fundado era esa verdad del militante; un desco le ha hecho tomar los enunciados marxistas por verdaderos, pero quizá, sencillamente no eran verdad. ¡Vaya! No nos oye, su carrera ya le ha llevado más lejos, prosigue con tesón y franquea de un salto toda la distancia que separa su desilusión de una polémica contra la verdad en cuanto

<sup>27</sup> *Economie libidinale*, «Le désir nommé Marx».

principio de identidad, que está en la base de esta negación de toda atribución de un origen o de un original, tiene como consecuencia que las apariencias de identidad o de regularidad con las que nos encontramos sean máscaras. Toda identidad es simulada. Lo mismo siempre es un otro que se hace pasar por lo mismo y nunca es el mismo otro quien se oculta bajo la misma máscara; esta máscara que reconocemos como lo mismo nunca es por otra parte verdaderamente la misma máscara y el que cree que es el mismo tampoco lo es, etc. Pero, precisamente porque ocurre eso, la doctrina del eterno retorno no puede en absoluto proponer un principio de diferencia para oponerlo al principio de identidad. La hipótesis nietzscheana, explica Klossowski, es audaz porque opone al principio de identidad la apariencia de un principio, es decir, un falso principio que simula ser verdadero. La doctrina del eterno retorno, dice, es la parodia de una doctrina<sup>25</sup>. Así, el filósofo de la diferencia es un impostor y su filosofía un engaño. No sería posible, pues, asignar a esta filosofía el desengaño como tarea.

«Sólo se desengaña para engañar mejor»<sup>26</sup>. Por eso, la búsqueda deleuziana de una verdadera diferencia, la que separaría al amo del esclavo, o al deseo verdadero del deseo desfigurado, procede de una creencia ingenua o acaso fingida en las virtudes de la crítica. La definición de la filosofía como crítica pertenece a las «Luces» anteriores a 1789: denunciando al cura impostor que apoya con sus mentiras al poderoso déspota, la filosofía cree espabilar al pueblo ingenuo y devolverle su antigua virtud. Es decir, que la crítica de las autoridades ha olvidado examinar la autoridad de la crítica misma. Extiende sus sospechas por doquier, pero sigue creyendo en la inocencia de la crítica. En realidad, la diferencia entre la crítica de la impostura y esta impostura es simulada. Y asimismo la diferencia entre la fuerza activa y la fuer-

<sup>25</sup> *Un si funeste désir*, n.º 226.

<sup>26</sup> *Nietzsche et le cercle vicieux*, pág. 194.

za reactiva, pues cada una de ellas, por definición, simula a la otra desde siempre. La enfermedad produce la ilusión de tener buena salud, y la salud superior, el exceso de vida, se anuncia con síntomas que podrían ser los de la enfermedad. Klossowski llega, pues, a escribir:

Las catástrofes modernas —en un plazo más o menos breve—, siempre se confunden con la «alegre noticia» de un falso «profeta»<sup>27</sup>.

En lugar de afirmar que la filosofía sea, de Platón a Hegel, un largo engaño (metafísica, etc.) contra el que se alzan valientemente, excepcionalmente, algunos escasos pensadores libres, habrá que decir lo contrario: la filosofía, es decir, la creencia en la verdad, no ha sido sino un largo desengaño, un largo ocaso del poder de engañar, de fabular, de producir dioses. El propósito misterioso de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, según el cual el mundo verdadero se ha convertido en una fábula, no significaría en absoluto que ya no creemos en un mundo suprasensible, sino, de manera más inquietante, lo siguiente:

el mundo se vuelve fábula, el mundo tal cual sólo es fábula; fábula significa algo que se cuenta y que no existe sino en el relato; el mundo es algo que se cuenta, un acontecimiento contado y por eso una interpretación: la religión, el arte, la ciencia, la historia son otras tantas interpretaciones diversas del mundo, o, mejor, otras tantas variantes de la fábula<sup>28</sup>.

El final de la historia ahora significa que la humanidad se prepara para salir del tiempo histórico para entrar de nuevo en el «tiempo del mito»<sup>29</sup>. Y el eterno retorno precisamente consiste en la salida fuera de la historia, es decir, el olvido activo del pasado, condición

<sup>27</sup> *Nietzsche et le cercle vicieux*, pág. 13.

<sup>28</sup> *Un si funeste désir*, n.º 193.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 194.

previa de la creación de nuevos dioses (o, si se prefiere, de nuevas «historias», de nuevas leyendas).

Si así es, concluye Lyotard, la filosofía debe abandonar la antigua máscara que llevaba en el reino de la verdad única (o edad cristiana, monoteísta) y vestirse con una máscara pagana, politeísta. El traje virtuoso del crítico ya no es adecuado.

¿Rechaza en este punto la ética spinozista o nietzscheana que separa los movimientos del más-ser y del menos-ser, de acción y reacción? —Sí, cuidémonos de ver reaparecer con estas dicotomías toda una moral y toda una política, con sus sabios, sus militantes, sus tribunales y sus cárceles. (...) No hablemos como liberadores del deseo<sup>40</sup>.

El mundo es un relato fabuloso. ¿Y cómo se producirá la salida fuera del tiempo histórico? Durante la historia, mientras que había historia, el mundo no era una fábula, sino una verdad presentada ante un único *logos*. ¿Cómo volver del *logos* al *mythos*? Demostrando que incluso el *logos* no era sino un *mythos*. La filosofía se ha construido contra las «historias» y los «comadreo». Platón cerraba las puertas de su ciudad a los poetas; a quienes acusaba de narrar historias seductoras, pero ajenas a la verdad. Ahora habría que demostrar que también Platón nos cuenta historias. Que la filosofía es, asimismo, una historia seductora. Los filósofos oponen el discurso teórico al discurso narrativo. El primero dice: esto es lo que ocurre *siempre y en todo lugar*, en todos los sitios y en todos los tiempos. El segundo dice: *érase una vez* (y entonces todo el mundo está seguro de que nunca ha tenido lugar). Mientras subsiste esta oposición entre lo universal y lo particular la teoría dominará las mentes: las «historietas», las trovas, son consideradas como diversiones sin consecuencias.

<sup>40</sup> *Economie libidinale*, págs. 54-55.

Mi opinión es que las teorías son relatos, pero disimulados; que no debemos dejarnos engañar por su pretensión a la onmitemporalidad<sup>41</sup>.

Lyotard confía la demostración de esta tesis a una rehabilitación de la *lógica de la ocasión*, tal como la podemos encontrar en los sofistas griegos. Esta lógica presentaría la siguiente particularidad: haría fracasar la lógica de la verdad única y universal demostrando que esta lógica de lo universal no es sino un caso particular de la lógica de lo particular, del caso singular o de la ocasión única; y, *sin embargo*, esta lógica de lo particular, aunque domina y comprende la lógica de lo universal, no sería en absoluto una lógica *más* universal, ni una verdad *más verdadera*.

Si todo discurso se considera narrativo, aquel que pretendiese obtener un discurso absoluto sería motivo de risa, pues lo característico del relato es que:

1. ya está siempre empezado, siempre es el relato de un relato precedente; el referente del discurso narrativo nunca es el hecho bruto, el acontecimiento mudo, sino ya lo narrativo, las historias, todo un zumbido de palabras que precede, provoca, acompaña y sigue el cortejo de las guerras y de las fiestas, de los trabajos y de los días.

Y, de hecho, siempre estamos bajo el efecto de algún relato, siempre nos han dicho ya algo, y siempre hemos sido ya dichos<sup>42</sup>.

2. nunca está acabado, pues, por principio, el narrador se dirige a un oyente, el *narratario*, que luego puede convertirse en narrador, haciendo de la narración de la que ha sido narratario, lo *narrado* de una nueva narración.

Por eso la historia nunca se acaba. O lo que es igual,

<sup>41</sup> *Instructions péniennes*, Galilée, 1977, pág. 28.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 47.

un relato llega a su fin: *un relato se acaba*, el «relato» dialéctico. Pero ya hay varias versiones de ese relato, varios relatos de este final, varios relatos de estos relatos. Después de todo, el «Discurso sobre la historia universal» no era sino un mito poderoso. O, si se prefiere, no era sino un mito, pero, ¡qué fuerza hay en este mito para haber hipnotizado durante tanto tiempo a sus narratarios!

El final de la historia no es el final del relato. Los múltiples relatos de este final preparan un porvenir en el que reinarán, «de nuevo» y por milésima primera vez, diversas variantes de la fábula del mundo.

#### Advertencia final

Mi tema no comporta conclusión alguna. Sería presuntuoso «sacar enseñanzas» de estos años tan próximos, ya pasados puesto que los comentamos, pero que aún no tienen para nosotros carácter de *pasado*. En lo que atañe al *futuro* no tiene mucho sentido predecirlo: todos sabemos que prometiendo un porvenir brillante a esta o a aquella escuela, sobre todo tenemos en cuenta nuestras propias preferencias. Sin embargo, tendría la impresión de eludir el obstáculo que me reservaba mi tema aquí, al término del recorrido, si no respondiese a la pregunta formulada al principio del capítulo III: ¿se ha interrumpido la «hemorragia de subjetividad» que señalaba Jean Beaufret en 1947 en especial durante los recientes años, en los que el «antihumanismo», la «liquidación de la identidad» o la «desaparición del sujeto» han sido los protagonistas? Vemos que la enfermedad más bien se ha agravado. En 1945 había *un solo sujeto*, un solo soberano, cuya soberanía ya era, por otro lado, vacilante. O el Sujeto reinaba como Monarca absoluto, con todas las prerrogativas vinculadas al «Yo=Yo», aunque su absolutismo sólo era válido dentro de las fronteras del *para sí*: soy absoluto para mí, pero para mí únicamente, y tanto *en sí* como *el otro* se me escapan. O el Sujeto tenía alguna afinidad o parentesco con el *en sí* y se esbo-

zaba entonces un acuerdo entre el sujeto y el objeto; pero cuanto más rasgos comunes descubría el *para sí* con el *en sí*, menos éste *para sí* era *para sí*: el «se», el «impersonal», el «anónimo» invadían ese Sujeto desde dentro.

Tras 1960 el sujeto soberano no es «superado», como quería Merleau-Ponty<sup>43</sup>, estimulado por su ternura hacia la naturaleza y luego por su lectura de Heidegger, sino *multiplicado*. En lugar de ser sometido el mundo a un único *Ego*, ahora debe presentarse a una miríada de *pequeños agentes*, cada uno vinculado a una *perspectiva*.

Toda la generación de 1960 acaba en el *perspectivismo*. Pero la palabra «perspectiva» protesta ante este uso que se hace de ella. Este *perspectivismo* del nietzscheanismo francés tiene el siguiente sentido: cuando los fenomenólogos arrepentidos permiten poner en duda la ecuación entre *ser* y *ser para mí*, aceptan de buen grado sacrificar el *ser*; es decir, que no están en absoluto dispuestos a renunciar al *para mí*. ¡Somos nosotros los que mandamos! El *perspectivismo* rompe la unidad del sujeto, pero no al sujeto mismo. Hemos visto cómo la posición de un *sujeto* (del *ego* idéntico a sí mismo en tanto que origen de la verdad) tenía como consecuencia infalible la rivalidad de las conciencias, la guerra entre pretendientes en torno al trono del *Ego* absoluto. Como dice Pascal, cada uno se considera injustamente centro del mundo. El *perspectivismo* quisiera evitar esta dialéctica del amo y el esclavo (yo soy, luego tú no eres) calmando a los concurrentes: ¡vuestras luchas no tienen objeto! ¡todos queréis ser el centro del mundo! ¡Sabed que no hay ni centro ni mundo! Todo esto es sólo un juego, un simulacro. Se echan a suertes las cartas en la fiesta de la Epifanía, pero para evitar que los convidados riñan todo el mundo gana: es verdad que sólo se trataba de un juego para divertirse.

Como recuerda Serres, el *perspectivismo* es lo mismo que *la fenomenología*<sup>44</sup>. El objeto de la geometría des-

<sup>43</sup> PP, pág. 408.

<sup>44</sup> *Le système de Leibniz*, I, pág. 168.

criptiva consiste en determinar las propiedades invariantes de una figura cualquiera *para toda perspectiva*, es decir, para toda proyección de esta figura sobre un plano (en el que ésta «aparece»). Si hacemos variar el plano de proyección, la figura asimismo va a variar, pero de manera igualmente regular y conservando ciertas propiedades (llamadas «de posición»): por ejemplo, un círculo se transformará en elipse, pero, en la circunferencia de todas las secciones cónicas que se pueden obtener de este modo, un punto B, situado entre A y C conserva este lugar intermedio. Por definición, el sentido del perspectivismo estriba en encontrar el *orden* en la variedad, lo *invariante* en el cambio, *la identidad* en la diferencia. Dice cómo, en determinado caso, se produce determinada «aparición».

Merleau-Ponty empleaba la palabra «perspectiva» en su sentido riguroso cuando encontraba en ella la solución al problema planteado por la diversidad humana: el discurso irracional (mito, delirio) no es una aberración, es:

una proyección de la existencia y una expresión de la condición humana.

Y añade:

Si todos los mitos son verdaderos, lo son en tanto que pueden ser reubicados en una fenomenología del espíritu, que indica su función en la toma de conciencia, y, en definitiva, fundamentan su sentido propio en su sentido para el filósofo<sup>45</sup>.

En consecuencia, perspectivismo equivale efectivamente a fenomenología.

El nietzscheanismo francés de los últimos veinte años pretende entender *la perspectiva* en el sentido exactamente opuesto, no para someter la variedad a un orden y encontrar lo invariante en las variaciones, sino, al contrario, para hacer del orden una de las figuras de la va-

<sup>45</sup> PP, págs. 338-339.

riedad, para ver en lo invariante una simple perspectiva entre otras. Leibniz, escribe Deleuze, expresaba el perspectivismo clásico obligando a esas perspectivas que constituyen las mónadas a *converger* en un mismo objeto: las mónadas son como puntos de vista sobre *la misma ciudad*. El perspectivismo de Nietzsche sería distinto:

Es otra ciudad la que corresponde a cada punto de vista, cada punto de vista es otra ciudad. (...) Y siempre otra ciudad dentro de la ciudad<sup>46</sup>.

Los puntos de vista, no sólo son diferentes, sino que únicamente tienen en común el hecho de ser diferentes. Hay tantas ciudades como puntos de vista, y estas ciudades no se parecen, no se comunican entre ellas, están distanciadas unas de otras. Podría suceder que la palabra perspectiva le juegue aquí una mala pasada a aquellos que quieren emplearla según su fantasía. Acaso es ella quien va a llevarlos donde no quieren ir, antes que desviarla ellos de su sentido. Leemos en la *Monadología*:

Así como una misma ciudad, mirada desde diferentes lugares, parece completamente distinta, y está como multiplicada en sus perspectivas, ocurre de igual modo que, gracias a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como tantos diferentes universos, que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno sólo según los diferentes puntos de vista de cada Mónada (§ 57).

El nietzscheísmo francés dice superar el sujeto cuando suprime el *objeto* (la ciudad, ese objeto común a aquellos que la observan «desde diferentes lugares»). El texto, dice, no tiene referente exterior a sí mismo, el relato histórico no refiere ningún acontecimiento exterior al relato, la interpretación no trata sobre ningún hecho que se pueda distinguir de la interpretación, las perspectivas. De este modo serían vencidos el Centro único, el primer Principio, la Identidad soberana.

<sup>46</sup> LS, pág. 203; ver también DR, págs. 79 y 94.

120