

# Relevamiento de las concepciones de razón disponibles en los siglos XIX y XX

a Norberto Chaves

Autor: Jorge Lovisolo  
Colaboradora: Ana Simesen

## Razón procedimental

En *Erkenntnis und Interesse*, Habermas operaba inconfesadamente con un “trascendental ampliado mediante el *a priori material* de Husserl” (Eul, 1973:380). Por eso vemos aparecer, a propósito de la lógica del desarrollo del género humano, enunciados llamativos tales como “condiciones trascendentales de producción y reproducción de la especie”. En éste cohabitan, de un modo casi promiscuo, paradigmas omniexplicativos concurrentes: Kant, Marx, Piaget, y, en cierta medida, Darwin. Pero el énfasis recae sobre lo trascendental, de tal modo que la razón con la cual opera está centrada en un sujeto. Para abandonarla deberá construir un concepto *procedimental* de razón adhiriendo al giro lingüístico, para pasar así, de un modo crítico, de la Teoría del Conocimiento a la Teoría de la Ciencia.

Intentaré bosquejar el concepto habermasiano de *razón procedimental*. Se trata de una razón no centrada en un sujeto donante de sentido (un sujeto finito, Kant, o un macrosujeto productor, Hegel), de una razón no sustantiva, sino más bien atendida a la lábil irrecusabilidad formal del argumento; de una razón que más bien habría que entender como libre circulación de argumentos, sin más coerción que el respeto a un *minimum* de reglas discursivas intersubjetivamente compartidas por los involucrados en una ritualización lingüística. No interesa el sujeto de la enunciación sino las pretensiones de validez de los argumentos y su régimen de circulación. El ámbito de esta circulación es el espacio público (*Öffentlichkeit*), entendido como un espacio deliberativo donde se despliega el uso público de la razón. De él ha sido proscripta la dimensión perlocutoria del lenguaje con el fin de abolir las asimetrías discursivas entre los interlocutores. Todo esto garantizaría un ágora donde se practican los buenos modales argumentativos de tipo consensual-democráticos.

Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, *una opinión puede transformarse en saber*.

*Argumente sind diejenigen Mittel, mit deren Hilfe die intersubjektive Anerkennung für den zunächst hypothetisch erhobenen Geltungsanspruch eines Proponenten herbeigeführt und damit Meinung in Wissen transformiert werden kann* (Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1987: 49, Band 1. La cursiva de la traducción castellana es mía. De ahora en más esta obra será citada con la sigla *ThkH*).

Si el *paso de la opinión al saber* es argumentativo, no sería ilegítimo inferir que, para el Habermas de la *ThkH* al igual que para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (1988) no sólo no hay verdad extradiscursiva sino, y lo que es más radical, tal vez, *no hay realidad extra-argumentativa*. Hay regímenes de producción argumentativa legítimos, que solo darían lugar a teorías débiles sostenidas por frágiles verdades consensuales: duran lo que dura el acuerdo.

Ahora bien ¿cuáles son las fuentes de inspiración de la razón procedimental? Habermas ha tematizado este problema en *Nachmetaphysisches Denken* (1988a), pero antes de abordar lo dicho en esta obra, señalaremos los hitos relevantes frecuentados por él para construir una concepción procedimental de razón. La razón procedimental nace con el Derecho Natural Racional Moderno (Grocio, Pufendorf, Montesquieu, Rousseau...) y está destinada a asentar la validez normativa, no en los valores consagrados por el fallo favorable de los siglos -la tradición, bastión del autoritarismo para los ilustrados del siglo XVIII- sino en la irrecusabilidad formal del *procedimiento* que la estatuye. Se perfecciona con el Kant de la *razón práctica* y alcanza su más alto grado de depuración en la *teoría de los juegos de lenguaje* de Wittgenstein revisitada por los teóricos de los actos de habla (Austin, Searle). Es preciso detenernos en las reflexiones kantianas relativas a razón práctica porque, a nuestro entender, es allí donde la razón procedimental es debidamente autotematizada y pugna por legitimarse.

Como es sabido, la *Crítica de la Razón Práctica*, es una transcendentalización del *Contrato Social* de Rousseau. Si aventurásemos una reducción del pensamiento kantiano relativo a razón práctica, lo enunciaríamos así: *La voluntad es libertad, en tanto que razón práctica autolegitimada por una máxima universalizable*.

Es preciso enfatizar tres puntos: a) la novedosa homologación de voluntad, libertad y razón (por primera vez en la historia del pensamiento occidental), b) la razón pura en su uso práctico, en tanto que razón autónoma, es susceptible de autolegislar, cuando la voluntad no es patológica, es decir, cuando la máxima de una acción no es determinada por un objeto de la apetencia. Si no fuere así, no habría acción moral pues nos insertaríamos en la serie causal operante en el mundo material y, como es sabido, para Kant, a diferencia de Hegel, la causalidad excluye la libertad, y c) lo más relevante que, para nosotros, es la autolegitimación de la máxima. Si homologa voluntad a razón es para procurarle a esta una base argumentativa, pues la voluntad es desiderativa, está más cerca de la inclinación o la pulsión que del deber. Si la voluntad es razón práctica, entonces estamos ante un doble límite de la voluntad: un límite racional y otro contractual de la voluntad de poder. El primero en advertir esta treta fue Nietzsche, luego Marx y, más tarde, Foucault. ¿Cómo se logra esto? Este es el problema al cual Habermas cree haber encontrado una respuesta con su razón procedimental. ¿Y este procedimiento a qué debe tender? A encontrar en la pura formalidad de la razón práctica un dispositivo de *universalización*. Precisamente, de los tres objetivos perseguidos en la *ThkH*, éste es el más relevante: construir un sistema de pretensiones de validez (*ein System von Geltungsansprüchen*). No obstante, Habermas, como dijimos arriba, realiza una discreta arqueología de su razón procedimental. Dicho de un modo sumario, el itinerario es el siguiente: los estoicos, el nominalismo medieval y el Derecho Natural Racional Moderno.

## Observaciones

Sin duda, la razón procedimental es un hallazgo plausible dado que deslegitima la tradición, la autoridad y el prejuicio -que con tanto empeño defendió Gadamer (1986: 281 y ss)- como fuentes de legitimidad normativa; muestra que no hay ningún principio omniexplicativo (Cogito, Transcendental restringido o ampliado, Saber Absoluto, Producción, Poder, Libido, Lenguaje...) que resista al más indulgente de los análisis discursivos. En suma, *prima facie*, tal vez no haya razón más decididamente antifundacionalista que la procedimental. Por eso nos sorprende que Habermas, al reconstruir a los clásicos de la Teoría Social, crea encontrar ya en maniobras a la razón procedimental en la "ritualización de la

magia" (Wcbcr), en el "origen sacro del contrato" (Durkheim) o en la "puesta en palabras de lo gestual" en la sociología conductista (G.H.Mead).

Llama la atención que se transfiera un paradigma relevante de la moderna racionalidad formalizante a comunidades que profesaban una racionalidad de tipo sincrética en sus diversas variantes. Más aún cuando ha adherido a lo que genéricamente llama "versión post-positivista de la ciencia" (Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos).

Por lo dicho, se puede ver que la razón procedimental es radicalmente nominalista. En efecto, por una parte, Habermas (1973: 380) argumenta a favor de una teoría consensual de la verdad, *einer Konsensustheorie der Wahrheit*, a saber: fin de la concepción representacionista del lenguaje y postulación de una verdad indigente que sólo dura lo que dura un acuerdo. De este modo, la teoría queda expuesta a la amenaza siempre latente de un proceso inflacionario de un lenguaje sin respaldo denotativo, siempre al borde de una catástrofe referencial: nada garantiza que la teoría no sea una vasta doxología de frágiles verdades consensuales. Tal vez por esto, inesperadamente, en la penúltima página de la *ThkH*, Habermas, aquejado por una fuerte nostalgia referencial, llegado el momento de validar su teoría, lamentablemente, retrocede. En efecto, para los conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) de su teoría de la acción reivindicará el estatuto epistemológico de *abstracciones reales*, filosofema dialéctico de base en la Lógica de la esencia de Hegel y en la Teoría del Valor de Marx, particularmente en la deducción de la categoría "trabajo abstracto". Como es sabido, no hay razón más sustantiva que la dialéctica: sus conceptos vienen con objeto incluido, del mismo modo que *el castillo de Canterville* de Wilde (1975) va a subasta con fantasma incorporado. ¿Se puede conciliar razón dialéctica con razón procedimental? Si la respuesta es sí, Habermas recae en un absolutismo metodológico sustraído a crítica, llamativo en un teórico del consenso. (Véase Lovisoló, 1991).

La *abstracción real* aparece en Habermas cuando llega el momento de validar su teoría.

Para validar su teoría acude a dos recursos:

1. Reivindicar para ella el estatuto epistemológico de *abstracción real*: en este caso se recae en un absolutismo metodológico sustraído a crítica.
2. Remisión de la teoría a su "contexto de génesis": en este caso se recae en un relativismo historicista.

En el primer caso, acude al recurso ya clásico de las "sociodiceas conservadoras" (Cf. P. Bourdieu, 1989: 395): las categorías adquieren validez, *naturalizándolas*. Además, con esta "naturalización de la epistemología" —diría Putnam, 1994: 229-248—, la teoría de la acción, al tiempo que recupera una aplastante autoridad referencial, también recae en un absolutismo metodológico más o menos autoritario en tanto que sustraído a crítica discursiva. Punto llamativo en un teórico del consenso. Ante una *abstracción real* no se puede contraargumentar.

En el segundo caso, la remisión de la teoría a su contexto de génesis, es decir, a su presente histórico, conjuga ese presente excepcional de la dialéctica donde el concepto se muestra a cielo abierto como un objeto empírico, del mismo modo que en la *reactivación* hermenéutica, donde el reactivador se hace contemporáneo de lo reactivado: "...el desarrollo mismo de la sociedad debe hacer aparecer problemáticas que abren objetivamente a los *contemporáneos, Zeitgenossen*, un acceso privilegiado a las estructuras de su mundo de la vida" (Habermas, 1987: 593, Band 2. La cursiva es mía). Aquí Habermas recae estrepitosamente en algo que siempre pretende evitar: en un contextualismo relativista o en un historicismo anarquizante. El primer reproche se lo hace a Rorty, el segundo a Foucault.

Éste es el error recurrente de la actitud positivista: pretender validar a último momento una teoría.

En las últimas 116 páginas de la *ThkH*, la locución *abstracción real* aparece once veces: la primera vez no se hace anunciar, pues no se encuentra ni el énfasis inaudible de la cursiva ni el distanciamiento brechtiano de las comillas. En su última aparición, la *abstracción real*, hija legítima de la razón dialéctica se convierte en hija adoptiva, en negrita y por eso adulterina, de la razón procedimental.

En el primer caso, el *hipersemaniticismo dialéctico* desemboca en un absolutismo metodológico sustraído a crítica. En el segundo, el *nominalismo consensualista* recae en un relativismo contextualista (el mismo que le reprocha a Rorty en *Nachmetaphysisches Denken*) o en un historicismo anarquizante (que le adjudica a Foucault en *Der philosophische Diskurs der Moderne*).

Como es sabido, semanticismo o nominalismo presuponen un posicionamiento metafísico que Habermas pretende haber dejado fuera de juego en *Nachmetaphysisches Denken*. Pero no se “supera” la metafísica con un prefijo temporal: Nacht, post. No obstante, tras una acalorada discusión, *lebendige Diskussion*, (estas palabras son de Habermas) que mantuve con Habermas en un Seminario dictado en el Instituto Goethe (Bs.As., 1989) donde se debatió la problemática arriba expuesta, el filósofo expresó:

Creo que su pregunta –si la entendí– está exponiendo una equivocada construcción de mi teoría, y de sus ‘dificultades’. No sé si un análisis agudo no revelaría mis contradicciones. Usted se refiere al último argumento, donde yo repito un pensamiento que tomo de Marx y recorro a una autorreflexión de la teoría en conexión con su ‘contexto de génesis’. En el planteo de Marx es fácil explicar el ‘carácter total de una teoría’ (su ‘objeto’ se identifica con las condiciones que posibilitan que la teoría sea cognoscible). Es el modelo clásico de teoría hegeliano-marxista. Intenté –y aprecio su pregunta– decir: lo que para Marx es trabajo, para mí es comunicación. (...) debemos explicar por qué es imposible analizar cómo introducimos algo ‘intuitivamente’, una noción que va surgiendo antes de ser tematizada (...) No lo tengo claro, metodológicamente, para mí mismo (Extraído de los apuntes de Jorge Dotti, en ocasión del mencionado Seminario).

Prosigo con algunas de las observaciones que hice a Habermas en esa oportunidad. Si la teoría de la acción es una *abstracción real*, entonces, “el análisis forma parte de lo analizado” (Habermas, 1978: 88), el concepto se identifica al objeto y el argumento evaporado recupera la autoridad referencial de una teoría maciza, petrificada en su aparatosa sistematicidad y, por esto, sustraída a crítica racional; lo cual la hace recaer en un absolutismo metodológico autoritario, cuyas ulterioridades en razón práctica se mostrarán en el Habermas publicista de *Contra la Lógica de la Guerra* (1991): una malversación de fondos argumentativos movilizados para avalar la justificación de una barbarie consensuada por resolución de un macroorganismo de decisión (ONU) que introdujo una novedad en el mercado legitimatorio del tardocapitalismo neoliberal: la Guerra del Golfo como Primera Guerra Colonial Legítima.

En la esfera de la razón práctica mi observación a Habermas obedece a un doble procedimiento: a medias “internalista” y a medias “externalista”. Pero podría ser más sencillo: si la teoría es una *abstracción real*, entonces, los procedimientos son instrumentos intercambiables de un objeto siempre idéntico. En efecto, la *ThkH* es el para sí de un en sí: *es el concepto realizado de la socialdemocracia*. Reducir el objeto al concepto, como es sabido, es el recurso dialéctico clásico para validar una teoría: cancela la temida *Spaltung* de saber y verdad.

Si en la *república oratoria* (Thomas Mann, 1982: 487) los conflictos derivados de estructuras normativas que regulan un acceso desigual al producto social se dirimen de un modo discursivo, es porque los gerentes del Consorcio Socialdemócrata movilizan los siguientes dispositivos estratégicos para el logro de ese fin:

- 1°. Distribución diferida (en el sentido de Derrida: *retraso y desvío*), en el seno del Consorcio, de los bienes materiales y simbólicos de cinco siglos de acumulación primitiva realizada en la *periferia*.
- 2°. La distribución diferida y el acceso generalizado al consumo, al satisfacer las motivaciones hedonistas de las masas logra una pacificación de los conflictos de clase, demora la revolución y, de este modo, en parte torna creíble el compromiso del Estado social (*sozialstaatlichen Kompromises*).

Es por lo menos llamativo que, en una Teoría Social que tiene pretensiones universalistas de validez como lo es la *Thkh* y *Facticidad y validez* (1998), la palabra periferia o Tercer Mundo, según mi registro, en la primera no aparece y en la segunda sólo una vez (“millones de habitantes del Primer Mundo dejan perecer de hambre a cientos de miles de hombres en las regiones más depauperadas del Tercer Mundo”, 1998: 182). Antes, aparecía como “una periferia territorialmente no definida con claridad” (*eine territorial nicht genau bestimmte Peripherie*, 1976: 284). Interrogado por la *New Left Review* sobre “¿Contiene su análisis del capitalismo algún tipo de enseñanzas para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo?” Habermas (1988b: 222) responde: “Estoy tentado de contestar: ni sí ni no. Pero esto debe ser una visión excesivamente eurocentrista”. En efecto. Por último, hay una ligera mención en una nota a pie de página, de esas que sólo sirven para desnucar al lector en la periferia argumentativa, en fin, en la villa miseria de los libros.

Adorno (1985: 256) hablaba de los “legitimistas de la ilegitimidad” (*Legitimisten der Illegitimität*). Habermas responde con una acusación desconsiderada: “...los viejos frankfurtianos no se tomaron nunca en serio la democracia” (Habermas, 1988b: 142). Veremos.

## Razón Dialéctica

De las razones disponibles, la más sustantiva en el sentido estricto del término es la dialéctica, hasta el punto de que sus conceptos vienen con objeto incluido. Veamos. Donde Hegel muestra esto es en la *Lógica de la esencia*. Que alcanza su mayor grado de depuración expositiva en los párrafos 159 y 160 de la *Enzyklopädie* (1986: 304).

Dado que en su infancia el Saber Absoluto es *certeza sensible*, tal como aparece en el punto de arranque de la *Fenomenología del Espíritu*, expondremos de un modo misceláneo, la dialéctica de la esencia, que es la esencia de la dialéctica, a partir de esta problemática *Gestalt* que se debate con la espinosa cuestión del *arché* del pensar. Como bien lo ha observado Lacan, en la puesta en conceptos del objeto siempre hay un residuo que se resiste, no hay “astucia de la razón” que valga como para hacer de la capa sensible algo soluble al espíritu, en suma, estamos ante un *arché* marcado por “una pérdida de realidad”, de una realidad perdida para siempre: es el estupor de la dialéctica. (Cf., J. Lacan, 1966: 855). Lo propio del Saber Absoluto, para esta filosofía de la identidad, es la negación de la alteridad o, lo que es lo mismo, su *Aufhebung* de todo *natürliche Dasein*: la voracidad de la razón dialéctica no admite la alteridad. El Saber Absoluto no es una *scientia relata*, es decir, no nos “refiere” algo del objeto desde un exterior al objeto. No, se trata de una ciencia liberada de

toda alteridad: el Saber Absoluto es un saber, como diría Heidegger, *absuelto*: libre de todo *aliud*. (Véase, M. Heidegger, 1982, *passim*). Hegel, en el párrafo 160 de la Lógica chica de la *Enzyklopädie*, dice: *El concepto es lo libre. (Der Begriff ist das Freie)*

Veamos cómo se llega a esta libertad. En la certeza sensible, la cosa, aún no mediatizada por el lenguaje o por el concepto, al parecer, se nos presenta en toda su riqueza de determinaciones. Pero, visto desde más cerca, este saber, supuestamente de lo particular concreto, se ha volatilizado en un universal abstracto.

Interrogada la conciencia que hace la experiencia de la certeza sensible acerca de lo sabido en su saber, nos revela que éste es el más abstracto de todos los saberes, pues lo que enuncia es el concepto de un objeto en general: *un esto, un aquí y un ahora*.

Hegel (1952: 79) nos dice, en el párrafo que abre la *Fenomenología del Espíritu*. El Saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato o de lo que es*. (Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden ist*.) (La cursiva es de Hegel).

Veremos la dialéctica del ser en sí y del en sí que es para un otro. Para la conciencia de la certeza sensible, en un primer momento, el objeto es *lo en sí*, lo *esencial*, lo *verdadero*. Pero este en sí que ha entrado en una relación de conocimiento con la conciencia, es un en sí para un otro. El ser para otro de un en sí, es el momento del saber, que Hegel llama concepto. Como vemos, el objeto se ha homologado al concepto y de este modo se ha cancelado la alteridad. En este sentido, no hay tal en sí. O sólo hay un en sí para un otro. La conciencia de la certeza sensible creía aprehender lo particular concreto, pero, interrogada acerca de lo sabido en su saber, el objeto, enuncia lo universal abstracto: ha negado o superado (*aufgehobene*) el *natürliche Dasein* inmediato. Por tanto, al enunciar su verdad, desmiente su suposición (de ahí el subtítulo de esta figura: *La certeza sensible o el esto y la suposición*).

Podría decir esto de un modo sumario, reduciéndolo a tres enunciados:

- La conciencia cree aprehender lo particular pero enuncia lo universal: un saber tal dice más de lo que sabe.
- Si dice más de lo que sabe, no sabe *enteramente* lo que dice.
- El lenguaje invierte el objeto y desmiente la suposición.

La conciencia ha realizado su *experiencia* con el objeto (aquí el concepto de experiencia no tiene nada que ver con el empirismo): ha negado su inmediatez, lo ha disuelto en concepto, en suma, lo ha superado, *aufgehobene*.

Pero esto, para nosotros o en sí, es decir, para el Saber Absoluto. Pues, la conciencia de la certeza sensible, como toda conciencia fenomenológica, es una conciencia desventurada: sufre el dolor de que su concepto nunca corresponda a su objeto: aspira a aprehender lo particular pero enuncia lo universal. En este trayecto ha perdido su verdad. Lo que ella abandona, es lo que el Saber Absoluto retiene, bajo la forma de un *erinnerte Ansich*, un en sí recordado, una realidad domeñada, cancelada en su posibilidad y reducida a su abreviatura mediante el *recuerdo-interiorización*, la *Erinnerung*. Para la conciencia lo real es un mero objeto, para nosotros o en sí, es *objeto y movimiento*. Esta razón, que es movimiento de lo real (*wirklich*) y de ella misma, intenta pensar el movimiento, es decir, a sí misma. Como vemos, para la dialéctica hegeliana, como para la teoría literaria del conocimiento en Proust, *la realidad es recuerdo*, en un sentido enfático: *realidad interiorizada*. Con la *Erinnerung*, recuerdo-interiorización, en tanto que contrapartida dialéctica de la *exteriorización*, *Entäußerung*, la conciencia se libera de la *alineación*, *Entfremdung*. Y esta *reconciliación* es el fin de la filosofía. *al término de*

De ahora en más, adoptaré el siguiente criterio para decidir cuando un pensador es dialéctico: lo es si acepta la lógica de la esencia, que implica la supresión de la alteridad del objeto o, lo que es lo mismo, su reducción a concepto. En este sentido, Adorno, Benjamin, Marx y Althusser contrariamente a lo que se cree, no son pensadores dialécticos. El primero, en su *Dialéctica negativa* (1982: 34), reivindica la alteridad del objeto frente al concepto y se opone con desdén a ese idealismo que señala como *un vientre hecho espíritu*. La “dialéctica negativa” carece del tercer momento de la dialéctica hegeliana, la “síntesis conciliadora”: pues, según Adorno, la precipitación sintética es la postulación atolondrada de un mundo falsamente reconciliado. La pacificación de los opuestos y la posterior concordia de los contrarios, en suma, la *reconciliación* (*Versöhnung*) no se presenta ya sino como un augurio escatológico sin cesar diferido, o, citando a Stendhal, como una *promesse de bonheur*: “Lo que podría ser aún no ha comenzado”. Roto el encantamiento (*Entzauberung*) sólo queda el mundo administrado (*verwalteten Welt*) sostenido por la triste comparsa de “proletarios dóciles” (*fügsamen Proletariern*), pues “de la inmadurez de los dominados vive la sociedad en vías de putrefacción” (1983: 53). De los esclavos de amos prósperos ya nada cabe esperar: después de las “investigaciones empíricas”, la Escuela de Frankfurt radicada en EEUU, no sin estupor, pierde el sujeto histórico y se desvanece para siempre la esperanza lukacsiana de la revolución *necesaria*. Los esclavos satisfechos, fuera de EEUU, viven en el consorcio socialdemócrata, esa feria donde basta respirar para tener derecho a la asfixia, como decía Beckett (1953: 60). No debería sorprender, entonces, ese desesperado desvío de la mirada, de algunos de sus pensadores, hacia las promesas de las vanguardias estéticas. En esta utopía imantada por la belleza, el ejecutor de la redención se ha desplazado de una clase social a la cofradía de los artistas. La arenga cambia su retórica, pasa del tribuno al creador: “El arte denuncia la sobreabundancia de la pobreza” (Adorno, 1970: 66). El arte radical es tenebroso y su color favorito, el negro. Así lo dejan entrever los tres héroes estéticos más entrañables para Adorno: Schönberg, Beckett y Klee. Pero el arte sólo puede ser fiel a la clarificación racional (*Aufklärung*) burlándose de la época que glorifica esa clarificación: en la obra de arte no se manifiesta lo ideal ni lo armónico, pues su negación de la inmediatez alienada y su capacidad disolvente residen en lo contradictorio y disonante (*Widerspruchsvollen und Dissonanten*, 1970: 130). Esta expectativa inspirada rebasa el concepto filosófico, está en la utopía oracular que encierra la obra de arte consumada, pues el arte auténtico es expresión de lo que no tiene expresión, es un llanto sin lágrimas (*Authentische Kunst kennt den Ausdruck des Ausdrucklosen, Weinen, dem die Tränen fehlen*, 1970: 179). El arte, a diferencia de la filosofía sistemática, busca la verdad en lo transitorio; desdén la unidad, la identidad y la totalidad –categorías autoritarias–: es el destello efímero, pero revelador, de lo fragmentario. “El arte es una broma superior”, decía Thomas Mann. Y, para Adorno, esa broma superior, tras la revolución incumplida, está en ese frágil punto de encuentro donde la vanguardia estética se desborda en vanguardia política. El arte nos abre esa perspectiva de redención orientada por la luz mesiánica (*Standpunkt der Erlösung (...) Messianischen Lichte*, Adorno, 1985a: 333-334). Pero para Adorno, este hombre “increíble, que conoce todas las notas del mundo”, como le refiere una cantante a Th. Mann (1988: 44), “la música revela todos los secretos del arte” (*Musik plaudert aus der Schule aller Kunst*, 1970: 336). Para comprender la prosa ensayística de Adorno, esa dialéctica trunca y enojada, sin el momento afirmativo de la síntesis, es preciso escuchar su música: *Kompositionen* (escúchese *Zwei Stücke für Streichquartett op.2*, CD, sello Wergo, Germany, 1990). Para Adorno, su música y la de Alban Berg son dialécticas en sentido estricto: y esta dialéctica es audible en la síncopa. En efecto, el tilde rítmico de la síncopa consiste en que éste percute en la mitad de una unidad rítmica, el compás, y redobla el golpe en la siguiente, concluye sin concluir, es una forma de acabar sin acabar, con un “final de bandera verde”, dicho en

términos del turf. Esto se inspira en la dialéctica sincopada de la *Fenomenología del espíritu*: una figura (*Gestalt*) no resuelve el desgarramiento de los contrarios que hace de cada conciencia una conciencia desventurada singular, marcada por su especificidad, en el seno de la misma figura, sino en la que la sucede. Escuchar a Adorno es asistir a un recital dialéctico, a la banda sonora de la *Fenomenología*: su música es dialéctica, pero no así su filosofía. Como él mismo lo señala, lo aprendido en composición y armonía con Alban Berg lo transfirió luego a su escritura, pero haciendo la salvedad de que en la escritura filosófica se suprime el momento afirmativo de la síntesis, pues de lo contrario se recaería en la misma “alienación musical” de la música tonal :

A fin de evitar que me perdiera demasiado en los detalles, en detrimento del conjunto, o a fin de avanzar en una pieza que me estaba haciendo desesperar, Alban Berg me aconsejaba no bosquejar durante largos pasajes más que una o dos voces o, en determinadas circunstancias, incluso ninguna nota en particular y anotar sólo los ritmos y las curvas, de modo neumático; *más tarde utilicé este truco (Trick: treta, artimaña) en la técnica literaria* (Th.W. Adorno, *Alban Berg*, 1985 : 365. La cursiva es mía).

En fin, estamos ante una dialéctica trunca, atonal, disonante, serial libre. Y libre, aquí, quiere decir, *sin necesidad*. Una dialéctica, a diferencia de Hegel, sin clausura. Una dialéctica que redime la contingencia y donde la reconciliación es una promesa sin cesar diferida.

Creemos que la dialéctica negativa es un eco en sordina de la *dialéctica en suspenso* (*Dialektik im Stillstand*) de Benjamin. El contexto de aparición de este filosofema fundamental para comprender el proyecto filosófico de Benjamin, es preciso buscarlo en el joven Hegel y el joven Marx, en la mística judía (sobre todo, en la versión de la rabinica luriánica, tal como la aprendió de su amigo, G. Scholem, cuya expresión más elaborada la encontramos en *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique*), en sus permanentes relecturas de Kafka, Baudelaire, Goethe y Proust. Pero sobre todo en una de las vanguardias estéticas más estimadas por Benjamin: el surrealismo. La aproximación a la dialéctica en suspenso, por sus fuentes de inspiración y puntos de fuga múltiples, me demandará un recorrido sinuoso. Intentaré algunas aproximaciones al vínculo que hay entre la dialéctica en suspenso con un filosofema, “la iluminación profana”, tal como aparece en un ensayo de Benjamin sobre *El surrealismo* (1990: 43 y ss).

En la producción del joven Hegel de Berna y Frankfurt (1793-1800) que Dilthey reunió bajo el rótulo genérico de “escritos teológicos” y despertó una vehemente repulsa de Lukács (*Der junge Hegel*, 1938), la dialéctica, rústica y descontrolada, pues aún carecía del chaleco de fuerza de la lógica de la esencia que la conduciría al sistema reconciliado, adopta un recurso trópico: el *oximoron*. En él la contradicción se sostiene e insiste en una oposición obstinada, sin *Aufhebung*: es un desgarramiento obcecado sin promesa de reconciliación (*Versöhnung*). Un oximoron memorable aparece a propósito de los profetas del judaísmo primitivo: “predicadores y recaudadores al mismo tiempo”, los profetas son “fanáticos fríos” (*wirkungslose Fanatiker*, Hegel, 1983: 295). Cinco renglones arriba insiste con otro cuasi oximoron: “Los profetas judíos encendieron su llama en la antorcha de un *genio postrado, eines erschlaftten Dämons*”. Sentidos contrarios, nombres opuestos, en suma, *dialéctica del antónimo*, oposición irredenta, que será explotada con cierta discreción por Benjamin y de un modo desconsiderado por Adorno. No obstante, y esto es sumamente llamativo, el contexto de aparición de estos antónimos conlleva una inquietante interpretación del judaísmo primitivo. Veamos cómo Hegel llega al oximoron atribuido a los profetas. Para Hegel, el judío instauró el monoteísmo. Y el monoteísmo es la versión teológica del imperialismo: disuelve la cooperativa de las divinidades antiguas en provecho

de un Dios único. Desde entonces la administración de la fantasía colectiva pasa de un poder colegiado al poder autocrático de Yahvé. Candidato imperial ungido por Moisés, el caudillo y su rebaño (“el guía y los guiados”, *Führer und Geführte*, dirá después Freud, 1982: 482). Este *patriarche béduin*, con la Ley o la *Torá*, arrasó los templos, profanó santuarios y sosegó las ondas telúricas de la superstición que infectaban la tierra con sus talismanes, amuletos y abraxas (E. Renan, s/f: 6). Quien venera a los dioses nacionales, lares o penates, “divide lo Uno”, decía Hegel. Los judíos instauraron la Unidad, pero “la Unidad sólo se eleva por encima de lo muerto”; de ahí que cuando los judíos rompieron el yugo “y fueron lo suficientemente poderosos para realizar su idea de la Unidad, *Idee der Einheit zu realisieren*, gobernaron en consecuencia, ejerciendo la tiranía más indignante, dura y exterminadora frente a toda vida, *alles Leben vertilgendsten Tyrannen*” (1983: 280).

Hegel ya había desarrollado esta idea -que luego retomará Feuerbach- en *Entwürfe über Religion und Liebe*, 1983: 243): “Un pueblo que desdigna a todos los dioses ajenos tiene que llevar en su seno el odio hacia todo el género humano, *muss den Hass des ganzen menschlichen Geschlechts im Busen tragen*.” Para Hegel, el imperialismo no es sino el nacionalismo de una gran potencia. Y la más arcaica de las grandes potencias *imaginarias* sobre la cual se asienta el orden simbólico occidental, es la del pueblo judío. Y en esta guerra de conquista y ocupación del espacio imaginario, el judío salió airoso. En toda guerra de conquista el soldado va delante y detrás viene el comerciante seguido del *predicador*. Y éste es predicador y recaudador al mismo tiempo porque es el encargado de saldar una deuda (*Schuld*) insalvable: Yahvé, esta divinidad no figurativa que se revela ocultándose, le dio todo al pueblo elegido y éste lo recibió como un regalo inmerecido. Por tanto había que devolver todo cuanto antes: el cielo y la tierra, los ganados y las mieses, y un cuerpo limpio y circunciso. De ahí que los profetas predicaran y calcularan los plazos de entrega de los diezmos a Yahvé. Hegel ve en esto una suerte de “teología mercantil” asentada en una economía de costos mínimos: austeridad edilicia de la sinagoga, rituales sobrios, sin boato litúrgico ni derroche en íconos, sólo un pequeño amuleto de bolsillo a precios módicos, el *theraphim*, y, sobre todo, recaudación. *Theologica minora* oficiados por los profetas en la puerta de servicio de la sinagoga.

Desconozco, tanto en Benjamin como en Adorno, una recepción crítica de esta inquietante interpretación hegeliana del judaísmo primitivo.

Por ahora, de lo expuesto es preciso retener el empleo del oximoron en la dialéctica en estado larvario. La dialéctica trópica del oximoron aún no había sido colonizada por la lógica de la esencia ni la contradicción expectante había sido clausurada por la voluntad de sistema.

Los permanentes retornos de Benjamin a la lectura de Kafka están motivados por la discusión sin cesar renovada con Gershom Scholem. Kafka ocupa un lugar relevante en el intercambio epistolar entre los dos amigos. Además, como es sabido, Benjamin profesaba una devoción casi rabínica por la escritura, hasta el punto de atenerse a la prescripción talmúdica de los cuarenta y nueve sentidos de cada versículo de la *Torá*. Cuatro años después de haber publicado en la *Jüdische Rundschau* (1934) su ensayo sobre Kafka, *Construyendo la Muralla China* (1990: 209 y ss), Benjamin le escribe a Scholem refiriéndose a ese ensayo: “Lo que hoy me choca más es el tono apologético que reina en ese trabajo. Para hacer justicia a la figura de Kafka en la pureza y belleza que le son particulares, hay algo que nunca debemos perder de vista: es la figura de alguien que ha naufragado”. (12.6.1938, véase Benjamin/Scholem, 1987: 249). Este fracaso que le adjudica a Kafka, como se podrá ver, es el mismo que le atribuye al surrealismo, por “no haber estado a la altura de la *iluminación profana*.” Más tarde, en particular en *Über den Begriff der Geschichte* (1940, ensayo que llevaba en su portafolio negro cuando huía de la Gestapo hacia

Port Bou) comprendería que “el fracaso” era la condición del éxito. En una acalorada discusión epistolar con Scholem a propósito de un pasaje de la obra de Kafka que aún no he podido registrar, Benjamin le dice a su amigo:

Viene a ser lo mismo si a los escolares se les ha perdido la Escritura o si ya no son capaces de descifrarla, porque, sin su clave correspondiente, la Escritura no es Escritura, sino Vida. Vida tal y como es vivida en el pueblo cercano al castillo. En el intento de transformar la vida en Escritura veo el sentido de la ‘inversión’ a la que afluyen múltiples metáforas de Kafka (carta del 11.VIII.1934, Benjamin/Scholem, 1987: 152).

Benjamin, a la concepción scholemiana de una “vigencia sin significado” le objeta que “una ley que ha perdido su contenido deja de existir como tal y se confunde con la vida” (cf. G. Agamben, 1998: 73). Scholem responde:

Preguntas qué entiendo yo por la ‘Nada de la revelación’. Me refiero a un estado en que ésta aparece vacía de significado, en el que si bien se afirma y es válida, sin embargo no significa. Cuando falta la riqueza de la significación y lo que se manifiesta, reducido a un punto cero de contenido propio, sin embargo no se desvanece (y la revelación es algo que se manifiesta), entonces surge su Nada. Se entiende que en la Religión éste es un caso límite del que no se sabe si en realidad es factible. No puedo compartir en absoluto tu opinión de que da lo mismo que los escolares hayan perdido la escritura o que no hayan podido descifrarla, y veo en ello el más grave error con el que te podrías topar (carta del 20.IX.38, *Correspondencia* Benjamin/Scholem, 1987: 159).

Como se puede ver, Scholem intenta enmarcar la interpretación de Kafka en la teología, pero Benjamin se rehúsa sin por eso abandonar la mística judía. Lo que Benjamin enfatiza en Kafka, a diferencia de Scholem, no es el mundo sagrado de la Escritura, sino el mundo secularizado: tribunales, jueces, abogados, ordenanzas, mensajeros, mesones, tabernas y mujeres lascivas... En suma, el mundo administrado: estamos ante una *Lebenswelt* burocratizada por la extensión del derecho a la vida privada. El mundo de Kafka, es un mundo profano. Es por esto que la “iluminación profana”, marcada por “claras insuficiencias” entre los surrealistas, la reencuentra en Kafka *comme il faut*. Pues ha advertido que lo propio de esa iluminación es la espera febril de una inminente consumación que no tiene lugar. O, como diría Borges, “la inminencia de una revelación que no se produce”.

Intentaré bosquejar ahora un cierto vínculo entre la “illumination rétrospective” de Proust y la revelación profana de Benjamin. En *À la recherche du temps perdu* (de ahora en más: *RTP*) no hay una pluralidad de estéticas sino una sola en diversos grados de elaboración. Un tránsito de la estética de la recepción y su admiración reverencial a la austera estética de la creación. Aquí, uno de los secretos de fabricación de la obra presupone, al menos, un rigorismo ascético que roza la mística: abandono de la vida mundana y su cortejo de frivolidades y un retiro casi monástico de monje jacobino reducido por los jibaros: las obras son hijas del *silence et de la solitude* (*RTP*, IV, *Le Temps retrouvé*, Esquisse XXIV: 811). El *petit* Marcel –como su sosías, Swann– es un adorador mitómano de obras convertidas en fetiches estéticos, porque, por lo general, son signos cargados del aura conmemoratoria de las variadas formas que adopta el placer –amores, viajes, amistad, deseo de brillar en la conversación... Por el contrario, el Marcel maduro del *Temps retrouvé*, se distancia del *dilettantismo* snob de su sosías, pues ha advertido que si Swann reduce la felicidad a la *petite phrase de Vinteuil* asimilando el arte a la inmediatez del placer (*la petite phrase* era “el himno de sus amores”, *RTP*, I, *Du côté de chez Swann*: 215) es porque no ha

sabido encontrarla en la creación artística (*RTP, IV, Le Temps retrouvé*: 456). Creo que en el tránsito manífacamente gradual de la estética de la recepción a la estética de la creación, de las siete novelas que componen *À la Recherche du temps perdu*, hay una que marca un hito decisivo y adelanta la configuración definitiva de la estética de Proust: *La Prisonnière*. En efecto, a consecuencia de una reflexión sobre el carácter fragmentario y *toujours incomplètes* de las grandes obras del siglo XIX, Proust se plantea un problema crucial de la estética, *la unidad de la obra de arte*. Los grandes escritores, afirma, han “fallado, *manqué*, sus libros”, “pero, mirándose trabajar como si fueran a la vez el obrero y el juez, han sacado de esta autocontemplación una belleza exterior nueva y superior a la obra, imponiéndole *rétroactivement une unité*, una grandeza que no tiene” (*RTP, III, La Prisonnière*: 666, la cursiva es mía).

Como es sabido, Proust desdeña el arte programático por lo que en él hay de premeditación y cálculo; por tanto, la unidad de la obra no puede ser *anterior*, sino *retroactiva*. Y lo más censurable sería buscarla con el auxilio de una teoría suplementaria, por más que aparentase ser interior y creciese al ritmo inmanente de la obra: “Una obra donde hay teorías es como un objeto sobre el cual se deja la etiqueta del precio” (*RTP, IV, Le Temps retrouvé*, 461). En fin, la unidad es lo impensado por el creador mientras compone, en suma, es una unidad que se ignora, *une unité qui s’ignorait*. Los escritores (y las obras) que, según Proust, se debatieron con el problema estético de la unidad son: V. Hugo (*La Légende des siècles*), J. Michelet (*La Bible de l’humanité, Histoire de France e Histoire de la Révolution*), H. Balzac (*La Comédie humaine*) y R. Wagner (*La Tétralogie*). (La presencia del músico está justificada en el contexto narrativo: Albertina se ha ausentado. Para aplacar los celos el narrador toma la partitura de *Tristán e Isolda*, la instala en el atril y, en el recodo fugitivo de un compás, cree descubrir, *de golpe*, la fuente de inspiración de la *petite phrase* de Vinteuil. Por cierto transítivismo con Swann se le reactivan los celos, se recoge reflexivamente en sí mismo y piensa en el consuelo del arte para la vida. En este contexto surge la meditación sobre la unidad). En las obras citadas ¿dónde *acontece* la unidad? En Michelet no hay que buscarla en las obras sino en la mirada retrospectiva que el escritor arrojó, *après coup*, sobre ellas. La unidad está en los mal llamados *prefacios*, pues por un desconsiderado afán de protagonismo compiten por el primer plano cuando en realidad son epílogos. Con la *Comédie Humaine* pasa lo mismo. Pero es aquí donde la reflexión de Proust alcanza su mayor riqueza. Balzac, después de haber escrito las innumerables novelas que componen su obra, proyectó sobre ellas la mirada distante del forastero y la próxima de un padre, y *de pronto se le ocurrió* que serían más bellas si alojaba a sus fantasmas en un ciclo, fantasmas a los que se había habituado y le costaba despedirse después de largos años de convivencia, y “dio a su obra, así acoplada, una pincelada, la última y la más sublime”. (*RTP, III, La Prisonnière*: 666-7). De este modo relampagucó una *unité ultérieure, non factice*, una unidad ulterior, no falsa, contrariamente a las *systematisations* de los escritores mediocres que con un gran refuerzo de títulos y subtítulos aparentan haber ido tras un designio transcendental. Esta unidad es el fruto impremeditado e inefable de un *instante*: un *moment d’enthousiasme, vital et non logique*: una *composición de fragmentos, morceaux*, no exigida por el desarrollo artificial de una tesis (*non exigé par le développement artificiel d’une thèse*). Como vemos, la unidad de la obra no ha sido premeditada, es un unidad acontecida, *après coup*, diferida. Y sólo se la alcanza mediante un recurso aleatorio: una revelación, que puede acontecer o no. Proust la llamó *illumination rétrospective*.

¿Qué relación hay entre la iluminación retrospectiva y la memoria involuntaria?

En lo que sigue, no haré el vano intento de reducir la primera a la segunda pues se trata de lo mismo.

Si acontece, la iluminación retrospectiva sólo acontece en el arte. Proust cuenta con tres héroes estéticos: el escritor (*Bergotte*: A. France, Saint-Simon), el músico (*Vinteuil*: C. Saint-Saëns, R. Wagner) y el pintor (*Elstir*: Corot, Turner). Si bien en los borradores de la RTP la música está por encima de todas las artes, en su estética madura se decide por la literatura: “La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c’est la littérature” (RTP, IV, *Le Temps retrouvé*: 474). Si este privilegio lo tiene el escritor, por transitivismo, lo tiene la Escritura y esta cuaja en el Libro, del cual hará una “teoría”. Este “libro interior” se presenta como un imperativo categórico: *hay que* escribirlo, y esto demanda una autoindagación. Pero el mandato no viene de la voz de la conciencia sino del instinto, pues el instinto dicta el deber y la inteligencia proporciona los pretextos para eludirlo: ¡cuántas ocupaciones contraemos para demorar la escritura del Libro! Recobrar el pasado es una forma de redimirlo y sólo me salvo por la escritura: aventura solitaria y silenciosa. En la lectura del libro interior no cuento con cómplices ni colaboradores que me ayuden a descifrar los signos.

En cuanto al libro interior de signos desconocidos (al parecer de signos en relieve, que mi atención, explorando mi inconsciente, iba a buscar, chocaba con ellos, los contorneaba, como un buzo), para cuya lectura nadie podía ayudarme con regla alguna, esta lectura consistía en un acto de creación en el que nadie puede sustituirnos ni colaborar con nosotros. Por eso, ¡cuántos renuncian a escribirlo! (RTP, IV, *Le Temps retrouvé*: 458).

A este “libro esencial”, el único libro verdadero, el escritor no tiene que inventarlo, está ahí, en cada uno de nosotros, pero como viene en caracteres cifrados, será preciso traducirlo: “el deber y la tarea de un gran escritor es la de un traductor” (RTP, IV, *Le Temps retrouvé*: 469). Los caracteres cifrados se encuentran en los pliegues de ese espesor hojaldrado propio de la memoria involuntaria, pues es “en el pasado donde las cosas cuidan su esencia” (RTP, IV, borrador XXIV de *Le Temps retrouvé*: 818). La memoria involuntaria es la fuente última de esta iluminación retrospectiva instantánea que reduce el pasado a la abreviatura maciza del recuerdo. El tiempo recobrado está por encima de la sucesión: es el *instante en dehors du temps, extra-temporel, identité entre le présent et le passé* (RTP, IV, *Le Temps retrouvé*: 450). La realidad en él aprehendida es la “alegría extratemporal” que cancela toda exterioridad.

...l’oeuvre d’art était le seul moyen de retrouver le Temps perdu, une nouvelle lumière se fit en moi. Et je compris que tous ces matériaux de l’oeuvre, c’était ma vie passé; je compris qu’ils étaient venus à moi, dans les plaisirs frivoles, dans la paresse, dans la tendresse, dans la douleur, emmagasinés par moi sans que je divinasse plus leur destination,...(RTP, IV, *Le Temps retrouvé*: 478).

La realidad en bloque, tanto para Proust como para Mallarmé, está hecha para ir a parar al Libro. La realidad, para Proust, como para Hegel, se ha resuelto en recuerdo, interiorización, *Erinnerung*. *A la búsqueda del tiempo perdido* es una fenomenología del espíritu literario. Lo propio de ese instante es “la visión simultánea de la Página” que Mallarmé reivindicó para la poesía, el sonido por encima de la sucesión de sonidos que Mozart reivindicó para la composición musical o el desmontaje cubista de la imagen que Picasso por un momento reivindicó para la pintura: en todos los casos, abolición del tiempo. Muchos fueron quienes a comienzo del siglo XX idearon máquinas de abolir tiempo. Para Benjamín (1978: 703) será “la detención mesiánica del acontecer” (*messianischen Stillstellung des Geschehens*). La “dialéctica en suspenso,” por una parte, hace saltar el continuum del tiempo vacío y homogéneo, es decir, el tiempo de la representación de las

filosofías de la historia, y por otra, recobra el *tiempo-saturado-del-instante* (*Jetztzeit*) que se abre a *otra* historia: la historia que redime el pasado. Y quien redime el pasado es la clase sometida que lucha (*die kämpfende, unterdrückte Klasse*), pues ella es el sujeto del conocimiento histórico (*das Subjekt historischer Erkenntnis*). Sólo esta clase puede

hacer suyo el recuerdo (*Erinnerung*) tal y como relumbra en el instante (*Augenblick*) de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado (*Bild der Vergangenheit*) tal y como se le presenta de improviso al *sujeto histórico* (*historischen Subjekt*) en el instante del peligro (*Augenblick der Gefahr, Über der Begriff der Geschichte*, 1978: 695).

La socialdemocracia sólo le había asignado a la clase obrera (*Arbeiterklasse*) el papel redentor de generaciones futuras (*Erlöserin künstlicher Generationen*): pero no hay redención del futuro con un pasado oprimido. Como se ve, para Benjamin, a diferencia de Adorno, no hay eclipse del sujeto histórico: por eso, frente a la capitulación socialdemócrata reivindica la vigencia del *espartaquismo* alemán (que se opuso tanto a Lenin como a la ideología socialdemócrata del progreso: izquierda revolucionaria orientada por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht que fundan el PC alemán a fines de diciembre de 1918. En enero de 1919 llaman a la insurrección obrera que es aplastada por las tropas a las órdenes del socialdemócrata Noske. Los fundadores son asesinados el 15 de enero de ese año. Rosa Luxemburgo cerraba su discusión con Lenin de esta manera: “En fin, hablando francamente entre nosotros: los errores que un verdadero movimiento obrero comete, históricamente son de una fecundidad y de un valor incomparablemente más grandes que la infalibilidad del mejor de los Comités Centrales.” Cf. *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, 1906, donde discute la teoría leninista del partido como vanguardia de la clase obrera, formulada en *¿Qué hacer?*, 1902. El misticismo histórico la llevaría a confiar en la revolución con una “expectativa de fulguración misteriosa,” según Gramsci, 1978:410). La revolución espontánea y catastrofista, tal como la entendía *Spartakus*, incubada fuera del partido leninista concebido como laboratorio de una historia premeditada, se compatibiliza con el nihilismo radical y místico de Benjamin. El tiempo de la revolución es el *Jetztzeit* inefable, pero, de producirse, puede reconocerse en él “la detención mesiánica del acaecer”: la *chance* revolucionaria, *die revolutionäre Chance* (Benjamin no emplea el vocablo clásico *Knochengelenk*, *coyuntura*, sino el francés con todas sus resonancias semánticas: suerte, fortuna, probabilidad, azar, felicidad, atajo, etc., 1978: 703) hace saltar por los aires el curso homogéneo de la historia en la precipitación de un *instante* en el que se “lucha a favor del pasado oprimido”. Es la mirada retrospectiva que ve en el basural de la historia una acumulación progresiva, pero de escombros: *Angelus Novus*

Si los carteles resplandecientes nos revelaran sus secretos, quedaríamos para siempre extraviados para nosotros mismos, caballeros de esta mesa de mármol blanco en la que nos sentamos todos los atardeceres. El parquet es un inmenso pedal. Los relámpagos derriban de vez en cuando la espléndida platería del tiempo de los incas. Tenemos a nuestra disposición gran variedad de crímenes pasionales, indefinidamente capaces de conmover a los Amigos de la Variante. Este es el nombre que en algunas ocasiones nos damos, con los ojos en los ojos, al término de una de esas tardes en las que no hallamos nada que compartir. El número de puertas sustraídas a nosotros mismos nos mantiene en las condiciones más favorables pero rara vez damos la voz de alerta. También jugamos a juegos de ingenio y de fuerza según los casos. Mientras dormimos, la reina de las voluntades, con collar de estrellas apagadas, se entromete en la elección del color del tiempo. También los raros estadios intermedios de la vida adquieren una importancia sin par. Ved esos

maravillosos caballeros. Desde muy lejos, desde tan alto, desde donde no se está seguro de volver, lanzan el maravilloso lazo hecho de dos brazos de mujer. Entonces las planchas que flotaban sobre el río se balanceaban y con ellas las luces del salón (pues el salón entero reposa sobre un río); los muebles están suspendidos del techo: cuando uno levanta la cabeza descubre los grandes parterres que ya no existen y los pájaros que como de costumbre cumplen su función entre el suelo y la tierra. Los parciales se reflejan débilmente en el río en que los pájaros aplacan su sed.

Casi siempre entramos en esta habitación provistos de escafandras que nos permiten, aprovechando el balanceo de las planchas, reunirnos en el fondo del agua, cuando es necesario. Y pasamos allí los mejores momentos. Es difícil imaginar el número de mujeres que se deslizan en estas profundidades, nuestras cambiantes invitadas. Naturalmente, también ellas van vestidas de vidrio; algunas añaden a este monótono atuendo uno o dos complementos más alegres: virutas de madera como adorno de sombrero, velos de telaraña, guantes y sombrillas tornasol. Ellas se dejan llevar por el vértigo y rara vez vuelven la cabeza para mirarnos, pero nosotros obligamos a nuestros caballos a golpear con el casco el suelo cuando queremos indicar a ésta o a aquélla que con mucho gusto la devolveríamos a la superficie. Entonces, como era de esperar, de las huellas de los cascos escapan nubes de peces voladores que señalan el camino a las bellas imprudentes. Hay una cámara acuática construida a imitación de un sótano de banco, con sus camas blindadas, sus peluqueros de última moda donde la cabeza es vista del derecho y del revés, tumbada sobre la horizontal derecha o izquierda. Hay un fumadero acuático, de construcción particularmente sabia, que queda aislado del agua por medio de sombras chinescas que han encontrado la manera de proyectar sin necesidad de pantalla aparente, sombras de manos que en el acto de recoger flores se pinchan, sombras de bestias temibles y encantadoras, sombras de ideas también, y no hablemos de la sombra de lo maravilloso que nadie ha visto jamás (Breton, 1989b: 358-359).

He transcrito esta largo pasaje de André Breton con la tal vez vanidosa pretensión de recrear la atmósfera y uno de los tantos escenarios en que acontece la *iluminación profana* de Benjamin: el paisaje urbano y sus carteles luminosos que más que signos disparan señales (a los primeros hay que entenderlos, a las segundas obedecerlas), los encuentros fortuitos, la mujer, la obcecada insistencia de las cosas que en el amor esotérico aureolan lo femenino, la poética surrealista de la proximidad de lo distante y la magia y la superstición amorosa que tiende a ver en los *bibelots* con que tropezamos a la vuelta de la esquina un indicio a descifrar. El *Poison soluble*, *Les Pas perdus* y *L'Amour fou* son obras imantadas por el encuentro fortuito con un catálogo de mujeres, bellas o no, pero siempre signadas por un raro atractivo: la mujer con pechos de armiño, Madame de Rosen, la ondina de la noche del *Tournesol*, la muchacha desnuda bajo su abrigo de astracán, esas jóvenes tan bellas que dan miedo, la misteriosa Solange tan delicada como la imposibilidad y discreta como un delito y que inspira un malestar superior en los cuatro puntos cardinales de las tristes sábanas del amor, las fúnebres videntes que hacen su ronda nocturna bajo un anuncio luminoso en la Plaza de la Opera, hembras atlantes que se pasean con un megáfono y un pararrayos en el Pont des Arts, esa transeúnte que al pasar nos susurra al oído "Un beso pronto se olvida", las muchachas que han escrito con tiza la palabra amor en la pizarra del paladar y nos invitan a unas sábanas hechas con cáscara de huevo, la hembra-brújula que al fin fue obligada a pronunciar la palabra Sur, las coquetas premeditadoras de la pasión atentas a las novedades en ropa interior exhibidas en los escaparates de las grandes tiendas, esa jovencita de pupilas tan negras como dilatadas por estupefacientes que Aragón cruzó en una esquina y un autobús la secuestró para siempre como le cuenta el protagonista del hallazgo a Breton en el Bar Deux Magots, la grabadora inspirada que después de inmovilizar a su amado con un mágico charquito de leche fría en el ombligo le pinta un Klee en su cuerpo desnudo empleando técnicas mixtas con algo parecido al dulce de leche, miel, cacao, mermelada, queso,

chocolate en polvo, crema chantilly en pomos de colores variados y después de la última pincelada se come el cuadro..., en fin, un desenfadado y apetitoso menú a la carta que nos hace guiños con ojos marrones claros desde el Jardín de las Delicias. Breton define todo esto de un modo lapidario: “El amor será. Reduiremos el arte a su más simple expresión que es el amor. También reduciremos el trabajo ¿pero a qué? ¡Dios mío! A la música de las lentas correcciones que se pagan con la muerte” (1989b: 359).

¿Por qué Benjamin, que conocía este detallado inventario femenino, escogió a Nadja? Breton la conoce en la vereda de la calle Lafayette el 4 de octubre de 1926 al salir de la librería *L'Humanité* donde acababa de adquirir la última obra de Trotsky. Las oficinas y las fábricas comenzaban a cerrar; algunos transeúntes se estrechaban las manos. Breton lo observa y piensa: “¡Vamos!, todavía no estaban aquellos que encontraríamos prestos para hacer la Revolución.” En medio de ese ajeteo, de pronto ve a una mujer “con ojos de hehecho” que vagabundeaba sin rumbo alguno, con una sonrisa misteriosa, apenas insinuada, pero como con conocimiento de causa. El maquillaje es llamativo: se trata de alguien que comenzó por los ojos pero, por falta de tiempo, lo dejó a medio hacer; además, el borde de los párpados es demasiado negro para una rubia. Intercambian las primeras palabras y al azar de sus pasos van a la deriva por los bulevares. Me llamo “Nadja, porque en ruso es el comienzo de la palabra esperanza, y porque no es más que el comienzo” (A Breton, 1989a: 686). Nacida en Lille en 1902, madre soltera que ha confiado a sus padres el cuidado de la criatura, su situación en París es precaria: los trabajos efímeros de vendedora ocasional no le permiten un alojamiento estable; junto con la noche llega lo incierto. Esta criatura de la calle, perseguida por cobradores, vaga de fonda en fonda. Le encantan los bombones holandeses, las parábolas descendentes de los chorros de agua en las fuentes, descifra el contenido oculto de los carteles luminosos y a las siete de la tarde le gusta meterse en un vagón de segunda en el metro. A esa hora, como es sabido, la mayoría de los viajeros son trabajadores que salen de las fábricas y retornan a sus hogares. Se sienta entre ellos e intenta leer las preocupaciones en sus rostros demacrados. “Hay gente corajuda” –dice. No, de estos nada se puede esperar, “no podrían ser interesantes en la medida en que soportan el trabajo... ¿cómo esto los elevaría si la rebelión no es para ellos lo más fuerte? (...) Terminémosla con los héroes: muchos desgraciados y algunos pobres imbéciles.” –le responde Breton. Ni siquiera amaga con contradecirlo, en ella nada más lejos que intentar hacer la apología del trabajo. “¿Quién eres?” –le pregunta rápidamente Breton, y responde: “Soy el alma errante” (*Nadja*, op. cit.).

El segundo día, Breton le lleva dos libros suyos, *Les Pas perdus* y el *Manifeste du Surréalisme*. Ella le dice: “¿Los pasos perdidos? Pero..., si no hay pasos”. Seguidamente, hojea la obra y fija su atención en un poema de Alfred Jarry que la conmueve: *Parmi les bruyères, pénil de menhirs...* Avanza en la lectura y después de la segunda estrofa de cuatro versos, al tiempo que se le humedecen los ojos se le iluminan como si tuviera la visión de un bosque. Y ve al poeta en ese bosque, hasta el punto que pareciera seguirlo con la mirada: “No, él gira alrededor del bosque. No puede entrar. No entra”. Nadja tiene algo de vidente.

Los ocho días siguientes no siempre se citan, más bien, como la Maga y Horacio de *Rayuela*, salen a encontrarse sin buscarse. En uno de esos encuentros, Breton advierte que Nadja, de *Les Pas perdus*, dado que el cortapapeles ha pasado por dos hojas, sólo ha leído un capítulo, *L'Esprit nouveau*, donde se refiere uno de los episodios que he reseñado más arriba (*le rencontre frappante* -un día y con algunos minutos de intervalo- de la muchacha de ojos dilatados vista sucesivamente por Aragon, Derain y Breton.). En los sucesivos encuentros hay un motivo que retorna obcecadamente: Nadja le manifiesta a Breton el poder que él tiene sobre ella y, además, cómo el poeta es un iluminado destinado a cumplir una misión: es el anunciador de un futuro claro. Y esto queda documentado en la correspondencia de Nadja a Breton: esas esquelas con sentencias breves y enigmáticas

vienen acompañadas de dibujos donde Breton es sucesivamente una estrella, una llama, un sol: "Tu me utilizarás y yo haré lo mejor para ayudarte a hacer algo bueno" (A. Breton, aparato crítico de *Nadja*, 1989: 1551, carta del 2.12.1926).

Breton (1989a: 748) logra conjugar amor y revolución. Las *magnifiques journées* en el bulevar Bonne Nouvelle, las barricadas y pillajes llamados Sacco-Vanzetti "parecen responder a mi expectativa" pues ellos brindan

los grandes puntos estratégicos que busco en materia de desorden y sobre los cuales sigo creyendo que me son brindadas oscuras referencias —a mí como a todos aquellos para quienes (...) *el sentido más absoluto del amor o de la revolución esté en juego y entrañe la negación de todo el resto* (*Nadja*, la cursiva es mía).

En este amor esotérico hay magia. Nadja es una posesa de revelaciones cuasi religiosas. Marcada por el apodo que ha escogido, espera revelaciones ¿iluminación profana u oscuridad sagrada? La distinción es vana. En una revolución conjugada con el amor que incita a emprendimientos líricos, la *coyuntura* más propicia es una cadera arqueada de mujer. Siempre está por encima de las *condiciones objetivas*. El arco voltaico de *l'amour fou*.

Creo que estoy a punto de llegar al concepto de iluminación profana, pero como eso me parece un acto de vileza inconfesable, he resuelto a tiempo torcerle el pescuezo a la razón instrumental. Afortunadamente, he fracasado. Habría que cuidarse de llamar progreso científico a esa manía impúdica de meter la nariz en todas partes.

Creo haber recreado el contexto de génesis indispensable de la iluminación profana y el vínculo de la dialéctica en suspenso con el oximoron del joven Hegel, la nada de la revelación de Scholem-Kafka, la iluminación retrospectiva de Proust y las revelaciones cotidianas de Breton. Revelación que es preciso despojar de toda resonancia metafísica o teológica, tal como lo señala Breton en *L'Amour fou* (1992: 712: *De notre temps parler de révélation est malheureusement s'exposer à être taxé de tendances régressives...La plus grande faiblesse de la pensée contemporaine me paraît résider dans la surestimation extravagante du connu par rapport à ce qui reste à connaître*).

En el caso del Marx (1969: 631 y ss) de la *Introducción General del 57 (Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1969: 632 y ss.), donde desarrolla el método científicamente correcto, *die wissenschaftlich richtige Methode*, que empleará en *El Capital*, al afirmar que el concreto de pensamiento reproduce al concreto real, pasando necesariamente por la intuición y la representación (*Anschauung und Vorstellung*) está más cerca de una teoría precrítica del conocimiento, más cerca de Hume que de Hegel.

El paradigma de la producción determina una teoría del conocimiento (la que Hegel disolvió con la dialéctica) de tipo reproductivista.

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de numerosas determinaciones, pues la unidad de la diversidad. Es por esto que lo concreto aparece en el pensamiento (*Denken*) como el proceso de la síntesis, como resultado, y no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y por consiguiente el punto de partida de la intuición y de la representación. En el primer método, la representación plena se ha volatilizado en una determinación abstracta; *en el segundo, las determinaciones abstractas llegan a la reproducción de lo concreto por vía del pensamiento (im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens)*. Es por eso que Hegel cayó en la ilusión de concebir a lo real (*Reale*) como el resultado del pensamiento que se reabsorbe en sí, se profundiza en sí, se mueve por sí mismo, mientras que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento más que la manera de apropiarse lo concreto, de *reproducirlo* en tanto que concreto pensado (*es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren*, 1969: 632. La cursiva es mía).

De este modo, Marx al introducir una *Spaltung* entre ser y pensar, rompe la continuidad sustancial entre concepto y objeto propia de la dialéctica hegeliana de la esencia y se posiciona en una teoría precrítica y reproductivista del conocimiento.

Como es sabido, la dialéctica es el recurso más astuto para contrarrestar el nominalismo y el riesgo siempre latente de que la teoría no sea más que un proceso inflacionario del lenguaje. Sospecho que Marx intuyó que ese riesgo amenazaba a la ciencia que pretendía construir, de lo contrario no se explica que, a continuación de su teoría reproductivista del conocimiento, cancele la *Spaltung*, y suture saber y verdad con recursos de la dialéctica hegeliana. Y esto acontece dos páginas más adelante de la propuesta epistémica que acabamos de reseñar.

En efecto, se trata ahora de “deducir” la categoría “trabajo”. Sin duda, la idea del “trabajo” en su generalidad, es tan vieja como el mundo. Pero, “captada en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el ‘trabajo’ es una categoría tan moderna como las relaciones que hacen nacer esta abstracción” (1969: 634).

Para los monetaristas, por ejemplo, la condición de existencia de la riqueza no era una actividad subjetiva creadora de valor, el trabajo, sino algo objetivo, un medio de cambio reificado en la forma dinero. Se advierte un gran progreso teórico cuando en la época de la manufactura, ya no se pone a lo objetivo, sino una actividad subjetiva creadora de valor: el trabajo manufacturero o mercantil. Luego, en el sistema fisiocrático, también se pone al trabajo como condición de existencia de la riqueza, pero no el trabajo a secas, sino el trabajo agrícola. Pero el progreso científico más notable se lo debemos a Adam Smith: para él, la condición de existencia de la riqueza ya no es el trabajo manufacturero, mercantil o agrícola, sino el trabajo *sans phrase*. En efecto, es Smith quien pone como condición de existencia de la riqueza no lo objetivo en la forma alienada del dinero, tampoco trabajos específicos, sino una actividad subjetiva creadora de valor en general, el trabajo abstracto. Este trabajo presupone un desarrollo de las fuerzas productivas en que ya no cuentan las habilidades individuales de los trabajadores: el obrero puede pasar de una rama de la producción a otra sin previa especialización o capacitación, pues lo que cuenta es el tiempo de trabajo, el trabajo líquido, el que permite determinar la magnitud de valor de la mercancía. Marx agrega:

La indiferencia respecto de un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro, y en la cual el género determinado de trabajo les parece fortuito y por consiguiente indiferente. *El trabajo ha devenido, no sólo en tanto que categoría, sino en la realidad misma, un medio de producir la riqueza en general... Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichthums überhaupt geworden und hat aufgehört... (...)* Es solamente ahí que la categoría abstracta, ‘trabajo’, ‘trabajo en general’, trabajo *sans phrase*, punto de partida de la economía moderna, *deviene prácticamente verdadera, praktisch wahr* (1969: 635. La cursiva es mía).

Marx nos ha propuesto un díptico epistémico: en el primero, una teoría del conocimiento reproductivista precrítica donde siempre está latente, a consecuencia del nominalismo, la amenaza de una imposibilidad de la ciencia por la *Spaltung* de concepto y objeto; en la segunda, donde el trabajo abstracto no es solamente abstracto en tanto que categoría sino que la realidad ha devenido abstracta, y por tanto el concepto recupera esa autoridad referencial que sólo la dialéctica puede procurar, pues identificando concepto y objeto, se retorna la dialéctica hegeliana. La primera propuesta dio lugar a un marxismo de

tipo estructuralista (Althusser, Godelier...), la segunda a un marxismo historicista (Lukács, Gramsci, Sartre...). Creo que el "método" empleado por Marx en su obra madura, *El Capital*, es el bosquejado en el primer panel del díptico. No obstante, ese bosquejo demanda ser explicitado después de someterlo a una minuciosa averiguación de antecedentes (filosóficos).

En este sentido, estructuralismo constructivista e historicismo no son interpretaciones enteramente arbitrarias. Proust decía que "nuestra imagen social es una invención de los otros". Esto es cierto, pero a condición de afinar esa sentencia con otra de Borges: "todos nos parecemos a la imagen que los demás se hacen de nosotros." En este sentido, Marx mismo nos ha brindado la materia prima para la confección de un doble fantasma: el historicista y el estructuralista. Sin caer por esto en esa visión espectral de Marx que nos brinda Derrida, con cierto oportunismo a destiempo (1993: *passim*).

Aquí es preciso evitar malentendidos. El decir que Marx no es dialéctico contrariando interpretaciones tan acreditadas en el paso de los años como las de Lenin, Lukács, Rosa Luxemburgo, Mao Tse Tung, Gramsci, Althusser y tantos otros, no pretende menoscabar la cientificidad de *El Capital*. Todo lo contrario. *Si Marx alcanzó un sorprendente grado de rigor científico es porque abandonó la dialéctica*. La dialéctica, una de las razones tal vez más notables del pensamiento, por sublime que sea, es una empresa filosófica iniciada por dos alejandrinos, Proclo y Jámblico, empresa filosófica que nunca tuvo que habérselas con datos empíricos a los cuales, por otra parte y por una imposibilidad de procedimiento, no habría podido procesar (conocido es el rechazo de Hegel por el pensamiento matemático y toda cuantificación) Y menos aún en la versión de Engels, el materialismo dialéctico, que la Academia de Ciencias de la URSS adoptó como *método único* tanto para abordar los fenómenos naturales como los socio-culturales. Cuando Marx en el prólogo de *El Capital* dice "coqueteo con la dialéctica" hay que tomar ese lema al pie de la letra; pero también cuando afirma que era preciso "ponerla de pie." Esta "inversión" ya la había operado el joven Schelling: en el *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) deduce el espíritu de la materia y en el *System des transzendentalen Idealismus* (1800) deduce la materia del espíritu. Ya había advertido, y esto no era un prurito a vencer ni constituía ningún problema para él, que *la dialéctica es reversible*. En los dos casos se opera con una suerte de lógica de la esencia larvaria. Pero claro, cuando uno lee a Schelling, la impresión inmediata es la de haber pisado el umbral del gabinete de Paracelso.

Se me podría objetar el criterio que he escogido para determinar cuándo un pensador es dialéctico o no. Si una precondition para serlo, es la de operar con la lógica de la esencia, entonces parecería que sólo Hegel sería dialéctico. No es así. Tenemos a un precursor, Schelling por un lado y, por otro, su prolongación, en el joven Lukács (*Historia y conciencia de clase*, 1923), Rosa Luxemburgo, algunos recodos de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, el Galvano Della Volpe de *Rousseau y Marx* y Gramsci...

Contrariamente a lo que se cree, Althusser, al interpolar entre el concreto real y el concreto de pensamiento, *la práctica teórica* que lo construye, rompe la continuidad sustancial entre objeto y concepto y convierte, así, al corpus teórico en un *constructo* que, por ínfimo que parezca su grado de nominalismo, es incompatible con la identidad fuerte postulada por la razón dialéctica (L. Althusser, 1965, 1966, 1995). Lo que más sorprende en este pensador, es que acepte el *materialismo dialéctico*, donde la dialéctica es aquí hasta tal punto demencial que puede deducir un cascote interestelar a partir de un concepto. Tal vez esto se podría comprender desde una sociología del conocimiento: la complacencia ideológica de un científico hacia la Academia de la URSS, bajo el zarismo epistemológico del stalinismo. Nada más ajeno al materialismo dialéctico que el estructuralismo (véase, Henri Lefevre, *Le structuralisme ¿un nouveau éléatisme?*, el Sartre de *Critique de la raison dialectique*, Questions de Methode, Paris, Gallimard, 1960; y J. D'Hondt, *L'Idéologie de la rupture*, Paris, PUF, 1978).

## Razón estructuralista

El acta de nacimiento de la razón estructural la encontramos en el *Cours de Linguistique Générale* (1983) de F. Saussure. Como es sabido, estamos ante una razón que opera con oposiciones binarias de conceptos tales como: sincronía/diacronía, estructura/historia, sintagma/paradigma, metonimia/metáfora.

Contrariamente a los ítems precedentes, se nos torna más difícil procurar una visión sumaria, dado que hay querellas y desavenencias intestinas permanentes entre los miembros de esta corriente. Pero sí podemos encontrar un filosofema unánimemente compartido: como afirman J. Pouillon, F. Blaudel, Althusser y Lévi-Strauss, el estructuralismo maduro es aquel para el cual la estructura no es un objeto empírico a despejar en medio de lo real, como quien aparta la pepita de la ganga, sino un *constructo*. Si fuera así, la estrategia para llagar a la estructura sería una operación de limpieza: la *abstracción* sería una *extracción*. No, la estructura es un constructo. Pero el constructo comporta, en todos los casos, grados variables de nominalismo: en este sentido, no puede ser dialéctico.

Tomaremos, a título ilustrativo, a Lévi-Strauss. En las consideraciones epistemológicas de *Anthropologie structurale I* (1973: 31 y ss) se distingue entre *relaciones sociales* (orden empírico, punto de partida del etnólogo), *estructura social* (un constructo más o menos formalizante del dato empírico) y *modelo* (nivel metateórico que retiene de la estructura social los invariantes que, por su grado de generalidad, puede trascender la singularidad del dato empírico que le dio origen y, así, ser transferido a otras estructuras sociales).

Conforme a la *vogue sémiologique* de los '60, que tendía a repartir el mundo en metonimias y metáforas, en suma, en hacer de él un vasto sistema de signos y señales regido por reglas de transformación, oposición, etc., Lévi-Strauss tendía a entender a las llamadas comunidades arcaicas como *unidades significantes*, donde operan tres niveles de intercambio: intercambio de mujeres (orden parental), intercambio de bienes y servicios (orden económico) e intercambio de signos (orden simbólico-lingüístico).

Pero este "giro lingüístico" en su versión francesa, permitía reducir los tres intercambios mencionados a un intercambio de signos. En efecto, para Lévi-Strauss las mujeres eran signos (según Saussure el signo es la aleación arbitraria entre significante y significado: la mujer, aparte de ser una aleación, es arbitraria. Nunca la misoginia tuvo una base científica tan llamativa). El fervor lacaniano del significante podía permitir estos excesos: convertir, vía metáfora, a la mujer, en signos. Estábamos en la época del ágape semiológico.

Esto lo muestra Lévi-Strauss (1973: 31 y ss) a propósito de un mito algonquino, los últimos de los mohicanos que habitan en cercanías del lago de Michigan. Haré una breve reseña para mostrar como la razón estructural, a partir del *dato empírico*, llega al *constructo* y, de éste, retiene los invariantes que constituyen el *modelo*.

En el mito de referencia, se aborda el tema del tabú del incesto, autotematizado espontáneamente por los involucrados en la fabulación mítica, sin ingerencia del etnólogo. Veamos la estructura dramática del mito que alcanzará su representación en una ceremonia ritual practicada por la comunidad.

Los héroes son dos: una pareja incestuosa. Una muchacha, en el asedio amoroso de un joven, cree reconocer a su hermano: las mismas cicatrices en la mejilla, el mismo porte... Para escándalo de la tribu, deciden hacerlo público. El hermano prepara la defensa con la siguiente estrategia: en todo caso no es él quien asedia a su hermana, sino un doble o, para decirlo a la manera de Lévi-Strauss, un sosías. La estratagema es astuta, hasta el punto de que logra burlar la vigilancia incesante de la madre de la pareja incestuosa, nada menos que

una hechicera, una *señora de los búhos*. En un combate ritual, se enfrentan el hermano y su sosías. Como era de esperar, muere el hermano: la pareja incestuosa puede seguir retozando sin culpa. La señora de los búhos ha caído en la trampa: autoriza el casamiento de sus hijos. "Los búhos no son tontos y denuncian a los culpables, que sin embargo consiguen escapar".

Si prestamos atención a esta estructura dramática, no podemos dejar de asociarla al Edipo clásico, tal como aparece en Sófocles: doble personalidad del héroe masculino (en Sófocles, Edipo es tenido por muerto y, sin embargo, es un héroe triunfante; también en el héroe del mito algonquino constatamos esta duplicidad: el hermano y el sosías). Pero en este plexo significante hay un elemento ausente que para Lévi-Strauss le es casi connatural al mito de Edipo: la figura del *enigma*: si la halláramos no sería fruto del azar sino prueba de una necesidad. Lévi-Strauss emprende la búsqueda del enigma: intensifica el trabajo de campo, relee a Boas..., pero nada. Un día el azar le depara una satisfacción antropológica: asiste a una ceremonia donde una suerte de homúnculos nacidos en el ruedo enrarecido del espacio incestuoso, formulan preguntas o enigmas a los asistentes; sobre quienes en sus labios no tienen una pronta respuesta, pesa una amenaza de muerte. Estos homúnculos, para Lévi-Strauss, son el equivalente *funcional* de la esfinge en el Edipo clásico. Además están vinculados a la señora de los búhos: el búho, este pájaro de mal agüero, predador nocturno que a medianoche enciende su doble linterna de amatista y, con sorna macabra, chista y mete miedo al caminante distraído que cree escuchar una pregunta. Lévi-Strauss decía que *habíamos puesto la mano en un fragmento de un conjunto significante*, pero ahora ya no es un fragmento. ¿Cómo se construye un modelo de enigma transferible a cualquier comunidad? Enigma: una pregunta para lo cual se postula que no hay respuestas. Esto es un *invariante* antropológico.

Contrariamente a lo esperado, así como la hermana se une al hermano, la pregunta se une a la respuesta: doble cópula, lógica y biológica (la eficacia del falo como significante copulativo- diría Lacan, "*La signification du phallus*", 1966: 685 y ss).

Pero dado que estamos en razón estructural, mediante reglas de transformación y/o permutación, podemos invertir el modelo de enigma y formularlo así: *respuesta para la cual se postula que no hay preguntas*. Este enunciado parece absurdo. No obstante, esto nos permite pasar de un universo simbólico a otro: de Edipo en el ágora de Tebas a Buda bajo la higuera de Benares. Pasamos de un héroe que abusa del comercio sexual hasta llegar al incesto, a uno *simétricamente opuesto*: no sólo no abusa sino que es casto; de un héroe sutil que se adelanta con respuestas a todas las preguntas, a un héroe tímido que, además de ignorar las respuestas, no formula las preguntas. En suma, del excesivo Edipo al pusilánime Parsifal en los jardines de Klingsor.

En este sentido, el inconsciente mítico de Lévi-Strauss, más que pulsional freudiano, es un inconsciente combinatorio, trascendental, pero sin sujeto, casi leibniziano (1968: 20). Esto nos hace suponer que en este inconsciente combinatorio habría motivos míticos invariantes y universales. En efecto, Lévi-Strauss en *La voie des masques* (1975) habla de *un fondo común de creencias arcaicas*. Dado que Lévi-Strauss sigue la fonología de Jakobson (1976), le bastará sustituir *las unidades atómicas del lenguaje*, los fonemas, por *mitemas* que someterá a reglas de transformación. Bastará esta operación para lograr una sintaxis de la mitología americana.

Como se ve, para esta razón, a diferencia de la dialéctica, hay un primado del estado sobre el devenir, o, de la sincronía sobre la diacronía, en suma, de la estructura sobre la historia. De ahí que Lefevre hablara del estructuralismo como un nuevo eleatismo. El estructuralismo ¿no puede pensar el movimiento? Todo pareciera indicar que no. El problema reaparece en Althusser: para dar cuenta del paso, por ejemplo, del feudalismo al capitalismo (dado que no puede pensar sino en términos de "estructura") construirá lo que él llama *estructuras de pasaje*, estructuras indigentes, volátiles. Ésta es una dificultad seria de

la razón estructural, tal como observaran muchos de sus críticos: el mencionado Lefevre y todos los historicistas y/o historizantes.

Pero volvamos a Lévi-Strauss. Curiosamente, afirma que la razón dialéctica es razón analítica en movimiento y que la razón estructural es una instancia superadora de ambas. En *La pensée sauvage*, (1962) en la controversia con Sartre a propósito del materialismo dialéctico que, como es sabido, para Sartre es un “materialismo trascendental” en tanto que determina desde fuera y concluye en la cancelación de la libertad (la dialéctica de la naturaleza comienza en un cascote interestelar y el hombre se inscribe tardíamente en un proceso que lo precede: el hombre no dialectiza sino que es dialectizado, determinismo que niega la libertad en Sartre; *no hay dialéctica de la naturaleza, pues la razón no es un hueso* -véase *Critique de la raison dialectique*, en particular, con *Questions de méthode*), Lévi-Strauss se reivindica como ‘materialista trascendental’. En *Tristes tropiques* (1955) para refutar el cogito sartreano, llegará a decir *que toda reflexión es una interiorización del cosmos en sí mismo*. Afirmación llamativa, dado que este monismo a ultranza es incompatible con el dualismo epistemológico exigido por todo estructuralismo consecuente. Los conceptos sólo son constructos de una práctica teórica, nunca susceptibles de ser reducidos a su objeto.

Pero tropezamos con una inconsecuencia más. Lévi-Strauss es un crítico de las filosofías del cogito. No obstante, Husserl, en su crítica de la deducción kantiana de las categorías (Kant no deduce las categorías: las encuentra ya hechas en la Mecánica de Newton y de ahí las transfiere a un sujeto portador garante que limita su uso a la experiencia posible a efectos de evitar enredarse en paralogismos, antinomias...) al exigir dar cuenta de la *Konstitution* trascendental de las categorías en tanto que “objetividades ideales” (1929: parág. 100) lleva adelante el programa que Lévi-Strauss abandona y que un estructuralismo consecuente demanda.

Como vemos, este autor estructuralista es en extremo complejo y por esto lo hemos escogido en esta presentación de las razones disponibles. Sus planteos, por momentos inconsecuentes, no dejan de ser atractivos, por la riqueza de sus indagaciones y sus ulterioridades epistemológicas

En principio, la razón estructural sufre muchos avatares: por momentos es en extremo nominalista (no hasta el punto de la razón procedimental) y, por momentos es razón sustantiva. Si algo caracterizó a la década del '60, en el ámbito de la razón estructural fue su intento de contrariar la *comprensión hermeneutizante* que tendía a remitir la circulación de enunciados a sus contextos de génesis (que ya asediaba a la concepción wittgenstaniana de las *Lebensformen* generadoras de las reglas que regulan los juegos de lenguaje).

Éste también fue el problema de otro estructuralista que también rechaza este rótulo: M. Foucault, al menos en su fase arqueológica, que aún opera con el a priori material de Husserl: desde *L'histoire de la folie à l'âge classique* (1962) a *L'archéologie du savoir* (1969) (Véase Dreyfus-Rabinow, 1982).

Creo que en la filosofía contemporánea la expresión postestructuralismo vehicula un malentendido. Postestructuralistas en sentido estricto serían: Lévi-Strauss, Lacan y Althusser. Pero no Foucault, Bourdieu, Deleuze o Serres, sobre todo estos dos últimos, que operan con una razón en extremo sustantiva y están decididamente posicionados en contra de todo nominalismo, sobre todo, el que cuajó programáticamente en lo que Rorty (1990) llamó giro lingüístico. Pensadores como Foucault, Deleuze y Serres demandan un estudio particularizado.

Esta razón, donde el primado del significante es relevante y de tono manifiestamente nominalista tiene todavía contornos borrosos y tal vez aún no haya dicho su última palabra.

## Razón trascendental ampliada

Incluiré esta modalidad de entender la racionalidad, dado que el trascendental kantiano revisitado por Husserl, ha dado lugar a un trascendental ampliado mediante el *a priori material o contingente*, del cual haremos una exposición sumaria.

Antes de la exposición, quisiera señalar que esta novedad introducida por Husserl, ha tenido un empleo discrecional. Los pensadores más representativos de esta recepción del *a priori material* son el Habermas de *Erkenntnis und Interesse* y el Foucault arqueólogo.

La idea de un *a priori material* aparece en la *Formale und transzendente Logik* a propósito de la severa crítica husserliana a la deducción kantiana de las categorías. Para Husserl, igual que para Hegel, Kant no *deduce* las categorías, más bien las *encuentra ya constituidas* en la Mecánica de Newton y, como decíamos, las transfiere a un sujeto portador garante que limita su uso a la experiencia posible. Esto hace que Kant incurra en un *psicologismo trascendental enredado con absurdas cosas en sí* (1963) ¿Por qué? Según Husserl, porque Kant limitó la *constitución trascendental* a las objetividades materiales, sin hacerla coextensiva a las objetividades ideales, abstracciones o categorías.

Para dar cuenta de estas objetividades ideales, entendidas como unidades de sentido, Husserl acudirá, según la expresión de Merleau-Ponty, a una suerte de *positivismo trascendental*. En efecto, si la infancia de una categoría es un esquema motriz que ha crecido a la sombra del cuerpo propio, tenemos que la conciencia parasita al cuerpo propio confiscándole estos esquemas motrices para convertirlos en formalizaciones más o menos abstractas. Husserl muestra esto en su célebre apéndice 3 al parágrafo 9 de *Krisis* (1959) a propósito del *origen de la geometría*. Como es obvio, para Kant, la problemática de un origen de la geometría, está clausurada de antemano, pues el espacio es una forma *a priori* de la sensibilidad: que todos nacemos euclidianos para él iba de suyo. No así para Husserl. La geometría euclídea es una forma peculiar de cifrar el espacio, y tal vez haya tantos espacios como culturas. En este sentido, el espacio no es *a priori*, ni es un dato natural. El espacio geométrico, que otros llaman *res extensa*, es la formalización del espacio topológico inauguralmente abierto por el cuerpo propio. En *el origen de la geometría*, Husserl introduce el supuesto fenomenológico de un protoagrimensor o protogeómetra que, a partir de las necesidades prácticas de la *Lebenswelt* tales como mediciones territoriales, delimitación de la propiedad, etc., trazaría el croquis, más o menos impreciso, de una geometría en preparación. En efecto, este plexo de prácticas irreflexivas del supuesto protoagrimensor, serán formalizadas y/o axiomatizadas por Euclides conforme a la lógica deductiva de Aristóteles. Como se ve, el espacio topológico, pregeométrico, tiene como infraestructura hylética a nuestro cuerpo propio, que, con sus conceptos motrices construye el mundo visible. La conciencia lleva una vida parasitaria: le confisca al cuerpo propio sus *constituciones* más originarias.

Vimos que en Kant, por una doble razón, metódica y ontológica, la pregunta por el origen del espacio estaba abolida *a priori*: el origen tiene que ver con lo arqueológico, con la Historia; lo trascendental la excluye.

Husserl, con su *a priori material*, acaba de introducir la Historia en el seno mismo de lo trascendental. En este sentido, tendríamos un sujeto inmerso, como diría Derrida (1962), en una aventura trascendental donde se constituyen las objetividades ideales del discurso científico. En suma, si la objetividad ideal, llamada geometría euclídea, entendida como unidad de sentido, remite a un protoagrimensor perdido en los pliegues del tiempo, ya no es un sujeto constituyente en general, como el kantiano, sino, aunque ignoremos su nombre, un sujeto encarnado. Euclides, al axiomatizar el espacio topológico del protogeómetra, le puso un nombre propio a esa aventura anónima.

El *a priori material*, filosofema fecundo de la Teoría del Conocimiento, resignificándolo, se lo apropiará la Teoría de la Ciencia bajo distintas modalidades: Foucault y Habermas, entre otros.

De un modo sumario, expondremos dos modos diversos de apropiación.

En el caso de Foucault, la recepción del *a priori material*, se opera en el contexto general de lo que se ha dado en llamar postestructuralismo: curioso, una filosofía que reniega del sujeto retoma un metodologema de base de la Teoría del Conocimiento o de lo que el mismo Foucault llama *analytique du sujet*. Como es sabido, en la periodización foucaultiana, *l'âge classique* clausura la episteme de la representación y abre la nuestra, la Moderna. Lo distintivo: en el ámbito del saber se ha operado una remoción arqueológica donde el *orden de las empiricidades* es explicado a partir de tres semi-transcendentales (demitranscendentes, Foucault, 1966), entendidos como condiciones arqueológicas de posibilidad: las resonancias kantianas van de suyo.

Estos tres personajes gnoseológicos son: *trabajo, vida y lenguaje*, que contribuyen a constituir el *triángulo de la ciencia moderna*: Economía Política, Biología y Filología. Escuchemos a Foucault (1966: 262):

He aquí que hemos ido más lejos del acontecimiento histórico que intentábamos situar -mucho más allá de los límites cronológicos de esta ruptura que parte en su profundidad a la episteme del mundo occidental y aísla, para nosotros, el comienzo de una cierta manera moderna de conocer las empiricidades. Pues el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, quiérase o no, pensamos, se encuentra dominado todavía en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo XVIII, de fundar las síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos "semitranscendentales" que son para nosotros la Vida, el Trabajo y el Lenguaje.

Acabamos de ver cuál es la estrategia del Foucault en su fase arqueológica para llegar al trascendental ampliado. No acontece lo mismo con Habermas. En efecto, en la reedición de su *Erkenntnis und Interesse*, al responder desde un epílogo de emergencia a las críticas de H. Albert, Mc Carthy, Wellmer y algunos colaboradores inmediatos, hace notar que no lo han comprendido "porque yo operaba con un trascendental ampliado": de ahí locuciones tales como *condiciones transcendentales de producción y reproducción de la especie* y otras no menos eclécticas. Tanto en Habermas como en Foucault el *a priori material* es empleado para establecer periodizaciones históricas.

Creemos que con estas resemantizaciones de lo trascendental, es decir, con la apropiación extemporánea del *a priori material* de Husserl, las filosofías del cogito han realizado el giro de posibilidades que les era asignado desde su nacimiento. En este sentido, lo que hacen el Foucault arqueólogo o el Habermas gnoseólogo de *Erkenntnis und Interesse* son prolongaciones o renacimientos epigonales de un proyecto filosófico que llega a su fin. Con Merleau-Ponty asistimos a la consumación y clausura del proyecto trascendental: como bien podría decir G. Deleuze (1993: 40 y ss.), glosando a Rimbaud, estamos ante un *desarreglo razonado de todas las facultades (Vermögen)*: el entendimiento, que era actividad, deviene pasividad; la sensibilidad, que era pasiva, deviene activa; la actividad del espíritu tiene su prehistoria y su infraestructura hylética en ese animal que la precede: el cuerpo. La conciencia parásita le confisca sus producciones simbólicas. El cuerpo propio hace caso omiso y se abre a la Historia.

## Razón analítica

Para referirnos a la razón analítica, tal vez sería oportuno enmarcarla en esa locución que debemos a Rorty: *el giro lingüístico*.

Como es sabido el mismo se remonta a los primeros conatos críticos contra las filosofías del cogito que alcanzará su madurez en la conjunción de pragmatismo norteamericano y filosofía analítica.

Este cambio de paradigma consiste en abandonar a la conciencia que hasta entonces como un niño mimado demandaba atención exclusiva y focalizar la atención en el lenguaje, en particular, el científico. Esta actitud se reforzará con el Círculo de Viena y su ideal de una Ciencia Unificada, tal como fue formulado en el célebre prólogo a *La construcción lógica del mundo* (1988) de R. Carnap. Este modo de entender el quehacer teórico, hará que la filosofía se transforme paulatinamente, en una disciplina auxiliar de las ciencias positivas, bajo la forma de epistemología, lógica o análisis del lenguaje.

La ciencia tenderá a ser reducida a un fenómeno lingüístico; priorizándose lo que hoy podemos llamar, perspectiva 'internalista', en detrimento de los condicionamientos históricos, políticos, sociales, etc., reconsiderados luego, por la versión postempirista de la ciencia: Kuhn, Popper, Feyerabend, Lakatos.

Un análisis filosófico, en sentido estricto, sería aquel que intenta mostrar la consistencia, inconsistencia o paraconsistencia, de un corpus teórico a partir de una escrupulosa formalización de los enunciados con pretensiones de validez científica. Aquellos que la resistan pasarán a formar parte de un corpus teórico y la filosofía se convierte en una suerte de banco emisor de certificados de validez para corpus teóricos en vías de legitimación. La filosofía, reducida a ente fiscalizador de enunciados que le son ajenos, delega la producción del conocimiento en la ciencia. De este modo, es dable pensar que la filosofía, sin renunciar a la crítica, la reduce a un ámbito restringido de racionalidad institucionalizada: la ciencia. No se advierte que la ciencia es una institución entre otras y, tal vez, ante el estado de indigencia presente, no la más importante.

Según Habermas, y antes Adorno, críticos de esta posición, la Filosofía renunciaría a su cometido más noble que es la crítica intransigente de toda institución.

El análisis filosófico, en su fase heroica, privilegió la razón instrumental de una forma desconsiderada. Esta glorificación encontró rápidamente una respuesta en la obra de Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Pero tal vez sea Adorno quien con mayor agudeza entrevió las ulterioridades del análisis filosófico, en cuyas últimas estribaciones insiste en esa actitud con temas tales como: la filosofía de la mente, las ciencias cognitivas y las lógicas no-monótonas al servicio de los sistemas expertos en inteligencia artificial que intentan procurarles a los ordenadores reglas de inferencia en el ámbito del sentido común. Adorno, en 1966, logró entrever y anunciar el rumbo que tomaría el análisis filosófico y sus ulterioridades posibles:

Tomando cierta perspectiva la dialéctica debería ser definida como el esfuerzo, elevado a la autoconciencia, de dejarse penetrar por entero. De otro modo, el argumento especializado degenera en la técnica de especialistas irracionales (*begriffsloser*) en medio del concepto; no otra cosa es lo que hoy se propaga académicamente bajo el nombre de filosofía analítica, que puede ser aprendida e imitada por robots.

*Aus einigem Abstand wäre Dialektik als die zum Selbstbewusstsein erhobene Anstrengung zu charakterisieren, sie sich durchdringen zu lassen. Sonst degeneriert das spezialisierte Argument zur Technik begriffsloser Fachmenschen mitten im*

*Begriff, so wie es heut in der von Robotern erlernbaren un kopierbaren sogenannten analytischen Philosophie akademisch sich ausbreitet* (1982: 40).

Sin embargo, en ciertas figuras de lo que queda del análisis filosófico en su conjunción con el neopragmatismo norteamericano en pensadores tales como Putnam, Davidson y Rorty, se observa una autocrítica a posiciones extremas y se retoman temas de la *philosophia perennis*.

### Razón hermenéutica

Tal vez sea oportuno aclarar que, la locución “razón hermenéutica” es por lo menos problemática. Sabemos, tomando a uno de sus exponentes más notables, Heidegger, que la razón (a no ser que escuchemos al logos griego) no es fundante sino fundada en la comprensión (*Verstehen*).

El *Verstehen* es para los hermeneutas, anticipación de sentido. De un sentido que es anterior a la puesta en palabra del sentido. Veremos esto en uno de los pensadores más relevantes de esta corriente, Heidegger.

Para este pensador, el *comprender* es una determinación ontológica del existente humano que, conjuntamente con el *encontrarse* y la *caída*, constituyen el *estado de abierto* de un mundo: no hay racionalidad pensable sin el *previo* de este estado de abierto.

El mundo es un plexo de significatividad, un horizonte de significación precategorialmente comprendido. Veamos como aparece la estructura temporal anticipativa del comprender en la comprensión de un ente intramundano de la esfera ontológica de lo a la mano. El útil se caracteriza ontológicamente por su ser-para. Comprender el ser-para es una forma de *estar a la expectativa reteniendo*. El punto de intersección del estar a la expectativa y el retener, es el presentar el útil. Como se ve el comprender se funda en la temporalidad originaria del *Dasein*. Esta comprensión del sentido es anterior a toda palabra. Más aún, este sentido mudo derramado en el mundo, *adviene a la palabra* (*kommt zu wort*, 1963: 161) a través de la *phoné*. Si en la comprensión se funda toda teoría del conocimiento, tenemos que el estatuto de la razón en la Hermenéutica, no deja de ser equívoco. Sobre todo si tenemos en cuenta que Heidegger traduce el *noein* parmenídeo como percepción, y al *logos* como reunión y, en ocasiones, visión, por ser la razón griega, fundamentalmente, un *logos optikos*.

Como se ve, la razón se desplaza hacia una de las dos fuentes del saber, la sensibilidad, tal como fue concebida por la moderna teoría del conocimiento.

También la Fenomenología husserliana antepone la intuición (eidética) a la razón, a pesar de que el capítulo que cierra *Ideas I* lleve por título *Razón y realidad*, el concepto de razón, si bien está próximo a lo trascendental, se aparta de la significación corriente. Lo mismo acontece con Gadamer, el último exponente relevante de la corriente hermenéutica, donde la *lingüística* es anticipación de sentido. En esto tendría razón Habermas al afirmar que Gadamer es *la urbanización de una provincia heideggeriana* (véase *Perfiles filosófico-políticos*, España, Taurus).

### ¿Razón o razonabilidad?

**La reinserción de las palabras en las cosas: las palabras, átomos entre átomos. Michel Serres**

Serres, un pensador singularmente difícil. Podríamos decir de él lo que manifiesta de Arquímedes: difícil en el sentido en el que uno emplea este vocablo para referirse a un paso en un puerto de alta montaña, o *Le passage du Nord-Ouest* que sirve de título a una de sus obras.

A diferencia de los *filósofos de estufa*, cuyas metáforas están enrarecidas por la cerrazón monádica del *cogito*, Serres practica una suerte de ventilación filosófica, acudiendo a metáforas o imágenes aéreas con brisa marítima. En sus textos se escucha el clamor de huracanes, tifones, ventisqueros, en suma, todo el rumor del *tiempo que hace*, a diferencia del *tiempo que pasa*, que nuestro autor dona a los filósofos de la historia. La geografía se impone a la historia.

Antes de exponer el concepto de racionalidad operante en Serres, es preciso hacer una exposición, aunque más no fuere sumaria, de su pensamiento.

Como advertencia general: no es un autor argumentativo, sino aforístico y, en ocasiones, hasta sentencioso.

Intentemos resumir su pensamiento en algunos aforismos, aleatoriamente escogidos:

- El orden es insular, el desorden, oceánico
- El mundo (cosmos) es la excepción del meteoro (caos)
- El reloj es la excepción del horno.
- La *science royale* es búsqueda de regularidades, invariantes, punto fijo, en suma, una referencia recursiva y universal.
- Las regularidades contenidas en las leyes de la *science royale* sólo son excepciones.
- No hay otro saber que el de las islas, de los archipiélagos, en suma, de lo esporádico.
- Si el orden es escaso, sólo hay ciencia del milagro.
- Lo real no es racional.

Vimos que Habermas, con su razón procedimental llega a un nominalismo extremo: un concepto débil de verdad (más que verdad, pretensiones controvertidas de validez criticables), y un concepto débil de razón, que lo torna casi indiscernible de la mera opinión.

Serres, como se verá, comenzará por un antinomialismo radical. El nominalismo, que Serres llama *era del significante* (en alusión expresa a la forma que adopta el nominalismo francés a partir de Lacan: la batería significante como producción de significado y el abandono de éste del lado del referente), nominalismo entendido como un proceso inflacionario de un lenguaje sin respaldo referencial. La Filosofía vuelve a confundir las cosas con las palabras y se encapsula en un sistema cerrado de signos y señales desdeñosos de toda denotación o de toda realidad extradiscursiva: en fin -para decirlo con tono ecológico-, una forma ingrata de darle la espalda a las cosas.

L'ère du signifiant, c'est l'ère de l'information, signes et signaux mélangés ensemble. L'enjeu réel restait bien l'énergie, mais on le revoyait seulement sous le point de vue informationnel, une fois le monde mis entre parenthèses. D'où le nouveau nominalisme. La sous-cruie débordait la crue, le sous-paradigme recouvrait son ensemble, la philosophie, une fois encore, avait pris les mots pour les choses. Courieusement, le renouveau de la physique, cette science fidèle au monde aboutissait aux mêmes résultats que ceux qu'avaient donnés les innovations de l'Algèbre. (...) Nous devons, une fois encore, mettre nos pieds sur terre, en des lieux décentrés. L'acosmisme récent, nominalismes, logicismes, formalismes, sont en prison dans les systèmes de signaux. (...) Un nouveau paradigme est né... (M. Serres, 1977a: 228).

Para Serres *el acosmismo de la filosofía* es el corolario catastrófico de la cerrazón monádica del cogito en que se apoyaba la vieja Teoría del Conocimiento y el nominalismo, en la Epistemología de la *Science Royale*, ambas glorificadoras de un peregrino teologema de la filosofía occidental: la exaltación de la luz, que llega a su consumación con la *Aufklärung*.

*Epistemodicea* y Teoría del Conocimiento: versiones ya paródicas de un viejo culto solar, glorificación epistémica del viejo teologema *lumen naturale*. Al sujeto *iluminante* opondrá el *objeto fosforescente*, según una de las fuentes de inspiración de Serres: la teoría literaria del conocimiento esbozada por Michel Tournier en su novela *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1972).

La théorie de la connaissance n'a jamais cessé de prendre pour modèle l'émission ou l'expansion de la lumière. Celle-ci repoussait les ténèbres et devait triompher dans l'espace et dans l'histoire. Devenus, tantôt relativistes et modestes, les contemporains, prudents désormais, se passionnent à braquer sur le détail un faisceau lumineux quasi ponctuel, fin et pointu comme un rayon laser. Nous avons abandonné la synthèse unitaire pour nous retrouver ou nous perdre délicieusement dans les délicatesses de l'infime, oublieux de l'universel en faveur des singularités porteuses de sens. J'avoue bien volontiers avoir longtemps préféré le local exquisément ouvrable à un global prétentieux toujours soupçonné d'abus... (M. Serres, 1991: 247-248).

En este punto, Serres, en su crítica de la razón formalizante, al igual que Prigogine, retoma una fuente de inspiración literaria: la crítica a la utopía de la vida exacta, siempre interferida por el principio de razón insuficiente, según palabras de R. Musil (*El hombre sin atributos*, 1969-1982).

Serres encuentra residuos de la actitud metódica siempre a la búsqueda de regularidades, en los teóricos del caos que operan con atractores extraños: por debajo de un desorden aparente, habría un orden oculto a descubrir; diríase una buena Filosofía de la Historia. "La théorie du chaos distribue, quant à elle, ses attracteurs sur des courbes fractales, d'où la découverte d'un ordre raffiné sous les apparences du désordre le plus inquiétant: on dirait une bonne théorie de l'histoire" (M. Serres, 1990: 138-139).

Ya Baudrillard (1992: 159) había advertido que una teoría del caos, con *atractores extraños* incluidos, es la versión paródica de una *metaphysique du destin*.

Michel Serres (1977) en *La Naissance de la Physique dans le texte de Lucrecè*, en un inconfesado intento de validar su teoría en la Termodinámica, construirá una llamativa teoría del lenguaje, a partir del concepto lucreciano de *clinamen*: Ciencia es la transformación excepcional del ruido de fondo en información, pues *le chant des météores est plutôt comme une astronomie* (1977:118). No faltará quien a ese canto le ponga una métrica: Serres tiene su compinche de pentagrama, Tristan Murail, compositor francés que urdió una banda sonora para el segundo principio de la Termodinámica (cf. Nicole Lamaire d'Aggagio, en *La Science et la Métamorphose des Arts*, 1994). También Turner le dibujará una banda pictórica con sus marinas, que lo preanuncian: "...la energía turbulenta inspiró los cuadros de Turner" (K. Hayles, 1993: 42). La razón es sustantiva hasta este punto: "...ce qui émerge du bruit peut être un signal et bientôt un langage. Alors, la formation se reconnaît parfois comme telle et s'autodécrit".

El colmo de una epistemología naturalizada -como diría H. Putnam- en una razón hipersustantiva, lo encontramos en el siguiente pasaje: "...l'origine des mots à partir des racines, reprend, sans le dire, les atomes- lettres. La physique est fidèle au monde, puisque

la formation de son texte est isomorphe à la constitution du tissu naturel" (Serres, 1977: 196).

Esta razón sustantiva de Serres nace, conjuntamente con la Mecánica de los fluidos en el texto de Lucrecio *De Rerum Natura*. Un concepto cosmológico capital es el *clinamen*. Se entiende por tal, el ángulo que traza un átomo en caída libre. Obviamente, como no estamos en una geometría euclídea, no hay grados que midan la abertura de este ángulo: estamos ante una geometría de lo indiscernible. *Clinamen* es el ángulo más pequeño de *l'ecart* de un átomo.

Ya contamos con el mínimo necesario para montar una cosmogonía completa. Si los átomos en caída libre no se apartaran de la vertical, por coerción natural, excluiríamos la libertad y la naturaleza sería el reino del determinismo (Como veremos más adelante, la ética surgiría en medio de los átomos).

¿Por qué el *clinamen* y la geometría por él presupuesta no prosperó en Occidente? ¿Por qué el atomismo antiguo se interrumpió de un modo abrupto para reaparecer a comienzos del siglo XIX con Dalton y, más tarde, en la ciencia contemporánea? ¿Por qué en la llamada ciencia moderna está ausente este tema? Porque para pensar el nacimiento del mundo a partir de átomos y *clinamen*, sería preciso poner en cuestión la ley de atracción, el principio de inercia y aceptar el movimiento perpetuo.

Las ulterioridades del movimiento espiralado de los átomos siempre es estocástica, un orden o un desorden.

Ciertos categoremas de la mecánica de los fluidos son transferidos de la razón cognitiva a la razón práctica. Serres, siguiendo a Lucrecio, fundará una razón práctica, también sustantiva, en la física.

Si lo real está en constante turbulencia, la ética será la búsqueda de una turbulencia regulada: la *ataraxia* del sabio como un remanso de impassibilidad en medio de los flujos, para emplear una metáfora fluvial.

Como veremos, razón cognitiva y razón práctica tienen un punto de encuentro en un filosofema fundamental: el *foedus naturae*, el contrato natural, donde la razón es razonable y la justeza científica aspira a la justicia normativa. De ahí, esa figura emblemática en la simbólica de Serres (1990: 87): el *herpedonapte*. Se trata de un funcionario faraónico que llegaba a las riberas del Nilo después de cada creciente. Su labor era la de restituir la propiedad territorial sepultada por el limo y, de este modo, recaudar los impuestos que acrecentarían el erario público de un Estado fiscal. Si los súbditos confiaban en su competencia para medir los terrenos, redistribuirlos con equidad, sin despertar resistencia ¿qué era el herpedonapte en el imaginario social del egipcio? ¿Un mago, un hechicero, un chamán, un científico, un geómetra, un agrimensor, un recaudador...?

Serres no se ve ante el apremio de tener que elegir: era todo a la vez, puesto que estamos en un momento de la historia en que aún no se ha roto el *foedus naturae*; todavía el contrato social, esta conjura de los hombres contra la naturaleza, no había erosionado al contrato natural; todavía la naturaleza no se había convertido en un escenario de cartompietra descartable, tal como aparece en los titulares de los diarios: *el escenario de la guerra*.

Para Serres, que sigue a Lucrecio, la empresa científica depende de una precondition: que en su punto de partida se haya apostado por Marte, y entonces tendremos una ciencia marcial, una mecánica de los sólidos, o por Afrodita, una mecánica de los fluidos, una *ciencia de las caricias*, del amor y de la paz.

El paso de la mecánica de los sólidos a la mecánica de los fluidos abre para Serres la promesa de un *nuevo paradigma*.

*La physique d'Aphrodite est science des caresses (...). L'hymne à Venus est un chant à la volupté.*

## Bibliografía

- ADORNO, Th.-W. (1970) *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a/M, Suhrkamp .  
 (1982): *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1985a): *Minima Moralia*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1985b): *Alban Berg*, en *Gesammelte Schriften*, Band 13, Die musikalischen Monographien, Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- ADORNO/HORKHEIMER (1984): *Dialektik der Aufklärung*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- AGAMBEN, G. (1998): *Homo Sacer*, España, ed. Pretextos.
- ALTHUSSER, L. (1965): *Pour Marx*, París, Maspero.  
 (1966): *Lire Le Capital*, París, Maspero.  
 (1995): *Cinquième Cours de philosophie pour scientifiques*, en *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, París, Stock/Imec.
- BAUDRILLARD, J. (1992): *L'illusion de la fin*, París, Galilée.
- BECKETT, S. (1953): *L'Innommable*, París, Minuit.
- BENJAMIN, W. (1978): *Über den Begriff der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, Band I-2, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1990): *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*, España, Taurus.
- BENJAMIN/SCHOLEM (1987): *Correspondencia 1933-1940*, España, Taurus.
- BOURDIEU, P. (1989): *La Noblesse d'Etat*, París, Seuil.
- BRETON, A. (1989a): *Nadja, Oeuvres complètes I*, La Pléiade, Gallimard.  
 (1989b): *Le poisson soluble, Oeuvres complètes I*, La Pléiade, Gallimard.  
 (1992): *L'Amour fou, Oeuvres complètes II*, La Pléiade, Gallimard.
- CARNAP, R. (1988): *La Construcción lógica del mundo*, México, UNAM.
- DELEUZE, G. (1993): *Critique et clinique*, París, Minuit.
- DERRIDA, J. (1962): *L'origine de la géométrie*, París, PUF.  
 (1993): *Spectres de Marx*, París, Galilée.
- DREYFUS-RABINOW (1982): *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard.
- FOUCAULT (1966): *Les mots et les choses*, cap. VIII, París, Gallimard.
- FREUD, S. (1982): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Studienausgabe, Band IX, Frankfurt a/M, Fischer Verlag.
- GADAMER, H.-G. (1986): *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- GRAMSCI, A. (1978): *Cahiers de Prison*, Cahiers 13, París, Gallimard.
- HABERMAS, J. (1973): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1978): *La lógica de las Ciencias Sociales*, México, Grijalbo.  
 (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I y 2, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1988a): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1988b): *Ensayos políticos*, España, Península  
 (1988c): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1991): "Contra la lógica de la Guerra". Este ensayo breve pertenece al Habermas publicista. Apareció en innumerables diarios y revistas europeas y norteamericanas. En nuestro país lo publicó el diario *Página 12*, el 21 de febrero de 1991, 1 mes y seis días después de iniciada la llamada Guerra del Golfo.  
 (1998): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- HEGEL, G.W.F. (1952): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner.  
 (1983): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal, Der Geist des Judentums, 1778-79*, en *Frühe Schriften*, Werke 1, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1986a): *Enzyklopädie*, Frankfurt a/M, Suhrkamp.  
 (1986b): *Entwürfe über Religion und Liebe (1797/1798)*, en *Frühe Schriften*, Werke 1, Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M.(1963): *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer.  
 (1980): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a/M, Klostermann.

- HUSSERL, E. (1929): *Formale und transzendente Logik*, Halle, M. Niemeyer.  
 (1959): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff.  
 (1963): *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- LACAN, J. (1966): *Ecrits*, París, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955): *Tristes tropiques*, París, Plon.  
 (1962): *La pensée sauvage*, París, Plon.  
 (1968): *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE.  
 (1973): *Anthropologie structurale*, París, Plon.  
 (1975): *La voie des masques*, Ginebra, Skira.
- LOVISOLO, J. (1991): "La abstracción real de Habermas", en *Temas Actuales de Filosofía*, Salta.
- MANN, Th. (1982): *Der Zauberberg*, Frankfurt a/M, Fischer.  
 (1988): *Los orígenes del Doktor Faustus*, Madrid, Alianza.
- MARX-ENGELS (1969): *Einleitung zur Kritik der Politischen Oekonomie*, MEW Band 13, Berlin, Dietz.
- MUSIL, R. (1969-1982): *El hombre sin atributos*, España, Seix Barral.
- PROUST, M. (1987-1989): *À la recherche du temps perdu*, nouvelle édition, 4 vols., Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard.
- PUTNAM, H. (1994): *Why reason can't be naturalized*, Philosophical Papers, volume 3, Cambridge University Press.
- RENAN, E. (s/f): *Vie de Jesus*, París, Calman-Lévy.
- RORTY, R. (1990): *El Giro lingüístico*, España, Paidós.
- SAUSSURE, F. (1983): *Cours de Linguistique Générale*, París, Payot.
- SCHOLEM, G. (1983): *Sabbataï Tsevi. Le Messie Mystique*, París, Verdier.
- SERRES, M. (1977): *La Naissance de la Physique dans le texte de Lucrèce*, París, Minuit.  
 (1980): *Le Passage du Nord-Ouest*, París, Minuit.  
 (1990): *Le Contrat naturel*, París, F. Bourin.  
 (1991): *Le Tiers Instruit*, París, Gallimard.
- TOURNIER, M. (1972): *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, París, Gallimard.
- WILDE, O. (1975): *El fantasma de Canterville*, en *Obras completas*, España, Aguilar.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, ed. Crítica.