



**OPACO,
DEMASIADO OPACO
MATERIALISMO Y FILOSOFÍA**

JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO

JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO

OPACO, DEMASIADO OPACO

Copyright: Juan Pedro García del Campo

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir este libro

Bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios< . Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial

SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite.



Este libro fue publicado inicialmente en octubre de 2007 por la editorial de la Universidad de Cadiz.

Ahora descatalogado, se distribuye en este formato pdf con la fórmula de copyright que se señala

Ciempozuelos, febrero de 2023

AD REM (AL ASUNTO, AL GRANO)

Lo postmoderno se presentó (en pasado... pues ahora calla) como discursividad crítica: así lo anunció a los cuatro vientos. Sus efectos, sin embargo, hablan de otra cosa: aceptación del Orden como único (ni siquiera el mejor) mundo posible y dismantelamiento de los instrumentos que posibilitan la crítica; sumisión y prohibición del pensamiento; normalidad y silencio.

Hoy, cuando queremos reconstruir los trazos de un pensamiento que se levante contra el Orden de la barbarie, contra el Orden del capital, no podemos hacer como si, simplemente, en las últimas décadas no hubiera pasado nada. La destrucción de la crítica que lo postmoderno ha supuesto no es una página que pueda pasarse alegremente. En el pensar todo tiene un coste. No nos libraremos de los efectos de la vacuidad postmoderna (nada vacua: culpable) mientras no saldemos cuentas con los mecanismos del vaciamiento. Hay que volver a la filosofía.

Construcción discursiva de la articulación simbólica de la mirada. Producción *en-el-conflicto* de efectos de racionalidad. Trabajo de elaboración de Sentido(s). Filosofía. Sí. Filosofía.

1.- ¡PASEN Y VEAN!

El espectáculo es opaco, aunque se pretenda transparente.

El espectáculo, en realidad, es más opaco cuanto más transparente se presenta.

El espectáculo es opaco porque es tan luminoso que ciega: por el grado de “naturalidad” y “evidencia” con el que ha sabido adornar su versión de las cosas.

1.1.- Paisaje tras la batalla

En el tiempo del espectáculo, el novísimo pensamiento que transitara el final de siglo, surgido al través de la crisis profunda de los modelos discursivos del mundo dicotómico y heredero a su pesar de sus motivos y sus fuentes, heredero también de sus pulsiones utópicas (o antiutópicas porque el asunto viene a lo mismo) cumplidas o abandonadas, terminó descubriendo el Mediterráneo.

Descubrió el pensamiento del diálogo y la irrevasabilidad de su horizonte; creyó también descubrir, en algún caso, la inutilidad del diálogo respecto a cualquier posibilidad de acceso a una verdad que le trascienda; incluso, en alguna de sus versiones, entendido el diálogo como construcción de una inmanencia comunicativa sin otro horizonte que su efectividad dialogante, presintió la imposibilidad misma de acceder a verdad alguna construida en su propia materialización interna: sólo consenso o arbitrariedad del asentimiento, pragmatismo o unilateralidad del pensamiento, afincamiento en la falta de fundamento y negación de la referencialidad de la palabra; juego lingüístico. La comunicación, en ese espacio que alguien dio en llamar *metrópoli*, quedó reducida a juego autorreferencial que sólo a sí mismo alude y en el que sólo el simulacro de la enunciación queda conservado. El novísimo pensamiento “fin de siglo” vino a descubrir, de

nuevo, la peripecia intelectual reflejada en aquellos textos, antiguos y preciosos, pero ya escritos, de Pródico, de Protágoras, o del mismo Gorgias. El hombre, para ellos, volvió a ser la medida de todas las cosas. La verdad, nuevamente, se tornó incomunicable. Todo se hizo vocabulario, gramática, diálogo... el pensamiento se volvió, finalmente, o el trasunto inútil de un mundo inútil, enfermo y escurridizo, o el juego decadente de un mundo que en la técnica abría al fin el camino de la emancipación esperada. Puro y absoluto vacío, en cuya vacuidad esencial, el tiempo, inmovible, daba en desgranarse. Segunda navegación de la más tópica sofística. La más tópica y la peor entendida. La noche en que todos los gatos son... rosa pálido.

Una especie de consenso básico, a este respecto, parecía existir entre las diversas corrientes de pensamiento –tanto en el pensamiento “simplemente” teórico como en el “directamente” práctico-; y era un consenso, quizá no vivido con consciencia por todos los que de él eran partícipes, pero manifiestamente potente: generó “pesados” efectos. Generó, más aún, efectos de una potencia omniabarcante. Absolutización de la evidencia del lugar común. Repetir una interpretación, en diversos contextos, por el intermedio de variados y “diferentes” interlocutores, tomar la interpretación convertida en “noticia” como aserto indudable, y hacerla trabajar en la producción de nuevas “verdades”: muchos individuos, distintos e incluso enfrentados, partiendo del mismo supuesto interpretativo que se convierte, de ese modo, en el previo incuestionado-incuestionable del discurso. Hasta tal punto el modelo de los *media* y de la *opinión pública* con *sentido común* hizo fortuna que también en el mundo teórico se generalizó la utilización del “efecto noticia”. Los “grandes pensadores de nuestro tiempo” hicieron aparición como estrellas mediáticas. Era el tiempo de la filosofía. Y curiosamente, desde las más diversas (al menos en apariencia) posiciones teóricas y políticas, todo el mundo intelectual pareció ponerse de acuerdo en el previo básico del pensamiento... ¿será por un consenso generalizado, o por el silenciamiento de la discrepancia? Era el fin de Lo Moderno: el fin de los “discursos fuertes” y la proliferación de una pluralidad discursiva que reivindicaba como justificación suprema la ausencia de justificación, la equivalencia axiológica del sí y el no, la indiferencia ante la referencialidad (la inexistencia efectiva de “mundo”).

Ahora todo parece haber cambiado. Si algo llama particularmente la atención en el ámbito del pensamiento en estos primeros años del

nuevo siglo es, precisamente, el silencio. Tras la agitación que pareció sacudir el universo disciplinar de la filosofía en las últimas décadas del XX, después del desbocado sucederse de textos y polémicas, tras el triunfo mediático de autores y temas “postmodernos”, en filosofía se ha hecho el silencio.

En claro paralelismo con los avatares políticos que el Nuevo Orden planifica, los grandes nombres-fetichismo de la postmodernidad han abandonado el puesto que se les asignó en los lugares de la publicitación cultural y organizativa. No son ya convocados como oráculos de la buena nueva: su lugar ha sido ocupado por los más diversos “foros de las religiones”. No nos engañemos: el silencio de la filosofía no responde a la ausencia de un “recambio generacional” adecuado. Es un silencio... sistémico. El silencio de la filosofía, en la presente coyuntura, es una prueba más de su carácter político. La prueba, también, de que aquellos hicieron bien su trabajo.

Entender aquella agitación y este silencio: nuestra primera tarea. Hacer bien las cuentas... antes de que nos pasen factura.

Era preciso que hablaran... y hablaron. Tenían que decir lo que dijeron... y se aprestaron a la tarea con diligencia. Hoy callan. Su palabra no es ya precisa o no es preciso ya publicitarla. El trabajo está hecho.

Ahora ya no es –todos los proclaman– el tiempo de lo postmoderno. Pero... cuidémonos de enterrarlo con demasiada prisa: muerto viviente, su tumba puede quedar abierta.

Hace ya más de dos décadas (“ya” porque en *metrópoli*, a lo que parece, desmintiendo así al famoso tango, 20 años son una eternidad), pretendiendo dibujar el paisaje en que se movía la filosofía alemana contemporánea, Rüdiger Bubner no encontraba mejor manera de empezar que señalando¹ que, pese a la diversidad de corrientes y programas que la pueblan, “corre un claro hilo conductor a través de ella”; y no encontraba otra forma de concluir² que planteando la discusión sobre la validez historiográfica de la noción de “época”: una “época”, esto es, un tiempo en el que a todos parece preocuparles lo mismo. Semejante coincidencia, sin duda, podría saltar las fronteras (por otra parte, cada vez más difusas) de Alemania: un claro

1- Cfr. *La filosofía alemana contemporánea*, Prólogo, traducción castellana en la colección teorema de la ed. Cátedra, Madrid, 1991 (la edición original es de 1981).

2- *Ibid.*, Observaciones concluyentes.

hilo conductor recorre el pensamiento occidental –al menos– y mueve al trabajo teórico en una dirección determinada: el dogmatismo metafísico ha muerto, y hay que trabajar para que no sea resucitado; para sustituirlo, nada mejor que la pragmática del consenso y la comunicación sin límites. Dos y dos serán cinco, si es que así, en el diálogo, lo decidimos (hay quien lo dice explícitamente: para Rorty, puestos ante la necesidad de elegir, es preferible la democracia a la filosofía, la nueva religión de lo políticamente correcto al saber que pueda problematizar sus presupuestos).

En el universo postmoderno, el fin de la metafísica se convirtió, en medio de la batalla³, en el nuevo grito de guerra. Lo proclamaron a los cuatro vientos los filósofos-columnistas, y las tertulias de la Nueva Academia (los medios de comunicación de masas) glosaron el envite como final feliz de la Historia, transformando el agua en vino y la ciencia en “gran relato” metafísico: ¡muera el saber y viva el consenso! ¡muera la interrogación y viva la afirmación de la nueva evidencia!

Pero... ¿de qué se estaba hablando? La proclamación del “fin de la metafísica” así narrado, no es, a poco que se mire con atención, otra cosa que re-apertura de los temas clásicos del pensamiento metafísico; el “fin de la Historia” viene a coincidir con el más clásico postulado teológico: Dios (o cualquier otro absoluto: el Hombre o los Derechos Humanos) o “el mal” (ese “nuevo” viejo problema filosófico) se instalan en el horizonte como artífices del decurso de los tiempos. Insistir en el fin de la metafísica (cuando la metafísica hace ya tiempo que dejó de ser discurso privilegiado, cuando hace ya tiempo que la “pulsión metafísica”, como el mismo Dios, ha sido enterrada) es la forma elegida para poner de actualidad el debate sobre su necesidad; es también la cobertura elegida para disfrazar que, en realidad, de lo que se trata es de otra cosa. Batalla tras batalla... la guerra sigue.

En las últimas décadas del XX, el panorama filosófico parece tener como único debate el de la posibilidad de justificación de la validez universal de unos discursos (los discursos del saber), a los que pre-

3- No es ésta una simple expresión literaria: tanto el "pensamiento postmoderno" como el "pensamiento débil" son opciones desplegadas después de los sucesos acaecidos en torno al año 68, y adquieren su máxima expresión "espectacular" precisamente en el momento en que se consuma la ofensiva de la reacción neo-liberal de los años 80: en medio, pues, de la batalla; en su seno; como uno de sus episodios.

viamente se ha despojado de cualquier valor referencial, de cualquier sentido, de cualquier pretensión explicativa. Ningún criterio, nos dicen, puede *fundamentar* la superioridad de un discurso sobre cualquier otro: todo es opinable, todo es relativo, todo puede ser discutido. El problema de la *fundamentación*, presentado como un problema de cuya resolución depende, incluso, la posibilidad del decir, se convierte así en asunto ante cuya ineludible presencia todo pensamiento debe detenerse, y ante cuya importancia “fundante” todos deben ensayar una respuesta.

Después de la batalla, una doble fosa se abre ante los vencidos: una fosa primera que obliga a considerar como inevitables las evidencias de los vencedores, una segunda que conmina a contestar a sus preguntas y a mantener el resto en silencio. El espectáculo ilumina con sus focos: todo puede ser discutido, todo puede decirse..., menos esas barbaridades decimonónicas que insiste usted en contarnos (vienen a decirnos). Todo puede ser dicho, siempre que tenga usted el buen sentido de decir lo que queremos escuchar. Sobre todo... ¡no sea usted antiguo!

Y ahora el trabajo está hecho.

En el universo discursivo de la filosofía nadie tiene derecho a la palabra sin partir del nuevo axioma construido (o de su contrario: otra forma de absolutizar su evidencia). Pero la crítica de la metafísica y la crítica de la fundamentación del saber (desplegadas en los términos precisos ensayados en lo postmoderno) no son sino las formas discursivas en las que se procede a “desfundamentar” todo discurso crítico identificado especularmente como discurso metafísico o “gran relato”. Ahora el trabajo está hecho: ¡no puede usted ya decir que no! ¿qué “derecho” tiene a hacerlo?; ¡sea tolerante!

1.2.- Un viejo “nuevo” problema

El pensamiento metafísico se ha presentado a sí mismo en la forma del Saber que, recogiendo lo construido en la historia del acceso al Ser que sería la filosofía, dice una Verdad eterna y absoluta.

En la filosofía de lo postmoderno, construida desde un explícito abandono de la pretensión metafísica y que encuentra su evidencia

primera en la desfundamentación de toda pretensión explicativa, se acepta la misma consideración del Saber y de la filosofía, aunque sólo sea para negar sus pretensiones de universalidad. Unidireccionalidad, por tanto, porque la crítica de la metafísica se plantea –sólo– desde la aceptación de la problemática de la fundamentación como cuestión determinante y desde un “no” (fundante) que responde a la pregunta por el fundamento: sin pensar siquiera que esa pueda ser una pregunta tan tramposa como innecesaria. Es por eso que la crítica de la metafísica comparte con la “filosofía dogmática” el mismo relato de la historia de la filosofía, la misma versión narrativa de los movimientos filosóficos; es por eso que la crítica de la metafísica, en nuestra contemporaneidad filosófica, sólo puede pensarse como relativismo o como escepticismo. Y eso no sucede sin consecuencias.

En lo postmoderno, el discurso metafísico que constituye el modo de presentarse de la historia de la filosofía ha sido aceptado como el único horizonte de discusión posible y, centrando en sus supuestos el objetivo de la crítica, de hecho, le ha conferido el carácter de absoluto que ya quisiera él mismo haber conseguido. La versión narrativa de la historia de la filosofía como historia en la que la onto-teología se construye es el supuesto desde el que la crítica de la metafísica emprende su obra de crítica de la misma onto-teología, y en este proceso, la práctica de la discursividad crítica parece exigir el “olvido”, incluso, de la posibilidad de entender por filosofía *otra cosa* distinta. Por eso la “desfundamentación” sólo puede conducir a la afirmación del reverso oscuro (o luminoso⁴) del fundamento: frente a la fundamentación, la desfundamentación que consiste, con Lyotard, en post-modernidad o pensamiento post-metafísico; frente a la fundamentación⁵, la desfundamentación que consiste, con Rorty, en (neo)pragmatismo; frente a la fundamentación, la desfundamenta-

4- Esta terminología, que recuerda -no casualmente- la utilizada en la saga de "La Guerra de las galaxias", curiosamente, aparece en algunas de las (por otra parte) más valiosas aportaciones al estudio de la historia de la filosofía: recordaremos sólo, a este respecto, el título de algunas de las obras dedicadas por Jean-Luc Marion al estudio de la obra de Descartes, como *Sobre la ontología gris*, o *Sobre la teología blanca de Descartes*. La metáfora de la luz y de la oscuridad, de lo blanco y lo gris, reaparece ligada al tratamiento teórico de algunos autores que trabajan sobre la versión de la historia de la filosofía como historia de la onto-teología.

5- En este texto, no se presentan las diversas posturas que insisten en la "fundamentación" (y hay varias concepciones posibles, desde opciones "naturalistas" como las de N. Luhmann a opciones "subjetivistas" como las de D. Heinrich, pasando por la teoría de la acción comunicativa defendida por J. Habermas): lo que se pretende es mostrar

ción que consiste, con Habermas, en intentar una fundamentación atenuada desde una “pragmática” universal (o desde una “pragmática” trascendental, si seguimos la propuesta de Apel); frente a la fundamentación, la desfundamentación que consiste, con Vattimo, en una fundamentación “débil” en la que lo absoluto se degrada en meramente necesario como camino para no caer en el absoluto escepticismo de la ausencia de fundamento; frente a la fundamentación, desfundamentación que consiste, con López Petit –por hablar entre nosotros-, en negar el horror ante la ausencia de fundamento y, aceptándola, en instalarse en el nihilismo afirmativo del pensamiento de la unilateralidad.

La crítica de la metafísica, en nuestro “metropolitano” mundo postmoderno, se cumple –se viene cumpliendo– desde la afirmación central de una profunda desfundamentación teórica que es identificada como “crisis de lo moderno”.

Unidireccionalidad⁶. Unidireccionalidad porque todo se hace depender de la solución propuesta ante el grandioso y sacrosanto problema del fundamento, ante el –digámoslo– problema de la “legalidad” del conocimiento: Sade frente a Marat.

“Marat.-

Ciudadano Marqués:

tú te has sentado, es cierto, en nuestros tribunales
y participaste en el asalto a las prisiones en setiembre,
pero en ti es siempre el viejo aristócrata el que habla
y lo que tú llamas la indiferencia de la Naturaleza
es tu pasividad.

que la mayor parte de los "filósofos de la época" señalan que no hay ninguna "fundamentación" posible para el conocimiento y, así, que los conocimientos científicos (en las llamadas "ciencias humanas", claro es: en las otras rige el primado acríptico e incuestionado de la productividad técnica) son, en realidad, no más que simples relatos que no hay porqué tomar como verdades absolutas.

6- Unidireccionalidad que, sin embargo, no produce siempre los mismos efectos: así, por ejemplo, en López Petit (sobre todo en *Horror vacui*) viene atenuada claramente desde el momento en que el nihilismo propuesto es un afincamiento en el "querer vivir", esto es, en la afirmación de la potencia. De lo que hablamos aquí es de otra cuestión: de la fatal y errónea -eso pensamos- aceptación de la centralidad teórica del problema del fundamento, que sólo puede conducir a la afirmación del querer vivir -de la potencia- desde la hipótesis de una subjetividad que se pretende, en la unilateralidad, liberada. Icomo si fuera posible, en "metrópoli" como en cualquier otro sitio, una subjetividad libre y creadora!

“Sade.-

La piedad, Marat,
es patrimonio de los privilegiados.
Cuando la piedad se inclina para dar la limosna,
sólo siente desprecio;
y finge conmoverse para exaltar de ese modo su riqueza;
y la limosna, para el mendigo,
no es más que una patada en el trasero.
Así pues, Marat, nada de tener sentimientos mezquinos;
yo sé que tu objetivo es otro;
para ti y para mí
sólo existen los límites de lo extremo o más allá de todo límite.

“Marat.-

Caso de ser extremos, como dices, los míos
serían muy distintos de los tuyos.
Al silencio de la Naturaleza,
opongo yo mi acción.
En la indiferencia universal
hago surgir un sentido. En vez de ser
un apático testigo, yo intervengo
y digo que hay cosas que son falsas
y trabajo por corregirlas, por cambiarlas hoy mismo.
Lo que se necesita
es alzarse de tierra por los pelos;
es volverse al revés como los guantes
y mirar, y mirar con ojos nuevos todo.”⁷

Peter Weiss ha sabido, como tantas veces, dar en el clavo. Su Marat y su Sade representan, no sólo dos maneras distintas de entender la revolución sino, antes que eso, dos maneras distintas de entender la crítica y de ejercerla. El cuadro en el que se inserta este fragmento del diálogo (coloquio sobre la vida y la muerte), utilizando como motivo el caso de la tortura y ejecución de Damiens⁸, tiene la virtud de plantear la cuestión en sus términos justos.

7- Cito según la versión castellana de Alfonso Sastre (*Persecución y asesinato de Jean-Paul Marat representados por el grupo teatral de la casa de salud de Charenton bajo la dirección del señor de Sade*, de Peter Weiss), Gipuzkoa, Hiru, 1993, pp. 44-45.

8- El mismo caso, y relatado casi en los mismos términos en que lo hace el Marat-Sade, es tomado por Foucault (*Vigilar y Castigar*, Suplicio, I) como punto de

Sade ha comenzado criticando la utilización de la guillotina de manera sistemática y, por tanto, aburrida, eliminadora del espectáculo y la ejemplaridad teatral, y reivindicando el sentido catártico –social– de la violencia desnuda y selectiva. El problema que se discute no es el de la violencia, sino el de la prolongación ideológica del espectáculo de su ejercicio. Desde esta perspectiva, la repetición y la cotidianeidad suprimen el espectáculo y dejan la ejecución convertida en *mera* supresión de vidas singulares: el aristocratismo de la administración de la muerte queda suprimido. Sade no critica la guillotina por piedad sino por su falta de grandeza, su abandono de “lo excesivo”. El exceso es considerado por Sade como única forma digna de sobreponerse a lo anodino de la “ley natural” que regula las categorías éticas que marcan la norma en lo relativo a la administración del castigo, y que son las mismas que articulan el decadente y anodino mundo aristocrático pre-revolucionario. Sade, pues, se coloca frente al antiguo régimen, participa en el asalto a las prisiones, en nombre de la grandeza aristocrática del que abomina de la “normalidad” y la “indiferencia” de la naturaleza. Por eso Marat insiste: “en ti es siempre el viejo aristócrata el que habla”.

La revolución, la crítica, la muerte misma, para Sade, sólo tienen sentido como afincamiento en “los límites de lo extremo o más allá de todo límite”, pero para ello ha tenido que partir de un supuesto previo: “lo que tu llamas la indiferencia de la Naturaleza”, dice Marat. Esa “indiferencia de la Naturaleza” en la que se sustenta el potencial alternativo que Sade pone en marcha es, en el fondo, el mismo principio que articula la decadencia de la vieja aristocracia, su desprecio de la plebe. Para Marat, en cambio, ni hay tal “indiferencia” (“y digo que hay cosas que son falsas”) ni, en caso de haberla, la respuesta podría consistir en colocarse en el límite: “caso de ser extremos, como dices, serían muy distintos de los tuyos”. Lo que hace falta, dice Marat, no es colocarse en el límite, “es alzarse de tierra por los pelos”, “volverse al revés como los guantes” y “mirar con ojos nuevos todo”. Sade, frente a Marat, en la indiferencia de la naturaleza, en la noche en que todos los gatos tienen el mismo color, sigue mirando con los mismos ojos y en él, por eso, es el viejo aristócrata el que habla.

arranque de su análisis de las prácticas de tortura y ejecución que acabarán siendo modificadas en el período de constitución del discurso humanístico-jurídico que articula la nueva práctica carcelaria del control y la exclusión.

Sade contra Marat, desde la asunción de la centralidad de la desfundamentación, en la novísima filosofía post-metafísica es el viejo filósofo el que habla. Unilateralidad de la mirada que sólo puede criticar la barbarie metafísica aceptándola como la evidencia del único modo de relato. “Pro aris et focis”, la filosofía de la desfundamentación consume la taumaturgia del relato metafísico pretendiendo construir su reverso: no porque (como se ha dicho de la obra de Habermas y Apel) construya una nueva metafísica, sino porque no concibe más filosofía que la metafísica ni más historia de la filosofía que el discurso “enológico” de la onto-teología.

Tomar como centro y como punto de partida de la reflexión algo que es considerado “evidencia” de la desfundamentación, y pretender construir, desde ese lugar, un pensamiento crítico, es, de hecho, en un curioso lapsus, dar por buena la pretensión misma de la metafísica de entender a la filosofía como disciplina del (auto)fundamento. Es también pretender que la crítica de la metafísica (que necesariamente habría que entender como recién nacida), es cosa “de los nuevos tiempos”: anular la historia anulando la historia del pensamiento.

2.- EN EL REINO DE TEORÍA

El axioma indiscutido del pensamiento-fin-de-siglo es, decimos, el supuesto de la desfundamentación de cualquier discurso sobre el mundo, la reducción a “relato” de cuanto pretenda ser discurso explicativo. “Fin de la metafísica” es el nombre que dan a tal invento.

Pero el “fin de la metafísica” o el “rechazo de la metafísica” ha sido siempre, sin embargo, una cosa muy distinta: rechazo de los discursos mitificadores que impedían, precisamente, la formulación de discursos explicativos. El rechazo de la metafísica ha sido siempre un momento (previo o resultante, pero momento al fin y al cabo) de la práctica científica.

En la batalla, el efecto-noticia ha conseguido producir la inversión del mecanismo y, elaborando una versión narrativa de la historia desde la que se hace surgir como realidad lo que se da en llamar “lo moderno”, inducir la evidencia de una identidad entre metafísica y ciencia en cuya virtud todo saber queda reducido a imposición de una voluntad de dominio, a absolutizadora eliminación de la diferencia. Para lograrlo, nuestros pensadores-columnistas han tenido la feliz ocurrencia de construir una genealogía crítica en la que ¿fundamentar? su descubrimiento.

2.1.- La unidireccionalidad de la crítica a la metafísica en lo postmoderno

Hay muchas formas de hablar del “fin de la metafísica”. Hacerlo desde la asunción fundamental del “giro lingüístico” es una de ellas, pero no la única. Todas, en nuestro “espectacular” mundo abierto de *metrópoli*, comparten la pretensión de fundarse en una determinada genealogía (mítica) del pensamiento. De hecho, se nos dice, el “giro lingüístico” no es, en el fondo, sino la última expresión de una lí-

nea de pensamiento que viene de bastante más lejos y que, además, es sólo una –entre otras– de las perspectivas abiertas en la crítica del modo de pensarse lo moderno; su punto de partida es el conjunto de reflexiones que alcanzaron la máxima fuerza de inflexión en el planteamiento wittgensteiniano de la problemática signo/sentido en el rechazo de la proyección del mundo en el lenguaje y, por tanto, del lenguaje como reproducción inmediata del mundo, que se sigue de su abandono de la consideración del lenguaje de la ciencia como “lenguaje perfecto”: más exactamente, lo que Wittgenstein ha descubierto es la imposibilidad de hablar de un modelo lingüístico único para “la ciencia” y, por tanto, la necesidad de entender cada ciencia particular desde su propia discursividad explicativa. A los ojos de los críticos de lo moderno (quizá también a sus propios ojos), sin embargo, esta “apertura” se convierte en “restricción”, y se presenta su aportación como consistiendo en haber terminado con cualquier pretensión de validez absoluta de la ciencia, puesto que las palabras sólo tienen validez en el seno de una discursividad cuya referencialidad no es inmediata sino “mediada” por el juego lingüístico y, así, “arbitraria”. La existencia de diversos juegos del lenguaje sería, en último término, la expresión de la imposibilidad de acceso al verdadero ser del mundo desde/con la palabra, porque la palabra es pensada en la tradición moderna como el “instrumento” en-el-que/con-el-que se realiza el conocimiento de la realidad, y la ciencia como expresión de su ser auténtico.

Pero al envite lanzado por esta derivación del pensamiento de Wittgenstein hay que añadir otros que son puestos en funcionamiento en la misma dirección desfundamentadora. Así, la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía como despliegue de una estrategia que “olvida” y “vela” la distancia ontológica entre el ser y el ente, y que por eso entiende necesariamente el Ser hipostasiándolo y fundamentando la construcción de una cosmovisión que sólo puede verse como onto-teología (enología es el divertido nombre que alguna vez he oído utilizar a Carlos Fernández Liria para dar cuenta de tal proyecto). La lectura que elabora Heidegger de la tradición metafísica, y la versión narrativa⁹ que desde ella ha sido construida, en efecto, contribuyen a presentar la filosofía de “lo moder-

9- Recojo aquí una expresión que ha utilizado -y felizmente, en mi opinión- Richard Bernstein en un artículo sobre la posición que ocupa en la filosofía R. Rorty, aparecido en el suplemento especial de *Futur antérieur* titulado *Le gai renoncement. L'affaiblissement de la pensée dans les années 80*, París, L'Harmattan, 1991.

no” como la expresión más compleja de aquel olvido del ser inducido en la hipóstasis del Ser que permitiría explicar toda la historia de la filosofía.

Si la palabra no puede ya expresar el ser y si, además, aunque pudiera, el ser expresable no es otra cosa que la locura de toda una tradición empeñada en poner límites al florecimiento de la potencia ontológica de la diferencia, parece claro que el pensamiento moderno, lo moderno mismo, ha de ser, finalmente, enterrado. Cuanto antes se termine con esa monstruosa derivación de la razón que es la metafísica, tanto mejor: sólo los historiadores, quizá –¡pero qué oficio más cutre!– pueden interesarse por ella. Nada hay de extraño, pues, en el desdén con que el propio Heidegger se despacha (p.ej., pero no es este el único sitio, en la introducción a la segunda edición de *Kant y el problema de la metafísica*) sobre la tarea del historiador de la filosofía, en nada comparable a la *altura intelectual* de aquellos otros que “se esfuerzan por abrir un diálogo de pensamientos entre pensadores”. Nada de extraño, tampoco, en el empeño “hermenéutico” de todos aquellos que quieren leer en los textos del pasado “lo que es interesante para nosotros”. Curiosa paradoja de una opción que se quiere de origen nietzscheano y que desconoce, al parecer, la importancia del propio Nietzsche en la formulación de opciones “sintomáticas” de lectura.

Hay que decir que las opciones anti-metafísicas que en Heidegger y Wittgenstein toman su origen son, efectivamente, opciones distintas. Sin embargo, en la desfundamentación que operan en torno al carácter fántico de la palabra dicha en la tradición filosófica, ambas pueden operar, y operan de hecho, en la misma dirección, y favorecen el surgimiento de posiciones que, con mayor o menor eclecticismo, con mayor o menor fidelidad, las conjugan para formar con ellas un solo discurso. La utilización por Rorty de ambas líneas de pensamiento en la construcción de su apuesta neo-pragmatista es un claro ejemplo de ello: renuncia a la fundamentación y, al tiempo, desfundamentación absoluta del pensamiento, como previos para una defensa del consenso pragmático dado en la comunidad de sentido; renuncia a la teoría y teoría de la renuncia a la teoría: tal es el modelo de pensamiento rortiano.

Y no sólo en Rorty la utilización del paradigma desfundamentador, en la conjunción de su vertiente ontológica y de su vertiente semántica, toma apoyo en el análisis del lenguaje y en la crítica de la unicidad del Ser. Algo parecido puede encontrarse también en las más variadas

formas del pensamiento presentes en las últimas décadas en el panorama europeo: desde el post-estructuralismo hasta la nueva hermenéutica, en las diversas formas del pensamiento débil o en las pretensiones de valorización del carácter situado –pero viable– de la razón (pensamiento “fuerte” –?-), la versión narrativa de la modernidad que se toma como base y modelo, es la misma¹⁰.

Heidegger y (de forma menos explícita) Wittgenstein, son entonces adoptados como padres fundadores por las novísimas direcciones de pensamiento. Rorty, pero también Lyotard, Vattimo, o el mismo Habermas, están en ello de acuerdo.

Hay, con todo, para todos ellos, un momento desfundamentador previo (previo porque anterior en su presentación histórica, previo también por generador de un “clima” intelectual en el que las demás desfundamentaciones son posibles) que funciona como origen mítico y que, además, es reconocido como tal universalmente: el paradigma Nietzsche en el horizonte.

Nietzsche-Heidegger-Foucault-Derrida, es la línea de filiación desde la que el propio Rorty piensa su obra. Nietzsche-Heidegger-Escuela de Frankfurt, la que Habermas reconoce.

No puede sino resultar desconcertante esta coincidencia en la remisión genealógica al pensamiento nietzscheano. Nietzsche, en tanto que negador de la capacidad fundante de conceptos tales como Dios o el Hombre, vendría a ser uno de los primeros autores en trabajar desde la hipótesis del rechazo último a la pretensión metafísica de lo moderno. El primero en hacer la crítica de la cultura occidental como nihilismo y el primero, también, en identificar en el platonismo-cristianismo el núcleo articulador de un nihilismo al que opone la apuesta por la potencia de la afirmación individual. Nietzsche, por tanto, como cuna¹¹ del nuevo modelo del pensamiento.

10- Ciertamente es que Gadamer ("On the Origin of Philosophical Hermeneutics", in *Philosophical Apprenticeships*, Cambridge, Massachusetts, M.I.T. Press, 1985) ha puesto de manifiesto la injusticia que la lectura heideggeriana hace de la dialéctica platónica; cierto es también que son muchas las críticas vertidas contra sus interpretaciones de p. ej., Kant o Hegel; pero, en todo caso, el esquema que utiliza, fundamentalmente por la potencia explicativa que ha generado, está extendido como un cliché –como un cliché ya casi, por repetido, inútil (cf. el artículo referido de Bernstein)- y es ampliamente utilizado.

11- Nada obsta para ello que Heidegger considerase a Nietzsche como el último autor, como culminación y límite, del modelo metafísico-totalizador de lo moderno. Véase el análisis de esta cuestión en M. GALCERÁN, *Silencio y Obvido*, Hondarrabia, Hiru, 2004.

El análisis “histórico” que elabora Nietzsche sobre la obra de filósofos anteriores para, desde-contraria, construir su posición propia, es así tomado como punto de partida en la identificación de un núcleo central del pensamiento “moderno” desde el que sería posible reconstruir el afán “unificador” de “lo moderno” mismo. Sucede, sin embargo, que la grandeza, la perspicacia y la insuperable maestría crítica que encontramos en el Nietzsche filósofo, está poco desarrollada en el Nietzsche historiador de la filosofía (por lo demás, maldita la falta que le hace a Nietzsche ser un buen historiador de la filosofía: él es otra cosa). Cuando se parte de una versión de la filosofía moderna asentada en la lectura de Nietzsche, y matizada desde la consideración heideggeriana (en tanto que historiador, debe ser reconocido aunque ello no tenga que ser entendido como un demérito para su obra, Heidegger tampoco es muy ortodoxo¹²) se está haciendo, así me lo parece, una lectura no-veraz del pensamiento moderno. Cuando, además, se parte de esa lectura, de esa versión narrativa, para presentarla como la cara de una moneda cuyo envés es la necesidad de una desfundamentación y de una crítica de la metafísica, entonces, ni la desfundamentación es desfundamentación consecuente, ni la crítica de la metafísica es una verdadera crítica de la metafísica: es sólo crítica de uno, el más “legendario”, de sus aspectos.

Con todo, la manera misma en que se procede a la construcción de esta genealogía mítica de la pretendida crítica a la metafísica presenta dos elementos que, claramente, permiten poner de manifiesto la unilateralidad desde la que es proyectada: hay en ella, por un lado, una “interpretación” reductora del sentido de la crítica nietzscheana que la hace especialmente “acordable” con las posiciones básicas del pensamiento heideggeriano; por otra parte (y no es algo superfluo), hay también un “olvido” sistemático de direcciones distintas de la crítica al pensamiento metafísico; un sistemático olvido de las líneas de crítica materialista al pensamiento metafísico o, sin más, a la metafísica: fundamentalmente, un sintomático olvido de Marx.

12- Hemos hecho referencia ya al distanciamiento heideggeriano respecto de la labor del “historiador”; decimos, de Heidegger, lo mismo que de Nietzsche: maldita la falta que le hace... Conviene, sin embargo, tener esto en cuenta a la hora de entender los problemas a los que se enfrenta quien quiere hacer historia de la filosofía desde una perspectiva de corte heideggeriano: se me antoja -no sé si estará de acuerdo, pero se me antoja- que aquí puede estar la clave, p. ej., para entender el motivo de la diferente posición que adopta Martínez Marzoa a propósito de varios autores “modernos” en las varias versiones de su *Historia de la Filosofía*.

El mundo *en* el que Nietzsche –*desde* el que Nietzsche– piensa, es ya, en lo práctico y en lo teórico, un mundo en el que la versión totalizante de la racionalidad en progreso de corte hegeliano no tiene sentido: en lo práctico, porque, desde la creciente conflictividad social y política, la sociedad de la “ilustración de la humanidad” ha hecho aguas; en lo teórico, porque el empeño racionalizador omnibarcante del saber, en su versión más mitológicamente “moderna”, ha mostrado sus insuficiencias. El desarrollo de las “ciencias” y, sobre todo, de las “ciencias humanas”, en la dirección que han tomado gracias, sobre todo, al rechazo historiográfico de cualquier Filosofía de la Historia previa a la labor investigadora del historiador enfrentado a los datos, ha venido a poner de manifiesto, por un lado, que la pretensión de las “ciencias humanas” de convertirse en saber positivo ajeno a precomprensiones filosóficas conduce, de hecho, a una acumulación de saberes particulares, de “datos”, no conectados discursivamente con cualesquiera otros y, por tanto, inútiles para su utilización en la configuración de una alternativa vital individual o colectiva; por otra parte, como consecuencia de esto mismo, las “ciencias naturales”, modelo desde el que la historiografía del atenerse a los datos ha pensado su rechazo de las teorías globalizadoras y donadoras de sentido, pese a sus indudables éxitos en el desarrollo técnico y a sus altas posibilidades de aplicación pragmática, es percibida también como incapaz (conflictividad social y desarrollo industrial del maquinismo salvaje por medio) de contribuir al desarrollo de una Humanidad que, cada vez más claramente¹³, se muestra escindida y sin reconciliación posible.

Esto así, los famosísimos textos nietzscheanos sobre la Historia, donde se desarrolla una interpretación que viene a presentar esta disciplina como perversión en tanto que inútil *para la vida*, o las críticas que dirige a la esencia misma de la ciencia, como contribución al nihilismo de la cultura y como continuación del anhelo negador de la multiplicidad y *de la vida* del “plato-cristianismo”, han de ser vistos, más que como crítica a las construcciones teóricas desarrolladas en la historia (aunque también), como síntomas de un visceral rechazo del mundo *inhabitable* de finales del XIX y, así, como respuesta filosófica

13- La distinción nietzscheana entre los “siervos” y los “señores”, su defensa de una moral aristocrática, claramente, más que como opción social o política, juega como síntoma de la evidencia de la humanidad escindida o, si se quiere, de la Humanidad inexistente: el Hombre, como Dios, no puede ya cumplir papel alguno en la “fundamentación” de la actividad, sea ésta teórica o práctica.

ante un mundo cuya problemática interpela apremiantemente a Nietzsche. Esta “apremiante interpelación” es la que lleva a nuestro autor, ya desde *El nacimiento de la tragedia*, a convertir la intención filológica en proyecto sintomático: el discurso de una época como expresión del mundo y de la vida; y es también lo que conduce la totalidad de la obra nietzscheana –no digo nada nuevo– hasta hacer de ella una clarísima puesta a la luz de las líneas de construcción de la arquitectónica de lo social que se manifiestan en la cultura occidental.

Pero esta opción nietzscheana, que en él es una apuesta paradójicamente materialista y crítica, que en él se manifiesta filosóficamente como exigencia de muerte de Dios y de muerte, en fin, del “sentido” presupuesto, entre los “filósofos” que se autoproclaman sus continuadores, produce sólo efectos de una radicalidad muy limitada y dudosa: una crítica de la racionalidad instrumental, una negación de la neutralidad de la ciencia, y un anti-humanismo teórico que, sin embargo, se prolonga en la afirmación de un humanismo práctico –léase, p. ej., a Habermas¹⁴– sustentado en la comunicación y en la convivencia. Dicho en una sola expresión provocadora: “lo moderno” como fundamentación totalizadora que niega la individualidad y la diferencia. Dicho aún de otra forma: el radicalismo nietzscheano es sólo prolongado como conjunto de palabras que se plantean como invirtiendo-negando lo que sólo como conjunto de palabras se presenta.

Entre la segunda de las *Consideraciones intempestivas* y los textos que pueden rastrearse desde *Ecce homo* hasta *Humano, demasiado humano* o *la Gaya ciencia*, en Nietzsche se completa¹⁵ una determinación revolucionaria del pensamiento que, sin embargo, es pasada por alto o re-dirigida en las lecturas al uso del post-moderno y hermenéutico nietzscheanismo.

14- Evidentemente, en Habermas –como en toda la Escuela de Frankfurt– no puede hablarse (mientras sí se puede, por ejemplo, en Heidegger, Foucault o Deleuze) de anti-humanismo, pero sí de anti-subjetivismo fundamental: variante atenuada del anti-humanismo teórico, y que, por atenuada y limitada, permite la reintroducción práctica del Hombre allí donde había sido excluido como sustento teórico del conocer (ámbito, por lo demás, en el que es reimplantado como Comunidad humana dialogante).

15- Aunque antigua (sobre todo en la forma y en el lenguaje), sigue pareciéndome buena –muy buena– la presentación que del tratamiento nietzscheano de la Historia (y de la Física) hace K. Schlechta en *Der Fall Nietzsche* (trad. francesa, *Le Cas Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1960). El complejo y lleno de matices tratamiento que Nietzsche elabora sobre la Historia es también apuntado (pero sólo apuntado) en el artículo de M. Foucault “Nietzsche, La Genealogie, L’Histoire”, publicado en *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971 (hay trad. castellana en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979).

En la segunda *Intempestiva* (1874) Nietzsche analiza la Historia –la ciencia de la Historia en la forma en que la realiza su tiempo: como historia, esto es, en la perspectiva que le confiere el historicismo– desde la consideración de su utilidad o inutilidad para la vida. En este texto, la pulsión afirmativa de lo vital, tal como se manifiesta en el “joven” Nietzsche, no puede por menos que plasmarse en una crítica feroz al momento “fijador” y bloqueador de la “maduración” interna que se realiza en la construcción de una objetividad histórica “muerta”. La Historia, como la Física, es entendida, fundamentalmente, como momento negador de la vida y de la fuerza actuante; como artefacto, pues, de la cultura odiada por su mistificación embaucadora y paralizante. Desde esta presentación hasta la minusvaloración heideggeriana de la actividad del historiador, o hasta la defensa de la lectura como diálogo en Ricoeur, hay sólo un paso.

En una como en la otra de estas “derivaciones”, el acento es puesto en la necesidad de entender la vida –y la vida (o la existencia), además, pensada en presente– como lo central; como subjetividad desde la que se da sentido al mundo al que se enfrenta, ya en la tecnicidad del existir presente, ya en la facticidad del pasado que en los textos es leído. El tiempo se disuelve, sus diferencias son puestas al margen, en la sincronía de un presente eterno en el que la vitalidad y la transparencia son norma de interpretación y cauce de actividad. Nietzsche, el Nietzsche más simple y el más aparentemente desgarrador, es puesto así en juego como perspectiva en la que asentar una apuesta que prejuzga ya lo “fijo” como “muerto” y lo estructurado como engañoso. El propio Foucault no ha sido ajeno, en gran medida, a semejante simplificación tergiversadora.

Pero lo cierto es que Nietzsche, si bien nunca ha abandonado la crítica básica a la actividad desplegada por las ciencias –en línea directa, no hay que olvidarlo, con su crítica a la realidad cultural que como nihilismo es caracterizada-, no ha dejado de introducir importantísimos matices que hacen de su posición algo bastante más complejo y, también, mucho más interesante.

La crítica de Nietzsche –y esto ha sido bien visto por Habermas¹⁶– se dirige contra, por un lado, el concepto contemplativo de ciencia y, por otro, el concepto de verdad como correspondencia.

16- Véase, por ejemplo, “la crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, epílogo a la antología de textos nietzscheanos *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 (trad. castellana en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 31-61).

Ahora bien, aunque no es este el lugar para justificarlo, ni la una ni la otra de estas críticas afectan a la ciencia. En Nietzsche, en realidad, así me lo parece, no hay una crítica de la ciencia sino, antes bien, una crítica –radical y acertada– a una determinada consideración de la ciencia y a una determinada práctica científica. La verdad que enuncia la ciencia (porque la ciencia enuncia verdad/es) ni es contemplativa, ni puede ser despachada con su simple consideración como “correspondencia”. Y el propio Nietzsche lo ha visto claro. Es por eso que, en frases célebres, en *La Gaya Ciencia*, recupera la necesidad de la Física y de la Historia como instrumentos privilegiados e imprescindibles para, precisamente, hacer estallar los márgenes del sentido en su construcción plato-cristiana; es por eso, también, que en *Humano, demasiado humano* o en algunos de sus textos póstumos, es reivindicada la Historia porque su práctica rigurosa hace estallar las últimas tentativas de interpretar lo histórico desde el supuesto de una Razón o una Divinidad ordenadora, y porque anula toda teleología posible.

Tras su ruptura con Wagner (pero esto, en tanto que biográfico, es anecdótico, carece de interés explicativo: lo importante es lo que en esa ruptura hay de síntoma de un cambio de perspectiva teórica), Nietzsche abandona la idea que con él compartía de la superioridad del arte y, mal que bien, recupera un cierto sentimiento de respeto por la ciencia y por su trabajo riguroso con los datos. Su creciente admiración por Jacob Burckhardt, por ejemplo, lo atestigua; pero también las repetidas expresiones con las que insiste en que la ciencia, por su *verdadera naturaleza* es la actividad teórica que más alejada se encuentra de los intereses “demasiado humanos” por cargar de sentido la realidad y la verdad misma. Ciertamente que la ciencia “fija” una verdad inmutable... pero no la carga de sentido, no la tergiversa, no la convierte en apéndice de la falsedad construida por el Hombre y por el Cristiano, y en ese sentido es una actividad absolutamente respetable: aunque la independencia absoluta sea imposible, el interrogar de la ciencia apunta hacia la verdad y, así, la convierte en cauce posible para el final de la estrategia nihilizadora. Nietzsche, el crítico de “lo moderno”, no critica los saberes por la ciencia alcanzados, critica, antes al contrario, la utilización “cultural” de esos saberes y sus efectos de adormecimiento: la ciencia, pues, como instrumento –y no como contemplación–, junto con el rechazo de toda pretensión de identificación –o “correspondencia”– de las verdades fijadas por la ciencia con las singulares actividades de las singularidades humanas.

Es precisamente este respeto de Nietzsche por la ciencia, y la diferente manera en que tematiza la práctica científica y la práctica filosófica, lo que permite entender en toda su profundidad su total desprecio por la filosofía, su reivindicación del final de la filosofía, su rechazo de toda metafísica posible. Al contrario que la ciencia, la filosofía, en su versión “cristiana” triunfante, ha tenido por objetivo último la donación de sentido: justificación de la verdad trascendente y mistificación trascendente de la energía vital de la pugna y de la singularidad.

Ciertamente, Nietzsche se ha enfrentado a la historia de la filosofía, más que con un afán teórico, desde un *pathos* moral y estético. Por eso, precisamente, Nietzsche no es un buen Historiador de la Filosofía, pero es por eso que sus análisis sobre el filosofar –el filosofar en general, no la filosofía de tal o cual autor del pasado– nos resultan tan interesantes.

A diferencia de lo que sucede con la ciencia, Nietzsche no deja de señalar que *toda filosofía ha sido mentira*, y que la historia de la filosofía, pues, entendida en el sentido más genuinamente hegeliano de construcción histórica del saber absoluto, es la historia de una mentira. Y es mentira –“*hic Rhodus, hic salta*”– porque ha construido un universo sobre el supuesto de la trascendencia del sentido, y porque en esa pretensión, y en su cumplimiento, ha ahogado la pulsión vital, la energía, y la *verdad* misma. La historia de la filosofía, para Nietzsche, es la historia de una mentira porque, precisamente, ha ocultado la *verdad*.

Sólo es posible entender de manera coherente la reivindicación nietzscheana del fin de la filosofía desde la apuesta por la verdad inmanente que no presupone trascendencia y sentido; y esta apuesta crítica, me parece claro, nada tiene que ver con la postmoderna reivindicación de la comunicación y del diálogo interpretativo. Nietzsche reivindica el fin de la filosofía porque (en la simplificación que realiza de la filosofía realmente producida) identifica actividad filosófica con mistificación metafísica, con carga valorativa desde el supuesto del sentido y de la trascendencia. La reivindicación del fin de la metafísica es también y al mismo tiempo reivindicación de una forma distinta de trabajo teórico, de una filosofía del futuro ajena a la ficción del sentido y de la trascendencia, ajena al ideal del ascetismo, de una filosofía que sólo puede serlo después del trabajo del martillo. Las ciencias¹⁷ tienen que preparar el terreno para la tarea futura del filósofo, para la tarea que consiste en desentrañar las mistificaciones que han sido fijadas en las tematizacio-

17- Véase la nota final al primer tratado de la *Genealogía de la moral*.

nes filosóficas de la problemática de los valores y en las jerarquías de los valores elaboradas. La crítica, así, golpeando los sustentos veladores del ascetismo metafísico, es apertura de alternativa y apuesta por la transmutación de los valores.

Pero nada de esto —o casi nada, o reformulado en términos que reintroducen un humanismo mistificador de fondo— aparece en las “derivaciones” del nietzscheanismo postmetafísico. La reivindicación de la pregunta *¿quién?* como la más apta para la determinación de la esencia¹⁸, es descargada de la potencia des-ontologizadora (inmanentizadora, por tanto) y convertida en interrogación por el sentido, por la fuente del sentido y de la legitimidad valorativa, por la perspectiva interpretativa. La *crítica*, que articula la radicalidad del trabajo de Nietzsche, es reconvertida en relativismo subjetivo, en ausencia de criterio y en banalidad de la voluntad de verdad: Nietzsche como desfundamentador de la “verdad” y como fundamentación del diálogo valorativo. Nietzsche despojado de su insustituible martillo. Nietzsche reconvertido en oráculo de una *epojé* mística de la diferencia, y el ejercicio de análisis “sintomático” reducido a simple hermeneusis del “discurso filosófico de lo moderno”. Olvido interesado de la explícita pretensión nietzscheana de poner en cuestión los “valores” que subyacen a una determinada forma de articulación discursiva de la palabra y presentación de su obra como una simple crítica de los discursos.

Es clarificador —sintomático, si se quiere— el modo de proceder que algunos de los más importantes autores de la eclosión postmoderna han puesto en funcionamiento respecto de la obra de Nietzsche para apropiarse su potencialidad afirmativa y crítica, para hacerla jugar como elemento decisivo en la constitución de la nueva subjetividad postmetafísica propuesta: el sentido más profundamente crítico del pensamiento de Nietzsche ha sido, por la simplificación de sus elementos de ruptura y por su reducción a la consideración de una simple problemática “interna” a “lo filosófico”, reconducido a la inocua y polisémica cuestión del “fin de la metafísica”, del “fin” de la pretensión afirmativa

18- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, III, 2 (ed. castellana en Anagrama, pp. 109-110): "El sofista Hippias no era un niño que se contentaba con responder 'quién' cuando le preguntaban 'qué'. ¿Quién?, como pregunta era la mejor, la más apta para determinar la esencia. Porque no remitía, como Sócrates creía, a ejemplos discretos, sino a la totalidad de los objetos concretos tomados en su devenir, al devenir-bello de todos los objetos citados o citados en ejemplos. Preguntar quién es bello, quién es justo, y no qué es bello, qué es justo, era pues el fruto de un método elaborado, que implicaba una concepción de la esencia original y todo un arte sofista que se oponía a la dialéctica. Un arte empirista y pluralista."

que en la voluntad de saber se manifiesta: simplificación desde la que la “crítica a la metafísica conduce al nihilismo¹⁹”, y desde la que, además, “nihilismo” es entendido como el reverso negador y negativo de la fundamentación –en sentido fuerte– de la metafísica de “lo moderno”.

Heidegger es, en buena medida, el origen de una tal lectura del pensamiento nietzscheano: Schopenhauer ha identificado en el “fenomenismo” kantiano la prueba de la incapacidad del conocimiento para acceder al en sí del mundo y, al tiempo, de la necesidad de la “apertura” de una vía no-cognoscitiva de acceso al mismo. Con la distinción noúmeno-fenómeno, por un lado se habría terminado con toda pretensión cognoscitiva de la teología dogmática y, por otro, se habría delimitado la vía de acceso cognoscitivo al mundo como un acceso fenoménico que sólo puede ser acceso para su dominio. Para Schopenhauer, es precisamente esa crítica de la metafísica la que, mostrando la imposibilidad de un acceso cognoscitivo al ser, habría abierto la posibilidad de un acceso distinto (espiritual o “artístico”), no metafísico ni técnico, a la realidad “nouménica”, a esa “realidad” esencialmente ajena al principio de razón. Siguiendo un camino parecido, Heidegger identifica en el inmediato ser-en-la-comprensión del mundo una vía para exigir un acceso a una realidad que sólo puede “pensarse” como un “darse” puesto que todo pensamiento representativo (técnico) la “vela” y la enmascara tras una cubierta conceptual necesariamente “ontoteológica”. La noción de verdad como *aletheia* (y la consiguiente crítica de la noción de correspondencia) que es presentada en *Sein und Zeit*, viene de este modo a poner al día una versión de la tradición “moderna” que está formulada, al menos, desde Schopenhauer.

Heidegger sólo puede pensar a Nietzsche como un “moderno” (culminación de “lo moderno”, pero moderno aún), en tanto que Nietzsche, recogiendo pero radicalizando en sentido crítico la perspectiva de Schopenhauer, ha puesto también de manifiesto la profunda secuencia que une la tradición metafísica con cualquier pretensión de acceso al “verdadero ser” o a la “voluntad” por mucho que ésta se pretenda por una vía no cognoscitiva. Nietzsche insiste en que cualquier unificación de lo vital (ya sea como ser metafísico, ya como vital e irracional unidad de la voluntad) forma parte del mismo ideal ascético y valorativo²⁰, y por eso Heidegger, pese a reconocer

19- Véase, p. ej., el artículo dedicado a Nietzsche en Jesús CONIL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

20- Algo que le lleva a reivindicar, frente al propio Schopenhauer, el “querer vivir” (el

sus “méritos”, sigue hablando de él como colofón “moderno” del pensar-representador que es un no-pensar-todavía. Desvelar el ser (la verdad como “aletheia” o como des-velamiento) es para Heidegger el necesario reverso fántico del imposible camino del pensar representativo.

Tomar a Nietzsche como referencia hasta sus últimas consecuencias, implicaría por un lado vetar la posibilidad de un tránsito a un paraíso a-referencial de puras palabras (por cuanto en todo nombrar discursivo hay siempre necesariamente presente una previa afirmación de valor), y supondría, por otro, poner en el primer plano de la reflexión la cuestión de la fuerza que en la metáfora de la imposición de lo apolíneo sobre lo dionisiaco determina la imposición de unos valores sobre otros. La genealogía de lo postmoderno que quiere partir de Nietzsche, sin llegar, sin embargo, a esas consecuencias, tiene necesariamente que partir de un Nietzsche-sí-pero-no-todo, tiene que reducir la posición anti-metafísica de Nietzsche a una simple posición de crítica a la pretensión de verdad de lo moderno identificada como impulso hacia la imposición del pensamiento técnico. De este modo, curiosamente, la crítica nietzscheana queda reducida a una crítica de la ciencia y, además, a una crítica de la ciencia como monstruo de la razón que viene a negar los valores de la vida y los derechos de la diferencia. La ruptura con Wagner es, entonces, presentada como ruptura biográfica, como choque de personalidades igualmente fuertes (o como “traición” wagneriana a la caza del éxito mundano), olvidando que lo que unía a Wagner y a Nietzsche es algo que para este último ha dejado de tener sentido: la posibilidad de un acceso al verdadero en sí del mundo por un camino –la música– no cognoscitivo.

Sin embargo, no nos interesa aquí tanto el origen y el desarrollo de semejante perspectiva como insistir en la parcialidad de la lectura de Nietzsche que se realiza para su conversión en origen mítico del pensamiento postmoderno y de la crítica a “la modernidad”: para tal objeto, insistimos, Nietzsche es convertido en crítico de la fundamentación del pensar, y su apuesta revolucionaria reducida a crítica del pensar representativo.

dolor incluso) como voluntad de poder individual e individualizada, como rechazo de la unificación de una voluntad construida en el fondo como un nuevo absoluto.

Con todo, cuando se trata (y de eso se trata al parecer en el pensamiento postmoderno) de poner en crisis el “unificador” y “totalitario” impulso metafísico de “lo moderno”, cuando se trata de poner fuera de juego toda reminiscencia metafísica, lo más grave no es la parcialidad de la lectura del personaje-origen que ha sido elegido para construir la propia genealogía. Más sintomático es aún el hecho de que un pensamiento que proclama el fin de la metafísica se “olvide” de la crítica realizada a la metafísica desde el pensamiento marxista (una estrategia distinta que conduce a los mismos efectos: reformulación en un caso, olvido en otro, como cauces desde los que pensar la contemporaneidad de lo postmoderno). La crítica a la metafísica de “lo moderno” se revela entonces como síntoma de una unidireccionalidad en el ejercicio crítico que hurta, precisamente, la posibilidad de construir un pensamiento-otro, de elaborar un modo-del-mirar que, sin ser metafísico, permite la mirada, el análisis, y la crítica del funcionamiento “práctico” del mundo. El “olvido” postmoderno de la crítica marxiana del pensamiento filosófico es, entonces, lo que permite su reducción de todo mirar a mirar metafísico (y lo que permite incluso la presentación del marxismo como una nueva metafísica).

Se trata, sin duda, de un olvido que, como todos, sería inexplicable como simple olvido. Olvido de un discurso que parte del fin de la filosofía, y que se inaugura con una expresión que es tan radical (y que podría dar, al menos, tanto juego) como el mismísimo “Dios ha muerto” nietzscheano: esa fórmula brutal con que terminan las *Tesis sobre Feuerbach*²¹ según la cual “los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”. El no-tratamiento de la fórmula marxiana es, digo, sintomático²².

En frase genial, el Wittgenstein²³ del *Tractatus* anunciaba su silencio (no definitivo, pero sí, al menos, largo) con una expresividad que roza en la provocación: “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. La afirmación wittgensteiniana era la consecuencia lógica

21- MARX, K.- *Tesis sobre Feuerbach*, tesis 11.

22- Introduzco un matiz: es síntoma del terrible temor que Marx provoca en el bienpensante ámbito de lo políticamente correcto, no de otra cosa: de hecho, la fórmula de la Tesis 11 podría ser sería incluso más fácilmente reinterpretable y reintegrable al orden que la posición nietzscheana.

23- WITTGENSTEIN, L.- *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muB man schweigen", cito para los germanófilos, y para

de lo señalado por él mismo unas líneas antes²⁴: “El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural (algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía); y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones”. Al igual que Nietzsche, Wittgenstein identificaría en el carácter metafísico de un cierto proceder filosófico el mal del pensamiento: Nietzsche por la negación de la vida que supone la afirmación del sentido y la trascendencia, Wittgenstein, es cierto, por la vacuidad de las expresiones metafísicas, por la ausencia de significado de los signos que, en sus proposiciones, utiliza. Al igual que en Nietzsche –aunque de forma mucho más explícita–, el rechazo de la metafísica se cumple en Wittgenstein desde la reivindicación de la ciencia natural como (único) lugar en que la verdad puede ser, es, dicha. Si en Nietzsche la crítica de la cultura se autoproclama transmutación de los valores y filosofía del martillo, en el “primer” Wittgenstein, la inutilidad del filosofar conduce a tirar necesariamente la escalera después de haberla utilizado²⁵.

En Nietzsche y en Wittgenstein, el arreglo de cuentas con la filosofía –con la metafísica, con “lo moderno”– se cumple, pues, como un asunto que, de alguna forma, tiene su ámbito en el mundo de la palabra: como construcción de un lenguaje de/desde el “nihilismo” o como reivindicación y como ejercicio del silencio. Se trata, en ambos casos, de “arreglos de cuentas” serios y que terminan seriamente alcanzando cotas de radicalidad incuestionables: tanto la apuesta por la mirada aristocrática (que en Nietzsche no es, evidentemente, una apuesta “autoritaria” sino afirmación de una mirada que ha roto con los valores del sometimiento y de la negación de la vida) como el silencio (que en Wittgenstein no es agotamiento del decir sino identificación y rechazo de una utilización de la palabra necesariamente sin sentido) son críticas reales, muy reales, a la pretensión (de la) metafísica de Verdad y de Saber.

los que hacer depender la profundidad –¿o es la altura?– de un pensamiento del idioma en que es formulado.

24- *Ibid.*, 6.53.

25- *Ibid.*, 6.54: “Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)”.

Frente a estas opciones, sin embargo, la del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* pone en funcionamiento un elemento más en la crítica a la metafísica, que ni en Nietzsche ni en Wittgenstein es recorrido. Marx, introduciendo una nueva consideración hasta entonces no tematizada en el universo de lo filosófico, de alguna manera, rompe con una mistificación que ni siquiera por estos autores es considerada: no se contenta con incitar a un cambio en el lenguaje o en el contenido que expresa, ni con instar al silencio; la suya es una opción que exige un cambio de terrero: basta de interpretar el mundo, es preciso transformarlo; basta ya de palabras o de juegos con el lenguaje, ¡cambiamos el mundo! La filosofía, dicho de otro modo, no es sólo discurso, y lo que en ella se juega es algo más que un “simple” universo (logocéntrico) de palabras.

Evidentemente, la tesis 1 pesa sobre la tesis 11: frente al “materialismo contemplativo” feuerbachiano, Marx ha reivindicado un materialismo “crítico-práctico”. La simplificación marxiana está aún prendida de un posicionamiento que es fundamentalmente posicionamiento “filosófico” (logocéntrico, por tanto). Lo importante del caso, lo significativo, lo que viene aquí a cuento es, precisamente, que después de escribir las *Tesis*, Marx, ni se ha contentado con esa consideración del “materialismo” y de la “crítica”, ni ha dejado de interpretar el mundo. La crítica marxiana a la vacuidad de la interpretación mera no se ha cumplido como silencio, ni se ha limitado a ser predicación (ejercicio con las palabras, como la del Zaratustra nietzscheano) de un decir y un actuar otro. Marx, dicho de otro modo, no ha guardado la pluma ni ha arrojado los papeles, cual material sobrante, al fuego.

Cuando Nietzsche plantea la pregunta por el “valor” de la verdad misma, no está negando que la verdad tenga un valor o que la verdad valga, está, más bien, exigiendo de la comunidad científica una “superación”, un abandono de la carga interpretativa y donadora de sentido que habitualmente es puesta como central en la práctica ideológica y “cultural” del “occidente” en que nuestro pensar se asienta. En la tesis 11, Marx, sin embargo, parece no percibir que la carga interpretativa que constituye el asiento de la filosofía es, también, de algún modo, trasunto de una verdad que lejos de interpretar ordena conceptualmente, teoriza y “reproduce por el camino del pensamiento” (la expresión es del propio Marx, pero de 1857) la realidad del mundo cuya transformación plantea como exigencia.

La fórmula de la Tesis 11 podría haber sido, ciertamente, utilizada como “boutade” explícita contra la actividad teórica en tanto que

actividad inútil o, en todo caso, alejada de los intereses inmediatos y de las urgencias prácticas. De hecho, por una de esas perversiones que tienen que ser analizadas, es así como ha sido utilizada contra el trabajo de los “intelectuales” por buena parte de los propios activistas de los movimientos obreros “marxistas”.

Afortunadamente, frente a unos y otros, al igual que Nietzsche plantea el “nihilismo” de los valores como respuesta al “nihilismo” que los valores sustentan, la práctica teórica de Marx, más allá de la tesis 11, descubre en la reproducción conceptual de la realidad (esto es, en el conocimiento) una respuesta a la interpretación donadora de sentido de la filosofía “moderna” y, modificando de hecho su explícita “boutade”, hace torsión de la exigencia del fin de la filosofía convirtiéndola no sólo en revolución práctica sino también en revolución teórica que, en tanto explicativa, cae en el dominio del saber y de la ciencia: dejar de interpretar, entonces, no equivale a silencio, sino a explicación efectiva. Saber y ciencia frente a interpretación e ideología: he ahí los motivos por los que fin de la filosofía no equivale ni a relativismo ni a silencio.

La crítica marxiana de la filosofía como interpretación no es, en absoluto, una mera crítica de la filosofía. Siendo una crítica de la filosofía (y una crítica, también, de la filosofía de “lo moderno”) lo es en tanto ésta es pretensión de interpretación mera, de Saber contemplativo, de universo de palabras que no produce otros efectos que en el ámbito de las palabras mismas, de Verdad desinteresada. Si no en la fórmula de la tesis 11, en la práctica efectiva del trabajo marxiano con los conceptos la teoría es puesta en un lugar central y entendida no ya como un ejercicio interpretativo sino fundamentalmente como instrumento que permite una determinada práctica: como artefacto arrojado²⁶. Althusser, a este respecto, ha dado con una feliz fórmula al hablar de la actividad en la teoría como *práctica teórica* (fórmula sobre la que volveremos). La filosofía no interpreta el mundo: produce un concepto (o una concepción, en su defecto) del mundo, que es integrado en las estrategias desplegadas para la liberación (o para la limitación) de las potencias individuales y colectivas.

26- Baste leer el muy citado texto de la carta de Marx a Klings de 4 de octubre de 1.864: "He estado enfermo durante todo el año último (...). De no ser por eso, mi libro, *El capital*, economía política, ya habría salido. Ahora espero terminarlo, al fin, en unos cuantos meses y asestar, en el plano teórico, a la burguesía un golpe del que nunca se repondrá".

El matiz es crucial porque desde esta perspectiva se convierte en relevante –en filosóficamente relevante, en teóricamente relevante– el análisis de la crítica marxiana de la filosofía anterior: no sólo es una filosofía “interpretadora” o “especulativa”, es, además, generadora de efectos ideológicos que, a su vez, no dejan de producir nuevos efectos. La filosofía, como la religión, se convertiría (lo escribo en condicional, a falta de afirmación explícita por parte de Marx) en “opio del pueblo”. La ideología no es simple y mera falsedad: es un mecanismo que juega como un aparato de poder, y que interviene, por tanto, en la reproducción de las condiciones de la existencia social del capital mismo. No sólo en las jugosas notas al pie de página que *El Capital* dedica a la ideología del mecanicismo o a la filosofía cartesiana puede apreciarse esta torsión que Marx efectúa en el análisis de la filosofía moderna; también *La Ideología alemana* (y no sólo su primera parte) puede ser leída a modo de ejemplo.

Desde la crítica a la filosofía feuerbachiana como “materialismo especulativo” a la formulación del concepto de ideología y su exposición como discurso que oculta y vela²⁷ la comprensión del mundo cuya practicidad pretende reproducir conceptual o especularmente (algo bien distinto de una simple “mala conciencia”); desde la crítica de la filosofía como “interpretación” a una práctica de la teoría que hace de ella instrumento de la revolución práctica, todo un universo teórico ha cambiado, haciendo posible el replanteamiento de la formulación de la tesis 11: el trabajo con los conceptos, la actividad teórica, la búsqueda de la explicación científica, son otras tantas herramientas del proceso liberador deseado, cuya “práctica”, además, se hace imposible sin ellas.

Del “fin de la filosofía” a una práctica nueva de la filosofía; he ahí la cuestión fundamental que es puesta sobre la mesa –no por primera vez, pero sí por primera vez de manera explícita– por Marx: son posibles, hay, diversas formas de hacer filosofía, diversas maneras de enfrentarse a la práctica teórica. Traducido al lenguaje filosófico: no es cierto –es una tergiversación interesada– pretender que la filosofía consista en una actividad puramente teórica, con un

27- Nótese la diferencia entre el efecto de “desvelar” o “desocultar” que tendría el conocimiento científico frente al discurso ideológico (una “lectura” del mundo que pone al margen la eficacia de otra “lectura”) respecto del “desvelar” de la aletheia heideggeriana (un poner al margen la comprensión para que el ser, sin velos, se manifieste).

“objeto” –el Ser– privilegiado en tanto que principio primero de todo ser posible y de todo posible conocimiento, y con una soberanía absoluta respecto de cualquier otro ámbito de actividad o discursividad que le estaría, así, subordinado. Con terminología althusseriana cabría decir que la práctica teórica es, en todo caso, una práctica que, como cualquier otra, se realiza en/con unas condiciones determinadas y genera, necesariamente, efectos teóricos y prácticos: puede ser utilizada como un dardo o un martillo. La reducción de la filosofía a metafísica es una mascarada. Y también lo es la pretensión de ver en la historia de la filosofía una historia de la metafísica. La filosofía no es la ciencia del saber y del ser absoluto; y no lo es aunque se empeñe en serlo; y no lo es aunque para poder criticarla algunos se empeñen en que lo ha sido.

El curioso olvido de Marx en las polémicas en torno al fin de la filosofía (en torno a la crítica de la metafísica), decíamos, es clarificador: clarificador en tanto que pone de manifiesto otro olvido previo desde el que aquel se entiende, el olvido del carácter dual (no unidireccional) del sentido y del ejercicio de la crítica de la metafísica, del carácter dual del ejercicio de la filosofía.

Porque a pesar de la pretendida diferencia entre las distintas corrientes antimetafísicas que la contemporaneidad filosófica elabora, un análisis somero –en esto basta casi con la descripción, y no es precisa una gran profundidad analítica para percibirlo– pone en evidencia la unidireccionalidad que la anima: una lectura sesgada de “lo moderno”, que lo reduce a mero trasunto de la versión narrativa elaborada desde la simplificación de la filosofía en metafísica (hasta el punto de hacer desaparecer de esa versión narrativa a decenas de autores y de “falsificar” o “interpretar” hasta límites increíbles las posiciones por otros mantenidas), y que toma esa versión narrativa como objeto de crítica para terminar concluyendo la evidencia de la desfundamentación y la necesidad del relativismo.

Unidireccionalidad del relato y, desde ella, también, unidireccionalidad de la crítica que da por bueno el relato mismo para poder proceder a su crítica.

Unidireccionalidad que deriva de la aceptación de la versión metafísica de la filosofía como discurso que accede al Ser y que, reproduciendo discursivamente la contemplación alcanzada, se constituye en discurso “mostrativo”, trasunto de la “presencia” del Ser en las palabras que lo dicen. Planteada en estos términos, la cuestión del fin de la metafísica no es sino la reformulación de un viejo pro-

blema, metafísico en sí mismo. El problema parte, precisamente, de la aceptación de la versión tradicional –más “tradicional” que “moderna”²⁸– de la Filosofía como aprehensión de la verdad y, así, de la historia de la filosofía como historia del proceso de construcción del Saber, del acceso a la Verdad. Una visión que, en el fondo, no se aleja de la pretendida por la “*philosophia perennis*”. Si la filosofía es eso, el proceso mismo del construirse históricamente el Saber tiene que ser necesariamente percibido como escándalo teórico, ya que la verdad no puede, por definición, sufrir modificaciones; si la filosofía es expresión del Saber verdadero, no puede entenderse la diferencia entre las diversas filosofías sino como contradicción o como error manifiesto de alguna filosofía concreta. Así, hasta Hegel, sólo la “*philosophia perennis*” es expresión del verdadero contenido metafísico de la sabiduría. La crisis abierta por la crítica kantiana de la pretensión de científicidad de la metafísica dogmática reconstruida desde el “racionalismo”, sólo logra cerrarse “definitivamente” cuando Hegel elabora una concepción que consigue salvar, a un tiempo, la consideración de la filosofía como auténtico saber del Ser y la historicidad propia de la disciplina. La Razón –y no el desarrollo histórico de una razón finita en cada momento concreto e individual– es lo que adquiere universalidad como origen, norma y “telos” de la actividad filosófica y del Ser mismo. En el devenir histórico de la filosofía se transitan y cumplen las mediaciones por las que acontece el resurgimiento de la verdad como Espíritu. La Razón que rige el proceso permite colocar en el orden de lo inmutable lo que la historicidad presentaba como escandaloso vaivén de las diferencias filosóficas. Así el carácter de verdad concluyente de la metafísica queda justificado por la consideración de la Razón como Verdad en continuo e histórico despliegue, como Absoluto que se piensa a sí mismo y que al hacerlo funda todo ser posible como su momento.

El desarrollo de las ciencias en la segunda mitad del XIX y el profundo replanteamiento que el historicismo realiza de las relaciones entre las ciencias de la naturaleza y las “ciencias del espíritu”, se nos dice²⁹, son otros tantos motivos para hacer entrar en crisis la consideración del Saber totalizador por Hegel propuesta. La versión

28- En este sentido, lo fundamental no es que la época moderna haya construido una metafísica novedosa respecto a la “*philosophia perennis*”, sino que ha elaborado, en la forma dogmática sustentada en la definición cartesiana de substancia (en su aceptación o en su crítica), también una metafísica.

29- Cfr. v. gr. R. Bubner, *op. cit.*

narrativa de la historia de la filosofía insiste en su pretensión unificadora y presenta a las diferentes corrientes de pensamiento como otras tantas formas de plantear y resolver el arduo problema de la epifanía del Ser y de la Verdad. Así, a principios del XX, Husserl habría emprendido la tarea de restablecer las peculiaridades reivindicaciones de la filosofía contra el imperialismo de las ciencias y de, estableciendo definitivamente los límites de la conquista que las ciencias empíricas especiales habrían hecho del anterior territorio filosófico, probar que aquella es, al menos, igual, o superior, a la racionalidad científica. De ahí la dureza de su crítica al psicologismo como momento imprescindible para una rehabilitación de la filosofía ante los modelos de la ciencia. La Fenomenología Pura no es, pues, únicamente el método para acceder al conocimiento científico de los “fenómenos”; es, en el mismo grado, garantía del acceso cognoscitivo a las cosas en sí, al eidos que, en la intencionalidad de la conciencia, permite acceder a la verdadera esencia de las cosas.

El problema de la “fundamentación” es, hoy, la forma en que es planteado este mismo problema: ya en la versión puramente fenomenológica, ya en la neo-kantiana o en la neo-fichteana, lo que está en cuestión en todos los autores que tematizan el “problema de la fundamentación” es, precisamente, la garantía de la justeza y la universalidad de la Verdad o de la Razón que la descubre; una nueva forma de “*philosophia perennis*” que conserve, de ese modo, el privilegio de ser la vía de acceso al Ser y a su conocimiento.

El problema de la filosofía es, entonces, el problema de la “legalidad” de su fundamento; el de la justeza de la vía de acceso al Ser que propone como válida. El problema de la fundamentación es el nombre de la problemática “eterna” (?) de la filosofía como disciplina fundante e inmaculada, como cuna de todo saber posible, como aprehensión del Ser, como teología. E insistir, como se hace desde “lo postmoderno”, en la inexistencia de “fundamento”, no es sino aceptar que de su existencia se derivaría la validez absoluta del pensamiento metafísico: unidireccionalidad que da por buenas las evidencias más queridas del pensamiento onto-teológico.

2.2.- Dos formas convergentes de construir el “problema de los fundamentos”

Dos son las líneas desde las que se ha terminado perfilando la “crítica de la metafísica” en la perspectiva de la discusión sobre los fundamentos: por un lado la que toma su asiento en las elaboraciones desarrolladas por la Escuela de Frankfurt, por otro la que se construye desde la amalgama de pensamientos a la que aludimos con el significativo “hermenéutica” (cierto Nietzsche, giro lingüístico aderezado desde el Wittgenstein de los juegos del lenguaje, y aceptación de la tradición que hace de la primacía de la comprensión un previo). Porque no sólo en el “pensamiento postmoderno” se produce el giro hacia la centralidad de la cuestión de la desfundamentación de los saberes sino que, entre los intelectuales herederos del “pensamiento crítico”, el problema ha terminado por ser aceptado como insoslayable. Para Habermas, como para Lyotard, Rorty o Vattimo (y por eso pueden discutirse mutuamente: porque hablan de lo mismo) la fundamentación de la verdad de los discursos es también el primer elemento que debe quedar justificado para que pueda hablarse de “verdadero” pensamiento (de pensamiento en sentido “fuerte”).

Los términos, aquí, no aluden a una esencialidad invariable del pensamiento sino que deben entenderse por referencia a las formas de pensamiento a las que se enfrentan. Muchas son, por ejemplo, las formas que hay de hacer “hermenéutica”: también lo es la que desarrolla la corriente que arranca de las tesis de la Escuela de Frankfurt. Aquí, sin embargo, utilizamos el término de manera restrictiva para referirnos a los autores a los que se ha llamado “postmodernos” *frente* a la línea de los “neoilustrados” como Habermas o Apel; “pensamiento débil” y “pensamiento fuerte” son otros tantos significantes utilizados para hacer referencia a ambas líneas de la crítica, pero estos, como cualesquiera otros que utilicemos no son sino términos “relativos” que sirven sólo para designar y caracterizar las diferencias.

Cuando hablamos de “unidireccionalidad” de la crítica, por tanto, no debe entenderse afirmada la ausencia de diferencias. Lo que sucede es que esas diferencias no niegan la unidireccionalidad. En ambas líneas de discusión, se entremezclan dos elementos que permanecen invariables: por un lado la idea según la cual la actividad central y propia de la filosofía “metafísica”, su esencia, es la de la fundamentación, esto es, la de la justificación de la legalidad del saber y de

la ciencia; por otro, precisamente, la crítica de esa misma fundamentación del saber científico en términos de verdad y/o neutralidad. Pero vayamos por partes.

Eso que suele llamarse –de manera simplificadora– “hermenéutica”, es una de las líneas básicas desde las que el panorama “post-metafísico” actual se construye. En mi opinión, además, es ésta la inflexión fundamental que permite entender tanto las posiciones abiertamente contrarias al denominado pensamiento-metafísico-de-lo-moderno, cuanto aquellas otras que se declaran herederas del pensamiento ilustrado³⁰, bien que introduciendo matices y correctivos en su re-bautizo teórico.

Schleiermacher y Dilthey fueron los verdaderos artífices de toda una estrategia de reapropiación del pasado que, con el nombre de “hermenéutica”, pretende una reducción del sentido de los textos, que son sus síntomas, a su mera y simple puesta en juego “para ampliar nuestro presente y proyectar nuestro futuro”. Nada que ver, por tanto, con la “filosofía de la sospecha” nietzscheana, que si “interpreta” es en tanto que “crítica”, y que si “filosofa” es sólo a martillazos. La interpretación “hermenéutica” es interpretación reapropiadora del pasado y donadora de un sentido para el presente y para un futuro pensado como sentido pleno. Su apropiación del pasado en términos de atemporalidad diacrónica, así, es el resultado de una afirmación del valor de todo lo dado como ámbito en que es construido el presente eterno de una racionalidad uni-versalizadora.

Pero esta perspectiva que en Dilthey había llevado a una consideración dual del saber, y a la afirmación de una escisión entre los ámbitos propios de los saberes “naturales” y de los saberes “humanos”, adquiere la segunda mitad del XX, de manera fundamental a partir del análisis ec-sistencial heideggeriano, una nueva y distinta proyección.

30- Considero que ésta es la inflexión decisiva, porque como se verá, en mi opinión, la obra de Habermas sólo puede considerarse continuadora del planteamiento de la Teoría Crítica de una forma muy secundaria: la tematización de la racionalidad instrumental y la reivindicación de una “racionalidad emancipadora” sólo se cumple al precio de introducir la problemática de la legalidad y de los fundamentos del saber, que no se encuentran, al menos, en la obra del “primer” Horkheimer. La obra de Habermas, en mi opinión, no es entendible sino desde un intento de hermeneutización del pensamiento crítico, problemática ésta, a todas luces, ajena a la del “primer” planteamiento frankfurtiano.

El proyecto heideggeriano de análisis de las estructuras existenciales del *Dasein*, por su propia naturaleza, viene a ampliar el campo del análisis y a dejar reducido a pre-fundante el resultado de los intentos hermenéuticos previos, en tanto que tan sólo habían podido ser pensados como conjunto de reglas que guían la interpretación textual, la lectura. El análisis del “ser-ahí” como aquel ente en el que debe leerse el sentido del ser, en el que debe tomar su punto de partida el proceso de investigación que nos abra la posibilidad del conocimiento mismo del ser que es dado por supuesto en toda ontología³¹, el análisis del “ser-ahí” como interrogación “óntica” que permita la resolución de la pregunta “ontológica”, hace evidente el hecho de que vivimos, en cada caso, ya, en una cierta comprensión del ser. Así, el concepto de comprensión (y el de interpretación), se universaliza al ser entendido como existencial, es decir, como condición de *abierto* del “ser-ahí”, y no juega ya sólo como instrumento de reapropiación de textos sino como disposición de la manera misma de ser del hombre: la relación del hombre con el mundo es siempre, ya, en la comprensión; el “ser-ahí” es en “estado de abierto”.

La apertura del hombre al mundo en una cierta precomprensión del ser, que no es sino un marcar al ser con las notas de su disponibilidad para el hombre, así, en Heidegger, se convierte en el previo de todo análisis de la actividad humana, y de la misma actividad enunciativa que articula la comprensión, el conocimiento y la ciencia. Desde esta perspectiva, se culmina aquella consecuencia del análisis existencial que supone la prioridad –temporal y óntica– de la comprensión, y que da por entendido que la comprensión se halla a la base de toda forma posible de conocer. En el mismo *Sein und Zeit*³², de este modo, vemos derivada una crítica absoluta a todas aquellas concepciones –“metafísicas”, “modernas”, “filosóficas”...– de la verdad como correspondencia o adecuación: la verdad no tiene la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto), el *ser verdadera* de la proposición ha de entenderse sólo como su *ser descubridora*, porque ontológicamente, el conocer (que pro-

31- Las referencias son aquí obvias: estamos utilizando los términos usados por Heidegger en la famosa introducción a *Sein und Zeit*, trad. castellana, *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1982 -4ª reimp. de la 2ª ed.-.

32- Véanse, a este respecto, las páginas que se dedican al análisis de las nociones de realidad y de verdad en los párrafos 43 y 44 que cierran la primera sección de *Sein und Zeit* (ed. castellana, pp. 221-252).

fiere proposiciones y se verifica) es, no otra cosa que un “ser, descubriendo, relativamente a” los seres “reales” mismos³³. “Verdad” –dice Heidegger– significa lo mismo que “cosa”, significa “lo que se muestra en sí mismo”, y por eso el ámbito de la verdad no es el de la proposición sino el de la captación existencial del mundo³⁴.

De esta manera³⁵, “el problema de la escisión de los saberes planteado por Dilthey, con sus formas de conocimiento características, se disuelve aquí en la afirmación de que *toda ciencia se basa en un comprender interpretativo*. Las ciencias se convierten en otras tantas hermenéuticas del mundo *sin primacía gnoseológica más allá de la primacía originaria de la comprensión*”. No hay verdad –no puede haberla– en un lenguaje que se quiere referencial y que, en tanto vehicula la comprensión, no puede serlo.

Tal como Heidegger presenta las cosas, la primacía del análisis existencial del “ser-ahí” (del hombre en tanto que da sentido al mundo, o en tanto que es el “lugar” desde el que se da la comprensión y el sentido), supone la transgresión del pensamiento “metafísico” que se ha construido en el “olvido de la diferencia” y, por tanto, en la negación de la experiencia originaria de la verdad como mostrarse de los entes a un ente que, en la captación comprensiva propia de su ser-abierto, los hace suyos y los articula en una discursividad “técnica” que los integra en las dinámicas de la vida. Se comprende fácilmente que haya podido pensarse el proyecto heideggeriano como una continuación de ciertas líneas abiertas a la reflexión por

33- Y no conviene olvidar que "realidad" mienta el ser de los entes "a la mano" y "ante los ojos"; tanto como decir, aquella configuración "comprensiva" que nos hace los objetos "presentes": el mundo tal y como es "para nosotros", y por tanto, ya, en la comprensión.

34- Este es, en mi opinión, quizá, el más bello malentendido de los que pueden encontrarse en Heidegger (y en alguno de los más notables heideggerianos): no hay "verdad" absoluta alguna, porque todo es en la comprensión, pero en el estar a disposición de las cosas a la mirada del "ser-ahí" las cosas se muestran en su mismo ser. Así, la interrogación más adecuada habría de ser aquella que permite, precisamente, que el ser se muestre, aquella que "deja hablar al ser". No puede haber, así me lo parece, mayor sinsentido: no se trata de dejar hablar al ser, entre otras cosas porque el ser no habla; quien habla es el hombre, esto es, los hombres singulares, existentes, que al hablar signan el ser con las marcas que lo hacen apto para formar parte del ámbito en el que se despliega -o puede desplegarse- su potencia.

35- Cito a continuación a Cesáreo Villoria en el artículo "Hermenéutica y reconstrucción de la razón", in Gianni Vattimo. *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil*, Oviedo, ediciones Nobel, 1996. Los subrayados, sin embargo, son míos.

Nietzsche. Se comprende, sobre todo, que en esa línea filiadora, se haya podido presentar el proyecto nietzscheano como conducente a una desvalorización de la “verdad” y la “ciencia”. En mi opinión, con todo, esta derivación es ilegítima respecto de Nietzsche aunque sea apropiada para captar el sentido de la opción heideggeriana: es por eso que, para Heidegger, “la matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciales”³⁶.

Sucede que si todo conocer está prendido de un comprender previo, si todo conocimiento es, antes que conocimiento del mundo, expresión de las propias estructuras comprensivas de aquel que conoce, entonces, *no hay verdad* que no sea verdad del que conoce, *verdad para el que conoce, verdad desde el que conoce*. La crítica de la noción de verdad como adecuación se culmina con este corolario: puesto que no hay adecuación, no hay verdad alguna. Juegan sólo las estructuras de la comprensión y, así, todo conocer, en tanto “interpretativo”, es *relativo*.

El tránsito al escepticismo es un paso muy pequeño, y de él se nutren tanto el pensamiento “post-metafísico” como el “pensamiento débil” o el novísimo “neo-pragmatismo” que fuera puesto de moda por Rorty. Si aderezamos este escepticismo “hermenéutico” con una determinada lectura gnoseológica de los “juegos lingüísticos” wittgensteinianos –la centralidad del “giro lingüístico” interpretado como veto a todo carácter referencial de los discursos, como anulación de la posibilidad de reproducción lingüística del mundo-, nuestro panorama filosófico se puebla de figuras totalmente *in*, que no quieren permanecer *fuera* de las grandes novedades (y de las grandes “evidencias”) de nuestro tiempo, de la estética-filosofía-post, del advenimiento de la palabra “liberada” (!): puro juego.

Es así como puede entenderse la intención de Lyotard de “liquidación” del “proyecto moderno”, y su presentación como una consecuencia necesaria de la deslegitimación interna de los grandes metarrelatos. La sociedad y la cultura contemporáneas son vistas, así, como caracterizadas por una legitimación que es ajena a los grandes relatos que, en otro tiempo, fueron garantía de cohesión y unidad. En nuestro tiempo, sostiene Lyotard, la legitimación no es construida desde discursos mítico-religiosos, ni desde el fundamentalismo cientista, ni tampoco desde la afirmación de la validez

36- *El Ser y el tiempo*, ed.cit, pag. 172.

universal y universalizadora de la racionalidad: si no hay, pese a todo, una disolución del sujeto social, del nexo social mismo, es porque más allá del fracaso de todos los relatos fundantes, de todos los relatos legitimadores del orden –que es, pues, poder en lo social y lo político– el lazo social está construido desde las trazas de un inmanente despliegue de plurales palabras singulares que interactúan dando lugar a una pragmática de la democracia y del diálogo, de la diferencia. Es por eso que para Lyotard la defensa de la “democracia” y de la “libertad” alcanzadas (finalmente) en nuestra contemporaneidad post-moderna, exige una crítica feroz e incansable de los grandes discursos narrativos que son –todos ellos– relatos de la fundamentación, de la imposición del poder por la imposición de una palabra unificadora, de la imposición de un orden necesariamente “totalitario”: relatos contra la libertad ínsita en los *différends*. El pluralismo irreductible de los juegos del lenguaje y de las formas de vida, el “localismo” innegable de todos los discursos, las legitimaciones y los acuerdos, son otros tantos argumentos que se esgrimen contra el gran relato unificador que fue, se dice, el relato metafísico de lo moderno. Frente a unificación, diferencia; frente a fundamentación, consistencia pragmática, economía del deseo; y con ello, una identificación del deseo “moderno” de verdad con el deseo de poder y de sometimiento; el deseo de verdad en el origen de Auschwitz y del Gulag soviético: imposición, se diría, de uno de los órdenes discursivos, de uno de los juegos del lenguaje, al resto. Ejercicio de un poder despótico que, antes que en los hechos, viene prefigurado en las palabras y en los conceptos.

Se aprecia, sin duda, la proximidad de una dinámica explicativa de la postmodernidad a aquella otra que lleva a Rorty a formular su lema (más que suyo, a lo que parece: ampliamente difundido y, con pequeños matices, aceptado como un nuevo lugar común): “democracia antes que filosofía”, y que sólo es entendible cuando se parte de la identificación de la “filosofía” con una determinada forma de imposición que impide, por su propia naturaleza, la democracia misma.

Frente a la imposición de poder que implica la consideración de la ciencia como discurso que dice (la) verdad, democracia que sólo puede entender la “verdad” como “consenso”. En realidad, Rorty, avanza en esta vía algunos pasos más de lo que lo hace el Lyotard puramente negador –y también, así, escéptico–: dando la vuelta al *dictum* foucaultiano para el que el poder genera discursos con los que se dota de una materialidad efectiva, el neopragmatismo sostiene

que toda discursividad es expresión de una pragmática que signa el mundo con la palabra que se lo apropia y, de este modo, criticando la pretensión de verdad de la discursividad “moderna”, pone en esa crítica la garantía de la libertad y la democracia; es por eso que R. Rorty sustituye el simple escepticismo por un remedo de epistemología que se quiere directamente constructiva (aunque antimetafísica), que reivindica el consenso como criterio de validez que³⁷, al mismo tiempo, viene sustentado por una práctica social liberadora de la imposición de la univocidad de la palabra.

De la interpretación como previo existencial, y del plural reconocimiento de los juegos lingüísticos, al escepticismo o a la reducción “democrática” de la verdad a consenso; la suma de dos y dos es 5, siempre que en una conversación normal –¿será el de “conversación normal” un concepto que deba ser “interpretado”, y cuyas connotaciones últimas se nos escapan en una lectura simplemente significativa?– demos este aserto por bueno³⁸. Todo ello, sin embargo, exige una crítica de la noción de verdad y un rechazo de las teorizaciones históricamente formuladas sobre su encuentro. Es por eso que “post-modernidad” no alude sólo a un estado temporal (aquél que viene *después de* lo moderno) sino que, necesariamente, tiene que cargarse de un carácter marcadamente crítico: “post” en tanto “liberado de”, en tanto “claramente diferenciado”, en tanto pensamiento “crítico”. Sucede que, como se aprecia a simple vista, la crítica de “lo moderno”, la crítica del “pensamiento metafísico”, no es sino el correlato de un cierto escepticismo previo: “la verdad –de nuevo Rorty³⁹– no como ‘la representación exacta de la realidad’ sino como ‘lo que nos es más conveniente creer’, utilizando la expresión de James”.

37- Así, por ejemplo -pero no es el único lugar en que Rorty presenta este proyecto- en el conocidísimo *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, (trad. castellana en Cátedra, Madrid, 1989, pag. 95) puede leerse que el conocimiento incorregible (tanto como decir, en su traducción neopragmática, “verdadero”: no puede ser “corregido”, o no lo es, de hecho) ha de ser pensado como aquel que, en una conversación normal, no es objeto de réplica; esto es, aquel que es, por consenso, aceptado como conocimiento.

38- Logocentrismo, sin duda. Y a él no escapan las críticas al uso a semejante supuesto: ¿si sólo el consenso es la garantía... habrá que aceptar como válido el consenso interno de los grupos que comparten un lenguaje racista o fascista? Pregunta estúpida y bienpensante: la crítica a la “epistemología del consenso” no puede ser, así me lo parece, crítica por los efectos de reconocimiento moral que trae aparejados, sino, lo que es bien distinto, por su idiotéz intrínseca.

39- *Ibidem*, pag. 19.

Huelga explicitar la presencia del mismo “fondo común” en las elaboraciones de ese otro adalid “antimetafísico” cuyo nombre es G. Vattimo: la reivindicación de los “pequeños relatos” y de un “pensamiento débil” que sustituyan al pensamiento *fuerte* –en el sentido de fuertemente “metafísico”– de los grandes relatos, es otra forma de dar por bueno el previo de la defundamentación de todo discurso respecto a una pretensión cualquiera de verdad⁴⁰, con la sola variación consistente en no pensar el escepticismo y la práctica de los multimedia como alternativa consensual-democrática⁴¹: para no caer en el nuevo absoluto que supondría la falta absoluta de fundamentación, reivindicación del “sentido” como *proyecto* de los hombres hacia una liberación que parta, no de la aceptación de un metarrelato sobre el sentido histórico sino del contexto dado en cada situación histórica concreta.

El pensamiento contemporáneo (crítica de “lo moderno”, crítica de la “metafísica”, crítica de “los metarrelatos”, crítica de “la ilustración”, crítica de la racionalidad...), en *metrópoli*, todo lo critica. Todo... menos la entidad metropolitana misma que, a lo que parece, les ha mostrado, en su maduración cosmopolita, la bondad definitiva de la civilización del diálogo: rosa pálido de una “subjetividad liberada” que en nombre del deseo, el nuevo *sancta sanctorum* de nuestro tiempo, recorre “en tiempo real” el mundo del que se adueña.

Pero no son sólo los autores señalados los que, haciendo jugar la primacía de la comprensión hermenéutica y la irrevasabilidad del “giro lingüístico”, han afincado su pensamiento en esa pastosa noche –en la que los gatos son, decíamos, rosa pálido, ni siquiera dotados de la cualidad grisácea de las entidades que se hunden, en la noche, en la indiferencia– de “metrópolis” en la que nada puede ser dicho sino la vacuidad de cualquier decir con pretensión de verdad. También los herederos de la frankfurtiana teoría crítica, como decíamos,

40- "Cuando no hay ya fundamentos metafísicos para ejercer una función crítica, lo que queda es la relativización histórica", puede leerse en la entrevista realizada a G. Vattimo por F. Ewald (*Magazine Littéraire*, nº 279, 1990).

41- Si se atiende, además, a las últimas inflexiones del pensamiento de Vattimo, reivindicando un heideggerianismo de izquierdas para desde él fundar (sic!) una política democrática, de emancipación, y progresista (cfr. "Hermenéutica, democracia y emancipación", in *Filosofía, política, religión*, trad. castellana citada, pp. 47-64), se tendrá la impresión de estar, más que ante una cierta "recuperación del proyecto ilustrado", ante una reformulación gelatinosa y autista de un postmoderno agustinismo del cuerpo místico.

han bebido de tales fuentes y, en ellas, su ansia subversiva parece haber quedado saciada.

El llamado “pensamiento crítico” es la segunda línea de pensamiento que termina convergiendo en la problemática desfundamentadora. En él, sin embargo, la posición de Habermas constituye una inflexión decisiva que, abandonando algunos elementos presentes en la obra de, por ejemplo, Horkheimer, trazan la derivación hacia un problema metafísico –el de la fundamentación– inicialmente ajeno al planteamiento frankfurtiano.

En 1937 apareció publicado un artículo en la *Revista de investigación social (Zeitschrift für Sozialforschung)* que terminó convirtiéndose en uno de los referentes teóricos básicos de la actividad de la Escuela de Frankfurt. En él, Max Horkheimer traza las líneas básicas de lo que será su manera de enfrentarse a la situación política en que se sumerge Alemania: la implicación de Horkheimer –y de otros integrantes del “Instituto para la investigación social⁴²– en la dinámica “revolucionaria”, su intervención en las discusiones teóricas del movimiento obrero en el período de Weimar, aparece como claramente truncada por la ascensión de Hitler al poder: ¿por qué, si las condiciones objetivas están maduras para una intervención revolucionaria, en lugar de producirse el estallido, la “historia” se desliza hacia la más apabullante de las derrotas? Así un cambio de dirección en la investigación se impone como exigencia teórica de la práctica revolucionaria; no sólo es pertinente el análisis de las relaciones socio-económicas de la explotación, sino que se hace imprescindible un estudio de las condiciones en las que la “conciencia” revolucionaria se gesta: y Horkheimer se adentra en el ámbito de la teoriza-

42- El "Institut für Sozialforschung" fue organizado en los años veinte por una serie de jóvenes intelectuales llegados al ámbito de influencia del marxismo (de un determinado marxismo: no hay que sobrevalorar la apuesta) en la época de efervescencia revolucionaria de la república de Weimar. Aunque se asoció pronto a la universidad de Frankfurt, el "Instituto" se mantuvo siempre en una situación de relativa autonomía respecto de la estructura de la propia universidad, y a igual distancia de la dependencia de cualquiera de los partidos del movimiento obrero. Centro de discusión y de documentación, empezó a ser dirigido por Horkheimer en 1932, año en el que se empezó a publicar su órgano de expresión (la *Zeitschrift für Sozialforschung*) y, tras la subida de Hitler al poder, sus miembros -los que pudieron- se repartieron por otros países aunque, desde 1934, el "núcleo" básico del mismo siguió funcionando en Columbia (hecho éste que explica las posteriores relaciones con la filosofía desarrollada en los EE.UU. y las interferencias teórico-políticas subsiguientes).

ción de la importancia decisiva de la ideología y de la “falsa conciencia”⁴³. El proceso social, desde esta perspectiva, no puede ser entendido sin referencia a la totalidad de los elementos que lo configuran y, así, la investigación traslada su problemática al campo de la “conciencia social”, de la subjetividad, y de la función social del pensamiento y de la teoría.

Estas son las inflexiones básicas desde las que su artículo, “Teoría tradicional y teoría crítica”⁴⁴, debe ser entendido. Desde este punto de vista, el artículo en cuestión es crucial porque en él aparece con una claridad meridiana la concepción crítica del trabajo intelectual que es puesta en funcionamiento, y también porque, en la misma medida, se perciben en su desarrollo y en sus ramificaciones las limitaciones de su propio planteamiento.

La pretensión que anima la redacción de “Teoría tradicional y teoría crítica” es la reivindicación de una consideración de la actividad teórica, en las “ciencias naturales” y en las ciencias “del hombre y de la sociedad”, que rompa con la tradicional versión de las mismas que las presenta como otros tantos ámbitos en los que el ser es captado en su más absoluta veracidad. Para Horkheimer, la teoría tradicional de la ciencia y del saber se presenta con la ilusión de la independencia y la objetividad porque no quiere hacerse consciente de la función social real que en la sociedad burguesa cumple y representa, y por eso no toma en consideración la circunstancia de que los hechos mismos que nos entregan los sentidos están preformados socialmente tanto por el carácter histórico de la realidad que se percibe como por el carácter histórico y situado del receptor mismo: tanto el científico como su ciencia –aunque así no lo entiendan– están sujetos al aparato social, y ello por la historicidad del conocimiento y por la reconversión del criterio de legitimidad en un trasunto del mercado y de la exitosa aplicación técnica; los logros de su actividad son otras tantas formas de intervención en la reproducción del orden

43- Y ambas cosas, la ideología y la falsa conciencia, son tendencialmente identificadas por Horkheimer (en una simplificación de las tesis de *La ideología alemana*). La “Teoría Crítica” podrá así ser entendida como crítica de la ideología y como restitución del verdadero sentido y dirección de la racionalidad que el mundo burgués ha convertido en mera racionalidad técnica.

44- El artículo está recogido en la recopilación (2 vols.) M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Francfort a. M., S. Fischer Verlag GmbH, 1968 (vol. 2, pp. 137-191), y se encontrará en traducción castellana entre las pp. 223-271 de la selección *Teoría crítica*, publicada en Buenos Aires en 1974 por Amorrortu editores.

social establecido. El artículo de Horkheimer tiene la virtud indudable de señalar con claridad cuales son los límites y los supuestos en los que la concepción tradicional del conocimiento sustenta la legitimidad –la legalidad– de su propio funcionamiento, y precisamente desde el análisis de esta circunstancia, levanta todo un aparato que conduce a la necesidad de una ruptura con ese planteamiento.

Para la teoría tradicional el saber dice, inmediatamente, el ser (los hechos), y consigue tamaña hazaña porque se materializa en un conjunto de proposiciones extraídas, según la máxima cartesiana, de unos axiomas básicos que son necesariamente verdaderos mediante la aplicación de unos criterios de racionalidad deductiva que garantizan que las proposiciones deducidas concuerdan con eventos concretos. Por un lado, el modelo de deducción, tal como lo usa la matemática, sería aplicable a todas las ciencias (incluso, por supuesto, a aquellas que tratan cuestiones relativas al hombre y a la sociedad; quedaría así salvada, por tanto, la discusión decimonónica en torno a la especificidad de las mismas) que obtendría de él el criterio de racionalidad que convertiría sus conclusiones en indudables. Por otro, las proposiciones básicas iniciales serían aceptadas como evidencias, bien porque sean consideradas como juicios empíricos incuestionables, bien por su carácter axiomático. La evidencia de los principios y la evidencia del procedimiento deductivo, así, garantizan el supuesto básico, el previo “metafísico”, del atenerse del saber al ser y, así, tanto la validez universal del conocimiento construido cuanto la fijeza ontológica del contenido objetivo del conocimiento. La independencia de la actividad científica respecto de cualquier cuestión social o “práctica” se sigue, así, como una nueva evidencia, y la “neutralidad” del saber es el corolario último del mismo supuesto.

Frente a esta consideración tradicional, el artículo insiste en que las transformaciones habidas en el mundo científico, el cambio tanto del “paradigma” como de las estructuras científicas acaecido –por ejemplo– como consecuencia de la gran revolución científica del XVII es, por si mismo, un dato que hace patente la falsedad de una descripción semejante de la actividad científica: los nuevos hallazgos que llevan a la modificación de afirmaciones previas no son explicables desde una consideración puramente “lógica” del saber; hay que hablar, más bien, de influencia de los hechos en la teoría; y, por lo mismo, tampoco puede sostenerse que la aplicación de la teoría a los hechos sea un proceso puramente intracientífico. El científico y la ciencia, lejos de poder considerarse como jugando exclusivamente en el ámbito de la

verdad, han de ser entendidos como otros tantos elementos sujetos al funcionamiento del aparato social; tanto como decir, en la ciencia no es la reproducción conceptual y cognoscitiva del ser lo que se expresa: es, más bien, una derivación teórico-práctica de las relaciones sociales de control que se cumplen dentro de la división del trabajo en una etapa dada. Esto es así hasta el punto que los criterios técnicos y mercantiles cumplen, en la sociedad burguesa actual, el mismo papel que en el XVIII y el XIX cumplían las formulaciones filosóficas: el de fundamentador de la validez cognoscitiva de las ciencias.

Ante la pregunta *¿cómo puede estar seguro el entendimiento de poder aprehender bajo sus reglas eso diverso que es dado en la sensibilidad?* la respuesta kantiana había consistido en señalar que todos esos fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental que, en tanto raíz y norma de todo contacto cognoscitivo con la realidad exterior, se convierte en la garantía de la continuidad entre la sensibilidad y el entendimiento. La misma función cumple la afirmación hegeliana del espíritu absoluto como lo eminentemente real: la “continuidad” y la “legitimación” del conocimiento se garantiza así en tanto que lo universal se ha desplegado ya adecuadamente y en tanto que es idéntico a lo que se concreta. Todo lo real es racional y todo lo racional es real; esa es la fundamentación metafísica de la referencia directa del conocimiento al ser. La complejidad de la sociedad burguesa, la complejidad alcanzada en los procesos sociales y en la división del trabajo, dice Horkheimer, han terminado por llevar a “considerar los logros de la época burguesa en materia de técnica e industria como su legitimación”⁴⁵.

Los éxitos técnicos y mercantiles de la sociedad burguesa son entonces, en el inconsciente social, adoptados como criterios de legitimación de esa misma forma social. Y también, por los mismos motivos, cumplen el papel de legitimación de la actividad científica que se convierte en adecuada –en verdadera– en tanto posibilita esos mismos éxitos y les presta la cobertura teórica e ideológica de la ciencia. La función social de la ciencia, su papel al servicio de la reproducción del sistema de control social, se convierte en el efectivo legitimador de su actividad en un juego de retroactividad que permite hablar, precisamente, de una socialidad tecnificada o de un control técnico de la dispersión social que la división del trabajo genera.

45- *Ibidem*, pag. 238.

Las críticas de Horkheimer se dirigen aquí, es importante notar, no a la ciencia y a su importancia práctica sino a la teoría tradicional de la ciencia que la entiende al margen de la función social que cumple, eternizando su objeto e independizando su actividad de toda conexión con el ámbito de los fines del saber y de los valores sociales. El texto no es, por tanto, un rechazo de la ciencia, ni una crítica de su pretensión de afirmar la verdad; es por eso que no se plantea –aunque se aluda a él– el problema de la legitimidad-legalidad-fundamentación del conocimiento (su validez –su valor– no es problematizada) y es por eso, también, que se hace posible la reivindicación de una manera distinta de entender el papel de la ciencia. La teoría crítica, frente a la tradicional, propone precisamente tomar como punto de partida la función social de la ciencia y orientarla en una dirección distinta: no hacia la reproductora consideración que haciéndola independiente y ajena a las cuestiones prácticas olvida –y legitima– su utilización en la maquinaria del control burgués de las dinámicas sociales, sino hacia una proyección humanizada –no técnica– de las relaciones sociales mismas que conduzca no al sometimiento sino a la emancipación. La teoría crítica, “concibe el marco condicionada por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines”⁴⁶, “su oposición al concepto tradicional de teoría no surge tanto de la diferencia de objetos cuanto de sujetos”⁴⁷.

Digámoslo de nuevo. El texto “fundacional” del pensamiento crítico, tal y como es desarrollado en la Escuela de Frankfurt, no plantea el problema de la legalidad del conocimiento, no plantea el problema de la “fundamentación”, ni para afirmarla ni para negarla; más aún, declara explícitamente que ese no es su problema, que *ese no es el problema*, que el problema debe ser planteado en otro lado: “la *problemática coincidencia entre pensar y ser*, entendimiento y sentidos, necesidades humanas y su satisfacción dentro de la caótica economía de hoy, coincidencia que, en la época burguesa aparece como *azar, debe dejar paso* a la relación entre propósito racional y realización”⁴⁸.

46- *Ibidem*, pag. 240.

47- *Ibidem*, pag. 242.

48- *Ibidem*, pag. 249 (los subrayados son míos).

El planteamiento de Horkheimer en este punto es un planteamiento, en mi opinión, realmente crítico⁴⁹, y aparece dotado de una grandeza teórica cuyo precedente debe ser buscado en la manera marxiana de enfrentarse *de un modo distinto* al objeto que la Economía Política Clásica pretende pertenecer a un ámbito puramente teórico (nada que ver, por tanto, con el post-moderno pensamiento crítico que, a lo que parece, sólo puede pensarse como crítico si parte del sacrosanto problema metafísico de la legalidad y del fundamento). Y esta grandeza en el planteamiento en nada es empañada por las ingenuidades que en el mismo artículo se dejan traslucir y que atañen sobre todo a la fundamentación (ahora sí) del planteamiento emancipador en un humanismo “tout court” que, por serlo, sólo puede pensar la ideología como “mala conciencia”.

La teoría crítica, así planteada, se opone, por tanto, por motivos prácticos, a que los logros y los avances de la técnica se presenten como legitimadores sociales de la práctica de la ciencia orientada a la reproducción y perpetuación de la sociedad burguesa⁵⁰, y reivindica un uso “racional” y “crítico” de la racionalidad, porque “el actuar conforme a la razón es propio del hombre”⁵¹.

Esto no supone, en absoluto, una afirmación deslegitimadora del conocimiento. Cuando la problemática de la ciencia y del conocimiento es eminentemente práctica, la simple formulación de la pregunta por la remisión al ser del conocimiento es reducida a la consideración de falsa problemática. La validez del conocimiento científico –su verdad– en nada precisa ser entendida como “correspondencia”: la mera formulación de la consideración de la verdad como correspondencia –como remisión al ser– responde a una concepción de la ciencia que pasa por alto la consideración histórica y práctica tanto del sujeto como del objeto del conocimiento. El hombre, desde

49- Entiéndase esta afirmación como una descripción de la posición de Horkheimer (fundamentalmente para poder distinguirla de la elaborada por Habermas): en ningún caso como una reivindicación de la misma.

50- Y este es, sin duda, el origen de la temática de la “racionalidad instrumental” que, por ejemplo, tiene una de sus últimas expresiones en el *Conocimiento e interés* habermasiano.

51- *Ibidem*, pag. 242. Sin duda volveremos más adelante sobre esta expresión o sobre otras del mismo tipo. Baste por el momento decir: actuar conforme a razones es propio (nótese que se dice “es propio” y no “es lo propio”) del hombre –otra cosa será preguntarse por los motivos- y, por ello, el uso de la razón no precisa de ningún “fundamento” teórico que justifique su “legalidad”.

las condiciones histórico-sociales en las que vive, conoce, y en ese conocer están impresas las marcas del proyecto histórico-social de vida desde el que se construye el conocimiento.

Pero sucede que la Historia suele “fallarle” a quien, como Horkheimer hacía en 1937, pone sus “esperanzas en la Historia” –porque la Historia no es sino una sucesión de acontecimientos que pueden ser estudiados racionalmente pero que no tienen, en sí mismos, racionalidad o irracionalidad alguna– y su “esperanza” se convierte en “desesperación”. La evolución de la situación política en el continente europeo hace evidente que el horizonte, lejos de ser la emancipación, es la barbarie. Y el pensamiento crítico se lanza más allá de la frontera trazada en el artículo del que hablábamos: no es sólo que la teoría tradicional de la ciencia juegue como supeditación inconfesada a la racionalidad técnica del orden burgués, más aún, la racionalidad históricamente construida es fundamentalmente (lo es en sí misma: algo distinto de “es utilizada como”) camino abierto al mundo burgués y a la barbarie: racionalidad instrumental, parcial, truncada, cosificada y cosificante, anuladora incluso de la subjetividad; el gran proyecto de la Ilustración está viciado desde su raíz y no podía, pues, conducir más que al cataclismo. La *Dialéctica de la Ilustración*, con Adorno, y la *Crítica de la razón instrumental*, escritos o pergeñados en 1944, dan cuenta de esta modificación fundamental en la dirección y el sentido del pensamiento crítico.

Con el fin de la “esperanza”, en la teoría crítica –más quizá en Adorno que en Horkheimer; más en la dialéctica negativa que en la crítica de la razón instrumental– la *razón* que fue pensada como utopía ilustrada y liberadora descubre en la *razón* ilustrada el germen de la sinrazón que es también, por tanto, ella misma. Así, en los textos de Horkheimer que sirven de base⁵² a la *Crítica de la razón instrumental* se intenta establecer una distinción entre la “razón objetiva o autónoma” y la “razón subjetiva o instrumental”, que está a la base de los posteriores intentos de Habermas por salvar el proyecto ilustrado (intentos que, por lo demás, le han ganado, en el terreno post-metafísico, la designación de “metafísico”). Sin embargo, y esto es lo que nos interesa en este momento, la problemática de la razón que descubre la sinrazón en la razón misma, se sitúa en la misma perspectiva en que lo hacía el artículo de 1937: no se hace en él

52- Sus conferencias en la Columbia University de 1944.

cuestión de la necesidad de una fundamentación del uso de la razón. Ya desde el prólogo de la *Dialéctica de la Ilustración*, el texto es claro al respecto; por eso cuando se afirma que “en la quiebra actual de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia”⁵³ lo que se está haciendo es insistir en la misma línea que había abierto el texto sobre la Teoría crítica, y exigir de la razón –de la Ilustración– una seria autocrítica de su propio modo de funcionamiento: “Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo (...) el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad”⁵⁴. Más aún, no asumir tal tarea equivaldría a una parálisis del pensamiento que sólo podría calificarse como *miedo a la verdad*, miedo a “alejarse de los hechos”.

Precisamente esta última afirmación puede ponernos ante la perspectiva auténticamente crítica del pensamiento de Horkheimer: la gran trampa de la teoría tradicional, la gran trampa de la Ilustración, la gran trampa de “lo moderno” ha consistido en mantenerse apegada a los hechos, en afirmar, de palabra y de hecho, la fijeza e inmutabilidad del Ser y la referencialidad directa al ser del conocimiento. Tanto el sujeto como el objeto del conocimiento, decía en 1937, están históricamente determinados.

No es tanto en Horkheimer como en Adorno⁵⁵ donde, en mi opinión, se produce un primer salto del ámbito de la crítica a la función social del modo –instrumental y acrítico– de efectuarse la ciencia, a aquél otro que supone un asentarse en la temática de la fundamentación: identificado el proceder efectivo de la ciencia con el que es afirmado en la concepción positivista (que es, a su vez, criticada por pragmatista y por instaurar la racionalidad instrumental como insuperable evidencia), se pasa, desde este supuesto, a criticar la “agre-

53- HORKHEIMER, M. - ADORNO, Th. W.- *Dialéctica de la Ilustración*, trad. castellana, Madrid, Trotta, 1994, pp. 51-52.

54- *Ibidem*, pag. 53.

55- Algunos autores han insistido en el peso de la mano de Adorno en la redacción de *Dialéctica de la Ilustración*, y en la específica matización que constituye la *Crítica de la razón instrumental*. En mi opinión el peso de Adorno es más estilístico que de contenido. Lo importante es que ese contenido está claramente diferenciado del puesto sobre el papel en 1937 (en las referencias al mito y al arte, y también en las inflexiones temáticas que terminan por modificar totalmente la problemática) aunque se presenta como plenamente ligado al inicialmente planteado en “Teoría tradicional y teoría crítica”.

sión cognoscitiva infligida a las cosas” por la racionalidad técnica y a afirmar que nada hay absolutamente cierto porque⁵⁶ los conceptos supuestamente originarios de los que la deducción parte están siempre mediados en sí mismos y no hay, por tanto, un en sí inmediato e irreductible. De la crítica de la ideologización y la utilización de la ciencia para el dominio, pues, a la crítica de la ciencia como incapaz, por su propia naturaleza, de llegar a verdad incondicionada alguna: de ahí, en Adorno, el salto a la primacía de la estética. Ya la *Dialéctica de la Ilustración* había puesto en juego la capacidad del arte como posibilidad de escape ante la dificultad teórica de poner al margen la carga ideológica de las categorías de la ciencia, pero en la *Teoría Estética*, esta dirección se afianza y, finalmente, la afirmación de la ilusión estética como la esperanza de alcanzar una “verdad” infalible a cuya pérdida debe resignarse la ciencia, se sigue con claridad.

La crítica del “positivismo”, la reivindicación de una dialéctica de la subjetividad emancipadora –alejada, por tanto, tanto de la hegeliana como de la del *díamát-*, el rechazo del predominio de la técnica sobre la fijación consciente de fines, la posición humanista inicial, en la Escuela de Frankfurt⁵⁷, cristalizan en una crítica de la cultura como ideología y de la teoría tradicional como falsa conciencia; la sociedad de la división del trabajo se ha convertido, a sus ojos, desde esta perspectiva, en un sistema de ilusión universal, en una totalidad ideologizada. Desde este diagnóstico se hace comprensible, por ejemplo, la presentación de F. Pollock⁵⁸ (que leída hoy suena muy cercana a ciertas tesis mantenidas por Negri sobre el dominio político del capital) del nazismo hitleriano como un sistema en el que el dominio se impone directamente sin hacer jugar papel alguno a la esfera económica, o la insistencia de Marcuse⁵⁹ en que el “exceso de

56- Véase *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento* (1956), trad. castellana en Monte Ávila Editores, Caracas.

57- Después de la 2ª guerra mundial, ciertamente, Horkheimer y Adorno intentaron “reconstruir” la Escuela de Frankfurt, pero ya no fue lo mismo: fundamentalmente porque el “caldo de cultivo” había cambiado; la centralidad de la conflictividad social de los años 30 había sido sustituida de hecho por el fantasma del comunismo monstruoso y romper con él era, también en lo teórico, una exigencia práctica de la política de bloques: en ella, cada cual ocupó un sitio.

58- Los artículos de 1941 de Pollock sobre estas cuestiones han sido reeditados por A. Söllner y H. Dubiel en 1984 en el volumen *Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialwissenschaft (1939-1942)*.

59- Las tesis de Marcuse a este respecto -se comprobará fácilmente- son muy similares a algunas de las ofrecidas en nuestros días por autores como Negri y algunos

represión” en las sociedades capitalistas sólo se explica para mantener una dominación que es estrictamente dominación política, o su insistencia en hacer jugar al psicoanálisis un papel central en la crítica de la dominación y de la ideología.

Las circunstancias políticas de la última postguerra mundial no son, por sí solas, suficientes para explicar ese cambio de perspectiva que viene afirmándose entre los autores “frankfurtianos” desde antes del estallido bélico: es deudor, además, de una cierta tendencia “marxista” a identificar lo ideológico con lo subjetivo, y a sobrevalorar la importancia de la “conciencia” como elemento de cambio social. Así, una crítica de la “lógica del dominio” (*Logik der Herrschaft*) ha sido finalmente tematizada en las décadas de los 40 y, sobre todo, de los 50, tanto por Horkheimer como por Adorno, en una inflexión que difiere claramente de la posición inicial mantenida por la “teoría crítica” en los años 30), recogiendo en buena medida análisis procedentes de Weber y ya tematizados por el mismo Lukács, desde los que pretendieron que incluso la “alienación económica” es una más de las manifestaciones del proceso alienante implícito, como su desarrollo necesario, en la idea utilitaria de racionalidad elaborada en la modernidad. Así, el enemigo a batir deja de ser la sociedad burguesa para pasar a ser el complejo-científico-técnico de cuyo desarrollo no sería sino una fase: el tránsito de Adorno a la estética o el de Horkheimer a la experiencia religiosa no son sino aperturas que desde esa presentación intentan un acercamiento (no muy distinto en el fondo al del proyecto fántico heideggeriano) al mundo no-mediado por la imposición de la racionalidad. En *La dialéctica de la Ilustración*, como digo, puede rastrearse el desarrollo de esta nueva forma de la mirada.

Siguiendo la misma trama argumenta, como si de una nueva forma del *dictum* heideggeriano se tratase, un hilo conductor articula los desarrollos que constituyen *Conocimiento e interés*, ese texto “fundante”⁶⁰ que ha “integrado” la vertiente del humanismo emancipador con una teoría general de la ciencia, con la filosofía contemporánea

otros, que argumentan la inutilidad en-nuestro-tiempo de la “ley del valor” como categoría explicativa.

60- Habermas publicó *Erkenntnis und Interesse* en 1968. Anteriormente había escrito otros textos, el más importante de los cuales, en 1963, *Theorie und Praxis*. Hablo de *Conocimiento e interés* como texto “fundante” porque, en mi opinión, en *Teoría y praxis* se conservan en gran medida los motivos que animaron a la “primera generación” de la teoría crítica, mientras que en el texto del 68 se produce una nueva fundación del “pensamiento crítico”.

del lenguaje, y con la hermenéutica. No se parte, ciertamente, de una afirmación de la comprensión como previa al conocimiento, pero sí se establece como un “previo” del mismo el “interés”. Ya en la conferencia inaugural de 1965 en la Universidad de Frankfurt⁶¹, en el contexto de una crítica a las concepciones clásicas y positivistas de la teoría –viejo motivo frankfurtiano-, Habermas había señalado que la ilusión objetivista que en ellas se oculta olvida la importancia fundamental de los *intereses cognoscitivos*, rectores del conocimiento, que aparecen con claridad cuando se analizan los *marcos de referencia previos* radicados en el mundo de la vida que animan, precisamente, todo anhelo de conocimiento; y es ésta una noción básica en cuyo horizonte se “sitúa” la redacción de *Conocimiento e interés*, de modo que este texto, en su pretensión de clarificación de la intuición inicial expresada en el discurso de 1965, se convierte en “inaugural” o, como decía, “fundante”⁶².

Las tesis de *Conocimiento e interés* están elaboradas (como lo estaban también, por otra parte, las posiciones de la Teoría crítica) para oponerse a la ideología “positivista” de la ciencia, para acotar su pretensión de sometimiento puramente técnico a los dictados de un saber que se presupone revelador de una verdad que, a su vez, es entendida como unicidad y como expresión –y es ahí donde reside su sustento y su justificación “teórica”– incontestable del ser, de “la realidad”. El positivismo había acompañado ésta su apuesta de una –oculta aunque no ocultada– opción por la racionalidad tecnológica, que incluía entre sus notas una reivindicación de la neutralidad valorativa del saber: el saber que materializan las ciencias es considerado como neutral y, así, sólo desde una a-neutralidad que necesariamente será “interesada” y “perversa” puede hacerse la crítica de su papel rector del conocimiento y, desde él, de toda práctica socialmente relevante. La ideología positivista, así, identificándose –y es-

61- En castellano fue traducida en *Técnica y Ciencia* como “Ideología”, aparecido en Madrid en 1984 (el original se encontrará con el título “conocimiento e interés” en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968).

62- Tan es así que, en alguno de los textos de la última década (véase “motivos del pensamiento postmetafísico”, en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990) Habermas habla –y lo hace refiriéndose fundamentalmente a esta introducción de los “intereses cognitivos”- de un “giro pragmático” que permitiría solventar las diversas aporías a las que conduciría una opción anclada en las diferentes opciones del “giro lingüístico”.

camoteándola al tiempo al análisis— con la racionalidad capitalista que impone la expropiación de la capacidad colectiva y/o política de la toma de decisiones, es, justamente, identificada como discurso al servicio de un poder que se hace, con su mediación, ajeno al juego de los intereses colectivos, sublimado e hipostasiado como principio de funcionamiento incuestionable: el ideal de la Ilustración, subvertido y convertido en su reverso.

Pero frente al positivismo, Habermas no ve más opción que la puesta en cuestión de la neutralidad de la ciencia: parece incluso no habersele ocurrido que es posible dirigir la crítica, precisamente, contra la conversión mecánica de la verdad científica en instrumento de control. Así, es el supuesto de la neutralidad valorativa de la ciencia tal como es presentada por el positivismo, y no otra cosa, lo que condiciona y determina un puro sometimiento a las categorías de lo existente; es por eso que, identificando un concepto tecnológico de racionalidad como sustento de la supeditación de todos los intereses vitales al solo interés de la eficacia y la economía en la utilización de medios, la tarea que Habermas hace suya es la de la tematización de una racionalidad de distinto orden en la que se haga cuestión del elemento incuestionado de la racionalidad técnica, esto es, en la que se plantee la problemática de la decisión respecto a las necesidades, los fines y los valores que articulan la misma tecnificación del proceder cognoscitivo. Sustituir los valores del control tecnológico de la decisión por los valores de la decisión con vistas a la satisfacción de necesidades, tal es la apuesta.

Sucede que, como Habermas ha dado por sentado que la racionalidad tecnológica deriva de la pretensión de objetividad absoluta de la perspectiva positivista, sólo puede plantear la cuestión de los valores identificándola con aquella otra, distinta, de los valores que sustentan el conocer mismo. En *Conocimiento e interés*, enfrentando a la visión positivista otra más “filosófica” y “humana”, se muestran los supuestos básicos del proyecto: el “cientifismo”, al centrar todo el debate en la cuestión de la metodología, ha conducido a la eliminación del problema que ocupaba el lugar central en toda la filosofía trascendental, la tematización del sujeto del conocimiento; recuperar esa perspectiva es, entonces, la alternativa del humanismo habermasiano frente al positivismo de la racionalidad tecnológica y deshumanizada.

Remedando en cierto sentido a Juan de Mairena⁶³, el maestro Habermas, para poner fuera de juego la racionalidad técnica justificada desde la ideología positivista, no encuentra (no intenta buscarlo siquiera) otro camino que negar la neutralidad de la ciencia.

En realidad, con todo, frente a lo que podría pensarse, no es en el análisis de los intereses cognitivos donde se deja abierta la vía para el tránsito del previo de los intereses prácticos al rechazo de la pretensión de neutralidad: el "error" no está en la tematización de las raíces vitales del conocimiento sino, más bien, en las derivaciones que desde esa tematización le conducen a plantear la necesidad de una teoría comprensiva de la racionalidad que, además, tiene como uno de sus momentos decisivos la formulación de la pregunta por el criterio, la búsqueda, esto es, de los fundamentos de la verdad. Atendiendo, por otra parte, a la insistencia de Habermas en la acción comunicativa como el campo en el que el criterio debe buscarse, se hacen comprensibles las líneas de diálogo que, más allá de las diferencias, unen al pensador de Frankfurt con, por ejemplo, el neopragmatismo rortyano, o hasta qué punto su defensa de la razón comunicativa contra los efectos contextualistas de cierto pragmatismo etnocéntrico, necesita afirmarse como la más potente alternativa al naturalismo de la teoría de sistemas⁶⁴.

La teoría de los intereses cognitivos, ciertamente, "es una tentativa de radicalizar la epistemología, desenterrando las raíces que el conocimiento tiene en la vida"⁶⁵ y, desde ese punto de vista, se comparte o no la determinación última que sus desarrollos alcanzan, la identificación del interés *técnico* como la "estrategia" general cog-

63- MACHADO, Antonio.- *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936). Cito conforme a la edición de Clásicos Castalia, Madrid, 1982; el fragmento es el que abre el texto de Machado, y se encontrará en la página 41 de la edición citada:

"La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.

"Agamenón.- Conforme.

"El porquero.- No me convence".

64- Véase "Metafísica después de Kant", in *Pensamiento postmetafísico* (citado), donde Habermas pretende explícitamente que su propia posición "podría ofrecer una mayor capacidad de resistencia" frente al paradigma de la Teoría de Sistemas de Luhmann que la de Dieter Henrich y su retorno a la subjetividad de la conciencia como "lugar" del que hacer depender la solución al problema de la fundamentación.

65- McCARTHY, Th.- *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, ed. castellana, Madrid, Tecnos, 1995 (3ª ed.), pag. 77.

noscitiva que orienta la actividad teórica en las “ciencias de la naturaleza”, la del interés *práctico* como el que guía la actividad en las “ciencias histórico-hermenéuticas”, o la del interés por la emancipación como sustento de la reflexión crítica, por más que discutibles y matizables, no constituyen elementos que, por sí solos, nos permitan hablar de la tematización del problema de los fundamentos: ni porque los intereses cognitivos tengan un “status” trascendental, ni porque su afirmación se haga contra la “ilusión objetivista” que piensa el mundo como conjunto de hechos independientes del cognoscente... *pero sí* desde el momento en que, para conjugar estos elementos, Habermas se introduce por la vía de la discusión de los criterios de validez⁶⁶ de la producción científica para sustentarlos, en un primer estadio, precisamente, en la teoría de los intereses cognitivos. Así, se produce incluso una ruptura directa con la formulación que leíamos en Horkheimer: donde aquél criticaba la utilización del criterio del éxito como sustento de la racionalidad técnica, Habermas considera –en una prolongación de la concepción de Pierce, para el que la ciencia sería un conjunto de creencias reconocidas intersubjetivamente– que lo que hace válidas a las ciencias de la naturaleza, y lo que permite su intersubjetivo reconocimiento es, precisamente, el éxito con el que culmina la actuación con respecto a la consecución de fines. Es en esa prolongación donde se produce el tránsito a la cuestión de la legalidad y del fundamento. Es también, sintomáticamente, en ese momento, en el que puede ser planteado el corolario del rechazo del positivismo y –a un tiempo– de la metafísica, como concepciones prendidas de una previa identificación del ámbito del saber y de la ontología. La condición trascendental del éxito comunicativo, la racionalidad básica de toda comunicación, sólo posible en la intersubjetividad, se convierte entonces en el nuevo criterio, en una especie de “inversión” paradójica de la crítica de Horkheimer al argumento técnico del éxito como sustento del positivismo y de la teoría tradicional de la ciencia: el problema del Habermas posterior, por eso, consiste en elaborar una justificación “no-prendida-ontológicamente” de la ra-

66- En un desplazamiento teórico que es idéntico al efectuado por Popper sobre las discusiones del “Círculo de Viena”, transformando las discusiones sobre el “criterio de demarcación” (el criterio de distinción entre el uso con sentido del lenguaje -apto para la ciencia, por tanto- y los usos lógicos y científicamente irrelevantes) en tematización de la legitimidad (de la fundamentación) de la pretensión de validez de los discursos científicos (el criterio de falsabilidad parte, precisamente, de la “desfundamentación” que Popper opera sobre la validez del proceder inductivo de la ciencia).

cionalidad como trascendental universal de la actividad cognoscitiva humana y, por eso, en tanto que exigencia de la problemática de la fundamentación, la tematización de la posibilidad de “unidad” y universalidad de la razón pese a la “pluralidad” de sus voces.

Planteadas las cosas en estos términos, la problemática crítica es transformada explícitamente en la problemática filosófica de la fundamentación⁶⁷; de una nueva fundamentación, ciertamente (una fundamentación “trascendental” que opera desde la intersubjetividad de la comunicación, y no ya desde una identificación “a priori” del conocimiento y de una cierta ontología de “lo real”) pero de una fundamentación filosófica en sentido estricto: es el problema de la legalidad del conocimiento el que es planteado, y es desde él, además, desde donde se aborda la cuestión de la validez absoluta de la racionalidad, y desde donde se polemiza con la “metafísica” que habría subvertido el aliento “iluminador” y utópico de la modernidad.

Pero además –como se ha notado⁶⁸– el “a priori” encontrado en la intersubjetividad del discurso argumentativo, el “previo” establecido en la actividad comunicativa, juega como fundamentación última del conocimiento *y también* de la práctica, sustentando un discurso cargado de intencionalidad ética (que articula también la problemática aludida de los nuevos valores que deben guiar la investigación científica) que termina siendo, al mismo tiempo, discurso de legitimación de la praxis política de la humanización y del consenso: una precomprensión de la racionalidad como elemento, por intersubjetivo, unificante, que hace tabla rasa de la empírica constatación de la pluralidad de las razones imposibles de “comunicar”⁶⁹.

67- Cfr. v. gr. APEL, K.O.- "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática universal del lenguaje", in *Estudios filosóficos*, 102 (1987), pp. 251-299. Por lo demás, lo mismo es entendido por Habermas cuando habla del "giro pragmático" como camino de salida para las aporías planteadas por el "giro lingüístico".

68- Y de ahí las "críticas" que se han vertido contra Habermas y (sobre todo) contra Apel, señalando que la suya es una concepción que, en el fondo, reinstaura una "metafísica".

69- El punto de partida kantiano se hace aquí evidente en la modificación sustancial que se hace sufrir al análisis marxiano -del que, en principio, el pensamiento crítico parte- que muestra, precisamente, la falacia de la noción de interés común en el funcionamiento de la sociedad y que explica la sociedad misma como el resultado inmanente de la dinámica del conflicto: conflicto irreductible a unidad; razones enfrentadas sin posibilidad de acuerdo o unificación.

De este modo, la perspectiva utópica de la reconciliación y de la libertad (de la democracia “mediática” del consenso y la paz social), es apoyada y sustentada teóricamente en las condiciones de la socialización comunicativa de los individuos, inscritas –Habermas dixit– en los “mecanismos lingüísticos” de reproducción de la especie: una reformulación, me lo parece al menos, de la Humanidad “genérica” feuerbachiana. El pensamiento crítico, en su radical y humanista crítica, no puede sobrepasar el horizonte de un humanismo jovenhegeliano cortado sobre el patrón trascendental de la razón práctica.

2.3.- Lo moderno y la crisis

Crisis de la metafísica, crisis de la filosofía. Ese es el grito de guerra de la novísima articulación del pensamiento que se autoproclamara expresión de los nuevos tiempos.

Sin embargo, la crisis de la metafísica tiene una historia tan larga como la filosofía misma. Simplificamos: al igual que una determinada manera de hacer filosofía –unas determinadas maneras, para ser exactos; pero aquí, repito, estamos simplificando– se articula en torno a las estrategias de justificación teórica del modo de ser una determinada configuración de “lo real” en cada lugar y momento determinado, al igual que cada “mundo” históricamente configurado ha sido pensado desde una determinada red de conceptos y categorías a él propias, así también, la desaparición de cada una de esas “realidades mundanas” ha supuesto la crisis del entramado teórico que daba cuenta de la misma. La caída de un mundo se ha acompañado, siempre (al menos hasta ahora: no trato de sentar un previo necesitarismo “mecánico”) de una crisis de la filosofía. Pero lo que entra en crisis en tales crisis, no conviene equivocar la diana, no es la filosofía sino la materialización filosófica de la necesidad de teorización de una “realidad” muy determinada.

La crisis fundamental –y fundante– que supone el pensamiento aristotélico, en último término, responde a la certeza del definitivo agotamiento práctico de un mundo, el de las *polis* y de los individuos que en ellas intentan hacer valer sus propias potencias, y la consiguiente pérdida de centralidad de la problemática filosófica de la constitución de la realidad desde unos principios que son previos a ella y que se estructuran de modos diversos constituyendo su origen y su norma. Así, cuando Aristóteles afirma que sólo en la *polis* el

hombre es hombre, porque sólo en ella adquiere pleno cumplimiento su esencia, está firmando el acta de defunción de todo un modo de pensar cuyo principal problema es, precisamente, el de la esencia de la *polis* en tanto que articulación de las individualidades constitutivas que le son previas.

Algo similar cabría decir respecto de la “crisis filosófica” que, en las postrimerías del “período helenístico” y coincidiendo con el paso a primer término del anhelo universalizador del primer cristianismo, se articula en la forma del sincretismo, en la promiscua mezcolanza de doctrinas y motivos teóricos que leemos en los clásicos latinos, o en la brillante y confusa explicación neoplatónica de la epifanía del Ser. Otro tanto, también, habría que señalar respecto a la larga crisis filosófica que, desde el XIV al XVII, configura eso que pretenciosa e ideológicamente llamamos Renacimiento, o respecto del (largo, larguísimo para nuestra subjetividad construida al ritmo trepidante de las máquinas) período posterior al triunfo moderno de la racionalidad de la sociedad burguesa. Crisis filosófica como figura distorsionada de la crisis de un mundo, como metáfora del fin de “lo real” determinado y existente.

Pero también, y al mismo tiempo, crisis filosófica como síntoma distorsionado del surgimiento de una nueva realidad que exige ser teorizada. “Crisis” como metáfora de “creación” de un universo nuevo. Por eso se dice que el pensamiento aristotélico es fundante, y que lo es también el agustiniano, y el formulado por Descartes: porque ellos representan las figuras paradigmáticas en las que el discurso historiográfico fija los hitos del establecimiento conceptual de una nueva problemática: tanto como decir, de un nuevo universo de conceptualización metafísica.

Sucede que nuestro mundo teórico está en crisis, pero sucede también que no se vislumbra en el horizonte ningún elemento articulador de un nuevo mundo posible –y si se vislumbra se huye de él: eso es lo que tanto preocupa, y lo que hace dar tantas vueltas alrededor de la famosa “crisis”.

Con todo, la peculiar manera en que “después de la batalla” se afirmó la irrenunciable victoria del pensamiento sobre la metafísica como una conquista de nuestro finisecular tiempo postmoderno, la creciente producción de “efectos-noticia” con que esta afirmación fue adornada, es el resultado más característico (en lo teórico) de la peculiar forma de crisis que en “lo real” se venía gestando: también, la formulación más significativa de la crisis filosófica en la que nos encon-

trábamos (y aún nos encontramos) sumergidos. Tanto peso tuvo, que en las polémicas teóricas fue casi imposible no plantear el problema de la vigencia de “la modernidad” y el de la recuperación o crisis definitiva de lo que se consideró su elemento más característico: el de la metafísica de la unidad y de la racionalidad omnicomprendiva.

La crisis de la metafísica se convirtió, así, en el problema filosófico-metafísico de “nuestro tiempo”, presentado como descubrimiento de “nuestro tiempo” y tematizado como si “nuestro tiempo” pudiera finalmente darlo por cerrado allí donde siempre permaneció abierto.

“Crisis de la metafísica, crisis de la filosofía” escribía un poco más arriba. Esta expresión ha de leerse como afirmación de una identificación, y no como la simple unión de dos expresiones que serían distintas aunque afirmadas al tiempo. Y ello, no porque ambas cosas (“metafísica”, “filosofía”) sean inmediatamente identificables, ni porque la actividad filosófica tenga como efecto necesario la producción de (o la discusión con) una Metafísica o una Doctrina que versara sobre el Ser, absoluto y eterno. Identificación porque en la producción “teórica” de la novísima filosofía, la crítica de la metafísica de “lo moderno”, en las formas en que es articulada, genera la ilusión de la imposibilidad, no ya de pensar-el-Ser, sino de pensar-simplemente-en-positivo⁷⁰: en la crítica, la pretensión “moderna” de entender la filosofía como metafísica no es deslindada de la pretensión metafísica de agotar el ámbito de la filosofía. Del Ser, entendido como “objeto” del filosofar, al filosofar, como actividad teórica “sin objeto”, una quiebra parece haberse producido. Es como si, una vez abandonada la pretensión de convertir a la filosofía en una ciencia estricta –ciencia suprema o primera, saber universal, saber omniabarcante–, una vez decaída la ideología de la Filosofía como saber primero, atemporal y fundante, no quedase ya lugar para ella: “o Ciencia o nada”, tal parece ser la consigna. Ausencia de pensamiento que se disfraza de crisis del pensamiento. Ausencia de Filosofía presentada como fin de la filosofía. La zorra y las uvas.

El pensamiento de la modernidad (bien que les pese a los postmodernos cuyo “postismo” viene así reducido a mera fórmula de marketing mediático) no puede ser reducido sin más a construcción

70- Nietzsche, en *Humano, demasiado humano*, escribía que “toda metafísica positiva es un error”, pero en Nietzsche, esto no es un alegato contra el pensar, sino un alegato contra la metafísica.

de una metafísica del orden. El pensamiento de la modernidad no puede ser reducido a una fórmula (“lo moderno”) que de cuenta de todas sus posibles inflexiones. Mucho menos puede ser reducido a una determinada forma de actuación de los teóricos en el ámbito autónomo del pensamiento. El pensamiento de la modernidad es, ni más ni menos (porque pensar es siempre pensar un mundo y pensarlo desde un determinado lugar de la mirada) el del mundo burgués que se articula en torno a la explotación de la fuerza de trabajo.

Sucede que en ese mundo burgués “lo real” no es idéntico, en ningún caso, a su expresión ideológica en el ámbito de las conciencias. Y no lo es, fundamentalmente, porque “lo real” no es, en él, un previo dado; es cambiante, en continuo movimiento: el Capital es –a pesar de Negri– una potencia constituyente.

Es una simplificación (por “descontextualizadora”, falsa) hablar del mundo “moderno” como el del triunfo de la Razón, sin recordar que la Razón no es en él tematizada sino como trasunto de la complejidad social y política construida desde la mundialización de las relaciones mercantiles y desde la identidad abstracta del trabajo y de la capacidad productiva que es su presupuesto y (también) su resultado. Desde los albores del mundo moderno que es –lo sigue siendo todavía– el nuestro, la filosofía ha tenido por objeto el nuevo mundo de articulaciones de lo real que desde la primacía económica de la burguesía pugnaba por constituirse. Las arengas mirandollianas acerca de la dignidad del hombre, la insistencia de Bruno en una reforma completa del universo todo, la búsqueda, en fin, de un *ars inveniendi* apto para descubrir/inventar nuevas verdades, ya en la versión baconiana, ya en la cartesiana, son síntomas de las direcciones teóricas que la reflexión adopta como suyas entre los autores del “nuevo” mundo. Después, todo el aparato conceptual desplegado en el XVII –y en el XVIII también, no tanto por la generación de nuevas temáticas cuanto por la depuración de las previamente elaboradas– viene a constituir un ámbito de trabajo “metafísico” cuyas inflexiones básicas han sido, largamente, analizadas.

El pensamiento de la modernidad no puede ser reducido a una sola dirección temática o a una sola línea de pensamiento. Ni siquiera en el mecanicismo (o el anti-mecanicismo) podría, en mi opinión, ser identificado el impulso que autorizase a hablar de la filosofía del mundo moderno como una unidad objetual, como un objeto unificado de estudio. El mecanicismo, sin duda, su inmensa importancia teórica y su impresionante despliegue de efectos prácticos, es difícil-

mente separable de la necesidad inmanente que obliga a la producción burguesa a la incorporación del maquinismo como uno de sus elementos de desarrollo decisivos; sin embargo, en mi opinión, no es un elemento crucial –salvo en lo que se refiere a la manera particular en que es incorporado por cada autor a su propia reflexión– a la hora de determinar el “olor” (entendida esta fórmula en el sentido en que la utilizaba Santayana) característico de una peculiar formación filosófica. Es sabido que Marx (en varios lugares, p. ej. en *El Capital* en una explícita referencia al mecanicismo cartesiano) ha insistido en que la visión mecánica del hombre y de la naturaleza se identifica a la perfección con el modo de ser de la ideología burguesa del mundo; me parece una extrapolación poco legítima: porque el mecanicismo es anterior al maquinismo; porque el mecanicismo, en el XVII, no es sino modelo de explicación para la ciencia física, en el mismo sentido en que la matemática lo fue para el modo de pensar del mundo griego; porque, en fin, en toda la obra marxiana hay un rechazo del mecanicismo que no es sino –y esto es fundamental: *no es otra cosa que*– una aceptación acrítica de la crítica hegeliano-ilustrada de lo mecánico como inerte e inmóvil⁷¹.

El mecanicismo, tematizado en diferentes formas por los autores del XVII (porque no hay *un* modelo mecanicista, sino varios y diferentes) es, en primer término, una apuesta explicativa: una opción en la construcción de la ciencia. Es cierto que, en casi todos los autores, el modelo explicativo es convertido en opción ontológica: el peso de una tradición que identifica “metafísica” y “filosofía primera” no es ajeno a una prolongación semejante, pero en eso consiste la prolongación ideológica del pensamiento que otorga al modelo mecánico la primacía explicativa, y no al revés. Es por eso que, por ejemplo, la recuperación que la ilustración –francesa, sobre todo– hace del mecanicismo científico, tamizada desde la influencia de una lectura “dieciochesca” de Leibniz, produce complejos estructurales de un orden totalmente distinto a los generados en el XVII.

71- Este rechazo hegelianizante del mecanicismo está presente en toda la obra de Marx, ya desde el famoso texto que analiza las diferencias entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, que tanto y de forma tan nefasta ha influido en la lectura materialista del atomismo. Aunque por caminos distintos, me parece que en esta cuestión estriba también la raíz última de la tematización por el “pensamiento crítico” de la razón “instrumental”: precomprensión de lo maquínico-instrumental como ajeno a la vida y a la generación de efectos de potencia constitutiva.

No es en el mecanicismo donde debe buscarse la clave para una puesta en relación del pensamiento moderno con el mundo de “lo real” que por él es tematizado: es, en todo caso, en la adopción de una ideología de la ontologización del mecanismo; en la comprensión de la totalidad como homogénea y “plana”, como idéntica a sí misma en cada lugar y momento; en la afirmación, en fin, del Ser como unidad racional racionalmente gobernable desde la actuación racional del Hombre que, además, escapa paradójicamente al ámbito de lo mecánico, convirtiéndose en sujeto libre, en *principio de la acción* y, por tanto, en contrapunto absoluto del mecanismo, inerte. Sujeto libre y universo entendido como ámbito en que aquel proyecta su actuación, conformándolo como lugar de dominio productivo: tal es el previo ideológico de lo moderno. El ideal ilustrado de un Progreso basado en la absolutización de la racionalidad como norma de organización de lo social, me parece la más trasparente muestra de esto mismo: en Voltaire o en Kant, de la culminación de ese proyecto depende la perfección moral del hombre, tanto su libertad como la carga de sentido con que es dotada su existencia. En este mismo contexto, la ontologización hegeliana del Progreso, la consideración de la dialéctica, al tiempo, como metodología y como modo de ser de “lo real”, viene a constituirse en culminación de todo un proyecto de unificación metafísica de la realidad. Pero, aún así, sigue sin poder pasarse por alto la presencia de autores que, desde el XV al XX, han rechazado estos mismos supuestos ontológicos y se han negado a construir una sublimación metafísica del mundo en el que vivían y en el que desplegaban su actividad filosófica.

Precisamente, si puede hablarse –a partir del XIX– de una crisis de la metafísica, es porque las cosas han terminado por desarrollarse de tal modo que esa sublimación del proyecto del orden construida desde los diversos pensamientos de la negación del conflicto real se ha evidenciado como imposible: la crisis de la metafísica es, precisamente, la crisis de ese proyecto: la crisis de la autocomprensión ideológica del mundo burgués y, al tiempo, el síntoma de una crisis de “lo real” mismo cuya totalización ideológica se construye como filosofía.

La filosofía –la construcción de un proyecto teórico de totalización explicativa– no es nunca una entidad primera: siempre marcha, como recordaba Althusser, “con retraso”. La crisis de la filosofía es, antes que nada, el síntoma de una crisis que es previa y que se encuentra “en otro lado”.

El modo de producción capitalista, un mínimo análisis histórico lo muestra, no entra en crisis a partir del XIX. El modo de producción capitalista entra en crisis antes incluso de constituirse en tal modo de producción, antes de que la relación Capital se convierta en la forma de dominio en la que toda forma de dominio se subsume. Es una crisis de la forma capitalista de circulación de capitales y mercancías la que provoca, en los albores del XVII, la necesidad de negar la potencia absoluta de la productividad y, así, de establecer mecanismos por los que el mercado se regule desde su exterior. La inmanencia de la productividad, utopía primera de la ideología burguesa, es puesta al margen con la instauración del proteccionismo económico y con el establecimiento de autoridades —el Estado moderno que entonces se constituye— que frenen y modulen la autoridad propia e inmanente de la relación de intercambio. El Estado moderno, en el XVII, recoge las líneas de inflexión que ya en el Renacimiento —¿qué otra cosa ocurre en Florencia? ¿qué otra cosa tematiza Maquiavelo?— habían sido pensadas como mecanismos de regulación de la crisis, política o de otro tipo. La antiutopía del monstruoso Leviathan hobbesiano es, así, expresión absoluta de la crisis: el Estado es el Leviathan, una bestia de reminiscencias bíblicas, algo, en principio, no deseable. Sin embargo, en las relaciones de intercambio dadas es tal la imposibilidad de crecimiento, hasta tal punto es el hombre, en ellas, un lobo para el hombre, que no cabe producción, crecimiento, paz y conservación de la propia vida, sin su establecimiento.

El Estado moderno, antes incluso de la conversión de la producción capitalista en forma de producción dominante, se convierte, de hecho, en el reverso que niega la ideología de la libertad absoluta en que es pensada la relación burguesa con la naturaleza y la vida. El Estado moderno es, de hecho, la forma monstruosa de la que el Capital debe dotarse para constituirse en experiencia liberadora de la capacidad productiva. No es sólo una curiosa paradoja, es todo un síntoma: el modo de producción capitalista, vive, desde su nacimiento, en la más profunda de las crisis (y es por eso que sólo los más lúcidos de los autores que, en la dominación de las formas burguesas de cooperación, se dedican a la actividad teórica, pueden apostar realmente —y con qué dificultades!— por una explicación no sublimada ideológicamente del mundo que tematizan). La producción capitalista es crisis sublimada y presentada como liberación de las potencias de civilidad y de crecimiento. Desde esta constatación, Negri tiene razón cuando caracteriza la filosofía de los últimos cinco si-

glos como una formulación en la que la tematización metafísica es, directamente, una problemática política: respuesta comprometida ante las sucesivas crisis o, mejor, ante las sucesivas materializaciones de la crisis esencial en que consiste el mundo del Capital.

Hay, sin embargo, algo nuevo en las crisis que, a lo largo del XIX, sacuden la relación-capital. Hasta ese momento, las crisis del Capital son sólo crisis “internas”, crisis que permiten pensar una salida en términos de racionalidad del sistema: por eso, en la ideología que sustenta las diversas formulaciones filosóficas, puede ser pensada su solución como profundización en la racionalidad y en la absolutización de las relaciones sociales: el Estado como racionalización de una sociedad civil que, al mismo tiempo, es pensada como expresión de la colectividad humana entablando relaciones. Hegel, pero también, aunque de otro modo, Feuerbach, son una culminación de este proceso. Lo novedoso, en el XIX, es que la crisis es provocada desde la exterioridad de un “otro” que, aunque siendo necesariamente interno a la relación-capital, es una potencia de ruptura de la misma. lo novedoso, en el XIX, es que la crisis es la expresión de una potencia de afirmación de la resistencia alternativa que, por eso mismo, no puede ser integrada en la totalidad de manera constructiva.

Con el paso a un primer término de las tensiones sociales en virtud del auge del movimiento obrero, con la evidencia, por tanto, de que en la crisis está ahora en juego la destrucción del Capital mismo, y la alternativa, el mundo no puede ya más ser pensado como totalidad racional; “lo real” no puede ser ya expresado en términos de inercia del funcionamiento maquínico. La crisis sólo puede ser expresada filosóficamente en términos de “fin” de la filosofía.

La crisis de la filosofía en que se presenta el ámbito filosófico del último siglo y medio, la crisis de la filosofía que es el territorio en el que hoy la filosofía se efectúa, la crisis de la filosofía que es ya la única forma posible de vivir la filosofía –y de hacerla– desde mediados del XIX, es inseparable de –es también impensable sin– la actividad del movimiento obrero en tanto que elemento sobre cuyo desarrollo se sustenta la crisis.

Desde el XIX, por eso, sólo puede haber un tema para la reflexión en la tematización de “lo real”: “lo otro”. La unidad ha sido sustituida por la dispersión; la racionalidad por el vitalismo y la voluntad que se manifiesta; la voluntad libre por la determinación inconsciente, el Estado y la justicia por la temática de la revolución y de la destrucción del Estado. Desde Marx hasta Freud, pero también en Nietzsche

o (aunque de manera reactiva) en el mismo Comte, sólo puede pensarse el pensamiento como crítica del pensamiento, y la metafísica de la unidad y del fundamento como definitivamente muerta.

¿De dónde, entonces, ese invento convertido en evidencia según el cual la definitiva crisis de la filosofía arrancaría del desarrollo de sus preguntas eternas? ¿de dónde esa otra variante que presenta la necesidad del fin de la filosofía como consecuencia inevitable de la insoslayabilidad de la hermenéutica o de la problemática del “giro lingüístico”? En mi opinión, todo hace pensar que el origen de tal pretensión deba ser buscado en un impensado previo: en la pretensión –que, por otra parte, siempre recibió el nombre de “idealismo”– de la independencia absoluta del pensar, y en la ilusión de su referencia, más que a un campo de problemas que la realidad presenta, a una problemática que le es propia, interna, y que es ajena al curso del mundo.

“Logocentrismo”, esto es, centralidad constitutiva de la razón y de la palabra; tal es (tomado en esta acepción que no es, evidentemente, la que habitualmente se le confiere) el presupuesto de las polémicas que en las tertulias filosóficas es puesto en funcionamiento: la pretensión según la cual el ámbito de “lo filosófico” tiene una entidad propia y fundante que ahora, precisamente ahora, habría quedado fuera de juego. La imposibilidad de un pensamiento metafísico, la imposibilidad de una re-formulación de la filosofía (o su posibilidad, que a estos efectos es lo mismo) vendría dada por la evidencia interna, a la que las diversas corrientes de pensamiento habrían llegado por distintos caminos, de la imposibilidad de una justificación total y totalizante del mundo en términos de racionalidad absoluta y desde la absoluta fundamentación que permitiría una “teoría”. Incluso la fenomenología, única opción que, en nuestro siglo (véase la obra citada de R. Bubner) habría intentado hacer frente al viejo problema de la absolutez del saber filosófico, habría encontrado su límite absoluto en la imposibilidad de determinar la veracidad indubitante de la intuición trascendental.

Serían, así, las problemáticas internas del propio filosofar, las que habrían conducido a la afirmación insuperable de los límites de la actividad científica, a la certeza de encontrarnos ante la coyuntura definitiva en que al fin, los sueños de la razón, los sueños de “lo moderno”, habrían tropezado y caído.

Por mucho que no cuadre con la presentación que de este asunto se hace desde el logocentrismo, la “crisis de la metafísica” no puede

identificarse sin más con la “crisis de la filosofía”. La crisis de la metafísica es sólo crisis de una forma de hacer filosofía: la que consiste en elaborar la justificación de la inmutabilidad y el orden.

Por una “curiosa” inversión, en lo “postmoderno”, se quiere hacer pasar esa crisis por todo lo contrario, y se presenta como si fuese, por un lado, una crisis de la ciencia debida a su carencia de fundamentación y, por otro, una crisis de los discursos contra el orden, justificada mediante el expediente que consiste en hacer de ellos simples “relatos”. Por una “curiosa” inversión, en lo “postmoderno”, se olvida la crisis de un modo de organización de la convivencia y el dominio para hablar sólo de una crisis de los relatos que lo justifican y, sobre todo (porque no hay que olvidar que la crítica postmoderna de “lo moderno” es dirigida fundamentalmente contra la pretensión de cientificidad del discurso marxista) que ponen en cuestión la universalidad de su norma.

El único gran relato en crisis –pero en crisis desde siempre: esto es, desde siempre criticado– es el relato del orden que precisamente el “pensamiento postmoderno” (re)construye (re)planteando el problema de la verdad y del fundamento (véanse por ejemplo los intentos de Vattimo de construir lo que llama un “heideggerianismo de izquierda”: la afirmación, en una democracia universal, de los derechos humanos, aceptados de forma acrítica como sustento de toda posible convivencia, como criterio que permita superar el nihilismo del no-fundamento que llevaría al “todo vale”).

Y mientras, el pensamiento crítico –y ese me parece el principal síntoma de la pérdida de rumbo de sus principales cabezas pensantes-, preocupado por la fundamentación o por atravesar la noche de la falta de fundamento.

El pensamiento crítico, y esa se me antoja su verdadera crisis, parece haber renunciado a relatar-comprender el mundo, y a mostrarlo en su materialización como efecto del dominio y de la resistencia.

3.- ¿EL PROBLEMA DE LOS FUNDAMENTOS?

La cuestión (filosófica y política) fundamental “de-nuestro-tiempo” (y de todos los tiempos) no es la cuestión de la fundamentación del saber sino, en todo caso, la de la puesta al margen de las formas de dominio (en lo práctico y en lo simbólico) que impiden el desarrollo del saber y, así, la apertura de nuevos espacios de libertad (en la naturaleza y en la sociedad) para la actuación humana. La pregunta por la fundamentación es una pregunta “tramposa” porque sólo puede contestarse dando por supuesta la existencia de algún fundamento (es decir, dando por supuesta la validez de la perspectiva metafísica) y porque, además, tal como ha sido replanteada en las últimas décadas, supone una carga de profundidad directamente política que pretende minusvalorar la potencia explicativa de discursos como el del materialismo histórico.

Si hacemos un breve recorrido por el origen histórico de la “cuestión de la fundamentación”, se hace patente hasta qué punto es ésta una problemática directamente política, que afecta a la efectiva posibilidad del uso libre (o sometido) de la palabra. También por eso, esta “problemática” del fundamento, supuestamente “central” para la actividad teórica, no ha sido nunca planteada (más bien ha sido continuamente despreciada como pregunta metafísica e inútil) por el trabajo de las ciencias; primero, porque los científicos, en tanto tales, no han dudado nunca del carácter explicativo de los discursos que elaboraban, y segundo (y también ha sido explícitamente señalado por alguno de ellos), porque esos discursos, por mucho que la “metafísica” pretenda otra cosa, nunca han buscado “decir el ser” sino explicar la regularidad con la que se nos muestra (con la que comprendemos, si se quiere) el funcionamiento del mundo.

Por mucho que la filosofía “metafísica” así lo pretenda, el problema de los fundamentos (como ese otro problema, el del Ser, al que suele ir emparejado) no es un problema salvo para la metafísica: algo desde siempre ajeno a la perspectiva de la ciencia y, también, a la perspectiva materialista.

3.1.- Las trampas de la pregunta por la fundamentación

Después de la batalla, la insistencia de nuestros autores “post-modernos” en la construcción de su distancia frente a “lo moderno” como rechazo de sus teorizaciones unificadoras y como afinamiento en la ausencia de fundamento, ha provocado como uno de sus efectos la revitalización de un problema (el de la metafísica) que la práctica teórica había dado mucho antes por zanjado y que había sido relegado al ámbito de las discusiones “académicas” en el reducto –cada vez más socialmente superfluo– de ciertos departamentos universitarios.

En el doloroso siglo XX, el desarrollo del capitalismo y la progresiva conversión de la actividad científico-técnica en el principal instrumento de intervención en el movimiento social y económico (en la principal fuerza productiva), sirvieron para que en campo teórico las discusiones se centrasen, por un lado, en la cuestión de las formas de la toma de decisiones en la investigación y en la aplicación de los descubrimientos (en las condiciones y en las consecuencias sociales del uso del complejo científico-técnico) y, por otro, en las problemáticas directamente sociales y políticas que la centralidad de los conflictos ponían en el primer plano de la actualidad como polémica sobre las formas de articulación del efecto-sociedad y sobre la “física” de su funcionamiento. La discusión sobre “el Ser” o sobre “la Verdad”, como consecuencia de la preeminencia de las cuestiones “prácticas”, quedó relegada a mera anécdota; sólo en el marco académico, insisto, la cuestión mantuvo cierta vigencia, y aún así, desde una perspectiva en la que primaba la erudición y el análisis de las formas “históricas” en que estas cuestiones habían sido tratadas; una cuestión que sólo permanecía “viva” en su ámbito natural: el de la concepción metafísico-teológica de la filosofía, la “*philosophia perennis*”, cierto neo-kantismo, o algunas de las derivaciones de la perspectiva fenomenológica.

Sin embargo, del mismo modo que la centralidad de las problemáticas “prácticas” supuso el arrinconamiento de las cuestiones “metafísicas”, “después de la batalla”, la exclusión de los debates sobre los asuntos que atañen a las cuestiones sociales y políticas ha dado una nueva vida (una nueva vida que, como la del vampiro, sólo puede surgir de la muerte ajena) a las disputas sobre el Ser, la Verdad y los Fundamentos: la insistencia de lo postmoderno en la *des-*

fundamentación, el efecto-noticia propagado a los cuatro vientos, ha terminado por imponer como central, precisamente, *el problema de los fundamentos*.

Hasta tal punto es esto así, como venimos diciendo, que el “pensamiento crítico” (lo que es “oficialmente” llamado pensamiento crítico: Habermas y, en todo caso, Apel) no ha encontrado otro camino de ruptura que la elaboración de un nuevo planteamiento de la cuestión de la verdad y la reivindicación de un supuesto uso universal de la razón (desde el que la actualidad del proyecto “ilustrado” de “racionalidad” podría volver a ser reivindicada), en virtud del cual proyectado una noción de “pensamiento fuerte” que se opondría al “pensamiento débil” de los postmodernos. El “pensamiento crítico”, así, ha caído en la trampa de la reactualización de las viejas cuestiones de la metafísica, y ha caído en ella “hasta el fondo”: pensando como única alternativa posible a la falta de fundamento la existencia (con todos los matices que quieran introducirse) de algún tipo de Absoluto. El “pensamiento crítico” sólo ve contra la insistencia en la “desfundamentación” la reintroducción de la existencia de algún “fundamento”: podemos distinguir lo que es verdadero de lo que es falso (podemos distinguir el discurso verdadero de lo que es simple fabulación o mero “relato), porque hay un criterio en virtud del cual determinar la validez sin error posible, porque podemos distinguir entre aquellos discursos que “se adecuan al Ser” (y dicen la Verdad) y aquellos otros que a nada verdadero aluden.

Este modo de enfrentarse a las cosas, sin embargo, no es el único modo posible de hacerlo. No es, tampoco, el más adecuado: en primer lugar, porque conduce necesariamente a una trampa metafísica, a la exigencia de afirmación de un Absoluto.

No es necesario plantearse el “problema de los fundamentos”. Más aún: lo conveniente es no hacerlo. En el mismo sentido en que lo conveniente es no preguntarse cuál es la religión verdadera, cuál la patria más gloriosa, cuál la más bella bandera o cuál la madre más buena y amorosa. Estas preguntas *exigen* en su propio planteamiento una única respuesta: “la mía”, es la única respuesta posible ante estas preguntas trucadas. Pero esa no es una respuesta: decir “la mía” es, sencillamente, una claudicación ante el poder que esgrime, al plantearla, aquél que la disfraza como pregunta seria.

El “problema de los fundamentos” es necesariamente un falso problema: nos pongamos como nos pongamos, en último término,

afirmar que el conocimiento está “fundamentado” es sólo posible desde alguna de las infinitas variantes posibles de la “correspondencia” (con el Ser, con los hechos, con la razón, con la intimidad subjetiva..., con la palabra que algún tipo de Juez o Tribunal supremo pronuncia en su sentencia). El “problema de los fundamentos” no plantea una pregunta: plantea la exigencia de una rendición en toda regla; una trampa de la que no hay salida posible. La pregunta por el “fundamento” plantea las cosas de tal modo que sólo puede ser respondida situándose en ese lugar en el que se despliega un absoluto “fundante” que se presenta como el modelo al que se debe ajustar la palabra: el único *fundamento* posible es *lo inmutable* (y tanto da si lo situamos en el mundo de las Ideas o en la mente divina, si lo trasladamos al seno de los individuos fundando en tanto que “forma” su esencialidad inmutable –o sólo mudable en el movimiento teleológico que permite el “cumplimiento” de sus “potencias”-, o si lo consideramos expresión mundana de una Razón que se despliega o que en la intersubjetividad queda definida). Así es como lo ha planteado siempre el pensamiento del Orden (una de cuyas formas es el pensamiento Moderno). ¿En función de qué puede afirmarse con una total certeza que algún discurso dice la Verdad? Tal es el problema.

Pero, al igual que no hay porqué (al menos, no es una obligación) plantearse como problema primordial o primero el del cumplimiento de la ley: uno sólo tiene *interés* en hacerlo si supone que la ley es, sin discusión, expresión de la justicia eterna que hace del mundo una manifestación de “kalípolis” o del orden perfecto (y uno sólo tiene la *obligación* de hacerlo si es, de profesión o de vocación, un jurista, un policía, o un político de orden), tampoco hay porqué preguntarse por las condiciones que debe cumplir un discurso para que podamos decir que es verdadero. El verdadero problema que nos atañe a todos, en tanto que ciudadanos, es el del contenido efectivo de las leyes y el de la manera en que fijan, estableciendo para ella límites, la capacidad de actuación individual y colectiva. Del mismo modo, lo verdaderamente importante en cuanto se refiere a las explicaciones de la ciencia es el contenido teórico de los discursos y las potencialidades de actuación individual y colectiva que nos permiten. Interrogarse por la “legalidad” de los discursos es, y no otra cosa, poner límites a la potencialidad comunicativa (y organizativa=constructora de “lo común”: esa y no otra es la cuestión –política– realmente importante) de la palabra. Sobre esta cuestión tendremos que volver más adelante.

La historia de la humanidad está llena de preguntas con trampa.

Sucede que mientras en otros aspectos de nuestra actividad los seres humanos hemos sido capaces de formular preguntas que permiten responder (así sucede, por ejemplo, en algunas que se refieren a cuestiones que atañen a la garantía de la supervivencia), en filosofía parecemos empeñados en formular indefinidamente las mismas preguntas “marcadas”, dando por descontado que se trata de preguntas importantes y, además, “bien hechas”.

Pongamos un ejemplo. Formulado como tal, “el problema de los fundamentos” tiene su origen en el siglo XVII en las disputas en torno a la elaboración de unas explicaciones sobre el mundo físico (construidas sobre el supuesto mecanicista y sobre la hipótesis copernicana) que ponían en cuestión algunas de las afirmaciones más o menos explícitas de los textos bíblicos (y, por tanto, lo que es más grave, la “verdad” de las Escrituras): en el marco de los intentos contrarreformistas por recuperar el poder articulador del modo-de-mirar que había sido puesto en cuestión a los largo del siglo XVI tanto por los movimientos de Reforma religiosa como por la creciente pérdida de influencia política de la Iglesia, los responsables de la Inquisición pretendieron exigir a los científicos (en buena medida en eso consiste el “caso” Galileo) que, si querían utilizar la hipótesis heliocéntrica, demostrasen previamente que *realmente* el Sol está en el centro del universo y que la Tierra se mueve *realmente* alrededor suyo: dicho de otro modo, que justificasen los títulos de legitimidad de la ciencia para decir sobre el mundo cosas que entraban en contradicción con la Palabra divina, que “fundamentasen” las explicaciones que elaboraban, que justificasen “metafísicamente” la validez de un discurso que se oponía a la indudable Verdad expresada en la palabra Dios e interpretada por la Iglesia..., o que se callaran. Sin embargo, frente a esa exigencia “teológico-metafísica” que obligaba a “fundamentar” la validez ontológica de los principios explicativos adoptados, los constructores de la nueva física del XVII (el “mecanicismo”, esto es, la explicación “causal” de los movimientos) no se preocuparon de la “correspondencia con el ser” de las explicaciones que proponían: su problema era el de la potencia explicativa de las diversas teorías que intentaban poner en juego⁷².

72- En el mismo sentido (considerándolo en todo caso como un problema de quinto, sexto o séptimo orden: un simple problema para perder con él el tiempo), no hay porqué plantearse el “problema de los fundamentos”.

Desde que la Iglesia de Roma⁷³ condenase en 1616 el heliocentrismo copernicano, Galileo había empezado a tener problemas con las tesis que se derivaban de sus investigaciones matemáticas y físicas: así, desde las *Cartas copernicanas* o el famosísimo *El catador* (en el que aparece la conocida afirmación según la cual “el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos”), no había dejado de recibir “sugerencias” para que indicase que el heliocentrismo de fondo que sus obras dejaban traslucir era afirmado sólo “como hipótesis” desde la que proceder a la explicación matemática. La Iglesia, en la persona del cardenal Bellarmino, está dispuesta en ese momento a admitir sin mayores problemas la utilización del heliocentrismo⁷⁴..., siempre que no se afirme que ese heliocentrismo expresa “la verdad” (que expresa el Ser: la Iglesia, fiel a la tradición metafísica, sigue sosteniendo que el conocimiento dice el Ser). Es precisamente la resistencia que Galileo ofrece a aceptar los chantajes que se le hacen desde la pretendida autoridad de la Iglesia en el ámbito teórico lo que le lleva a publicar en 1632 el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo, tolomeico y copernicano* (el texto de su ruptura definitiva con las exigencias de Bellarmino) y, como reacción (reacción necesaria: es el poder de decidir sobre la verdad lo que está en juego), lo que conduce a la explícita prohibición eclesiástica de todo heliocentrismo “incluso como hipótesis”.

De entre cuantos partían del supuesto copernicano, sólo Descartes se sintió afectado por la prohibición de la Iglesia, y sólo él desechó la publicación de sus teorizaciones físicas para dedicarse, desde entonces, como cuestión principal, a la de la “fundamentación metafísica” de los supuestos físicos de los que aquellas habían partido: son conocidos los resultados de semejante apuesta. A todos los efectos, a los científicos-mecanicistas del XVII (excepción hecha quizá del propio Galileo, pero ello sólo como consecuencia de la conminación fáctica que se le hacía desde las jerarquías eclesiásticas) no les hizo ninguna falta la “fundamentación” del mecanicismo, a pesar de

73- Y no sólo la Iglesia romana: desde antes de la aparición del *De revolutionibus orbium coelestium* en 1543, tanto Lutero como Melancthon habían rechazado la tesis del movimiento de la Tierra que aparecía en el *Comentariolus* copernicano de 1530 por considerarla contraria a la letra del texto bíblico.

74- De hecho, el supuesto heliocéntrico venía siendo utilizado por los astrónomos (incluso de los cercanos a la Iglesia) como supuesto matemático con mayor capacidad explicativa de los movimientos de los planetas desde hacía décadas.

que Descartes, como buen hijo de la Iglesia, pusiera en lograrla tanto empeño⁷⁵.

Si nos retrotraemos al origen del problema, no estaría de más que reparásemos en la posición mantenida por un “científico-filósofo” (curiosamente “olvidado” en las historias de la ciencia y en las historias de la filosofía) frente al intento cartesiano⁷⁶ de “fundamentar” el saber: Pierre Gassendi, desde 1624, en polémica con la metafísica tradicional⁷⁷, ha reivindicado la imposibilidad de acceso cognoscitivo a la esencia de las cosas y, sin embargo, ha reivindicado la validez de la ciencia como un atenerse a los conocimientos basados en la descripción de los resultados de la observación sensible, y en 1634 se ha enfrentado al “innatismo fundamentador” elaborado por Herbert de Cherbury sosteniendo que la ciencia no pretende alcanzar “el ser” de la realidad sino explicarla de manera plausible permitiendo la actuación humana en el mundo: así, si la matemática es una ciencia exacta, dice Gassendi, no es porque los números sean arquetipos de las cosas ni porque la realidad esté escrita (como podía pretender Galileo) en caracteres matemáticos, sino porque las matemáticas han sido inventadas por el hombre⁷⁸ y son obra suya.

A los científicos, dicho de otro modo, no les hace ninguna falta “fundamentar” su ciencia, porque, y esto es fundamental, *la ciencia no dice cómo es el mundo: simplemente explica su funcionamiento*. A los científicos, sea cual sea su “filosofía espontánea”, no les hace

75- Y las cuestiones que son tratadas en la polémica que Descartes mantiene con Regius (ese que la tradición metafísica presenta como un discípulo suyo, pero que en realidad fue siempre un autor que mantuvo un criterio propio frente al posicionamiento de Descartes) son un claro índice de hasta qué punto la introducción de la problemática de la fundamentación en las Meditaciones metafísicas, y las consecuencias que Descartes saca de las cuestiones que en esa obra trata, son interpretadas inmediatamente por los científicos de la época como una traición a los supuestos del mecanicismo explicativo y de la autonomía de la ciencia.

76- Cartesiano y no sólo cartesiano, porque todos los enemigos del “mecanicismo” andan en la primera mitad del XVII revueltos con el problema: baste leer la curiosa reintroducción del innatismo de las ideas en la obra de Herbert de Cherbury y en la escuela de Cambridge. Me permito aquí una referencia a nuestro *Atlas Histórico de la Filosofía* como un lugar en el que rastrear las diferentes líneas que sigue la disputa.

77- Cfr.- *Exercitationes paradoxae adversus Aristoteleos*.

78- Y lo importante es que este “ser inventadas por el hombre” no es para Gassendi una fundamentación a partir de la universalidad de la razón: Gassendi, insisto, desdeña el planteamiento mismo del problema del fundamento.

falta ninguna metafísica que pretenda justificar y/o posibilitar su trabajo teórico. Del mismo modo, a los científicos de finales del XVIII y del XIX no les hizo falta ninguna filosofía que “salvase” la posibilidad teórica de elaborar un discurso sobre la física, aunque, supuestamente, eso fuera lo que⁷⁹ Kant pretendiera. Por lo mismo, a los científicos actuales (digo a los científicos, no a los metafísicos aficionados) les trae sin cuidado la tan cacareada “desfundamentación” de la ciencia.

En esto hay que ser, así me lo parece, especialmente dogmáticos: frente a la “exigencia” metafísica de la fundamentación del saber, frente a la exigencia de justificación de la “correspondencia con el ser” de la palabra dicha en los discursos de la ciencia, tiene que decirse que nosotros (los seres humanos), aunque fuera eso algo que realmente nos importara, nunca podríamos decir cómo es el mundo porque, aunque fuera sólo por eso, sólo podemos relacionarnos con él (y explicarlo, por tanto) en la forma en que podemos hacerlo: siempre veremos (salvo disfunción óptica) el mundo en tres dimensiones porque nuestros ojos son dos, porque están situados en nuestra cabeza en la posición en la que están situados, y porque los impulsos nerviosos que transmiten desde ellos la información al cerebro son como son. ¿Quiere eso decir que el mundo *es* en tres dimensiones? No: sólo significa que así es como lo vemos. ¿Quiere eso decir que *no es en realidad* en tres dimensiones? Tampoco: sólo significa que nosotros explicamos el mundo que aparece ante nosotros, ante nuestra actividad..., porque explicar es, precisamente, hacer el mundo accesible para nuestra actuación en él. El simple planteamiento de estas preguntas como si fueran preguntas serias es algo que roza el ridículo: ridículo porque, *sea como sea*, lo veremos siempre en tres dimensiones, y nos moveremos en él *como si fuera* en tres dimensiones: nuestro *conocimiento* del mundo tiene pues necesariamente que partir de la “fisicidad” o “corporalidad” de nuestra pertenencia al mundo. Y no sólo de ella, puesto que nuestra mirada no es sólo “mediada” por las características del cuerpo (por su funcionamiento fisiológico y por el acceso perceptivo que permite a un mundo que, a su vez, es también material) sino, de una manera fundamental, por la manera en que ha sido constituida simbólicamente nuestra individualidad desde la “pertenencia” a un medio humano que “toma cuerpo” forman-

79- Si hacemos caso a la explicación que hace de este asunto Carlos Fernández Liria (cfr.- *El materialismo*, cap. 10).

do la subjetividad de cada uno de nosotros y, así también, nuestro modo-de-ver y de apropiarnos intelectualmente del mundo.

El “problema de los fundamentos” (como el problema de la “correspondencia” y el del “Ser” que en la palabra sería, supuestamente, dicho) es un falso problema. Es sólo la puerta trasera por la que quiere colarse la supuesta evidencia de la existencia de un fundamento, de un absoluto a-histórico y a-simbólico, que habrá de ser, necesariamente, a la par que fundante, infundado.

Pero la reformulación postmoderna de la cuestión de la fundamentación (y la contraoferta propuesta en el “pensamiento crítico”) no sólo plantea una trampa filosófica; es tramposa, además, en un segundo sentido: porque disfraza como problemática “filosófica” (logocentrismo de nuevo) lo que es una cuestión directamente política.

Cuando, después de la batalla, los apóstoles de lo postmoderno insisten en que todo pretendido saber debe ser reducido a la categoría de “relato”, en realidad no tienen el menor interés⁸⁰ en discutir la validez de la ciencia, ya sea ésta considerada en general ya en alguna de sus parcelaciones disciplinares. Su interés es mucho más específico. Lo que, después de la batalla, está en juego, es la aceptación o el rechazo de la potencia explicativa de los discursos que tematizan el funcionamiento de la sociedad: lo que está en juego es la reducción del materialismo histórico a la categoría de “relato”, de “mistificación”, de embaucador discurso totalizante convertido en enemigo de la “sociedad democrática”. No otra cosa. Y la correlación de fuerzas se ha invertido de tal modo que, a la sombra del efecto-noticia, nadie pone en cuestión (desde luego el “pensamiento crítico” no lo hace) la corrección de tal “análisis”.

Lo que habíamos caracterizado como “unilateralidad” de la crítica a la metafísica adquiere, pues, su sentido preciso, si consideramos el modo en que el “pensamiento postmoderno” se articula (histórica y programáticamente) como exclusión de una reformulación no-ontológica y no-metafísica del materialismo histórico o, lo que es lo

80- Los famosos "Critical Studies" que proliferan constituyen, la mayor parte de las veces (permítaseme una simplificación más), un canto a la vacuidad y el más sencillo modo que sus autores encuentran para adquirir notoriedad en el "espectáculo" en el que se convirtió el mundo intelectual y (muchas veces) académico de la finisecular "metrópolis".

mismo, de la perspectiva materialista aplicada al análisis del funcionamiento del modo de producción capitalista. No se trata tanto de que se haya olvidado la intervención crítica que la obra de Marx realiza frente a la filosofía especulativa o meramente interpretativa, no es que se haya olvidado que la obra de Marx está en buena medida construida contra toda imposición de un supuesto de orden metafísico (el del “bien común” o el del “interés general”) al análisis de la sociedad, sino que se interpreta su obra misma como una metafísica totalizadora al más “moderno” estilo ilustrado y, peor aún, se la considera resultado y expresión de un afán totalizador que, por serlo de la estructuración de lo social, se convierte necesariamente en germen de totalitarismo: subordinando las dinámicas de actuación individual a un proyecto racionalizador y totalizante de sociedad, el marxismo habría impuesto ese Absoluto a las potencias individuales y, así, en nombre de la sociedad libre habría acabado con la libertad misma⁸¹. El “pensamiento postmoderno”, de manera consciente, ha aislado lo peor de la dolorosa historia del marxismo y, exponiéndolo como si se tratara de su esencia misma, lo ha colocado en la lanzadera de la crítica en aquél punto en que, precisamente, más fácil –pero también más indecente– resultaba hacerlo.

La introducción de la cuestión de la fundamentación a propósito del marxismo es determinante precisamente porque el marxismo se ha presentado a sí mismo, casi desde el momento de su “fundación”, como una “ciencia”; la perspectiva utilizada contra él, de ese modo, consigue dar consistencia al universo postmoderno de la falta de fundamento en una dirección política que, por un lado, vacía al marxismo de interés teórico al difuminar la importancia de su “cientificidad” y, por otro, carga cualquier pretensión de cientificidad estigmatizándola como portadora del germen “totalitario” de la uniformidad y del ahogamiento de la individualidad y de la diferencia.

En realidad, en el discurso marxista han confluído, enlazándose y confundiendo entre sí de distintas formas, dos maneras distintas (casi dos paradigmas) de entender su propia cientificidad, y el “pensamiento postmoderno” ha construido su crítica haciendo jugar (por

81- Precisamente desde esta “desvalorización” del marxismo como perspectiva de análisis (que siempre, en la versión postmoderna, conduciría a un totalitarismo teórico y práctico) se entiende la proliferación subsiguiente de los llamados “estudios críticos”: mero énfasis en la carga totalizadora y totalitaria de los discursos y de las prácticas.

eso hablo de indecencia) la una contra la otra. El malentendido arranca de la lectura que se realiza en la socialdemocracia alemana en las últimas décadas del XIX de los textos (el *Manifiesto Comunista* en primer término) en los que Marx y Engels insisten en la diferencia entre las propuestas comunistas radicales que ellos tematizan y las que habían sido presentadas por los “socialistas utópicos”.

Es conocido el pasaje del *Manifiesto*⁸² en el que sus autores, después de explicar cómo entienden la lucha de clases y cual es el programa de actuación que pretenden llevar a cabo, pasan a señalar las diferencias entre su concepción y la que había sido mantenida por los “socialistas” anteriores. Fundamentalmente, se trata de insistir en que el análisis que sirve de punto de partida para sus propuestas ha partido del estudio del modo de funcionamiento real del capitalismo, mientras que el de los socialistas anteriores partía únicamente de la formulación de buenos deseos y de perspectivas éticas: desde esta primera diferencia, Marx y Engels señalan que las propuestas de lucha y de organización de aquellos socialistas, precisamente por no haber analizado las leyes del funcionamiento de la sociedad, por no conocer las causas de la explotación y de la miseria, no pueden acabar realmente con ella. Para referirse a esas perspectiva, los autores del *Manifiesto* utilizan la expresión “socialismo y comunismo crítico-utópico” y, paulatinamente, para referirse a la suya propia, comienzan a utilizar la de “socialismo científico”. Es así como quedan abiertas las puertas para la formulación de los dos paradigmas distintos de científicidad a los que nos referíamos: 1, entender la científicidad como rigor en el análisis y explicación de las leyes de funcionamiento del capitalismo (a partir de lo cual sería posible el diseño de propuestas de actuación política y de cambio); 2, entender la científicidad como diseño científico de las características de una sociedad comunista y del camino por el que debe llegarse a ella (entender el marxismo como ciencia de la construcción del comunismo).

Lo cierto es que la construcción del “marxismo” como ideología oficial de la socialdemocracia⁸³, en atención a las urgencias de la actuación política y a las necesidades organizativas y políticas del movimiento obrero de la época, optó por la segunda de estas posibilidades y construyó para justificarla toda una concepción del mundo

82- *Manifiesto Comunista*, 3ª parte.

83- Véase *La invención del marxismo* (Madrid, Iepala), de Montserrat Galcerán.

(el llamado “Materialismo Dialéctico” o “Diamat”) que pretendía sustentar su cientificidad en una ontologización de la dialéctica que, considerada como ley de despliegue de la totalidad de lo real, permitía la seguridad metafísica (la “fundamentación”) del inevitable advenimiento del triunfo del proletariado⁸⁴. Pero lo cierto es también que esta perspectiva ha sido criticada tanto en lo teórico como en lo político desde el mismo ámbito del pensamiento marxista y se ha insistido, así (de varios modos y desde distintas perspectivas: Luxemburgo, Sartre o Althusser representan maneras distintas de hacerlo) en la necesidad de romper con la esclerosis de la “dialéctica”, con la vanalidad analítica y con la acrítica propaganda “oficial” (“ortodoxa”) del seguidismo y de la obediencia a las “leyes de la historia”. En la década de los 60 Althusser ha ofrecido una potentísima elaboración de esta perspectiva, precisamente insistiendo en la incompatibilidad⁸⁵ entre “materialismo” y “dialéctica”, y presentando la cientificidad del Materialismo Histórico desde, precisamente, la otra concepción a la que aludimos. Pero no es esa la única intervención producida en este sentido: en cosas semejantes se insistió también desde otras perspectivas “marxistas” (como algunas de las agrupadas en torno a *Socialismo o barbarie*) o materialistas (como las que articulan buena parte de las intervenciones de los *situacionistas*).

La indecencia del “pensamiento postmoderno” consiste en hacer como si⁸⁶ esta perspectiva crítica no existiera, y como si el pensamiento marxista pudiera ser reducido a la simplificación “oficial” producida

84- De ahí, precisamente, proceden los interminables debates en torno a la transición al comunismo, o en torno a la necesidad de la existencia de una "etapas de transición" de unas formas de sociedad a otra..., es decir, los enormes problemas que derivan de convertir el movimiento de la historia en una verdad metafísica. Desde la conversión de esta "doctrina" en verdad oficial que sustentaba la actuación del Partido-Estado se entienden también buena parte de las monstruosidades teóricas y políticas de los países del "Socialismo real"

85- Aunque Althusser no ha sido así de explícito hasta sus últimos escritos (inéditos mucho tiempo y que ahora empiezan a ver la luz), era a eso a lo que siempre se refirió en su crítica a la dialéctica, y así fue entendido tanto por su seguidores como por sus críticos.

86- Hacer "como si" sabiendo que las cosas no son de ese modo: los "postmodernos" no pueden alegar desconocimiento, primero porque las perspectivas a las que aludimos fueron realmente potentes y eran conocidas de todo el mundo, segundo, porque incluso (habría que preguntarse con qué grado de sinceridad) algunos de los postmodernos participaron durante los años sesenta en algunos de esos movimientos (p.ej., Lyotard "funcionó" en el entorno de "Socialismo o barbarie").

por la ortodoxia y garantizada por el poder ejercido desde los aparatos de ciertos partidos: reducir el marxismo a la burda metafísica del “diamat”, identificar en ella el germen del socialfascismo de los Estados llamados “socialistas” y, de paso, hacer tabla rasa, como si no existieran, de las corrientes teóricas más potentes del marxismo que, precisamente, en la década de los 70, permitieron pensar las formas de la organización de las luchas contra el nuevo orden capitalista.

La trampa que introduce la reformulación de la cuestión de la fundamentación consiste entonces (se puede apreciar ahora) en considerar inexistente y anular la consideración del Materialismo Histórico como análisis y explicación del funcionamiento del Capital (haciéndolo, por ese mecanismo, totalmente “incomprensible” y, por eso mismo, “idealizándolo” como natural, y eternizándolo como el mejor –pese a sus “fallos”– de los mundos posibles): la ciencia marxista, se dice, es el “diamat”, y como todas las ciencias, ni está fundamentado (sólo pretendía estarlo desde una metafísica falsa e inútil), ni conduce a otra cosa que a la barbarie: la Razón como el reverso del Mal, con el que además, casi siempre, se confunde; los monstruos entendidos como sueños de la Razón.

En medio de la batalla, puesta al margen la fuerza de los movimientos antisistémicos y, así también, la potencia crítica (su potencia, aunque no su potencialidad... si se me permite el matiz) del Materialismo Histórico⁸⁷, la reformulación de la cuestión de la fundamentación es tramposa porque *bloquea* la percepción de la capacidad explicativa de la ciencia e *induce* la formulación de dos (y sólo dos) respuestas (o reacciones) posibles en el universo de la alternativa: una es acabar reconociendo que, ciertamente, después de todo, el marxismo no es una ciencia, y que más vale olvidarse de él cuanto antes; la otra, insistir en la más rancia e inútil concepción “ortodoxa” del “diamat” clásico.

Vapuleado entre la claudicación y la estupidez, el posicionamiento teórico de quienes quieren seguir pensando contra la expropiación de las potencias colectivas y liberadoras, parece ahora hacerse imposible, y asistimos por eso al triunfo del que se ha llamado –y habría que seguir llamando, pese a sus variaciones– “pensamiento único”.

87- Utilizo aquí esta fórmula para diferenciar la perspectiva de análisis y explicación de aquella otra, ideológica, que normalmente (pero es algo que yo no hago; queda dicho) es aludida con la expresión “marxismo”.

La cuestión de los fundamentos (o la cuestión de la desfundamentación, que en último término es lo mismo), así, plantea las cosas desde un lugar en el que, en lo teórico y en lo práctico (en lo filosófico y en lo político), se reintroduce un universo de disputas que, de hecho, pretende borrar bajo nuestros pies el terreno que ha sido pisado durante, al menos, el último siglo y medio: el tiempo de los “experimentos”, vienen a sugerirnos, ha pasado; habéis jugado y habéis perdido; ¡involved a casa! ¡ante vosotros se levantan las grandes preguntas, las mismas de siempre!: el Ser, la Verdad, la Humanidad, la Concordia... Sólo hay una forma de pensamiento posible. Seamos prácticos y... ¡dejemos las cosas *en su sitio*! ¿no veis en la televisión lo bien que marcha el mundo? ¿para qué os empeñáis en entenderlo, si está claro que el funcionamiento de los mercados es un misterio? ¿qué queréis cambiar, si ya el G7 y la OTAN velan por el bienestar y la paz del mundo?

Sumergidos en el nuevo orden (que lo es también en lo teórico), el “pensamiento único”, pretende incluso hurtarnos la posibilidad de hablar de la existencia de una posibilidad de pensamiento y de actuación distinta, una especie de “tercera vía”, porque ahora llaman así a otra cosa. El cacareado “fin de la Historia” parece haber llegado a su cumplimiento.

3.2.– Fundamentación, poder y legalidad

En un artículo titulado “Teorías de la verdad”⁸⁸, a vueltas con el problema de los fundamentos, Habermas decía que para entender mejor qué es una pretensión de validez podemos aclararnos recurriendo al modelo de una “demanda jurídica”. Preguntarse por lo que hace verdadera a una afirmación equivaldría, así, a preguntarse por la legitimidad de los títulos (jurídicos) en virtud de los cuales se pretende evidenciar su adecuación a la verdad. En mi opinión, si la “demanda jurídica” puede servir como modelo es sólo en la medida en que ella misma es otra manera de plantear el mismo problema: el del poder de determinar la verdad.

88- Se trata de un artículo de 1973 que podrá encontrarse en castellano en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

En un juicio se dicta sentencia declarando culpable de asesinato a un sujeto determinado y, en ese mismo instante, el calificativo de “asesino” puede atribuírsele “con verdad”, esto es, “con derecho”. Pero ¿por qué es necesario (necesario en sentido fuerte: hay necesariamente que hacerlo) aceptar el calificativo? ¿por qué tendría que ser para nosotros importante preguntarnos por la “corrección” de la sentencia⁸⁹? ¿por qué tendría que dar por sentado que las sentencias son –han de ser– correctas y ajustadas a la verdad? ¿por qué no, más bien, prestar atención al hecho de que el juez, en el ejercicio del poder que tiene atribuido, *dicta la sentencia* (esto es, *dicta* lo que es cierto, *dicta* la verdad) y que, por tanto, esa acción “procesal”, al tiempo que fija la verdad, y en tanto que lo hace, es expresión de la potestad (del poder) de dictarla?

Si atendiéramos el consejo “para entender” que nos ofrece Habermas, parecería que, lejos de preguntarse por el origen y la efectividad del poder (del derecho) de determinar lo que, en cada caso, es cierto, la pregunta por los fundamentos plantea sólo (sólo puede plantear) la problemática formal de los mecanismos y las garantías procesales.

La pregunta formal por las garantías procesales que conducen al veredicto hurta la pregunta por el origen y la efectividad del poder de dictar sentencia, y por las condiciones de la posesión del mismo. El problema de la “fundamentación” del saber, el “problema de la verdad” (porque en último término, tal y como son planteados, son el mismo problema) es siempre y necesariamente un problema de “legalidad”; en él tenemos que vérnoslas con una cuestión jurídica⁹⁰: un problema de “tener derecho”.

89- Valga un ejemplo para decirlo más claro: supongamos que un individuo se niega a incorporarse al servicio militar y se niega también a realizar la prestación sustitutoria que la ley fija para esos casos. Un juez dicta sentencia y establece que es culpable de insumisión (o de la categoría legal que venga al caso, que tanto da: ¿traidor a la patria, por ejemplo?). En virtud de esa sentencia dicta una condena (¿cárcel, inhabilitación, pena de muerte en caso de guerra?). Ciertamente, podríamos preguntarnos si realmente es culpable, y podríamos llegar a aceptar que realmente lo es puesto que se ha negado a cumplir con su deber (con una ley que establece una obligación ineludible). Sin embargo, las preguntas que realmente son relevantes, en mi opinión, son otras: ¿en virtud de qué poder puede “el legislador” determinar lo que es lícito y lo que es delictivo? ¿en virtud de qué poder puede el juez dictar una sentencia que condene a alguien a una determinada pena? ¿en virtud de qué poder puede hacer que se ejecute la sentencia? ¿es ese poder incuestionable?

90- Pero una cuestión jurídica no es nunca sólo una cuestión “formal”.

Sin embargo, las cosas no se plantean nunca en ese lugar neutro de las garantías procesales que el modelo de la demanda jurídica sugiere. Del mismo modo que no hay un Absoluto jurídico (la Justicia) con el que comparar una acción concreta (la medida de la legalidad de las acciones no es la Justicia sino las leyes, y éstas son modificadas cada vez que se hace necesario), no hay tampoco un Absoluto con el que comparar las afirmaciones que pretenden enunciar una verdad. Lo que se ventila cuando se plantea la cuestión de los fundamentos no es la adecuación procesal a un Absoluto sino, precisamente, la existencia misma del Absoluto que pueda servir de norma y modelo. ¿Con qué derecho puede alguien pretender que una afirmación es verdadera? Esa, y no otra (o, si se quiere de manera más neutra ¿qué derecho tiene un discurso a pretenderse verdadero?), es la cuestión que está en el fondo de la pregunta por la verdad y por su fundamento. Sucede que en la tradición marxista (o simplemente materialista) sabemos que las cuestiones “jurídicas” son siempre problematizaciones “discursivas” de otras que atañen al efectivo ejercicio del dominio.

Lo que sucede en el ámbito de los discursos no es algo distinto de lo que sucede en otros campos de la actividad social, y sólo una concepción prendida y prendada de un supuesto carácter virginal y neutro de la palabra puede olvidarlo: al afirmar algo, pretendo que eso que digo es cierto; precisamente en eso consiste afirmar. Sucede que yo mismo, mi hermano, mi vecino, el señor juez o cualquier otro agente del orden, puede afirmar algo distinto e, incluso, contradictorio con lo que he afirmado. En una primera aproximación, podría decirse que preguntar quién dice la verdad equivale a preguntar por la validez de las afirmaciones respectivas, por su capacidad para “dar cuenta” de unos hechos o de un suceso: si se quiere, por la “correspondencia” (pero sólo en este sentido de “dar cuenta”) que mantiene con su “objeto”. Sin embargo, la cuestión pierde su naturalidad supuesta si atendemos a una circunstancia interesante: ante la palabra *dictada* por el señor juez, una vez resueltas todas las apelaciones posibles, cualquier argumento se desvanece, cualquier “correspondencia” se diluye, cualquier narración, por mucho que “de cuenta” de un objeto determinado, se transforma en falsa. Ante la palabra que, por uno u otro motivo, se impone como verdadera, las demás versiones posibles se convierten en falsas.

Esta “complicación” es importante porque ante un caso de discrepancia en las versiones que sobre un mismo suceso o

acontecimiento formulan los amigos, hermanos, vecinos..., siempre puede haber una discusión que determine cual de ellas permite mejor "dar cuenta" del suceso (contarlo, narrarlo); pero, cuando entre los que ofrecen versiones distintas hay uno que posee un mayor poder que el resto (un matón o una autoridad, un policía o un agente del orden), con su versión no hay discusión posible⁹¹. Una sentencia tiene el mismo efecto⁹², y sólo desde esta precisión podemos aceptar que la cuestión de la pretensión de validez funcione del mismo modo que una demanda jurídica. Lewis Carroll lo dijo muy bien en *Alicia a través del espejo*: la cuestión no es lo que significan las palabras, sino *quién manda aquí*.

Algo así era también señalado en los análisis de los autores de la Teoría Crítica: lo que se llama "verdad científica" no es sino la expresión en el ámbito teórico (en el de la fijación de la verdad, en el del establecimiento del "Acontecimiento-mundo" en el ámbito de la palabra) de las relaciones burguesas; el complejo científico-técnico dice la palabra del orden burgués. Porque ésta no es una afirmación acerca de la ciencia y del conocimiento⁹³, sino una afirmación política, una constatación del carácter fundante del mirar-del-orden-burgués sobre la actividad de un "complejo científico-técnico" pues-

91- Y por eso, cuando Habermas presenta el diálogo comunicativo como "fundamento" democrático de la verdad, cualquier lector con un mínimo de conciencia se queda helado: ¿se le ha olvidado acaso que hay poderes, y que con ellos -con sus sentencias- no hay discusión o diálogo-de-iguales posible? ¿o es que nunca cayó en la cuenta de los límites que los poderes ponen al diálogo?

92- No en vano, como hechos dicho, el problema de la "fundamentación", tal como ha sido planteado históricamente, tiene su origen en la negativa de las Iglesias (la de Roma, pero también la calvinista y la luterana) a aceptar una explicación (la del movimiento de la Tierra alrededor del Sol) contraria a la autoridad de los llamados Textos sagrados y a la interpretación que de los mismos hace la autoridad eclesiástica. Precisamente, la universalización reglamentada de la Razón que construyen (entre los siglos XVII y XVIII) algunos pensadores e ideólogos, sirve como sustitutivo "laico" de la autoridad eclesiástica frente a la extensión de la libre investigación, de la libre interpretación..., y de la "irracional" resistencia del populacho (las masas o la "multitud": otro término que procede del XVII) al nuevo orden del Estado que garantiza en nombre de la nación (sí, también ya ese término que después será reconvertido en "sociedad civil" en el tránsito del "mercantilismo" al "libre comercio") el enriquecimiento privado.

93- No es una afirmación sobre la ciencia ni, mucho menos, sobre su "fundamento": en la "teoría crítica", aún, lo que está siendo analizado es el modo en que el complejo científico-técnico, en-su-efectivo-producirse, se convierte en fuerza productiva al servicio del orden del Capital.

to al servicio (eficaz) del dominio; dicho de otro modo: una contundente constatación de la apropiación de la palabra por parte de los agentes del orden de las relaciones burguesas.

Cuando Habermas aborda el problema de la verdad y entra en la discusión “jurídica” sobre las formas en que ésta se determina, parece estarlo olvidando. Y al hacerlo —esto es lo más importante— ontologiza (como “lo moderno” que pretende superar) la consideración de la verdad, remitiéndola (puesto que acepta una problemática planteada en esos términos) a una cuestión que atañe de algún modo al *Ser*, y no ya a la *potencia*.

Plantear el problema de las condiciones legales de la afirmación es suponer de antemano que existen tales condiciones o, lo que es lo mismo, dar por buena la diferencia entre lo que es legal y aquello otro que, necesariamente, debe quedar fuera de la ley. Plantear el problema de las condiciones legales de la afirmación equivale a marcar como *verdad* la legalidad y lo que cabe en sus márgenes y, “a contrario”, marcar como *erróneo* o como *falso* aquello que queda fuera de ellos. Es preciso que esté ya sentado, como un previo incontestable, que hay lo verdadero y lo falso (y que hay un ojo —que como fuente de legalidad sólo puede ser infinito-neutral y absoluto⁹⁴: Dios o las Ideas, la Razón o el Sentimiento— que sabe distinguirlos) para poder siquiera preguntarse qué es lo que diferencia lo uno de lo otro, para poder preguntarse por las condiciones que nos permitirán distinguirlos y para pretender fijar esas condiciones-criterio desde su consideración como *fundamentos*: es preciso suponer la existencia de Dios para poder preguntarse cuál es el Dios verdadero, cuál la más acertada religión, cuál la más bella liturgia.

Sólo cabe plantear el problema de la validez-legalidad del discurso que pretende expresar un conocimiento y, así, de la fundamentación de tal discurso, si se da por supuesta la existencia de un Absoluto generador de toda legalidad posible o —lo que es una forma distinta de plantear lo mismo— si se postula la existencia de una Razón infinita, de un “tribunal de la razón”, ante cuyo poder (ante cuya sentencia) toda palabra tiene que someterse.

Esto es algo que ha visto con claridad el mundo burgués de los siglos XVII y XVIII, y por eso se ha empeñado en construir una filoso-

94- Infinito-neutral; esto es, al margen de las condiciones simbólicas, sociales y políticas, en que es posible la palabra y su articulación discursiva.

fía de la presencia y del triunfo de una racionalidad “ordenadora”, unificada e idéntica, esto es, infinita⁹⁵ (eso es la Ilustración, eso –y no otra cosa– es “lo moderno” que critican los que re-plantean el “problema de los fundamentos”): la nueva norma que, una vez desmontado de hecho el monopolio de la lectura por parte del aparato religioso, permite establecer los límites de lo lícito ante la libertad interpretativa y ante el rechazo de las mediaciones intelectuales, sociales y políticas que ha sido reivindicado (desde el siglo XVI claramente) por cuantos se han opuesto a las nuevas formas de dominio “moderno” sobre las dinámicas sociales de resistencia al poder feudal.

Los “lógicos” de los siglos XII y XIV investigan fundamentalmente en la construcción de un método de razonamiento que –frente a otros posibles– facilite la práctica del pensamiento en aras de la mayor rapidez en la demostración o en la argumentación, pero la razón, en cuanto modo de proceder cognoscitivo, no es afirmada por ellos como una norma-universal. Precisamente, en esa época, la razón y su libre uso son reivindicados por algunos autores contra el “saber” escolástico construido a su vez desde un cierto orden de razones o, en otro sentido, es criticada la racionalidad del saber escolástico como un artificio que nunca es capaz de acceder a la verdad que la fe mostraría. Tanto los nuevos lógicos del Renacimiento como los reivindicadores de la fe frente al saber metafísico (origen éste del “escepticismo” desplegado entre el XVI y el XVII: el escepticismo es, entonces, desde Sanches a Montaigne, desconfianza en la capacidad de la razón para acceder al verdadero ser, afirmación, pues, de su carácter artificioso y falseador), ven en la razón y en la posible afirmación de su universalidad una manifiesta maniobra para impedir la posibilidad de ruptura con las interpretaciones de la metafísica oficial y con el sometimiento del pensamiento a las “lecturas” consagradas. Sólo a partir del XVII (y una vez planteado –entonces sí, pero no antes– el problema de la “fundamentación” del saber), la validez de la razón como proceso universalmente válido empieza a ser valorada: ese es el problema que preocupa al fideísmo pascaliano y ese es, también, el asunto que motiva las sistematizaciones de la lógica de Port

95- Desde este punto de vista, las "reglas del método" de Descartes (por ejemplo), no son una obviedad impropia de un pensador de su talla: Descartes no está recogiendo (como se ha sugerido) lo que cualquier buen padre recomendaría a su hijo (ten cuidado con...) sino que, literalmente, está inventando lo que, por usar la misma imagen, debería decir a su hijo todo padre de orden.

Royal. Cuando Arnauld y Nicole, en 1662, publican *La lógica o arte de pensar* o cuando el mismo Arnauld y Lancelot (en 1660) escribe la *Gramática general y razonable* están dando, por primera vez, carta de naturaleza a la concepción de la razón como “forma del pensamiento en general” y del lenguaje como estructura que responde a los fundamentos del habla que, por otra parte, serán idénticos a los del pensamiento.

Es en la época en la que se empieza a estructurar el Estado moderno cuando la Razón, en tanto que forma del pensamiento en general, empieza a ser pensada como norma universal y, así, como razón infinita, ante cuyo tribunal pueden presentarse, para ser juzgadas y para recibir sentencia, distintas articulaciones discursivas de la palabra. Las diversas Academias (desde las de ciencias a las de artes o, incluso, las de la lengua) formadas entre el XVII y el XVIII⁹⁶ son las instituciones por las que la generalización de la Razón y su norma se convierte en Aparato (en el sentido que Althusser da a este término) de dominio sobre el uso posible de los discursos; las Universidades del período moderno son otras tantas instituciones que en ese tiempo se convierten en pieza clave⁹⁷ de la misma estrategia. Aún así, no es sino en el XVIII cuando la “universalización” de la razón (en un proceso en el que intervienen distintas “escuelas”: el latitudinarismo religioso, el “deísmo” cristiano, el “deísmo” agnóstico de los “librepensadores” e incluso el confucianismo recién introducido en occidente, y en el que no sólo se “universaliza” la razón: también el “sentimiento moral” o el “estético”) se cumple: no sólo como proyecto (el proyecto de la “ilustración” de la humanidad) sino como previo afirmado como universalidad presente en todo pensamiento humano y para cuyo “incorrecto” funcionamiento se inventa incluso una categoría médica: la *anormalidad* que supone la *locura*.

Esta razón-universal coincidente con el supuesto de la universalidad de la forma de pensamiento, es la Razón “infinita” construida en el mundo burgués de “lo moderno” como tribunal que pone fuera-de-la-ley lo “anormal”, y lo rechaza como “confuso” y “oscuro” ne-

96- Además de “dar esplendor”, los lemas de “fijar” y “limpiar” son los objetivos explícitos de la Real Academia de la Lengua Española. La Academia es, desde su fundación, el único agente legitimado en el establecimiento de la “norma”.

97- En ese sentido, el famoso rechazo de una cátedra por parte de Spinoza con el argumento de no querer poner en peligro su “libertad de pensar” es mucho más que una simple anécdota.

gando su capacidad explicativa: las “locuras” de los “iluminados” que predicán la sublevación (republicanos, anabaptistas, o simples agitadores campesinos, que además eran todos feos y moralmente reprobables) quedan así al margen.

Sólo el Absoluto de la Razón (que sustituye en el mundo burgués al de la palabra divina o al de la infalibilidad de la lectura papal) es capaz de constituirse en criterio de distinción entre discursos, en “fundamento” de la verdad, en “legislador” de una determinada práctica discursiva. Sólo la ley (que también en esta época es fijada y universalizada como “derecho natural”) puede determinar qué prácticas son reprobables y delictivas, y sólo sus agentes, los jueces, pueden dictar sentencia.

Plantear la cuestión como una simple cuestión “jurídica” es olvidar que las cuestiones de este tipo (como también entendieron los pensadores de la burguesía en el período ilustrado), es una forma más de plantear el problema del “tener derecho”, y que éste es directamente un problema que se refiere al determinado poder (poder efectivo que incluye la sanción para quién no lo acepta o se coloca al margen) de determinar (como un juez) los límites del uso de la palabra: el “fundamento” en la universalidad de la Razón, en el XVIII, sustituye (y lo hace porque cumple el mismo papel práctico: convirtiendo en “enfermedad” todo funcionamiento no sujeto a la Norma convertida en sentido “común”) a la verdad incuestionable del texto bíblico y a la infalibilidad interpretativa de las jerarquías eclesiásticas. El “fundamento” es la coartada con la que el poder constituido excluye (cuando la simple presencia del ropaje religioso ya no basta) el ejercicio “otro” de la palabra.

Después de la batalla, el efecto-noticia que proclamaba la buena nueva de la desfundamentación siguió funcionando con la insistencia de un bombardeo en serie y planificado... durante década y media. No estaban aún seguros de haber ganado. Ahora ya callan. En nuestro nuevo siglo, global y globalizado, lo virtual ha sustituido al espectáculo. No es preciso ya proceder a una “espectacularización” de la realidad: es ahora mucho más rentable este vaciamiento total en el que la realidad (y con ella su espectacularización) ha sido borrada; no ya vedettización: chabacanería convertida en modelo.

Lo virtual, más que callar, impone el silencio. Pero ¿con qué derecho?

No. Plantear la cuestión del conocimiento y de la ciencia como si dependiese de la previa determinación de un “fundamento”, no es sólo considerar una “simple” cuestión formal, ni es algo que se resuma en una “sencilla” cuestión jurídica. Exigir para la ciencia una validación universal de su discurso es establecer como criterio la necesidad de un Absoluto cuya única función efectiva consiste en poner “fuera de la ley” cuanto se le escapa.

La cuestión “jurídica” sobre la validez que se plantea en el cuestión de los fundamentos, por mucho que se presente (en Habermas) como un asunto “inocente”, no lo es: no se trata de un simple problema de “atenerse a las reglas”, sino de determinar quién está capacitado para dictarlas, qué Absoluto se establece como norma y porqué se hace. El problema de la fundamentación no puede reducirse al problema de aplicación de las reglas existentes. Dadas las matemáticas, $2+2=4$: eso nadie lo duda. El problema que no es planteado en la “cuestión de los fundamentos” es otro: el problema es ¿y por qué estas matemáticas? El problema no consiste en aceptar o no la definición de suma (y la consiguiente corrección de las diversas sumas que de esa definición puedan deducirse) sino en otra cuestión bien distinta: ¿por qué una matemática construida en base 10? ¿por qué no en base 7? ¿por qué un espacio de tres dimensiones? ¿por qué no de 25? ¿es más racional un sistema de numeración decimal que un sistema binario? ¿se atiende mejor a la Razón uno que otro? O, si se quiere⁹⁸: ¿dice mejor “el ser” una teorización del espacio de tres dimensiones que otra que lo considere de siete?

No hay ninguna “cuestión jurídica” que sea “simple” e “inocente”. Tampoco, pues, si se quisiera plantear en esos términos, lo sería la de la “fundamentación”. Puesto que la legitimidad de una pretensión jurídica se reduce a una problemática de “tener derecho”, la legitimidad de una pretensión de validez no puede consistir en otra cosa que en un tener derecho a decir que anula todo derecho a decir diferente y que, en ese sentido, “legaliza” la sobreabundancia de una determinada potencia de discurso, frente a otras que son despojadas de cualquier valor explicativo o, si se quiere, colocadas “fuera de la ley”.

98- La matemática ha resuelto en la práctica todas estas cuestiones, pero no aduciendo como "criterio" o "fundamento" la "verdad ontológica" de los supuestos sobre los que se construye sino la "simplicidad" y la "facilidad" que, para el cálculo y para la resolución de problemas prácticos, supone la aceptación de uno u otro sistema axiomático.

¿Quién —y en función de qué— sería capaz de discriminar entre dos explicaciones distintas e igualmente plausibles⁹⁹ acerca de un mismo fenómeno o suceso? En semejante situación no hay, evidentemente, “verificación” posible que nos permita decidir en uno o en otro sentido¹⁰⁰. Y por eso, exigir la existencia de un criterio que “legalice” una explicación frente a otra(s), o sugerir la necesidad de su existencia, es, cuando menos, una práctica reductora (en tanto que eliminadora de posibilidades explicativas) de la potencia del pensamiento, que además tiene sólo sentido cuando el “criterio” que se propone es la “correspondencia” con el ser y, así, la “falta de correspondencia” de las demás explicaciones posibles. Pero... ¿quién —y en virtud de qué— puede decir que las explicaciones “otras” no se corresponden con la realidad, o no dan cuenta de ella? Y, sobre todo, ¿con cuál “realidad” habrían de “corresponderse” las explicaciones propuestas?

Pongamos un ejemplo de otro tipo: en el juego del ajedrez, el caballo mueve siempre dibujando una L sobre el tablero. Todo el mun-

99- Y esta no es una pregunta trucada: hay explicaciones que, para un mismo fenómeno o suceso, son igualmente plausibles: la práctica científica conoce muchas. Un ejemplo: el desplazamiento hacia el rojo en el espectro de la luz que proviene de las estrellas puede ser explicado en virtud del efecto Doppler (las estrellas se están alejando de la Tierra con un movimiento acelerado: esto explicaría la disminución de la frecuencia de la luz que procede de ellas, y también el aumento de la longitud de onda y el corrimiento hacia el rojo), pero también puede serlo mediante el efecto Einstein (las estrellas están en reposo en relación a la Tierra, pero la presencia en sus proximidades de un campo gravitatorio puede inducir un aumento en la longitud de onda de la luz que parte de ellas y explicar, así, el corrimiento hacia el rojo). Ambas explicaciones son igualmente coincidentes con los datos observacionales (véase una discusión acerca de la posible "discriminación" entre ambas en "Gnoseología sin filosofía trascendental y sin razón naturalizada", de Alfonso Gómez -Anábasís, 1, 1994, pp. 119 a 146-, donde el autor plantea el caso como "excusa" para la discusión con la "epistemología naturalizada" propuesta por Willard van Orman Quine).

100- La práctica científica, en tales circunstancias, termina decidiendo en virtud de la compatibilidad de una teoría explicativa con otras que permiten dar cuenta, a su vez, de otros datos observacionales, es decir, en virtud de una cierta "compatibilidad" teórica entre las explicaciones utilizadas de manera exitosa, pero en ningún caso en virtud de una "referencia al ser"; así, no puede decirse que en la práctica científica se utilice un criterio que discrimine la "legalidad" de una teoría frente a otra, sino que se utiliza el procedimiento práctico que consiste en dar por buena la explicación que, integrada en el conjunto de las explicaciones usadas, es "más explicativa" en el sentido señalado: pero la explicación desechada no es considerada "falsa" ni arrinconada definitivamente, porque siempre puede darse una circunstancia en la que vuelva a validarse su potencialidad de generar explicaciones útiles.

do tiene que aceptar esa regla si juega al ajedrez..., pero siempre es posible jugar al mus; siempre se puede cambiar de juego y afirmar que el caballo es una opción razonable para jugar “a grandes”. No es ese el tipo de “legalidad” que se plantea en el problema de la fundamentación, sino otro bien distinto que podríamos ridiculizar planteándonos si es desde el juego del ajedrez o si es más bien desde el del mus desde donde podría expresarse el verdadero ser del caballo. El “problema de la fundamentación” no alude a la legalidad “interna” de los discursos sino a la pretensión de los discursos de dar cuenta de “la verdad”, del “verdadero ser” de las cosas¹⁰¹: de atenerse a la ley que exige la “correspondencia” absoluta con las cosas. Plantearse como problema el de la fundamentación supone aceptar un Absoluto que, además, invalida cuanto a él no se atenga; supone también, tal como se plantean las cosas desde la prioridad del efecto-noticia de la postmodernidad, que la ausencia de un fundamento invalida toda pretensión de saber y convierte a los discursos en simples relatos: en manipulaciones por tanto. O la verdad es verdad absoluta..., o todo es una burda mentira. O el decir dice el ser..., o no dice nada.

A decir verdad, cualquiera sabe que el caballo es una cosa u otra bien distinta según estemos jugando al mus o al ajedrez, según estemos haciendo equitación o utilizándolo para tirar de un carro. A decir verdad, nadie se llamaría a engaño cuando en el mus aparece un caballo, ni exigiría una fundamentación previa del movimiento en L para jugar al ajedrez. Cualquiera, simplemente, no jugaría al ajedrez ni al mus si al aparecer un caballo quiere “cantar las cuarenta”: jugaría a otra cosa. Pero nadie pretendería que los que juegan al ajedrez y en él mueven el caballo están engañados.

La “legalidad” que pretende determinar el problema de la fundamentación es la de la validez de una –frente a otra– discursividad física, la de una –frente a otra– discursividad matemática, la de una –frente a otra– discursividad social, la de un discurso explicativo frente a otros posibles¹⁰²: la de *imponer* (digámoslo así) el juego del

101- Aquí radica el “quid” del famoso “giro lingüístico” wittgensteiniano: el “segundo” Wittgenstein habría roto con la pretensión del “primero”, para el que las ciencias expresan el verdadero ser del mundo (y el “atomismo lógico” de Russell no estaba lejos -como supuesto ontológico- de esa “primera” forma de entender las cosas).

102- Y este es el sentido de la aparición explícita del que se ha llamado “problema del conocimiento”: otra manera de plantear el problema de los fundamentos: un falso problema que ha conseguido, sin embargo, presentarse como “el problema” que necesariamente tiene que ser resuelto.

ajedrez frente a cualquier otro juego posible. Ante el planteamiento del problema de la “fundamentación”, por eso, podríamos (deberíamos) formular la contra-pregunta que resulta más pertinente: *¿y con qué derecho* me pregunta usted esas cosas?

Frente al problema de la fundamentación, el pensamiento materialista, siempre (ya desde los tiempos de Demócrito frente a la más clásica variante metafísica de la justificación del saber-uno), ha reivindicado la efectividad del conocimiento, del saber, de los discursos explicativos. Frente al problema de la legalidad del conocimiento, el pensamiento materialista, siempre, ha reivindicado la efectividad práctica del conocimiento, el aumento de potencia que facilita, y las posibilidades de liberación que permite: su carácter instrumental.

Quienes plantearon el “problema de la fundamentación”, en el XVII, se preguntaron por las garantías de la mayor o menor conformidad con el ser de la física heliocéntrica o de la física geocéntrica (este asunto es, de hecho, el origen histórico del dichoso problema de los fundamentos); frente a ellos, ya en el XVII, el pensamiento materialista (tanto como decir, la pretensión de ciencia) ha optado por la explicación que mejor podría permitir el dominio del mundo: la invención contrarreformista de que fuera precisa una garantía de la conformidad con el verdadero ser, lejos de ser planteada por ellos como una necesidad teórica, fue sistemáticamente rechazada como un problema falso. Y fue rechazada porque resultaba evidente que el mismo planteamiento de la cuestión no era sino un subterfugio de quienes pretendían seguir manteniendo el poder en el ámbito de la palabra (como en el de la mediación política, por otra parte): exigir una garantía de la conformidad absoluta de la hipótesis heliocéntrica con la realidad era tanto como exigir la puesta sobre la mesa de una *autoridad* en lo teórico lo suficientemente fuerte como para eliminar la *autoridad* del texto bíblico.

Es conocida la fórmula adoptada por Descartes: juramentado ante el cardenal Bérulle, Descartes tiene la vista política (permítase la expresión) para fundamentar en la existencia de Dios la garantía del proceder de una razón que no precisaba garantía alguna¹⁰³, y la

103- Recuérdese que el famoso descubrimiento del “cogito” sólo es posible después de haber puesto en duda la verdad de las matemáticas y de todas cuantas verdades

suficiente desverguenza para, después de haberse auto-publicitado como defensor de la nueva física, afirmar que en realidad¹⁰⁴ la tierra no se mueve. Nada tiene de extraño que durante el XVII, sólo los jesuitas cantasen las loas del cartesianismo del fundamento. Quienes se dedicaban de hecho a la ciencia, ni se pararon a considerar su argumento¹⁰⁵: ese no fue nunca su problema.

El “problema de los fundamentos”, repito, es un falso problema. Es sólo la puerta trasera por la que quiere colarse la supuesta evidencia de la existencia de un fundamento que habrá de ser, necesariamente, a la par que fundante, infundado.

Pero entonces... ¿qué responder ante la dichosa pregunta por el fundamento? Supongamos que alguien insiste en formularla: “ha dicho usted que es un problema de quinto orden. Pues bien, aunque sea sólo en calidad de pregunta sin importancia..., hágame el favor... respóndala... es un favor que le pido... atrévase a rebasar su límite; atrévase (como Kant quería) a pensar”. Si uno es cortés (y conviene serlo), tiene que contestar las preguntas que le plantean. ¿Qué responder entonces ante esa pregunta “imperiosa”? Sólo hay una respuesta posible (si no se quiere, claro es, caer en la trampa): *no hay tal fundamento*. Ninguna legislación es capaz de distinguir *la verdad* de su reverso. Ningún “fundamento” puede ser, con fundamento absoluto, afirmado.

Ahora bien, esta respuesta nos obliga a su vez a plantear dos preguntas complementarias que, sin embargo, podríamos (y quizá deberíamos) también plantear sin necesidad de pasar por la pregunta

conocemos con la misma evidencia que las matemáticas. El propio Descartes reconoce que esa es una duda “hiperbólica” y que “no puede ser planteada en serio”: pero desde su planteamiento es desde donde puede intentar resolver el problema de la fundamentación, un problema sin solución posible, al igual que todos los problemas mal planteados.

104- Véase *Principios de la Filosofía*, III, 19: “Niego el movimiento de la Tierra con más atención que Copérnico y con más verdad que Tycho”.

105- En realidad, lo que llamamos “cartesianismo científico”, en el XVII, no es otra cosa que “mecanicismo” (por otra parte, mucho más cercano a la física de Gassendi que a la del propio Descartes). Los “científicos” de la época, no entraron en la discusión metafísica de la fundamentación, sino en la de las leyes físicas descritas por Descartes: y todos para señalar que no estaban de acuerdo con alguna de ellas.

previa por la fundamentación. La primera podría formularse en los siguientes términos: ¿significa eso que el saber ha quedado “desfundamentado”? Y la respuesta sería: sólo si alguna vez estuvo “fundamentado”. Sucede que nunca lo estuvo aunque así lo pretendieran muchos autores a lo largo de la historia. O mejor, sucede que sólo para algunas posiciones filosóficas –y son aquellas, precisamente, que entendieron el problema del conocimiento como problema de legitimidad de la palabra– ha sido preciso construir-inventar algún tipo de fundamentación para el conocimiento. La segunda, más grave, podría formularse en estos términos: ¿significa eso que no hay ciencia? O también: ¿significa eso que no hay *saber* (en sentido fuerte) posible? O incluso en una variante mucho más habitual: ¿es entonces todo “saber” una forma de engaño de cierto(s) poder(es) que nos tiene(n) sometidos y que imponen a través de él una unificación normativa de la pluralidad de sentidos? La respuesta a esta pregunta tiene que ser, necesariamente, algo más larga. De momento, un (¿enigmático?) adelanto *ad hominem*: Agamenón querría, seguramente, que su porquero no supiera sumar¹⁰⁶.

106- Quizá no haga falta recordar que, históricamente, la extensión de las medidas “educativas” corre pareja con las necesidades de “mano de obra” cualificada. El acceso de los sometidos al “saber” ha sido permitido sólo cuando de ello se ha derivado la extensión del efecto mismo de sometimiento y, por lo mismo, el “saber popular” (la capacidad de previsión autónoma de efectos) ha sido perseguido por quienes han detentado el poder (piénsese en la represión que las diversas Iglesias y las distintas fuerzas “colonizadoras” han ejercido sobre las “supersticiones populares”) mientras estos no han podido convertirlo en una fuerza productiva más.

4.- LA POSICIÓN DEL SABER

El conocimiento es el resultado de una actividad intencional mediante la que los humanos elaboramos los discursos que nos permiten dar cuenta del mundo con vistas a una actuación eficaz en el mismo. La ciencia, por eso, no es una actividad contemplativa, sino un trabajo teórico de explicación que, por ello, no tiene por objeto “el ser” (y por eso es totalmente ajena a cualquier problemática metafísica que haga depender su validez de una supuesta “fundamentación”) sino la *formulación* de la “ley de funcionamiento” de una parcela de la realidad (de una parcela del mundo que se presenta ante nuestra mirada) o, dicho en otros términos, el establecimiento de relaciones de causalidad. La ciencia es tanto más “explicativa” cuanto de manera más completa procede a ese establecimiento y, así, cuanto más fácil y eficazmente permite la intervención en el mundo: cuanto mayores son los espacios de libertad que abre para la actividad humana.

Los inventores de la postmodernidad elaboran su crítica a “lo moderno” a partir de su reducción a pretensión de saber absoluto y unificador, y de su identificación como proyecto de dominio y de negación de la diferencia. Es desde esta perspectiva desde donde puede entenderse la relación que establecen entre “racionalidad” como unificación normativa y ciencia como discurso-de-poder¹⁰⁷. La carga “metafísica” de su discurso se manifiesta en el hecho de que sólo pueden pensar el rechazo del absoluto como carencia de “fundamento”; la carga “política”, a su vez, en que sólo pueden pensar el rechazo del dominio como individualidad fundante y como diferencia. Sustituyen así al “sujeto” por el “individuo” y piensan cualquier “normatividad” como imposición o como sometimiento.

107- De ahí que, como si se tratase de una evidencia, les resulte tan sencillo (tan “natural”) formular una crítica al “marxismo” como discurso que necesariamente conduce al Gulag.

De alguna manera, han llegado a ver (que no a descubrir: estaba ya, por no hablar de nadie más, en Marx y en Nietzsche) la estrecha relación que se establece entre el ejercicio del poder y el monopolio de la palabra, y lo han interpretado (elaborando para ello una “versión narrativa” de la historia, de la filosofía y de la ciencia que las reduce a esquema unidireccional, cuando no las falsifica) desde la identificación del discurso científico con la palabra del poder. Así, han afirmado la independización referencial del juego con las palabras (imaginando escapar de ese modo a las constricciones del discurso) y han cantado las glorias de la opinión (contraponiéndola cualquier pretensión de saber, inmediatamente identificada como dogmatismo).

Al hacerlo, no solamente han inaugurado la “era del vacío”, sino que, además, han pretendido vaciar de sentido la “batalla por el saber” que, en buena medida, ha atravesado la historia de la resistencia a los poderes socialmente articulados.

La centralidad que, tras la batalla, el mundo de lo postmoderno confiere al análisis de la “cuestión del conocimiento”, no es algo que haya que reprocharles. Lo realmente intragable es la manera que tienen de hacerlo. La cuestión del saber y del conocimiento ha sido también una de las principales cuestiones a las que se ha dedicado la tradición materialista, pero lo ha hecho siempre en una perspectiva bien distinta a la desplegada desde el pensamiento metafísico: la reivindicación del valor del conocimiento y de la ciencia ha sido uno de sus centros de interés y uno de los campos de batalla que ha mantenido abiertos, pero no porque el conocimiento sea una vía de acceso a la verdad inmutable, ni porque de él dependa la validación de una metafísica última o primera, sino porque el conocimiento es lo que se opone a la ignorancia y ésta es la principal baza (práctica e ideológica) en la que se sustenta el sometimiento; dicho de otro modo: ni el conocimiento es contemplación ni una supuesta “desfundamentación” anula su potencia explicativa.

Al margen de toda autoridad, y al margen de cualquier pretensión de fundamento (al margen, por tanto, de cualquier tergiversación metafísica), el conocimiento, el saber, la ciencia, considerada en sí misma (otra cosa sucede cuando es “expropiada” para su utilización “privada”), aumenta la potencia (individual y colectiva) de actuación de los seres humanos en el mundo, permitiendo un “dominio del mundo” sin el que no hay supervivencia: la ciencia es, en este sentido una potencia de liberación, una práctica subversiva y revolucionadora. En este sentido, en tanto que aumenta la potencia, elimi-

na o pone fuera de juego el poder al que los humanos nos vemos sometidos (ya sea este poder el de la naturaleza que nos rodea y en la que tenemos que procurar nuestra supervivencia, ya sea el poder de unos individuos sobre otros): permitiendo el “dominio del mundo” pone el “dominio” fuera de juego. El conocimiento, la ciencia, dicho en otros términos, es una potencia revolucionadora que posibilita la liberación de la capacidad de actuación humana; sólo una estúpida identificación entre poder y potencia (o entre dominio y dominio del mundo) puede desconocerlo.

4.1.- Conocimiento y ciencia. 40 tesis

- 1^a- Los seres humanos, como los demás individuos que existen, están configurados físicamente (físicamente, esto es, materialmente, fisiológicamente y, también, simbólico-cultural-históricamente) con unas características propias que les distinguen entre sí y también de los individuos de otras especies o de otros tipos de ser, y en función de las cuales, por tanto, tienen una cierta especificidad que les es propia.
- 2^a- Todas las acciones de los seres humanos, como las de los demás individuos que son, están determinadas por una infinita cadena de causas, todas ellas, a su vez, determinadas en la misma medida. Esta causalidad no es lineal ni, por tanto, unidireccional: así, el “determinadas” no significa (como algunos podrían pretender) ya-desde-y-para-siempre-escritas. Significa sólo que el ser humano no es el *origen* de sus acciones, que el ser humano es un *constructo* y que su actuación está siempre vinculada a una situación *en-con la que se encuentra* (y que a su vez ha sido *construida* y no es tampoco “originaria”).
- 3^a- La constitución física –en el sentido antedicho– de los seres humanos les permite –igual que la suya se lo permite o no a otros tipos de seres– actuar de una cierta y determinada manera. Debe aquí tenerse en cuenta, por supuesto, que cuando hablamos de la constitución física de los seres humanos, de las potencias de su cuerpo, y de su capacidad para actuar, no estamos excluyendo –todo lo contrario, las incluimos– las circunstancias derivadas de las relaciones tanto naturales como sociales y culturales que

entabla: a nuestros efectos, en tanto que mediadas por el cuerpo y en tanto que son otras tantas causas actuantes sobre el ser humano y sus potencias, las consideramos aquí como “físicas”. Así, cuando aludimos a la constitución “física” del ser humano la entendemos como el resultado de una serie de interacciones entre elementos históricos, sociales y simbólicos que “toman cuerpo” y que “forman cuerpo” en-con las circunstancias materiales y fisiológicas¹⁰⁸.

- 4^a- El ser humano no es, pues, en la naturaleza (entendida ésta como el conjunto de lo que hay) un individuo aislado, independiente, autónomo o “libre”, en el sentido de que no puede ser considerado como un “imperio” dentro del imperio que la naturaleza sería, ni como el origen absoluto (“sujeto”) de sus diversas acciones, ni como el individuo más privilegiado (el “centro”) de la naturaleza.
- 5^a- Todas las acciones de los humanos, como las de los demás individuos que son, producen efectos que, a su vez, cuentan como otras tantas causas de acontecimientos posteriores.
- 6^a- Tanto las causas como los efectos de las acciones de los humanos, como las de los demás individuos que son, tienen como “foco” de articulación su ser; esto es, su cuerpo¹⁰⁹, su constitución “física” específica, y las potencias¹¹⁰ que, en virtud del mismo, es capaz de desarrollar.
- 7^a- Entre las potencias del ser humano, hay una (una entre otras, ni la más ni la menos importante, pero sí determinante para su ac-

108- La insistencia (que quizá pueda pensarse desmesurada) en la consideración “física” de la especificidad humana debe entenderse como explícita exclusión de cualquier elemento de trascendencia o de preeminencia de algún tipo de singularidad fundante (sea ésta presentada en la forma del “alma”, del “espíritu”, o en la de su derivación mundana como “genio”). Dicho en otros términos: el ser humano -cada ser humano- es un “resultado” o un “constructo” de la infinita cadena de causas a la que alude la tesis 2^a.

109- Entiéndase respecto del “cuerpo” lo mismo que se señaló a propósito de lo “físico”. Llamo “cuerpo”, por tanto, al entramado “físico” de lo humano.

110- Son “potencias” del “cuerpo” y, por extensión, del ser humano, todas aquellas acciones que éste puede desarrollar; esto es, todos los efectos que se siguen de su “físicidad”. Decimos, como Spinoza, que un ser humano es más libre cuanto mayores son las potencias de su cuerpo.

tuación) que llamamos conocer: el ser humano conoce (y a estos efectos, incluimos aquí: percibe, imagina, piensa, razona, recuerda..., ordena y da sentido).

8^a- Conocer es (entendida en el sentido antedicho) una de las muchas maneras en que el ser humano puede relacionarse con el mundo –ni mejor ni peor que otras (comer, por ejemplo): una de las muchas-.

9^a- Esta manera de relación, como las demás, es inseparable de la constitución, de las potencias y de la configuración propia y específica del cuerpo humano.

10^a- Cuando el ser humano conoce (percibe, imagina, piensa..., o explica) *siempre* lo hace –no puede hacerlo de otra forma– en función de su propia configuración física (sus sentidos, pero también la configuración de su sistema nervioso, el funcionamiento específico de su sistema neuronal..., y el complejo simbólico que configura su modo de mirar-dar-sentido).

11^a- La relación cognoscitiva con el mundo, pues, *nunca* es otra cosa que la determinada relación cognoscitiva que el cuerpo del ser humano establece y permite establecer.

12^a- La relación cognoscitiva con el mundo, pues, es siempre una mediación¹¹¹ del cuerpo y de las potencias del cuerpo.

13^a- Por tanto, toda relación cognoscitiva con el mundo, todo conocimiento (percepción, pensamiento,...) del mundo es, siempre, necesariamente, un conocimiento *tal y como* el ser humano lo puede efectuar desde las específicas potencias de su cuerpo.

111- Es a esto, por otra parte, a lo que se refería Luis Martín Santos (*Una epistemología para el marxismo*, Madrid, Akal, 1976) al insistir en la categoría de medialidad, y al sostener que "el conocimiento, como el trabajo, es una respuesta mediada" (pag. 25). En la primera parte de este texto, Martín Santos utilizaba además (y lo hacía de una forma muy interesante) la categoría de "medialidad" como instrumento que puede poner al margen las simplificaciones del "materialismo oficial" que, partiendo de la noción de verdad como correspondencia, han formulado una teoría del "reflejo" pretendidamente materialista y, en realidad, profundamente equivocada.

14^a- De donde se desprende que:

- a) No hay acceso cognoscitivo al mundo que no esté mediado por el cuerpo y sus potencias.
- b) No hay más “realidad” para el conocimiento que aquella que es mediada por el cuerpo.
- c) “Realidad” es, pues, siempre, “efecto-realidad”: realidad conocida desde las dinámicas y potencias del cuerpo (no hay, pues, una “realidad” distinta de la que “experimentamos”, o de la que constituye *nuestra* “experiencia”).
- d) No hay, pues, para nosotros, “realidad” al margen de nuestra forma de conocerla.

15^a- Esto no significa que exista un “mundo” a cuyo conocimiento no podemos acceder (no significa que nuestro conocimiento sea incapaz de acceder a la “realidad”) sino, más bien, que como los “cuerpos” que somos, sólo tenemos respecto al mundo el tipo de acceso que tenemos, y que ese acceso que tenemos al mundo es el que es y no puede ser de otro modo: mediado por el cuerpo y por sus potencias (la cognoscitiva entre otras). Tampoco significa que el “mundo” no tenga una existencia al margen de nuestro modo de conocerlo, sino que nuestro modo “corporal” de conocerlo es la única manera de conocerlo que nos es posible. Usando una terminología que utilizaremos más adelante, diremos que hay una *distancia* entre “el ser” y su “conocimiento”.

16^a- Tales afirmaciones, pues, no equivalen a negar el valor del conocimiento, sino a delimitar su especificidad propia: el conocimiento es una potencia del ser humano –importantísima pues permite un aumento de la potencia propia (como mostraremos)-, pero no es una potencia que nos muestre algo a lo que podamos llamar “la realidad” o “la verdad”, si es que entendemos la “realidad” o la “verdad” como categorías atribuibles a *las cosas* o al *ser* del mundo. Ahora bien, si entendemos por “realidad” el “efecto-realidad”, y si por “verdad” entendemos una característica que afirmamos –o negamos– del conocimiento del mundo (de la captación cognoscitiva del mundo mediada por las potencias del cuerpo), entonces podemos hablar, sin contradicción de ningún tipo, de conocimiento verdadero, cierto, auténtico, o de “conocimiento de la realidad”.

17^a- El problema de la verdad sólo es planteable respecto de los conocimientos y, así, respecto de los discursos en los que éstos se expresan: no respecto de las “cosas”. Las cosas no son verdaderas ni falsas, simplemente *son*; es verdadero o falso lo que afirmamos o negamos de las cosas: el discurso que expresa un conocimiento.

18^a- La verdad o la falsedad son atribuibles únicamente a las afirmaciones o las negaciones.

19^a- Las afirmaciones o negaciones son la expresión discursiva de algún conocimiento (o de su presunción).

20^a- Algunas afirmaciones o negaciones son la expresión discursiva de una determinada relación del cuerpo con alguno o algunos de los “seres” que le rodean.

v.gr.: “me duele el estómago”, “tengo sueño”, “te quiero”.

La verdad o falsedad de estas afirmaciones o negaciones es difícilmente comprobable cuando no comporta efectos visibles por un observador ajeno al que las pronuncia. Cuando esos efectos existen, su verdad o falsedad depende de la efectiva comprobación “experiencial”, esto es, “mediada por el cuerpo” (vid. 14c, 14d, 15) y es (utilizando un lenguaje clásico) *a posteriori*.

21^a- Otras afirmaciones o negaciones son la expresión discursiva de una determinada relación entre los “seres” del mundo.

a) algunas de estas relaciones manifiestan una simple descripción.

v.gr.: “está lloviendo”, “la pared es dura”, “detrás de mí hay una puerta”, “Juan es más alto que Pedro”.

La verdad o falsedad de estas afirmaciones o negaciones, depende también de la efectiva comprobación “experiencial” y es igualmente *a posteriori*.

b) algunas otras de estas relaciones manifiestan un nexo causal.

v.gr.: “si llueve y hace sol saldrá el arco iris”, “la sangre circula porque el corazón la bombea”.

La verdad o falsedad de estas afirmaciones o negaciones es “experiencial” y *a posteriori* cuando lo expresado en la relación es la producción de un efecto desde una causa dada.

Ahora bien, cuando lo afirmado en la relación causal es la *razón* o *causa* que sirve como *explicación* para un fenómeno dado, no siempre es posible –casi nunca es posible– la comprobación experiencial (ya que ésta es sólo posible cuando es el caso que el efecto se da siempre que está dada la causa, y no se da cuando la causa no está presente. Se entiende que la comprobación experiencial no sea posible si se tiene en cuenta que las causas actuantes no son singulares, únicas o excluyentes, sino que, siempre, cualquier efecto lo es de causas múltiples o de múltiples factores causales, por mucho que haya uno al que, a efectos de una mejor explicación, consideremos –en expresión ya clásica– “determinante en última instancia”).

22^a- El conocimiento que tenemos de *las relaciones causales* es fundamental para la propia actividad del ser humano, porque no hay *actuación eficaz* –acción que consiga el objetivo que persigue– sin el conocimiento de tales relaciones causales (o sin la presunción de tal conocimiento). Toda acción realizada con vistas a un fin implica la presunción de que la tal acción va a producir unos efectos, y unos efectos determinados.

23^a- Como la actuación *eficaz* es condición inexcusable para la propia conservación (eficaz) de la vida (así como para el aumento de la propia potencia de actuar –del “poder” propio; de la *libertad* misma–), los humanos han buscado una determinada *explicación* de la *razón* o *causa* por la que acaecen los sucesos.

24^a- Este “anhelo por saber”, por conocer la *explicación* de las cosas es, pues, el fruto de una actividad orientada a un fin: no se busca el saber por el saber sino por su utilidad práctica¹¹²; id est, por el mayor poder –de actuación eficaz– que permite. Dicho de otro modo: el conocimiento no pretende el acceso al Ser sino la actuación eficaz que permita satisfacer una necesidad (ya sea “natural”, “simbólica” o “inducida”).

112- Porque hay un "problema" que se impone como tal y que exige una solución o, dicho en otros términos, porque un determinado objeto "impone" al pensamiento la perentoriedad de su inclusión en el campo simbólico en el que se mueve la existencia, en calidad de "problema".

25^a- Al conocimiento que consiste en la *explicación de la razón o causa de un conjunto de fenómenos*, de modo tal que posibilita la *actuación eficaz* en él, la intervención y el dominio de los humanos sobre el mismo, es a lo que llamamos *ciencia*.

26^a- Una articulación discursiva, por mucho que esté constituida por “verdades” contrastadas, si no permite la *explicación* del modo de funcionamiento (de la *razón o causa: de la ley*) de su “objeto”, no es una ciencia: así, no son “ciencia” –en tanto que por sí mismas no “explican”– las descripciones, las clasificaciones, o la acumulación de verdades aisladas (aunque sí son instrumentos utilísimos de/para la ciencia).

27^a- No toda verdad es, pues, una verdad “científica”; no todo saber es un saber “científico”; no todo conocimiento o conjunto de conocimientos es una “ciencia”. También de otro modo: hay saberes, diversos y utilísimos, aunque no sean “científicos”; esto es, no sólo la ciencia es un saber.

28^a- Una “ciencia”, un conocimiento “científico” (explicativo en los términos señalados), se materializa en un aparato discursivo –en una estructuración de conceptos– que “(re)produce” conceptualmente el “objeto” (*el conjunto de fenómenos* pasados por el tamiz de la mediación del cuerpo – vid. 10,11,12,13) cuyo conocimiento permite. Una ciencia es, pues, la “reproducción” discursiva (la articulación conceptual que da cuenta) de una parcela de la “realidad objetual” o de la “experiencia” –vid. 14,15–, en cuya virtud elaboramos una exposición que da coherencia al conjunto de relaciones causales con las que podemos “dominar” (con la que “explicamos” y, por eso, diseñamos estrategias de actuación) el “funcionamiento” de ese conjunto de fenómenos. Una explicación de este tipo sólo nos confiere un dominio “eficaz” sobre su objeto si es una explicación exhaustiva (que, en la medida en que es posible, excluye las excepciones y no deja resquicios inexplicados); en este sentido, toda explicación o conocimiento científico se articula presuponiendo la “absoluta regularidad” del comportamiento de su objeto o, lo que es lo mismo, se presupone *sub specie aeternitatis*.

29^a- Esto así, la “verdad” de una proposición particular del discurso

explicativo¹¹³ debe buscarse *en el interior* del discurso mismo y en su relación con el entramado conceptual que aquél estructura (en el lenguaje filosófico tradicional, su “verdad” es *a priori* y debe buscarse en la “coherencia interna”). Decir *en el interior* del discurso y en su relación con el entramado conceptual que estructura, no tiene que ser reducido a una consideración sintáctica: las proposiciones no son fundamentalmente unidades lingüísticas sino articulaciones significativas cargadas (y que cargan) del sentido simbólico de un determinado modo-de-ver-y-ordenar el mundo.

30^a- Un conocimiento de este tipo pretende expresar, pues, necesariamente, de manera absoluta (*sub specie aeternitatis*, en lenguaje clásico: pretende explicar de manera absoluta –es decir, de manera “total” y “sin exclusiones”, en el sentido antedicho– porque en otro caso no haría posible su “dominio”), *la verdad* (quizá podría decirse –pero a condición de descargar estas expresiones de todo sentido ontológico–: el verdadero ser, lo que realmente es; sobre esta cuestión volveré más adelante) del “objeto” que estudia; *esto es, el entramado conceptual mediante el que ese objeto es conocido y discursivamente (re)producido con vistas a una actuación eficaz en el mundo.*

31^a- Decimos que un conocimiento de este tipo (una ciencia) es verdadero (dice *verdad*) cuando permite la *actuación eficaz* de los humanos. No cabe decir que exprese conocimiento alguno la discursividad que no permite la intervención y el dominio de los seres humanos sobre su “objeto” (tal es el sentido que tiene la expresión tradicional que habla del “criterio de la práctica”¹¹⁴). Así, la llamada “física aristotélica” será *válida* (o “dirá verdad”) si el conjunto de fenómenos que los humanos quieren dominar (que se plantea para ellos como un “problema”) es el “objeto” que aquella explica¹¹⁵ (en el caso de que efectivamente lo expli-

113- Nótese lo que digo: la “verdad” de una proposición particular del discurso científico. En nada estoy aludiendo a la “verdad” de una ciencia.

114- Luis Martín Santos (*Op. cit.*, pag. 31), a este respecto, dice que “la verdad es una situación del sujeto epistémico que se caracteriza por una potencialidad de praxis”.

115- Y no sugiero ahora que la física aristotélica permita dominar ningún tipo de “objeto”: utilizo el caso únicamente a modo de ejemplo.

que) y si además permite su dominio efectivo. Ahora bien, cuando el conjunto de fenómenos que constituyen el marco de la acción de los seres humanos es otro distinto¹¹⁶ (o cuando el objeto en cuestión no es, de hecho, explicado), es preciso formular un aparato conceptual que será distinto porque deberá medir su eficacia en tanto que conocimiento sobre *otro* "objeto" distinto¹¹⁷. Debe aquí tenerse en cuenta que, por mucho que puede cambiar el "objeto" de atención al que se dirigen las explicaciones (por mucho que el "problema" que se debe explicar pase a ser "otro"),

116- Y la irrupción de un objeto "otro", de una problemática "otra", no es una cuestión que pueda ser pensada en términos de irrupción inesperada del Ser: su determinación es totalmente histórica (irrumpe como un "problema" históricamente determinado) o, si se quiere, en el sentido que venimos utilizando, "física" o "corporal".

117- Aunque lo supongo claro (si se quiere, aunque lo supongo supuesto), quiero precisar lo que digo y, sobre todo, lo que no digo. El conocimiento, la ciencia (en los términos en que me refiero a ella) es un tipo de actividad cognoscitiva que permite una "actividad eficaz". En este sentido, la validez de una explicación científica se mide por su "efectividad técnica", esto es, por su potencia de aplicación a una determinada problemática. Ahora bien, eso no "legítima" cualquier conocimiento que sea "eficaz" ni puede derivarse de ello una loa de la practicidad o de la técnica o una acrítica aceptación de toda "práctica discursivo-científica". Las cosas no son así de simples. Y no lo son porque la "actuación eficaz" lo es siempre ante una determinada problemática. Sucede que las "problemáticas" no son "naturales": están siempre "sobredeterminadas" desde la configuración simbólico-social en la que aparecen. Así, el "materialismo histórico" será un saber-ciencia en la medida en que pueda permitir (en determinadas condiciones en las que aquí no entro pero que son también -como en toda otra "ciencia"- determinantes) una "actuación eficaz" que tienda a anular la explotación y el dominio social (social = económico, político y "simbólico-ideológico") de unos sobre otros. Pero esa problemática no es una problemática de todos ni para todos. Así también, determinadas derivaciones de la física pueden favorecer una "actuación eficaz" que permita construir bombas "perfectas". Pero esa "problemática" no es tampoco de todos ni para todos (aunque quizá sí contra todos). Las ciencias (o sus desarrollos), ciertamente, no son neutrales: en el sentido en que nada en el ámbito social lo es. Las ciencias no son neutrales en tanto que no lo son las "necesidades" para cuya solución formulan explicaciones discursivas. En mi opinión, precisamente, plantear la cuestión de las ciencias como discursos "interesados" en permitir una "actuación eficaz" tiene la ventaja de poner al margen los "positivismos" más o menos metafísico-ontológicos que sustentan la mitología social del "cientificismo" y, al mismo tiempo, plantear la cuestión del saber en el ámbito político (por ejemplo, el de la determinación de las necesidades) que realmente (y no de manera derivada) es el suyo. Ello no obstante (o mejor, precisamente por ello) no es posible negar el valor del saber-ciencia en tanto que posibilitador de "actuación eficaz": precisamente eso es lo que convendría a los que en nombre de la fundamentación-de-la-verdad-metafísico-ontológica del saber pretenden ocultar o anular su potencialidad política.

cuando se ha conseguido la explicación de un “objeto”, esa explicación (en la medida en que lo sea) es una explicación realmente explicativa “ad aeternitate”, y por eso configura su objeto como un efecto-realidad “siempre-ya” explicado¹¹⁸.

32^a- Sólo puede producirse el conocimiento (de la “ley de funcionamiento”) de un “objeto” generando un “aparato conceptual” que de cuenta del mismo; esto sólo es posible en un proceso que:

- a) parte de la certeza de estar ante un “objeto” no dominado (si se quiere, un “no-objeto”, de un “efecto-realidad” no articulado en un modo-de-la-mirada, un “problema”): cuyo entramado causal no es conocido o no es explicado, siendo pues imposible en él la actuación eficaz.
- b) parte de la evidencia de la no-conveniencia de los conceptos previos para dar cuenta (permitir el dominio eficaz) del objeto en cuestión.
- c) parte de la discusión de los conceptos previos existentes (trabaja con conceptos) en tanto que inútiles para acceder al dominio requerido.
- d) articula los conceptos generados con otros en una “red conceptual”, en una *estructura* conceptual, en un discurso, tal que por él *se da cuenta* de las relaciones causales de su “objeto” y de éste con el mundo (con la totalidad vivencial que llamamos “mundo”), incorporándolo (permitiendo que “forme cuerpo”) en el ámbito de la potencia desplegable.

Esto así, el que suscribe sólo conoce de la existencia de 2 ciencias: la(s) matemática(s) y la física (en sus diversas parcelaciones disciplinares, entre las que incluyo,

118- Es importante hacer la distinción entre las diversas consideraciones que pueden estar presentes en una afirmación de la “eternidad” de la verdad de las explicaciones científica. No es lo mismo hacer esa afirmación desde una consideración que se torna ontológica y metafísica (como hace por ejemplo Husserl) que realizarla desde la afirmación del carácter eternamente explicativo de un discurso que da cuenta del objeto cuyo conocimiento procura. Tanto Husserl como Althusser han defendido (frente al historicismo que hace depender la verdad de una explicación de la circunstancia o del momento histórico) la “eternización”, el “siempre-ya” de los discursos efectivamente explicativos, pero cada uno ha adoptado una de las dos posibilidades a las que aludo. Véase la discusión que Althusser realiza de esta cuestión en su texto de 1982 sobre “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”.

siguiendo en ello la exposición althusseriana, desde la biología a la química).

El que suscribe reconoce la existencia de algunos otros campos teóricos de elaboración discursiva que, sin dar una explicación completa y exhaustiva del “objeto” que estudian, podrían llegar a ofrecerla –es cuestión de una profundización teórica que, por otra parte, está en curso-: la Psicología (a partir de la formulación del concepto de “inconsciente” y del estudio de los procesos de acceso y tratamiento de la información), y el Materialismo Histórico o Historia (como una disciplina que permite el acceso al conocimiento de las formaciones sociales, a partir de la formulación del concepto de “explotación=plusvalor” y de su aplicación al estudio del Modo de Producción Capitalista).

33^a- Sucede también que (precisamente por 32a), mientras no se produce un “conocimiento científico” del “objeto” no-explicado en cuestión, los humanos –porque la comprensión de los nexos causales entre las cosas es una necesidad para la acción (vid. 22 y 23)– intentan explicaciones diversas y pretenden identificar *causas* o *razones* que articulan discursivamente. Así, toda pretensión de explicación (incluso aquella que no consigue realmente serlo), procede construyendo un orden de razones que se aparta del orden de la vivencia propia (el orden del aparecer ante los ojos) y que, en todo caso, si se atiende al orden de la vivencia, lo hace remitiéndose a una vivencia mítica que es necesariamente ajena (la vivencia de un héroe o un Dios, por ejemplo, identificada mitológicamente como “causa” u “origen”) A este respecto, conviene tener en cuenta que un discurso que reprodujese el orden del “aparecer” ante los ojos, por definición, no permitiría una actuación eficaz:: si el mero orden del aparecer permite la actuación eficaz, entonces no es precisa la formulación de un discurso que explique el funcionamiento (sería tanto como decir que no hace falta ningún tipo de discurso explicativo porque no habría que resolver teóricamente ningún “problema”).

34^a- Un discurso de este tipo, cuando pretende –sin conseguirlo– constituir una explicación del “funcionamiento” del objeto a cuyo conocimiento se aplica, no pasa de ser –no puede pasar de ser– una apropiación del mismo que no formula los nexos cau-

sales precisos para su dominio (dicho de otro modo, que no los integra en una red de sentido capaz de permitir la actuación eficaz; que permite, en todo caso, su contemplación como campo de actuación ajena –de un Dios, por ejemplo, o de una “fuerza” cuya dominio se nos escapa– o como misterio) siendo, en el mejor de los casos, una estructura discursiva cuyos conceptos constitutivos están inadecuadamente definidos o articulados y provocan, así, contradicciones internas, lagunas explicativas, o saltos a un nivel trascendente (id. est, coloca la explicación dependiendo de alguna categoría que trasciende al propio discurso y/o a su objeto).

35^a- Para distinguir estos “discursos” de aquellos otros a los que hemos llamado “ciencia”, los denominaremos “discursos mitológicos”.

36^a- Varios son los “síntomas” que permiten reconocer un discurso mitológico:

- a) La “explicación” se dirige a justificar la *apariencia* (la fenomenalidad misma) del objeto (esto es, intenta captar el “nuevo” objeto desde el modo de articulación de la interrogación que venía siendo adecuado para el “antiguo”; de otro modo: niega de hecho la “problematicidad” de la problemática que debe ser resuelta), sin cuestionar, en su exposición, el “buen sentido” y la “evidencia” (esto es, sin cuestionar la discursividad que venía siendo aceptada como “modo de ver-mirar” adecuado: podríamos simplificar diciendo que el mirar que se articula en sus conceptos es construido a la manera del “mirar aceptado” para el que una problemática se resuelve mediante el expediente de su no-planteamiento).
- b) Tanto las explicaciones como los conceptos mismos remiten a un nivel ajeno al del propio discurso que pone en juego (bien sea a una causalidad trascendente, bien al ámbito de las “evidencias”), es decir, elimina de hecho la exigencia de dar cuenta del nexo causal que permite la actuación eficaz y el dominio.
- c) Una interrogación pertinaz pone de manifiesto tanto la inconsistencia de sus propias definiciones cuanto su capacidad explicativa.

Dicho de otro modo: un discurso que no remite siempre a su propio interior en el juego semántico de los conceptos que articula, no es capaz de explicar “de manera autónoma” (o *sub specie aeternitatis*) un objeto que debe pensarse como realidad autónoma (independiente de cualquier fuerza que lo trascienda) para que sea posible proyectar (calcular) su dominio. Es por eso –y sólo por eso– que una interrogación al discurso puede ponernos al descubierto (puede ser un “síntoma” de) su incapacidad explicativa.

37^a- Un “discurso mitológico” no produce los mismos efectos que un discurso científico: no permite un aumento de la potencia, no posibilita una actuación eficaz (y ello es así, precisamente, porque, al no tomarlo como “autónomo” o independiente de fuerzas que lo trasciendan, no establece el nexo causal que permite formular la *ley* de funcionamiento de su “objeto”: de hecho, podría decirse, no lo acepta como un “objeto –autónomo– de estudio” de cuyo funcionamiento pueden establecerse “leyes”). Sin embargo, y esto es fundamental, un discurso de este tipo, confiere, a aquellos individuos que lo toman como si fuera un conocimiento explicativo, la *ilusión* –que es tranquilizadora y reconfortante– de dominar y tener bajo su poder el “conjunto de fenómenos” a los que se refiere. Un discurso mitológico no aumenta la potencia de actuar de los seres humanos, pero provoca el efecto imaginario consistente en que los seres humanos creen aumentada su potencia. Ahora bien, aunque los efectos que produce un discurso “científico” y un discurso “mitológico” son esencialmente distintos en cuanto al tipo de dominio sobre su “objeto” que cada uno de ellos permite, y, precisamente porque el “anhelo por saber” –como se ha dicho– es la materialización de un intento por posibilitar la actuación eficaz, un discurso (“científico” o “mitológico”) sólo puede producir efectos de dominio sobre su objeto en la medida en que sea *adoptado como* realmente explicativo; dicho de otro modo: en la medida en que sea “creído cierto” y, así, adoptado como presupuesto para la acción¹¹⁹.

119- Y entre las condiciones de ese “ser creído” cierto se incluye, por supuesto, el que un cierto discurso sea capaz de “dar cuenta” del mundo: que sea explicativo. No pretendemos aquí afirmar que los discursos explicativos sean sólo discursos ideológicos, decimos sólo que también lo son. Decimos además que los motivos ideológico-simbólico-culturales son determinantes a la hora de “aceptar como

38^a- De ahí se sigue que un discurso (científico o mitológico) no se impone a otro (científico o mitológico) porque exprese una mayor o menor “verdad”, ni porque permita una actuación más o menos *eficaz* sino, lo que es bien distinto, porque su verdad sea “creída” y porque se desee el tipo de eficacia que permite (en lenguaje de Spinoza: la razón, por sí misma, no vence a la imaginación; sólo se impone a lo imaginario si lo hace por motivaciones imaginarias). En otros términos: un discurso es preferido a otro por motivaciones imaginarias o *ideológicas* (lo cual no significa que su verdad o falsedad –su capacidad explicativa– sea una cuestión puramente ideológica). Se sigue también, sin embargo (previniendo aquí el posible replanteamiento de cualquier cuestión “legal” sobre la distinción entre lo “científico” de lo “mitológico”) que esa preferibilidad marcada ideológicamente –paradojas del modo de acceso cognoscitivo del ser humano al “mundo” que es su “objeto”– se constituye como signo social-político de la raíz “humana” (ideológica, mítica..., y también pragmática) de todo “saber”, haciendo necesariamente tramposa cualquier problemática “fundamentadora”: el poder (el poder social-político, no un poder metafísico-absoluto por lo demás inexistente) actúa respecto del conocimiento estableciendo los límites (sociales y políticos) de lo decible, convirtiendo la cuestión de la eficacia explicativa en una cuestión de “legalidad” del decir.

39^a- A todos los efectos y de forma paradójica, aunque (como decía Spinoza) “la verdad es índice de sí misma”, no es menos cierto que todo discurso “mitológico” tomado por “científico” es *vivido* como verdad absoluta y como índice de la falsedad de todo dar-cuenta “otro”. Esto así, el único criterio (que no “fundamento”) de preferibilidad entre discursos que se pretenden explicativos radica en el grado de “actuación eficaz” sobre el mundo que el discurso y su aplicación “técnica” permite (y este “grado” será mayor, evidentemente, cuanto más “explicativo” sea el discurso, cuanto mejor “dé cuenta” del mundo).

40^a- En la medida misma en que “saber” se vincula directamente con la posibilidad de una “actuación eficaz”, su adopción como

cierta” una u otra explicación de las cosas. Pero decimos también (no sea que algún Sokal nos lea) que los discursos científicos son explicativos y los que llamamos mitológicos no lo son.

saber “cierto” no es sólo una cuestión individual sino que, inmediatamente, adquiere un claro sentido social y, así, político: “saber” permite “poder” actuar eficazmente. Esto así, el poder social y político no puede ser ejercido al margen del efectivo control del virtual efecto de poder que el saber genera. A pesar de ello, la “ciencia” es siempre, por necesidad (porque el conocimiento de las “leyes de funcionamiento” del “mundo” permite una actuación eficaz) y en la medida en que sea ciencia (*otra cosa* sucede con la jerarquización autoritaria del saber y con la expropiación del mismo en manos privadas), revolucionaria: aumenta la capacidad de liberación al aumentar la capacidad de actuación¹²⁰. Es por eso, también, en la misma medida, que toda “ciencia”, en la medida en que lo sea y *mientras no consiga ser reglamentada* desde el poder social y político, es, históricamente, perseguida, y sus “trabajadores” marginalizados.

4.2.- La pregunta de la ciencia

La cuestión del saber es una cuestión directamente política: tiene que ver con el modo del mirar y del dar cuenta¹²¹. Puesto que el conocimiento permite el dominio eficaz de un determinado campo de problemas históricamente planteados, debe afirmarse que el saber no es neutral: está siempre al servicio de algún interés, permite satisfacer alguna “necesidad”.

120- Cualquier pretensión de negar el valor explicativo (el valor de “verdad”, diríamos en terminología clásica) de la ciencia (en la medida en que lo sea), y cualquier llamada al rechazo del conocimiento (en la medida en que lo sea), hurta tanto la posibilidad de actuación eficaz cuanto la carga revolucionaria y re-distributiva-de-poder que puede seguirse de ella en tanto que precisamente permite la actuación en-sobre el mundo (en tanto que precisamente posibilita el diseño de estrategias para una actuación eficaz).

121- Repito: una cuestión que tiene que ver con el modo del mirar y del dar cuenta, esto es, una cuestión política (en este sentido es muy adecuada la “prolongación” del pensamiento de Heidegger que propone Santiaio López Petit en el capítulo I,1. de *Entre el ser y el poder*, Madrid, siglo XXI, 1994). No deja de ser curioso el modo en que Heidegger presenta esta misma problemática como una cuestión ontológica, o la manera en que Habermas la reduce a una problemática en la que se materializa un supuesto “consenso” comunicativo: como si en la utilización de las palabras tuviéramos que vérnoslas sólo con cuestiones referenciales.

Pero, pese a lo que pretendan los teóricos de la fundamentación o del saber puro, eso no supone negar su valor. Todo lo contrario: en ello radica precisamente su valor.

¿Quién ha sacado de su chistera la supuesta exigencia de neutralidad del saber? ¿quién sino aquellos que, a lo largo de la historia, han pretendido que “la verdad”, en tanto que eterna e inmutable, dice el Ser (un Ser con mayúscula, o un ser con minúscula) inmediatamente identificado como fijeza, unidad, inmutabilidad y, así, correlato del Orden? ¿Quién –y, sobre todo, por qué– se ha empeñado en que el conocimiento –conocimiento que tendría que serlo del Ser necesariamente– debe ser alejado de cualquier pretensión práctica? ¿Por qué la parcela del *mathema* tendría que ser totalmente ajena a la parcela de los *pragmata*¹²²? ¿Por qué extraño (sintomático sin duda) motivo la consideración del saber como saber del Ser ha estado siempre unida a su consideración como ajeno a las cuestiones prácticas?

El conocimiento es una potencia de liberación (un instrumento que desbloquea los límites, naturales o sociales, del actuar humano) y no la mera contemplación desinteresada de cuanto acontece.

Seamos serios: aunque así lo haya querido siempre el pensamiento metafísico, la ciencia no dice “el ser”, no es una actividad contemplativa; la ciencia, más bien, establece la articulación precisa de los conceptos que da cuenta del modo de funcionamiento de un campo de la realidad que se nos presenta como “problema”; la ciencia, dicho de otro modo, establece “la(s) causa(s)”: la “ley de funcionamiento” de un “objeto” cuya necesidad de dominio se impone, además, como problema práctico.

En filosofía estamos demasiado prendidos de la supuesta evidencia de la problemática socrático-platónico-aristotélica que quiere ver la ciencia como el simple “descubrimiento” de un algo cuyas dinámicas nos son ajenas y ante las que sólo cabe contemplación y/o apertura del espacio de la “fansis”. La ciencia no dice “el ser”: dice las palabras mediante las que, articulándolas en un discurso que confiere “sentido” al mundo (que lo “ordena”), damos cuenta del modo en

122- Esta afirmación constituye una de las aporías en las que, en mi opinión, cae la exposición de Carlos Fernández Liria en su estudio sobre *El materialismo* (Madrid, Síntesis, 1998): por un lado hace la afirmación de manera explícita; por otro, realiza una preciosa (casi imprescindible) exposición (pp. 264 y ss.) mostrando cómo los problemas “se imponen” como tales a la consideración de la comunidad científica.

que nos representamos las relaciones causales que en él (en nuestro modo “físico” de verlo) establecemos como explicativas.

Los profetas de la desfundamentación (o de la necesidad de la búsqueda de un fundamento) andan empeñados en que la ciencia ha perdido su valor en tanto que no dice (o lo mantiene en tanto que lo dice) “el ser” del mundo: en eso consiste (pero sólo en eso) su rechazo de la “metafísica” o su reivindicación (metafísica) de la racionalidad como “fundamento”. Con todo, como hemos señalado, este “nuevo” problema es en realidad un problema viejo: por mucho que se empeñen los apologistas del giro lingüístico, la de la fundamentación no es la cuestión de nuestro tiempo; en ella está prendida, en buena medida, toda la historia de la filosofía. En último término, la determinación del tipo de relación que se establece entre la palabra y el mundo (en lenguaje metafísico: el problema de la remisión al Ser) constituye un asunto de cuya resolución depende en buena medida la producción filosófica “en todo tiempo”. Si alguno hubiera, éste sería el único “problema eterno” de la filosofía.

La cosa tiene su miga precisamente porque conocer es una actividad conceptual que se materializa en la utilización de palabras, y porque las palabras, que son efecto de una producción humana, remiten a entidades a las que, cuando las nombramos, señalamos significativamente como exterioridades existentes (y al menos en cierta medida autónomas). Dicho de otro modo: cuando hablamos (nosotros) decimos cosas (algo). La cuestión consiste en determinar qué es ese algo que decimos cuando hablamos.

En una primera aproximación, efectivamente, podríamos considerar que cuando hablamos *decimos cosas*; sin embargo, a poco que lo pensemos, resulta evidente que cuando hablamos *no decimos cosas, sino palabras*: que las palabras dicen algo de las cosas, pero que no son las cosas mismas, ya que las cosas están en el mundo independientemente de que las nombremos.

Con todo, el asunto no puede plantearse en este nivel de simplicidad (o de “evidencia”), porque sucede que las cosas (exteriores) no son para nosotros “nada” hasta que no las consideramos como un “algo”: esto es, hasta que no las integramos como existentes para nosotros o, dicho en otros términos, hasta que no cargamos simbólica y significativamente su presencia ante nosotros nombrándolas con una palabra. Así, un “átomo” no es para nosotros nada mientras no

lo nombramos utilizando ese concepto y, por eso, antes de la existencia del concepto, no podemos decir nada de él (*no existe para nosotros* o, lo que es lo mismo, no tiene ningún lugar en nuestra percepción del mundo). En el “mundo exterior” (por hablar en esos términos), las cosas no existen para nosotros (ni siquiera las “vemos”) hasta que no les damos un nombre (hasta que no cargamos su “existencia” de sentido usando una palabra que las designe); por eso *no existe* ninguna cosa que no tenga nombre (de la que no podamos -al menos intentar- decir *qué es*), y, si existiera, *para nosotros* sería como inexistente (ni podríamos nombrarla, ni verla, ni tenerla en consideración de ningún modo: en el momento en que la tuviéramos en consideración lo haríamos ya utilizando un nombre, aunque fuese el más simple y general de “algo” o “cosa”).

Es precisamente el hecho de que el conocimiento sea una actividad humana (mediada por tanto por el cuerpo en el sentido antedicho) lo que permite dar cuenta de esta circunstancia: ver el mundo y entender el mundo, vivir en el mundo y conocerlo, son posibilidades del ser humano en tanto es el individuo que es y en tanto que sus potencias son las que son. Así, el mundo sólo es para nosotros en el intermedio de la palabra porque es la palabra lo que posibilita el acceso simbólico al mundo: nuestra integración “vivencial” en él y, también, el conocimiento. Esta circunstancia, además, exige una matización fundamental a la “aproximación” que presentábamos como evidencia: al hablar no decimos cosas, sino palabras, pero la utilización de esas palabras es lo único que nos permite decir algo de las cosas (incluso de su existencia).

La filosofía idealista (la de los grandes) lo ha visto claramente, y por eso ha pretendido que “el mundo” es derivado respecto del pensamiento, o que el pensamiento es, en rigor, el “creador” del mundo (que “la palabra se hace carne” según la sentencia bíblica). Y al pretenderlo, en buena medida tienen (con varios importantísimos matices¹²³) toda la razón. Su error no está en afirmar que el ser humano carga simbólicamente el mundo que conoce y en el que actúa: eso es algo que está también (de manera más o menos clara, más o menos confusa) en toda la tradición materialista, y que sería cierto aun-

123- El más importante de ellos: siempre que esa “creación del mundo” se entienda sólo como donación de un sentido para el mirar a algo que, en sí mismo, no tiene sentido alguno; siempre, pues, que se entienda por “mundo” el constructo simbólico con el que nos apropiamos de la realidad material que nos rodea.

que ningún “materialista” lo dijera (¿pero podría haber algún “materialismo” que lo negara?). Su “error” consiste, antes bien, en considerar a ese “pensamiento” como un previo fundante-determinante y no-determinado, en pensar “el pensamiento” como “comienzo” o como “origen”: como “fundante” y, precisamente, como “fundamento” (y a la palabra, por tanto, como “creadora” o, si se quiere, a lo “dicho” como “ser” o como “cosa”).

Afirmar el carácter “mediador” y “no-fundante” (“instrumental” y “no-creador”) de la palabra, es entonces una exigencia que se nos impone si queremos escapar a las formas de presentación mística de la actividad cognoscitiva. En esta perspectiva, puede decirse que la ciencia *habla del ser* sólo si por ser entendemos aquello que es dicho en la palabra, la referencialidad de la palabra o, por decirlo mejor, aquello que se carga de consistencia y sentido cuando lo articulamos (y sólo cuando lo articulamos) discursiva o vivencialmente en un determinado modo-del-mirar-y-del-decir, y sólo si, además, señalamos que ese “hablar del ser” no es un simple “decir el ser” sino un articularlo significativamente en una red conceptual en la que damos cuenta de (en la que “estructuramos”) su “funcionamiento”. Dicho de otro modo: que lo que se dice es algo que *se dice del ser*, pero que no es *el ser mismo*. Hay una *distancia* entre la realidad-existente (a la que tradicionalmente llamamos “el ser” o “lo que es”) y la manera en que “la vivimos” (siempre simbólicamente y mediatizada por un modo-del-mirar-y-del-decir) o “la conocemos” (mediante un “simbolismo” que es especial en tanto que con él construimos las posibilidades de su dominio efectivo). A esta “distancia” se ha referido Heidegger en la distinción entre “lo óntico” y “lo ontológico”¹²⁴, pero a ella se ha referido también la tradición materialista cuando ha distinguido “el ser” de su “conocimiento”.

124- Precisamente en esta distinción entre lo óntico y lo ontológico ha sustentado Heidegger su “fortuna”. En último término es a esto mismo a lo que en ella se alude: a la carga interpretativa (si se quiere, ontológica) que funciona siempre como un previo de toda captación (cognoscitiva o no) de una realidad (óntica) que al mismo tiempo es descubierta y velada en el conocimiento. Heidegger, sin embargo, ha también ocultado-velado su “descubrimiento”: primero, “olvidando” que esa tesis es una tesis innumerables veces repetida en la historia de la filosofía (particularmente, entre los filósofos materialistas); segundo, pretendiendo que “algunos” y “sólo algunos” filósofos de la historia lo habían ya así entendido (particularmente Aristóteles y Kant: sus favoritos); tercero, pretendiendo que la clave-origen de toda interpretación-mirada-que-carga-de-sentido es el Ser-ahí y su singularidad existencial

En el apartado anterior, en la tesis 30, hemos señalado que un conocimiento que pretende ser científico quiere siempre expresar *sub especie aeternitatis, el entramado conceptual mediante el que su objeto es conocido y discursivamente (re)producido con vistas a una actuación eficaz en el mundo*, y hemos dicho también que quizá podría decirse –pero a condición de descargar estas expresiones de su sentido ontológico (u óntico, si se quiere mantener la distinción heideggeriana)-, que pretende expresar el *verdadero ser* del “objeto” que estudia.

La fórmula, sin duda, y con la restricción señalada, tiene el valor de una metáfora, y como tal metáfora puede ser tomada. Me resisto, sin embargo, a hablar en esos términos, porque todas las metáforas tienen su precio y porque el precio de ésta es demasiado alto: en el XVII, y recogiendo una larga tradición, diversos autores (Descartes o Spinoza sin ir más lejos) distinguían entre el ser material y el ser formal de las ideas. Al menos en ellos se mantiene la consideración del “ser material” como *realidad* a la que se enfrenta el conocimiento y cuya conceptualización constituye el ser formal (aquello que en el conocimiento es dicho). Llamar Ser –sin más determinación– a eso que el concepto dice (al ser formal en todo caso) es un “ahorro” injustificado que no sucede sin consecuencias; llamar “ser” a aquello que es dicho en el conocimiento equivale a no dar ese nombre (o a borrar la diferencia), a una realidad (“óntica”, en el lenguaje heideggeriano) cuya existencia y efectividad –siendo un previo sin el que no

"abierta" a la presencia del Ser; cuarto, abriendo desde aquí una curiosa claraboya mística para intentar un acceso al Ser que, de hecho, hace tabla rasa de las determinaciones sociales del mirar, del interpretar, y del ser-ahí mismo (que es de nuevo esencializado como el "donador de sentido" por antonomasia). Por otra parte, es desde la consideración de lo "ontológico" como carga-de-sentido desde donde se entiende la cuestión heideggeriana del "olvido del ser" (la tradición ontoteológica habría entendido lo ontológico como óntico) y también, en último término, su reivindicación de una mirada que "deje hablar al Ser" (Carlos Fernández Liria entiende desde estos supuestos la labor de la ciencia). Sin embargo, no tiene sentido pretender que la ciencia deja "hablar al Ser". El Ser no habla. Quien habla es el mundo "humano", esto es, los hombres existentes socialmente determinados, que al hablar signan al mundo con las marcas (discursivas y simbólicas: con el instrumento de "la palabra") que lo hacen apto para formar parte del ámbito en el que se despliega -o puede desplegarse- su potencia (y en este sentido me parece "en último término" acertada la crítica de Adorno cuando señala que la ontología es en Heidegger "comprendida tácitamente como disponibilidad para el visto bueno a un orden autónomo, dispensado de justificarse ante la conciencia" -cfr. *Dialéctica negativa*, trad. cast., pag. 65-).

puede haber conocimiento— debe ser afirmada. Esa “existencia óptica” es real, aunque sea cierto que *eso óptico* no es nunca lo que percibimos o conocemos (puesto que, como se ha dicho, nuestra percepción y nuestro conocimiento están ya “mediatizados” por el elemento simbólico que se impone desde la “corporalidad” que es la nuestra). Hay, ciertamente, una distancia entre lo “óptico” y lo “cognoscitivo” que es precisamente el resultado de nuestra actividad cognoscitiva (de la mediación cognoscitiva), y en cuya virtud ni el concepto de perro ladra ni ladra la percepción que tenemos de un perro ladrando, pero el mundo —como quería Schopenhauer— no es una representación mía, aunque sólo sea posible una apropiación del mundo en la forma de una representación (cognoscitiva, emocional, sentimental o estética, tanto da). El mundo es, en este sentido, a nuestros ojos, necesariamente, un mundo-a-nuestros-ojos: “fenoménico” si se quiere, y no hay ninguna posibilidad de acceso al mundo en cuya virtud asistamos a su “desvelamiento” o a su “fansis”; nuestro conocimiento del mundo es siempre, necesariamente, *conceptual*: fruto de la actividad conceptualizadora de los humanos; pero “existe”, independientemente de nosotros (aunque sin duda también nuestra propia actividad lo modifica) ese mundo cuyo conocimiento producimos y que se nos impone como “problema” práctico en virtud del cual, precisamente, producimos conocimientos.

Decimos que el concepto de perro no ladra, que hay una *distancia* entre el concepto y las cosas. Conviene sin embargo no olvidar la segunda parte de este aserto: pero el concepto de perro no es tal concepto sino porque se refiere a una realidad —a la que sólo podemos referirnos de ese modo conceptual, ciertamente— que ladra. No hay concepto si no hay significación, si no tiene una referencia. Además, si damos por bueno, con la restricción señalada, que la pregunta (filosófica) de la ciencia es una pregunta por el ser, tenemos inmediatamente que decir que ese “ser” es siempre (y sólo) un constructo referencial prendido necesariamente del carácter simbólico de la palabra y *del “simbólico social” que en ésta se articula; que no hay ser al margen del decir*¹²⁵, y que ese “decir”, además, no es una condi-

125- Lo cual no significa negar la referencialidad de la palabra, ni la existencia de una “realidad exterior” al pensamiento (o al decir): sería esa una pretensión ridícula. La palabra y el decir son “decir del mundo” y “palabra significante”, pero ese “significar” y ese “decir” son elementos de la determinación en que consiste nuestra captación (“física”, “corporal”) del “mundo”. No hay ser al margen del decir (y tan

ción existenciaría del sujeto sino un resultado (en lo) simbólico de la articulación social en la que surge. En este sentido, no cabe la pregunta (filosófica) por el Ser sino, en todo caso, la pregunta por las condiciones (sociales y simbólicas) del decir¹²⁶, las condiciones en que se gesta, se posee o se expropia la palabra.

El precio de las metáforas suele ser muy alto y, por eso, conviene usarlas sólo cuando se pueda pagar sin contraer excesivas deudas. En mi opinión, la metáfora del ser tiene un precio demasiado alto para que merezca la pena suscribir la hipoteca que se nos ofrece¹²⁷ para hacer frente al pago. Su precio es demasiado alto, sobre todo, porque es una metáfora innecesaria. Metáfora por metáfora, la tradición materialista ha forjado otra mucho más útil y clara (además de mucho menos costosa: sale casi gratis –si no consideramos el precio que debe pagar todo aquél que rechace el lenguaje que se usa en determinados departamentos universitarios-): en tanto que la actividad cognoscitiva no es *contemplación* sino *práctica* tendente a

decir es el decir del "sentido común" como el de la ciencia, porque ésta no puede consistir en un "dejar hablar" a los entes -es algo totalmente impedido por la centralidad de la captación "física" del mundo que no podemos dejar de hacer- sino en un "ordenarlos conceptualmente", esto es, en un ordenarlos significativo igualmente marcado "ontológicamente"). El "olvido" de esta circunstancia es el que, llevado por el lenguaje heideggeriano, hace a nuestro amigo Carlos Fernández Liria señalar que las ciencias no hablan del ser sino del ente (descargado de la carga de sentido ontológico) y que por eso tienen "el patrimonio de la efabilidad óptica", sin advertir que esa vía abre precisamente la posibilidad de preguntar nuevamente por el criterio: ¿qué es lo que nos garantiza la veracidad de ese "mostrarse"? Sin darse cuenta, incluso rechazando la pregunta por el criterio como pregunta falsa, el propio Fernández Liria "cae" en la utilización de la correspondencia como criterio al presentar el valor de la ciencia en términos de "efabilidad" o "fansis".

126- En mi opinión, el proyecto heideggeriano de sustitución de la cuestión "metafísica" por la cuestión "ontológica" (también adoptado explícitamente por Carlos Fernández Liria), distorsiona la acertada intuición de esta problemática al replantearla como pregunta por el Ser (y puede hacerlo porque previamente ha establecido, por el intermedio de la petición de un hablar no representativo, la existencia de algo así como un "ente" que podría ser captado al margen de la donación de sentido que está implícita en toda captación del mundo (correspondencia) y al que incluso cabría la posibilidad de dejar hablar).

127- Porque se nos ofrece una hipoteca: la trampa de la problemática metafísica que se introduce como cuestión en torno a los fundamentos. Efectivamente: si aceptamos la metáfora y decimos que la ciencia dice el verdadero Ser, la pregunta por la fundamentación es el primer pagaré del que tendremos que hacernos cargo.

posibilitar la *actuación eficaz* en el mundo, *no se dirige al ser* sino a la *construcción de explicaciones*, al establecimiento de *causas*. Por decirlo con una expresión marxiana que me parece justa, al establecimiento de la “ley de funcionamiento” de su objeto.

Desde este punto de vista, si el problema del conocimiento (de la ciencia) es para nosotros un problema, no es porque planteemos el de la distinción verdad-falsedad (el de la “legalidad”, el de los “fundamentos”), sino porque, al entenderlo como un problema eminentemente “práctico”, planteamos la cuestión del dominio humano sobre el mundo y, así también, la de la implicación de la palabra y del discurso en los mecanismos de la dominación: porque planteamos el problema de los *efectos* (sociales, políticos y simbólicos) de los discursos, junto con el de las *formas* (sociales, políticas y simbólicas) *en que se determina* el uso de la palabra y su “legitimidad”. Si el problema del conocimiento es un problema para nosotros, no es porque en él esté en cuestión el Ser, sino sólo (ni más ni menos) porque en él está implicada la posibilidad de actuación eficaz en el mundo.

Digo que la pregunta de la ciencia es la pregunta por la *causa*, y no la pregunta por el ser, porque la ciencia pretende la *explicación*, y no la “mostración” o “fansis”. Sólo situándonos en el ámbito de la explicación del funcionamiento (de la causalidad, pues) podemos ponernos en una perspectiva que no sea contemplación (fansis) sino actuación y, así, liberación de las posibilidades de actuación no-sometida.

En mi opinión, el planteamiento de la pregunta metafísica (la pregunta por el Ser o, si se quiere, la pregunta por la relación “ontológica” entre el Ser y los “entes”), en sus más diversas versiones, se ha construido precisamente sobre el olvido de la *distancia* entre la “realidad” y su conocimiento¹²⁸; sobre la anulación de la distinción entre “las cosas” y la manera en que articulamos discursivamente los conceptos con los que nos referimos a ellas; sobre la afirmación, de uno u otro modo, de un carácter “fántico” (“mostrador” del Ser) de la palabra (de la palabra que “dice verdad” al menos); sobre la negación, por tanto, de esa “productividad de sentidos” que es característica básica de la palabra, y a cuyo través se construye (y se modifica,

128- Y es esto algo, insisto, que en mi opinión ha sido bien visto por Heidegger, aunque, insisto también, ni ha sido el primero que lo ha visto ni tiene porqué aceptarse lo que él deduce de ese “descubrimiento”.

y se domina, y se esconde) el mundo simbólico en el que se mueve lo humano, y, por tanto, sobre la negación, también, del carácter “simbólicamente construido” de toda “realidad” (de todo “ser” si se quiere) sobre el que se proyecta la actuación humana.

El “problema de la fundamentación” es, pretende ser al menos, el de la justificación del carácter fántico de la palabra. Es, por ello (aunque decirlo sin más indicaciones sería un anacronismo que podría rozar el error de bulto: como tal no es formulado hasta el siglo XVII), la matriz desde la que se construye toda la historia de la metafísica. Los teóricos de la búsqueda de los fundamentos andan preocupados por garantizar que el mundo *es* realmente como la palabra dice, al menos, en la misma medida en que andan preocupados por garantizar que la palabra *dice* lo que el mundo realmente es. La relación entre el Ser y la Palabra: tal es su problema.

Esa relación ha sido pensada de manera diferente en cada período histórico, pero en último término la fundamentación del saber ha venido siempre a reducirse a una consideración de la legitimidad del “decir adecuado”: desde una consideración del decir como *correspondencia* y de la palabra como (simple) referencia a una realidad que para ella está siempre-ya dada. La fórmula tomista (adecuación del pensamiento a la cosa) es explícita al respecto, pero no lo son menos otras alternativas justificadoras.

Planteadas en unos o en otros términos, la misma problemática de la “correspondencia” entre la Palabra y el Ser ha servido como hilo conductor para la formulación de una serie de dinámicas teóricas que, convirtiéndose en dominantes en el juego de las explicaciones historiográficas, ha forjado una visión de la historia de la filosofía como historia de la metafísica, y de la filosofía misma como metafísica y como disciplina fundamental (filosofía *primera*) que tendría en el Ser su objeto privilegiado. Así, aunque históricamente fechamos en el siglo XVII el surgimiento del problema de la fundamentación *como tal problema*, en el fondo, la articulación del pensamiento a la que responde y de la que es expresión es exactamente la misma que vio el nacimiento, hace más o menos 25 siglos, de esa reintroducción de lo místico en el pensamiento que es la metafísica: de esa posición filosófica que se construye frente a su posición inicial como apuesta desmitificadora por la explicación científica. Aunque sobre esta cuestión volveremos, quede aquí, por el momento, hecha la afirmación de manera explícita.

Me interesa señalar también, aunque también volveremos sobre este asunto, el interés eminentemente práctico (aunque sus for-

muladores pretendan otra cosa) que su propio planteamiento conlleva:

Conviene recordar que para Platón, la existencia (real, ontológica, como “verdadero Ser”) de las Ideas es el correlato necesario de la pregunta aquella de origen supuestamente socrático por el ser¹²⁹. ¿Qué es realmente la Justicia? ¿qué el Bien?, se habría preguntado Sócrates. Allí donde los retores habían afirmado que lo justo es lo que el “demos” decida (“el hombre es la medida de todas las cosas”, en frase célebre que no hay por qué interpretar –aunque lo sugiera Platón– en sentido subjetivista), Platón encuentra necesaria una respuesta que elimine al “demos” como instancia decisoria (¿constituyente?). La Justicia, dice el famoso tramador de golpes de Estado¹³⁰, es lo que es, independientemente de lo que digan los humanos (y la polis, por eso, debe organizarse como debe organizarse al margen de lo que ellos quieran). Y para justificarlo, sostuvo que las palabras se refieren directamente a las cosas que designan, y que, por eso, la Justicia, existe realmente (en el mundo de las Ideas, por supuesto) y también el Bien, la Belleza, el Uno..., y que debe gobernar aquél que las conoce (el filósofo-rey). Es sintomático el modo en que ha pasado a considerarse origen de la Filosofía (de la “gran” Filosofía, de la Filosofía “verdaderamente importante”, la que habla

129- Daremos aquí por buena (no porque lo sea, sino porque no es este el lugar de discutirla) la interpretación platónica de la posición adoptada por Sócrates, pero no podemos dejar de indicar que esa interpretación es totalmente interesada. Se ha afirmado, incluso (y la hipótesis no me parece descabellada), que Platón se apropia de la figura de Sócrates en una maniobra claramente político-propagandística: porque así pretende atraer hacia su propia doctrina las simpatías que Sócrates despertaba en Atenas.

130- Que no se enfaden nuestros amantes de la grandeza del maestro: podríamos admitir que se trata de un golpismo “justificado” en la medida en que se trataba de instaurar un gobierno justo que terminase con el desgobierno y la decadencia de la “polis”. Lo que sucede es que esa justificación, a estas alturas, “nos suena”: lo Absoluto y el Orden contra la democracia (esa democracia que los ciudadanos atenienses defendieron en la insurrección del año -399). En un texto de 1963, aunque traducido al castellano en el 94 (*Prefacio a Platón*, Madrid, Visor), se lanza una interpretación distinta: no es -viene a decir Havelock- que Platón se enfrente al “relativismo” de los retores sino que se opone al “dogmatismo” de los poetas. Platón sería, así, un “liberador” de la palabra, un paladín de la tolerancia (enfrentado a la repetición de la tradición homérica). No deja de ser curioso. Pero ¿escribía acaso Demócrito en verso? ¿escribían en verso los retores para los que Platón inventó el “carriñoso” nombre de “sofistas”? ¿no revolucionó la prosa Gorgias? ¿no fue maestro en argumentación Protágoras?

del Ser) un invento semejante que ni siquiera fue tomado en serio por los propios miembros de la Academia.

Platón es el origen¹³¹ (por más que, como digo, no se le de ese nombre hasta el XVII) de nuestro “fundamental” problema de los fundamentos: ¿qué es lo que fundamenta –frente al supuesto relativismo de los retores– la verdad de lo que se dice sobre el Bien, el Uno, la Belleza, la Justicia...? ¿qué es lo que fundamenta la preferibilidad de lo que, frente a los “sofistas” dice el “sabio”? Respuesta: que existen las Ideas. Dicho de otro modo: la *correspondencia* entre los conceptos del saber y la realidad última (o primera, según se mire) e inmutable, afirmada precisamente para garantizar la inmutabilidad del saber que posee “el que sabe”: el rey-filósofo-Platón-o-cualquier-otro-conocedor-del-verdadero-Ser, porque los retores (y por eso son “sofistas”), en realidad “no saben”. Curiosa manera de apropiarse-deslegitimar el uso (ajeno, ¿otro?) de la palabra.

Platón, ciertamente, ha sido muy hábil al apropiarse del referente Sócrates y al hacer pasar por pregunta por el Ser el ¿qué es? socrático. Sócrates, en efecto, ha sido un “sofista”: un “retor” consciente de la función práctica de la pretensión de saber. Así, ha insistido, en su actividad pública, en solicitar de aquellos que pretenden saber una determinación clara de su pretensión. Por eso, al formular continuamente la pregunta ¿qué es? no ha pedido a sus interlocutores una definición (un uso predicativo del verbo ser), sino (y esa es la virtualidad del proceder de la dialéctica socrática) la coherencia de su respuesta con el universo de sentido que daban por bueno. Así, cada vez que alguno de sus compañeros afirmaba, por ejemplo, la virtud es “x”, Sócrates inmediatamente replanteaba el asunto: de acuerdo, pero, si la virtud es “x”, entonces, ¿qué pasa con “y”. Como “x” no es coherente con “y” (o con “z” o con “t”) estamos ante una respuesta que debe ser desechada. Los primeros diálogos de Platón, por eso, concluyen mostrando (lo que a los ojos de Platón es necesariamente) la “limitación” de la dialéctica socrática, ya que ninguno concluye con el establecimiento de una definición precisa y admitida como adecuada: son los diálogos en los que se formula la versión clásica de la Teoría de las Ideas los que pretenden haber encontrado la solu-

131- Sin duda simplifico. No hay que pasar por alto la importancia del Ser parmenídeo o del Logos heraclíteo. Simplifico, y espero que se comprenda esa licencia en beneficio del ritmo discursivo. En otro lugar me extiendo con mayor detalle sobre estas cuestiones (cfr. *Atlas histórico de la Filosofía*).

ción que Sócrates no era capaz de encontrar¹³²; es Platón, por tanto, y no Sócrates, quien exige que la pregunta ¿qué es? deba tener una respuesta predicativa precisa y adecuada (y quien además presenta la existencia de un “mundo” en el que los objetos a los que se refieren los conceptos “existen” como el verdadero Ser, como garantía de la correspondencia –ni siquiera de la coherencia discursiva– referencial de las palabras: como “realidad” que puede ser –pero sólo eso– “contemplada”¹³³).

De este modo, desde el planteamiento platónico de la cuestión, Ser, Orden y Fundamentación, se designen o no por esos nombres, están indisolublemente unidos, como las tres personas que en la teología católica forman una única substancia.

La tradición materialista no se ha equivocado cuando ha considerado a Platón como el origen del planteamiento idealista, pero no, como se ha pretendido, porque estableciese una *distancia* (un “*khorismos*”) entre la “realidad óptica” y su conocimiento (esa tematización está presente ya antes de Platón, particularmente en la concepción democrítea), sino porque las Ideas son presentadas como Ser (como “ser verdadero”) y tomadas, en su inmutabilidad y en la dificultad casi mística de su acceso, como garantes (como “fundamentos”) de una determinada posibilidad de uso de la palabra. Las Ideas, como garantes de que la discursividad verdadera (el conocimiento, la ciencia), es accesible sólo como *contemplación* (por mucho que exija un “trabajo dialéctico”) de lo que es como lo que es y como aquello que

132- Y desde ese mismo momento se producen las quiebras teóricas en el seno de la Academia. Así, por ejemplo, Eudoxo rompe a partir de ese momento con las doctrinas platónicas, sin aceptar la consideración "ontológica" de las Ideas, y siendo uno de los primeros críticos de la "participación" como modelo de relación entre los conceptos y los objetos a los que podrían aplicarse (difícilmente, pues, podría encuadrarse entre los "amigos de las ideas").

133- Y en tanto que las Ideas son realidades que pueden ser "contempladas", no se plantea para Platón como una cuestión acuciante la explicación de su relación con los "entes": es suficiente la referencia a la imitación y a la participación. Los últimos diálogos platónicos sí entrarán en esa problemática (y establecerán matizaciones importantes a la formulación inicial de la Teoría de las Ideas) a partir de la necesidad de justificar la plausibilidad de una concepción que ha sido criticada por la mayor parte de sus contemporáneos.

no puede ser de otro modo (tránsito en el que, además, se han borrado, al mismo tiempo, su vertiente eminentemente práctica y su “cualidad” de “constructo” humano¹³⁴).

La tradición, materialista, digo, no se ha equivocado al identificar en Platón el origen de esta perspectiva. La tradición materialista, sin embargo, sí se ha equivocado, en mi opinión, al pensar en Aristóteles como el reverso “materialista” del idealismo “platónico”. Es sabido que Aristóteles rechaza la teoría de las Ideas. Pero es también sabido que prolonga la problemática platónica de la *correspondencia*. Aubenque ha mostrado¹³⁵ que Aristóteles ha roto con la concepción que afirma la existencia de un lazo natural entre las palabras y las cosas¹³⁶ que funciona en el seno de la concepción platónica, dando origen a una *teoría de la significación*. Ahora bien, esa teoría de la significación sigue manteniendo la necesidad de la correspondencia (que sirve también en él como fundamento metafísico de la verdad de la ciencia) por cuanto “la *refutación de los paralogismos sofísticos* ha llevado a Aristóteles a admitir, como *fundamento* de la comunicación entre los hombres, la existencia de *unidades objetivas de significación*, que él llama esencias”¹³⁷. De hecho, las *esencias* son en la concepción de Aristóteles el sustitutivo “mundano” de las Ideas platónicas. Podríamos preguntarnos aquí qué tiene esa “sustitución” de “materialista” (que se pretenda que es el único modo de salvar la ciencia como conocimiento del verdadero Ser –la esencia-, no entendemos qué hemos ganado con la “mundanización” de lo inmutable: porque la esencia es inmutable aunque el individuo cambie, ya que todo cambio posible ha de estar inscrito de manera inmanente en la “forma” como una de las potencias actualizables), pero bastará con que insistamos en la profunda continuidad de la posición que man-

134- Posiciones ambas que, sin duda, y por más que Platón pretenda otra cosa, están totalmente al margen del proceder socrático.

135- Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (París, PUF, 1962. Hay una edición en la colección "Quadrige" de las mismas PUF en 1991).

136- Para ello (pp. 99-100 de la edición de 1991) se apoya en W. Jaeger que ya había señalado que Aristóteles es el primero en elaborar una teoría de la significación. Pasamos por alto ese "el primero" (y el olvido –¿curioso? ¿sintomático?- que supone de la concepción democrítea) para señalar que Aubenque ha visto bien que esa ruptura en favor de la significatividad de las palabras se realiza en Aristóteles a costa de la invención de una realidad nueva: la esencia.

137- Aubenque, *op.cit.*, pag. 134. Los subrayados son míos.

tiene el maestro de Alejandro (¿tendrá esto algo que ver?¹³⁸) respecto de la concepción platónica.

Una vez planteado el problema del conocimiento como el problema de la referencia de la palabra (ya sea del concepto, ya de la proposición) al Ser, queda inaugurada la historia de la metafísica (y la de la ontología, que es desde el principio el envés de la misma moneda). El Ser, la realidad última-primerica que garantiza la verdad de la palabra que lo nombra, es en ella convertido al mismo tiempo en la norma que pone fin a la posibilidad de alternativa explicativa (que establece la fijeza de un orden frente al desorden de las diversas maneras de "dar cuenta" del mundo) y en el "fundamento" de una actividad discursiva –la metafísica, la filosofía primera– que se postula como garantía (y como "juez": con derecho a dictar sentencia) de la validez de la ciencia.

4.3.- Demócrito y el conocimiento

Se ha sostenido que el rechazo aristotélico de la teoría de las Ideas, su negativa a aceptar la existencia del Ser separado (o su remisión de tal problemática al ámbito de la teología), al abrir la posibilidad de análisis de los entes, ha fundado la ciencia (o, si se quiere, la filosofía segunda)¹³⁹.

138- Si hacemos un recorrido por las concepciones expuestas hoy por los productores de discursos teóricos (por los filósofos), creo que resultará evidente que casi ninguno (por si hay alguno que se "escape", introduzco el "casi") es en ellas "independiente" de la posición que ha adoptado en el juego de lo social-simbólico-político (hágase un recorrido por los más "famosos" de los últimos tiempos: Habermas, Lyotard, Vattimo, Sontag, Lecourt, Deleuze, Foucault, Sartre, Arendt, Althusser, Ferry, Mounier, Rorty, Jaspers, Heidegger, Derrida, Ortega, Unamuno, Bueno...) ¿por qué tendríamos que suponer que sí son "independientes" en sus concepciones los "grandes clásicos"? ¿por qué habría que considerarlos como unos "teóricos neutrales"? Por algún curioso motivo, Aristóteles tuvo que huir de Atenas a la muerte de Alejandro.

139- La tesis es tradicional (ya en *La Academia de Atenas*, mientras Platón señala al cielo, Aristóteles señala a la Tierra), pero ha sido reafirmada en el estudio citado de Aubenque (y, de manera similar, en *Pour une histoire de l'ontologie* de Michel Meyer, París, PUF, 1991), en el que Carlos Fernández Liria se apoya para presentar a Aristóteles como origen de la tradición materialista, desde una lectura que parte expresamente de las tesis de Felipe Martínez Marzoa.

No nos interesa aquí tanto un análisis de las formas en que Aristóteles tematiza la cuestión del ser, o una discusión con las diversas maneras de interpretarlo, cuanto señalar la identificación (que se hace pasar por evidencia indiscutible) de la ciencia con el estudio del ser de los entes.

Lo cierto es más bien otra cosa: en primer lugar, Aristóteles no es el primero en dedicarse a la investigación científica; más bien habría que decir que (por mucho predicamento que después tuvieran sus exposiciones) en sus análisis "científicos" se aparta radicalmente de lo que viene haciendo, en su tiempo, la ciencia. En segundo lugar, y precisamente por eso, es culpable de haber construido la primera gran versión idealista de la ciencia¹⁴⁰: la que pretende explicar los acontecimientos físicos desde el previo metafísico (el de la *ousía*) supuesto. Tales cosas se siguen, precisamente, de haber aceptado que la pregunta por el ser es la pregunta de la ciencia.

No nos referiremos aquí a lo que sucede con las matemáticas porque en la época de Aristóteles son un abierto campo de batalla desde la ruptura de la secta de los pitagóricos. Aunque la recuperación efectuada por Platón recoge los elementos más místicos del pitagorismo matemático, hay toda una corriente de pensamiento matemático que trabaja sin suponer la identidad del número y de la materia (línea ésta que de alguna manera recorre las perspectivas que desarrollan Meliso, Zenón, Demócrito, o el mismo Eudoxo de la Academia), pero es cierto que la investigación desplegada en la Academia platónica, por muy importante que realmente fuera y por mucho que avanzase en la geometrización deductiva, no ha sido capaz (y Platón es en buena medida responsable de ello) de superar las diferencias y de construir una línea común de desarrollo matemático¹⁴¹.

140- Aristóteles es también origen (aunque no cabe atribuirle a él el "error" sino a algunos de sus lectores) de toda una gran tergiversación histórica, según la cual habría sido el primer autor en investigar de manera total las causas. Lo cierto es que cuando (en el libro A de la Metafísica) habla de la manera en que ha abordado, a diferencia de los autores anteriores, la cuestión de la investigación de las causas, Aristóteles no afirma ser el primero en abordar esa "problemática-causal" sino que es el primero en investigar en serio los principios y causas (del ser en cuanto ser) a los que todo ser y toda ciencia están sujetos (cfr. 982a-982b, el subrayado es mío).

141- En este sentido, el que Aristoteles venga a presentar la matemática como una especie de ciencia intermedia (que estudiaría los seres inmóviles, pero no separados) entre la filosofía primera y la filosofía segunda o física, muestra claramente la pervivencia en su concepción de la recuperación platónica de la más mística tradición pitagórica: el número como una suerte de intermediario-puente entre la realidad física y la inteligible.

Pero quizá no sería justo atribuir a Aristóteles parcialidad en un asunto en que la parcialidad es norma¹⁴². Sí es determinante, sin embargo, la constatación de lo que sucede en la obra de Aristóteles cuando se lanza a la tematización de las cuestiones “físicas”. En ese momento se puede percibir (pese a la supuesta evidencia en sentido contrario) la distancia tomada respecto de las líneas de investigación científica que vienen siendo desarrolladas en el mundo griego.

Ya desde finales del siglo –VI, diversos autores del mundo griego, en los más variados ámbitos del conocimiento, han venido torsionando el conjunto de datos “importados” desde las formaciones culturales y sociales circundantes hasta el extremo de empezar a formar con ellos un corpus explicativo que, precisamente, es el origen de las ciencias desarrolladas posteriormente. Las necesidades de un mundo que –frente a lo que sucede a su alrededor– empieza a romper con las tradiciones ordenaciones místico-religiosas que garantizaban el sometimiento a una inmutable jerarquía de dominio aristocrático, han conformado la exigencia teórica de dar cuenta de un Orden-del-mundo (o de una posibilidad de ordenación-del-mundo) que no es ya la de la tradición. Así, la exposición por Anaximandro de la hipótesis del torbellino inicial del que procedería toda la estructura del universo, abre el camino de una explicación cada vez más “mecánica” del universo físico frente a la mitología de la divinización de las fuerzas naturales (o, lo que es lo mismo, su consecuencia en la consideración de las fuerzas naturales como caprichosas y no sometidas a norma “explicable” salvo por mediaciones religiosas). En este mismo sentido, la redacción en el ámbito médico de la llamada “colección hipocrática” supone un cierto punto culminante en el proceso de secularización iniciado alrededor de un siglo antes por los médicos de Cos al romper con la exigencia de secreto de los sacerdotes de Esculapio. La medicina –al igual que la explicación de “lo físico”– se aleja por ese camino de las formulaciones místico-religiosas para adentrarse en la senda de la explicación “mecánica”: la enfermedad

142- Lo cual no obsta para que sea cierto que la geometrización y la ruptura de la hipótesis del continuo son las perspectivas menos místicas de entre las desarrolladas, y que el geometrismo se manifiesta como intento de constituirse en procedimiento “explicativo” (y no ya intermediario “ontológico” como en el modelo platónico): es cierto también que Aristóteles, de entre las posibilidades abiertas en torno a la matemática, en lugar de decantarse por la “vía científica”, opta (y la prolonga) por la que procede de la mística pitagórica de los números.

es entendida como ruptura de equilibrios internos del cuerpo (aunque aún entendido en términos esencialistas, este equilibrio será paulatinamente considerado en términos “materiales”¹⁴³), y la cura como restauración de los mismos. El cuerpo humano, pues, viene a ser también entendido como un mecanismo funcional cuyo orden puede ser explicado y (al igual que puede romperse) puede ser restaurado.

La investigación científica, en el mundo griego, así, en la época en que Aristóteles despliega sus famosas investigaciones en las islas del Egeo, se ha alejado al mismo tiempo de la tradición religiosa y de la pretensión codificadora del pitagorismo (que en el *Timeo* platónico ha visto un renacer final) y ha venido a desplegar una concepción de la explicación entendida como determinación de las causas (mecánicas: que originan, que hacen surgir o modificar, que ordenan o estructuran) físicas de los acontecimientos. Tanto en Diógenes de Apolonia como en Anaxágoras o en el viejo Demócrito que prefería encontrar una sola causa a ser el rey de los persas, el mecanicismo explicativo recorre un camino que conduce (por unos u otros recovecos: no es igual la exposición de Demócrito a la de Anaxágoras) al desarrollo, en lo físico-astronómico, de la hipótesis del torbellino, en lo médico-fisiológico, al estudio de las mezclas materiales y de sus efectos, en todo caso, a la consideración de los sentidos como cauce, nuevamente “mecánico”, de acceso al conocimiento¹⁴⁴.

En este marco de investigación, ciertamente, Aristóteles apuesta por la investigación empírica, pero sólo como instrumento para la catalogación o descripción, nunca entendida como procedimiento que busca causa o explicación alguna; insiste en la importancia que para el conocimiento tienen los sentidos, pero no como instrumentos por los que las cosas llegan a ser captadas sino como mediaciones desde las que se hace posible el inicio del proceso abstractivo por el

143- Así, aunque Alcmeón de Crotona entiende el equilibrio como equilibrio "numérico", y Filolao lo hace depender de una presentación "lógica" del funcionamiento del cuerpo, ya en Empédocles, y al hilo de un creciente interés por la investigación fisiológica, es considerado como un equilibrio de "elementos" materiales que componen el cuerpo, y para Hipócrates de Cos, el equilibrio de los cuatro humores básicos del cuerpo está ya exento de la carga mística que aún puede rastrearse en la concepción de Empédocles (no hay que olvidar la importancia de las investigaciones de Diógenes de Apolonia en la "fijación" de una concepción mecánica del cuerpo humano).

144- Sin por ello olvidar, obviamente, la mediación de la palabra (y su carácter significativo) en la formulación de los conceptos que lo vehiculan.

que el alma capta la esencia –el ser– de los entes; Aristóteles, en fin, sustituye la hipótesis del torbellino por la tendencia al lugar natural y por el movimiento circular de unos entes situados (¿por qué esta distinción?) en el plano de lo supralunar; esto es, por una explicación del movimiento natural que hace tabla rasa de cualquier explicación mecánica. Para Aristóteles, la causa del movimiento (esa que, según pretende, no ha sido tematizada por los atomistas) está en el ser propio de los entes, en su naturaleza, y sólo los movimientos “violentos” (=“no-naturales”) tienen una causa “extrínseca”. Para Aristóteles, la naturaleza es ese principio de movimiento y cambio que los entes, de manera no accidental, tienen en sí mismos: el ámbito natural es, pues, el de la fijeza y repetición de la esencia, el ámbito místico en el que la identidad se re-produce, en el que el ser de los entes se manifiesta y actúa, en el que la ousía es norma de articulación.

Aristóteles, ciertamente, reconduce la pregunta por el Ser que Platón (y la tradición mística anterior, de Parménides y Heráclito a los pitagóricos) formulara. Pero eso no le convierte en el origen de la ciencia: le hace un continuador (o, si se quiere, un “fundador” en tanto que “reorientador”) de la pregunta metafísica. Para Aristóteles (como para Platón, aunque por otra vía), el decir dice el ser, y la proposición, por eso, es el lugar en el que el ser es manifestado, el lugar en el que el ser es “desvelado”, el lugar de una verdad entendida como “mostración” o “fansis” (y no, por tanto, como construcción y resultado).

Al igual que los “científicos” de la Academia (¿los amigos de la tierra¹⁴⁵?) rompieron inmediatamente con la Teoría de las Ideas, los “científicos aristotélicos” se olvidaron pronto (Deo gratias) de la metafísica del maestro: parece que puede afirmarse que el propio Teofrasto rechazó ya –por llena de aporías derivadas de su supuesto metafísico– la distinción entre el mundo sublunar y el supralunar, y es claro que los científicos que se trasladaron a Alejandría, desde el mismo Estratón de Lampsaco, fueron más fieles al mecanicismo democriteo-epicúreo que a la (meta)física aristotélica (mientras, la vena mística era retomada-reformulada por los primeros “estoicos”).

145- Carlos Fernández Liria (*El materialismo*, pp. 262 y ss.) ha sugerido que, más bien, es a estos autores a los que se refiere la expresión contraria, la de “amigos de las ideas”. El propio Fernández Liria, aunque hace referencia a la autoridad interpretativa de W.K.C. Guthrie, reconoce que la identificación es muy discutible.

No. Aristóteles no es el origen de la ciencia: es el origen de la pregunta por el ser de los entes, de la *física* entendida como *ontología regional* o como *filosofía segunda*. Pero esa es también una manera de hacer derivar todo posible saber físico de una cierta consideración del Ser que, aunque no consigue fundarse como filosofía primera, opera convirtiendo a "la ciencia" en una construcción intrínsecamente metafísica. Allí donde Heidegger diagnostica olvido del Ser, Aristóteles considera que, finalmente, sólo es posible estudiar el Ser en los entes: pero estudiarlo (el Ser) al fin y al cabo.

La ciencia, sin embargo, busca dar cuenta de las causas. Y pretender que, de algún modo, la causa es el ser (ya la invarianza del *eidos*, ya la *ousía*, ya la diferencia cualitativa, ya la singularidad individual entendida como origen), no es ciencia sino metafísica¹⁴⁶. El Ser (si algo es: si algo es aquello de lo que decimos cuando decimos un conocimiento explicativo) no es nunca causa sino resultado, y sólo en tanto que resultado¹⁴⁷ (en tanto que efecto-producido-construido), produce efectos.

No. La ciencia no se pregunta por el ser. Su verdadera pregunta es por la explicación y, así, su preocupación estriba en el establecimiento de relaciones causales. La pregunta de la ciencia es la pregunta por la(s) causa(s). Frente a Platón y Aristóteles, el mundo griego ha contado con otra concepción que –por más que olvidada o escondida– no ha dejado de producir efectos: la de Demócrito.

146- Por eso Aristóteles insiste en utilizar como procedimiento para la definición el que expresa "el género y la diferencia"; por eso no toma en consideración la utilización de definiciones "genéticas". El asunto es importante porque, como se ha señalado, una definición por género y diferencia permite "reconocer" el objeto definido y distinguirlo de otros objetos (permite, pues, su contemplación), pero la definición genética, al expresar su causa, permite conocerlo ("conocer" su formación y, así, su relación causal con el ámbito en el que "funciona"). De hecho, las definiciones "geométricas" que utilizan los primeros matemáticos (el procedimiento geométrico mismo) es el resultado de un proceso en el que se han "generado" unas determinadas formas de utilización de los conceptos que los hacen aptos para resolver diversos problemas prácticos por la utilización del mismo procedimiento y, por eso, lo más "sencillo" habría sido hablar de "realidades generadas" para referirse a ellos. La concepción aristotélica de la definición, sin embargo, lo excluye.

147- Algo así –permítaseme el salto temático– dice Marx cuando señala que las llamadas "materias primas" son siempre fruto de algún tipo de trabajo: siempre producidas.

Demócrito¹⁴⁸ es el gran sistematizador griego de la actividad científica y, además, un investigador, él mismo, de las causas¹⁴⁹. Ante Demócrito no estamos, como suele decirse desde la concepción que identifica la historia de la filosofía con la historia de la metafísica, ante un “simple presocrático” (y no discutiremos aquí si tal expresión tiene un significado “serio”; nos limitaremos a afirmar que no lo tiene). La potencia de su obra es tal que, según una leyenda transmitida (pero es una leyenda que bien pudiera ser cierta), Platón quiso quemar todas sus obras. No lo habría hecho, al parecer, porque fue persuadido de la inutilidad de tal acción..., pero es lo cierto que el gran Platón nunca nombra –como si quisiera borrar su existencia– a Demócrito en sus obras¹⁵⁰. La potencia explicativa de las obras de Demócrito es tal que el propio Aristóteles no pudo construir su propia física más que como el reverso de la atomística, viéndose obligado para ello a “interpretar” las concepciones democríteas, reduciéndolas a una presentación apta para ser criticada desde sus propios planteamientos.

En la versión de Aristóteles, Demócrito sólo ha entendido por causa la “causa material” (aquella materia de la que están compuestos los cuerpos): tanto como decir que no ha buscado la “causa explicativa”; de ahí la famosa sentencia según la cual no ha dicho nada sobre la causa del movimiento. En la versión de Aristóteles, además, Demócrito ha sostenido que los “átomos” y el “vacío” son los “elementos” de todas las cosas. No es éste el lugar de discutir esta presentación, pero bastará con señalar que ese “reduccionismo” es totalmente falso por cuanto, primero, desde un punto de vista “gene-

148-- Sería una simpleza aludir al significado de este nombre (el elegido o el querido o el deseado por el "demos"). No lo es, sin embargo, aludir a su claro compromiso con las formas antiaristocráticas de gobierno que vienen desplagándose en el mundo griego y que suponen una primera exigencia de remisión del poder en la "polis" al carácter fundante y no-mediado de las formas de socialidad del "demos". A diferencia de las posiciones de Platón o de Aristóteles, Demócrito ha señalado que "es preferible la pobreza en una democracia al llamado bienestar de manos de los poderosos, en la misma medida en que la libertad lo es a la esclavitud".

149- Pierre-Marie Morel (*Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, 1996) ha realizado un pormenorizado estudio al respecto, escarbando a través de las diversas presentaciones doxográficas de su obra.

150- Toda una tradición pretende negar el "odio" de Platón aludiendo a una supuesta recuperación del atomismo democríteo en el Timeo platónico. Bastará una lectura del Timeo para comprobar lo lejos que esa presentación mística del orden del mundo está del aparentemente recuperado mecanicismo de los torbellinos.

ral”, Demócrito explica –lo hace– el funcionamiento del universo y los diversos movimientos, no sólo a partir de la consideración de los átomos y el vacío, sino desde la introducción del choque entre los átomos y desde la importancia de las nociones de *rhythmós*, *tropé* y *diathigé* (estructura, dirección y contacto) que Aristóteles “recupera” (67 A 6) como las más “estáticas” *skhéma* (figura), *thésis* (posición) y *táxis* (orden); segundo, que no sólo desde este punto de vista “general” es abordada por Demócrito la cuestión del movimiento (del cambio, del acontecer) y de su causa, sino que su obra es una verdadera “física aplicada” (explicación de la animación del cuerpo, fisiología de la sensación, estudio de la generación de los seres vivos...), que no sólo se diversifica en análisis de “casos” particulares sino que, además, tiene la pretensión de constituirse en una auténtica “ciencia de las causas” o *aitiología*¹⁵¹.

La grandeza de Demócrito se percibe al leer los escasos fragmentos que de su obra se conservan, y no puede sino admirarse su potencia afirmativa cuando se advierte la manera directa en que se quita de encima el misticismo de Anaxágoras (su concepción del *Noûs* que todo lo ordena) o en que rompe con la mística del Ser elaborada por ese Parménides que algunos presentan como sublime anticipador de todas las verdades: el no-ser (el vacío) existe, no menos que el ser (los átomos), porque existe (*es*, si se quiere usar el verbo ser en este sentido) todo aquello que produce efectos.

Si se me permite una –otra– licencia, llamaría además la atención sobre un sutil paralelismo “ucrónico”. Frente al orden “globalizado” de la Economía-Mundo, hoy, los “movimientos antisistémicos” reivindican la pluralidad de un mundo en el que quepan “muchos mundos”. Frente al orden del Ser, frente al mundo derivado del Uno que pregonará Platón y frente al mundo físico que “ordena” y coloca “en su lugar” lo heterogéneo que será el aristotélico, Demócrito señala que existe una “pluralidad de mundos”, y que todos ellos se mueven en el torbellino que los choques de los átomos provocan.

Pues bien, este personaje curioso y legendario, origen de toda la tradición materialista de pensamiento, investigador incansable (tanto que uno de los sobrenombres por los que era conocido es “sabiduría”), sostiene que “conocer *lo que es realmente cada cosa* no nos es accesible” (68 B 8; el subrayado es mío). La afirmación es clara (y no

151- Cfr. Morel, *op. Cit.*, pag. 29.

es una afirmación de escepticismo): no conocemos el ser (a menos –insisto en el matiz– que utilicemos la noción *ser* para referirnos a aquello que conocemos; pero eso descarga –que es lo realmente importante– el conocimiento de cualquier connotación ontológica). Lo que realmente son las cosas nos resulta inaccesible.

Y sin embargo, difícilmente podrá encontrarse en el mundo griego una reivindicación del conocer tan clara como la que Demócrito formula: tres son las consecuencias (68 B 2) de la sabiduría: razonar bien, hablar bien, y obrar como se debe. O, dicho de manera mucho más bonita: “lo mismo que nos procura el bien nos procura el mal, pero podemos evitar el mal. Del mismo modo, el agua profunda, si bien es valiosa, es también perniciosa, pues puede ahogarnos. Pero se ha encontrado una solución: aprender a nadar” (68 B 172).

Aprender a nadar no nos dice nada sobre el ser; pero puede salvarnos la vida. Tal, y no otra, es la virtualidad del conocimiento.

La modificación de las formas de relación social que se ha producido en el mundo griego entre los siglos –VI y –V está en el origen de la aparición de una manera de actividad teórica a la que llamamos filosofía (=amor al saber). La articulación social fundada en el dominio de un señor cuyo poder se sustentaba en la antigüedad del linaje ha dado paso, paulatinamente, a una práctica de la convivencia (la de la “polis”) en la que la multiplicación de los poderes, la aparición de formas de actividad económica que permitían escapar al sometimiento al señor territorial (la artesanía, el comercio) y la progresiva autonomía vital de los ciudadanos, han puesto en crisis los sustentos tradicionales de la sociedad aristocrática: tanto el sometimiento al poder del linaje, como, necesariamente, la aceptación de las formas narrativas (las diversas mitologías) en las que se daba cuenta de la “naturalidad” (o del origen divino-tradicional) de ese modo de vida, han sido puestas en cuestión en el juego de las relaciones sociales por un movimiento ininterrumpido que ha obligado a fijar –incluso por escrito y previo “acuerdo” entre las partes– las normas de la convivencia política y social en códigos legales de obligado cumplimiento y, por eso mismo, explícitamente beligerantes con el orden de la tradición. El establecimiento de estos códigos es de una importancia práctica (e ideológica) crucial, por cuanto su formulación supone un explícito reconocimiento de la potencia constituyente de las relaciones sociales surgidas desde la inmanencia de la pluralidad de

poderes y de la divergencia de intereses: la formulación de códigos legales viene a significar que los ciudadanos tienen la capacidad de decidir cual es el orden social que quieren darse; dicho de otro modo: los ciudadanos tienen la capacidad de establecer el orden, porque el orden-dado *deja de ser considerado como un orden natural* y porque las narraciones y las tradiciones no fundamentan (no pueden ya hacerlo) la supuesta exigencia de mantenimiento inmutable del modo-de-vida existente, del “Ser” presupuesto de lo social expresado en el orden mítico de la tradición.

Lo que llamamos filosofía surge precisamente en ese ámbito de pugna social y política por el orden constituyente, como práctica justificadora de la potencia de generación de un nuevo orden o, por contra, como reivindicación del orden de la tradición allí donde la mitología no es ya aceptada¹⁵². Y como quiera que la situación social y política no está exenta de tensiones y pugnas (de lucha de clases, diríamos, y citaríamos en nuestro apoyo el famoso texto de Heráclito que habla de la guerra como padre de todas las cosas, que a unos hace reyes y a otros esclavos), tampoco lo está el ámbito teórico-discursivo en el que se mueve la actividad filosófica: en el mundo griego (y esto será una constante también en las formaciones sociales posteriores¹⁵³), los “filósofos” optan, bien que construyendo formulaciones diversas, entre dos grandes posiciones: unos se constituyen en defensores-justificadores del Orden-natural-e-inmutable, otros, por contra, insisten en la inexistencia (inexistencia “metafísica”) de tal Orden y, bien al contrario, postulan de manera radical el carácter “resultante” de la realidad (del “efecto-realidad”) y entienden que la actividad humana es la norma-de-construcción (y no la norma-de-despliegue) de un Orden que será siempre, por necesidad, cambiante, moldeable y construido-mediado por la actividad (por la actividad “práctica” y por la actividad teórica) humana.

152- Este es el motivo fundamental por el que decimos que la filosofía es una actividad griega: porque sólo en Grecia (y porque sólo en Grecia -y los motivos son muchos- la modificación de las estructuras de la relación social se produce de manera tan significativa) es planteado como problema teórico el de la justificación de la posibilidad de construcción de un Orden-no-natural o, dicho de otro modo, el de la construcción simbólica de un orden de convivencia a partir de la pluralidad efectiva de poderes reales. En ninguna otra de las formaciones sociales y culturales existentes es planteado ese problema.

153- En virtud de lo cual decimos que nuestro mundo es -sigue siendo- el mundo griego.

Es así como hay que entender la progresiva desmistificación del saber (médico, por ejemplo) o el aparentemente “repentino” interés de los “físicos” milesios por la búsqueda de un “arkhé” distinto del establecido en las diversas teogonías o en las genealogías míticas, su insistencia en la “desteologización” de las fuerzas naturales o su incipiente preocupación por la construcción de explicaciones “inmanentes” para los fenómenos naturales. Es así, aunque en sentido contrario, como hay que entender la mítica de la armonía cósmica que sirve de sustento a la mística pitagórica de los números-ser, la insistencia heraclíteica en la existencia de un “logos” inmutable que rige, como ley escondida pero efectivamente actuante, los múltiples cambios que los sentidos nos muestran, o la igualmente mística afirmación parmenídea de un Ser-Uno-inmutable-eterno-y-redondo ante el que el mundo de la opinión queda desvalorizado, como queda desvalorizada la concepción discontinua del espacio que precisamente ha surgido en-con la ruptura que el desarrollo matemático ha introducido en la visión pitagórica de la realidad. El Ser parmenídeo es, así, resultado (en lo-metafísico: el gran invento de la filosofía que presupone el Orden) de la primera gran disputa en torno a la formulación autónoma de la ciencia matemática¹⁵⁴: nada que ver, por tanto, con una exigencia de la razón (visión a la que hemos llamado “logocéntrica”) sino, antes bien, exigencia planteada por la pugna práctica en torno a las formas y condiciones de la organización de la vida (política y social).

Es también así como hay que entender las opciones más radicalmente anti-tradicionales (y, por eso, “democráticas”) elaboradas por los “retores” en Atenas y en otras ciudades griegas: el hombre es la medida de todas las cosas (Protágoras); el Ser no existe, y si existiera no se podría conocer, y si pudiera conocerse no se podría comunicar (Gorgias). También desde esta perspectiva hay que contemplar los intentos (de Empédocles y de Anaxágoras) de establecer limitaciones trascendentes (el Amor y el Odio o el Noús que todo lo gobierna) al pluralismo fundamental puesto sobre la mesa desde la centralidad de la hipótesis de la discontinuidad, y desde el rechazo de los “sofistas” de cualquier mistificación ontológica del Orden. Vistas las cosas en esta perspectiva, las posiciones de Platón y de Aristóteles a las que

154- No estará de más releer los análisis de Zafiropoulo a propósito de la continuidad/discontinuidad del pensamiento parmenídeo respecto de la “moribunda” secta de los pitagóricos.

hemos hecho referencia se sitúan claramente como apuestas que no pueden entenderse al margen de la cualidad social de la disciplina filosófica naciente.

Si Demócrito es el origen de la tradición materialista es, precisamente, porque su posición es, por primera vez, una *consciente* afirmación no sólo de un planteamiento que parte de la aceptación de los métodos y resultados de la ciencia-realmente-existente en su tiempo sino, además, de una apuesta claramente beligerante contra las mistificaciones “metafísicas” con las que algunos autores (Anaxágoras en primer término) pretender dinamitar su potencia de cambio. Por eso Demócrito constituye una obra radicalmente distinta de la que después elaborarán Platón y Aristóteles (y ellos son también conscientes de esa radical diferencia) y también diferente de la posición eminentemente crítica que los “retosres” han afirmado: así, más allá del mero “relativismo” con el que podría caracterizarse la opción de Gorgias o de Protágoras, Demócrito, recogiendo la afirmación “aitiológica” de Leucipo¹⁵⁵, se sitúa en el ámbito teórico en el que es posible la construcción de explicaciones “científicas” que en nada aluden a un Ser-Orden supuesto.

Afirmar que los átomos y el vacío son “principios”¹⁵⁶ de todas las cosas es ya toda una declaración. Hablar de átomos y vacío es una exigencia de la explicación causal que no presuponga el Orden como origen fundante.

La explicación, ciertamente, tiene que dar cuenta (establecer las regularidades) de un mundo que, hasta el momento, sólo ha sido pensado como ámbito en el que se expresa un principio “divino” o, si se quiere, “espiritual”: no sólo en la tradición de la teogonía sino también, como decíamos, entre los teóricos que reintroducen la pre-

155- Las fuentes que poseemos hacen realmente imposible una distinción exacta entre lo afirmado por Leucipo y lo dicho por Demócrito. Hay, en todo caso, un fragmento (y sólo uno) admitido generalmente como de Leucipo: "Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas suceden por una razón y por necesidad" (67 B 2).

156- Las noticias que nos han sido transmitidas hablan unas veces de "principios" y otras de "elementos" para referirse a los átomos y al vacío. La opción que hago aquí por "principios" me parece más ajustada por cuanto no se excluye que esos principios sean también "elementos" en el sentido de "componentes" o "constituyentes materiales y primarios", mientras que optar por "elementos" supone establecer una restricción: mientras "principios" puede incluir "elementos", "elementos" excluye "principios". Otra cosa distinta sería -pero no lo hacemos aquí- pensar "principios" en sentido ontológico-generador: nada más lejos de la concepción democrítea.

sencia en el mundo del ordenamiento místico. La armonía universal de los pitagóricos o el logos heraclíteo son ejemplos claros de esto mismo, pero la explicación de Anaxágoras es ya en el mundo griego (como lo será posteriormente, por ejemplo, la de Hegel¹⁵⁷) la fórmula que sintetiza la posición de lo que llamamos “idealismo” filosófico: Anaxágoras ha partido de la pluralidad y de la dis-continuidad material, y ha logrado “recuperar” esa opción de la investigación científica mediante el expediente que consiste en supeditar su despliegue a la actividad eficiente de una “Inteligencia ordenadora” (el *Noûs*). La realidad material es plural, el espacio es, ciertamente, discontinuo, pero su “funcionamiento” es expresión del “despliegue” de una espiritualidad que garantiza, más que las regularidades que pueden ser explicadas, el Orden metafísico. Frente a Anaxágoras¹⁵⁸, afirmar que los átomos y el vacío son principios es tanto como, por un lado, afirmar que no hay más realidad que la realidad material (que no hay ningún ámbito de trascendencia) y que todo lo que los sentidos nos muestran (incluido el orden de regularidades que cae en el ámbito de la explicación científica) puede *ser explicado* sin suponer ordenación ni trascendencia: como efecto de unos choques que, siendo “por necesidad” (tal es el sentido de la sentencia de Leucipo) no-azarosos (esto es, teniendo una regularidad que puede ser explicada) no se someten a más norma que a su immanente juego material y mecánico. Frente a Anaxágoras, afirmar que los átomos y el vacío son principios es, por un lado, rechazar la presencia de un Orden que sea Norma y Principio (ahora sí con mayúscula) y, al mismo tiempo, romper de forma explícita con la problemática metafísica del Ser como primado de la consideración ontológica: tanto como los átomos, hay que recordarlo, el vacío *es*, puesto que produce efectos (el vacío *es* porque ni la pluralidad ni el movimiento serían posibles sin él, porque sin él ni la pluralidad ni el movimiento serían *explicables*).

Frente a Anaxágoras, afirmar que los átomos y el vacío son principios, es inaugurar la crítica del idealismo filosófico (de la afirmación de la existencia de un Orden que es Principio y/o Norma que anula la pluralidad, la diferencia y, por eso mismo, la actividad crea-

157- Con una diferencia fundamental: en Hegel la “inteligencia ordenadora” (por conservar esta expresión que en él no tiene sentido) no es trascendente.

158- 68 B 5: “Demócrito decía, refiriéndose a Anaxágoras, que sus doctrinas sobre el sol y la luna no le pertenecían, sino que eran antiguas y que él sólo las había aprovechado. Ridiculizaba también su teoría sobre la ordenación del mundo y el intelecto y lo aborrecía porque no le había interesado en absoluto.”

dora y “constituyente” de lo humano), pero es también, y esto es determinante, afirmar frente al “relativismo de los retores” que es posible encontrar explicación de las regularidades que los sentidos captan y que, por eso, siendo el mundo de lo social efecto de la actividad inmanente de los ciudadanos, no por ello hay que permanecer en el subjetivismo del hombre-medida. Dicho de otro modo: que aunque el Ser sea inexistente (o en todo caso incognoscible e incommunicable), ello no niega la existencia de un espacio para la comunicación, para la explicación, para el conocimiento y para la ciencia. Un conocimiento que no es conocimiento del Ser y una ciencia que no precisa de ningún tipo de fundamentación: menos aún de una garantía de su “correspondencia” con realidad¹⁵⁹ alguna.

Decir que los átomos y el vacío son principios de las cosas, sin entender por principio la Norma o el Origen de cuanto se da (en este sentido es claro que no estamos en Demócrito ante la afirmación de realidades materiales de las que se generen las cosas sino, en todo caso, de las que las cosas se componen en un proceso que las “agrega” o las “disuelve” como consecuencia de los choques que su propio movimiento provoca mecánicamente de forma inmanente) es tanto como entenderlos como aquello que permite la explicación del mundo, como conceptos de un discurso explicativo. Es en este sentido en el que debe entenderse su identificación con las *ideas* de las que nos

159- En este sentido, el "atomismo" afirma explícitamente su ruptura con la correspondencia físico-numérica que había sido la propia de los pitagóricos: los átomos son partículas físicas (de materia), por definición indivisibles (eso significa "átomo" en primera instancia) y, sin embargo, Demócrito no deja de practicar una ciencia matemática en la que la divisibilidad es ya aceptada sin ningún escrúpulo místico-pitagórico (los intentos de Aristóteles -que son dados por buenos por Simplicio- por mostrar que hay una contradicción entre la indivisibilidad del átomo y los supuestos de la matemática -p.ej., *De caelo*, III, 7, 306a- evidencian, más que una inconsecuencia del atomismo, la incapacidad de Aristóteles para entender la diferencia entre magnitud física y magnitud matemática: para Aristóteles, hablar de magnitudes divisibles implica entender magnitudes físicamente divisibles. En contra de la supuesta indivisibilidad "teórica" que habría sido sostenida por Demócrito, puede aducirse la práctica matemática llevada a cabo por este autor. Así, por ejemplo, se podría sostener -hay quien lo ha hecho a partir del fragmento 68 B 155- que Demócrito puede haber planteado incluso el problema de lo infinitesimal: ¿cómo haríamos eso compatible con su supuesto rechazo de la divisibilidad infinita? Una incompreensión "en última instancia" del mismo tipo es la que lleva, por ejemplo, a Sexto Empírico a utilizar como un argumento escéptico la afirmación democrétea según la cual no podemos conocer lo que en realidad son las cosas).

hablan varias noticias¹⁶⁰, o la consideración (pese a haber afirmado explícitamente que todo conocimiento parte de la sensación) según la cual, en último término, aunque no se perciba así, toda la realidad es reducible a una determinada combinación de átomos y vacío. Conocer es, así, para Demócrito, un proceso en el que se da una explicación de aquellos fenómenos que percibimos como regularidades y que, por eso mismo, constituyen un objeto utilísimo de estudio; dar una explicación, además, no significa elaborar un discurso que en la correspondencia con lo percibido encuentre su fundamento, puesto que Demócrito es uno de los primeros autores en insistir en la “convencionalidad” de las “cualidades”: por convención es el color, lo dulce, lo salado y, en general, todas las cualidades sensibles, porque el mundo que percibimos es percibido siempre, necesariamente, en función de nuestra propia constitución material (corporal, “atómica”), en función de nuestro cuerpo. Siempre percibimos, cabe decir, como percibimos, y percibimos así porque nuestro cuerpo es como es y porque se ve afectado como se ve afectado por los cuerpos exteriores.

“Por convención”, nos explica Galeno (68 A 49), quiere decir para Demócrito algo semejante a “según la opinión” y “respecto de nosotros”. Y esto permite abrir otro matiz interesante: “respecto de nosotros” hace referencia directa al modo de percibir que es el propio de nuestro cuerpo, pero “según la opinión” supone también la introducción de una vía para pensar el “modo-del-mirar” socialmente construido.

Si a esto añadimos la formulación por Demócrito de una concepción de la significación¹⁶¹ que se aparta tanto de la referencialidad directa de la palabra a la cosa como de la posterior concepción aristotélica de la palabra como significativa por remitir a una determina-

160- *Atomos idea* es el título de un famoso ensayo de Alfieri a propósito del pensamiento de Demócrito (Firenze, 1953), y es también una expresión que aparece utilizada en un pasaje del *Adversus Colotem* de Plutarco de Queronea (68 A 57) en el que se lee: “¿Qué afirma pues Demócrito? Que sustancias infinitas en número, indivisibles y sin diferencia y que, además, carecen de cualidades y son inalterables, se desplazan en el vacío, en el que están diseminadas. Cuando se acercan unas a otras o se encuentran o se enlazan, se forman agregados, uno de los cuales se presenta como agua, otro como fuego, otro como planta, otro como hombre. Y todo son formas indivisibles (*atómous idéas*), como él las llama, y no existe nada diferente de ellas”. Demócrito llama “ideas” a lo mismo que ha considerado “principios” o “elementos: los átomos y el vacío.

161- Véanse, en 68 B 26, los motivos por los que Demócrito habría considerado que los nombres son “convencionales”

da esencia, estamos ante una obra que, claramente, se constituye en la primera gran reivindicación del conocimiento –en sentido fuerte: de la ciencia– como una práctica explicativa que, amén de construir el conocimiento de las *regularidades* y de sus *causas*, pone al margen tanto las versiones idealistas del Orden como “previo” cuanto su pretensión de reconducir la explicación a formulación ontológica (a reflejo del Ser en el ámbito de la palabra). La palabra es significativa, no es simple nombre que se adhiere como una piel a la cosa que nombra, y por eso, la práctica discursiva es también generación de sentidos y de mundos-otros-de-la-mirada que, abriendo posibilidades nuevas para el decir, para el entender y para el mirar-social, abre también la posibilidad de entender la actuación como alternativa constituyente y como cambio. Ciertamente, aunque sólo fuera por eso, es preferible encontrar una sola explicación causal a poseer el poder del rey de los persas: “para *persuadir* resulta muchas veces más *poderosa* la palabra que el oro” (68 B 51, los subrayados son míos). La palabra es, pues, productiva; es generadora de efectos de sentido en el ámbito social (la palabra “puede persuadir”); algo que los retores sabían también y que utilizaron precisamente contra el efecto de naturalización inducido por la repetición de los mitos de la tradición; algo, también, que Platón rechaza (reduciéndolo a falsedad o a “apariencia de sabiduría”), y que la teoría del significado de Aristóteles “descarga” de su potencia “subversiva” remitiendo la significación al ámbito de la expresión del ser (que es, en tanto que esencia, inmutable; por eso para Aristóteles, como para Platón –pero no para Demócrito– la verdad es en último término una cuestión de “mostración” o, por así decirlo, de “correspondencia”).

En Demócrito es sin duda fundamental la identificación de los átomos y el vacío como principios (*ideas*) de las cosas. De esa identificación depende, en el conjunto y en sus detalles, la explicación del funcionamiento del mundo¹⁶² que, frente al idealismo del Orden, formula: de esa identificación depende, en su contenido “científico”, el atomismo mecanicista que da cuenta del mundo sin intervención de dioses o inteligencias generadoras u ordenadoras (sin trascendencias y sin previos metafísicos). Por eso el atomismo es, necesariamente, la bestia negra de Platón y de Aristóteles, porque de principio

162- Y el “conocimiento del mundo” es, así, por primera vez de manera clara, algo diferente de su presencia misma o de la vivencia que de él tenemos: queda afirmada, pues, explícitamente, la distinción entre el ser y su conocimiento.

a fin construye una referencia pluralista que niega cualquier posibilidad de pensar la pluralidad en términos “enológicos”: Leucipo y Demócrito, dice Aristóteles (67 A 15), “no admiten que de una unidad surja una multiplicidad ni, inversamente, que de una multiplicidad proceda la unidad, sino que todos los cuerpos derivan de la combinación, es decir, del entrelazamiento de los átomos”. Sin embargo, más allá de ese *contenido* concreto de la explicación democrítea en el que siempre se ha insistido identificándolo como expresión de materialismo (incluso cuando la ciencia efectiva se ha dirigido por otros derroteros), es en *la manera de entender lo que es y lo que no es una explicación* (con independencia de cual sea su contenido), en la manera de entender la práctica explicativa, donde en mi opinión debe buscarse lo que realmente es decisivo en el pensamiento de Demócrito y donde se encuentra la clave para entender, además, en qué consiste, por un lado, la ciencia, y por otro, esa tradición materialista de pensamiento de la que decimos que con él se inaugura: al conocimiento le interesa, no el Ser, sino las regularidades (68 A 65), y respecto de éstas procura una explicación que exprese su “razón de ser”, su “causa”, entendiendo por tal una coherencia discursiva que sea capaz de justificar la forma en que esa regularidad es percibida por nosotros y por nosotros puede ser tenida en cuenta con vistas a una actuación eficaz, esto es, dando por sentado (ese es el “previo” constituyente o “democrático” del materialismo) que la actuación humana cambia, ordena y modula el mundo. Dicho en otros términos: al conocimiento le interesa la determinación de la posibilidad de actuación en un mundo que no es inmutable y que no obedece a Providencia o a Norma de despliegue alguna¹⁶³: tal es la pretensión y tal el sentido de esa práctica teórica que llamamos ciencia.

Sólo una mística del Ser puede pretender que la ciencia tiende a su expresión, su mostración o su descubrimiento; sólo una mística de la palabra puede pretender que la ciencia, formulando explicaciones, no añade nada al mundo: la ciencia, estableciendo un universo discursivo (en el modo-del-dar-cuenta, por seguir utilizando una jer-

163- Lactancio lo expresó bien en sus *Divinae Institutiones* (68 A 70): "...Comenzar por aquella cuestión que parece ser la primera por naturaleza: si hay una providencia que se ocupa de todo o si todas las cosas son y se generan por obra del azar. Demócrito es el autor de esta sentencia, confirmada por Epicuro". Aunque no es el lugar de justificar este asunto, diremos que la expresión "por obra del azar", de origen aristotélico, debe ser entendida en el sentido de "en ausencia de una causa eficiente y que actúe con vistas a un fin".

ga de ese tipo) ordena para la acción (establece pues un orden y una norma) aquello que la mística de lo metafísico pretende como siempre-ya ordenado¹⁶⁴ para la contemplación pura.

Es desde esta concepción de la ciencia (y no desde un supuesto ontológico derivado lógicamente –logocentrismo– de alguna posición filosófica o metafísica) desde donde se han formado históricamente los elementos comunes presentes en toda formulación filosófica que continúa la perspectiva abierta en la “línea materialista”: rechazo de cualquier metafísica (esto es, inutilidad cuando menos de cualquier discurso que pretenda serlo sobre el Ser), opción por las explicaciones causales (aceptación y/o trabajo en las líneas abiertas por/para la investigación científica) y concepción de la palabra y del discurso que insiste, por un lado, en su carácter “significativo”, y por otro en su carácter instrumental y/o productivo (instrumento para la acción y para la generación –social– de sentidos).

164- No niego la "eternidad" (el "siempre-ya") de la verdad alcanzada en el conocimiento: niego que se trate de una "eternidad" ontológica. La "eternidad" de la validez explicativa (en la que ha insistido, por ejemplo Althusser) procede del trabajo teórico que construye una articulación cerrada (una "estructura") de conceptos y que con ellos elabora una explicación del funcionamiento de su objeto sub specie aeternitatis; no es, por eso, un siempre-ya para la contemplación pura, sino para la práctica explicativa.

5.- CONOCIMIENTO Y POTENCIA

5.1.- Explicación y potencia

Al conocimiento, digo, le interesa la determinación de la posibilidad de actuación en un mundo que no es inmutable y que no obedece a ninguna Providencia, a ningún Sentido, a ninguna Norma de despliegue.

Interesa entonces, en primer lugar, señalar cómo es posible establecer un tránsito desde esta presentación a la perspectiva directamente política de la que he hablado (he planteado la cuestión al principio del capítulo 4, al afirmar que la ciencia permite el aumento de las posibilidades de liberación), y explicitar en qué sentido cabe afirmar que la ciencia no es el discurso del poder sino, precisamente, el discurso que pone el poder fuera de juego aumentando nuestra potencia y nuestra libertad misma.

Es ésta una cuestión que, sin duda, es importante por sí misma. Para nosotros, aquí, es importante además por una derivación en la que quiero insistir, y que consiste en señalar que, si es así, la diferencia entre una filosofía idealista y otra materialista, entre una filosofía que trabaja para justificar la preeminencia del Orden y el Sentido y otra que insiste en atenerse a los datos de la ciencia y, por ello, en negar cualquier Orden y cualquier Sentido que dirija o establezca el despliegue de la realidad, no es una simple diferencia (que siempre podría justificarse por una especial “sensibilidad” o por un especial “genio”) en el proceder argumentativo o en el peso que se da a unas u otras razones, sino, al menos “en última instancia”, una diferencia política. Dicho en otros términos, que la diferencia entre materialismo e idealismo no es una “simple” diferencia “teórica” (entre dos formas diferentes de saber, o entre conocimiento e ignorancia, por ejemplo), y que no puede ser circunscrita al ámbito (“logocéntrico”) de las disputas académicas o eruditas, porque en el fondo es una toma de postura ante la sujeción al poder lo que está en juego. Es por

eso que la opción entre materialismo e idealismo no es una cuestión de elección entre dos “matemáticas” igualmente plausibles, entre dos dinámicas de pensamiento igualmente válidas, o entre dos impulsos sentimentales. Por eso, también, cuando se discute si una determinada manera de enfrentarse teóricamente al mundo es o no “materialista”, no se está discutiendo sobre simples palabras: así, por ejemplo, cuando Althusser (el de sus últimos escritos) encuentra como “causa” de los “límites” del pensamiento de Marx (y del marxismo) un déficit en el desarrollo de la perspectiva materialista, o cuando, de un modo más general, se piden análisis de corte materialista (una teoría “materialista” de la literatura, una teoría “materialista” del arte, una teoría “materialista” del Estado, una teoría “materialista” de la política, o una teoría “materialista” de la teoría misma) la cuestión se sale inmediatamente de los marcos de lo teórico para encontrar su auténtica perspectiva política o, si se quiere, práctica.

Porque es una cuestión “práctica” esa a la que aludimos cuando hablamos de aumentar la “potencia”, de permitir la “liberación”, o de abrir la perspectiva de la “libertad”. Por mucho que la mitología idealista se empeñe en ello, la “libertad” no tiene nada que ver con una supuesta autonomía de la voluntad, ni tampoco con la anulación de las condiciones (físicas, históricas, sociales o simbólicas) de la decisión. Por lo mismo, la “liberación” no tiene que ver con una vana reivindicación de subjetividad autofundante o con el rechazo de todas y cada una de las normatividades que la actividad humana ha establecido o pueda establecer como formas de la convivencia (en la medida en que realmente sean formas de *convivencia*, y no maneras de encubrimiento de una relación social de dominio). Hablamos de “libertad”, en materialista, como “posibilidad de actuación” y, por tanto, hablamos de “aumento de la libertad” como extensión del ámbito de actuación efectivamente posible¹⁶⁵, y como eliminación de las constricciones económicas, simbólicas, sociales y políticas que impiden la construcción de una socialidad que sea “libre” cooperación entre individuos “libres”.

165- "Potencia" no es, así, un término "metafísico": no alude a una posibilidad-de-ser inscrita en esencia alguna sino, lo que es muy diferente, a la posibilidad de actuación (insisto, efectiva y no ilusoria). Un ejemplo: los aviones aumentan la libertad porque permiten volar (el problema -político y para nada "metafísico"- consiste en establecer los mecanismos por los que volar en avión sea una posibilidad efectiva para todos y no, como es de hecho, un elemento inscrito en los mecanismos de la captura social de la capacidad productiva).

Pues bien, decimos que el conocimiento y la ciencia hacen posibles precisamente la liberación y la libertad entendidas como aumento de la potencia (individual y colectiva), y que en atenerse a ellas estriba lo fundamental de la apuesta (política¹⁶⁶) materialista. El conocimiento (la ciencia) es una potencia de liberación que, necesariamente, bien de forma directa o porque ponga al margen el modo "naturalizador" de la mirada del Orden, abre cauces de enfrentamiento (eficaz) al poder.

Precisamente porque esto es así, y porque la actuación de los seres humanos en el mundo busca siempre (como la de cualquier otro se vivo: no se trata de una especificidad de lo humano) garantizar la propia existencia, dentro de los límites de lo que es posible, la formulación de explicaciones y, por ello, el establecimiento de cadenas causales de uno u otro tipo, es una característica común a todas las formaciones sociales, y a las diversas construcciones simbólicas que construyen su identidad. Por eso, es característico de *todas* las formas culturales la utilización de una discursividad narrativa en la que, articuladas de manera más o menos mítica, se establecen líneas de causalidad en virtud de las cuales se da cuenta (se produce la apropiación simbólica) del mundo. El trabajo de la antropología (en los herederos sobre todo de la perspectiva desarrollada por Lévi Strauss) ha mostrado que las estructuras de funcionamiento de los sistemas simbólicos son, en todas las culturas, los mismos, y que en todos ellos está presente la consideración del carácter causal de la actuación¹⁶⁷: el simbolismo cultural con el que los humanos integran los acontecimientos naturales de su entorno con vistas a su dominio (al menos simbólico), así, no puede ser realizado más que sentando la afirma-

166- Apuesta política porque, insisto en ello, entre saber e ignorar hay una diferencia que no es sólo una diferencia entre saber e ignorar: no lo es porque "saber" es algo más que contemplación (es algo más que "pura" teoría), es un "nec-ocio" en el que, como en cualquier otro, se "produce" un cierto efecto con el que una necesidad queda satisfecha. El "valor de uso" del saber (que aquí reivindicamos frente a hipóstasis de su "valor de cambio" en la articulación social del espectáculo) sólo puede ser desdiseñado desde su reducción (logocéntrica) a "mera" teoría.

167- Hay que abandonar (o reformular al menos), por tanto, esa presentación de la especificidad del ámbito cultural "griego" que hace de él el inventor de la "causalidad" y, así, de la ciencia (opción que aparecía justificada, por ejemplo, en la obra de Levy Bruhl) sobre la que, además, se ha levantado esa mala metáfora que pretende dar cuenta del surgimiento de la filosofía (y de la actividad científica) como un místico (por no explicado) "paso del mito al logos".

ción de una secuenciación de los acontecimientos tal que unos son entendidos como *causa* de otros, y estos, a su vez, como *efectos* de aquellos; sólo así es posible una mirada al mundo que sea algo distinto de la mirada pura del misterio. Sólo suponiendo que de una actuación se sigue un efecto puede siquiera pretenderse la posibilidad de una actuación intencional; sólo suponiendo que un acontecimiento es efecto de algún otro puede siquiera pretenderse la posibilidad de algún tipo de dominio (técnico o simbólico) del mundo.

El supuesto de la causalidad, de algún tipo de causalidad, como elemento básico de toda forma de pensamiento (de discursividad que pretende dar cuenta del mundo para su dominio), es por eso una característica común a todas las formaciones culturales humanas o, si se quiere, es la característica sin la que no hay presencia *humana* en el mundo.

Así, por un lado, lo que llamamos ciencia no es la única forma de pensamiento que pretende formular una explicación (también lo pretenden todos los mitos y todas las formas de religiosidad); así, por otro, el supuesto de la causalidad (el supuesto según el cual el mundo es un orden que se articula en torno a una regularidad de las sucesiones de ciertos acontecimientos) está presente y funcionando por igual (por igual en tanto “estructura”) en los mitos, en las religiones y en la ciencia. Por un lado, toda formación *humana*, en tanto que lo es, articula formas de pensamiento que pretenden apropiarse simbólicamente del mundo, que pretenden *explicarlo*; por otro, toda pretensión de explicación, incluso las que se articulan de forma mítica, funciona poniendo en juego la misma *forma* de pensamiento discursivo. La misma “raíz antropológica” es el hilo de continuidad (y de semejanza formal) que permite pensar una cierta similitud entre las distintas formas de materializarse el pensamiento, entre las distintas “matemáticas”. Lo importante es atender al hecho de que tal proceder “estructuralmente común” del pensamiento no es el índice de un absoluto (de una esencia común a la humanidad que pudiera utilizarse como “fundamento” de la legalidad cognoscitiva: por lo mismo que no decimos que el hecho de que todos los seres vivos se alimenten nos descubre una esencia común que es el fundamento de la legalidad gastronómica) sino una marca del estar humano en el mundo: el pensamiento establece siempre cadenas causales porque sin tal supuesto sería imposible la actuación intencional, porque nadie proyectaría actuaciones con vistas a un fin sin suponer que una actuación concreta puede conducir a un fin con-

creto¹⁶⁸: la causalidad es un supuesto de la actuación intencional como los pulmones lo son de la respiración pulmonar.

Esto así, lo que distingue las distintas formas de pensamiento no es la presencia o la ausencia de la racionalidad o del pensamiento, no es la presencia o ausencia de la causalidad como estructura de la discursividad: el pensamiento es siempre discursividad que se atiene a reglas (todas las formas de pensamiento, las construcciones míticas como las ciencias; incluso la discursividad delirante lo hace; incluso la locura sigue una normatividad discursiva que puede ser estudiada); lo que distingue unas formas de pensamiento de otras, no es tampoco el tipo de acceso al ser¹⁶⁹ que (supuestamente) permiten. Lo que distingue entre sí las distintas formas de pensamiento es, por un lado (y en primer lugar) el tipo de dominio simbólico y práctico que permiten sobre el mundo, su mayor o menor "eficacia explicativa", y por otro (pero es esto algo que se sigue de la consideración de las condiciones de la eficacia misma) la determinación del tipo de causas actuantes en la causalidad supuesta.

La cuestión del tipo de "causa" afirmada en la explicación se hace, así, elemento determinante por dos consideraciones distintas que, en el fondo, están ligadas entre sí como las dos caras de una misma moneda: postular una causalidad trascendente no permite el mismo tipo de dominio que permite una causalidad inmanente, porque sólo puede ser presentada como "origen" que se escapa a los límites del propio acontecimiento que tiene que ser explicado, sobre el que no hay posibilidad de influir (salvo ritualmente y de manera "religiosa"), y ante cuyo Orden sólo cabe la contemplación y la obediencia; la causalidad inmanente, sin embargo, es más apta para el dominio del mundo porque, por un lado, al excluir la eficacia explicativa de elementos de trascendencia, entiende su objeto como dotado de un funcionamiento autónomo (por tanto, no-sometido a un Orden que lo determina como inmodificable, y así, abierto a la actuación humana), y por otro, porque esa autonomía funcional supuesta exige que

168- En este sentido podría decirse que la causalidad no es tanto un "a priori" del conocimiento cuando un "a priori" de toda actuación (humana: intencional y no sólo reactiva) posible.

169- Bastaría atender a la tematización de la cuestión de la causalidad en Hume y en Kant para darse cuenta de ello: la causalidad no es una característica que pueda atribuirse al mundo (Hume), sino la "forma" en que el entendimiento se representa su funcionamiento (Kant).

la discursividad que da cuenta de ella se articule como complejidad estructural de conceptos, como círculo conceptual (la verdad "bien redonda" de la que habla el poema de Parménides¹⁷⁰) en el que cualquier modificación genera efectos de cambio.

Las "explicaciones" que llamamos "míticas" son mucho más fáciles de formular, porque no exigen un trabajo de articulación conceptual; a pesar de ello mantienen la eficacia simbólica que se sigue del hecho de que "dan cuenta" del acontecer permitiendo el reconocimiento del "lugar" que se ocupa en el Orden del mundo. Tienen también la eficacia "ideológica" que se deriva del hecho de "ser tenidas por ciertas", y por ello tienen, en fin, una funcionalidad social inequívoca porque, puesto que su capacidad para generar dominio eficaz del mundo es nula, desde ellas, el dominio sobre el acontecer sólo puede ser pensado como arbitrariedad y como magia prendida de la correcta administración de los ritos y, así, la figura del conocedor de las regularidades y de los rituales, es investida socialmente de un poder que deriva de su condición de mediador arbitrario entre la comunidad y la arbitrariedad de la Fuerza articuladora del Orden. El mito, además, por la propia constitución de su forma de explicación desde la trascendencia de la causal, sólo puede pensar el Orden del mundo como efecto de una Fuerza¹⁷¹ siempre presente y siempre actuante (por ello, en lo religioso, "tiende" al monoteísmo o a las formas del deísmo difuso de las grandes civilizaciones orientales). El mito, de ese modo, se convierte en la principal fuerza de unificación

170- En Parménides, esa "verdad bien redonda" es entendida en el sentido místico de la Unidad, y es "revelada" por la diosa a un hombre que se ha apartado del camino trillado por los mortales. Sin embargo (y esta paradoja es una de las que hacen a Parménides -a su *Poema*- más interesante), al elegido le es encargado "repetir" las verdades que se le muestran, esto es, no sólo conocer sino servir de mediador en la difusión del conocimiento. Esta tarea "redistributiva" que es pedida por el Poema, olvidada habitualmente por los comentaristas en beneficio de la distinción entre verdad y opinión, según me lo parece, merece ser considerada como un importantísimo momento del proceso desmitologizador del saber que acompaña necesariamente a la formulación de explicaciones científicas (y, sin duda, no puede ser explicado al margen de la ruptura de la secta pitagórica).

171- La noción de Fuerza sólo es descargada de su sentido "espiritual" y trascendente con algunos de los desarrollos físicos elaborados en los siglos XVI y XVII (no aún en la teoría del "impetus"), que empiezan a utilizarla para referirse con ella a las "causas" mecánicas (mecánicas: actuantes en la inmanencia del mundo de los cuerpos "físicos" cuyos movimientos quieren explicarse).

simbólica e ideológica de la comunidad “social” cuya identidad cultural conforma, y es por eso también que mito y poder (mantenimiento del orden social que en la comunidad se ha establecido) son figuras indisolubles tanto en su mutua interdependencia cuanto en la interdependencia de las “instituciones” que eventualmente generan. Deidades, mediadores espirituales, chamanes, brujos, gurús o castas sacerdotales diversas, al lado del poder (político) o ejerciéndolo en nombre propio, garantizan o “fundamentan” el Orden (político) porque su papel (social) es (por exigencia “cultural”) incuestionado.

La “aparición” de la ciencia (la formulación de explicaciones desde el supuesto de la inmanencia) permite, como digo, una forma distinta (más eficaz) de dominio sobre el objeto al que se aplica. Al hacerlo, además, no sólo rompe con el papel simbólico que juega el supuesto de la trascendencia, sino también con la articulación social del Orden que aquella garantiza o fundamenta. Eso es lo que sucede en Grecia con la ciencia matemática, y no es casual (nada lo es, pues todo acaece por alguna “causa”) que suceda precisamente (como ese otro “surgimiento”, el de la filosofía, que tantas veces se ha justificado de manera mítica como conquista del “espíritu” humano) cuando las estructuras tradicionales del poder aristocrático, allí (y no en otro sitio) entran en crisis.

No es este el lugar para pretender una exposición sobre la formulación de la ciencia matemática, tanto más cuanto que no es aquí ese el asunto al que queremos referirnos. Nos interesa ahora esta cuestión únicamente como “modelo” desde el que pensar la formación de discursos explicativos por la inmanencia, su articulación formal como discursos estructurados (cerrados, “redondos”) y las condiciones en virtud de las cuales posibilitan un mayor grado de “eficacia” (porque si el proceder geométrico es “explicativo” ello no puede deberse a un inexplicado “mostrarse” del ser matemático), y para ello pueden bastar algunas indicaciones.

Es un lugar común señalar que otras culturas conocían sofisticados procedimientos matemáticos, pero que sólo los griegos (la “grandeza del espíritu griego”) consiguieron convertir a las matemáticas en una ciencia. No lo pongo en duda, pero me pregunto en función de qué puede hacerse una afirmación semejante. La explicación habitual consiste en señalar que los griegos fueron los primeros en “geometrizarse” el cálculo matemático. Sucede, sin embargo, que eso no es cierto. Sin duda, los griegos “inventaron” la ciencia matemática; sin duda, la “cientificidad” matemática tiene que ver con la geo-

metrización, pero lo fundamental no tiene que ver ni con la “invención” del procedimiento geométrico ni, mucho menos, con su uso.

En las culturas en las que se generaliza su utilización, el cálculo matemático está ligado directamente a necesidades prácticas. Se trata de ser capaz de contar y de calcular, por ejemplo, las cantidades de grano o de animales que deben ser satisfechas en concepto de “contribución” a las arcas de quien detenta el poder, o las diversas equivalencias entre cantidades de grano y ejemplares animales de cría, o la totalmente prosaica fijación de límites en el territorio que regularmente era preciso restablecer después de cada desbordamiento del Nilo (“geometría” hace referencia en primer término a “medida de la tierra”). El “negocio” del saber matemático, así, está estrechamente ligado al “negocio” sin más determinación, y ese saber es buscado, por tanto, no como un místico intento de saber lo que son las cosas cuando las cosas ya no son vistas en la perspectiva del negocio, sino por el negocio mismo. Esta problemática tiene tal importancia (práctica) que en Egipto, en Persia, en China, o en la propia Grecia, se organizan aparatos “estatales” de escribas, encargados de establecer la contabilidad y de realizar los cálculos oportunos, y que antes de realizar su tarea deben ser formados en los procedimientos del saber. Es el “trabajo” de estos profesionales con sus instrumentos teóricos, porque ello facilita su tarea (tanto en el cálculo mismo como en la transmisión de su “saber” en las “escuelas” organizadas al efecto), lo que termina por originar un sistema de notación (una nomenclatura, un proto-armazón conceptual) y un procedimiento abreviado para el cálculo, que dan lugar a lo que llamamos habitualmente procedimiento geométrico. Así, por ejemplo¹⁷², si la unidad se representa con un palote, once unidades se representarían en principio con once palotes hasta que se conviniera en establecer un símbolo para la decena (pongamos que un círculo): a partir de ese momento, un círculo y un palote simbolizaría de manera abreviada lo mismo que once palotes juntos. Si además, *estudiando las regularidades que se producen en los distintos cálculos*, se establece un procedimiento en virtud del cual podemos decir que del mismo modo que un palote y otro palote son dos palotes resulta que

172- Se trata de un ejemplo que utilizo para explicar el asunto y que no pretende ser correcto. Es más, no es correcto: aunque sólo fuera por eso, ni los símbolos que fueron utilizados corresponden a la notación que nosotros utilizamos ni el sistema de numeración era un sistema decimal..., ni lo que expongo pretende ser más que un "relato".

un círculo y otro círculo son dos círculos, y si además, desde el mismo tipo de estudio de la regularidad operacional, se establecen los procedimientos que, independientemente del tipo de objetos a los que se apliquen (cargamentos de granos o decenas de corderos), permiten realizar sumas, restas, multiplicaciones, divisiones, proporciones..., de manera abreviada y utilizando los símbolos con los que previamente hemos abreviado, hemos establecido una discursividad que puede ser utilizada como procedimiento técnico de aplicación prácticamente universal. Eso mismo, según lo que la tradición ha transmitido, es lo que hace Tales de Mileto para medir la altura de las pirámides: utilizar el cálculo de una medida cualquiera para, generalizando las relaciones entre sus componentes, realizar el cálculo de cualquier otra. En eso consiste precisamente la geometría.

El trabajo de los geómetras estudia (analíticamente) las regularidades, las establece como regularidades de universal aplicación (para lo que se hace preciso un trabajo previo de comprobación de esa misma aplicabilidad), las formula simbólicamente como un determinado procedimiento “numérico”, como una determinada “ley” que se cumple siempre, y a partir de ese momento las aplica sin mayor problema. Sucede que, una vez descubierta la regularidad y establecido en una notación fija el procedimiento de su aplicación, el largo trabajo de formulación se “olvida”: ya no es interesante, sólo interesa su aplicación práctica; y los “maestros” de los escribas enseñan a sus “alumnos” cómo el procedimiento se sigue a partir de la utilización del simbolismo adoptado sin prestar demasiada atención al modo en que el formalismo mismo fue establecido. Nosotros diríamos que exponen cómo determinadas consecuencias se siguen de determinados principios sin explicar cómo esos principios mismos han sido establecidos; que explican los casos particulares desde el principio general, sin explicar cómo el principio general ha sido formulado.

Lo específico que introduce el mundo griego en el ámbito del saber matemático (o, sin más, en el ámbito del “mathema”, en el ámbito del pensamiento) no consiste en “inventar” o en “utilizar” ese procedimiento sino, precisamente, en advertir que ese procedimiento (el que va de lo general a lo particular, de lo abstracto a lo concreto, del concepto a sus determinaciones) es *el procedimiento explicativo por excelencia*: el que da cuenta de la regularidad, el que permite “trabajar” con ella (que la construye teóricamente incluso), y el que permite el más eficaz (si se quiere, respecto del cálculo, el más abre-

viado) conocimiento del mundo. No otra cosa, por otra parte, significa el entusiasmo que Hobbes sintió cuando descubrió la prodigiosa potencia explicativa de los *Elementos* de Euclides.

El trabajo científico, así, y éste sí es el descubrimiento de Grecia, partiendo del estudio de las *regularidades*¹⁷³ y encontrando una articulación de *generalidades* (no en otra cosa consiste el “misterio” de la formulación de conceptos) lo suficientemente *significativas* como para permitir que sean utilizados como *principios* desde los que se pueden exponer los procedimientos que dan cuenta de su aplicabilidad a los casos particulares (de su funcionalidad explicativo-causal), procede a desplegar (deducir) un *discurso* en el que la aplicación aparece como *ley de funcionamiento* y en el que se atiende a todas las variables que puedan modificar su aplicabilidad a los casos concretos (por eso el discurso es necesariamente “articulación conceptual”, “estructura” que deriva de la “deducción” completa desde los principios-conceptos, y por eso también “re-produce” conceptualmente –en la “distancia” que es el ámbito teórico del conocimiento– el objeto al que se aplica).

El trabajo científico “sabe” que los conceptos-principios han sido producidos en un trabajo teórico de “abreviatura” simbólico-conceptual sobre el mundo-percibido (por muy “mediada” corporal o simbólicamente que sea esta percepción), y que su validez como tales conceptos-principios depende de la eficacia que su uso tenga para el “cálculo”. El trabajo científico “sabe” también que el discurso que genera es realmente explicativo.

Pero esto pone en cuestión (de hecho, rompe totalmente con ella) la concepción mitológica en función de la cual se “explica” el mundo desde la presencia continua de una “Fuerza” generadora del Orden: el orden-del-mundo se puede explicar-construir por procedimientos geométricos en los que una causalidad explicativa trascendente ya no tiene sentido, y en los que la mediación del chamán o del sacerdote no cumple ya ningún papel porque la arbitrariedad supuesta para el acontecer-mundo ha sido suprimida¹⁷⁴.

173- Es a esto a lo que Carlos Fernández Liria llama la “función sensibilidad”, aunque él la presente como derivada de la efiabilidad del ser.

174- Salvo que el concepto sea re-espiritualizado o convertido, mediante el “olvido” de su formación (mediante la negación de su carácter “trabajado” y “resultante”), en un nuevo principio de “divinidad” (Idea) o de “naturalidad autofundante” (esencia). En

La discursividad geométrica, así, elimina la trascendencia y la sustituye por una inmanencia explicativa que, al partir de la consideración de las regularidades del aparecer del mundo garantiza su "eficacia" práctica y que tiene esa misma eficacia como medida de su aplicabilidad (de manera que una discursividad puede siempre ser sustituida por otra que explique más eficazmente). El proceder científico (el saber, el conocimiento), pone así al margen el poder por partida doble: primero porque al permitir una "eficaz" actuación en el mundo aumenta la "potencia" de actuación, segundo, porque al hacerlo elimina de un plumazo (salvo que ésta siga "siendo creída") la discursividad mítica en la que venía siendo fundamentada la "naturalidad" del Orden arbitrario: en el efecto-sociedad tanto como en el efecto-mundo¹⁷⁵. La historia de la ciencia, por eso, no es sólo la historia de la formulación, en uno u otro momento, de determinadas explicaciones: es también la historia de los enfrentamientos (políticos: de poder) entre los defensores de las explicaciones científicas y los mantenedores de las diversas mitologías (sean éstas religiosas o metafísicas).

Las pugnas se sucedieron ya a propósito de las matemáticas: así, las vicisitudes del pitagorismo; así también la polémica que se desarrolla en la Academia platónica entre Eudoxo (que pretendía utilizar procedimientos analíticos para encontrar regularidades: ¡itamaña herejía!) y el gran Platón, para el que los conceptos matemáticos no pueden considerarse sino en la altura autofundante de su eternidad (porque esa es la cuestión que para Platón y para Eudoxo está en juego, y no la supuesta efabilidad de los números). Y se reprodujeron, entre los siglos XVI y XVII, a propósito de la Física¹⁷⁶. ¿Por qué iba

virtud de este olvido (que no tiene nada que ver con el "olvido" heideggeriano) deja de ser pensado como un concepto explicativo para entenderse como Ser fundante de todo ser o presente en todas sus determinaciones: tal es el proyecto idealista; ese es el misterio de la metafísica.

175- Se dirá: salvo que el poder social pase a sustentarse en el uso de la ciencia. Y es cierto, pero eso no es algo que derive de la ciencia misma sino de lo que he llamado su "expropiación" privada: eso es lo que hicieron los pitagóricos al exigir la norma del secreto (y corrió la sangre -sangre real, líquida y roja- de quienes violaron la norma); por eso también digo que el planteamiento del problema de la "fundamentación" (el que se ha llamado también "problema del conocimiento") no es un problema epistemológico sino, en el fondo, un problema que atañe al sometimiento en la utilización de la palabra, en la formulación de discursos explicativos.

176- Cuya "geometrización" es una re-formulación de la exigencia de inmanencia explicativa (aunque Galileo o Descartes -pero Galileo no es "culpable" en la medida en

a extrañarnos que se reprodujeran a propósito de concepciones como las de Darwin o Wallace (que permiten explicar cómo el ser humano es uno más de los que hay en la naturaleza y, además, considerar esta especie como especie “resultante”), o como las de Nietzsche (que permite explicar la cultura occidental como resultado de una determinada imposición valorativa), o de discursos como el del Psicoanálisis (que permite explicar el funcionamiento del psiquismo humano como efecto resultante de lo que llamó Inconsciente) o el del Materialismo Histórico (que permite explicar las formas sociales del capitalismo como efecto de la imposición de un Orden sustentado en el dominio de clase)? ¿Por qué habría de sorprendernos que respecto de estas disciplinas se reprodujese la crítica metafísico-fundamentadora que insiste en negarles la consideración de ciencias?

De hecho, buena parte de los desarrollos científicos elaborados durante los últimos 25 siglos han podido ser descargados de su potencia desestabilizadora y reintegrados al orden “cultural” del mirar-admitido, esto es, al Orden de la naturalización de las relaciones de poder, convirtiendo en fuerza productiva sometida a la reproducción de las relaciones sociales lo que en primera instancia era una fuerza productiva sin más determinación¹⁷⁷: el poder ha conseguido hacer un uso técnico del saber científico que, fijando las direcciones de su desarrollo y excluyendo la posibilidad de desarrollos alternativos, ha permitido la expropiación privada de lo que perfectamente podría tener un buen valor de uso colectivo.

Los “problemas” a cuya resolución se aplicaron los constructores del aparato discursivo del primer saber matemático permitieron que, con él, la “recuperación” fuese relativamente fácil: dado que las operaciones matemáticas pueden utilizarse tanto para establecer un reparto igualitario del grano como para fijar la cantidad de grano que debe entregarse al señor de turno, el uso técnico (la aplicación) de la

que lo es Descartes- se empeñasen en presentarla como procedimiento para la presentación de “su verdadero ser”): Blasio de Parma, Pomponazzi, Servet, Gassendi, Hobbes, Huyghens, Spinoza..., cada uno en una medida distinta, cada uno con sus “lagunas”, son otros tantos nombres ilustres a los que hay que situar “del lado de la ciencia” en esa batalla.

177- Pero esto no es una excepción: la naturaleza misma (los “recursos” naturales utilizados como materia prima) y el mismo ser humano (su fuerza de trabajo utilizada como fuerza de trabajo abstracta, sin más determinación) han sido re-convertidos en otras tantas fuerzas productivas.

matemática no tiene porque suponer ninguna dificultad “en sí misma”, puesto que basta con utilizarla para lo segundo. Otro tanto puede decirse respecto de los “problemas” a los que se aplicaron los constructores del saber físico a partir del siglo XV: es cierto que las leyes de la física clásica pueden ser aplicadas para construir ingenios mecánicos que facilitan una mejor cosecha, una mejor distribución de los productos básicos, o una cirugía más eficaz..., pero esas posibilidades “liberadoras” se reconvierten con sencillez a poco que los ingenios mecánicos se encuentren en manos privadas y a poco que el interés privado delimite el ámbito de los “ingenios” construibles.

No tienen sentido las afirmaciones simplificadoras que pretendían que el simple “desarrollo de las fuerzas productivas” provoca un cambio en la estructura de funcionamiento de la sociedad. Con la matemática y con la física, el problema *práctico* de su reconversión en instrumentos al servicio del dominio (de un dominio “de nuevo tipo”, constituyendo un nuevo Modo de Producción, pero también –la mayor parte de las veces– de un dominio que no modifica las formas en que se ejerce, ni cambia la especificidad de sus agentes) ha podido ser resuelto de manera *práctica* sin mayores consecuencias.

En la formulación de la matemática y de la física, lo que ha constituido un verdadero problema para la estabilidad del poder y para el orden social del dominio, no es la cuestión práctica de su utilización, sino la de la justificación ideológica del modo nuevo de explicación de los fenómenos que ambas disciplinas proponían, porque en esa explicación (desde la causalidad inmanente y desde la combinación mecánica de fuerzas diversas) ponían fuera de juego todas y cada una de las formulaciones naturalizadoras y eternizadoras del Orden existente mediante la eliminación de la trascendencia, mediante la exclusión y el rechazo de todo Sentido o de todo Absoluto (previo, ordenador o fundante). El verdadero problema que las ciencias han supuesto para el poder es, por eso, el problema *teórico* de la justificación (“fundamentación” si se quiere) desde la ideología del Orden y del Sentido de las formulaciones discursivas que ponen al margen tanto el Orden como el Sentido.

Resolver ese problema ha sido la tarea que se ha impuesto –y que en buena medida ha cumplido– la filosofía idealista; y las diversas soluciones que ha aportado constituyen la historia de la filosofía entendida desde su reducción a “saber perenne”, “saber del Ser”, o metafísica.

En el mundo griego, después de la “invención” de la matemática, Platón lo ha hecho al convertir los conceptos en Ideas (en Ser) y al exponer, además, el mundo como consecuencia de su despliegue (por ejemplo, en el *Timeo*, donde el problema de la relación de las Ideas al mundo, pensado anteriormente como participación, se presenta como derivación o epifanía¹⁷⁸); Aristóteles, al reintroducir la diferencia cualitativa que había sido eliminada por el mecanicismo y el inmanentismo de las causas presente en la teoría de los choques de los atomistas, convirtiendo la singularidad (entendida por Demócrito como “construida” y no-originaria) en identidad esencial de una cosa “ente” (de la que se dice el ser de algún determinado modo), la proposición en lugar de la efiabilidad¹⁷⁹ y la explicación en “fansis”.

En la Europa del XVII y del XVIII, después de la “invención” de la física, Descartes, Leibniz o Malebranche, lo han hecho “fundamentando” de uno u otro modo el proceder de la nueva ciencia; Kant, elaborando un fórmula para seguir pensando a Dios y el sentido de la experiencia moral (la naturalización del Orden, lo “categórico” de los imperativos morales) allí donde la mecánica los había hecho superfluos¹⁸⁰; y todo el universo teórico del “gran idealismo”, construyendo sistemas desde los que un Absoluto (una Razón infinita, una revitalización del Noûs y del Logos) pretendía dar al discurso de la física “carta de naturaleza”, integrándola en el gran “sistema” del Saber.

En todos esos autores, es cierto, pueden encontrarse muy correctas (correctísimas incluso) descripciones del proceder cognoscitivo. Sin ello no les habría sido posible sublimarlo en el seno de un proyecto de recomposición metafísica. Sin embargo, no deja de ser una paradoja que alguien pueda considerarles, por ello, autores “materialistas”: en la distinción entre “idealismo” y “materialismo” se juega, sin duda, “algo” que tiene que ver con el conocimiento, pero ese “algo” es, y no otra cosa, la manera en que el conocimiento se entiende como contemplación o como práctica, la manera en que el cono-

178- No en vano toda la tradición neoplatónica tomó el *Timeo* como “fuente de inspiración” para sus desarrollos.

179- Y construyendo una lógica “sintáctica” (el propio Teofrasto insistía frente a ella en la necesidad de incluir consideraciones “semánticas”) en la que, por tanto, queda limitado el papel de la “función sensibilidad”.

180- Eso, y no lo contrario: no tiene sentido pensar que la reformulación del teísmo es, en Kant, una fórmula para “hacer posible” la física: la física ya es, sin necesidad de que la religión “la haga posible” o le conceda su permiso.

cimiento se pone (entendido como explicación de un mundo sobre el que puede proyectarse el dominio humano) al servicio de un proyecto de liberación y contra el Orden o (entendido como contemplación de un Absoluto) de un proyecto de Orden y de Sentido; su “olor”, como decía Santayana.

Esta consideración se hace importante porque, en mi opinión, establece un corte analítico que nos permitirá advertir una línea de investigación que se sale de la consideración del saber como si tratase de una cuestión simplemente teórica. La discursividad explicativa es la respuesta humana ante un problema práctico, ante un problema que afecta a las condiciones en que se realiza la vida social y la supervivencia. Por ello, la ciencia no tiende a la contemplación o a la simple integración simbólica del mundo sino, más bien, a un establecimiento de los mecanismos de funcionamiento que permita la intervención y la transformación (eficaz) del mismo. Por ello también la historia de las construcciones discursivas (la historia de los problemas científicos y la historia de los distintos “descubrimientos”) es totalmente solidaria de la propia historia de las relaciones humanas y de las formas en que se ha desplegado históricamente la socialidad. La ciencia no es contemplación, ni resultado autónomo de una Razón incondicionada que siguiera de manera incondicionada las trazas de un Objeto presente desde la eternidad para ella. La ciencia, dicho de otro modo, no se plantea más preguntas que aquellas que representan una urgencia práctica.

El conocimiento explicativo, el conocimiento científico, es el resultado de un trabajo teórico (de un trabajo de pensamiento) que transforma las regularidades de la experiencia en una discursividad conceptual en la que la mirada re-produce el mundo (y se lo apropia como ámbito apto para su dominio) sin entenderlo ya, como hacía la mirada mítica, como el lugar en el que se despliega un Orden frente al que sólo cabe contemplación y sometimiento; en este sentido, el conocimiento explicativo es un instrumento privilegiado que permite el dominio humano sobre el mundo y, así, abriendo perspectivas de actuación posible, la liberación de su potencia. El conocimiento explicativo, por eso, sólo puede surgir cuando se ha convertido la presencia de una realidad míticamente absolutizada en un “problema” y cuando, por tanto, hay algo en el mundo-que-se-nos-presenta ante lo que cabe preguntarse por las condiciones de su dominio.

Las condiciones de la crisis de lo moderno a la que hemos hecho referencia más arriba (capítulo 2.3), que no es una crisis “teórica” sino

“práctica” (una crisis generalizada del modelo del Orden social), han impuesto como problema, en el XIX, el de la supuesta naturalidad incontestable del orden capitalista. Por ello, el XIX es el siglo de las “ciencias humanas”. Por ello también, desde el XIX, el ámbito de esas mismas “ciencias humanas” (una vez “recuperada” para el mirar-del-Orden la perspectiva de ruptura abierta por la explicación mecánica del universo físico) es el escenario en el que los actores de la tragedia filosófica se preguntan por el ser o el no ser.

La filosofía idealista, en el XVII, anduvo preocupada en desactivar las consecuencias más peligrosas de la extensión del modelo explicativo del mecanicismo a los ámbitos de la actividad humana, puesto que esa extensión abría un ámbito de problemáticas cuyas consecuencias directamente políticas (desde el maquiavelismo al spinozismo) producían efectos cada vez más incontrolables. Dado el enfrentamiento organizativo que venía produciéndose entre las diversas formas de articulación de la dinámica social y del dominio político, las líneas de desarrollo de esta pretensión de “recuperación” fueron varias y diversas: así, mientras que algunos autores, por lo general ligados personal o profesionalmente a las diversas Iglesias, seguían empeñados en reivindicar la causalidad divina frente a la causalidad inmanente derivada del discurso de la física, otros, personal o profesionalmente situados en la perspectiva de las nuevas instituciones del Estado moderno (en las nuevas universidades, en las Academias, en las diversas sociedades reales, en las logias o los círculos de investigación) activaron, frente al carácter expresamente teológico afirmado por aquellos, una nueva manera de entender la misma problemática que, ya en la forma del deísmo, ya en una difusa “religión natural”, abrieron los cauces por los que discurrió el pensamiento ilustrado.

En el XVIII, así, el pensamiento burgués, culminando con ello la “recuperación” de la libre interpretación y de la inmanentización causal de las explicaciones (allí donde la simple apelación a la religión y al texto sagrado –a su literalidad o su interpretación por la autoridad eclesiástica– había dejado de funcionar como discurso privilegiado del Orden), había poblado el horizonte teórico de una serie de Absolutos (una Razón universalizada o un igualmente universalizado Sentimiento –moral o estético–) capaces de funcionar como los nuevos “fundamentos” y de sustituir, de ese modo, el periclitado Orden de la confesionalidad por el nuevo Orden omnipresente de un “panteísmo” más o menos laico.

La Ilustración, de este modo¹⁸¹, dio definitiva carta de naturaleza al sujeto¹⁸², y el Hombre, sin más determinación que su carácter fundante de toda determinación, vino a ocupar el lugar del que Dios fuera expulsado. Como muy bien vio Sartre, el "materialismo ateo" del XVIII, se limitó a colocar al Hombre en el lugar de Dios y, de este modo, dejó intacto el modelo de la preeminencia de la esencia sobre la existencia.

Pues bien, es precisamente en esta perspectiva ideológica en la que hay que entender el surgimiento¹⁸³ de las "ciencias humanas" y, también, la profunda carga subversiva que, en este contexto, supuso la formulación de nociones como la de "evolución", o la fuerza de formas de exposición como las que Marx, Nietzsche o Freud inauguraron. En ellas, el nuevo Dios organizador, fundante y articulador de la "naturalidad" del mundo, era desalojado del altar que para él había erigido la mitología en que se sustenta el dominio, construido sobre la "libre" y "liberadora" mercantilización absoluta, y pensado, precisamente, como ausencia de todo dominio que no sea "natural" efecto de la "naturalidad" de los intercambios. En ellas, la especie humana, la socie-

181- Así, por vías diferentes, la religión universal o el "paradigma Jesús", la occidentalización del deísmo oriental o el fideísmo laico de la religión de la humanidad, responden a un mismo proyecto teórico.

182- En *El capital*, Marx ha insistido en que el "sujeto libre" (al menos en dos sentidos) es una de las condiciones sin las que el capitalismo no puede existir, y ha señalado las vías por las que puede restrearse la "creación" del sujeto como una concreción tan "histórica" como las relaciones de propiedad fijadas en la "expropiación originaria". A esta indicación habría que añadir que el "sujeto" no ha sido "creado" de una vez por todas sino que, en virtud de las diversas circunstancias en las que se materializa su gestación, ha jugado papeles ideológicos distintos; pueden incluso distinguirse varias "figuras" en atención al lugar que ocupa en la trama discursiva de la ideología burguesa. Sugiero la siguiente hipótesis de trabajo: sujeto "libre" entre los siglos XV y XVI, sujeto "responsable" en el XVII, sujeto "ordenador" en las primeras décadas del XVIII, sujeto "emocional" entre el XVIII y la primera mitad del XIX, sujeto literario o "mitopoiético", en fin, hasta la aparición, en nuestros días, de la figura del sujeto "cooperador" o "solidario". Estas "figuras", así me lo parece en una primera aproximación, pueden ser encontradas -y puede asistirse a su construcción- tanto en la filosofía como en la literatura o, en el último siglo, en el cine.

183- Foucault, en un precioso texto (en *Las palabras y las cosas* puede leerse que "antes del fin del s. XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje") ha venido a insistir, incluso, en que el XVIII, construyendo disciplinas discursivas que lo tematizan, hace surgir al Hombre como una nueva realidad antes inexistente.

dad humana, la cultura o el psiquismo, son expuestos como “resultado” y, además (en Nietzsche de forma derivada, y en Marx de manera expresa¹⁸⁴), como “resultado” de una imposición que es pensada, ella sí, como fundante y articuladora (explicativa, por tanto): y por serlo, y por la apertura “explicativa” que de la inmanencia de su despliegue quedaba abierta, se hacía posible “calcular” y “proyectar” la intervención (la actuación eficaz) que cortocircuitase su funcionamiento y sus mecanismos de reproducción. Una cuestión, por tanto, eminentemente práctica, en la que está en juego la potencia desplegable ante un “problema” que es, también, un problema práctico.

5.2.- Hay problemas..., y problemas

Decíamos hace unos instantes que el conocimiento explicativo es un instrumento que permite el dominio humano sobre el mundo y, así, abriendo perspectivas de actuación posible, la liberación de su potencia. Decíamos también que el conocimiento explicativo, por eso, sólo puede surgir cuando se ha convertido la presencia de una realidad míticamente absolutizada en un “problema” y cuando, por tanto, hay algo en el mundo-que-se-nos-presenta ante lo que cabe preguntarse por las condiciones de su dominio. Por una parte, por tanto, los “problemas” se imponen a la actividad explicativa de la ciencia como “problemas reales”, exteriores a su propio despliegue discursivo: problemas que derivan de algún campo de intereses (intereses prácticos) de la actividad humana. Se pone así al descubierto la falacia “logocéntrica” que hace del “discurrir” de la ciencia (o de la filosofía) en el tiempo un proceso “lógico” o “interno”. Por otro lado, esta presentación pone al margen también cualquier interpretación que insista en la supuesta perversión intrínseca a toda “lógica del dominio” en sentido neo-frankfurtiano. Antes al contrario: el dominio del mundo no tiene nada de perverso; es, más bien, una condición de la supervivencia.

184- Es cierto que no sucede así en el caso de la teoría evolutiva (por eso, quizá, ha sido la más fácilmente “recuperable”) ni en la obra freudiana, pero sí se puede encontrar algo parecido en algunas de las derivaciones más interesantes del psicoanálisis (a pesar de sus diferencias, esa perspectiva está igualmente presente en la obra de Reich, de Lacan o de Guattari).

El dominio del mundo que nos permite el conocimiento, además (por si alguien aún lo duda), no puede ser sin más identificado ni confundido con la destrucción de los recursos naturales, ni con el dominio de unos individuos sobre otros. Tanto el sometimiento de las dinámicas sociales como la destrucción de la naturaleza, proceden de las condiciones sociales en que el dominio del mundo se efectúa, pero no del dominio del mundo considerado como un universal actuante y configurador, incluso, de las dinámicas sociales. En mi opinión, el haber favorecido la confusión entre estas dos cuestiones tan diferentes, el haber identificado en una supuesta “estructura de la dominación” o “lógica del dominio” (*Logik der Herrschaft*) la matriz desde cuyo despliegue –como un universal negativo que atraviesa la historia– pensar tanto de las transformaciones técnicas cuando las direcciones de la investigación científica, tanto la alienación de las conciencias cuanto la alienación de las dinámicas sociales, el más claro síntoma de su lejanía respecto de cualquier planteamiento materialista o, simplemente, “crítico”.

Decíamos que Agamenón, seguramente, querría que su porquero no supiera sumar, y con ello sugeríamos la diferencia entre el potencial liberador del conocimiento y, por contra, el carácter reafirmador del poder que se deriva de su expropiación privada. En cualquier caso, decíamos, el porquero estaría de acuerdo en la capacidad explicativa de la matemática, y en su utilidad “neutral”, a poco que el poder de Agamenón se desvaneciera.

Hemos distinguido entre la potencia liberadora del conocimiento en tanto que permite el dominio efectivo sobre un campo de problemas y la reapropiación de esa potencia para el poder que se sigue de la expropiación de las condiciones de su uso. Tanto respecto de la matemática como de la física, hemos señalado, el principal problema que el poder encontraba en su desarrollo no era tanto el de su aplicación práctica cuanto el de la reconducción de su potencialidad desmitificadora al terreno de las evidencias propias del mirar de la naturalidad del Orden.

Y sin embargo, hemos venido a toparnos, en el curso del siglo XIX, con unas discursividades explicativas que, decimos, en sí mismas y no porque puedan ser recuperadas de uno u otro modo (aunque no por ello se ha abandonado la actividad tendente a conseguirlo), en su constitución misma y no sólo por sus efectos sobre el universo simbólico, son peligrosas para el poder: para cualquier poder, porque es la naturalidad del dominio lo que constituye precisamente su “problema”.

En realidad, esta circunstancia no es tan extraña como podría pensarse. La conceptualización y la discursividad que forman el entramado material del conocimiento son, decimos, el instrumental explicativo que se despliega ante un “problema” (ante una realidad-ante-los-ojos no dominada): ipero no todos tenemos los mismos problemas! o ilo que para unos es un problema, para otros puede ser un entorno dulce y apacible! Por lo mismo, lo que a unos ojos se manifiesta inmediatamente como una realidad que tiene que ser cambiada, a otros les parece el mejor de los mundos posibles. No es el mismo, evidentemente, el problema de Agamenón que el de su porquero, ni el de Galileo que el de Bellarmino; incluso, aunque ambos vieran de la misma manera la necesidad de abordar una determinada problemática, entienden de distinta manera la prioridad de su resolución frente a la resolución de otros problemas a los que la necesidad práctica convierte en “previos”. Esta circunstancia explica que mientras individuos como Agamenón se han podido preguntar por la regularidad matemática, otros, como su porquero, hayan tenido que dar prioridad al problema de llegar a fin de mes o que, como el famoso esclavo del diálogo platónico, hayan pensado que nada les interpela en la cuestión del tamaño de los cuadrados: eso, en todo caso, será un problema para el propietario de los campos; lo que el esclavo necesitaría para percibir como suyo el problema de las medidas de un trozo de tierra sería, precisamente, que de su tamaño dependiera algo importante¹⁸⁵.

La Matemática y la Física, como discursos explicativos, se desarrollaron como consecuencia de la existencia de un problema práctico que

185- De la resolución de esa cuestión depende algo importante para los escribas que llevan la contabilidad de Agamenón o de Menón, en la misma medida en que de la validez de la “hipótesis copernicana” depende algo importante para Galileo en la competencia intelectual que debe mantener con otros profesores (y en la que un “rectificación” como la que se le pide supondría tanto como un reconocimiento de ignorancia): en su disputa con Bellarmino no es la “verdad” lo que está en juego sino su “fama” de gran matemático. Debe notarse que el esclavo de Menón es capaz de deducir el teorema de Pitágoras (o algo parecido a ese teorema) cuando le es planteado el problema (y cuando, ante la mirada atenta de su dueño, se ve conminado a resolverlo) porque antes de que se le plantee la cuestión, para él, no es problemática. En el famoso diálogo, Platón se olvida de contarnos la suerte posterior del esclavo; no sabemos si Menón decidió “ascenderlo” o “liberarlo” (puesto que en su calidad de individuo teórico se habría hecho inútil como esclavo) ni si consiguió tener algún día un terreno propio, en cuyo caso, posiblemente recordaría a Sócrates como algo más que un partero (de dolores de cabeza).

debía ser resuelto. Las características de ese problema (en tanto que problema práctico) son tales que, de uno u otro modo, y aunque el interés directo en resolverlo no estuviera “universalizado”, su resolución aumenta (de manera universal) la potencia humana, permitiendo la actuación eficaz en el mundo. También el Materialismo Histórico se desarrolla ante un problema práctico que debe ser resuelto y cuya resolución aumentaría (de manera “universal”) la capacidad de actuación eficaz en el mundo¹⁸⁶, pero las características de ese problema son tales que ante su posible resolución no hay indiferencia posible: si Bellarmino podía aceptar la física copernicana a condición de que su adopción fuera una “hipótesis de trabajo”, el orden capitalista no puede aceptar, ni como hipótesis, que está sustentado en la imposición de una determinada forma de dominio¹⁸⁷, y que las formas sociales en las que se materializa la “civilización moderna” expresan de manera inmanente la causalidad estructural de su ejercicio (“se deducen de él” o “son su materialización concreta”, diríamos en lenguaje teórico): porque no otra cosa significa aquello¹⁸⁸ de que “la lucha de clases es el motor de la historia”. La formulación de una discursividad que *explica* el funcionamiento de las sociedades existentes como otras tantas formas de dominio (dominio social y político, dominación de unos sobre otros), que “desnaturaliza” las relaciones sociales de manera que no es ya posible pensarlas como expresión de un principio eterno, en sí misma, es “irrecuperable”. La cientificidad del materialismo histórico no puede, bajo ningún concepto, ser aceptada por el pensamiento del Orden.

186- Y en este sentido, en la tradición marxista, se ha pensado su resolución (la constitución de una sociedad libre formada por individuos, a su vez, libres) como “emancipación de la humanidad”.

187- Y en este sentido, en la tradición marxista, jugando en paralelo con la cuestión de la emancipación de la humanidad en su conjunto, se ha podido hablar del Materialismo Histórico como una ciencia que sirve a los intereses de “una parte” de la humanidad. En principio no hay contradicción entre ambas perspectivas: la aberración que algunos construyeron a propósito de la existencia de una “ciencia proletaria” es otra cosa totalmente distinta a lo que aquí planteamos (que además no estaba sustentada en una consideración sobre el “interés” como la que aquí desarrollo sino, lo que es bien distinto, sobre la afirmación de la “dialéctica” como una especie de “ontología materialista” esencialmente ligada al punto de vista del proletariado).

188- La fórmula, como se sabe, es del *Manifiesto comunista*, pero no es sólo una fórmula de manifiesto o una consigna sino que Marx la toma como fórmula a efectos teóricos. Así, funcionará igualmente en *El capital* como motivo desde el que se descubre la “ley fundamental” del desarrollo de las sociedades modernas.

Hay problemas..., y problemas. Y ante los diversos problemas hay diversas maneras de buscar y establecer soluciones. Y renunciar a la perspectiva metafísica y logocéntrica del despliegue de Lo Teórico (pensar, más bien, la actividad cognoscitiva y el efecto-conocimiento que genera como resultado de una determinada interpelación del mundo al pensamiento), obliga, en primer término, a considerar las particularidades de una problemática y las condiciones de su gestación como un momento decisivo de su análisis. Descubrimos así, no sólo la presencia de un interés real y “práctico” en la formulación de las diversas explicaciones sino, además, una nueva determinación del “interés” práctico que articula la matriz antropológica de la que procede la práctica cognoscitiva (y la práctica teórica en general: también la filosófica): porque también la existencia de los problemas como problemas está socialmente (histórica y políticamente) determinada. Por eso, al igual que no cabe pensar la ciencia desde la perspectiva metafísica de la efabilidad, no cabe tampoco pensar el conocimiento en términos de aliento “no humano” (=divino) que emanaría de una supuestamente eterna (=divina) pregunta por el ser y que iría encontrando objetos nuevos a los que aplicarse. Las preguntas, como las respuestas, están marcadas por el signo de los tiempos, y los tiempos son siempre “demasiado humanos”.

Además del “interés” que mueve (que es su “motor”) a buscar soluciones a los problemas planteados, repito, hay un “interés” latente en la propia formulación de los problemas cuya solución se busca. Habermas tiene razón, en este sentido, al trazar un hilo directo entre el conocimiento y el interés, aunque se olvide de hecho del enfrentamiento que se produce entre los distintos intereses que son puestos en juego. Pero esto no invalida la ciencia ni anula la importancia de la actividad teórica: sólo la “sitúa” en el ámbito social que es el suyo.

Toda actividad intencional está orientada a un fin; y la actividad teórica en tanto actividad intencional, en absoluto “contemplativa”, tiene también sus fines propios. Me parece claro que los fines de la ciencia tienen que ver con el dominio de alguna parcela de la realidad con vistas a una actuación eficaz en su seno. De la presentación que vengo haciendo creo que también pueden deducirse los que persigue la filosofía.

Terminamos por darnos de bruces con un asunto ante el que hasta ahora sólo hemos reparado de manera tangencial y al que no hemos prestado especial atención, pero que ahora se evidencia como

determinante: la cuestión que atañe al estatuto teórico de esa peculiar forma de práctica con los conceptos que es la actividad filosófica.

Cuando se dice que un determinado modo-del-mirar históricamente formado es propio de la configuración social de la existencia humana, esta afirmación sólo puede entenderse en un sentido “dinámico”: es cierto que los miembros de una comunidad comparten algunas determinaciones culturales y simbólicas básicas, pero, siendo eso simbólico el resultado de las circunstancias en que se ha producido la constitución de la comunidad misma, y siendo toda comunidad “construida” y no-originaria, la unidad de lo simbólico sólo puede ser una unidad problemática que recoge y articula, desde la opción triunfante, las diferentes alternativas organizativas que han sido puestas en juego en el proceso constituyente. El modo-del-mirar social (la cultura de una comunidad), así, aunque establece “normas” que reconocen el mundo y desde las que se forma el propio reconocimiento como miembro del grupo, no termina nunca de verse libre de las disputas político-organizativas y, aunque tiende de hecho a la unificación (a la eliminación de las alternativas) no consigue construir un todo unidireccional y monolítico: los mitos y los rituales lo pretenden, pero sólo pueden conseguirlo en ausencia de circunstancias que desequilibren la correlación de fuerzas. Más difícil es esa tarea cuando la complejidad social es tal que los distintos intereses ponen en cuestión continuamente la permanencia de la forma organizativa establecida: en esos casos, sólo el establecimiento de instrumentos reglamentados (y más o menos complejos) de control, de “aparatos” de dominio, puede garantizar el Orden, tanto político como simbólico. Ese es el origen histórico tanto de las instituciones políticas como de las diversas castas sacerdotales: instrumentos para garantizar el Orden (y la propia supervivencia de la comunidad) en condiciones de complejidad de la organización social.

Decimos que las ciencias surgen como resultado de la actividad teórica tendente a la articulación discursiva para el dominio eficaz de determinadas parcelas de los intereses prácticos y que, por eso, la “historia” de la formulación de las distintas ciencias es eminentemente “humana” (con lo que hemos pretendido poner al margen toda “misteriosa efabilidad” y toda supuesta “eternidad” de las preguntas) y que, por eso, los “problemas” que pretenden solucionar están formulados en un determinado modo-de-la-mirada (el de la comunidad en que se formulan o, más exactamente, el de la mirada simbólica socialmente construida en ella). Pero hemos mostrado

también que, en la medida en que las discursividades científicas son “explicativas”, en la medida en que establecen un orden de causalidades inmanentes que suprime toda trascendencia y, así, todo Sentido y todo Orden fundante, ponen necesariamente en cuestión el orden-del-mirar social desde el que fueron elaboradas: en este sentido hemos hablado de la ciencia como liberación de potencias de actuación que, necesariamente, son potencias de ruptura que se enfrentan (al menos en lo simbólico) a la naturalización del poder constituido. La actividad científica, así, induciendo modificaciones en el modo-del-mirar, exige una continua re-construcción de la “visión” (global, unificadora, cultural) del mundo. Eso es precisamente lo que trabaja la filosofía: su “negocio”.

La filosofía, así (en atención a su “problema”), puede ser entendida como la práctica (teórica) del establecimiento de un mirar-ver el mundo, del establecimiento de un efecto-coherencia a partir de los resultados de las distintas prácticas que modifican el “estar” previo del mundo¹⁸⁹ (tanto por las variaciones de la forma-sociedad como por la variación que la ciencia induce en la eficacia del dominio –teórico o práctico– sobre un determinado campo de problemas o en el ámbito simbólico). La filosofía es un trabajo (una práctica) sobre los efectos de reconocimiento ideológico (para refundarlos, pero también, a veces, para incidir en su crítica) que son continuamente puestos en cuestión y modificados por el desarrollo de las ciencias y del resto de las prácticas “humanas” o sociales; un trabajo ideológico (en ello estriba su dependencia, pero también su diferencia, respecto de la ciencia) constitutivo del mirar-el-mundo¹⁹⁰. Desde aquí, tiene un sentido totalmente inteligible la simplificación althusseriana según la cual la filosofía es lucha de clases en la teoría: la fórmula, que to-

189- Puede así entenderse la inflexión realizada por López Petit sobre el planteamiento heideggeriano (cfr. *Entre el ser y el poder*, cap. I.1. anteriormente citado), al señalar que la filosofía es ontología pero que, por serlo, es necesariamente, en sí misma, apuesta política.

190- Desde este punto de vista, si se quiere, puede hablarse del trabajo sobre el mirar que realiza la filosofía (con un matiz: de una cierta apuesta filosófica) como unificación del Sentido para el mantenimiento del poder y del “dominio”; pero no puede identificarse esa perspectiva adoptada de hecho por la filosofía con toda perspectiva de articulación conceptual y de establecimiento “normativo”, especialmente con la de la ciencia. Cangilhem conoció esta diferencia aunque Foucault la borrara reduciendo por esa vía a “dominio” lo que es “dominio del mundo”, y a poder lo que es potencia.

mada en sentido literal podría ser considerada una mera “boutade” provocadora, adquiere una consistencia totalmente seria considerada desde esta perspectiva: filosofía como legitimación de una forma de la mirada. Por contra, desde esta determinación de la cuestión se impone una reformulación de otra de las fórmulas que Althusser ha utilizado (y que él ciertamente ha “matizado” como parte de su “autocrítica”): la filosofía no es teoría de la práctica teórica sino, en todo caso, re-formulación de la mirada que la práctica (teórica y/o social) ha modificado.

Desde esta consideración del carácter fundamentalmente “humano” o “interesado” de la práctica cognoscitiva (y, en general, teórica), insistir en su carácter “práctico” o, para hablar con mayor propiedad, se hace pertinente insistir en que *hacer teoría es también una práctica* que produce efectos (modifica, de alguna manera, el mundo). El “negocio” de lo teórico no es “ocioso”, no es un simple mirar ni pretende serlo, no es un dejar hablar al ser ni un buscar el espacio en el que el ser se muestre en su mismidad fundante: la actividad teórica es un “negocio” que, como tal, trabaja en la producción de unos efectos determinados: efectos de dominio sobre alguna parcela de la realidad (en el caso de la práctica explicativa, de la ciencia), o efectos de recomposición de la forma general de la mirada. Pero es igualmente pertinente señalar que el interés por dominar ciertas parcelas de realidad y, para poder hacerlo, por conocerlas y explicarlas, no es un interés “unidireccional”, como no es “unidireccional” el interés que se materializa en la construcción simbólica del modo del mirar.

Las formaciones sociales no son planas: aunque en ellas funciona de hecho una determinada forma de ordenación de las relaciones humanas, esta ordenación no es admitida por todos, ni todos trabajan en su mantenimiento. En todas las formaciones sociales, porque son resultado de una historia cuyo motor son los enfrentamientos y los conflictos (las oposiciones reales de intereses diversos y pugnantés), actúan fuerzas disgregadoras. Y sus agentes también piensan. Nada hay más simplificador (y mistificador) que suponer la existencia de una sola Palabra, o la reducción a Palabra de Lo Mismo de toda cuanta palabra se produce, a partir de la constatación de la primacía interpretativa y fundante de la palabra del poder. La palabra sometida (las palabras sometidas, si se quiere) es, ciertamente, palabra *sometida*; pero es también *palabra*: en tanto comparte (necesariamente) el mismo mundo simbólico con la Palabra de Lo Mismo,

puede jugar (y juega, aunque sólo fuera de manera residual) en el marco social en el que aquél despliega la evidencia de su decir; sin embargo, en tanto que es (y no puede dejar de serlo, pues la palabra es siempre instrumento que nombra desde el interés de quien la usa¹⁹¹) palabra enfrentada, es también una Palabra-otra.

Hay problemas y problemas. Y los problemas que tienen unos no coinciden con los que tienen otros, sobre todo cuando tienen que ver directamente (y no sólo de manera derivada) con la forma en que se articulan las relaciones sociales. Y por eso, las palabras de unos no son tampoco las palabras de los otros. Por eso es posible hablar de una filosofía *materialista* que, por serlo, no es la palabra del Orden ni su “negación” dialéctica: sólo si se parte del supuesto metafísico del Absoluto (ya sea éste una Razón Infinita o una supuesta “lógica del dominio”) puede pensarse todo pensar como repetición de la norma y como presencia renacida de Lo Mismo. Existen palabras enfrentadas en la misma medida en que hay en lo social tendencias enfrentadas. La historia de la formulación de los conceptos claves del materialismo histórico (y de su desarrollo, y sus diversas modulaciones discursivas), es bien ilustrativa al respecto.

191- Y cabe un uso del lenguaje que no suponga que la norma que lo articula se “apropie” y haga suya la subjetividad que lo usa: la palabra, insisto, es un instrumento, y aunque su potencialidad de configuración de la subjetividad sea incuestionable, es también incuestionable la existencia de palabras-otras

6.- SABER Y LIBERTAD: MATERIALISMO

6.1.- Saber y materialismo

Hablamos del “materialismo” como la apuesta filosófica (y política) por el “no contarse cuentos” y por el rechazo de toda imposición mística y de toda pervivencia mítica que coarte el potencial liberador del conocimiento y la ciencia. El materialismo es, pues, una perspectiva desde la que, necesariamente, la construcción del mirar simbólico se opone a las evidencias del Orden y a la naturalización del Ser y del Sentido. En Grecia, a este respecto, es la figura de Demócrito la que nos sirve como una referencia. Con todo, y aunque hayamos tomado esa figura (frente a la de Platón o Aristóteles) para insistir en ella sobre estos puntos, es claro que no sólo en su obra puede encontrarse una perspectiva semejante. Demócrito es, como decimos, el origen de la tradición materialista de pensamiento (tradición materialista = exigencia explicativa + crítica del idealismo = explicación + no-contarse-cuentos), y lo es porque después de él muchos otros pensadores han optado por el mismo modo de entender la actividad cognoscitiva. El mismo modo de entender la actividad cognoscitiva, esto es, explicación y no-contarse-cuentos. El mismo modo de entender la actividad cognoscitiva, esto es, no el contenido concreto de lo que en el decir es dicho, no una determinada concepción –más o menos reduccionista– del Ser, no un supuesto metafísico. El materialismo es –la expresión de Althusser es especialmente feliz– simplemente (icasi nada!) no contarse cuentos.

La tradición materialista, así, ha girado siempre en torno a dos grandes ejes temáticos: en primer lugar, crítica de todo –de cualquier– supuesto metafísico; en segundo término (pero se trata, en el fondo, de lo mismo) opción por la actividad explicativa, por la ciencia. Del mismo modo, aunque a la inversa, la tradición metafísica ha

sido siempre una opción por el supuesto del Ser, ya en la forma de su presencia (originaria o desplegada) ya en la de su deber-ser aún no cumplido¹⁹².

Por detrás de las diferencias temáticas o de las divergentes conclusiones a las que llegasen, independientemente de las líneas de fuga que en sus obras puedan representar puentes tendidos hacia la ortodoxia dominante, hacia el mirar-admitido de su tiempo, hay, desde el mundo griego hasta nosotros, una línea, más o menos continua, más o menos intermitente¹⁹³, a cuyo alrededor se articulan diferentes manifestaciones teóricas que permiten hablar de la existencia de una tradición de pensamiento materialista siempre reacia a contarse cuentos (aunque, como todos, como nosotros mismos, también se los contara); y es precisamente la existencia de esa tradición de pensamiento lo que nos impide considerar a la filosofía como un mero sucederse de palabras adormecedoras, como simple palabrería metafísica (Saber eterno de un eterno despliegue de fuerzas teúrgicas) que a nada alude, como arbitraria construcción de ensueños. Lo propio de esta línea de pensamiento no es afirmar que todo es materia, ni reducir a mecanicismo material lo real, ni hablar de lluvias de átomos que caen, ni afirmar que el pensamiento es una suerte de secreción material, ni ninguna otra afirmación concreta (el materialismo no se reduce a un simple y al tiempo problemático decir verdad, ni se diluye cuando lo que se dice es mentira). Lo característico del materialismo es que esas afirmaciones –o cualesquiera otras, incluso si son sus contrarias puesto que de lo que hablamos es del modo de llegar a ellas– son el resultado de una manera de entender y practicar la actividad cognoscitiva, que tiene como eje articulador la opción por la búsqueda de explicaciones sin dar por supuesto el previo del orden o del sentido, la opción por el establecimiento de relaciones causales que permitan el dominio del mundo, la actuación eficaz sobre el mismo, la apertura de “espacios de libertad” o de potencia que sobrepasan necesariamente el ámbito del simple reco-

192- Por eso, por ejemplo, no acabo de entender los motivos que llevan a un pensador como Gustavo Bueno a insistir en la construcción de un "sistema filosófico materialista" que sea capaz de recuperar el "saber metafísico". El que suscribe no entiende qué es el "saber metafísico", ni alcanza a comprender la virtualidad que tendría construir un "sistema filosófico materialista". O... quizá si lo entiendo.

193- Línea a la que Althusser se ha referido al hablar explícitamente de la "única" tradición materialista.

nocimiento. Por eso, precisamente por eso, no es una discusión estéril la del adjetivo que se sitúa tras el sustantivo “filosofía”; hablar de filosofía “materialista” no es un simple empeño estilístico: precisamente en el adjetivo está la cuestión fundamental respecto de la práctica filosófica. Lo característico del pensamiento idealista la recomposición del universo simbólico-ideológico de la naturalización del Orden que la actividad de la ciencia (y la propia dinámica social e histórica) pone en cuestión continuamente; por contra, el pensamiento materialista, tomando en serio el valor explicativo de la práctica cognoscitiva, se empeña en acentuar los puntos de ruptura que éste reposiciona frente al pensamiento del Orden y, de este modo, en poner al margen toda posibilidad de “contarse cuentos”: al hacerlo, adopta una posición política, que lo es en la misma medida (aunque en la dirección opuesta) en que lo es el pensamiento metafísico.

La existencia de una historia de la práctica no-metafísica del pensar es, a un tiempo, lo que puede reconciliarnos con esa “disciplina” filosófica cuya práctica interpretativa nos incitaba a abandonar la Tesis 11 sobre Feuerbach, y también lo que nos muestra que no estamos solos cuando se trata de oponer resistencia al intento de expropiación metafísica (de reconducción al Orden) de todo pensamiento posible.

Se trata de la historia de una práctica no-metafísica del pensar, cuyo despliegue, además, no puede considerarse como simplemente reactivo. Vayan a este respecto las siguientes simplificaciones (dogmáticas tal como las presento pero, en último término, nada falsas): no es Demócrito el que reacciona ante las tesis de Platón o de Aristóteles, sino estos los que elaboran sus discursos frente al demócriteo, en la misma medida en que el estoicismo se levanta contra la potencia del epicureísmo en el período helenístico, que la Teología y el fideísmo se construyen como reverso de la racionalidad y del conocimiento en la Baja Edad Media, o que Tomás de Aquino y la metafísica de los dominicos se piensan a sí mismos como re-cristianización tras la “impiedad” levantada por la lectura averroísta del aristotelismo; del mismo modo que el organicismo místico renacentista se construye contra la revitalización de la noción de “causa” en las investigaciones físicas o que el fideísmo desmonta la potencia revolucionadora del occamismo físico y filosófico; en la misma medida, también, en que el “racionalismo” (y también ciertas formas de eso que se ha llamado “empirismo”) se constuye como reconducción al orden de la gran revolución del pensamiento que supuso el mecanicismo explicativo del XVII; en el mismo sentido en que buena parte

del deísmo, de la ilustración y del gran idealismo (alemán pero no sólo) se levantan contra la fuerza materialista del pensamiento de Spinoza¹⁹⁴, o que toda la filosofía oficial del XIX y de buena parte del XX se ha construido contra el marxismo.

No sólo existe una corriente materialista de pensamiento (una práctica no-metafísica del pensar) recorriendo toda la historia de la filosofía sino que, además, puede leerse toda la historia “metafísica” de la filosofía como la historia de los intentos por reconducir los discursos no-metafísicos que han sido elaborados al orden de la presencia del Ser¹⁹⁵. Hasta tal punto es así que, parafraseando a Brecht¹⁹⁶, podría decirse que “el materialismo es lo natural”, si no fuera porque nada “natural” (nada que pueda considerarse el Ser verdadero) hay en el mundo de la discursividad: construcción simbólica que constituye lo más característico de la creatividad de “lo humano” y que resulta, como vengo diciendo, de la práctica tendente a la apropiación conceptual del mundo con vistas a su dominio. De ello deriva, precisamente, esa “prioridad” del materialismo en cuya virtud el “idealismo” es una práctica “reactiva”: el dominio del mundo, la “actuación eficaz”, sólo es posible desde la construcción de un “saber” que necesariamente pone al margen el sometimiento del decir ante el presentarse “natural” del mundo ante la mirada, desde un saber que “construye” conceptualmente el mundo, que lo ordena y lo normativiza¹⁹⁷ convirtiéndolo así en un campo (no un bosque, sino un campo roturado, con caminos, senderos y sembrados¹⁹⁸) en el que la actuación

194- Es en este sentido en el que Hegel (pero no sólo él) pudo afirmar que sin Spinoza no hay filosofía: no porque la de Spinoza fuera el “lugar” desde el que llegar a la suya sino porque era el Otro al que necesariamente había que enfrentarse y anular: P. Machèrey ha mostrado (véase su *Hegel o Spinoza*) a la perfección cómo la filosofía de Spinoza es la más radical crítica (y escrita más de un siglo antes) al sistema hegeliano.

195- Supongo claro que no estoy presentando una nueva formulación del lugar común que entiende la historia de la filosofía como historia de la pugna entre “materialismo” e “idealismo”: “materialismo” e “idealismo” no son dos afirmaciones metafísicas que puedan enfrentarse, sino dos modos-del-mirar distintos.

196- “El comunismo es lo natural” puede leerse en varios lugares en la obra de Brecht, y esta frase es, evidentemente, una tesis de combate (nada que ver con una afirmación “ontológica”).

197- Canguilhem, en *Lo normal y lo patológico* ha sabido describir como nadie esa perspectiva en la que las “normas” son formas de la mirada que permiten la conceptualización y, así, el acotamiento de campo de trabajo teórico que posibilita precisamente la actuación eficaz.

198- La fórmula no es originaria de Heidegger, como Althusser ha mostrado.

humana es posible. La filosofía-metafísica ha trabajado siempre, precisamente, para reintegrar (cuando la fuerza de los hechos ha mostrado como imposible el intento de impedir su formación) las prácticas de conocimiento, anti-metafísicas por su propia naturaleza, al seno de un mirar-el-mundo que, de una u otra forma, parte (de manera "interesada") de la presencia del Uno¹⁹⁹. Del mismo modo, cabe decir, "no contarse cuentos" es una exigencia "interesada" de la actividad teórica que se inserta en el mundo de los discursos y en él "toma partido".

En la filosofía, en la historia de la filosofía, no todos dicen lo Mismo. Por eso, siempre es posible identificar distintos matices en el "olor" del pensamiento. Por eso, también, es posible decir que hay filósofos que son "de los nuestros", que están "de nuestro lado": porque en la filosofía hay lados, orillas, manantiales, ríos, cataratas, remansos, desembocaduras y grandes océanos; también hay islas, pero no pueden evitar ser mojadas por el agua, ni verse azotadas por las olas en tiempos de tormenta.

El pensamiento materialista, la filosofía materialista, el materialismo²⁰⁰, en cada momento histórico, ha trabajado para mostrar (construyendo una ordenación simbólica del mundo Otra: una discursividad que no se cuenta cuentos) hasta qué punto la potencia liberadora que abre el conocimiento puede ponerse al servicio de dinámicas sociales de desestructuración de lo que se pretende Inmutable. Por eso, la polémica materialismo-idealismo no es sólo una polémica académica o teórica. Por eso también, sólo la profundiza-

199- Les fue posible hacerlo (en el XVII) con la física, también con las llamadas "ciencias humanas" (buena parte del XVIII transcurrió en el intento), pero no pudieron hacerlo con el materialismo histórico hasta que, después de la última batalla, el funcionamiento del Capital parece haber vencido las últimas resistencias: aún así, al precio de convertir -pero en el mundo ficcional de lo postmoderno ese es un problema menor- todo saber en simple "relato".

200- Esta identificación tiene sentido porque el materialismo es una opción filosófica. La ciencia, en sí misma, no es materialista: es, simplemente, ciencia. Materialismo es la actitud filosófica que se niega a recomponer la coherencia ideológica y simbólica del Orden en la que el idealismo trabaja. La ciencia no es materialista, pero es la perspectiva materialista la que facilita (e induce incluso) el trabajo de la ciencia: en tanto que las explicaciones de la ciencia se realizan desde la puesta en funcionamiento de una causalidad inmanente, el trabajo del científico (en tanto que hace ciencia) choca necesariamente con los supuestos de la trascendencia presentes en el mirar del Orden (en este sentido, el trabajo de la ciencia produce efectos de ruptura en la "ideología espontánea" de los científicos).

ción en el materialismo puede desbloquear las redes que las palabras del Orden tejen para naturalizar su universo.

La tradición materialista, única, como quería Althusser (única a pesar de las diferencias temáticas abordadas y pese a las distintas maneras de articular su contenido, porque una misma perspectiva –política– es puesta en ella en juego), es, así, una buena escuela para la práctica discursiva que se quiere alternativa, en la misma medida en que la tradición metafísica de la filosofía lo es para interpretar de mil maneras el mundo sin ponerse a transformarlo. La tradición materialista es también un buen lugar para intentar captar lo que en el ejercicio del pensamiento está en juego: nada que ver con problemas “eternos” ni con despliegues místicos de la palabra..

Epicuro, fundador de una “Escuela del Jardín” en la que los más diversos individuos (libres o esclavos) cultivaban en igualdad el ideal de la amistad, en el período helenístico, es el gran heredero de la tradición democrítea, y también de la tradición democrática: convivencia y cooperación por más que rechazo de la vida pública una vez disuelta la relación social que fuera la de la polis. La ataraxia²⁰¹, para los epicúreos, así, no es una imperturbabilidad pasiva (como lo es para los estoicos, los filósofos-rivales que afirman –otra vez el Uno– la presencia y la actividad de un Logos-ordenador del acontecer) sino una actividad orientada (tras un cálculo que implica la construcción de un saber previo) a la satisfacción de los deseos-naturales-necesarios, aquellos sin cuya satisfacción no hay bienestar, tranquilidad e incluso vida: placer “material” entendido como ausencia de dolor y, así, como cumplimiento de las exigencias vitales del propio cuerpo: nada que ver, por tanto, con el abandono o el pasivo mi-

201- La ataraxia es el ideal de vida propugnado por Epicuro: una situación en la que se logra poner fuera de juego las fuerzas exteriores que provocan carencia y dolor impidiendo así la felicidad: el “placer” se consigue, según Epicuro, cuando se satisfacen los deseos (las carencias, las necesidades, los dolores) que naturalmente tenemos y cuando se eliminan como deseos los “no-necesarios”, o “inducidos”, en cuya satisfacción no se consigue placer sino el surgimiento de una nueva “necesidad” igualmente inducida. Sería fácil una “traducción” de estas expresiones en una terminología que nos resulta más cercana: opción por el valor de uso frente a la circulación inducida del espectáculo. También los estoicos sostuvieron que la ataraxia es el ideal de la vida ética, pero entendieron por tal la simple “imperturbabilidad”: conseguir un estado mental en el que lo que inevitablemente sucederá no nos afecte: en la práctica, desapego, desisterés, y aceptación del estado de cosas como natural e inevitable; traducción: ¿pensamiento único?

rar el mundo como ámbito de una actividad que por ser del Logos siempre es ajena, que tanto éxito hará en el mundo romano y que convertirá al estoicismo (como más tarde al cristianismo) en doctrina-de-Estado. La “ética” del epicureísmo, optando por la actuación que modifica el mundo y satisface las necesidades del cuerpo (optando, diremos, por la “actuación eficaz”) se constituye por eso en la gran crítica de las supersticiones que impiden la felicidad y la libertad de los humanos, desde la obediencia a los dioses, al despliegue de los ritos o la repetición de los mitos; puesta el margen del “temor a la muerte” y formación de un sustrato ideológico capaz de convertirse en columna vertebral de la actividad del “hombre libre”: aquél que hace cuanto está en su poder, y que aumenta siempre que le es posible el ámbito al que se extiende su potencia: la amistad, así, y no la simple convivencia con el poder establecido, es la forma de relación social más beneficiosa para el ser humano, puesto que multiplica las fuerzas individuales de cada uno.

Tal es la perspectiva en la que la Escuela del Jardín es también una apuesta por la libertad humana. Tal es la perspectiva en la que la Escuela del Jardín se convierte en el centro de los ataques más feroces de las demás corrientes filosóficas en el mundo antiguo, y tal es también, al mismo tiempo, el sentido de la pertinaz permanencia de una forma de pensamiento que, corriendo el tiempo, en la obra de Lucrecio dará fe de la claridad de sus postulados a pesar del eclecticismo filosófico “oficial” reinante en la época ciceroniana.

En mi opinión, el epicureísmo tiene frente al atomismo democriteo el inconveniente de haber sucumbido al peso de la tematización del ser que el aristotelismo ha puesto en el primer plano de la reflexión²⁰², y por eso se ha visto obligado a hablar de la “caída” de los átomos (en un universo en el que ya no es igual el “abajo” y el “arriba”, y en el que, de facto, la heterogeneidad del espacio se ha aceptado: en Demócrito, sin embargo, los átomos “flotaban” sin dirección en un espacio que, por eso, era absolutamente homogéneo) y a dotarlos (allí donde en Demócrito había una clara indecisión al

202- La tradición materialista, sin embargo, desde la famosa tesis doctoral de Marx sobre las diferencias entre Demócrito y Epicuro, ha insistido en la “simpleza” del atomismo de Demócrito y en la grandeeaa de la concepción de Epicuro. Aunque no es este el lugar de justificarlo, vaya por delante mi explícito rechazo de esta perspectiva: Marx, así me lo parece, al “preferir” a Epicuro frente a Demócrito en virtud de una pretendida mayor determinación conceptual, no hace sino reproducir el prejuicio hegeliano del “comienzo”.

respecto) de una *entidad* material (de un *ser*) en cuya virtud los átomos pasan a tener *peso* como una de sus “cualidades”.

Pero ello no es obstáculo para el reconocimiento de la importante función “liberadora” de la ética epicúrea y también, como señalaba más arriba, para insistir en que la opción desarrollada por los “científicos” alejandrinos es, más que una derivación del aristotelismo físico, una puesta en funcionamiento de los principios explicativos del mecanicismo del choque de los átomos en el que Epicuro y sus seguidores han insistido. Esta insistencia en el mecanicismo explicativo es fundamental: precisamente porque el epicureísmo parte de ese fondo explicativo “mecanicista” puede formular una ética de las causas y de las actuaciones posibles que escapa al “fatal” determinismo²⁰³ que lleva a los estoicos a postular la no-actuación y, así, el sometimiento a un devenir que está ya siempre predibujado por la actuación del *Logos*; precisamente porque hay una ciencia posible (y explicativa en la medida en que da cuenta de “su” objeto) es posible la “actuación eficaz” y el aumento de la potencia. El epicureísmo es, por eso, una apuesta “materialista” por la explicación (por el conocimiento²⁰⁴ y por la crítica de las supersticiones) y por la libertad humana (por el rechazo de los temores y las mistificaciones²⁰⁵ que llevan al ser humano a la inacción y al sometimiento).

El nominalismo es otra de las grandes inflexiones de esa tradición de pensamiento materialista que la historia de la filosofía oficial

203- Por eso, y no por una supuesta inclusión de la libertad en la determinación del ser del átomo en función de la primacía de la “declinación” que se produciría en su caída.

204- Conocimiento de las causas en primer término, y también en el ámbito de lo ético: conocimiento de las causas de nuestros deseos como saber previo al cálculo que posibilite la consecución del placer. Así, los deseos naturales deben ser satisfechos porque su causa es una determinada carencia “natural” de la que, en virtud de la prioridad de lo corporal, no podemos hacer caso omiso; los deseos no-naturales, por contra, pueden eliminarse como tales deseos (y eso es posible porque no son “naturales” sino “inducidos”) suprimiendo por esa vía el dolor y consiguiendo un placer que su satisfacción no sería capaz de proporcionar.

205- En primer término las mistificaciones “metafísicas”. Al igual que el estoicismo fue desde su fundación una filosofía explícitamente rival del epicureísmo, también el epicureísmo tomó al estoicismo (y al cristianismo posteriormente) como blanco de sus ataques: la afirmación de un *Noús* que todo lo gobierna (ya en la forma filosófica del *Logos*, ya en la literaria del “azar”, ya en la religiosa del Dios o del Principio divino) no es sino ilusión y falsedad que se disipa con la práctica del conocimiento.

parece empeñada en minusvalorar y en considerar residual y extraña o, en algunas ocasiones, incluso, inexplicable (y por eso se empeña en buscarle genealogías temáticas desde el logocentrismo explicativo presupuesto).

El largo período que sigue a la caída del Imperio Romano (y a la “civilización” que el mismo estructuraba en una perspectiva unificadora y al tiempo universalizante) ha supuesto, en el occidente europeo, la aparición de formas de dominio ligadas al ejercicio del poder personal a partir de un control total de las condiciones de una productividad ligada al trabajo de la tierra que hacía de hecho imposible una supervivencia construida al margen del sometimiento a un poder siempre cercano y actuante. Durante el período “medieval”, así, en lo práctico, la sobresaturación del dominio personal sobre la articulación de las relaciones sociales ha sustituido la “civilidad” por el sometimiento y, además, ha construido la discursividad que le dota de identidad simbólica a partir de la primacía alcanzada, ya en tiempos del Imperio, por la ideología cristiana. El “saber”, por eso, en este largo período, ha sido el “saber teológico”: el Discurso de la presencia de la Divinidad en el mundo, y de su potencia creadora, organizadora, y fundante. La teología platónico-agustina se ha constituido entonces, “oficialmente”, en el verdadero saber (el saber del ser: la metafísica) frente al que no hay discurso-otro posible, y la Iglesia de Roma se ha convertido en el garante ideológico (y también en el administrador práctico) de la nueva forma de organizarse la convivencia.

En “oriente”, las cosas sucedieron de otro modo, pero provocando efectos ideológicos que, en último término, desembocan en una situación no demasiado distinta²⁰⁶: en Bizancio, la forma imperial intenta sustentar su legitimidad fomentando la “distinción” respecto

206- En cualquier historia de la filosofía puede leerse la enorme diferencia que en la “Edad Media” se produce entre el occidente cristiano y el oriente islámico o bizantino: fundamentalmente, la pervivencia en éste de una vena de origen aristotélico que ha quedado eclipsada en occidente por la fuerza del discurso agustiniano en la construcción de la identidad simbólico-teórica de la iglesia cristiana. No me refiero a esto cuanto hablo de resultados “semejantes” en lo ideológico: en la versión agustiniana o en la versión aristotelizante, lo cierto es que el pensamiento es construido desde la primacía de una visión neo-platónica (la que tematiza el mundo como efecto de las diversas articulaciones del Uno) que recoge y amplía las derivaciones de la ideología místico-filosófica “oficial” de la unicidad fundante que fue desarrollada ya en el ámbito imperial (cuando los emperadores optan definitivamente por dar un sustento ideológico-religioso a las formas de dominio que mantienen la articulación del Imperio).

de Roma, y por eso el “discurso” oficial se construye allí a partir del desarrollo de una iglesia cristiana con características propias (estructuras y ritos: elementos que construyen una identidad simbólica diferenciada) y rechazando algunos de los supuestos teológicos desde los que se había estructurado la ortodoxia agustiniana; en el mundo islámico, la fuerza de la articulación social se levanta directamente (de manera fundante incluso) sobre la exigencia de la extensión del poder terrenal de un Dios que necesariamente ha de ser pensado como único (como Uno).

Por una u otra vía, sin embargo, los acontecimientos de ese período se suceden de tal modo que las distintas formas de organización social existentes, desarrollan formas de dominio sustentadas en el sometimiento personal y formas ideológicas que hacen cuerpo en una construcción simbólica que parte del supuesto de la “naturalidad” de la omnipresencia ordenadora del Dios-Uno de cuyo poder todo es manifestación. El Noûs de Anaxágoras y el Logos de los estoicos, repensados como elementos de la identidad divina y articulados teóricamente en una discursividad que permite pensar (y que sólo permite pensar) la vida como sometimiento y el orden como dominio: frente a ellos, al ser humano no le cabe ninguna posibilidad de actuación creadora, ninguna “actuación eficaz” le es posible, porque el Uno excluye cualquier Otro y porque cualquier Otro se diluye necesariamente como epifenómeno (ya manifestación, ya obra) de la Unidad.

Y es precisamente en los momentos en que la forma del dominio personal, por las exigencias de las situaciones de hecho generadas por la actuación humana, ceden su protagonismo, aunque sea de manera marginal, a formas de articulación social distintas, a formas de “civilidad”, a formas de convivencia en las que el dominio directo e indiscutido no puede presentarse como “lo natural” porque hay cauces distintos a través de los que garantizar la supervivencia (en otros términos, a formas de vida “ciudadana”), cuando la repetición de la discursividad teológica entra en crisis y cuando se hacen precisas (efectivamente precisas: imprescindibles para el mantenimiento de la cohesión de los elementos simbólicos de la socialidad) formas de explicación que den cabida a la posibilidad efectiva de pensar la actuación humana: en las ciudades árabes (y cuando el Islam no es ya una potencia política unificada) se desarrollan las primeras lecturas del aristotelismo que lo alejan de la versión neoplatónica que la ortodoxia ha construido y que lo abren nuevamente a la tematización de las problemáticas del movimiento y de lo físico: tal es, por simplificar, la ta-

rea efectuada por Averroes; en las ciudades cristianas (en las Escuelas y en las primeras Universidades que se forman en las Cortes de los príncipes y en las principales sedes de las jerarquías eclesiásticas) se ve la necesidad de una “renovación” del discurso teológico dominante y se da cabida, primero, al aristotelismo (Tomás de Aquino, también por simplificar, personificaría esta dirección del pensamiento), y después a la puesta en cuestión de los supuestos mismos del “saber” de la unicidad actuante.

El “nominalismo”, así, como cualquier otra forma de pensamiento, tiene que ser entendido en el seno del mundo en que surge y que, de una u otra manera, tematiza: en el seno de un mundo en el que las figuras de la relación social (en las ciudades, pero también entre los distintos príncipes y monarcas territoriales) están poniendo en cuestión el poder de la Iglesia sobre su inmanencia constituyente. Y dado que el poder del papado se sustenta en la visión teológica del mundo como despliegue del poder del creador-ordenador y en la consideración de la Iglesia como mediación necesaria entre lo social y la trascendencia divina, es precisamente esta con formación teológica del pensamiento la que viene a ser puesta en cuestión.

Si se considera su “aportación” a la problemática teológica, es cierto que Guillermo de Ockham no se sale del marco del fideísmo religioso: cree en Dios, y piensa la fe como instrumento de salvación personal y colectiva (si se quiere: Ockham se sigue contando cuentos); sin embargo, en la época de la que estamos hablando, la defensa de la fe y de la relación “directa” con la divinidad que ésta permite pensar, constituye un rechazo explícito del carácter mediador de la jerarquía eclesiástica y, así, una disolución de su carácter político. No en vano, la revitalización del fideísmo es, al menos desde el siglo XIII, la principal apuesta ideológica de quienes se enfrentan al poder de las jerarquías eclesiásticas y también de quienes (por indicar uno de sus elementos de radicalidad), en reivindicación del modelo de la pobreza del Cristo, arrasan las propiedades eclesiásticas y “socializan” sus bienes²⁰⁷. El pensamiento de Ockham, sin embargo, no se

207- En la misma medida en que, en el XVI, el fideísmo religioso de los anabaptistas (tanto como decir, de los formuladores del ideológico colectivo de los campesinos sublevados contra las mediaciones sociales, políticas y religiosas) es el que permite formular unas apuestas revolucionarias en las que por primera vez (de manera quizá poco clara, pero ya explícita) se reivindica el carácter “común” o “comunitario” de la propiedad de la tierra.

limita a la defensa de un fideísmo religioso (no es simplemente una posición teológica) sino que (y en ese sentido “hace filosofía” y la hace además desde una perspectiva “materialista”) articula también su rechazo del sometimiento a la mediación necesaria del papado en la constitución de una discursividad que da la vuelta al modo de la mirada propio del pensamiento del Orden, provocando el desfundamiento (la desfundamentación si se quiere) del Saber-metafísico construido en el aparato conceptual de la ortodoxia.

Es sabido que la problemática desde la que se articula la discusión de lo que llamamos “nominalismo” es la de la especificidad de los términos universales (los conceptos) con los que se formula el saber (la ciencia, y también el supuesto saber-teológico-metafísico): curiosamente, en ella (¡qué casualidad!), lo que está siendo abordado es exactamente lo mismo que vimos discutir a Demócrito, a Platón y a Aristóteles en el mundo griego; curiosamente también lo que Ockham sostiene al respecto es lo mismo que sostuviera Demócrito: los conceptos son *signos*, y son útiles al conocimiento en tanto que *significan*, pero no son el nombre que damos a alguna realidad inmutable y existente (ya sea en la mente divina, ya en el alma humana) que sirva como “fundamento” a una (frente a otra) práctica del decir metafísico. Desde esta concepción, que va más allá de la simple discusión sobre el carácter de las palabras (el nominalismo no es sólo una consideración sobre la especificidad de los nombres sino que, fundamentalmente, es una concepción sobre su uso en la perspectiva de su aplicación a la construcción del conocimiento), puede Ockham desembarazarse de la sujeción a las verdades de la teología metafísica (tanto como decir, a las imposiciones interpretativas desde la jerarquía eclesiástica al pensamiento sustentado en el despliegue de la libre interpretación y el libre análisis) y, además, al hacerlo, abrir un espacio (teórico: el práctico ya está siendo abierto desde las diversas manufacturas ciudadanas y desde el desarrollo de la tecnología de la guerra) para una investigación física que abandone las evidencias de la explicación aristotelizante: así, desde la consideración de la naturaleza como un campo abierto a la investigación, y desde el rechazo de las mediaciones conceptuales del aristotelismo, Ockham puede rechazar²⁰⁸ la distinción entre el mundo sublunar y el supralunar o la diferencia (esencial y no sólo “posicional”) entre

208- Cfr. su *Philosophia naturalis*.

los cuerpos celestes y los cuerpos sublunares: dicho de otro modo, reponer las condiciones teóricas necesarias para una auténtica investigación física (y tanto Teofrasto como los alejandrinos las entendieron ya como necesarias y como consecuentes con un mecanicismo explicativo de fondo) allí donde la heterogeneidad, el “lugar natural” y la teleología, impedían pensar “eficazmente” el movimiento.

Así, la famosa máxima ockhamiana según la cual no hay que multiplicar los entes sin necesidad²⁰⁹, que excluye la consideración de más “entes” que los individuales existentes y que al tiempo que excluye toda posible metafísica abre una vía por la que hacer legítimo el trabajo para retomar el pensamiento físico, a poco que se mire, conduce ciertamente a ese conjunto de efectos teóricos, pero sólo porque es una afirmación sobre el carácter explicativo del proceder cognoscitivo: investigación en lo singular, y proceso inductivo que no es pensado en términos metafísicos (puesto que el concepto no remite a realidad alguna, sino que *significa* precisamente la pluralidad de individuos a los que se aplica²¹⁰), así, constituyen una consideración materialista del conocimiento de la que se sigue (tomada en rigor) la falsedad de toda metafísica del Ser y del Orden.

Por ello (por ser una concepción del conocer), y no por derivar de una polémica que venía siendo planteada en términos exclusivamente lingüísticos, el nominalismo no se limita a tener (aunque también la tenga) una derivación teológica en la línea fideísta y a plantear (aunque también la plantee) una derivación política favorable a las posiciones imperiales frente al papado: el nominalismo es, en expresión de Marx, el germen de todo materialismo posible. La expresión es justa (salvo en su consideración “germinal” o “primera”: Marx se ha olvidado de Demócrito), y lo es porque el nominalismo (el materialismo) no es una metafísica, sino la crítica de cualquier pretensión metafísica, la crítica de cualquier supuesto que superponga un “previo” (el que sea, Dios o la materia) a la investigación y a la práctica explicativa.

209- La famosa "navaja" de Ockham, que deriva en un principio de "economía" metafísica.

210- Dicho de otro modo: el objeto de conocimiento no será, en ningún caso, la cosa (el Ser, la cosa-en-sí, o... como quiera que se llame a la "presencia" metafísica), sino la idea actual inmediatamente presente a mi subjetividad (que significa, pues, por así decir, según el modo-de-la-mirada).

En el mismo sentido he sostenido en otro lugar²¹¹ que la filosofía de Spinoza tiene que ser entendida como una apuesta claramente materialista: por ser una concepción del conocer, y no por ser una metafísica; y me parece evidente que sólo si se sigue entendiendo el pensamiento en términos ontológicos o metafísicos puede sostenerse ese lugar común que considera el spinozismo como un panteísmo o como uno de los puntos culminantes de la filosofía idealista. Bastaría quizá una lectura del estudio de P. Macherey sobre la irreconciliable alternativa (la abierta contraposición incluso) que se esconde detrás de la admiración que Hegel siente por la filosofía de Spinoza²¹², para que resultase obvio el enfrentamiento absoluto entre dos maneras de dar cuenta de la realidad y, por tanto, la imposibilidad de hablar de Spinoza como del filósofo del Uno: si Schelling (o los implicados de la “polémica del panteísmo”) pudieron así entenderlo es sólo desde una lectura que parte de la “versión narrativa” del spinozismo que, desde un deísmo difuso demasiado propenso a pensarlo todo desde la primacía de “unicidades” que se manifestarían por doquier, elaborase el Bayle del *Diccionario histórico y crítico*.

Althusser ha insistido en la importancia estratégica que tiene, en el campo de batalla filosófico, que el Libro I de la *Ética* se introduzca de entrada en la tematización de la cuestión más metafísica y teológica posible, la cuestión de “Dios”, para precisamente desbaratar la posibilidad de pensar el mundo desde cualquier supuesto metafísico y teológico: si utilizamos la terminología religiosa, dado Dios, me parece que podría re-escribirse así el asunto, sólo puede decirse que existe y que todo cuanto hay es efecto inmanente de su infinita potencia; si utilizamos la terminología de la novísima metafísica que Descartes ha puesto de moda en el XVII, dada la Sustancia sólo puede decirse que es única y que todo cuanto no sea ella misma debe pensarse como un “modo” suyo. Hay que insistir en que éstas no son cuestiones marginales: tienen, en sí mismas, una importancia incuestionable, porque la afirmación de la inmanencia de la causación divina pone fuera de juego todo supuesto religioso, y porque la necesaria unicidad de la sustancia que Descartes definiera pone precisamente fuera de juego a la propia metafísica cartesiana, que se ha visto obligada a distinguir entre

211- "A propósito de una carta de Spinoza a Hugo Boxel: márgenes para una lectura materialista de Spinoza", en *ER*, nº 17/18, Sevilla, 1994.

212.- Cfr. *Hegel ou Spinoza*, París, Maspero, 1979.

tres sustancias distintas y, en último término, a corregir la definición misma de Sustancia. Con todo, siendo unas cuestiones de importancia capital, y siendo claramente desmitificadora la manera en que Spinoza las aborda, en mi opinión, lo absolutamente fascinante de la obra de Spinoza, el más claro índice de la pertinencia de una lectura de su intervención en clave materialista, es que, siendo consciente de la importancia de estos asuntos, los deja inmediatamente de lado para pasar a la consideración de otros que constituyen su verdadero campo de intervención: a partir del libro II de la misma *Ética* deja de hablarse tanto de “sustancias” como de “modos”, para pasar a tematizar algo totalmente distinto: las “cosas” (y con ello aludimos tanto a lo relacionado con el conocimiento “físico” o “mecánico” como a lo que llamaríamos, en sentido amplio, “la realidad”, como algo totalmente alejado de cualquier consideración “metafísica”). Dicho de otro modo, a partir del libro II, la discusión metafísico-teológica es totalmente abandonada y sustituida por otra totalmente diferente: una problemática práctica que afecta, precisamente, al conocimiento y a la cooperación que constituye la organización social: al poder del alma sobre los afectos que mantienen al ser humano en la servidumbre, al poder social y a las maneras de construir una organización política que elimine la servidumbre: proclama republicana y tránsito a los “tratados” políticos. Dicho de otro modo aún: es como si Spinoza utilizase el lenguaje “filosófico” para, radicalizándolo, eliminar la posibilidad de su utilización sublimadora frente a la potencia explicativa del supuesto mecanicista, como si su intervención “filosófica” fuese una consciente prohibición de toda mistificación metafísica, y como si, finalmente, hubiera de ser pensada como profilaxis frente a las pasiones tristes que dificultan el trabajo liberador del entendimiento. Intervención filosófica (intervención en el ámbito del mirar-simbólico) que pone al margen cualquier posibilidad de superposición teológica o metafísica que anule la potencia explicativa del mecanicismo (“líneas, superficies y cuerpos”, es la metáfora que utiliza el “prefacio” al libro III de la *Ética*): posicionamiento materialista en lo teórico, situado en el horizonte de un posicionamiento revolucionario en lo político²¹³.

213.- Se lee en el “escolio” de la última proposición (la XLIX) del libro II: “esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor”.

Pero no seguiré por este camino: no porque sea una cuestión menor (que no lo es) la que en la “historia” de la filosofía está en juego, sino únicamente porque no es éste el mejor lugar para hacerlo, no es el objeto que aquí nos tiene convocados. Querría simplemente insistir en un par de cuestiones, aunque sea sólo de manera esquemática: una, la existencia de una tradición materialista que auna la tematización del conocer con su consideración como una cuestión cuyo valor y cuya función son eminentemente prácticos (una tradición que para nada necesita que los nombres de Platón, de Aristóteles, de Descartes, de Kant..., o de Heidegger, le sean “agregados”: a esos nombres puede oponer otros sin ningún tipo de complejo²¹⁴), otra, la clara (y expresa en buen número de casos) consistencia política de esa “practicidad” desde la que el ámbito de lo teórico es en ella entendido.

Si, como dice Santiago López Petit, hay una íntima relación entre el Ser y el Poder articulando (y articulándose a través de) la práctica teórica, y más específicamente, a través de la práctica filosófica, si el discurso metafísico ha sido siempre un discurso del poder y del orden del dominio, eso es algo desde siempre sabido (y dicho) en la tradición materialista. Sucede que, a lo peor, a algunos de nuestros intelectuales (tal es el poder de autoimposición de la palabra metafísica) se les ha olvidado leerla.

6.2.- El materialismo: una práctica de la mirada

La palabra es el instrumento básico de la interacción humana con el mundo. No sólo porque, como la tradición psicoanalítica ha venido a concluir, a su través se constituya la unicidad libidinal del “yo soy”, sino porque sólo simbólicamente es posible dotar al mundo de una unidad (o de una “entidad”, más simplemente) en cuya virtud quepa proyectar sobre él tanto la actuación como el conocimiento: siendo la palabra el símbolo de los símbolos o, si se prefiere, el código de los códigos, es desde ella y por su articulación en el discurso que se produce ese curioso fenómeno que llamamos “mundo”. En este sentido, por

214- Y me parece importante señalarlo, no porque al materialismo le haga falta competir en nombres, sino por la insistencia de nuestro amigo Carlos Fernández Liria en incluir en esta tradición los nombres aludidos (y curiosamente, en olvidar los de Demócrito y Epicuro o en excluir otros como el de Spinoza).

tanto, paradójicamente, cabe entender la plausibilidad de aquella prédica que pretendía colocar al “verbo” como principio, y que narraba el surgimiento del mundo como “*dictum*” sucesivo o como un nombrar que se hace carne: plausible como todo lo ideológico, que sólo tiene fuerza de convicción cuando se superpone a lo fáctico y, conservando la trama de su presencia ante los ojos, lo interpreta por su cuenta y lo integra en la discursividad previa de lo simbólico del Orden.

El conjunto de datos que son captados por los órganos de los sentidos, por los ojos por ejemplo, carecen de capacidad referencial o informativa si no son estructurados simbólicamente y ordenados significativamente por la actividad de la mente humana: La palabra, como metáfora de los discursos en que se articula el sentido, es el nombre de un mirar, necesariamente simbólico, que ordena y vehicula unos datos que sólo por ella adquieren plenitud significativa. Hay una realidad que se impone a cualquier mirada como aquello que no puede ser obviado, como constancia “física” del ser circundante, pero sin la mediación física de nuestro cuerpo y sin la mediación simbólica de “lo imaginario” que convierte los datos percibidos en información significativa, no hay mirada sobre el mundo: sin mediación “humana” no hay mundo percibido sino impactos perceptivos en la debilidad fisiológica del ser-homínido. En este sentido (¿pero quién podría pensar en otro sino los ideólogos de lo previo fundante e infundado: de la palabra como absoluto, divino u ontológico?) la palabra es el origen del mundo, y sus articulaciones discursivas son otros tantos mecanismos para su conversión en campo posible para la actuación humana: la palabra (retomando de nuevo paradójicamente la expresión utilizada por Deleuze-Guattari a propósito de la literatura) sólo es “significativa” en la medida en que es apertura de un “agenciamiento”, en tanto que origina y pone en funcionamiento una “máquina” de significación y/o sentido.

La mirada de los humanos sobre el mundo, por eso, es siempre, necesariamente, una mirada simbólica: construida desde una cierta codificación o articulación de los símbolos en cuya virtud reconocemos como coherente con nuestra actividad habitual lo percibido, “naturalizándolo” como evidencia que se corresponde sin sobresaltos con las formas históricamente codificadas de nuestra conducta y de nuestro saber-para-la-supervivencia. No hay, pues, en el ámbito humano, una mirada física neutral y neutra: toda mirada “humana” es una mirada simbólica. Una mirada cargada de códigos y normas y, al tiempo, una mirada que carga de códigos y normas el mundo al

que se aplica. Una mirada que hace “natural” y “evidente” (es decir, coherente con el universo “cultural” de sentido en el que nuestra humanidad se conforma) aquello que con su constitución concuerda. Una mirada, por eso, que es siempre “de-la-integración” e “integrada”, una mirada que sólo problematiza el mundo y su orden si problematiza la pretensión (inducida por la coherencia simbólica de lo visto con la construcción simbólica de la mirada) de ser una mirada neutra.

El materialismo es una práctica de la mirada: una manera de mirar, un punto de vista. Más exactamente, un empecinamiento en mantener siempre el mismo punto de vista: no, desde luego, un punto de vista cualquiera, sino el de quien se niega a admitir la introducción en el discurso de un Absoluto fundante, de un Orden o de un Sentido previos; el de quien rechaza cualquier tipo de sobreentendido, cualquier principio de autoridad o cualquier tipo de trascendencia. El materialismo es la mirada que, sabiendo resultante (y resultante de un proceso histórico, real y “material” muy concreto: el proceso de naturalización simbólica de la impotencia y del sometimiento) la integración y el orden, lo mira desde fuera para insistir en la necesidad de su ruptura. El materialismo es, haciendo nuestra la expresión althusseriana, el empeño por explicar sin contar(se) cuentos. Nada más simple y, al tiempo, nada más complejo. Nada más simple porque no exige la adhesión a dogma o a principio supremo alguno. Nada más complejo porque supone la ruptura con la palabra que construye la subjetividad dominada. Apuesta simple, porque lo es sólo por la mirada abierta. Empeño comprometido porque equivale a romper con los lugares comunes de la evidencia cultural y simbólica que la norma vehicula: con la mirada del Orden.

Primer y fundamental aserto: hay una mirada-del-orden, y es posible también una mirada-otra; segundo aserto, no menos importante: en la diferencia entre ambas, precisamente, está la que hay entre el idealismo y el materialismo, y no en otra cosa.

Hay, ciertamente, una mirada del Orden, una mirada construida sobre la aceptación incuestionable de un orden social que sustenta su irrebatabilidad en la afirmación de un Absoluto fundante, de un Sentido que todo lo ordena y del que todo depende, una mirada de la “presencia”, una mirada del sometimiento a lo inmutable, una mirada de la impotencia, una mirada de la ignorancia y de su sublima-

ción mítica o religiosa, una mirada que pretende anidar la morada del Ser, una mirada metafísica.

Y frente a ella hay una mirada del conocimiento o, lo que es lo mismo, del “no contar(se) cuentos”, una mirada de la potencia, de la afirmación de la liberación posible, del rechazo del sometimiento y del cuestionamiento continuo de la “naturalidad” y la “inmutabilidad” del orden dado, una mirada que niega la resignación ante la impotencia, una mirada, por tanto, desfundamentadora del poder y de su ejercicio, una mirada crítica y desmitificadora: porque en último término, íntimamente unidas, son esas dos las cuestiones que, para el pensamiento, están siempre en juego: la del poder y la del conocimiento. Nada tiene de extraño que fueran los griegos los que, en la misma época y (evidentemente) frente a los mismos problemas, los que inventaran la ciencia, la filosofía y la democracia.

Deleuze y Guattari en una frase ya tan célebre que se ha independizado de sus personas y del contexto en que la hicieron funcionar como provocación y como síntoma, recordaban hasta qué punto es agradable hablar como todo el mundo y decir el Sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. Sucede que, pese a las apariencias, la frase en cuestión no tiene nada de simple: si “todos sabemos” que es una manera de hablar y que es la Tierra lo que está en movimiento ¿por qué “todo el mundo” cuando habla tiende a decir que el Sol sale? Sobre todo, ¿por qué resulta tan agradable hacerlo? Agradable como el retorno al hogar. Tranquilizador como el reingreso en el Orden, suprimiendo el riesgo de “no ser entendido”. Como llegar a casa y encender el televisor. Como leer que el Sol fue detenido en una batalla atendiendo la petición de un pío (!) guerrero.

Materialista es el aguafiestas que a cada paso nos recuerda (¿cómo si no lo supiéramos?) que la “manera de hablar común” esconde una falsedad, y que suprimiendo el riesgo anula toda posible ruptura: que hurta la posibilidad de un “agenciamiento” distinto y pugnante, que mantiene el Sentido (naturalmente) sujeto a un Orden que se hace inquebrantable porque así escapa a la eficacia productiva de cualquier palabra que lo cuestione; materialista es el aguafiestas que nos coloca el límite ante los ojos y que, empeñado en cambiar las palabras por conceptos y la fabulación común por el rigor deductivo, pretende que el resultado (¡encima!) le parece bello.

La palabra vehicular, decimos, la donación de sentido en que consiste “mirar” y “dar cuenta” del mundo: hacerlo mundo propio, signado con las marcas de lo humano. En este sentido, la mirada no es

nunca captación especular, neutra: es siempre un determinado agenciamiento que, además, es también resultante y se construye desde el modo de ser (interesado también, en tanto que social e históricamente determinado) de lo-simbólico-social en que la mirada y la significación se juega.

Saber y poder, efectivamente, como nadie duda (aunque muchos parecen olvidarlo a cada paso), aunque se presenten como cosas diferentes, son dos caras inseparables de una misma realidad anclada profundamente en las raíces vitales (“corporales”, “físicas” o “materiales”, porque a nuestros efectos ambas cosas vienen a ser lo mismo) de las que brota toda la actividad humana: los humanos, como cualquier otro ser vivo, procuran continuamente mantener la vida, esto es, procuran conservarla y hacer esa conservación lo más sencilla posible, lo que también significa hacerla lo más agradable o lo menos penosa que sea posible. En este sentido, los humanos, a lo largo de su historia, han sido capaces de producir instrumentos con los que satisfacer las necesidades técnicas a las que debieron enfrentarse; no sólo han constituido redes de cooperación social, como han podido hacer otras muchas especies animales, sino que, además, han dado lugar a un modo técnico de intervención en el mundo (a un saber-hacer) que facilitaba la supervivencia individual en el seno del grupo. El dominio del mundo y la actuación eficaz en el mismo con vistas a la supervivencia y a la consecución de una vida menos penosa, así, son posibles por el despliegue de un conjunto de estrategias de actuación, de un conjunto de “saberes” y técnicas, cuya formulación y cuyo funcionamiento es posible sólo porque el mundo de los símbolos y de la palabra ha sido puesto en acción: porque los humanos, además de vivir en el mundo, lo han mirado buscando en él las regularidades de su funcionamiento que permitiesen captar sus procesos, prever las consecuencias de los acontecimientos físicos o de las realizaciones de los humanos, y transmitir las pautas y ritos que constituyen el saber-para-la-supervivencia de la comunidad. En eso consiste precisamente esa producción humana que llamamos conocimiento: una actividad teórica que resulta de la formulación discursiva (en el ámbito de lo simbólico y de la palabra) de las leyes de funcionamiento de “lo real” con vistas a su dominio práctico: para la actuación eficaz o para la supervivencia.

A este respecto, no es sólo una curiosa coincidencia la que más arriba señalábamos: considerar la aparición simultánea de la ciencia, de la filosofía y de la democracia, nos permite matizar muy se-

riamente lo que acabará de leerse, porque las “redes de cooperación social” que los humanos históricamente han constituido tienen realmente (en su materialización real, efectiva) poco de “cooperativas” y son, más bien, formas de organización de la cooperación productiva signadas por el dominio, y por ello, la palabra, el elemento simbólico con-el-que-desde-el-que la mirada “naturalizadora” se constituye, no sólo dirige el mirar sino también el decir lo que se ha visto: la articulación discursiva de la palabra, de ese modo, reproduciendo la norma de la inteligibilidad que, sobre todo, es la norma del sentido, reproduce también el lugar desde el que el orden es naturalizado y presentado como la única realidad posible: reproduce la presentación como orden social inevitable de aquello que es tan sólo una de las maneras de articularse el orden del dominio efectivamente construido en el transcurso del tiempo.

Para las comunidades humanas no tecnificadas, la actuación (la mera supervivencia) exige un modo de apropiación simbólica del mundo (ritual, mítica o religiosa) que hace depender su funcionamiento de fuerzas trascendentes (necesariamente trascendentes, en tanto que desconocidas e incontrolables) que, una vez que se articula una determinada forma de dominio y de apropiación de las dinámicas de la cooperación, son utilizadas (no nos interesa ahora saber si esa utilización se realiza de manera calculada y decidida o como resultado de un infeliz encuentro) como sustento justificador-legitimador del ejercicio del dominio en lo social, igualmente caracterizado por la venalidad y por una sobreabundancia del capricho disfrazada de orden natural o de voluntad divina (entendida como presencia y actuación constante de un Absoluto que es fundante de todo suceso y determinante de toda modificación efectiva de las condiciones de vida). La complejidad creciente de las sociedades humanas, tanto desde el punto de vista técnico como organizativo, hace funcionalmente imprescindible la constitución de un aparato organizativo que, por ser necesariamente un intento de articulación del ejercicio del mando, tiene que establecer regularidades en su funcionamiento: en otro caso, los diversos “funcionarios” a su servicio, no sabrían a qué atenerse (o reproducirían la norma de la venalidad en sus actuaciones, constituyendo así límites de hecho al poder a cuyo servicio se organiza el aparato). La complejidad creciente de las comunidades humanas, que es el origen histórico de la constitución y fijación de los más antiguos aparatos de poder, es también, así, atendiendo exactamente a la misma necesidad, origen histórico de los

primeros “saberes” internamente reglamentados y estructurados y que, por ello, tienen necesariamente que poner al margen la determinación trascendente de su funcionamiento. Las matemáticas, por ejemplo, surgen como consecuencia de las necesidades contables de los escribas mesopotámicos, y tanto la fijación de su notación como la estandarización (o geometrización) de sus procedimientos derivan de las necesidades de formación de nuevos escribas cada vez más especializados.

Esta cuestión no es, en absoluto, una cuestión baladí: la formulación de las ciencias, el conocimiento científico (aquél que da cuenta de las regularidades atendiendo a la inmanencia del despliegue del objeto a cuyo estudio se aplica) constituye una potencia de liberación que lo es no sólo porque aumente las posibilidades humanas de supervivencia (dicho de otro modo: no sólo porque el conocimiento facilite el dominio técnico sobre la naturaleza y, así, la actuación eficaz en el mundo) sino también, y de manera no menos fundamental, porque instaurando como norma la inmanencia explicativa deslegítima el supuesto de la trascendencia, del Absoluto fundante y actuante (si se quiere: de la Presencia), en que se sustenta la naturalización ideológica de la forma del dominio sobre la cooperación social.

La ciencia (el establecimiento de regularidades explicativas desde el supuesto de la inmanencia) es, por eso, además de un instrumento que permite la liberación de la humanidad de su dependencia “física” respecto del mundo, un instrumento de liberación respecto de las ataduras ideológicas con las que el ejercicio del poder construye simbólicamente su naturalidad. La ciencia, así, es un instrumento de liberación política; y (aunque algunos, por distintos procedimientos: confundiendo el dominio-sobre-el-mundo con el dominio-sin-más-determinación, colocando el dominio-de-las-fuerzas-naturales en una continuidad esencial con el dominio-de-unos-sobre-los-otros, o identificando la actividad científica con su expropiación para el beneficio privado, pretendan hacer de la ciencia o del “complejo-científico-técnico” el origen de todos los males que afectan a la humanidad) lo ha sido siempre: por su propio funcionamiento discursivo, que en la opción por la inmanencia elimina cualquier consideración del origen o, dicho de otro modo, toda afirmación de un Absoluto o de un Sentido que sea previo, pero también porque ese mismo funcionamiento discursivo conlleva la negación de cualquier principio de autoridad (de cualquier “autoridad”) que pretenda im-

poner su norma a la norma del despliegue inmanente de la racionalidad explicativa.

La ciencia (decimos “la ciencia” y no otra cosa) supone una forma de mirar que ha puesto al margen la trascendencia y la naturalización absolutizadora del poder y de la norma (tanto social como explicativa) y, por eso, juega un papel fundamental en la manera en que se construye la red de los sobreentendidos ideológicos con los que se forma el armazón unificador-simbólico tanto del sujeto como del mundo. Cada nueva ciencia, de ese modo, constituye una auténtica revolución: una “revolución teórica” que es tanto mayor cuanto que, surgiendo de la necesidad “técnica” de hacer frente a la complejidad creciente del mundo y de la actuación humana en el mismo, sus resultados son literalmente imprescindibles: hay una exigencia práctica en el origen de la actividad teórica y científica en cuya virtud ni siquiera el funcionamiento del aparato de dominio puede prescindir de unas explicaciones que, sin embargo, de hecho, cuestionan la naturalización de su funcionamiento al cuestionar el Absoluto y su Presencia. Es por eso que los diversos poderes, aunque históricamente han querido resistir a los efectos liberadores de las formulaciones discursivas (podría escribirse una preciosa novela de serie negra tomando en consideración las sangrientas pugnas que siguieron a la disolución de la secta pitagórica y a la divulgación de algunos de sus descubrimientos; sería, al menos, tan truculenta como las que recrean las desventuras de Galileo, de Servet o de tantas otras víctimas de la presencia del Absoluto en el discurso de la física), han terminado por rendirse a las evidencias y por desplegar ante ella una estrategia diferente: incorporar cuanto en el nuevo saber formulado es “técnicamente” imprescindible (así, por ejemplo, la consideración “mecánica” entre los siglos XVII y XVIII), pero reformulándolo y reformulando al mismo tiempo la imagen-del-mundo que constituye el fondo de la mirada-simbólica-sobre-el-mundo de manera que (tal el trabajo de autores como Descartes, Leibniz, Malebranche o, sin ir más lejos, el propio Newton) siga siendo posible entenderlo desde el supuesto del Orden, del Absoluto y del Sentido.

La reconducción de las “revoluciones teóricas” al Orden del sentido: tal es la función que cumple la filosofía idealista; en la misma medida en que negar las líneas por las que tal pretensión se desarrolla, afirmando, antes bien, la potencia liberadora de la ciencia y del conocimiento... “sin contarse cuentos”, es la del materialismo. Por eso (permítase aquí la simplificación) las mismas condiciones que

hacen que históricamente, sea en la Grecia clásica donde surge la forma organizativa de la democracia (esclavista, sin duda, pero en ruptura –y es lo importante– con el orden mítico que garantizaba el poder del linaje) están en el origen de la transformación del saber técnico-matemático, precisamente en la Grecia del mismo tiempo, en “ciencia” matemática; y no es tampoco descabellado (aunque en ciertos ambientes pueda constituir una especie de herejía) afirmar que esas mismas condiciones explican el surgimiento, también en esa misma Grecia histórica, de la actividad teórica que trabaja en la producción de una imagen de la realidad que permita su apropiación simbólico-discursiva y que llamamos filosofía. Tampoco es descabellado insistir en el papel político (al lado del poder: de las tiranías de las polis o del amo del imperio, tanto da a estos efectos) jugado por personajes como Platón o Aristóteles, o en el papel, radicalmente distinto, desempeñado por los “físicos”, por los “médicos”, por los “sofistas”, por los “atomistas” o, en general, por los “amigos de la tierra”: por un lado, defensa de la tradición y el mando; por otro, inmanencia de la cooperación y poder del “demos” (un “demos”, sin duda, construido en el marco de una sociedad esclavista, pero tendencialmente abierto a la liberación completa: en la epicúrea Escuela del Jardín, tal como la tradición transmite, libres y esclavos compartían la vida con los mismos derechos y en calidad de “amigos”).

La filosofía surge cuando es preciso construir la mirada sobre el mundo (porque la mirada mítica que la tradición permitía ha sido fácticamente desactivada por la potencia de las nuevas formas de relación social) allí donde la mirada del Orden de la trascendencia es cuestionado: la filosofía surge como consecuencia de una necesidad “política” (en dos sentidos complementarios: “de” la polis y “en” la polis) y, así, la mirada desde ella construida es siempre (porque no hay ninguna opción del mirar que sea “políticamente” neutral o neutra) una mirada “situada” de una determinada manera. Es por eso que el materialismo siempre ha sido tendencialmente discursividad contra el orden impuesto de la trascendencia y, en tanto que tal, discurso de la liberación posible y del rechazo de los sobrentendidos en que se sustenta el dominio: si se quiere, recogiendo nuevamente una expresión althusseriana, singularización pugnant de una misma tradición: la tradición de enfrentamiento y antagonismo (de crítica del Orden y de afirmación de una liberación posible) de la que también forma parte el “materialismo histórico” (si se quiere también, torsionando una expresión cara a Juan Carlos Ro-

dríguez, el materialismo es siempre, de algún modo, “ontología del ser explotado”). En virtud de la existencia de esa tradición, precisamente, podemos decir que Demócrito, Epicuro, Ockham, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche, Freud, y tantos otros, pese a equivocarse en múltiple lugares, pese a desvariar en cuestiones de gran importancia (de tanta importancia que no pueden ser obviadas en una exposición de sus respectivas obras: pero no es esa la cuestión que aquí nos ocupa), pese a mantener posiciones con las que discrepamos claramente o que nos parecen especialmente equivocadas, *son de los nuestros* y, como tales, compartimos con ellos la trinchera que mantienen en el “campo de batalla” de las ideas y de la conformación de la mirada.

El materialismo, así, es la posición filosófica (y toda posición lo es en relación a algo: no hay “posición” que sea absoluta afirmación de inmutabilidad) que trabaja en la conformación de un modo de la mirada (una categorización del mundo percibido, un agenciamiento simbólico del mundo) que, sustentando el optimismo de la liberación y de la potencia, ponga al margen el sometimiento a la presencia “molar” (solidificada y ontologizada: presente y activa en tanto que “aparato” que ha estandarizado tanto su funcionamiento como la manera en que se apropia de los flujos vitales y significativos), del Orden y del Sentido, de la trascendencia. El materialismo es, por tanto, el rechazo de cualquier supuesto previo, el cuestionamiento de cualquier “salto mortal” en el razonamiento, la negación de la capacidad normativa de la autoridad (en el ámbito de las explicaciones y, por eso, también en el de la convivencia), la afirmación absoluta de la inmanencia. En ese sentido es válida la identificación del materialismo con la posición de aquellos “amigos de la tierra” de los que Platón hablaba (y que vendrían a negar la validez explicativa de la ontologización de las Ideas), o la no menos repetida, de supuesto origen fichteano (supuesto porque en realidad Fichte habla de “dogmatismo” y no de “materialismo”, y lo caracteriza como afirmación de una cosa “en sí” independiente de toda “inteligencia”, esto es, como una posición metafísica), para la que materialismo vendría a consistir en la afirmación del carácter resultante (construido o, mucho mejor, producido) de todo “yo”, frente a la afirmación de su originariedad absoluta: en cualquier caso, materialismo como potencia desmitificadora y desmitologizadora, negadora de los modos del Absoluto y del Sentido que, en cada momento, son puestos en funcionamiento

por el pensamiento de la trascendencia, de la “naturalidad” de lo existente y, por eso, del Orden; materialismo también, por tanto, como pensamiento de la potencia y de la liberación de las potencias del pensamiento que, al tiempo, necesariamente, implica liberación de las dinámicas sociales y vindicación de su capacidad de actuación inmanente, cooperativa.

Las diversas ciencias, en último término, son resultados de la potencia articuladora de la perspectiva materialista: discursividad que elimina cualquier trascendencia y que, al hacerlo, “da cuenta” de la “ley de funcionamiento” de su objeto o, lo que viene a ser lo mismo, de la regularidad (categorizada para su dominio posible) de su presentarse, establecida como apertura de la posibilidad de su utilización como “máquina” para la supervivencia y como antídoto contra la humana impotencia. Pero esta circunstancia no puede convertirse en coartada para la afirmación de ningún tipo de estrategia re-ontologizadora o metafísica: ese ha sido, precisamente, uno de los mecanismos que históricamente ha desplegado el pensamiento del Orden para redirigir la crítica sometiéndola nuevamente al dictado del Sentido. Quizá sea comprensible que quien se esfuerza en discutir con la metafísica y en rechazar los Absolutos desde ella afirmados se vea tentado por la posibilidad de establecer la veracidad ontológica de los contra-principios que presenta (su correspondencia con los datos fácticos) como uno más de los argumentos del envite, pero sucumbir ante semejante opción es tanto como dar por perdida la batalla (y quizá por eso casi nunca ha sido hecho por los grandes autores del materialismo sino, en todo caso, por algunos de sus “discípulos” o seguidores): a diferencia de algunos filósofos prendidos del embrujo de la metafísica, los científicos saben perfectamente que su trabajo consiste en establecer fijaciones conceptuales y discursivas que permitan dar cuenta de la ley de funcionamiento del mundo (dicho de otro modo: modelos teóricos, modelos explicativos) pero en ningún caso expresiones de ningún supuesto “verdadero ser”. La práctica científica es ajena al problema supuestamente filosófico del “fundamento”, como la posibilidad de ladrar es ajena al concepto de perro.

La afirmación de una metafísica contra la metafísica supondría la instauración de un proceso re-mitologizador por el que se reintroduciría el Orden, el Sentido y el Absoluto: la conversión de la *máquina* de guerra de la discursividad pugnante en nuevo *aparato* discursivo. Aristóteles era claro cuando identificaba como teología cualquier discurso sobre el Ser.

El materialismo es una práctica desmitificadora de la mirada y, en ese sentido, no puede ser una metafísica: toda metafísica es, por definición, pensamiento que reintroduce el Orden (y no precisamente el orden inmanente del discurso de la matemática sino, antes bien, un Orden que, por afirmar un Sentido o un Absoluto, en tanto que incuestionadamente fundante y fundamentador, es trascendente y previo). El materialismo no puede ser una metafísica: ante su mirada, toda metafísica es, además de innecesaria, necesariamente falsa: un salto mortal del pensamiento.

Desde esta consideración, si dejamos de lado las polémicas “de escuela” y atendemos a los discursos históricamente formulados, podemos acotar un acercamiento al pensamiento materialista que, atravesando las distintas cuestiones por él tematizadas, nos permita verificar que en sus distintas objetivaciones es el modo de la mirada (y no la “metafísica” convertida en aparato de guerra) lo que es puesto en juego. La cuestión puede formularse del siguiente modo: hemos hablado más arriba de una serie de autores a los que hemos dicho que podemos considerar “de los nuestros”; concretamente hemos citado los nombres de Demócrito, Epicuro, Ockham, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche y Freud, señalando al mismo tiempo que podríamos citar a muchos otros. Ahora bien ¿qué tienen –si es que tienen algo– en común sus pensamientos respectivos? ¿cuál es el asunto desde cuya consideración podemos decir que todos ellos afirman lo mismo?

Lo cierto es que si atendemos al *contenido* de su pensamiento, tal como nos ha sido transmitido por la historiografía al uso, poco o nada encontramos en él que pueda considerarse común o, sin más, semejante; más bien incluso podría situárseles (tal como hace esa misma historiografía) como perteneciendo a corrientes de pensamiento o “escuelas” enfrentadas por la opción metafísica tomada en cada una de ellas. Así por ejemplo, la eticidad epicúrea vendría a suponer una corrección en toda regla al “presocrático” sensualismo mecanicista propio del atomismo democríteo; el fideísmo occamiano se convertiría en simple re-interiorización de la prioridad de la obediencia allí donde Tomás de Aquino, paradójicamente, habría introducido una racionalidad olvidada por el cristianismo medieval; el “monismo panteísta” de Spinoza sería el reverso de ese empirismo humeano, tantas veces alabado como liquidador de los “sueños dogmáticos” que emanarían de todo planteamiento racionalista; la “dialéctica” marxista liquidaría a su vez la vulgaridad del simple mecanicismo; el aristocratismo nietzscheano sería incompatible con el

“pathos” igualitario comunista; el inconsciente del que habla Freud habría de ser considerado una reintroducción de las cualidades ocultas y, por tanto, una negación de la exigencia de “materialidad” de los agentes causales...; los ejemplos se pueden multiplicar y el efecto de su enumeración vendría a ser el mismo: el materialismo no puede aducir una posición metafísica que enfrentar a la metafísica-genuinamente-filosófica que los maestros (en la Academia) y los ideólogos (en las publicaciones de renombre) alaban como pensamiento sublime o como pensamiento de-lo-sublime. Sucede, sin embargo, que lo que los guardianes de la Norma consideran una carencia es, en realidad, la mayor expresión de su potencia crítica: la ausencia de una metafísica, dicho de otro modo, no es un límite, sino la superación de los límites impuestos al pensamiento por la afirmación injustificable de un Orden-Ser previo y fundante.

Con todo, esto no significa que el materialismo tenga que ser considerado desde un historicismo de fondo para el que la atención a las variaciones de la situación histórica justificaría por sí misma la variación de las afirmaciones más diversas: no somos tan simples. Se trata de algo diferente: para *nuestros autores*, la cuestión no está en afirmar una metafísica sino, depurando el pensamiento de las adherencias míticas y místicas que el mirar-del-orden le ha incorporado, determinando los estrictos límites que distinguen el conocimiento de la ignorancia, en negar la potencia sublimadora de la metafísica con que el Orden pretende justificar la naturalidad de su Presencia. Ningún pensador materialista, ninguno *de los nuestros*, ha pretendido que la máquina de guerra que ha puesto a funcionar en el universo de lo teórico fuera otra cosa que una máquina de guerra: ninguno la ha pretendido “aparato” solidificado desde el que pudieran reintroducirse rutas normalizadas para vehicular un decir-posible o un decir-legitimado: Demócrito ha afirmado no saber cómo es el mundo realmente; Marx, que el orden de exposición del discurso científico difiere del orden en que las cosas se organizan o se generan y que, por eso, la tarea del conocimiento es la de reproducir (en el sentido de producir de nuevo, y no en el de mostrarla “reflejada” en un espejo al que se supone “neutral”) la realidad por el camino del pensamiento; Spinoza, y es esta la fórmula más provocadora y, por eso también, más explícita, que el concepto de perro no ladra. Digámoslo nuevamente: para el materialismo, y por eso no puede ser nunca una posición metafísica, *el conocimiento no dice el ser sino que expresa la ley de funcionamiento del objeto* al que se aplica; y el

dominio sobre el mismo que permite es, por eso, el criterio de su validez, pero no de una supuesta “verdad” metafísica, mucho menos si es entendida como correspondencia.

Es cierto que el conocimiento, en tanto que dice “algo” de un “objeto”, de algún modo supone la “afirmación” de una determinada forma de articulación de lo real, de una determinada unidad-estructural de lo dicho, pero esa “afirmación” es, en todo caso, la construcción teórico-simbólica mediante la que se “da cuenta” del modo normativo de efectuarse la mirada de la ciencia: cualquier otra cosa sería, amén de una reintroducción del Sentido y del Orden, una falsedad manifiesta. Nos apartamos así del historicismo, pero también de toda pretensión de, frente a él, retornar a la prioridad de la Presencia (por ejemplo, convirtiendo al estructuralismo [una corriente que se opone, como la fenomenología husserliana por otra parte, a la relativización historicista de las ciencias] en una metafísica de la eternización de lo verdadero) o de sostener, como hacía el fisicalismo, pretendiendo que sólo es discurso significativo el discurso “científico”, y entendiendo por tal, en el sentido del positivismo lógico, el referido a realidades-materiales-físicamente-localizables-en-lo-espacio-temporal, que sólo es real “lo físico” así entendido: una metafísica de lo “físico” supuestamente opuesta a la metafísica de lo “meta”-físico.

El materialismo no es –no puede ser– una metafísica, y no consiste –no puede consistir– en el supuesto desvelamiento de un (oculto u ocultado) Ser de las cosas: precisamente porque en tanto que opción por la liberación lo es por la ciencia y no por los cuentos, por el dominio del mundo y no por la contemplación, necesariamente mística, a la que todo “desvelar” tiende.

En tanto que opción por la ciencia y por la liberación, por el conocimiento del mundo y por su dominio, así, el materialismo se aleja de la metafísica y, al mismo tiempo y en la misma medida, marca también distancias frente a la acrítica aceptación de la primacía de la productividad que el orden burgués de la mercantilización, de manera interesada, pretende hacer pasar por derivación del proyecto “técnico” de liberación de la potencia de actuación individual y colectiva.

Ese es precisamente el nudo de la cuestión que abordamos, y a la que hacemos referencia mediante la distinción entre las “máquinas de guerra” discursivas y los “aparatos” discursivos propios de la mirada del Orden. En tanto que opción por la ciencia y por la liberación, en tanto que opción crítica con el Orden y desveladora (en este sentido sí) de sus supuestos, el materialismo, en cada momento y

circunstancia, ha debido oponer a la palabra de la naturalidad la palabra desmitificadora: mostrar la posibilidad de una palabra otra, construir la coherencia de un mirar distinto y de un decir alternativo, poner en funcionamiento la racionalidad misma contra la racionalidad del Orden. Hemos hecho referencia al historicismo y al fisicalismo para criticar la pretensión de identificarlos con el discurso materialista; podemos ahora señalar, sin que en ello haya contradicción alguna, que buena parte de los autores que optaron por tales posiciones lo hicieron frente a la mistificación del Orden burgués y que, haciéndolo, se posicionaron en el ámbito del materialismo y mantuvieron, por ello, una mirada materialista. Dicho de otro modo: ni el historicismo ni el fisicalismo son identificables como la filosofía del materialismo o como la metafísica materialista, pero puede haber (lo ha habido de hecho) un posicionamiento materialista que asiente su despliegue en el supuesto del historicismo o en el supuesto fisicalista.

Y otro tanto cabe decir de las diversas “metafísicas” que, a lo largo de la historia, se han identificado con el materialismo.

Puede entenderse perfectamente que incluso el “fideísmo”, durante los siglos XIV y XV, fuera para algunos autores (está, por ejemplo, en el origen del nominalismo occamiano) un modo de enfrentarse en lo teórico-simbólico a la fijación dogmática del “saber” teológico que el Papado pretendía convertir en estrategia para el mantenimiento del (muy terrenal) poder de la Iglesia: el conjunto doctrinal de la metafísica dogmática de la más tradicional Escolástica era puesto en funcionamiento para “demostrar racionalmente”, sin ninguna duda posible, que los usos doctrinales, sociales y políticos, sustentados en la teocracia de la “ciudad de Dios”, debía mantenerse frente a las novedades introducidas en las ciudades y en las cortes por esos “nuevos ricos” que venían exigiendo el acceso a alguna cuota de poder. Si en lo social y político el desarrollo de las nuevas formas de riqueza y de organización productiva constituía el núcleo práctico del contrapoder en acto, en lo simbólico fue la defensa de fe religiosa como valor por encima de los dogmas defendidos por la Iglesia el campo de batalla elegido por los intelectuales enfrentados al Orden. El fideísmo, de hecho, funcionó como bandera de enganche de la apuesta por la liberación política (porque esa era la apuesta presente en la ideología burguesa de la época) y como posibilitador de la ruptura con el dogmatismo que permitió el desarrollo de caminos novedosos para la investigación y la ciencia: el fideísmo funcionó, de hecho, en buena parte de los autores de la época, como

una apuesta paradójicamente “materialista”. A nadie, sin embargo, se le ocurriría afirmar que una de las características del “materialismo” había de ser la defensa de la primacía de la autenticidad de la fe frente al dogmatismo teológico. Más aún: entre los siglos XVI y XVII, el fideísmo acabó por ser la opción “molar” del discurso del Orden que, precisamente, era utilizada frente a la potencia de la “máquina de guerra” del racionalismo mecanicista puesto en marcha en las investigaciones de la nueva física. La máquina de guerra contra el Orden se convirtió, en ese tránsito, en aparato del Orden contra las dinámicas de la liberación y del conocimiento.

Desde esta consideración se comprenderá más fácilmente la perspectiva de acercamiento al materialismo históricamente desarrollado a la que nos referíamos más arriba: frente al fideísmo convertido en aparato simbólico del decir de la obediencia, el “racionalismo”, entendido como confianza en la capacidad explicativa de la razón humana, es una opción materialista; sin embargo, cuando ese mismo racionalismo (por obra de Descartes fundamentalmente) se convierte en nueva dogmática y en afirmación de “verdades metafísicas” fundantes de un nuevo sometimiento a la palabra verdadera que excluye la interpretación y la investigación libres, deviene opción del Orden y, en la misma medida, mistificación interesada que reconstruye la forma de la mirada en el modo del sometimiento a la naturalidad del Sentido. Frente a este “aparato” del racionalismo, el “empirismo” es la nueva máquina de guerra puesta en funcionamiento contra los innatismos y, por tanto, contra la afirmación de verdades incuestionables y previas. El empirismo, entendido como rechazo de los innatismos y, al tiempo, como afirmación de la capacidad explicativa de una mente humana que no es considerada como mera parcelación modal de la mente divina (una acepción, como se apreciará, distinta de la tradicionalmente utilizada), es una opción materialista como también lo es la del “mecanicismo” explicativo (la del rechazo de cualquier pretensión explicativa que suponga la presencia de una causalidad trascendente o superpuesta a la inmanencia de los choques, a la eficacia generadora de efectos de la realidad existente), aunque convertidas en “aparatos” de afirmación metafísica sean recuperadas inmediatamente (un proceso que el XVIII ve dibujarse claramente en el horizonte) como sustento último de la aventura constituyente desde la que se asienta el dominio del individualismo sobre las dinámicas de la cooperación y la superposición del interés privado sobre las posibilidades de liberación productiva:

abandono de la utopía de la libertad y gestación de la desutopía del liberalismo; “aparato” molar (fijación eternizada y fósil) que se apropia nuevamente de la potencia generada por la máquina de guerra del pensamiento libre.

En el XIX (en ese largo XIX que ahora parece que termina), nuevas formas de la crítica han sido puestas en funcionamiento: el naturalismo, por ejemplo, contra cualquier afirmación que suponga algún tipo de intervención trascendente; el sociologismo, contra cualquier priorización de lo individual como fundante, o de lo subjetivo como original y originario; un nuevo mecanicismo de lo humano (origen de las formulaciones que dan lugar a los diversos discursos psicológicos) como puesta al margen del supuesto del libre arbitrio y como afirmación de la cualidad de “constructo” del yo aquel que el Orden presenta como Sujeto; dialéctica (en la versión no ideológica: en tanto que discurso que piensa la realidad como susceptible de explicación) como rechazo del simplismo de la causalidad mecánica reducida ideológicamente a mera secuencia lineal de una causa y un efecto; antidialéctica, como rechazo del teleologismo implícito en la ontologización y remitologización de la dialéctica; psicologismo, como rechazo de la absolutización de las construcciones racionales; antipsicologismo, como crítica de la relativización de las verdades que el psicologismo provocaba; historicismo, como negación de la eternidad del modo de vida y de mirada propio del modo de producción capitalista; antihistoricismo (en sus múltiples variantes; desde la afirmación de la eternidad eidética hasta la ontologización del estructuralismo) contra la relativización escéptica que desde el historicismo se introducía. Cada una de estas articulaciones del pensamiento se ha visto poblada y enriquecida por la actividad del pensamiento materialista: todas ellas han funcionado como máquinas de guerra contra el Orden, desde todas ellas se han lanzado afilados dardos teóricos contra inmutabilidad del Sentido y contra la alabanza de la obediencia. Pero desde todas ellas, también, reconvirtiéndolas en otras tantas articulaciones del decir sometido y del mirar del sometimiento, el discurso del Orden ha logrado reconducir la guerra hasta presentarla como disputa interna sin más importancia que la de la fidelidad de escuela.

Hay autores que han construido una posición materialista desde el fideísmo, desde el racionalismo, desde el empirismo, desde el mecanicismo, desde la dialéctica, desde la antidialéctica, desde el historicismo, desde la fenomenología, desde el estructuralismo, desde el

fisicalismo, desde el naturalismo, o desde el sociologismo, porque todas estas articulaciones del pensamiento pueden funcionar (han funcionado de hecho) como máquinas de guerra contra el Orden. Pero ninguna de esas articulaciones críticas del pensar puede ser afirmada como la metafísica propia del materialismo: en primer término, porque se trataría necesariamente de una simplificación falsificadora de la complejidad de lo real (son las diversas ciencias las que, al margen de cualquier sublimación ideológica de sus resultados, pueden hacer luz sobre el funcionamiento del mundo); además, y en no menor medida, porque la confusión del saber con la afirmación metafísica (la reducción del conocimiento a expresión del Ser) supone por sí misma la afirmación de un Absoluto y de un fundamento último de todo mirar y de todo decir posible.

Materialismo es, decimos, una manera de mirar que rechaza la absolutización de la mirada, que sabe que mirar es dar sentido al mundo y que el sentido del mundo es construido en la cooperación o en el dominio privado de las dinámicas cooperativas, que es necesario decir, aunque no sea agradable y aunque resulte repetitivo, que el sol ni sale ni se pone, y que el concepto de perro no ladra ni muerde a los niños. El materialismo, sabiendo de la especificidad del universo de lo simbólico, es un estar contra el Orden que impone un Sentido a las dinámicas constitutivas (democráticas, por así decirlo) de la potencia individual y colectiva; y por eso no puede consistir en una (ni en otra) posición metafísica.

No un contenido, sino una actitud: eso caracteriza la perspectiva materialista. El posicionamiento de quien se niega a contar(se) cuentos, de quien se niega a dar por buena la naturalidad del presentarse de las cosas, de quien se coloca contra las evidencias en que el sometimiento se presenta como inevitable necesidad, como modo de ser del mundo, como tradición autofundante. Por eso el materialismo ha sido siempre, a) defensa de la ciencia (de su trabajo y de sus resultados), esto es, del conocimiento que expresa el modo de funcionamiento del mundo haciendo así posible su dominio (el no-sometimiento a sus dinámicas) y, b) una crítica (necesariamente política porque político es el planteamiento al que se enfrenta) de todos los intentos de mantener la impotencia (el sometimiento) en nombre de algún Absoluto que como Dios, Ser, Tradición, Sentido o Fundamento, quiera su-

perponerse al trabajo explicativo de la ciencia y a la práctica liberadora y constituyente de la cooperación posible.

El materialismo, en ese sentido, es (y hay que advertir que aquí no hacemos una simplificación sino todo lo contrario) un modo de la mirada: una apuesta política. Una apuesta política tan “real” y tan “práctica” como cualquier otra, pero tanto más fundamental cuanto que con ella nos situamos en el centro del campo de batalla de lo simbólico: del universo de sentido por el que nuestra humanidad se hace tal y en el que se juega la posibilidad misma de pensar una posible alternativa; el universo de la palabra, fundamental, tanto como el de la propia actuación²¹⁵, porque en él se juega lo que puede ser visto y lo que puede ser dicho.

Partir de esta certeza nos permite, dejando al margen las estériles polémicas de escuela, no sólo reconocer a los nuestros sino diseñar las formas de un entendimiento posible y de una producción orientada en la misma dirección. Nos permite también entender el enorme parentesco (que el pensamiento del Sentido pretende explicar aludiendo a no se sabe qué misma referencia común al Ser velado por la técnica y que sería desvelado por la palabra fántica) entre los universos discursivos de lo “filosófico” y de lo “literario” (o de lo “teórico” y lo “artístico”, o de lo “conceptual” y “simbólico”...): trabajo con lo simbólico, trabajo con la palabra, actuación (como tal, “productiva”) sobre las maneras de mirar posibles. Producción de sentidos desde el juego simbólico, tal la literatura; producción de sentidos desde la articulación de conceptos, tal el ámbito de lo filosófico.

En ambos campos está abierta la posibilidad de actuación pugnante, de construcción no sublimada, de posicionamiento materialista. El paradigma simbólico sobre el que se asienta en último término la naturalización del Orden capitalista, sigue siendo hoy el modelo del “yo” fundante y las diversas formas que asume: en lo filosófico, dando cobertura a las formas en que la obediencia reglada y normalizada quiere presentarse como comunicación difusa y “democrática”, como “invención” solidaria que deriva del juego entre iguales; en lo artístico, haciendo pivotar en torno a las figuras de la emotividad los mismos Absolutos que con el nombre de Arte, Belle-

215- Nos dejamos aquí llevar por la forma normalizada del hablar: son muchos los matices que, en rigor, tendríamos que añadir a la cuestión. Resumimos en uno solo: en realidad la palabra, como venimos hasta aquí diciendo, es ya actuación, producción de efectos en el ámbito de la comunicación y en el marco de lo simbólico.

za, Razón o Gusto, construyeron desde el principio la subjetividad burguesa. La anulación de ese paradigma que sublima y esconde la relación de explotación, sometimiento y muerte en que el Capital consiste, pasa por la mostración del carácter radicalmente histórico de toda relación Interhumana, por la anulación, por tanto, de los efectos de naturalidad y de eternidad de las relaciones existentes, por la consiguiente crítica a los diversos modelos de naturalización de los Absolutos desde los que el Orden ha fundamentado su presencia incontestable, por la explicación exhaustiva de las dinámicas mediante las que el Sentido y la Norma (el mirar y el pensar sometidos) se confabulan y cooperan (ellas sí) para la producción de diversas y diversificadas formas del “yo”..., y también por la construcción de universos de sentido en los que las relaciones de cooperación se muestren como posibles, en los que la inmanencia constituyente no sea subordinada al interés privado, en los que la vida (sin más determinación, es decir, con la determinación que quiera darse) recupere el lugar que el “yo” le ha arrebatado.

Nadie dice que la anulación del dominio sobre lo simbólico (sin lo que no hay liberación posible, y que no es posible sino en el marco general de la liberación) sea cosa fácil, pero es claro que, en cualquier caso, intentarlo pasa por proseguir ese trabajo con la palabra en el que el materialismo, históricamente, se ha prodigado. No es poca cosa: exige entender la propia actividad como actividad, esto es, como trabajo; exige de la “filosofía” que abandone esa pretensión, propia de la metafísica del Orden, de habérselas con el Ser y de tener que desvelarlo; exige de la “literatura” o del “arte” que se olvide de la Belleza y del resto de los Absolutos desde los que se ha pensado como actividad “sublime”. El trabajo materialista con la palabra, y no es poco, pasa por su inserción en la vida y en las dinámicas pugnantísimas en las que se construye.

Reliqua desiderantur

Hoy, cuando queremos reconstruir los trazos de un pensamiento que se levante contra el Orden de la barbarie, contra el Orden del capital, no podemos pretender hacerlo sobre el vacío de la indiferencia que ese mismo Orden ha construido para eternizar la anulación de la disidencia. En el pensar, decíamos, todo tiene un coste... y no nos libramos de los efectos de la derrota dándola por inevitable. Hay que volver –también– a la filosofía.

El jardín de los epicúreos –el jardín, al menos, tal como es narrado– sirve como nuestro modelo: “discutir entre amigos” (discutir entre iguales, sin sobreentendidos, sin obedecer ninguna autoridad, sin reconocer Absolutos intocables) con vistas al cumplimiento de los deseos, a la anulación de los dolores, a la satisfacción de las necesidades...

Trabajo teórico –y práctico– contra el Capital: explotación y muerte; para lograr una vida placentera. Fin de toda mediación: afirmación de la potencia material del cuerpo y articulación colectiva de una corporeidad insumisa, de un desafío. Ataraxía común y compartida; ataraxía activa... movimiento que destruye el actual (invivable) estado de las cosas. Liberación. Comunismo.

Discutir en el jardín... sin contarnos cuentos. Frente a la opacidad que produce el espectáculo. Es posible y es necesario. Es urgente.

ÍNDICE

	<u>pág.</u>
Ad rem (al asunto, al grano)	5
1.- ¡Pasen y vean!.....	7
1.1.- Paisaje tras la batalla.....	7
1.2.- Un viejo “nuevo” problema	11
2.- En el reino de Teoría	17
2.1.- La unidireccionalidad de la crítica a la metafísica en lo postmoderno	17
2.2.- Dos formas convergentes de construir “el problema de los fundamentos”	38
2.3.- Lo moderno y la crisis	61
3.- ¿El problema de los fundamentos?.....	71
3.1.- Las trampas de la pregunta por la fundamentación	72
3.2.- Fundamentación, poder y legalidad.....	84
4.- La posición del saber.....	99
4.1.- Conocimiento y ciencia. 40 tesis.....	101
4.2.- La pregunta de la ciencia	115
4.3.- Demócrito y el conocimiento.....	129
5.- Conocimiento y potencia	147
5.1.- Explicación y potencia	147
5.2.- Hay problemas..., y problemas	164
6.- Saber y libertad: materialismo	173
6.1.- Saber y materialismo	173
6.2.- El materialismo: una práctica de la mirada	188
Reliqua desiderantur	209

