

política, social e cultural da vida social de hoje. Conhecimento e fé já não satisfazem mais à necessidade existencial e às exigências da vida. A oposição entre necessidade metafísica e atitude fundamental cética constitui a primeira grande ruptura na vida espiritual do homem de hoje; a oposição entre segurança vital e desconhecimento do sentido supremo da vida, por um lado, e, por outro lado, a necessidade de decisão prática clara constituem a segunda.

É no contexto deste problema que se insere o irracionalismo moderno, que se apresenta sob o nome de *filosofia existencialista*. Não que esta filosofia possa, ou mesmo queira, eliminar a ruptura e substituí-la por uma visão harmoniosa do mundo. Além disso, essa corrente filosófica tem uma tonalidade demasiado trágico-pessimista, pois é justamente ela que apresenta uma descrição incrivelmente aguda da problemática existencial. Entretanto, a filosofia existencialista procura apontar ao homem um caminho por onde chegar ao absoluto, um sentido último da existência, sem necessidade de refugiar-se num dogma religioso ou apoiar-se em um sistema metafísico com um valor apenas hipotético e, por isso, extremamente problemático.

2. O processo da diferenciação filosófica

Se, diante da multiplicidade de opiniões filosóficas divergentes, de balde procurássemos identificar características de conteúdo comum que distinguíssem a filosofia contemporânea das correntes filosóficas do passado, é, contudo, possível assinalar duas *características jamais da situação filosófica atual* que a distinguem de todas as situações anteriores.

Como primeira característica pode-se mencionar o processo da *diferenciação funcional da filosofia*: originalmente a filosofia reunia em si funções muito diversas. Desde as suas primeiras origens era considerada, antes de tudo, como *ciência*, que tinha como objetivo o conhecimento conceitual da realidade. Mas não era, de modo algum, apenas isto. Além disso, ela cumpria uma função semelhante à da *religião*, no sentido de que, independentemente de qualquer revelação histórica, ela procurava proporcionar um conhecimento sobre as realidades supremas, conhecimento este que dava ao filósofo consolo e segurança ou, como no caso da filosofia escolástica, procurava um fundamento racional adicional para a fé religiosa ou, finalmente, no sentido de que ela devia fornecer um substitutivo religioso para os homens que haviam perdido a fé. Frequentemente estava no primeiro plano do interesse também a *função ética* da filosofia, como doutrina de uma vida correta. Com a formação, desenvolvimento e crescente divisão das diversas ciências, resultou para a filosofia, como disciplina puramente teórica, a outra função de explicar os fundamentos das diversas ciências e harmonizar os resultados das pesquisas destas com os seus próprios resultados.

Nas doutrinas filosóficas antigas todos esses fatores estavam, via de regra, unidos e somente em certos casos o centro de gravidade era deslocado para um ou outro fator. Entretanto, na filosofia deste século observamos uma crescente autonomização dessas funções heterogêneas da filosofia. As obras filosóficas representam, na maioria dos casos, apenas um desses aspectos, mais ou menos puro.

Em primeiro lugar, encontramos as *filosofias de cosmovisão*, que pretendem tomar o lugar da religião, satisfazer à necessidade metafísica do homem e proporcionar um apoio àqueles que não o encontram mais na religião. Este aspecto ocupa o primeiro plano particularmente em determinadas obras da filosofia existencialista.

Em segundo lugar temos as filosofias que apresentam *indicações para a conduta da vida*, sem serem um substitutivo religioso, como as que acabamos de mencionar. Como critério para distinguir entre esses dois tipos de filosofias pode-se tomar o seguinte: uma filosofia só pode ser colocada no primeiro grupo (filosofia como substitutivo da religião), quando através dela se procura um "caminho filosófico da redenção", um *análogon* da fé religiosa e, conseqüentemente, também a consciência do absoluto, análoga à experiência religiosa de Deus (como, por exemplo, na experiência da transcendência, em Jaspers). As filosofias existencialistas de cunho ateu deveriam, ao contrário, ser classificadas no segundo grupo; pois, nestas filosofias trata-se preponderantemente de responder à questão de como pode o homem viver num mundo absurdo e ateu.

Em terceiro lugar, apresentam-se aquelas filosofias que aspiram a um *conhecimento teórico, independente do conhecimento das diversas ciências* ou, em todo caso, além destas. Aqui se deve incluir Brentano, que, não obstante o seu fundamento conceitual empírico, chega a uma doutrina filosófica de valores e de Deus. A essas filosofias pertence também a fenomenologia de Husserl, pois o novo método por ele anunciado destina-se a superar a ingenuidade do processo das diversas ciências e a proporcionar conhecimentos puramente filosóficos das essências, concebidos como conhecimentos indiferentes sob o ponto de vista da cosmovisão.* Neste grupo classificam-se principalmente a concepção ontológica e a filosofia da cultura, de Häberlin, pois os conhecimentos filosóficos devem ser, para Häberlin, totalmente independentes de todos os resultados das ciências empíricas.

Em quarto lugar, assinalamos sistemas filosóficos que também aspiram unicamente a conhecimentos teóricos, mas rejeitam como não-crí-

* Max Scheler, ao contrário, já não constitui um "caso puro". Muitos dos seus trabalhos pertencem, ao menos em iguais proporções, tanto ao primeiro grupo como ao terceiro e ao quarto.

tica uma filosofia independente dos resultados das diversas ciências. A filosofia assume, neste caso, mais o caráter de *um resumo dos resultados das diversas ciências para uma visão global*. Nesta classe incluem-se todos os esforços por uma "metafísica indutiva", das concepções filosóficas apresentadas neste livro, em especial a filosofia da natureza de N. Hartmann, como também a sua filosofia do espírito e diversos trabalhos de Scheler (por exemplo, sobre a posição do homem no cosmo).

Existe ainda uma quinta corrente filosófica, que coincide com as duas últimas tendências mencionadas, no sentido de que aspira a conhecimentos teóricos e não à sabedoria da vida nem a ser um substitutivo da religião. Mas nesta corrente não somente se abandona a idéia de um conhecimento apriorístico da realidade, senão que se rejeita também toda tentativa de uma interpretação filosófica dos resultados das diversas ciências. A função da filosofia não consiste, de acordo com essa orientação, em resumir e generalizar os resultados das pesquisas das diversas ciências (conforme esta concepção, toda generalização desse tipo deve ser feita ou pelo próprio especialista ou, simplesmente, não pode ser cientificamente fundamentada nem sustentada), mas na investigação dos fundamentos de cada ciência. A filosofia torna-se *pesquisa fundamental*. Via de regra, também o mundo conceitual pré-científico e a linguagem pré-científica entram no âmbito das investigações. Aqui se devem classificar os afiliados do Círculo de Viena, como também os defensores da *filosofia analítica* atual.

Paralelamente a esta diferenciação, existe um segundo aspecto característico, isto é, um processo de *afastamento recíproco e de crescente falta de comunicação entre os filósofos das diversas correntes*. É absolutamente necessário ter em mente esse estado de coisas. Isso implica em nada menos que o fato de que a própria palavra "filosofia" se tornou um termo ambíguo. Quem se dedica à pesquisa fundamental entende por um trabalho filosófico algo completamente diferente do que o filósofo da cosmovisão; o metafísico ontológico apriorístico, algo totalmente diferente do pensador que começa com a análise fenomenológica. Neste processo de afastamento mútuo podem-se distinguir quatro fases:

1. Na primeira fase trata-se de uma *diversidade de opiniões científicas*. As opiniões defendidas divergem umas das outras, porque os diversos participantes das discussões põem em dúvida a validade dos argumentos contrários ou a exatidão das descrições dos adversários. Com toda a diversidade, *permanece nesta fase a relação da discussão*. Não morre a esperança de um acordo definitivo e a oposição das opiniões constitui, como na pesquisa das diversas ciências, precisamente um incitamento para o progresso: um estímulo para precisar os conceitos das descrições mais exatas e aperfeiçoar os argumentos.

2. A situação já se torna pior quando a base que se tomou como ponto de partida ou os métodos de pensamentos forem totalmente divergentes. Então pode-se chegar a um ponto *em que já não é mais possível nenhuma discussão*. Os defensores de concepções opostas podem, na melhor das hipóteses, chegar à constatação honesta de que os argumentos e contra-argumentos parecem cair no vazio e que eles não conseguem encontrar um denominador comum para as suas concepções. Não obstante esta inevitável resignação em relação à confrontação e à discussão científicas, ainda fica assegurada nesta fase uma *relação de comunicação*. Os defensores das diversas opiniões podem apresentar uns aos outros os seus pontos de vista e entender-se sobre o sentido das suas afirmações, embora não cheguem mais a nenhum entendimento mútuo sobre o sentido das suas fundamentações.

3. Um agravamento ainda maior da situação ocorre *quando já não existe mais entre dois filósofos uma relação de comunicação, porque um não consegue atribuir nenhum sentido àquilo que o outro afirma*. Não obstante isso, pode ainda subsistir aí, mesmo frouxo, um elo de ligação entre os pensadores, que pode ser denominado *relação intencional*. Isto é, um não sabe o que o outro quer dizer, mas sabe, ao menos, que também ele procura o conhecimento e a verdade.

4. O abismo entre dois filósofos chega ao máximo *quando entre eles já não existe nem sequer uma relação intencional*. São incompreensíveis para cada um deles não apenas as afirmações e fundamentações do outro, *mas até o tipo de ocupação do outro torna-se para ele um enigma*. Não somente um não sabe mais o que o outro pretende afirmar, mas nem sequer consegue dizer que espécie de atividade é essa que o outro exerce e à qual dá o nome de "filosofia". *Atinge-se o estado de ausência total de comunicação*.

A fase 1 caracteriza, por assim dizer, o caso normal das ciências. As antigas oposições entre as diversas escolas filosóficas (por exemplo, empiristas e racionalistas, kantistas e aristotélicos, etc.) mantinham-se, pelo menos via de regra, ainda dentro desses limites. Evidentemente, também na filosofia deste século encontram-se diferenças de opiniões filosóficas com o caráter de oposições de opiniões científicas. Poder-se-ia incluir nesta categoria a diversidade entre as opiniões de um seguidor da filosofia de Brentano e um defensor da filosofia de Husserl, ou entre um fenomenólogo e N. Hartmann. Entretanto, na filosofia atual se destacam cada vez mais oposições que só podem ser caracterizadas pelas fases 2 e 4. Para todas as três fases podem ser apresentados exemplos extraídos das teorias filosóficas tratadas a seguir. A oposição entre as concepções de N. Hartmann e M. Heidegger só pode ser caracterizada pela fase 2. Embora se possa pressupor que um entenda em princípio o que o outro quer dizer, não se pode mais imaginar a possibilidade de

PAIDÓS POSTALES

Director de colección: Marcos Mayer

1. D. Fisherman. *La música del siglo xx*
2. P. De Santis. *La historieta en la edad de la razón*
3. D. Scavino. *La filosofía actual*

DARDO SCAVINO

LA FILOSOFÍA ACTUAL

Pensar sin certezas



PAIDÓS

Buenos Aires • Barcelona • México

INTRODUCCIÓN

Este libro se propone exponer algunos problemas de la filosofía actual, la de "nuestro tiempo", como suele decirse, esa que está produciéndose, para precisar las fechas, hacia finales del siglo XX. El tema, en principio, parece evidente. Sin embargo, determinar cuándo comienza nuestra actualidad, o ese lapso temporal que llamamos "nuestro tiempo", no resulta nada fácil, entre otras cosas porque no se trata de una simple cuestión de años o de décadas. ¿Cuándo empieza, en filosofía, ese final? ¿Y qué filósofos pueden ser considerados los contemporáneos de este pensamiento finisecular? En un artículo de 1991, el italiano Gianni Vattimo planteaba que la hermenéutica, en un sentido amplio del término, se había convertido en una suerte de *koiné*, o lengua común, de nuestra cultura occidental. Y citaba, en particular, a pensadores como Hans Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Charles Taylor y Jacques Derrida, pero incluía, en general, a todos los herederos de la ruptura introducida en la filosofía europea por las últimas obras de Martin Heidegger y de Ludwig Wittgenstein. De modo que la *koiné* hermenéutica a la que se refería Vattimo constituye lo que otros filósofos —y pienso sobre todo en Habermas, Rorty o François Lyo-

tard- llaman el "giro lingüístico", expresión que habría sido acuñada, según parece, por el filósofo Gustav Bergmann.

Para decirlo rápidamente —porque ya tendremos la oportunidad de abundar sobre este tema—, hablar de un "giro lingüístico" en filosofía significa aquí que el lenguaje deja de ser un medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad. Una de las premisas a partir de las cuales puede pensarse el "giro lingüístico" fue propuesta por Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus*: el lenguaje y el mundo son coextensivos, los límites de uno son exactamente los límites del otro. O dicho de otro modo: mi mundo es mi lenguaje. La otra premisa podríamos encontrarla en Martín Heidegger y dice así: el hombre no habla el lenguaje sino que "el lenguaje habla al hombre", de manera que lejos de dominar una lengua, como suele decirse, una lengua domina nuestro pensamiento y nuestras prácticas. Para la metafísica, al menos tal como la entiende esta *koiné* hermenéutica, existía una correspondencia entre las ideas y las cosas que sería expresada por el lenguaje a través de juicios lógicos. De modo que el sujeto mantenía una relación con todas las cosas, o con el mundo, anterior a cualquier nominación lingüística. Verdaderas o falsas, no obstante, son las proposiciones, dirán las filosofías del "giro", por lo menos desde que Aristóteles estableció los fundamentos de la Lógica. Y si quiero refutar una teoría, no puedo remitirme a los hechos "tal cual son" sino emitir otros enunciados, criticar, argumentar, exponer, en fin: hablar. En síntesis, la realidad nunca refutó un discurso o una interpretación de los hechos, siempre lo hicieron otros discursos y otras interpretaciones.

De ahí que el filósofo norteamericano Richard Rorty llegue a decir que si Europa decidió abandonar la cosmología de Tolomeo para adoptar la de Copérnico, no fue porque esta última se correspondiera con la realidad, o porque la Tierra girara efectivamente alrededor del Sol, sino porque el léxico de Copérnico resultaba más útil y convincente. Algo semejante dirá también a propósito de la revolución científica de Galileo Galilei: "Una vez que se hubo descubierto lo que se puede hacer con un léxico galileano, nadie sintió mucho interés por hacer las cosas que solían hacerse (y que los tomistas piensan que deben seguir haciéndose) con un léxico aristotélico." De modo que el "giro lingüístico", para el norteamericano Richard Rorty, comprende aquellas teorías según las cuales "los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea mediante una reforma del lenguaje o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje que usamos en el presente".

El "giro lingüístico" se convierte entonces en una suerte de constructivismo radical, doctrina según la cual las teorías científicas o los discursos metafísicos no descubren la realidad sino que la crean. "No existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir", dirá el francés Jacques Derrida, ni una naturaleza humana, ni una esencia de las cosas, ni siquiera leyes universales que gobiernen los movimientos de los cuerpos o los comportamientos de los hombres: nada de esto existe fuera de las teorías, es decir, de un uso particular de los lenguajes humanos. Así pues, uno de los principales problemas en torno del cual van a girar los debates de este fin de siglo es el del estatuto de la verdad. Si ésta ya no puede ser pensada como la correspondencia entre las ideas y las

cosas, ¿qué es, entonces? Este problema, en efecto, va a dividir tanto a los partidarios del "giro lingüístico" entre sí como a sus adversarios.

La primera parte de nuestro libro estará dedicada entonces a esta cuestión, a eso que algunos llaman "crisis de la razón", "era posmetafísica", "edad de los poetas" o "triunfo del nihilismo". En este sentido, Habermas habla de algunas "querellas" que dividen nuestro fin de siglo y que son otros tantos problemas en torno de los cuales se disponen los contendientes: la querrela a propósito de la unidad de la razón en el seno de la pluralidad de las voces; la querrela sobre el lugar del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias; la querrela sobre las fronteras entre filosofía y literatura. Y no es raro que Habermas lo plantee en estos términos, ya que muchos filósofos se preguntan hoy si la filosofía no será, a fin de cuentas, un uso específico de los lenguajes humanos, una suerte de género retórico que se disimuló como tal durante siglos, o incluso un mito inventado por los griegos en los orígenes de la cultura occidental, apenas una liturgia practicada por quienes veneraban la verdad y esa pomposa divinidad llamada ser, cuyo rostro nadie vio jamás.

Pero si la filosofía es una retórica más, entonces los sofistas fueron injustamente maltratados por los herederos de Platón. Al menos estos oradores no engañaban a sus discípulos diciéndoles que aprenderían con ellos la ciencia de pensar racionalmente, de encontrar la verdad o de conocer la esencia de las cosas. Ellos sólo proponían enseñar el arte de la persuasión o de la seducción retórica: ya no se trataba de decir una verdad acerca de las cosas sino de convencer a los demás con argumentos ingeniosos, bellos o atractivos. A fin

de cuentas, Sócrates habría sido un sofista más, nos asegura aquel discurso, que disimulaba su arte con astucia; según él, sólo pretendía buscar la verdad y poco importaba si sus argumentos lograban seducir o no a sus conciudadanos. Pero se sabe que no hay mejor seductor que aquel que finge no seducir y aparenta indiferencia ante la persona que intenta atraer o convencer. La estrategia de Sócrates habría dado resultado, si no con sus compatriotas, sí con miles de generaciones de "filósofos", comenzando por su discípulo Platón. Pero al distinguir filosofía y sofística, ¿Platón no habrá sido el inventor de la primera ortodoxia en nombre de la cual todos los que pensarán distinto serán acusados de mentir o de engañar? Detrás de aquella búsqueda desinteresada de la verdad se ocultaría entonces un oscuro instinto de dominación: los hombres deberían dejar de lado los engaños de los sofistas y obedecer a la "Única Descripción Correcta", como la llama Rorty. Por eso no sería casual que Platón terminara por proponer en su *República* la idea de un filósofo-tirano: ¿cómo se podría gobernar el pueblo a sí mismo si ni sus miembros ni sus representantes saben lo que es la justicia, la virtud, el bien? Tampoco lo sabían los sofistas, y no se preocupaban por negarlo, a pesar de convencer a sus conciudadanos en las asambleas y orientar, así, la política democrática. Dejar el gobierno de la ciudad en manos del pueblo y de los sofistas sería como poner un paciente en manos de una persona que ignora los rudimentos básicos de la medicina. Y si la gente va a ver a un médico cuando tiene problemas de salud, ¿por qué el pueblo no va a ver a los filósofos cuando no sabe qué es la justicia, la virtud o el bien?

Según algunos filósofos contemporáneos, aquellos que se consideran nietzscheanos sobre todo, habría

que invertir este argumento: no es porque el filósofo amara la sabiduría que se proponía como el mejor gobernante sino porque amaba el poder que se proponía como el más sabio. En esto consistiría, en última instancia, el simulacro filosófico. De ahí que muchos pensadores hubieran visto una complicidad secreta entre el filósofo y el tirano, entre la filosofía, heredera del simulacro platónico, y el totalitarismo político. Que uno de los más grandes filósofos de este siglo, Martin Heidegger, hubiera apoyado el régimen de Hitler, no ayudaba mucho a desmentir estas hipótesis. Que muchos grandes filósofos –pienso en Lukács o en Althusser– hubieran defendido las dictaduras “comunistas”, parecía confirmar ese diagnóstico. De repente, escribe Alain Badiou, “nuestros filósofos, echándose el siglo sobre sus espaldas, y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido declararse culpables”. Hacia mediados de los '70, por ejemplo, un grupo de maoístas franceses decide romper con su compromiso revolucionario y dedicarse a acusar a la filosofía, desde Platón hasta Karl Marx, por los desastres totalitarios ocurridos a lo largo de este siglo. Se llaman a sí mismos los “nuevos filósofos”, a pesar de que sus planteos no fueran muy nuevos que digamos y ellos mismos ya no se reconocieran en el discurso filosófico. François Laruelle, por su parte, comenzará a hablar de una “no-filosofía” para sustraer su pensamiento a esa nefasta tradición. Otro francés, Philippe Lacoue-Labarthe, dirá que “ya no debemos tener deseo de filosofía”, mientras que François Lyotard, tras efectuar su propio “giro lingüístico”, anunciará que “la filosofía como arquitectura está arruinada”.

La segunda parte de nuestro libro, en consecuencia, se centra en el problema de los fundamentos filo-

sóficos del totalitarismo, la crítica de las revoluciones marxistas llevada a cabo por muchos ex marxistas y la revalorización de los gobiernos llamados “democráticos”, basados en el consenso y la libre discusión entre los ciudadanos. ¿Qué debería ser la política después de los acontecimientos ominosos que marcaron nuestro siglo? Por supuesto, la desastrosa conclusión de las revoluciones marxistas fue uno de los motivos para que los filósofos aceptaran nuevamente a los sofistas: en lugar de criticar a la opinión pública porque no sabe lo que dice, porque se ve constantemente seducida por los *mass media* y los profesionales de la propaganda, había que criticar al propio crítico, ese que pretendía sustituir la multiplicidad de opiniones, de pareceres y de maneras de vivir por una verdad universal y necesaria. Pero la condición propiamente filosófica para que la crítica de la revolución y el desagravio de los sofistas resultaran posibles, estaba ya en el propio “giro lingüístico”, en la medida en que cuestionaba las verdades universales y restituía el fundamento cultural o étnico del pensamiento.

Pero si ya no existe una verdad que sea válida para todos, ¿cómo podrían ponerse de acuerdo los individuos? ¿Con qué criterios decidir lo que está bien y lo que está mal? Como lo plantea Vattimo, son las diversas interpretaciones “las que dan lugar a una lucha violenta: como en la tradición, ellas no ven en las otras interpretaciones sino engaños o errores”. Si ya no existe un criterio “objetivo”, ¿no se impondría simplemente la ley del más fuerte? El vacío dejado por la desaparición de las (supuestas) verdades universales, esas que valían para todos por igual, más allá de sus valores y de sus costumbres, deberá ser ocupado por una ética de la convivencia, del respeto del otro, del diferente, del

que vive y piensa distinto. A veces será una ética de la comunicación, como en Habermas; otras, una ética de los derechos universales, como en los "nuevos filósofos" o los partidarios de la bioética; incluso una ética de la ironía, como en Rorty, consistente en tomar distancia con respecto a la propia interpretación del mundo o en no creerse el dueño de la verdad absoluta. Por eso en la tercera parte de nuestro libro abordamos este retorno del pensamiento moral a la escena pública y filosófica, que a veces puede convertirse también, y con un rigor inusitado, en un retorno de los discursos religiosos.

La filosofía de nuestra época, entonces, parece estar absorbida por tres problemas dominantes: la crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria, en favor de las múltiples interpretaciones; la crítica del totalitarismo, y de las políticas revolucionarias que habrían desembocado en tales desastres, en favor de las democracias consensuales; la crítica de un concepto universal de Bien que aplaste la pluralidad de opiniones y formas de vida, en favor de ciertos criterios éticos de convivencia pacífica. Se trata de problemas, repetimos, y como tales, van a dar lugar a respuestas divergentes. Así, para el filósofo francés Alain Badiou —un crítico penetrante del pensamiento lingüístico o la edad de los poetas—, la tarea de la filosofía sigue siendo la fundamentación de las verdades universales, de las políticas revolucionarias o emancipadoras y de un Bien común a todos los seres humanos más allá de sus diferencias étnicas o lingüísticas. Algo semejante va a pensar, aunque a partir de premisas filosóficas divergentes, el filósofo italiano Antonio Negri.

Pero aun así, es en torno a estas cuestiones que parecen girar los debates en este desorientado fin de si-

glo, lo que François Lyotard llama, en un libro de 1983, el "contexto" de la filosofía actual: "El 'giro lingüístico' de la filosofía occidental (las últimas obras de Heidegger, la penetración de las filosofías angloamericanas en el pensamiento europeo, el desarrollo de las tecnologías del lenguaje); correlativamente, la decadencia de los discursos universalistas (las doctrinas metafísicas de los tiempos modernos: los relatos del progreso, del socialismo, de la abundancia, del saber). El hastío con respecto a 'la teoría', y el miserable relajamiento que la acompaña (nuevo esto, nuevo aquello, post-esto, post-aquello, etcétera)."

¿Habría que fechar entonces este contexto? Las últimas obras de Heidegger comienzan a producir seguidores a lo largo de los años '60, y pienso que la deconstrucción derridiana fue uno de los productos más influyentes en ambas márgenes del Atlántico. La penetración en Europa de las filosofías angloamericanas a las cuales se refiere Lyotard (Wittgenstein, Quine, Davidson, Strawson, Austin, Searle, etc.) se produce en los '70, y dos libros de ese filósofo francés —*Rudimentos paganos* (1977) y *La condición posmoderna* (1979)— dan testimonio de ello, aun cuando hayan sido dos alemanes, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, quienes adoptaron la pragmática anglosajona a principios de los '70. Pero es también a lo largo de esos años que comienza el auge de las "tecnologías del lenguaje" relacionadas con la informática y las autopistas de la información. Las teorías de la comunicación de la escuela de Palo Alto, con los discípulos norteamericanos del inglés Gregory Bateson, tomaron nota de estas transformaciones para elaborar un nuevo constructivismo epistemológico. En lo que se refiere a "los relatos del progreso y del socialismo", difícilmente se los pueda

encontrar tras el fracaso de la Revolución Cultural en China, las masacres de Pol Pot y, por supuesto, la caída del Muro de Berlín. Es por esos años que algunos filósofos comienzan a pensar en recuperar aquellos "derechos humanos" criticados duramente por Karl Marx. Es también por esos años que la crisis del *welfare state*, la inquietud ante los desastres ecológicos y las experiencias en ingeniería genética ponen en cuestión los relatos de la abundancia y el saber a los que se refiere Lyotard. En fin, lejos de prometernos un ser humano emancipado y satisfecho, el futuro comienza a revelarnos su rostro más amenazante y terrible.

I EL GIRO LINGÜÍSTICO

1. NO EXISTEN HECHOS, SÓLO INTERPRETACIONES

El problema de la verdad

Hacia finales del siglo XIX, Gottlob Frege había planteado que el sentido de una proposición dependía de sus condiciones de verdad. ¿Pero qué quería decir con esto? Cuando alguien dice "llueve", por ejemplo, comprendemos esta aserción porque sabemos lo que pasa cuando la proposición es verdadera, es decir, cuando efectivamente llueve. Si alguien nos preguntara qué quiere decir el enunciado "llueve", deberíamos responderle con otro enunciado que describiera ese acontecimiento, o sea, que definiera la proposición "llueve". "Llueve = cae agua del cielo", por ejemplo. Lo que para Frege significaba, justamente, decir cuáles eran las condiciones de verdad de ese enunciado: si cae agua del cielo, entonces el enunciado "llueve" es verdadero. Ahora bien, si las expresiones "llueve" y "cae agua del cielo" tienen la misma significación, es porque ambas se refieren a la misma cosa, aun cuando lo hagan de manera diferente. Así "el vencedor de Je-

na” y “el vencido de Waterloo” son proposiciones que tienen un mismo referente: Napoleón. Lo que cambia es el sentido, la manera de presentarlo o la perspectiva. Lo mismo sucede con los enunciados: “estrella matutina” y “estrella vespertina”, dos sentidos diferentes para referirse a una misma cosa, conocida con el nombre de “planeta Venus”. Sin embargo, y esto es primordial, la expresión “planeta Venus” no es el referente de aquellas proposiciones. No, el referente es siempre una realidad exterior al discurso, algo que sólo puede señalarse con el dedo o con esas palabras que los lingüistas llaman deícticos, del tipo “esto, eso, aquello”. Hay algo, una *x*, a lo cual se refieren las expresiones: “*x* es el planeta Venus”, “*x* es la estrella matutina” y “*x* es la estrella vespertina”. Hay un individuo cuya existencia la historia ha verificado y al que se refieren las proposiciones: “*x* es Napoleón”, “*x* es el vencedor de Jena” y “*x* es el vencido de Waterloo”.

El propio Frege se verá obligado a introducir algunas modificaciones a esta propuesta inicial, sobre todo a partir de las objeciones que le hiciera su discípulo inglés Bertrand Russell en una carta de 1902. Pero lo cierto es que su tesis se convertirá en el punto de partida tanto de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl como del *Tractatus Lógico-filosófico* de Ludwig Wittgenstein, textos que dan origen a dos de las corrientes filosóficas más influyentes de este siglo: la fenomenología y la filosofía analítica. Ahora bien, alguien puede preguntarse por qué la lógica de Frege se volvió tan importante. La respuesta es simple: sucede que esta semántica de la verdad parecía haber resuelto un problema que se remontaba a la *Crítica de la razón pura* de Kant y que concernía a la fundamentación del discurso científico.

Este filósofo, recordémoslo, reconocía dos tipos de juicios lógicos: los analíticos ($A=A$) y los sintéticos ($A=B$). La lógica tradicional, de ascendencia aristotélica, sólo aceptaba como universales y necesarios, o válidos a priori, los juicios analíticos. Por ejemplo: “El hombre es mortal”. Porque bastaba con analizar el concepto de hombre para saber que se trataba de un ser mortal, puesto que era un animal o un ser vivo. Pero este saber no implicaba ningún progreso en el conocimiento, simplemente volvía explícitos ciertos saberes implícitos en el concepto. Los juicios sintéticos, en cambio, los que aumentaban el conocimiento de una cosa (“La Tierra gira alrededor del Sol”, por ejemplo), se basaban en la experiencia y no eran, desde la perspectiva aristotélica, universales y necesarios, simplemente porque el predicado “girar alrededor del Sol” no podía deducirse a partir de un análisis del concepto de “Tierra”. Sin embargo, la ciencia moderna se caracteriza, ante todo, por este tipo de enunciados. Toda la *Crítica de la razón pura* de Kant se abocaba entonces a resolver este problema: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Un siglo más tarde, Frege parecía haber concebido una lógica que se ajustaba perfectamente a las exigencias kantianas. La expresión “estrella matutina” no puede inferirse de un simple análisis del concepto de “estrella vespertina” y, sin embargo, dado que ambas se refieren a un mismo objeto, a una misma *x*, podemos volverlas equivalentes o sustituirlas: “estrella matutina = estrella vespertina”, es decir, $A=B$. Ahora bien, esta igualdad o esta sustitución resultaba posible si y sólo si el referente *x* existía y era idéntico a sí mismo. Estas condiciones, sin embargo, eran bastante problemáticas. En primer lugar, ¿qué significaba “existir”?

Para Russell y los positivistas lógicos, decir que algo "existe" significaba que podía ser verificado por la experiencia sensible, que se lo podía ver, tocar, oír. Por eso los enunciados "El rey de Francia es calvo" y "El rey de Francia no es calvo" resultan igualmente falsos, simplemente porque no existe, al menos en este momento, un rey de Francia. En síntesis, la ciencia era, para estos filósofos, fundamentalmente empírica. Sin embargo, el aspecto sensible de las cosas es algo que, justamente, cambia o no se mantiene idéntico a sí mismo. Según estos pensadores, sin embargo, decir que existe una sustancia que permanece invariable más allá de las modificaciones accidentales de la cosa sería volver al discurso metafísico que se intentaba conjurar, ya que no podemos verificar la existencia de esta sustancia por medio de los sentidos. De donde el fracaso del proyecto kantiano: los enunciados de la ciencia, los juicios sintéticos, no pueden ser a priori o universalmente necesarios. La ciencia no descubriría las leyes (universales y necesarias) de la naturaleza sino que se contentaría con verificar ciertas regularidades. Por eso una teoría científica puede ser modificada, e incluso refutada, cuando nuevos hechos se verifican. El científico resulta, desde la perspectiva positivista, un observador o un experimentador.

También para el alemán Edmund Husserl el conocimiento comenzaba por la experiencia. Sólo que para este filósofo el término "experiencia" tenía un sentido muy distinto. Husserl continuaba una tradición que se remontaba a Descartes y Kant: la de una filosofía de la conciencia. Y la conciencia no era una "cosa" que se pudiera estudiar como una estrella o Napoleón. De ahí que Husserl criticara la psicología o la "ciencia del alma", dedicada a abordar la conciencia como si

fuera un objeto. La conciencia, afirmaba, es siempre conciencia de algo (ésta era, por otra parte, su definición de la "intencionalidad"). De modo que la conciencia no es "algo", una cosa a la cual podríamos referirnos. Al contrario, es siempre la conciencia la que se refiere a algo, a una cosa, a una x, aun cuando no sepa de qué se trata, en un primer momento, esa "cosa".

Así, en un ensayo inspirado en la fenomenología de Husserl, Jean-Paul Sartre hablará más tarde de algo que aparece, o se presenta, en la penumbra nocturna. En principio, argumenta este filósofo, no sabemos si se trata de un hombre o de un árbol; es simplemente "una cosa más oscura que surge en la noche". Pero es, no cabe la menor duda, algo. Luego podremos verificar qué es de acuerdo con las diversas cualidades sensibles que vayamos percibiendo. Pero un color, una textura, un olor, nunca serán afecciones sensibles dispersas sino, desde el principio, colores, texturas y olores de algo, de una cosa, de una x. De modo que puedo decir: "x es verde", "x es áspero", "x huele a clorofila" y así sucesivamente. La multiplicidad de lo sensible sólo se percibe sobre un fondo de unidad de la cosa percibida. La presencia de la cosa, podría decirse, preexiste a todos los juicios que la determinan. De ahí que la apariencia, el aparecer de la cosa, no se confunda para Sartre con lo falso: por el contrario, la apariencia o la presencia es siempre verdadera. "La apariencia es el ser", concluye este filósofo, porque para ser, una cosa debe aparecernos como tal, es decir, como algo.

La fenomenología iba a continuar así una antigua tradición de la metafísica occidental según la cual el ser de una cosa era uno, verdadero y bueno. Uno, porque cada vez que hay una cosa, ésta aparece, precisa-

mente, como una cosa. "Todo lo que no es un ser no es un ser", había dicho Leibniz en el siglo XVII, pero ya Parménides consideraba que el ser era uno. Verdadero, en segundo lugar, porque la verdad es la aparición de la cosa, su des-ocultamiento o su descubrimiento, y por eso la verdad es algo que se descubre. Bueno, finalmente, porque este ser carece de predicados, de determinaciones que implican siempre una cierta negatividad (ser árbol, por ejemplo, implica no-ser animal, no-ser racional, etcétera).

Recordemos que ya para Platón el Bien era el nombre del ser y por eso no existía idea de Bien: predicar algo acerca del Bien implicaría convertirlo en un ser particular, encasillarlo, limitarlo, negarle otras propiedades. Cuando la teología medieval hable de Dios, lo hará en términos muy semejantes. Las cosas siempre tienen algo de divino, en la medida que son unitarias, verdaderas y buenas, pero carecen de su perfección desde el momento en que tienen cualidades particulares que las distinguen entre sí (de manera que una cosa es esto porque no es aquello). Pero si pensamos que ahora una cosa sólo se presenta ante una conciencia, porque es una y aparece gracias a esa conciencia que la percibe o se refiere a ella, nos damos cuenta hasta qué punto el Hombre podía ocupar el lugar de Dios (y hasta qué punto el ateísmo de Sartre, por ejemplo, era directamente proporcional a su humanismo).

Al ejemplo sartreano de esa cosa surgida en la noche, podemos agregar otro propuesto por el propio Edmund Husserl. Supongamos que vemos un edificio. Nunca podemos percibir todas sus paredes exteriores; llegamos a observar dos o a lo sumo tres (si contamos el techo), porque siempre lo hacemos desde un punto de vista en el espacio y desde un momento en el

tiempo. No podemos evitar tener percepciones parciales o incompletas, ya que estamos impedidos de ver las cosas desde todos lados al mismo tiempo. Para ver todos los lados del edificio debemos desplazarnos, cambiar de punto de vista, y eso, como se sabe, toma tiempo. Sin embargo, cada una de aquellas paredes es la pared de algo, de modo que las perspectivas parciales se nos presentan como partes de una unidad, de una cosa, de un *x* que nunca vemos pero presuponemos. A medida que nos desplazamos, recogemos en cada presente de la experiencia no sólo el pasado inmediato sino también el futuro inminente: existe un "horizonte bilateral" de "retención" y "protención", según el léxico de Husserl, presupuesto en cada percepción actual. Si bien están "ausentes", el pasado y el futuro "coexisten", podría decirse, con el presente. Si no fuera así, no veríamos nunca cosas sino una serie discontinua de imágenes instantáneas sin relación entre sí: sería el desmigajamiento del mundo en fragmentos carentes de unidad.

Algo semejante podría decirse con respecto a los enunciados: "x es el planeta Venus", "x es la estrella matutina" y "x es la estrella vespertina". Si bien sus sentidos son diversos, múltiples, cada una de esas proposiciones se refiere a una misma cosa, como si se tratara de las diversas perspectivas sobre algo que se presenta o aparece. De modo que la fenomenología, gracias al concepto de intencionalidad, parecía restituir con éxito ese referente idéntico a sí mismo que le hacía falta a la lógica de Frege. El discurso científico encontraba en la conciencia el fundamento que la filosofía buscaba. O al menos eso parecía. En todo caso, la fenomenología va a gozar de un amplio prestigio en toda Europa por lo menos hasta mediados de los años '60.

La diferencia

Inspirado por Martin Heidegger, el filósofo francés Jacques Derrida publica en 1967 un ensayo, *La voz y el fenómeno*, en el que se propone “desconstruir” el concepto husserliano de presencia. Como acabamos de ver, este concepto funcionaba como una garantía de unidad del referente más allá de sus modificaciones sensibles, los cambios en el punto de vista o los diversos juicios que pudieran emitirse acerca de él. Sin embargo, y tal como lo planteaba el propio Husserl, para que esta unidad fuera posible el presente debía “retener” el pasado y “anunciar” el futuro. O dicho en otros términos: lo que se presentaba debía ser todavía pasado y ya futuro, como si el presente fuera un nudo donde se enlazara el recuerdo de lo que ya vimos y el anticipo de lo que veremos (“el presente está cargado de pasado y preñado de futuro”, había dicho Leibniz). De modo que, concluye Derrida, “el presente no coincide consigo mismo”. Lo que caracteriza al presente no es justamente la identidad sino la diferencia: el presente difiere de sí. Lejos de servir como fundamento para la conciencia, la conciencia nos engaña, ya que percibe una identidad allí donde hay, por el contrario, una diferencia. Conclusión desastrosa si se tiene en cuenta que Husserl se había propuesto fundamentar la identidad del referente de la lógica de Frege. Si la conciencia es siempre conciencia de algo, de una cosa presente, entonces la conciencia es ilusión. Lejos de la lucidez crítica que se le otorgaba, la conciencia nos impulsa a adherir al fetichismo de las cosas: la conciencia es por sobre todo falsa conciencia, y en este sentido Marx, Nietzsche y Freud tenían razón contra Husserl y los fenomenólogos. Al desconstruir el concepto de presen-

cia, de ese ser uno, verdadero y bueno, Derrida inicia entonces la crítica de lo que llama la “onto-teo-logía”: el discurso (*logos*) acerca de la cosa (*ontos*) considerada como Dios (*theos*). Dios que, como vimos, podía ser el Bien platónico, el Dios medieval o el Hombre moderno.

Pero si la unidad del referente, de lo que aparece, era sólo una ilusión, ¿cómo podrían sustituirse ahora las proposiciones “x es el planeta Venus”, “x es la estrella matutina” y “x es la estrella vespertina”? O lo que es peor: ¿a dónde iba a parar la necesidad de un juicio sintético como “el planeta Venus es la estrella matutina”? Parece que no se podía tocar a Dios o al Hombre sin afectar también la lógica, la razón o la posibilidad de un discurso verdadero acerca de todo lo que existe tal como lo soñó la filosofía desde siempre...

Derrida, hay que decirlo, escondía un as bajo la manga: la lingüística estructural del profesor Ferdinand de Saussure. Casi al mismo tiempo que Frege, este lingüista suizo había definido el signo lingüístico como una entidad biplánica compuesta por un significante y un significado, es decir, por un elemento que significa algo y por su correlato, es decir, lo que aquel elemento significa. En principio, esta concepción se parece bastante a la de Frege: el significante “Venus”, por ejemplo, significa “estrella matutina”. ¿Pero qué significa, a su vez, “estrella matutina”? Deberíamos buscar en el diccionario las definiciones del sustantivo “estrella” y del adjetivo “matutina”, lo que nos remitiría a otros significantes cuya significación deberíamos buscar, y así sucesivamente. Lo que define una expresión, en consecuencia, ya no son sus condiciones de verdad, como en el caso de Frege, sino las acepciones, puramente convencionales, dentro de una determina-