

Picasso

1881 - 1973



AÑO 3

NÚMERO 4

ABRIL DE 1998

SANTA FE DE BOGOTÁ

COLOMBIA

ENSAYO & ERROR

PUBLICACION

SEMESTRAL

ISSN 0122-879X

VALOR \$ 15.000

REVISTA DE PENSAMIENTO CRÍTICO CONTEMPORÁNEO

ENSAYO & ERROR



DIRECTOR

Fabio Giraldo Isaza

EDITOR

Vibardo Sarmiento Anzola

CONSEJO DE SOCIOS

Oscar Arcos
Simón Brainsky
Miguel Eduardo Cardenas
Oscar Fresneda
Fabio Giraldo
María Eugenia Gutiérrez
Hernán Henao
Gustavo Jiménez
José Malaver
Lisardo Sarmiento
Luz Stella Sierra
Francisco Thoumi
Fernando Viviescas

COLABORADORES

INSTITUCIONES DE APOYO

Ecología Política
(España)
Fundación Sur
(Chile)
Revista Zona Erogna
(Argentina)

INTERNACIONALES

Cornelius Castoriadis (+)
Jean Pierre Lagnaux
Pierre Salama
Fernando Urriban
Patrice Vermeren
Sergio Zorrilla

NACIONALES

Bernardo Correa
Consuelo Corredor
Diana Castillo
Fernando Cruz Kronfly
Luis Mauricio Cuelvo
Margarita Escobar
Jorge Iván González
Guillermo Hujos
Jesus Martín Barbero
Marco Palacios
Sulamita Reines
Rogelio Salmona
Alberto Superiano

DISEÑO

German Moreno S.

ARMADA ELECTRÓNICA

ACTA NOCTURNA

John Aref Khatib P.

PRE-PRENSA DIGITAL

Servigraphic Ltda.

IMPRESIÓN

Panamericana
Formas e Impresos S.A.

SANTA FE DE BOGOTÁ
COLOMBIA

8

Filosofía política
Cornelius Castoriadis: «el estilo es el hombre»
José Malaver

34

Filosofía política
El ascenso de la insignificancia
Entrevista a Cornelius Castoriadis

58

Filosofía política
El fin de la filosofía
Cornelius Castoriadis

82

Filosofía política
El nexo interno entre
estado de derecho y democracia
Jürgen Habermas

96

Filosofía política
El pensamiento complejo
Entrevista a Edgar Morin

114

Filosofía política
Utopía y ciencias sociales
Sergio Zorrilla

136

Economía política
Flexibilidad laboral y globalización
financiera en América Latina
Pierre Salama

158

Ecología política
¿Un mundo, una humanidad?
Wolfgang Sachs

180

Política
El nexo entre las organizaciones
criminales y la política en Colombia
Rensselaer W. Lee III y Francisco Thoumi

214

Política
Totalitarismo "fuzzy" y fascismo eterno
Umberto Eco

232

Política
El Dorado: ¿leyenda mito o realidad?
Gustavo Jiménez

250

Política social
Desarrollo económico y social en Colombia
Salomón Kalmanovitz

264

Psicoanálisis
Destructividad, luto y sublimación
Simón Brainsky

284

Ciudad
La planeación urbana y el espacio público
Fernando Viviescas

314

Arte
Picasso y la imaginación creadora
Fabio Giraldo

338

Reseña de libros
■ Crisis de Hegemonías y Ecosocialismo
■ Ontología de la Creación
■ La Política y la Ciudad
■ El Malestar de la Vida Pública



Portada: *Mujer llorando*
Óleo sobre lienzo, 60 x 49 cm. 1937



Contraportada: *Autorretrato (Cabeza)*, lápiz y
lápices de color sobre papel, 65,7 x 50,5 cm. 1972

SUSCRIPCIONES Y COMUNICACIONES

Calle 54 N° 4-42 oficina 101, Santa Fe de Bogotá, Colombia. Telefax : (57-1) 3126296;
2139937; 3107250; Apartado Aéreo 36305. E-mail: lsarmiento@interred.net.co

¿El fin de la filosofía?

POR: CORNELIUS CASTORIADIS

A través de un período de crisis prolongada de la cultura occidental. El diagnóstico no se invalida por el simple hecho de que haya sido repetido innumerables veces, desde Rousseau y los románticos hasta Nietzsche, Spengler, Trotsky, Heidegger y más allá de ellos. De hecho, las vías mismas sobre las cuales la mayoría de esos autores y otros, han intentado establecerla son ellas mismas síntomas de la crisis y le pertenecen.⁽¹⁾

A la crisis pertenece también la proclamación —en particular la de Heidegger, pero no solamente la de él— del «fin de la filosofía»,

(1) Por mi parte traté la cuestión en «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», *sou B.*, números 31, 32 y 33 (1960-1961), reproducido ahora en *Capitalisme moderne et révolution*, París, 10/18, 1979, vol. 2 y en varios otros textos, entre ellos, «La crise de la société moderne» (1965, *ibid.*), y «Transformation sociale et création culturelle» (1978, retomado en *Le contenu du socialisme*, París, 10/18, 1979).

La vida, óleo sobre lienzo, 196.5 x 128.5 cm. 1903

Las ideas de este texto fueron expuestas inicialmente durante una conferencia en la Universidad Goethe de Frankfurt, en Noviembre de 1986. La versión aquí publicada es la conferencia dictada en Skidmore College en Octubre de 1988 y publicada en *Salmagundi* No. 82-83 (primavera-verano 1989).



sofía significaría, ni más ni menos el fin de la libertad. La libertad no sólo está amenazada por los regímenes totalitarios o autoritarios. También lo está, de manera más oculta pero no por ello menos fuerte, por la atrofia del conflicto y la crítica, la expansión de la amnesia y la irrelevancia, la creciente incapacidad para cuestionar el presente y las instituciones existentes, sean éstas propiamente políticas o contengan las concepciones del mundo. En esta crítica, la filosofía siempre ha tenido un papel central, incluso si su acción ha sido la mayor parte del tiempo indirecta. Esta acción está desapareciendo, primero y sobre todo, bajo el peso de las tendencias social-históricas contemporáneas, que no discutiré aquí²⁾. Pero un efecto de esas tendencias, que las refuerza a su

turno, es la influencia de la adoración heideggeriana y post-heideggeriana de la «realidad» bruta y las proclamaciones heideggerianas: «no tenemos nada que hacer», «no hay nada que hacer»³⁾. La combinación de las dos tendencias se ve fácilmente con la glorificación del «pensamiento débil» (*pensiero debole*), es decir, de un pensamiento blando y flexible explícitamente adaptado a la sociedad de los medios de comunicación⁴⁾. La «crítica» deconstructivista,

que se limita cuidadosamente a la deconstrucción de libros viejos, es ella misma uno de los síntomas de la crisis.

La proclamación del «fin de la filosofía» no es, evidentemente, nueva. Este fin ya fue decretado de manera enfática por Hegel. Este se deriva, tanto en Hegel como en Heidegger, de una filosofía que es, indisolublemente, ontología (o «pensamiento del Ser»), filosofía de la historia y filosofía de la historia de la filosofía. No es mi propósito aquí discutir las antologías de Hegel o de Heidegger por sí mismas. Me limitaré a hacer algunas observaciones que me parecen pertinentes respecto a mi tema.

La filosofía implícita de la historia de Heidegger —la historia como *Geschick*, destino, destinación y donación del Ser y por el Ser—, así como la totalidad de sus escritos, encuentran su condi-

ción necesaria en la ceguera congénita de Heidegger ante la actividad crítica/política de los seres humanos (que está en la raíz de su adhesión al nazismo y al *Führerprinzip*). Ceguera completada por otra, aparentemente también congénita, ante la sexualidad y, más generalmente, la *psychè*. Estamos aquí ante el espectáculo bizarro de un filósofo que habla interminablemente de los griegos y en cuyo pensamiento se constatan huecos en lugar de la *polis*, el *eros* y la *psychè*. En este sentido, una «interpretación» de la filosofía griega que ignora sistemáticamente el hecho de que la filosofía nació en y por la *polis* además, de que ella hace parte del mismo movimiento que creó las primeras democracias, está condenada a una debilidad incurable. Si, como lo escribió alguna vez Heidegger, el griego no es «una» lengua sino *la* lengua predestinada a la filosofía, ¿qué hacer con los espartanos, que hablaban griego —incluso, mejor que los otros griegos: *lakonizein* — pero no produjeron ningún filósofo?⁵⁾. La misma ceguera conduce a Heidegger a sólo ver en el período contemporáneo la dominación de la técnica y la «ciencia» —en ambos casos, con una aceptación increíblemente ingenua de su supuesta omnipotencia— y lo vuelve incapaz de percibir la crisis interna del universo tecno-científico y (lo que es todavía más importante) las actividades de los seres humanos dirigidas contra el sistema establecido y las posibilidades que esas actividades contienen.

Su filosofía de la historia conduce a Heidegger a un método de interpretación de la historia de la filosofía cuyo núcleo es hegeliano, por las mismas razones y de hecho, con los mismos resultados que en Hegel. Para decirlo brevemente: una verdadera discusión crítica de los filósofos del pasado termina siendo prohibida o se vuelve imposible. De tal suerte que la democracia filosófica, el *agora* intertemporal en el que filósofos vivos y filósofos muertos se juntan por encima de los siglos y discuten verdaderamente, es abolida. En Hegel, la crítica a los filósofos del pasado sólo es un signo de que el crítico no comprende lo que es la filo-

(5) Excepción hecha de Chilon el Lacedemonio, uno de los siete sabios. La monstruosa (y, en el punto decisivo, claramente política/reaccionaria) «interpretación» por Heidegger del célebre Stasimon de Antígona («numerosos son los terribles, pero nada más terrible que el hombre...») al final de su Introducción a la metafísica lo muestra profundamente ajeno al mundo y al espíritu griegos.

(2) Cf. los textos citados en la nota anterior.

(3) Cf., por ejemplo y entre muchas otras formulaciones, «no debemos hacer nada, sólo esperar» (Puor servir de commentaire à Sérénite, Questions III, Paris, Gallimard, 1966 p.188). La entrevista póstuma de Der Spiegel es igualmente enfática en este punto.

(4) A este respecto ver, *El pensiero debole* Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovati, ed., Milan 1983 y Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, ed., 1985 (tr. fr. Ed. du Seuil, Paris, 1987). Hay traducción al español como *El pensamiento débil*, Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovati Cátedra, Barcelona, 1989 y *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987



Mujer con corneja
Carbocililo, pastel y acuarela sobre papel
64.6 x 49.5 cm., 1904

opini3n de Hegel, sino la implicaci3n necesaria de su sistema total, que lo sostiene o cae con ella.

La situaci3n no es en el fondo diferente con Heidegger. En 3ste no puede haber discusi3n cr3tica con los fil3sofos del pasado. Los «pensadores» expresan momentos de la «historia del Ser», el Ser habla a trav3s de ellos. (Tambi3n es evidente que Heidegger tampoco pod3a permanecer fiel a su programa). Los fil3sofos del pasado s3lo pueden ser interpretados y «deconstruidos» (literalmente, el programa anunciado en *Sein und Zeit* es *die Destruktion der Ontologie* —La destrucci3n de la ontolog3a—; el t3rmino «deconstrucci3n» es un fruto m3s reciente). Esto significa que es necesario, en cada caso, mostrar: 1) que todos los fil3sofos del pasado participan de la «metaf3sica», entendida como recubrimiento de la «diferencia ontol3gica», olvido del Ser, preocupaci3n sobre el ser de los entes y no tomar en consideraci3n la pregunta del sentido del Ser; y, 2) a pesar de esto y curiosamente, este «olvido» de cierta manera «progres» (es decir, regresa) en un movimiento hegeloides a trav3s de la historia hacia formas cada vez

sof3a. Los fil3sofos del pasado no pueden ser criticados, s3lo pueden ser superados. *aufgehoben*: se debe mostrar que «el interior» de cada uno de sus sistemas conduce a la filosof3a siguiente y as3 sucesivamente, hasta el momento en el que llegamos a un Saber absoluto, es decir, el sistema hegeliano. (Evidentemente, Hegel mismo no pudo permanecer fiel a este programa). Los lazos profundos de esta actitud con el conjunto de la filosof3a

de Hegel son tan claros como las intratables imposibilidades a las que conduce. El fin de la filosof3a no es una broma o una

m3s completas, de tal suerte que la culminaci3n y el acabamiento de la metaf3sica, como el olvido del Ser, est3n ya desde el principio en Plat3n (y probablemente incluso en los presocr3ticos), pero su culminaci3n es m3s completa con Hegel y —luego— con Nietzsche. A lo largo de este camino, los conflictos, las contradicciones, las luchas entre fil3sofos son ignoradas o recubiertas y el conjunto de la historia de la filosof3a, aparece como un recorrido lineal que llega a su resultado predestinado: la clausura de la metaf3sica y el pensador de esta clausura, Heidegger.

Con Hegel, todas las filosof3as son reducidas a lo mismo, en el sentido en que todas ellas s3lo son «momentos» en el proceso de la conciencia de s3 y el conocimiento de s3 del Esp3ritu; y todos esos «momentos» est3n condenados a ser «momentos» del Sistema (hegeliano). Con Heidegger, todos los fil3sofos son reducidos a lo mismo⁽⁶⁾. Ellos representan v3as diferentes pero en el fondo son indiferentes, del olvido del Ser, del pensamiento del Ser como presencia, de la confusi3n entre presencia y lo que est3 cada vez presente. En los post-heideggerianos, esto se convertir3 en el c3rculo infracturable del onto-teo-logo-falocentrismo greco-occidental. Por fortuna a3n no estamos del todo perdidos. Con ayuda del *Zeitgeist* se hacen cada vez m3s perceptibles los ruidos que conciernen a la posibilidad de salir de ese c3rculo recurriendo al Antiguo Testamento (desde luego no el Nuevo, contaminado irremediablemente por esos perturbadores griegos). Cuando hab3amos llegado casi a convencernos de la inexistencia de todo «significado trascendental», somos ahora advertidos de que Jehov3, sus leyes y la 3tica de los hebreos pueden y deben ser restaurados en el lugar de un tal significado (¿meta-? o ¿post-?) trascendental. As3, podemos empezar a pensar —y a esperar— que ser3 suficiente reemplazar la filosof3a por la revelaci3n para ser salvados.

(6) Cf. las 3ltimas p3ginas de *La Sentencia de Anaximandro*, 1964, donde Arist3teles, Plat3n, Her3clito y Anaximandro son presentados como pensando «lo mismo». (Incluido en *Sendas perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1960)

En estas condiciones no es sorprendente que —con pocas excepciones—, la filosof3a sea practicada cada vez menos y la mayor3a de lo que pasa hoy en d3a como filosof3a, s3lo es comentario e interpretaci3n, o mejor, comentario al cuadrado e interpretaci3n al

cuadrado. Lo que entraña también una distorsión de la historia misma de la filosofía, que se encuentra desmembrada entre un academicismo escolástico sin espíritu y la irrelevancia deconstructivista.

El cómo abordar la historia de la filosofía, es decir, el trabajo de los filósofos importantes del pasado, es, evidentemente, una cuestión inmensa. Algunos puntos cardinales deben ser señalados aquí.

Un filósofo escribe y publica porque cree que tiene para decir cosas verdaderas e importantes, pero también, porque quiere ser discutido. Ser discutido implica la posibilidad de ser criticado y, eventualmente, refutado. Todos los grandes filósofos del pasado –hasta Kant, Fichte y Schelling incluidos– han discutido, criticado y refutado de manera explícita –o pensaban que refutaban– a sus predecesores. Ellos pensaban, con justicia, que pertenecían a un espacio social-histórico público y transtemporal, al *agora* trans-histórica de la reflexión, además que su crítica pública a los otros filósofos era un factor esencial para el mantenimiento o la ampliación de ese espacio como espacio de libertad en donde no se encuentran ni autoridades, ni revelación, ni secretarios generales, ni *Führer*, ni Destino del Ser; espacio en donde se confrontan las diferentes *doxae* y en donde cada uno tiene el derecho, con sus riesgos y peligros, de expresar su desacuerdo.

Es por esto que para un filósofo no *puede* haber una historia de la filosofía que no sea crítica. La crítica presupone evidentemente el más laborioso y desinteresado de los esfuerzos para comprender la obra criticada. Pero exige también una vigilancia constante de las posibles limitaciones de esta obra, limitaciones que resultan de la *clausura* casi inevitable de toda obra del pensamiento que acompaña su ruptura con la clausura que la precede.

Pero es también, porque para un filósofo *debe* haber una historia crítica de la filosofía. Si esta historia no es crítica, él no es filósofo; sólo es historiador, intérprete o hemeneuta. Y si no ve en ella una historia en el sentido denso y pleno del término, sucumbirá a la ilusión fatal de que él recomienza todo de nuevo: la ilusión de la *tabula rasa*. La filosofía es una actividad reflexiva que se despliega a la vez libremente y bajo las restricciones de su

propio pasado. La filosofía no es acumulativa, sino profundamente histórica.

Se crea así, visiblemente, una situación circular, que no resulta de ningún «defecto lógico», sino que expresa la esencia misma de la auto-reflexión en el horizonte necesariamente total del pensamiento filosófico, donde se da el hecho de que su centro *es* su periferia y viceversa. Una historia crítica de la filosofía sólo es posible si se tiene un punto de vista propio. Pero ella no es de antemano posible si falta una concepción de lo que es la historia –la historia humana, en el sentido más amplio y profundo– y del lugar de la filosofía en esta historia. (A este respecto, Hegel y Heidegger son, desde luego, formalmente correctos). Esto no significa, de ninguna manera, que se «explicará» y «refutará» a Platón y Aristóteles por la existencia de la esclavitud; a Descartes y Locke, por el ascenso de la burguesía y todas las absurdidades, bien conocidas, de esta especie. Por el contrario, lo que esto significa, muy categóricamente, es que la filosofía pasada (y presente) debe tomar su lugar en la historia del imaginario humano y en la lucha difícil y multiseccular contra la institución heterónoma de la sociedad. Sería igualmente estúpido negar los motivos y las determinaciones esencialmente *políticas* de la filosofía de Platón, su lucha contra la democracia y sus estrechos lazos con el conjunto de su pensamiento, incluida su ontología; así como negar que Platón ha re-creado y re-instituido por segunda vez la filosofía y es por esto que permanece hasta nuestros días, como el más grande filósofo de todos. De modo similar, aunque a un nivel mucho más modesto, sería igualmente estúpido negar los motivos y rasgos profundamente antidemocráticos y reaccionarios del pensamiento de Heidegger, manifiestos ya en *Sein und Zeit –Ser y Tiempo* – (seis años antes del *Discurso del rectorado*) y persistentes hasta el fin (en la entrevista póstuma de *Der Spiegel*) y su íntima relación con el conjunto de sus concepciones; así como negar que Heidegger ha sido uno de los filósofos importantes del siglo XX o afirmar que un filósofo podría hoy en día simplemente ignorarlo. La paradoja aparente implicada aquí exigiría, desde luego, ser elucidada; pero éste no es el propósito de este ensayo.

La filosofía no es acumulativa, como se podría decir que lo es la ciencia, aunque, en este último caso también, las cosas no son tan claras como aparecen habitualmente. En la práctica, de todos modos, hoy se puede aprender la matemática o la física estudiando los tratados contemporáneos y sin necesidad de recurrir a Newton, Einstein, Arquímedes, Gauss o Cantor. El arte tampoco es acumulativo, aunque de manera diferente. La inmersión en la cultura en la que fue creada una obra de arte dada es casi siempre una condición de su «comprensión» (si ésta no debe permanecer exterior). Pero no se sigue de esto que no se pueda estar entusiasmado por Wagner, por ejemplo, si no se han recorrido todas las etapas que llevan del canto gregoriano a Beethoven, etc.

El caso de la filosofía es aún más diferente. En tanto actividad auto-reflexiva del pensamiento, la filosofía implica que idealmente **toda** forma de pensamiento le es pertinente; por lo tanto, son también obligatoriamente pertinentes para un filósofo los pensamientos de los filósofos que lo han precedido. Pero auto-reflexividad significa, desde luego, crítica; un filósofo que critica a filósofos del pasado hace, se puede decir, autocrítica (con razón o sin ella es otra cuestión). No puedo despertarme una mañana con una idea que contradiga todo lo que pensaba hasta entonces y precipitarme a desarrollarla olvidando todo lo que pude haber dicho anteriormente. Los pájaros cantan inocentemente cada mañana de nuevo; pero son pájaros y cantan el mismo canto. De la misma manera, no puedo ignorar el hecho de que mi pensamiento, tan original como yo pueda creerlo, sólo es una ondulación, a lo mejor una ola sobre el inmenso río social-histórico que surgió en Jonia hace veinticinco siglos. Estoy situado bajo un doble mandato: pensar libremente y pensar bajo la restricción de la historia. Esta antinomia aparente y real no forma un **double bind**; sino que es motivo y fuente de estímulo para el pensamiento filosófico. Es motivo y fuente de un diálogo monológico o un monólogo dialógico de inmensa riqueza potencial.

Por último, esto también significa que debo tener —o formar gradualmente— una concepción de lo que es la filosofía, la actividad auto-reflexiva del pensamiento. Ahora bien, se sabe que la filoso-

fia ha sido cada vez definida de nuevo, explícita o implícitamente, por cada filósofo importante; y definida en íntima relación con el contenido de su filosofía. Dicho de otra manera, es imposible definir lo que es la filosofía sin una cierta comprensión de lo que los filósofos han dicho —es casi una tautología— pero también, sin adoptar una actitud crítica al respecto (la que por cierto puede simplemente desembocar en una re-confirmación de lo que ha sido dicho). Así, la concepción que me formo de la filosofía está fuertemente ligada a la concepción que me formo de la historia de la filosofía y viceversa. Pero también es imposible pensar lo que es la filosofía sin una cierta concepción de la historia, puesto que la filosofía es también un dato social-histórico (cualquiera que sean las pretensiones del punto de vista «trascendental», no seguiría discutiendo con alguien que pretendiera que Aristóteles hubiera podido ser chino, o incluso Hegel italiano). Y, para cerrar el círculo, esto muestra que la filosofía es imposible sin una filosofía de lo social-histórico.

Respecto a todo lo anterior, aquí sólo puedo resumir dogmáticamente mis propias posiciones. Creo que es imposible comprender lo que es verdaderamente la filosofía sin tomar en cuenta su lugar central en el nacimiento y desarrollo del proyecto social-histórico de la autonomía (social e individual). La filosofía y la democracia han nacido en la misma época y en el mismo sitio. Su solidaridad resulta de que ambas expresan el rechazo a la heteronomía; el rechazo de las pretensiones a la validez de las reglas y las representaciones que se encuentran simplemente allí contenidas, la negativa a toda autoridad exterior (incluso y en particular, la «divina») y de toda fuente extra-social de la verdad y la justicia; en suma, el cuestionamiento a las instituciones existentes y la afirmación de la capacidad de la colectividad y el pensamiento para instituirse a sí mismos de manera explícita y reflexiva⁽⁷⁾. Para decirlo de otra manera, la lucha por la democracia es la lucha por un verdadero autogobierno. El propósito del autogobierno no acepta ningún límite **externo**, el verdadero autogobierno entraña la auto-institución explícita que, evidentemente, presupone el cuestionamiento

(7) Véase mi texto «La polis griega y la creación de la democracia» (1983), incluido en *Los Dominios del Hombre: La Encrucijada del Laberinto*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1994.

de la institución existente y esto último —en principio—, en todo momento. El proyecto de autonomía colectiva significa que la colectividad, que sólo puede existir como instituida, reconoce su carácter instituyente y lo recupera explícitamente y, se cuestiona a sí misma y a sus propias actividades. En otros términos, la democracia es el régimen de la auto-reflexividad (política). ¿Qué leyes debemos tener y por qué razones? Esto también es verdadero para la filosofía. La filosofía no se establece sobre la pregunta: qué es el Ser, o cuál es el sentido del Ser, o por qué hay algo más que nada, etc. Todas estas preguntas son secundarias, en el sentido

Mujer, óleo sobre lienzo,
119 x 93 cm. 1907



en que todas ellas están condicionadas por la emergencia de una pregunta más radical (y radicalmente imposible en una sociedad heterónoma): ¿qué debo pensar

(del ser, de la *phusis*, de la *polis*, de la justicia, etc.; y de mi propio pensamiento?).

Este cuestionamiento continúa y debe continuar sin cesar por una simple razón. Todo ser para sí existe y sólo puede existir en una *clausura*. Esto es así tanto para la sociedad como para el individuo. La democracia es el proyecto de romper la clausura a nivel colectivo. La filosofía, que crea la subjetividad reflexionante, es el proyecto de romper la clausura a nivel del pensamiento. Pero evidentemente toda ruptura de la clausura, a

menos de permanecer en una abertura que nada rompa en absoluto, debe plantear algo, esperar algunos resultados y, por eso mismo, correr el riesgo de erigir una nueva clausura. La continuación y la renovación de la actividad reflexiva —no por el placer de renovar sino porque *esto mismo* es la actividad reflexiva— conlleva, en consecuencia, la puesta en cuestión de los resultados precedentes (no necesariamente su rechazo, así como tampoco el carácter revisable de las leyes en una democracia no significa que ellas deban ser modificadas cada mañana).

Así, nacimiento de la filosofía y nacimiento de la democracia no coinciden, ellas co-significan. Ambas son expresiones y encarnaciones centrales del proyecto de autonomía. Y aquí se debe hacer frente a otro aspecto de la deformación que sufrió y sigue sufriendo Grecia a manos de los occidentales nunca completamente descristianizados. Así como la creación política griega —la *polis* y la democracia— siempre ha sido vista como un «resultado» estático y los «méritos» y los «errores» de la democracia ateniense han sido discutidos como si ese régimen estuviera destinado a ser modelo o antimodelo para todos los lugares y todos los tiempos⁽⁸⁾; en lugar de ver que, por encima de todo lo demás, lo que es verdaderamente democrático en Atenas y posee para nosotros la mayor importancia, no es una u otra institución particular establecida en tal momento (aunque, entre esas instituciones, muchas contienen lecciones para nosotros) sino el proceso

continuo de autoinstitución democrática que se prolonga durante casi tres siglos: allí está la creatividad, allí está la reflexividad, allí está la democracia, allí está la lección. Así mismo, lo importante en lo que concierne a la filosofía griega —por encima de todos los «resultados» que ella ha alcanzado y cuyo peso sabemos que contienen— es el proceso continuo de su autoinstitución. Tan pronto aparece Tales, condiciona la aparición de otro filósofo y así sucesivamente: comienza a desplegarse un movimiento auto-reflexivo del pensamiento en una dimensión verdaderamente histórica, que se encarna en las discusiones y las críticas continuas, abiertas

(8) Lo peor: la mayor parte del tiempo, los filósofos políticos occidentales —por ejemplo, Leo Strauss— tienen la costumbre de hablar del «pensamiento político de los griegos» entendiéndolo por esto, sobre todo a Platón (y mucho menos a Aristóteles). Es como si se hablara del «pensamiento político de la Revolución francesa» citando a Bonald, de Maistre o Charles Maurras.

y públicas, sin que se trate allí de una vana afirmación de «individualidades», puesto que estos pensadores conocen y reconocen las posiciones de los unos y de los otros e intercambian los argumentos (que, la mayor parte del tiempo, se deben aún tener en cuenta hoy), realizando así, no una «Progresión dialéctica», sino un auto-despliegue histórico auténtico del pensamiento. No hay allí dos o tres «escuelas» congeladas para siempre que comentan interminablemente las enseñanzas de Confucio o de Lao Tsé, sino varias docenas de pensadores verdaderamente independientes. Con excepción de los pitagóricos, las «escuelas» comienzan a existir solamente cuando la decadencia empieza: con Platón y lo que sigue. Con la caída de la democracia y los estoicos, la filosofía se petrifica en las «escuelas» y se dedica cada vez más al comentario y a la interpretación.

Este último período comienza en el momento en que termina el período de creación política democrática. Los años 404 –la derrota de los atenienses en la guerra del Peloponeso– y 399 –la condena a muerte de Sócrates– son, simbólicamente fechas de igual importancia. Sócrates es el último filósofo-ciudadano; y el **demós** de los atenienses ya no es el **demós** de los siglos VI y V. Puede parecer paradójico que el período de decadencia que comenzó en ese entonces haya producido dos de los más grandes filósofos que han existido, Platón y Aristóteles, aunque el matricida Platón haya sido criado y formado bajo la democracia.

Con Platón comienza la **torsión** (y distorsión) platónica que desde entonces ha dominado la historia de la filosofía o por lo menos su corriente principal. El filósofo deja de ser un ciudadano. Sale de la **polis** o se eleva por encima de ella y dice a la gente lo que deben hacer, que él deduce de su propia **epistémé**. El busca y cree que encuentra, una ontología unitaria; es decir, una ontología teológica. En el centro de esta ontología, como en todo lo demás, sitúa la meta-idea de la determinidad (**peras, Bestimmtheit**). De esta ontología trata de derivar el régimen político ideal. Y más tarde (con los estoicos y, mucho más, con el cristianismo) santifica la realidad, es decir comienza a racionalizar lo existente en todos los dominios. No es posible detenernos en el largo período intermedio. Un nuevo nacimiento tiene lugar en

Europa occidental durante los siglos XII y XIII con la emergencia de la protoburguesía y la constitución de las colectividades políticas –las nuevas o renovadas ciudades– que quieren acceder al autogobierno. Desde ese tiempo, la filosofía, aunque sometida a pesados constreñimientos teológicos, deviene de nuevo como parte fundamental del movimiento emancipador del Occidente, sin que pueda, sin embargo, liberarse plenamente, en su corriente central, de la torsión platónica.

A partir del siglo XVI, la lucha se vuelve manifiesta al interior de la filosofía misma. De este modo, la galaxia en despliegue de la filosofía europea, desde Occam y Duns Escoto hasta Husserl y Heidegger, presenta constantemente caracteres antinómicos. La filosofía participa a veces de los combates por la emancipación; pero a menudo permanece indiferente a ellos y los mira en ciertos casos con hostilidad y desprecio. La actitud predominante sigue siendo, bajo formas diversas, la que conduce a construir sistemas, a sacralizar la realidad y a mirar desde lo alto la colectividad. Esto a veces desemboca en los resultados más extraños, como el de los pensadores «críticos» Marx y Nietzsche, que comparten sin duda la mentalidad de la **sancta realitas** (leyes de la historia, «inocencia del devenir», etc.). Durante todo este período, la principal contribución de la filosofía al movimiento emancipatorio se encuentra no tanto en los «contenidos» de las filosofías sino en el sostenimiento de un debate abierto y un espíritu crítico. Así, a pesar de negarla en principio, la mayor parte del tiempo, ella reinstaura **de facto** el **agora** filosófico.

Excepto por la idea de determinidad, los rasgos que he subrayado más arriba como característicos de la torsión platónica (y estoico-cristiana) están manifiestos en Heidegger y subyacen en su proclamación del «fin de la filosofía». El principio **sancta realitas** es en él central. La dominación planetaria de la tecnocracia se plantea como insuperable **no** mediante una reflexión sobre las posibilidades y las fuerzas social-históricas (reflexión que, siendo justos, no podría llegar a un resultado categórico ni resolver la cuestión), sino a partir de proclamaciones totalmente arbitrarias y estrictamente «metafísicas» (en el sentido despreciativo del término) relacionadas con el «destino del Ser». Esto está en

(9) Heidegger escribe (en el «Prólogo» a «Temps et être» —Questions IV, Paris, Gallimard, 1976, p.12) que Werner Heisenberg estaría «en busca» de la «fórmula absoluta del mundo». Fórmula absolutamente absurda de la que no he podido encontrar huella en los escritos de Heisenberg. Hay a lo sumo una frase (banal para quien está al corriente del trabajo de la física moderna) en sus Gifford Lectures de 1955-1956 (*Physics and Philosophy*, Penguin, Londres, 1989, p.155) que expresa la esperanza de que un día se llegue a una «comprensión total» de la «unidad de la materia»; evidentemente se trata de las teorías llamadas «de unificación», que han, en efecto, progresado lo suficiente desde entonces; y en modo alguno hacia la «fórmula absoluta del mundo». Heisenberg expresa de manera totalmente explícita sus dudas sobre la posibilidad de reducir los fenómenos de lo viviente a simples leyes físico-químicas (ibid, p.143,187). Es bastante improbable que Heisenberg haya podido pronunciar alguna vez una absurdidad tal como «la fórmula absoluta del mundo» (él era uno de los últimos grandes físicos que poseían un conocimiento y un sentido de la filosofía). Pero, incluso si lo hubiera hecho alguna vez, un filósofo habría reaccionado sonriendo con tristeza, a la vez por razones de principio y porque él debería saber que desde Newton, pasando por Lord Kelvin y George Gamow y hasta los promotores contemporáneos de la TOE (Theory of everything, teoría de todo), los físicos han proclamado periódicamente la llegada de la teoría que pondría fin a todas las teorías; y evidentemente, cada vez los periodistas han propagado rápidamente la Buena Nueva. En realidad Heidegger cree ingenuamente en la ciencia y la técnica modernas de la misma manera que lo hace un empleado de banco aficionado a revistas de vulgarización científica. Nunca vio las profundas antinomias y aporías internas de las que la ciencia contemporánea está llena.

Pero también, la tesis sólo tendría sentido sobre el presupuesto erróneo de que el objeto de la filosofía lo suministra, por ejemplo, la pregunta por el Ser, o el por qué hay algo en lugar de nada, etc. Verdaderamente, como lo he dicho más arriba, el objeto de la filosofía es la pregunta: ¿qué debo, qué debemos pensar: del Ser, del conocimiento del Ser,

consonancia y se combina con la vía menos crítica posible —de hecho la menos informada—, con respecto a la técnica y la ciencia contemporáneas⁹⁹.

El fundamento «teórico» de la proclamación del fin de la filosofía —brevemente hablando, que la filosofía es «metafísica», que la metafísica ha sido absorbida *restlos*, sin residuo, por la ciencia contemporánea— solamente adquiere sentido a partir de la tesis de Heidegger de que puede haber allí un «pensamiento del Ser» o un «pensamiento del sentido del Ser» separado de toda reflexión relativa al ente o al ser del ente. La tesis es a la vez estéril y privada de sentido.

Su esterilidad es manifiesta: en Heidegger, ella sólo condujo a palabras sonoras, pseudopoéticas y pseudo-proféticas (como *das Gevier*, etc.): y no se puede ver en ninguna parte, incluso de manera aproximada, en qué consiste el «pensamiento del Ser». No es sorprendente que los epígonos de Heidegger se hayan mostrado incapaces de producir alguna cosa en esta dirección y hayan tenido que confinarse dentro de la interminable «interpretación» y «deconstrucción» de los filósofos del pasado.

Pero también, la tesis sólo tendría

del «Yo», de «Nosotros», de nuestra constitución política, de la justicia, etc.? Y un resultado manifiesto de la restricción heideggeriana es que toda reflexión política y ética, por ejemplo, deviene imposible, a la vez por razones de «sustancia» (ya que «no tenemos nada que hacer, simplemente esperar»: *Gelassenheit*), que es evidentemente la consecuencia inmediata de la concepción de la historia como «donación y destinación del ser» y por razones de «método», puesto que por ejemplo, la *polis* y todo lo demás sólo pueden pertenecer a lo «óntico» y no constituyen, en consecuencia, un digno objeto del pensamiento del Ser.

¿Vale la pena subrayar la admirable concordancia de todo esto con *die geistige und politische Situation der Zeit*, la situación espiritual y política de los tiempos? Por cierto, esto no dispensa el tener que discutir la sustancia. Pero tampoco se puede olvidar que esas proclamaciones aparecen en una época donde las preguntas: ¿qué debemos pensar? ¿qué debemos hacer? adquieren una inmediatez y una urgencia trágicas. En ese sentido, la filosofía heideggeriana y sus retoños sólo son una de las expresiones (y uno de los factores menores) de la tendencia general hacia la descomposición de la sociedad y la cultura occidentales; es decir, hacia la evanescencia del proyecto de autonomía. Pero esta tendencia, incuestionablemente real y cada vez más amenazante (no se esperó a Heidegger para ver y decir esto), nadie la puede considerar hoy como definitiva e irreversiblemente



Muchacho desnudo
Témpera sobre cartón
67,5 x 52 cm. 1906

(10) A veces se oye decir a gente simpática, honesta y sincera: pero usted no puede negar que Heidegger es el crítico de la técnica moderna. Se trata evidentemente de un provincialismo y una ignorancia de la época. La crítica a la técnica moderna comienza por lo menos con Rousseau y los románticos, sigue presente durante todo el siglo XIX (por ejemplo William Morris, Ruskin etc.) y deviene el lugar común en Alemania entre uno y otro siglo con Max Weber, Tönnies, Alfred Weber, Simmel, etc. El capítulo «La reificación y la consciencia del proletariado» en Historia y Conciencia de Clase de O. Luckaks (1923), que desarrolla las ideas de Marx y Max Weber, contiene, con los oropeles evidentemente marxistas, la mayor parte de lo que, a este respecto, tiene alguna sustancia en *Sein und Zeit* (1927) y *Einführung in die metaphysik* (1935). Debe mencionarse así mismo, en el mismo contexto, la Escuela de Frankfurt. (Nadie parece haber notado que una gran parte de los escritos de M. Foucault sólo es una aplicación de las ideas de Lukács y de la Escuela de Frankfurt en algunos campos particulares.) En resumen: la crítica de la técnica moderna y del mundo que ella creó, la sociedad reificada y la *Entzauberung der welt* corrió por los desagües de la Alemania de Weimar (y de otros países europeos; véase por ejemplo D.H. Lawrence), y era un caballo de batalla de los oponentes tanto de «derecha» como de «izquierda» de la sociedad capitalista. La «adición» de Heidegger ha sido el de hacer de la técnica el **resultado** de la «metafísica occidental», en lugar de ver que a) el nacimiento del capitalismo y la emergencia digamos, de Descartes/Leibniz son manifestaciones paralelas de un nuevo imaginario social-histórico (ni la metafísica de Plotino ni la de Tomás de Aquino «produjeron» la técnica moderna o el capitalismo); y b) simultánea y antinómicamente, el proyecto de autonomía (el movimiento emancipatorio o democrático) nunca dejó de manifestarse durante ese periodo e interferir —en una relación extremadamente compleja de antagonismo y contaminación recíproca— con el proyecto capitalista de la expansión ilimitada del pseudodominio pseudoracional. Pero, evidentemente, para Heidegger el movimiento democrático sólo puede ser otra expresión del moderno olvido del ser.

triumfante. No vivimos aún en la Roma o la Constantinopla del Siglo V^{mo}.

No existe de hecho la posibilidad real de que la filosofía sea absorbida por la tecnociencia. Lo que sí es posible y se desarrolla, en efecto a nuestros ojos, es que las verdaderas preguntas filosóficas sean enterradas a una profundidad cada vez mayor, bajo una espesa capa de dogmatismo tranquilo y metafísica positivista blanda. Esto se hace, por lo demás, en secreta complicidad con un «anarquismo/escepticismo» a lo Feyerabend: el «todo vale» expresa una posición profundamente positivista. Todo vale y nada vale verdaderamente, pero algunas cosas marchan provisionalmente; la cuestión de la verdad es una cuestión metafísica, etc. Al mismo tiempo, en otros edificios de la Universidad, los historiadores de la filosofía siguen masticando los frutos secos de su especialidad y, en el fabuloso libre mercado de las ideas, las sectas punk-filosóficas ofrecen ideoclipis para el consumo de los diferentes medios de comunicación.

Debo dejar de lado aquí la cuestión de saber si, en la situación social-histórica presente, una persona aislada que reconoce lo que considero como las tareas auténticas de la filosofía y trabaja en ellas, podría hacer más que una obra personal. Cuál puede ser la resonancia de una obra tal y en qué medida podría estimular una renovación de

la actividad filosófica, son evidentemente preguntas a las cuales no se puede responder de antemano. Como en otros campos, la única máxima válida también en este caso es **haz lo que debas, pase lo que pase**.

Yo quisiera, por mi parte, con la ayuda de un ejemplo, tratar de ilustrar de mejor manera por qué considero imposible —*de jure*— la «desaparición de la filosofía en el mundo de la ciencia tecnificada».

La filosofía heredada, virtualmente en su conjunto, cuando habla del mundo o del ser físico (y psíquico), tiene en la mira, ya sea la *Lebenswelt*, el «mundo de la vida» (la mayoría los antiguos filósofos, Kant en parte y, evidentemente el Husserl de la vejez y Heidegger), o bien el mundo «clásico» de la física matemática (desde Descartes). En los dos casos, estas *imágenes* han jugado un papel decisivo, tanto como paradigmas del ente (*on, Seiendes*) como de punto de partida para un método. Pero la *Lebenswelt* (es decir, el retorno de Husserl durante su vejez al punto de partida de Aristóteles) provee desde luego un suelo común inicial e indispensable, pero suelo resbaladizo, lleno de huecos y arenas movedizas. Y el edificio físico-matemático «clásico» yace en ruinas.

La cosa, el tiempo, el espacio, la materia se han vuelto más enigmáticos aún de lo que hayan sido alguna vez. La física moderna, por regla general sin saberlo, se encuentra inconfortablemente sentada sobre los cuatro pares de antinomias kantianas a la vez y, les ha agregado multitud de nuevas. Su maravilloso «instrumento», la matemática, exhibe cada vez más su aterradora eficacia que ninguna razón aparente justifica (las razones kantianas no son de ninguna ayuda ante una multiplicidad cuasi reimaniana a cuatro, o probablemente, diez dimensiones). La progresión de la matemática continúa a un ritmo alucinante, pero revela al mismo tiempo el abismo situado en su fundamento. Los teoremas de indecidibilidad (Gödel, Turing, Church) se combinan con las hipótesis paradójales (axioma de la elección) para llevar hacia una situación (Gödel y Paul Cohen sobre la hipótesis de lo continuo) en donde un número indefinido de teorías de conjuntos «no euclidianas» («no cantorianas») devienen posible.

La matemática aparece cada vez más como una creación libre de la imaginación humana que trabaja bajo ciertas restricciones

(consistencia, economía). Pero también aparece *a*) como extrañamente ligada al mundo físico; todas las teorías físicas están matematizadas, aunque, a veces, de manera muy extraña (como en el caso de la teoría cuántica) y las consideraciones puramente matemáticas juegan un rol heurístico enorme en la física contemporánea y *b*) como en choque con las restricciones, las necesidades y los parentescos intrínsecos que no son de factura humana. Parece que estamos creando un mundo ideal de estratos múltiples, el cual, de la manera más extraña y menos examinable, **se encuentra** a la vez con un mundo físico de estratos múltiples y con un mundo «ideal» **en sí**.

Todo el mundo conoce, o debería conocer, la caótica situación teórica de la física fundamental; situación tanto o más sorprendente en la medida en que ella no es ningún obstáculo a la precisión y eficacia de la física en los dominios de la experimentación, la observación y la aplicación, ni en su capacidad predictiva.

Las dos teorías principales —relatividad general y quanta— son ambas continuamente corroboradas por la observación y la experimentación, mientras que cada una de ellas siempre contiene profundos problemas no resueltos y se contradicen la una a la otra. El edificio clásico de las categorías —no se trata de ningún modo sólo de la causalidad— es una máquina quebrada que siempre fabrica productos maravillosos. Y podría continuar durante páginas.

Sería necio considerar todo esto como referido a cuestiones simplemente «epistemológicas» o incluso «metafísicas» (en sentido heideggeriano). Estamos en el centro de la pregunta ontológica: ¿cuál es el ser de este ente (humano) que puede crear libremente formas que prueban tener relación con, e incluso reencontrar algo dado desde el exterior? Y ¿cuál es el ser de eso dado desde el exterior? Pero también: ¿qué debemos pensar del ser como tal, si el ser también pertenece a un ente capaz de creación libre, la que a la vez **reencuentra** y fracasa en su tentativa de reencontrar lo que es? Sería risible creer que estas preguntas son eliminadas por la «diferencia ontológica» o la supremacía de la pregunta que concierne al «sentido del Ser». La pregunta sobre el «sentido del Ser», — en el giro resueltamente no- y anti-aristotélico que Heidegger

quiere imprimirle, carece de sentido, salvo como pregunta antropomórfica, antropológica y/o teológica. ¿Quién nos dijo, pues, que hay un sentido del Ser? Y la «diferencia ontológica» es finalmente un pesado subterfugio (o una simpleza) sin contenido sustancial. Ser es inseparable de los modos de ser, que a su vez son inseparables de los entes. En la jerga del clan: la presencia es, como tal, ciertamente diferente de lo que está cada vez presente; pero la presencia misma cada vez es diferente, se encuentra en un modo de relación diferente con lo que se presenta. La presencia de un amante no es la presencia de un cocodrilo (en todo caso, no necesariamente). La fenomenalidad de los fenómenos no es un dato fenomenal, eso es seguro. Pero la fenomenalidad del pensamiento, por ejemplo, no es el fenomenalidad de una estrella. Hablar solamente de fenomenalidad (o de presencia, o de presencia/ausencia, etc.) deviene necesariamente palabra vacía (**logicon kai kenon**, diría Aristóteles), lo que sencillamente significa: algo es dado —**es gibt, estin einai**—, algo debe ser dado.

Algo es dado, algo debe ser dado, pero **¿a quién?** y **¿cómo?** ¿Nos es «dada» la matemática o bien creamos nosotros la matemática? ¿En qué región son «dados» los espacios hilbertianos de dimensión infinita? ¿Y **quién** piensa el Ser? ¿Es **el Dasein**, ese constructum bastardo y compuesto (bastardo y compuesto como lo es casi siempre el «sujeto» filosófico), que ignora los elementos constitutivos, yuxtaposición artificial de componentes psíquicos, social-históricos y reflexivos salpicados de un polvo que desprende fuertemente los olores de la situación social-histórica que rodean su fabricación y los juicios de valor como las idiosincrasias de su fabricante?

Si filosofamos (o incluso si «pensamos el sentido del Ser»), debemos preguntarnos: ¿quién es ese «nosotros»? y ¿qué es él? ¿Quién y qué soy, cuando dejo de ser simplemente un **Dasein** y comienzo a pensar la pregunta: quién y qué soy **qua Dasein**? La era más reciente ha asistido a la vasta promoción de un **ragú** ecléctico, incongruente e irreflexivo llamado la «muerte del sujeto» (y del hombre, del sentido, de la historia, etc.), bajo la invocación de Marx, Nietzsche y Freud, pero también, extrañamente, de Heidegger como garante filosófico. Pero era y sigue siendo imposi-



Autorretrato, óleo sobre lienzo
50 x 46 cm. 1907

ción social, o no es más que otra interpretación), también lo está esta misma concepción que definen (todo esto ya era conocido en Atenas hacia el 450 A.C.). Pero el problema sustantivo es: dado que **es verdad** que en el núcleo del «sujeto» (cualquiera que sea el sentido de este término) una psique inconsciente motiva, la mayor parte del tiempo, sus actos y también sus juicios; dado que **es verdad** que nadie nunca puede saltar por encima de su época o sustraerse de la sociedad a la que pertenece; dado que **es verdad** que todo enunciado contiene un elemento ineliminable de interpretación, que corresponde a la posición, al punto de vista, a los intereses del intérprete; dado que todo esto **es verdad**, ¿cómo somos capaces de una actividad auto-reflexiva, incluida la que nos conduce a los enunciados arriba citados y a todos los demás?

Ante esta situación —que repito, no es fundamentalmente nueva— y excluyendo un escepticismo radical que se condena él mismo al silencio, sólo parecen posibles dos posiciones.

O bien aceptamos la idea de que tal o cual individuo o filósofo —por ejemplo, Heidegger o **stultiores minoresque alii**— ha sido dotado, **sin razón alguna**, de la capacidad de enunciar la verdad (o la meta -o post- verdad) y, en todo caso, de proceder a

ble discernir, en esta empresa, la menor consciencia de las verdaderas cuestiones que resaltan, a nivel filosófico, el psicoanálisis o lo que puede ser válido en el pensamiento de Marx o Nietzsche. No vale siquiera la pena recordar la evidente e irrefutable objeción que un bachiller inteligente habría opuesto a esta retórica: si todo lo que dicen ustedes está determinado por vuestro inconsciente (o por vuestra posi-

proclamaciones que valen para todos pero sobre las que no es posible ninguna investigación ulterior. Volvemos simplemente entonces a la consagración de tal filósofo particular como profeta, es decir, retornamos a la posición religiosa.

O bien nos limitamos a la tradición greco-occidental y no reconocemos profetas; sea Dios o el Ser que habla por su boca. Permanecemos entonces bajo la obligación del **logon didonai**, de dar cuenta y razón de todo lo que decimos y hacemos públicamente. **Logon didonai** no significa, por cierto, demostración matemática o corroboración experimental; tampoco la búsqueda y la exhibición de una «fundación». Por el contrario, él implica que aceptamos la crítica y la discusión; y la discusión no es posible sin el requisito de una **consistencia** mínima (que no es una consistencia conjuntista-identitaria).

Entonces debemos también hacer frente a este desafío verdaderamente: ¿cómo puede un ser psíquico, que al mismo tiempo es social-histórico, devenir una subjetividad reflexionante? A esta pregunta, la posición kantiana no ofrece respuesta. No podemos conformarnos con el punto de vista «trascendental» o, en otras palabras, con la simple distinción entre la **quaestio juris** y la **quaestio facti**, pues el «sujeto» que nos interesa, que tiene una importancia decisiva para todo lo que pensamos y hacemos, no es un sujeto «trascendental» sino un sujeto efectivo⁽¹¹⁾. Nos encontramos frente a dos consideraciones a primera vista antinómicas:

sabemos y no podemos pretender que no sabemos, que para todo lo que pensamos y hacemos existen condiciones (¡no «causas»!) social-históricas; pero tampoco podemos pretender ignorar que tratamos de pensar, discutir y juzgar sin tomar en cuenta estas condiciones, que buscamos la validez de lo que decimos independientemente del lugar, el momento, los motivos y las condiciones. Por consiguiente, debemos reconocer la validez del punto de vista efectivo y del punto de vista refle-

(11) Como se sabe o debería saberse, Kant vacila en este punto. Constantemente habla de «nosotros hombres» (wirmenschen) y de los «intereses de nuestra razón» y construye un sujeto trascendental del que nunca se sabe si representa el modo según el cual funcionamos efectivamente o el modo según el cual debemos funcionar. En resumen, la respuesta «trascendental» deja a oscuras la cuestión del estatuto ontológico del sujeto cognoscente. Véase al respecto «La portée ontologique de l'histoire de la science», **Domaines de l'homme**, op. cit. y, en lo que concierne a la relación entre la psique y el pensamiento reflexivo, el cap. VI de **L'institution imaginaire de la société**, la primera parte, «Psyché» y en los **Carrefours du labyrinthe III**, «L'Etat du sujet aujourd'hui».

xivo a la vez. Y debemos hacer frente al hecho de que es sólo en y por lo social-histórico (y apoyándose en ciertas capacidades de la psique) que lo reflexivo (una de cuyas dimensiones es lo «trascendental») deviene efectivo. Si no podemos pensar en la posibilidad y la efectividad de un compromiso entre el *jus* y el *factum*, simplemente no podemos pensar.

Pero también sabemos que el pensamiento reflexivo, así como la democracia, no han estado allí desde siempre. Ella emergió, fue creada mediante la actividad humana en cierta época y en cierto lugar (a partir de entonces ella deviene con evidencia virtualmente accesible a todos los humanos). Debemos pues reconocer en ella una creación humana; de esta manera también, somos inmediatamente conducidos a reconocer el hecho, de todas formas evidente, de que la historia humana es creación: creación de significaciones e instituciones que las encarnan, del individuo social a partir del material de la psique y de la subjetividad reflexionante. Situándonos entonces en el punto de vista de la tradición a la que la filosofía y la democracia pertenecen, podemos ver que casi todas las sociedades se han instituido como heterónomas en y por la clausura de sus instituciones y significaciones. Así mismo, que filosofía y democracia son las manifestaciones gemelas de una ruptura social-histórica que creó el proyecto de autonomía (social e individual). El sentido de este proyecto es el rechazo a la clausura y la instauración de una nueva relación entre lo instituyente y lo instituido a nivel colectivo, entre la imaginación radical y el individuo socializado a nivel del ser humano singular, entre la actividad reflexiva incesante del pensamiento y sus resultados y logros en cada momento dado.

Se trata aquí de creaciones. No hay ningún medio de mostrar que la condensación de las galaxias, el *Big Bang* o las propiedades combinatorias del carbono fueran condiciones necesarias y suficientes para la emergencia de la democracia y la filosofía. Por un lado, esto nos conduce de nuevo a la pregunta ontológica: existe al menos un tipo de ser capaz de alterar su modo de ser y, esto es un modo de ser que pertenece a lo que pensamos del Ser. Por otro lado, esta creación contiene la creación de un espacio social-histórico en el cual, y un tipo de individuo (la subjetivi-

dad reflexionante) por el cual la cuestión de la verdad puede surgir y ser elucidada de manera no vacía. Esto significa que lo reflexivo pertenece a lo efectivo y lo efectivo puede contener lo reflexivo. Nada tiene que ver esto con un *Geschick des Seins*, una destinación/donación del Ser. La creación del proyecto de autonomía, la actividad reflexiva del pensamiento y la lucha por la creación de instituciones auto-reflexivas, es decir, democráticas, son resultados y manifestaciones del hacer humano. Es la actividad humana la que ha engendrado la exigencia de una verdad que quiebra el muro de las representaciones de la tribu cada vez instituidas. Es la actividad humana la que ha creado la exigencia de libertad, igualdad, justicia, en su lucha contra las instituciones establecidas. Y es nuestro reconocimiento, libre e histórico, de la validez de ese proyecto y la efectividad de su realización, hasta el momento parcial, el que nos enlaza con estas exigencias —de verdad, libertad, igualdad, justicia— y nos motiva para la continuación de esta lucha.

Trabajar bajo estas exigencias es pues, una tarea a la vez política y filosófica, en todos los sentidos de esos términos. Desde el punto de vista más específicamente filosófico, la clausura que encontramos ante nosotros es la clausura conjuntista-identitaria que cada vez más, desde los estoicos, domina la filosofía. Desde este punto de vista, la idea de un «fin de la filosofía» sólo expresa la impotencia ante la clausura conjuntista-identitaria y la vana tentativa de escapar a ella refugiándose en los pseudo-poemas y las pseudo-profesías disfrazadas de pensamiento.

La noche sólo ha caído para los que se han dejado caer en la noche. Para los que están vivos —*hélios neos eph' hémerei estin*— el sol es nuevo cada día (Heráclito, Diels 22, B 6).

Frankfurt, noviembre de 1986

París, octubre de 1988

Traducción del francés: José Malaver

Tomado de: *Les Carrefours du labyrinthe III, «Le monde morcelé».*

Edición du Seuil, 1990, pág. 227.