

positiva al texto. Ahora, con el libro, el diálogo se establece con sus lectores.

Esta obra tiene dos estamentos. Uno, es pedagógico. Los filósofos que se abordan son *explicados*. Hay una esmerada *exposición* de esos pensamientos. Otro, es crítico. La exposición, en determinado momento, ya ha entregado todos los elementos como para proceder a una crítica. Una crítica como propósito de ahondar lo expuesto (entendiendo *crítica* como tarea de conocimiento, de explicitación de los alcances y límites de un pensar) y como propósito de establecer una posición personal. Que yo asuma la arrogancia o el legítimo derecho de fijar mi posición ante cada pensador también es parte de la tarea pedagógica: es la filosofía en acción. Se piensa para disentir o para estar de acuerdo, pero siempre para asumir el ejercicio de la libertad. Este es un libro personal. Acaso —en medio de la tarea de exponer las ideas de tantos filósofos— no me haya privado de exponer las mías. Sí, así ha sido. Pero necesitaba hacerlo. Creo que no hay una sola idea que no haya volcado en este libro. Busco en mis bolsillos y ya casi no hay nada en ellos. Por ahora, está todo aquí. Mis nuevos caminos serán —otra vez— los de la literatura. Luego regresaré a la filosofía. Porque no puedo prescindir de la filosofía ni de comunicarla. Para esta tarea abordo dos planes esenciales. Primero: tengo que entender yo el pensamiento de los filósofos que quiero exponer. Segundo: tengo que pensar, muy cuidadosamente, el modo de exponerlos, el modo de transmitir ese conocimiento. Doy clases desde los 23 años, cuando dicté en la UBA, en la calle Independencia, en 1966, la materia *Antropología Filosófica*. Se me puede decir novelista, guionista de cine o politólogo. Pero me alegro y me conmuevo cuando me dicen, sin más, profesor de filosofía.

Descartes: el sujeto capitalista

Es hora de volver a la filosofía. A la filosofía como disciplina que se hace cargo —reflexivamente— de todas las disciplinas. A un saber de saberes. A un saber de agregaciones. O a un saber que busque, sin vergüenza, con ambición y hasta insolentemente, la totalización de los saberes; totalización que jamás estará «cerrada», dado que el saber no cierra nunca y cuando cierra deviene totalitario. Es hora de abandonar la filosofía como ámbito de expertos, como especialidad académica, como aristocracia reclusa en cualquiera de los ámbitos que ha privilegiado: el Ser, el lenguaje, la glorificación del cientificismo, la intocada transparencia de las abstracciones del positivismo lógico o los juegos infinitos de la lingüística. Hay demasiados filósofos que se han transformado en pastores del Ser y habitan su morada: el lenguaje. Que es, en lo concreto, la vida académica. Sacaremos la filosofía a la calle, al riesgo, no la dejaremos reposar en ningún paraje del ruralismo místico y la haremos urbana, sucia. Habitando una vez más (como nunca ha dejado de habitar) el barro de la historia. Porque hasta las exquisitas moradas de la Selva Negra están en la historia. Porque no hay sendas en las que perderse sino tumultuosos conflictos humanos de los que participar. Para mí, por ejemplo, el *Discurso del Rectorado* le da una densidad fascinante a Heidegger. Es su mácula, sin duda. Su impureza. Pero también la prueba de la historicidad de los filósofos. De su imposibilidad de reposar en lo incontaminado. Heidegger no se quedó «en provincias». Salió de la Selva Negra, abandonó los caminos de bosque, las sendas que no llevan a ninguna parte y se contaminó con lo urbano. Lo hizo —a nuestro juicio— mal. Y lo empeoró luego al recluirse en su morada campesina, al ampararse en su silencio y callar sobre los aspectos sombríos de su experiencia histórica, de su militancia urbana: el nacionalsocialismo. Todo esto, no obstante, no le quita, le suma. El campesino que solía fumar su pipa junto a Heidegger es menos fasci-

nante que él, dado que él habita la historia, la indiscifrable (a veces irri-
tantemente incomprensible) participación de un gran filósofo en un
movimiento grandiosamente perverso.

Este curso va a desbordar filosofía, pero como creo absolutamente
en los enfoques interdisciplinarios va a ser inevitable que tenga mucho
de política, filosofía política, literatura, cine, música, artes plásticas y
referencias a la actualidad. Algo inevitable dada la coyuntura histórica
que estamos atravesando; inevitable, en rigor, en toda coyuntura histó-
rica. Pero esta, la de hoy, tiene las características de una catástrofe civi-
lizatoria.

No voy a tratar temas que no hayan sido tratados, que no se cono-
can, que no haya bibliografía abundante sobre ellos. De hecho, en la
Argentina, desde 1989, hay una célebre compilación de Nicolás Casu-
llo: *El debate modernidad-posmodernidad*. Hace mucho que se habla
de esto. Lo que ocurre es que nuestra actual perspectiva histórica nos
permite ver hacia dónde confluyeron esos debates. No estamos en me-
dio del debate. Cuando Casullo publica ese libro, el debate (moderni-
dad-posmodernidad) era eminentemente actual. Hoy todos los deba-
tes son actuales. Acaso porque todos han entrado en crisis. Acaso
porque no hay debates en el ámbito público. Acaso porque muchos
creen que la historia ha sido resuelta y solo resta analizarla como un
fósil venerable. Pero que no haya debates implica el desafío de reins-
talarlos todos. No veo filosofías hegemónicas. Filosofías «actuales».
Pienso, aquí, en un buen libro de Dardo Scavino: *La filosofía actual*. Es
un análisis del giro lingüístico, del giro democrático. O del giro her-
menéutico. Ya veremos qué es todo esto. Por ahora, lo siguiente: esas
filosofías ya no son las «actuales». No hay filosofía «actual». Recupe-
remos entonces la pasión originaria del cartesianismo: cuestionarlo to-
do. Discutirlo todo.

Uno de los temas de este curso va a ser si todavía podemos seguir
hablando de posmodernidad. Si un pensamiento que se presentó —co-
mo las filosofías posmodernas— profundamente crítico de las filosofías
de la totalización, de la centralidad del sujeto, las filosofías marxistas y
hegelianas, que propugnó los particularismos, las diferencias, la frag-
mentación, el caleidoscopismo, si un pensamiento, en suma, que, en al-
guno de sus representantes más notorios como Gianni Vattimo, llegó a
postular una sociedad transparente, tiene aún cierta vigencia. (La tenga
o no, como hecho histórico, las reflexiones de la llamada posmoderni-
dad son relevantes y deben ser seriamente tratadas.) Pero esa sociedad
transparente de Vattimo —planteada a comienzos de los noventa— nos
produce hoy una sonrisa entre amarga y piadosa, porque si hablar de

una sociedad transparente es mirar la CNN, es lo menos que uno pue-
de imaginar sobre una sociedad con transparencia. Desde que Vattimo
postula eso hasta el presente, el dominio de los medios de comunicación
se ha ido acentuando poderosamente. Hasta tal punto que es casi nece-
sario hablar de una sociedad opaca, de una información controlada, de
una fusión comunicacional que ahoga las diferencias en lugar de posi-
bilitarlas. Esta perspectiva histórica nos permite mirar las filosofías pos-
modernas, las posestructuralistas también (una de las diferencias que
voy a establecer en el curso es no mezclar las filosofías posmodernas con
las posestructuralistas, dado que sobre todo tienen diferencias de nivel
en los filósofos que las encarnan) y mirarlas desde la situación en que
hoy nos ubicamos. No hay filosofía que no deba ser historizada, porque
de hecho toda filosofía surge dentro de un marco histórico (que impli-
ca, también, como elemento esencial un «marco lingüístico»), surge pa-
ra responder a otras filosofías, para cuestionarlas, para intentar superar-
las y a la vez, en esta superación, expresar el surgimiento de un nuevo
tiempo, de una temporalidad distinta, de un nuevo espacio histórico po-
lítico. En este sentido es fundamental que no demos filósofos en sí mis-
mos. No voy a dar Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger,
sino que vamos a tratar de establecer un universo relacional de catego-
rías. Se ha dicho, y bien, que la historia de la filosofía no es la galería de
los héroes del pensamiento. De aquí que nosotros no hagamos historia
de la filosofía. Por ejemplo: ¿por qué Freud toma tanta importancia a
partir de la década del 70 para los pensadores de la deconstrucción del
sujeto? Porque alguien que introduce la categoría de inconsciente en la
narcisista conciencia del cartesianismo, que descubre este hecho, tiene
que ser llevado a primer plano por aquellos que intentan destruir al
transparente sujeto cartesiano que se había instalado en el siglo XVII.
Este es un elemento muy interesante: si intento deconstruir la centrali-
dad del sujeto transparente cartesiano que inaugura la modernidad en
el siglo XVII, Freud es alguien a quien tengo que acudir, porque con el
inconsciente hiere profundamente esa soberbia cognoscitiva y ontoló-
gica del sujeto cartesiano.

ADORNO: «LA TOTALIDAD ES LO FALSO»

Digo esto para dar un pequeño ejemplo de la actitud relacional que
vamos a tener. ¿Por qué *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Hork-
heimer cobra tanta importancia para los pensadores posmodernos, po-
sestructuralistas? Lo hace porque Adorno tiene un *dictum* contundente

te (Adorno hace un arte de las aseveraciones explosivas; sabe, como Nietzsche, filosofar a martillazos: «no es posible escribir poesía después de Auschwitz»), y ese *dictum* se esgrime como un arte contra la concepción de la verdad en Hegel: «la totalidad es lo falso». Contrariamente a Hegel que dice «la verdad es el todo». (En rigor, Hegel dice algo mucho más complicado: «La verdad es el todo, es el delirio báquico en el que cada miembro se entrega a la embriaguez». Pero los filósofos, entregados a sus afanes críticos, suelen simplificar ciertas densidades de sus críticos.) Y porque el libro de los frankfurtianos implica un ataque al racionalismo de la Ilustración, de la Razón centrada en el sujeto, de la razón instrumental. Punto en el que se acercan muchísimo a Heidegger.

Vamos a ver el surgimiento filosófico de la modernidad, luego el de la posmodernidad y, también, cómo los pensamientos globalizadores (fundamentalmente Fukuyama con la teoría del fin de la historia y Samuel Huntington con la teoría del choque de civilizaciones), cómo toda esa teoría de la globalización y la política imperial capitalista de la globalización, vienen a refutar las teorías posmodernas que encontraban en la diversidad, en los particularismos, la fundamentación de las democracias neoliberales que habían triunfado con la caída del Muro de Berlín. La «toma de la Bastilla de nuestro tiempo», como se decía en el lenguaje jubiloso del (neo)liberalismo post 1989.

Nuestro tema es primero la modernidad, entendida como el surgimiento del hombre que se ubica como sujeto del conocimiento: en la centralidad del conocimiento, y en el lugar central de la historia. Para lo cual tenemos que hacer una breve disquisición histórica: la Edad Media es una edad de la espera, porque lo que la caracteriza es que el hombre espera el cumplimiento de la Promesa: el Reino de los Cielos nos aguarda, lo que hay que hacer es esperar ese Reino. Cuando el hombre vive en la espera, el dinamismo histórico se extravía, la historia deviene con una enorme lentitud, los hombres han depositado la iniciativa en Dios, y al hacerlo pierden su propio dinamismo y creatividad históricos. La historia se detiene porque ya no es la historia de los hombres, es la historia de los hombres que esperan el cumplimiento de la Promesa para acceder al Reino de Dios. Estas filosofías medievales, escolásticas, urdidas entre Aristóteles y Santo Tomás de Aquino constituyeron el entramado intelectual y confesional de la Edad Media. Tuvo una lentitud histórica excepcional porque los hombres habían delegado la tarea de hacer la historia en la divinidad y no la habían asumido ellos mismos. Si seguimos este hilo llegamos a ver qué es la modernidad: el momento en que los hombres se hacen cargo de la historia, que dicen: la historia la hacemos

nosotros. Lo que define el espíritu de la modernidad es el *pathos* de la rebelión, el espíritu prometeico que retoma la idea de ese dios rebelde que roba el fuego de los dioses y lo entrega a los hombres —esta imagen es poderosa, los hombres son quienes tienen el fuego ahora, tienen la antorcha en la modernidad— y son los que van a hacer la historia. La modernidad es la historia de la vanidad y del orgullo humanos, pero también del coraje humano, de la valentía humana, de la decisión humana: dejar de lado a Dios y hacerse cargo los hombres mismos de la historia. En consecuencia, la frase que podría sintetizar el surgimiento de la modernidad es «Dios ha muerto», frase que está en Hegel y que luego acuñó Nietzsche. (Nietzsche la dice por motivos que tienen que ver con la superación de la metafísica. Ya nos detendremos en el análisis que hace Heidegger de esto.) Esta frase comienza a decirse en el Renacimiento, esta frase subyace poderosamente en la actitud cartesiana. Aunque no lo diga, en el *Discurso del método* cuando Descartes dice: «pienso luego existo» o «dudo, y de lo único que no puedo dudar es de mi duda» está matando a Dios. Esto es fundamental en la historia de la filosofía: Descartes mata a Dios porque de lo único que no duda es de su subjetividad. Lo indubitable, aquello de lo cual van a ser deducidas las otras verdades, ya no es la verdad revelada divina, sino que es la subjetividad humana. Esto es lo que decididamente debemos llamar un gesto revolucionario dentro del pensamiento, el gesto de Descartes a quien Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, llama «un héroe del pensamiento».

EL CAPITALISMO, LODO Y SANGRE

Por eso partiremos de Descartes, de ese momento en que los hombres se hacen cargo de su propia historia, y este hacerse cargo de su propia historia tiene que ver con el surgimiento del capitalismo. Esas naves españolas que llevan a Colón a América, esas joyas que vende la reina de España, representan momentos cruciales para la humanidad. Esas tres carabelas que cruzan el océano son el espíritu conquistador del capitalismo. Ahí comienza el capitalismo. Se lanza a la historia como elemento globalizador, empieza a través de una empresa globalizadora, empieza buscando la constitución del mundo: el mundo existe. Esa cosa de la redondez del mundo, del huevo de Colón, todo eso es fundamental. El mundo existe cuando el capitalismo decide que exista porque decide dominarlo. Cuando Colón cruza ese océano descubre América. Y esto que en general ha ofendido a los indigenistas, a los defensores de las cultu-

ras de la América india, no tiene por qué ofenderlos. Porque es desde el punto de vista del sistema de producción capitalista que Colón descubrió América. ¿Por qué ha quedado la palabra «descubrimiento»? Palabra que muchos evitan utilizar y eligen decir «invasión» de América, lo cual también es cierto. América es —simultáneamente— invadida y descubierta. América es descubierta para el capitalismo: la mirada europea, cuando mira, descubre. Esto es lo que siente el europeo. Que Europa haya «descubierto» América y no al revés, que hayan sido los europeos quienes desembarcaron en los territorios americanos y no los incas en los territorios europeos no responde a una supremacía «cultural» sino «técnica». El capitalismo —impulsado por el proyecto de la acumulación originaria del capital— emprende la «conquista». Colón es, ya, el espíritu de la burguesía. Y la burguesía —es Marx, en el *Manifiesto*, quien lo dice— es la clase más revolucionaria de la historia. Así, se lanza al saqueo del continente americano. América —América Latina sobre todo, desde luego— es la primera y fundante de las solidificaciones que la racionalidad burguesa «disuelve en el aire», por parafrasear a Marshall Berman, de quien hablaremos con extensión. La «disolución» de América Latina es impiadosa, sanguinaria: decenas de millones de muertos. ¿De qué acción «civilizatoria» puede hablarse? Se trató, sí, de un saqueo destinado a la acumulación del capital comercial que posibilitaría después el surgimiento del capital industrial. Con certeza dirá Marx, en el célebre capítulo XXIV del primer tomo de *El capital*: «El capital viene al mundo chorreando sangre y lodo».

Durante todo el siglo XIX argentino los pensadores liberales autóctonos deseaban ser mirados por Europa y en la medida en que eran mirados sentían su entidad ontológica, existían: Europa me mira, yo existo. De aquí que Colón tenga una progresividad histórica formidable: incorpora esos territorios al sistema capitalista. El capitalismo mata a Dios, es «el hombre» lo que aparece, el que se lanza a la conquista de los territorios nuevos, a establecer un nuevo sistema de producción. (Aun cuando para hacerlo utilice la cruz y no solo la espada: la Evangelización como excusa.) Todo esto apunta hacia el momento más impecable de la praxis humana que va a ser la Revolución Francesa, donde comienzan estreptosamente los dos siglos de modernidad que los ideólogos del neoconservadurismo dicen que son los doscientos años que la historia debiera haberse saltado, los doscientos años del error, de las revoluciones. Por eso también al pensamiento posmoderno se lo llama pensamiento posmarxista, pensamiento posrevolucionario.

A Colón le sigue el Renacimiento, cuyo nombre también indica la muerte del «hombre de la espera» de la Edad Media. También muere en

la hoguera Giordano Bruno, y Galileo es silenciado por seguir los pasos de Copérnico. Hay un gran movimiento hacia lo que vamos a llamar el humanismo, esa filosofía que pone al hombre en el centro de la escena. El hombre es el punto de partida epistemológico, gnoseológico, el fundamento ontológico y el que hace, constituye y construye la historia. Esto es lo que van a venir a negar las filosofías posmodernas y posestructuralistas: todas basadas en Heidegger. Pero hasta este momento estamos nosotros en una especie de epifanía del hombre, con Giordano Bruno, Copérnico, Galileo es que el hombre comienza a mirar los cielos, a atreverse a cambiar lo establecido, el geocentrismo ptolemaico. Y todo esto confluye en ese gran momento de la filosofía que es la aparición del *Discurso del método*. De ahí que este gesto de Descartes sea un gesto revolucionario.

A lo largo del curso vamos a ver mil embestidas contra Descartes, porque el proyecto de la deconstrucción del sujeto que anida en las filosofías posmodernas y posestructuralistas desde hace veinte y hasta treinta años o más es sacar al sujeto de donde Descartes lo puso. Esta sería la empresa fundamental de Derrida basándose en Nietzsche y Heidegger. Y de Foucault y de los pensadores posmodernos. Por eso debemos ver qué hizo Descartes. Me interesa señalar que tengamos muy en cuenta el gesto cartesiano porque fue un gesto revolucionario, y los gestos revolucionarios por nuestro tiempo no abundan, porque son muy pocos los que dicen «no», que fue lo que dijo Descartes. Son muy pocos los que apagan el televisor, la CNN o América on Line. Descartes, por el contrario, apaga el «televisor» de la escolástica medieval, dice que «no» y decide que va a creer solamente en aquello que aceptará a partir de sí. Como ven, una bandera de lucha para los días en que vivimos. Seamos cartesianos: creamos solo en lo que nosotros creemos y no en lo que nos hacen creer sofocadamente todo el tiempo por medio de los dogmas establecidos por la revolución comunicacional. Porque si hay algo que estamos viviendo en nuestra época es una revolución comunicacional. El capitalismo del siglo XXI se expresa en la revolución comunicacional, que es un gigantesco sujeto absoluto que constituye todas nuestras conciencias: nos da imágenes, contenidos, ideas, problemas, temas de debate, dispone la agenda. Nuestras conciencias son conciencias pasivas, reflejas, que discuten lo que quieren que se discuta, que ven lo que quieren que se vea, que piensan lo que quieren que sea pensado. Y hay aquí una constitución de un dogma poderosísimo, instrumentado a través de la enorme red comunicacional manejada por el imperio bélico-comunicacional. Frente a esto la figura de Descartes es muy interesante para ser traída a nuestros días. Porque si en el siglo XVII un señor fran-

cés se va a Holanda y desde allí decide que va a dudar de todo aquello que ha aprendido a lo largo de su vida, esta es la posibilidad del surgimiento de la política. Creo que la política siempre surge en el momento en que el sujeto establece un quiebre entre él y aquello que la realidad, que es siempre la realidad del poder, le propone. La realidad («construcción» en tanto «verdad») está en manos del poder: el orden natural de las cosas siempre es el orden del poder. El orden que el poder le propone constantemente al sujeto: verdades, estilos, modas, frases, imágenes que el sujeto, pasivamente, absorbe. En determinado momento este señor Descartes dice: no voy a creer más ni en Santo Tomás de Aquino, Aristóteles, Plotino, San Buenaventura. No cree más en nadie, se va a Holanda, se siente seguro y comienza a elaborar el *Discurso del método*. Hegel admira tanto a Descartes porque es el gran momento de la negatividad, de la conciencia en tanto negatividad. ¿Qué es la conciencia en tanto negatividad? Es la conciencia que le dice «no» a lo dado, a lo fáctico, a lo que ya está ahí. Y todo lo que está ahí está sacralizado, siempre de alguna manera está propuesto como Dios: esto es Dios, esto no se discute, esto es así. Quienes gobiernan el mundo son dioses como vendría a serlo Luis XVI. Por eso la Revolución Francesa le corta la cabeza y al hacerlo le está cortando la cabeza a Dios. Descartes, al decir: de lo único que no puedo dudar es de mi duda, le está también cortando la cabeza a Dios. No leo la Biblia esperando que de ahí surja la palabra justa, la palabra justa no está en ningún lado, la palabra justa la tengo que buscar a partir de una negación radical, que es la negación de todo lo que me ha sido dado. Rompo con todo eso, rompo con mi tradición, mis hábitos, costumbres y empleo de nuevo. Hay una frase de Sartre —gran cartesiano toda su vida— muy efectiva y deslumbrante en el prólogo del libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* donde dice: «No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros». (Amo tanto esta frase que figura como acápite de mi libro *Escritos imprudentes*. También Eduardo Grüner encuentra en ella innumerables espesores filosóficos.) Y esto es lo que hace Descartes: hasta cierta altura de su vida hicieron de él muchas cosas, pero hay un momento en que uno tiene que romper con aquello que hicieron de uno y comenzar a hacer de uno lo que uno quiere ser. Esta es la negación ontológica fundamental de la conciencia cartesiana y la actitud revolucionaria de Descartes y el nacimiento del humanismo. Si es el sujeto el principio indubitable, es el hombre el que se ubica en la centralidad: ya no está Dios, el que está es el hombre. La consecuencia inmediata es que la historia se acelera. De Descartes a la Revolución Francesa hay muy poco tiempo. Si tenemos en cuenta que durante la

Edad Media transcurren diez siglos sin que pase mayormente nada, o muy poco (sé que muchos «medievalistas» habrán de odiarme por esta frase, pero dudo que los «medievalistas» lean este texto), del siglo XVII a 1789, por el contrario, del 8 de junio de 1637 en que Descartes publica el *Discurso del método* a 1789 en que se hace la Revolución Francesa, hay un formidable aceleramiento del ritmo histórico. Y este aceleramiento se produce porque son los hombres quienes deciden hacer la historia, no esperar más y desobedecer a Dios. Lo cual era desobedecer a los reyes, dado que los reyes siempre dicen gobernar en nombre de Dios, o de distintos dioses. Bush indudablemente tiene su dios: la retaliación, la venganza del atentado del 11 de septiembre, las viejas tradiciones democráticas occidentales de Estados Unidos que ahora va a llevar a todo el mundo, esos son los credos indiscutibles para este guerrero de la posmodernidad —ya veremos cómo llamar a este momento de la historia—. Entonces lo que hace Descartes es una injuria, una insolencia. No hay dioses. ¿Qué es lo que está haciendo? Está poniendo al hombre en lugar de Dios, es fundamental. Si entendemos esto, estamos cerrando cómo se constituye este aparato. Lo que hace Descartes es poner a los hombres en el lugar que antes ocupaba Dios. En este sentido el hombre es ahora el *subjectum*, el que subyace a todo lo que es. El ente a partir del cual pueden ser explicados todos los entes. (Utilizo aquí el lenguaje de Heidegger, que será central en el cuestionamiento de la centralización cartesiana en el *cogito*.)

La revolución comunicacional reclama la pasividad del receptor. Esa actitud de sentarse a ver, escuchar, de ser subyugado por los efectos especiales de las películas de Hollywood, o por la CNN, donde hay un tipo que explica la guerra con un mapa, con flechas. Uno recibe pasivamente eso, la actitud de la conciencia es refleja, condicionada, es una conciencia que absorbe, que no es crítica. Para definir la conciencia crítica: es siempre una conciencia de la ruptura, que puede permitirse la ruptura, que sabe cuándo ejercer la ruptura, que confía en el discurso del emisor pero tiene (por decirlo así: «a la mano») el poder de la duda, se trata de una conciencia abierta, en disponibilidad para negar la veracidad del discurso del emisor. En Hegel la conciencia se entiende como «escisión». Toda la *Fenomenología del espíritu* es el desarrollo de una conciencia que no logra saber que ella es parte del proceso de constitución de la realidad, que es autoconsciente. Sin embargo, este es un gran momento del pensamiento hegeliano, porque la realidad es reaccionaria, las cosas son reaccionarias: las cosas las tiene el poder, el poder instituido, el poder que «construye» la realidad. Incluso lo que Lacan llama la realidad y que es un orden estructurado de símbolos, esos

símbolos los impone el poder. Cuando nosotros surgimos a la realidad surgimos a la realidad del poder, y esa realidad intenta absorbernos. ¿Y cuándo surge nuestra subjetividad auténtica, verdadera, esencialmente libre? Cuando somos capaces de establecer un quiebre entre aquello que viene hacia nosotros, y nosotros. Esa insolencia es la de la libertad de la conciencia, entendida como ruptura y negación con lo dado, es decir, conciencia «crítica». Volveremos sobre estos puntos.

DESCARTES, LA CENTRALIZACIÓN DEL LOGOS

Lo que hace Descartes es poner a la razón como centro de explicación de la historia. Frecuentemente se dice que los problemas de la filosofía moderna (Descartes, Kant, Hegel) son problemas gnoseológicos. Y los problemas de la filosofía antigua y medieval son problemas ontológicos que tienen que ver con el ser. Pero eso es profundamente falso, porque el gesto de Descartes de poner al hombre en el centro del conocimiento y de la verdad es un gesto ontológico: lo que antes era el ser ahora es el hombre. No es una actitud gnoseológica, no es una teoría del conocimiento, es una teoría del ser: el ser ahora reside en la conciencia del hombre, en la medida en que es la conciencia del hombre aquello a partir de lo cual se puede explicar el resto de la realidad.

Me interesa marcar (por lo fascinante de la cuestión, por esa fuerza vital que tiene la filosofía) cómo la historia de las ideas se desarrolla complejamente y cómo esa complejidad responde a sus infinitas conexiones. Imaginen si a Descartes en el siglo XVII alguien le decía que en la conciencia —o vaya a saber dónde: seamos cautelosos con esto— había un núcleo que era totalmente opaco para la conciencia, que era el inconsciente. Imaginen a Freud hablando con Descartes, imaginen esa conversación estrepitosa que ignoramos en qué habría terminado (y sabemos que jamás habrá de terminar). Pero que aparezca Freud y la teoría del inconsciente es un golpe muy duro para la conciencia translúcida, clara y distinta cartesiana. De aquí que cuando se decide en la filosofía de los últimos treinta o ya casi cuarenta años salir del sujeto, porque si hay algo que caracteriza a las filosofías a partir de mediados de la década del sesenta es esa temática, Freud sea una herramienta poderosa.

En suma, con Descartes estamos en pleno sujeto, con Descartes entramos en el sujeto. ¿Cómo se sale? Si la duda me abre la certeza de la *res cogitans*, ¿cómo acceder a la certeza de la *res extensa*? Si la duda me entrega la apodicticidad (palabra kantiana, que usaré de todos modos) del sujeto, ¿cómo demuestro la existencia del objeto?

Hay una impecable frase de Sartre (en *La libertad cartesiana*) que dice que Descartes se queda en el *cogito* como conteniendo la respiración. La pregunta que tenemos que hacer es (y supongamos que tenemos el privilegio transhistórico de hablar con Descartes): «Usted está seguro de su yo porque es lo que le permite pensar. Pero ¿cómo sabe que las demás cosas existen?» Esta es la cuestión que le plantearía el empirismo. Dudo, dice el solitario de Holanda, luego no puedo dudar de que dudo, dudo porque pienso, luego aquello de lo que no puedo dudar es de mi pensamiento. Ahora, lo que hay fuera, ¿cómo lo fundamenta usted? Y aquí vamos a ver que hay una enorme aflojada de Descartes. Cuando yo era jovencito, y transitaba las aulas de la Facultad de Filosofía de la mítica calle Viamonte, donde la filosofía serpenteaba entre las aulas y los bares y las librerías, solía decir: «Renato tiró la esponja». Porque Descartes se pone a demostrar la existencia de Dios para poder salir de la conciencia. Observemos cómo un pensamiento siempre surge contaminado, el pensamiento de Descartes es rupturista pero está contaminado de verdades teológicas, de escolasticismo. Esto convendría verlo desde dos puntos de vista. Primero: el sujeto cartesiano expresa el surgimiento del sujeto europeo capitalista. Ese sujeto, en 1637, aún no tiene la totalidad del poder. Se siente seguro de sí. Pero la «realidad» aún no le pertenece. De aquí las limitaciones del cartesianismo. Segundo: la Inquisición, en 1600, coloca a Giordano Bruno en la hoguera. En 1616 se produce el primer de los procesos a Galileo. Y la Iglesia romana prohíbe las obras de Copérnico. En 1633 (cuatro años antes de la redacción del *Discurso del método*) Galileo es condenado en Roma. Muere en 1642, año en que nace Newton cuya ciencia físico-matemática habrá de servir como modelo a Kant. O sea, la osadía de los cruzados del espíritu capitalista se paga cara. No es casual que Descartes incurra en la cautela, en concesiones. Entre nosotros (y disculpen si el salto es muy abrupto) cuando Alberdi escribe el *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho*, a mediados de los treinta del siglo XIX, le prodiga a Rosas el adjetivo usual de «grande». El «grande hombre» que rige nuestros destinos, escribe. Luego, en Montevideo, dirá que lo hizo para poder publicar su texto. No se lo perdonarán los otros exiliados. Es posible que Alberdi mintiera y sus elogios a Rosas fueran auténticos, pero los intelectuales suelen adular a los poderosos que critican para —entre otras cosas de menor importancia— salvar, sencillamente, la vida.

El problema de Descartes es muy claro: cómo salir de la conciencia. Y este va a ser el problema del idealismo filosófico. El problema consiguiente, álgido del idealismo filosófico es salir de la conciencia. Establecer la conciencia fue relativamente fácil (pero contundente y subversivo)

porque dijo algo que todos tenemos incorporado a nuestro sentido común, a eso que Descartes llama «el buen sentido» y le permite iniciar su texto: «El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo». ¹ Todos sabemos que pensamos y que el pensamiento es lo primero que tenemos, que el yo es algo constituido de lo que no podemos dudar. Pero, ¿cómo saltar hacia fuera, cómo fundamentar la realidad externa?

El hombre es un invento de la filosofía moderna. Para Parménides el hombre no era el centro de la explicación de las cosas, era el ser. El ser era uno: el ser es y el no ser no es. No ponía al hombre en el centro. De ahí lo que dirá (basándose en Heidegger, desde luego) Foucault. Y a eso vamos a llegar cuando veamos el análisis que hace Foucault de *Las meninas* de Velázquez y demuestra que el concepto de representación es moderno y no existía antes. Vamos a ver cómo este surgimiento del humanismo es decididamente cuestionado por Foucault: el hombre no existía antes de Descartes. No existía como concepto ontológico, gnoseológico, explicativo de la realidad. En este sentido lo va a decir. Lo dirá, insistamos en esto, siguiendo a Heidegger, quien va a caracterizar a Descartes como el «surgimiento del sujeto en la época moderna». El sujeto en tanto *sub-jectum*. Aquello que subyace. Eso que los griegos llamaban *hypokéimenon*. Pero ahora, con Descartes, lo que está en la base, el punto de partida desde el que la realidad habrá de explicarse es la subjetividad humana. Esto Heidegger lo despliega con brillantez en un texto de *Caminos de bosque* que lleva por título «La época de la imagen del mundo». Y en el segundo tomo de su monumental *Nietzsche*, que será, según el *Herr Rektor* de Friburgo, su «discusión» con el nazismo. Llegaremos a estas encrucijadas. Por el momento permanecerán así: señaladas, anotadas. Puntos nodales hacia los que nos dirigimos pero de los que ya, ahora, estamos hablando. Porque, en la filosofía, todos hablan con todos. Y Heidegger dialogará con Descartes desde Nietzsche. Y Adorno y Horkheimer lo harán desde Marx pero en consonancia con Heidegger, quien tenía sobre su escritorio *Historia y conciencia de clase* de Lukács en tanto escribía *Ser y tiempo*, porque el fetichismo de la mercancía (tal como lo desarrolla Marx en el primer tomo de *El capital*) y la teoría de la cosificación de Lukács habrán de servirle para construir su concepción de lo óntico. Así de compleja es la cosa. Así, también, de fascinante y vital. Escupamos, entonces, sobre esa historia de la filosofía que la reduce a la «galería de los héroes del pensamiento». Y la periodi-

¹ R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 57.

za en etapas históricas que escasamente se relacionan unas con otras: Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea. Todos los filósofos son actuales. Todos tienen algo que decir sobre todos. Y es mucho, por ejemplo, lo que Platón podría decir de Heidegger. O el mismísimo Descartes, defendiéndose y atacando a la vez. No nos vamos a privar del placer de imaginarlo, pensándolo.

La filosofía como asesino serial

RAZÓN Y REVOLUCIÓN

Aquí estamos: a las puertas del *Discurso del método*, el texto que —según nuestra interpretación— es a la subjetividad capitalista lo que la conquista de América fue para el fortalecimiento de ese sistema por medio de la explotación de las colonias. Entremos en algunos pasajes decisivos del texto cartesiano. Empieza diciendo algo muy obvio: lo único que nos distingue de las bestias es la razón. Por lo tanto va a interrogar a la razón, va a ir en busca de la razón. «Sé cuán expuestos estamos a equivocarnos cuando se trata de nosotros mismos y cuán sospechosos deben sernos también los juicios de los amigos que se pronuncian en nuestro favor.»¹ Va a narrar lo que él dice es una fábula: «Propongo escrito tan solo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula.»² Y luego Lyotard, en su «Misiva sobre la historia universal», va a tratar a todos estos sistemas de conocimiento como «relatos». Y va a hablar de la muerte de los grandes relatos. Este que aquí inaugura Descartes es un relato, el gran relato del hombre y su relación constitutiva con la historia. «Me embargaban —dice Descartes— tantas dudas y errores que procurando instruirme no había conseguido más provecho que el reconocer más y más mi ignorancia.»³ Esto es socrático. Quiero decir: los filósofos suelen partir de un estadio de ignorancia. También se da en Nicolás de Cusa y su texto sobre la docta ignorancia. Sigamos con Descartes: «Pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos.»⁴ Esta es una

¹ R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 59.

² *Ibíd.*, pág. 59.

³ *Ibíd.*, pág. 60.

⁴ *Ibíd.*, pág. 68.

imagen que, en el terreno popular, perdurará del filósofo: solitario, alejado de las pasiones, junto a una estufa y pensando. Descartes sigue su relato. Voy a hacer una lectura de algunos textos: «Por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas.»⁵ Esto es muy importante y es un sabio consejo para nuestros tiempos. «Para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón.»⁶ O sea, con lo que sabemos podemos hacer dos cosas: o lo abandonamos o lo aceptamos; pero ambas actitudes solo pueden ser esgrimidas luego de someterlas al «juicio de la razón». «Mis designios no han sido nunca otros que reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío.»⁷ Aquí, en esta remisión al yo, está la revolución cartesiana: «Mis propios pensamientos». Y no deja de asomar el poderoso eurocentrismo que marca toda la filosofía occidental. «Un mismo hombre, poseyendo idéntico espíritu, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o canibales.»⁸ Este texto (el que postula la supremacía del sujeto) solo puede surgir en el centro de Europa, en el corazón del saber, no «entre chinos o canibales». Conclusión: la razón es europea. Porque este proceso filosófico-histórico (y, desde ya, antropocéntrico y fonocentrista) que vemos surgir con Descartes, que se va a dar con Kant, con los pensadores de la Ilustración, con Hegel, es el apoderamiento de la realidad por parte de la burguesía europea, del capitalismo burgués europeo.

Descartes pone el yo, con lo cual pone al hombre, pero todavía para derivarse a la realidad externa le pide permiso a Dios. Más o menos así razona: «Hay cosas fuera de mi conciencia. Yo las veo. ¿Cómo demostrar su existencia? Si las veo, es porque existen; de lo contrario Dios me engañaría y Dios no puede engañarme». Descartes acude a la «veracidad divina». ¿Esto qué significa? En el plano político (más que en el económico) la burguesía estaba lejos de tomar el poder. Por eso el saber cartesiano no es un saber totalizador, no es un sujeto absoluto. En Kant existe la *cosa en sí*, aquello a lo que el conocimiento no puede llegar, por lo que tampoco con Kant la burguesía tomó el poder. En consecuencia, no instaura un saber total. Los iluministas van a decir: la historia no garantiza nada, la historia es un campo anárquico que hay que transformar.

⁵ *Ibíd.*, pág. 70.

⁶ *Ibíd.*, pág. 71.

⁷ *Ibíd.*, pág. 72.

⁸ *Ibíd.*, pág. 73.

¿Cómo hay que transformarla? De acuerdo con la razón. ¿Quién es la razón? Somos nosotros, dicen Voltaire, D'Alambert, Diderot, Rousseau. Ergo, hay que hacer la Revolución Francesa. La Revolución Francesa significa la toma del poder político por parte de la burguesía, clase que ya se había adueñado del poder económico. En Europa, la burguesía, desde el traspaso de los feudos a los burgos, se va adueñando del poder económico en la base de la sociedad, pero el asalto al poder político se da con la Revolución Francesa. Y con ella la burguesía europea pasa a tener el poder político y el poder económico. De inmediato viene Hegel e insinúa el sujeto absoluto.

Es fundamental entenderlo porque hay una interrelación profunda entre el movimiento del saber filosófico y el movimiento del asalto de la burguesía al poder en tanto totalidad. Señalar que el conocimiento va avanzando y se le va animando a la materialidad en la medida en que la burguesía capitalista se va apoderando de esa materialidad. Cuando se apodera, cuando toma el poder político unido al poder económico, Hegel, que es el pensador de la Revolución Francesa, va a instaurar el sujeto absoluto y va a decir: la realidad y el sujeto son lo mismo. ¿Cuál es la postulación fundamental de Hegel? Todo lo real es racional, todo lo racional es real. La identificación entre el sujeto y la realidad. Se acabó no solo la recurrencia a la veracidad divina sino la cosa en sí kantiana. Ya no hay cosas en sí, podría decir la burguesía hegeliana: *todas las cosas son nuestras*. (Ya veremos la formulación de Marx: todas las cosas son mercancías.) El sujeto es real y la realidad es subjetiva porque la burguesía se apropió de la totalidad del poder. De aquí que Hegel diga: la historia terminó. Es el primero que mata la historia. Fukuyama es solo un hegeliano tardío, mediocre y chino —como diría Descartes—. Pero Hegel es el primero que dice: la historia terminó. No es que no vaya a seguir, pero la historia terminó porque la burguesía capitalista se ha adueñado totalmente del poder. Y luego viene Marx y dirá que la historia sigue, porque la burguesía capitalista, al adueñarse de la historia, engendra su propio enterrador: el proletariado. Resta otra historia (que Hegel, en tanto filósofo de un Estado reaccionario, se negó a ver o no pudo ver). La historia en que el proletariado enterrará a la burguesía y suprimirá la sociedad de clases. Tampoco nosotros hemos visto esa historia. Pero Marx, en 1848, cuando publica el *Manifiesto comunista*, la consideraba irrefutable.

Esta interpretación del avance de la burguesía europea y la relación que el sujeto tiene con ella fue una propuesta temprana de un temprano libro que escribí entre 1970 y 1974 y hasta un año más, y recién publicó (por razones que conocemos y hemos padecido: el *Reich* argenti-

no) en 1982. Sigo manteniendo su validez epistemológica. Sobre todo si filosofamos en situación. Si filosofamos periféricamente. Como pensadores «situados» en América Latina. Pocos, como nosotros, hemos sufrido las crueldades de la razón instrumental europea. Volveremos sobre este tema —central en este texto— pero no es casual que nos acompañe desde nuestros años tempranos. Lo cual, por otra parte, muestra que uno ha cambiado muchas ideas, pero no todas. Quiero decir: no las fundamentales. Somos parte de Occidente en la modalidad de periferia saqueada. El sujeto dominador del capitalismo se expresó ya en la conquista de América. En la «acumulación originaria del capital». No en vano nos ocupamos tanto de la filosofía europea. Ella se ha ocupado mucho de nosotros. Conocerla a fondo es conocer nuestra condición. Somos —aun contradictoriamente— lo que el sujeto de la modernidad capitalista hizo de nosotros. El temprano ensayo al que me refiero es *Filosofía y nación*. Para algunos, un libro «setentista». Para otros, «un clásico que bien puede descansar en la serenidad de un clásico». Para nosotros, aquí, un texto que seguimos escribiendo. Y del que aconsejo leer, al menos, el capítulo acerca de la historia social y política de la filosofía europea.⁹

LATERALIDAD

En el que considera el mejor de sus libros, Slavoj Žižek hace un resumen acertado de la importancia actual del «sujeto cartesiano». Lo cito: «Un espectro ronda la academia occidental... el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: (...) el deconstructivismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en querer pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de “atravesar” el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador) (...) los “ecólogos profundos” (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una for-

⁹ Hay edición reciente de Seix Barral, Buenos Aires, 2004.

mación patriarcal masculina)». ¹⁰ Acaso por su (se dice) inminente radiación en nuestro país, Zizek se entere de otras posiciones. De las que andan entre nosotros. En este texto, por ejemplo. Nosotros no tuvimos sujeto cartesiano, el sujeto cartesiano nos tuvo a nosotros. La explotación de nuestro continente posibilitó la acumulación originaria que hizo posible a la burguesía, que hizo posible, a su vez, al sujeto cartesiano. Nunca tuvimos un sujeto fuerte, mal podríamos querer deconstruirlo. Estamos, por el contrario, empeñados en su construcción. Todavía y pese a todo. Esa construcción es nuestra utópica identidad. De aquí que sea central nuestro estudio de la filosofía de Occidente. Esa filosofía, en la modalidad de lo periférico, constituye nuestra identidad. Tenemos una identidad periférica. Acaso la mayor ambición de este trabajo sea acercarnos a una posible ontología de la periferia. Y sí: volveremos, también, sobre esto.

LATERALIDAD

El gran deconstructor del sujeto cartesiano será Heidegger. A él se remitirán todos los que vendrán después, lo confiesen o no. El maestro de Alemania escribe: «Debemos entender esta palabra, *subjectum*, como una traducción del griego *hypokéimēnon*. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, retiene todo sobre sí (...) Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal». ¹¹ En el tomo II de su *Nietzsche el Rector* de Friburgo desarrollará con mayor hondura y agresividad su concepción del sujeto cartesiano como sujeto de la dominación que inaugura la modernidad. La centralidad cartesiana adquiere la figura casi ominosa de la «caída». O, si se quiere, del pecado. El hombre se extravía para el Ser cuando se pone en la centralidad y se entrega —instrumentando la técnica— al dominio de los entes. Todo se transforma «en negocio». Heidegger se constituye, de este modo, en un crítico tenaz del tecnocapitalismo. ¿Como Marx? Sí y no. Veremos esto más adelante.

¹⁰ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pág. 9.

¹¹ Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 87.

QUÉ ES LA FILOSOFÍA

Ahora tenemos que formular una pregunta insoslayable. Volvamos nuestro pensamiento sobre la propia disciplina en la que estamos incurriendo. Al hacerlo surge una pregunta que —según veremos— es, en sí misma, filosófica. Esa pregunta es: *qué es la filosofía*.

Se trata de darle respuesta. Esa pregunta no es inocente, es filosófica. Cuando la filosofía se pregunta por su condición esa pregunta forma parte de ella. Las ciencias no se preguntan por sí mismas. Hay una polémica y hasta algo agresiva frase de Heidegger: «La ciencia no piensa». Aquí diremos: la filosofía es el saber que se hace cargo reflexivamente de los otros saberes. Cuando uno dice qué es la química, qué es la física, qué es la física atómica, la física cuántica, ahí, cuando hacemos eso, tenemos las filosofías de las ciencias. Cuando preguntamos qué es la anatomía, cuando preguntamos qué es la genética, cuando preguntamos qué es el átomo, no estamos haciendo una pregunta física, científica, estamos haciendo una pregunta filosófica. Lo mismo cuando nos preguntamos por el derecho, por la historia, por la política. De aquí que el subtítulo de estas clases sea «Del sujeto cartesiano al sujeto absoluto comunicacional».

El planteamiento, este planteamiento, es muy desafiante. Lo es, sobre todo, en el momento actual de la filosofía porque la propone como un saber totalizador. Es decir, la filosofía —tal como la vamos a plantear desde aquí— se plantea como el saber que totaliza todos los saberes. El saber que reflexiona sobre todos los demás. Por ejemplo: cuando los científicos —a los que curiosamente se les suele llamar sabios— como, por poner un par de nombres, Einstein u Oppenheimer, ven el estallido de las bombas en Hiroshima y Nagasaki dicen «Caramba, qué hemos hecho». La cuestión podrá atormentar a unos más que a otros, pero la pregunta se la han formulado todos, ya que nadie esperaba tal devastación. Nadie esperaba el uso político-militar del átomo. Los científicos trabajan con el átomo, le entregan la bomba a los guerreros y los guerreros causan estragos que ellos no preveían. La política —transformada aquí en guerra de exterminación— se adueña de la ciencia, sin que ella lo sospeche. La ciencia es instrumentada.

Volvemos, entonces, a la frase de Heidegger: «La ciencia no piensa». La afirmación nos suena más cercana a la dolorosa verdad. La ciencia no se piensa a sí misma, sino que va hacia adelante estableciendo, ante todo, lo verificable, que es su típica elemental. Pero la pregunta del por qué y el para qué de la ciencia o de las distintas disciplinas es una pregunta que corresponde a la filosofía. Al pensar que asume reflexivamente ca-

da acto de trascendencia. Con lo cual no vamos a reducir la filosofía al ámbito académico. No nos vamos a preguntar incansablemente por el ser, o por el lenguaje. No vamos a lanzar frases provocativas y peligrosas como «no hay más allá del lenguaje», sino que abiertamente vamos a proponer la filosofía —en su sentido originario griego— como el saber de los saberes. Ahora esto lo vamos a ver en detalle.

Lo que tiene de particular el programa que armé... Pero veamos: apareció la palabra «armar». La palabra «armar» tiene su sentido aquí. Un programa armado como este se pregunta: *qué es la filosofía*. Esta es una pregunta típica de la novela policial. Si nos derivamos del qué al quién le damos su relevancia a la pregunta clave de la novela policial clásica de enigma. Esa pregunta es: *quién lo hizo*. Los norteamericanos definen a esto con la contracción *whodunit*. Que es «quién lo hizo». Esto es lo que define a la novela policial clásica. Es decir, quién es el asesino. Acá, desde el vamos, nosotros sabemos quién es el asesino. El asesino es la filosofía. La filosofía —en uno de sus aspectos centrales— es un asesino serial. Mostraremos que tiene una obsesividad por provocar destrucciones, deconstrucciones, destotalizaciones o directamente muertes.

Nosotros vamos a analizar brevemente al sujeto cartesiano. Al hombre como centralidad. Y también la muerte de Dios en Nietzsche. Dios como centralidad, como supuesto metafísico sobre el cual ya es imposible basarse. Y después vamos a ver las distintas muertes que han estado de moda en los últimos 30 años en la filosofía. Incluso ustedes saben que desde el triunfo del neoliberalismo, la caída del Muro, murieron muchas cosas o su muerte fue decretada. Murieron los grandes relatos, murió la historia, murió, por supuesto, el comunismo, murió la Revolución, murieron las ideologías, murieron la utopías, murió el humanismo, murió el sujeto, murió el logocentrismo, murió el fonocentrismo, murió el autor, murió el estilo. Y esto tiene un gran momento que surge con Foucault, quien, en su libro *Las palabras y las cosas*, propone la muerte del hombre. La propuesta de Foucault suena provocativa. Pero tenemos que incorporar la provocación a la filosofía. Cada filósofo que viene, viene para matar a los filósofos anteriores. En realidad esto es muy humano y muy legítimo. Cada generación que viene, viene para superar a la anterior, para matarla en ese sentido al menos. Pero, de todos modos, hay una unidad en la filosofía, aunque esa unidad no es lineal y la vamos a ir rastreando. Lo que vemos en este programa es que su primera parte define a la filosofía como un asesino serial. Esto nos lleva, como dije, al terreno de la novela policial. Y esto nos compromete a definir qué es un asesino serial para que sepamos por qué llamamos así a

la filosofía. Este tema es uno de los más filosóficos que voy a tomar seriamente a lo largo del curso.

Las filosofías académicas norteamericanas que más éxito han tenido en los últimos años son las filosofías deconstructivistas, que se basan en Derrida, quien se basa, a su vez, en Heidegger. *Qué es la filosofía* o *Qué es eso de filosofía* es un texto de Heidegger. Por su título advertirán que tiene mucho que ver con nuestro tema. Yo, como unos cuantos, me inclino por el título *Qué es eso de filosofía*. *Was ist das — die Philosophie?* Ese «eso» es muy heideggeriano: señala la cosa implicada en la pregunta. Acá voy a mencionar un texto de Heidegger que remite a un parágrafo de su obra de 1927, *Ser y tiempo*. Se trata del parágrafo sexto, donde aparece el concepto de destrucción, que es el que los deconstructivistas van a tomar para armar las filosofías de la deconstrucción. Vamos a ver este camino, hacia dónde lleva. Voy a anticipar hacia dónde lleva. Hay dos maneras de exponer una cosa: o sorprender o anticipar el final. Al anticipar creamos la angustia sobre cómo vamos a llegar a ese final. Esto es lo que hacía Alfred Hitchcock. Definía así al suspenso: hay dos hombres hablando y una bomba bajo la mesa. La bomba va a explotar dentro de diez minutos. Si yo los filmo y de pronto hago explotar la bomba y vuelan los dos tipos causo en el espectador un impacto formidable, una gran sorpresa, un shock. Pero si le hago saber al espectador que debajo hay una bomba y subo la cámara, entonces, en tanto estos dos señores, los dos personajes, hablan de todas las infinitas banalidades del mundo, nos vamos a angustiar muchísimo más porque vamos a ver la pateticidad de los últimos minutos de dos personas que están por morir pero hablan del cultivo de orquídeas.

HEIDEGGER, JACK EL DESTRIPIADOR: EL CONCEPTO DE DESTRUCCIÓN

Ahora bien, los conceptos destrucción y deconstrucción los voy a tomar ahora para remitirme a Jack el Destripador, *the Ripper*, que es una figura central en este curso aunque no está en el programa porque tal vez si lo ponía muchos habrían dicho cómo va a ser serio un programa de filosofía donde figura Jack el Destripador. Aunque —como no creo que me importe que eso se diga— será solo por distracción u olvido que no lo puse. No obstante, podríamos decir que fue un gran filósofo analítico o, si se quiere, el adalid de la deconstrucción, ya que creó la frase: «Vamos por partes». Calma, nada tiene sentido si no tiene humor.

Bien, Heidegger dice: «Este camino hacia la respuesta de nuestra pregunta [*Qué es eso de la filosofía*] no es una ruptura con la historia, no es

una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. Tal apropiación de la historia es lo que se alude con el título de "Destrucción" (*Destruktion*).¹² Heidegger señala que el sentido de esta palabra está claramente abordado en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* y añade: «Destrucción no significa aniquilar, sino desmontar, escombrar...»¹³ Desmantelar. Nada más que esto por ahora: que destrucción *no* es aniquilar, sino desmantelar, desmontar. Si les gusta «escombrar», que suena atractiva, la dejamos, es correcta. Con lo cual está anticipando, Heidegger, el término «deconstrucción» que va a significar algo parecido a lo que él dice. Si el término «destrucción» fuera aniquilar, sería simplemente matar, pero en realidad el término «destrucción» lo plantea Heidegger para poder después volver a construir y reconstruir en todo caso. Hay algunos filósofos que lo hacen y otros no. Encuentran en la fragmentación infinita, en la interpretación infinita (en la infinita hermenéutica), en el preguntar infinito, el sentido de la filosofía.

También quiero aclarar que no será casual que las preguntas abundan en nuestra exposición, porque quizás estemos diciendo desde ya que el sentido final de la filosofía es preguntar más que responder. Con lo cual es bueno insistir con que este curso no va a curar a nadie. Lo digo por algunos panfletos más o menos dilatados que han aparecido por ahí. Presumo que se está tratando de hacer de la filosofía una especie de rama elegante o semierudita de la autoayuda. Es una de las tantas canallas de estos tiempos devaluados. He visto libros que dicen *La filosofía sanará tu vida* o *Más Platón y menos Prozac*. Bien, si alguno de ustedes está realmente deprimido consulte a un buen psiquiatra y lo más probable es que le recete un Prozac o algunos de los muy buenos antidepresivos que hay. Si les da Platón, el tipo está loco. Hay páginas de Platón que podrían deprimirlos severamente. La filosofía tampoco tiene por qué dar respuestas edificantes ni tranquilizar angustias diversas. Al contrario, se propone crearlas. Por lo cual no nos vamos a subir a esa corriente curativa de la filosofía que se despliega en estos tiempos tan livianos. En rigor, la filosofía viene a preguntarse y no a responder. O, sin duda, pregunta mucho antes de animarse a las respuestas. De aquí que, ante todo, nos preguntemos por la misma filosofía. Lo hacemos para indicar que la filosofía viene a problematizar más que a calmar, viene a incomodarnos; la filosofía, por ejemplo, viene a preguntar cosas que los animales no se preguntan y en este sentido el hombre es el ser más patético de la creación y a la vez el más conmovedor porque es el único que

¹² Martin Heidegger, *Qué es eso de la filosofía*, Sur, Buenos Aires, pág. 44, 1960.

¹³ *Ibid.*, pág. 44.

muere y sabe que muere, es decir, que a la muerte le añade la conciencia de la muerte, lo cual es muy difícil de sobrellevar. Somos finitos en medio de la infinitud, imperfectos en medio de la perfección. Es por la finitud del hombre que existe la filosofía y existen las religiones y todos sus sustitutos. Y, sobre todo, ese señor al que se recurre tanto: Dios.

Ahora volvamos a Jack el Destripador. Este planteo nuestro que propone a la filosofía como un asesino serial nos lleva a una pregunta insoslayable: ¿qué es un asesino serial? El concepto apareció digamos en los últimos 30 años. Tiene un punto alto en la novela *American Psycho*. O en notorios films como *El silencio de los inocentes*. Pero el primero y más grande asesino serial de la historia es Jack el Destripador. Tiene la excepcional característica del misterio de su desaparición histórica. No lo agarraron nunca. Jack el Destripador efectivamente deconstruía a sus víctimas. Escribía notas a la policía: «Les envío un riñón de la víctima. El otro no. Me lo comí». De aquí surgen las características antropofágicas de Hannibal Lecter. ¿Cuáles son las características distintivas del asesino serial? ¿Las tiene? Sí. Y son dos. Primero: Que mata de una manera igual o muy semejante siempre. Segundo: Que deja una señal unívoca de que ese asesinato le pertenece. Jack el Destripador destripaba y solía mandar cartas a la policía. Las cartas las mandaba en unos paquetitos y la más famosa es la que mencioné: la del riñón.

Jack es notable porque aparece en un momento muy sobredeterminado de la literatura inglesa. Un momento en que está Stevenson con Mr. Hyde. Y está Conan Doyle con Sherlock Holmes. Es la época victoriana, fin de siglo, la niebla de Londres y los crímenes en la niebla. Jack el Destripador tenía la característica de matar prostitutas en el barrio prostibulario de Whitechapel. Mataba prostitutas y las destripaba. Y así llegó a establecer una serie. Lo que tiene de horrendo la serialidad es que tiende a no distinguir entre las víctimas. Se piensa más en el asesino que en las víctimas. La figura del asesino cubre el dolor de la muerte de las víctimas, las víctimas pasan a integrar parte de una serie. Yo escribí una novela que se llama *Los crímenes de Van Gogh*. Es sobre un asesino serial. Se tradujo en seguida en Holanda porque causó curiosidad. ¿Había sido Van Gogh un asesino? No, se trata de un asesino fanático por el cine. Decide escribir un guión cinematográfico basado en hechos reales. Ahora bien, los hechos reales decide crearlos él mismo. Decide crear la realidad. Comete los crímenes y escribe un guión, *basado en hechos reales que él comete*, y piensa ofrecer a una ejecutiva norteamericana que, él lo sabe, ofrece tres millones de dólares por un guión de ese tipo. Bien, no tiene sentido que nos demoremos más en esto. Solo trato de señalar la característica del asesino serial: su individualidad, sus crímenes son

suyos porque solo él los comete así. De este modo, Van Gogh mataba y, a sus víctimas, les arrancaba una oreja. Con esa oreja sangrante escribía *Van Gogh* en una pared o en el suelo.

A Jack el Destripador —según dije— no lo agarraron nunca y a los otros asesinos seriales a veces sí, a veces no. De Jack se sospecha que era un médico porque los cortes eran muy precisos, eran cortes de un profesional, no era un destripador cualquiera. Tampoco Jacques Derrida va a ser un destripador cualquiera, sino temible. Y de Heidegger ni hablar, el maestro de todos. Como vemos, la filosofía destripa muy bien. En ese sentido su semejanza con el faenador de Whitechapel no tiene por qué ocultarse.

Como ya dije, es la novela policial —o cierta novela policial, según veremos— la que plantea la cuestión de esa pregunta: ¿quién lo hizo? Es-te preguntar se da más en la llamada novela policial clásica o de enigma. En rigor, la novela policial británica. El citado Conan Doyle, Dorothy Sayers o Agatha Christie. Son estos autores los que aparecen en la gran colección que dirigen Borges y Bioy para Emecé y a la que llaman «El Séptimo Círculo». El séptimo círculo del infierno es el lugar reservado para los asesinos. De aquí que Borges —gran lector de la obra de Alighieri— le pone ese nombre a la serie, con gran entusiasmo de Bioy, con-jeturo. Borges amaba verdaderamente la novela policial y decía de ella que no tenía el prestigio del tedio. Una conceptualización ingeniosa y precisa.

Esta novela policial clásica o de enigma se caracteriza por el rigor del detective. Es este, en efecto, quien posee la racionalidad. Sherlock Holmes, al descubrir a un asesino, jamás cree estar en presencia de un desajuste social, sino de un mero desajuste individual. No es la sociedad sino el asesino el que se ha desquiciado. De aquí que una vez atrapado y entregado a la justicia todo siga igual. Como diría el Foucault de *Vigilar y castigar*, la sociedad mantiene su contrato al costo de encerrar a los delincuentes y mantiene su fe en la razón al costo de encerrar a los locos en los manicomios. (Esto se ve más en la *Historia de la locura en la época clásica*.) O sea, el costo de la racionalidad que expresa el equilibrio social es la negación, la marginalización de los asesinos en las cárceles y los locos en los manicomios. Confinando a los delincuentes, la sociedad conquista su transparencia y el contrato social es posible. Confinando a los locos la razón puede seguir creyendo que es soberana. ¿Nos arriesgaríamos a decir que la lupa de Holmes es hermana del panóptico foucaultiano? El panóptico es ese lugar que se ubica en el centro de las pri-

siones y desde el cual los custodios ven a los presos pero ellos no ven a los custodios. La lupa de Holmes —al ver las huellas que lo llevarán al asesino— ve al asesino. O, al menos, las huellas que ha dejado y lo condenarán. El asesino no ve a Holmes.

Un detective como Sherlock Holmes es un detective del Poder, un detective de la Reina. Holmes tiene una máxima muy rigurosa: cuando lo imposible ha sido descartado, lo que queda, por improbable que sea, es la verdad. O sea, la razón analítica del detective se ocupa de descartar lo imposible; cuando descubre lo que queda... lo que queda es el culpable. Lo entrega a las instituciones policiales, que son las instituciones que custodian a la sociedad, y todo vuelve a estar bien. En la novela policial negra norteamericana —la de Hammet, la de Chandler y la de Goodis, por citar solo algunos— el desquiciado, más que en el asesino, está en la sociedad entera. Toda la sociedad está desquiciada. Aquí el detective participa de la turbia moral de la sociedad capitalista. Por ejemplo, el detective de Chandler, Philip Marlowe, participa del desequilibrio social. No por eso uno debe creer que estas novelas —como se dijo en algún momento— eran profundas críticas al sistema de producción capitalista. O, también se dijo, «el asesino, en la policial negra, es el sistema de producción capitalista». No es así. Estas novelas pueden criticar al capitalismo pero no se proponen superarlo. Y menos por un sistema socialista como sugerían esas lecturas. Un tipo como Raymond Chandler, que era muy escéptico, dice no, no, no, me niego, yo no tengo nada que ver con el comunismo. Philip Marlowe tiene tanta conciencia social como un caballo; tiene conciencia personal, que es algo por completo distinto. A Philip Marlowe no le importa ni quién es el Presidente. A mí tampoco, dice Chandler, porque sé que será un político. Hubo, sigue, alguien que insinuó que yo podría escribir una buena novela proletaria: en mi mundo limitado no existe ese animal. Y si lo hubiera, yo sería el último en apreciarlo, dado que soy por tradición y largo estudio un completo snob. Es decir, Chandler rechaza la idea de que la novela policial dura venga a cuestionar algo. Acaso, y creo que sí, cuestione a la sociedad capitalista pero, sobre todo, dice: esto es así, es terrible, nauseabundo, es una calamidad, pero sé, a lo sumo, describirlo, *narrarlo*, no imagino siquiera algo que lo reemplace. Hay aquí, subyaciendo, una concepción muy pesimista del hombre.

Regresemos ahora a la pregunta *¿qué es la filosofía?* Debíamos aclarar las cuestiones que —supongo— quedan aclaradas porque estas cosas podrían llevar como otro posible subtítulo: «La filosofía como asesino serial». Ahora paso a otro punto de partida. Es el punto de partida áspero, básico, torpemente desacreditado por un saber snob, de los dic-

cionarios. Yo recomiendo fervorosamente el uso de los diccionarios por- que hay como una especie de arrogancia en no usar los diccionarios: ni de psicología ni de filosofía. Yo uso con frecuencia un diccionario sobre términos de Lacan. Y acaba de aparecer uno excelente sobre el vocabu- lario de Foucault de un filósofo argentino, Edgardo Castro.

Hay cosas que son difíciles, hay cosas que implican esfuerzo y la fi- losofía no es fácil. Es una disciplina que se caracteriza por la búsqueda del rigor conceptual. Esto nos puede llevar a elegir dos caminos. Uno: alejarnos por completo de la realidad a través de una técnica de opera- ción sobre ella que no contamine nuestro conocimiento con la suciedad de la historia. Dos: optar por la célebre fórmula de Marx. La undécima tesis sobre Feuerbach: hasta el día de hoy los filósofos, de una u otra ma- nera, se han encargado de interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo.

Se le ha objetado a Marx que esta frase supone un desdén por la fi- losofía. No es así. Marx quiere *añadirle* a la interpretación de la realidad su transformación. Claramente está diciendo que la realidad no se pue- de transformar si antes no se consigue inteligirla, interpretarla. O sea, que filosofía y realidad van juntas. La filosofía consiste en interpretar la realidad y también consiste en transformarse en praxis. La praxis es fi- losofía devenida realidad política transformadora de la realidad social, o, en rigor, de toda realidad. Entonces lo que Marx va a impulsar es es- ta materialidad de la filosofía. La filosofía no consiste solo en pensar si- no que consiste en pensar para transformar. Porque para Marx lo ilumina- do por ese pensar va a ser esencialmente injusto. Para otros filósofos es justo y ahí se detiene la cosa. ¿Por qué voy a transformar una realidad con la cual estoy de acuerdo? Esto es lo que diferencia a un pensador de derecha. En general, está de acuerdo con el estado general de las cosas. En el pensador de izquierda hay un des-acople. Digamos una incomo- didad profunda entre él y la realidad. Y esta incomodidad se agrava a medida que la piensa. Porque a medida que la piensa va descubriendo que esa realidad es todavía más injusta y, en consecuencia, el conoci- miento requiere paralelamente una praxis de transformación aun más honda.

La imposibilidad de todas las posibilidades

Ahora voy a tomar dos diccionarios para hacer un punto de partida entre escolar y académico. Se trata de una actitud humilde y prolija. No le escapen a los diccionarios. Uno empieza leyendo la entrada «Heideg- ger» en un diccionario y a las dos semanas se está matando con *Ser y tiempo*. Ojalá estas clases tengan ese efecto: ojalá los lleven a matarse con la filosofía. La frase suena algo fúnebre pero todos sabemos qué signifi- ca. No hay saber sin esfuerzo.

Hay un diccionario de filosofía que es el más famoso: el de Ferrater Mora. Son cuatro tomos. Antes era un solo tomo inmenso. Las edito- riales, ahora, lo han deconstruido. El otro diccionario que voy a tomar es uno que acaba de salir. Es el *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, compilado por Michael Payne.¹ Es, por decirlo así, la última novedad en diccionarios de teoría crítica y estudios culturales, que es uno de los nombres que la filosofía recibe hoy en la academia nortea- mericana.

Vamos, ahora, al término «filosofía» en su entrada correspondiente en el Ferrater Mora. Empecemos por lo elemental: hay una relación eró- tica que define a la filosofía en sus inicios. La filosofía habla de un de- terminado amor. Los griegos —como todos saben— definen la palabra filosofía como un amor a algo. A qué. Al saber. A la sabiduría. Amor a la sabiduría o amor al saber. Amor a la sabiduría significa que la filosofía aspira a ser un saber total, aspira a hacer de nosotros sabios, es decir, hombres que saben muchas cosas: esa es la tarea del filósofo. Yo había dicho que irónicamente a los científicos se les dice sabios porque iróni- ca o trágicamente los científicos hacen su tarea sin saber, sin preguntar quién les paga, para quién trabajan ni cómo van a ser utilizados sus co-

¹ M. Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires, 2002.