

Rescribir (hoy) políticamente la filosofía

The Political Re-Writing of Philosophy

Paul L. RAVELO CABRERA

Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de la Habana, Cuba.

RESUMEN

En el actual contexto de la supercapitalización mundial la filosofía no puede ya presentar una segunda muerte de ella misma. Las consecuencias de la contradictoria mundialización hacen que la filosofía haya de ir a una cita futura con el pensamiento. El capitalismo está haciendo una historia universal y se legitima en un discurso globalizador y uniformante de conciencias. ¿Por qué seguimos temiendo el juicio teórico a la “razón total humana” y esquivando los criterios universales de verdad? La filosofía debe salir de la crisis del modelo universalista de pensamiento, pues la expansión y el desgaste de la mundialización le está haciendo progresar hacia una forma futura de pensar. Filosofar sin el martillo. Se necesita pensar “después” y “más allá” de la crítica exegetica que acompañó a la filosofía. Sin renunciar a la función crítica, hemos de situarnos en la comprensión de los gestos ético-políticos del pensamiento.

Palabras clave: Filosofía, re-escritura, política, neoliberalismo.

ABSTRACT

In the present context of the super-capitalization of the world, philosophy must not perceive therein its second death. The consequences of this contradictory world movement oblige philosophy to search for a future encounter with thought. Capitalism is constructing a universal history, and legitimizes itself in a discourse in which the human conscience acquires global and uniform characteristics. Why do we continue to fear theoretical judgment of all human thought and avoid universal criteria of truth? Philosophy must move beyond the crisis in the universalistic model of thought, since the expansion and corrosion of globalization is helping us to progress towards a future form of thought. To philosophize without the cudgel. It is necessary to think above and beyond the exegetic criticism that accompanies philosophy. Without renouncing the critical function of philosophy, we must focus on the comprehension of the ethical-political gestures of human thought.

Key words: Philosophy, re-writing, politics, neo-liberalism.

1. LA TÉCNICA DESTRUCTIVA. PENSAR EL PUEBLO Y LA TIERRA QUE FALTA

Las meditaciones que aquí siguen sobre epistemología y moralidad surgen de una hipótesis. La consecuencia que de ésta última se saca es altamente positiva y estimulante para proseguir hoy el camino del filosofar. De lo que damos por sentado en la hipótesis se desgajan, a su vez, dos cuestiones inexcusables que también atañen al pensamiento de nuestro tiempo.

La filosofía es una de las expresiones de lo que se denomina *pensamiento* y éste le exige a aquella no tanto límites como sí profundidad en sus juicios. La filosofía sigue estando hoy amenazada, desamparada y bajo sospecha, pero ella aún no ha terminado. La manera en que ella ha de seguir existiendo creo no ha de ser la que se viene argumentando hasta ahora. Las condiciones de nuestro tiempo exigen que la filosofía supere sus propias adversidades y que ella sea verdaderamente consciente de su tiempo. La filosofía necesita más que nunca comunicar sobre la certeza de los juicios de razón sobre la condición humana. Este es el entorno socio-teórico de la hipótesis y de las dos cuestiones inexcusables.

La hipótesis de partida es la siguiente: las complejas mutaciones del neocapitalismo como sistema-mundo (S. Amir) han producido, en su expansión y desgaste mismos, una modificación general de la cultura. El cantado triunfo del liberalismo económico y político, la universalización de la democracia liberal como forma única de gobierno mundial, la liberalización y desregulación de los mercados como medicina eficaz de la “aldea global”, la autogestión científica de la sociedad a cargo de una comunidad intelectual liberal libre de “ideología totalitaria”, y el hastío por aquellas proposiciones sobre el *fin...* de todo valor moderno que alentaron la desconfianza a no proseguir el orden teleológico de la historia, todo ello ha producido cambios de “última hora” en la percepción de la cultura. En la conciencia filosófica, al menos y para su bien, esto ya se deja ver.

La última etapa de la mundializada globalización neocapitalista está haciendo posible o creando las condiciones para una transformación radical del modo y perspectiva de *comprensión* del *transhistorizado objeto* de conocimiento. Se constata, así mismo, que las secuelas del “golpe brusco” de la capitalización vigente ha generado en buena parte de la conciencia intelectual una toma consciente de posición a favor de un activismo del pensamiento. El paroxismo de occidentalización mundializada y el consecuente desgaste que su irrefrenable tecnificación produce ha situado a la conciencia intelectual en posición de alerta y advertencia. Este *activismo posicional* del pensamiento surge desde dentro mismo del filosofar y se inscribe en una práctica social y económica que, a su vez, de política tiene mucho. Este activismo es el de pensar políticamente la esencia de lo capitalista-mente existente.

Aún la palabra “política” tiene sus restos nocivos y los filósofos de hoy, con sobradas razones, se protegen contra ella. Son efectos de protección que, sin embargo, dejan ver que los actuales temas de reflexión de la filosofía son enteramente de naturaleza política. Pertenecen al ámbito de lo *político* del pensamiento. Esta región del pensamiento no sólo se muestra cuando unas condiciones de gravedad absoluta de existencia así lo exigen. Benjamin, Valéry, Levi y Marcel supieron captar políticamente el dramatismo espiritual ante el clima de barbarie y terror que imponía el fascismo. Ellos en su escritura *situacional* contrajeron compromisos honestos y honrosos, es decir, políticos para con el pensamiento. Pero la irracionalidad de lo ordinariamente deforme no se presenta sólo en forma de inclemente barbarie. La degradación humana puede venir también por vías sutiles y vaporosas. Las actuales condiciones de existencia que la alucinante tecnificación impone mundialmente son menos bárbaras, pero no por ello dejan de ser bochornosas para la condición humana. Ellas

están generando un *activismo situacional* o político de pensamiento. El activismo intelectual a favor de lo *político* entra hoy en la filosofía y es resultado de un asumido compromiso del pensador ante la vulgaridad de la nueva experiencia del capital.

Marcuse aseguraba que la sociedad liberal-demócrata contemporánea era una “sociedad irracional como totalidad”. La vulgaridad de la irracionalidad técnico-productiva del capital no es menos agresiva que la del irracionalismo despótico del nazismo, sólo que ahora impone el totalitarismo (económico y político) de tal manera que ya ni el mercado se destruye ni la política se perturba ante nada que la ofenda. La nueva experiencia de irracionalidad es también ignominiosa, ella produce un singular *schok* perceptivo que infesta la conciencia del hombre liberal y demócrata de hoy. La filosofía siente hoy vergüenza ante tal totalidad irracional capitalista. Deleuze y Guattari, a “última hora”, supieron apreciar la magnitud de ese sentimiento de dignidad que se ha apoderado de la filosofía:

La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surge de dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los temas más poderosos de la filosofía. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas. Y no queda más remedio que hacer el animal (gruñir, escarbar, reír sarcásticamente, convulsionarse) para librarse de lo abyecto: el propio pensamiento está a veces más cerca de un animal moribundo que de un hombre vivo, incluso demócrata¹.

La humanidad ya no es silenciosa. La Modernidad rompió con la insonoridad reservada y oculta de la cristiandad. Se reconoció en lo histórico. El silencio dio paso al bullicio (social, urbano) y esta presencia de ánimo moderno no fue otra que la novedad de la técnica. Desde entonces la técnica entró en el funcionamiento del mecanismo social y revolucionó todas las relaciones sociales. Pero su imposición generó los más profundos estremecimientos y parálisis de la sociedad y la conciencia modernas. Aunque la técnica diera la impresión del incrementado salto al futuro, con ella los objetos se hicieron mecánicos, expresiones repetibles de lo uno y de lo mismo. La velocidad técnica y la repetición de lo técnico se convierten en acontecimiento, y éste contiene ahora la destrucción de los valores. El acontecimiento de lo *técnico* hace que el hombre se familiarice con el espectáculo de la fatalidad en la que todo se destruye y sucumbe.

La muerte de lo histórico-humano a manos de lo *técnico* llegó de inmediato. Lo que muere, y no dejará de morir, en nosotros es el *homo* de mirada técnica. Este hombre es el sujeto-artefacto y el siervo objeto de los discursos (económicos y políticos) sobre lo moderno. La técnica permitió que lo viviente dejara de ser arte (creación) para convertirse en ritual del progreso (muerte). El culto profanado dio paso a una cultura, la de la muerte. Desde entonces este nuevo ceremonial está presente en nuestro lenguaje. La poesía de las cosas dejó de existir y la auténtica creación de la palabra se agotó. Hölderlin en su desasosiego romántico se empeñaba en confirmar que todo “lo permanente es fundación de los poetas”, y Heidegger inspirado en él reafirmaba que la palabra poética “da la primera y capital garan-

1 G. Deleuze, F. Guattari: *¿Qué es la filosofía?* Editorial Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 109-110.

tía para mantenerse firme en medio del público de los entes”. Pero la técnica apolínea deshizo esa esencia poética del interior de las cosas. La invención técnica hacia las cosas suplió a la creación poética de las cosas. La palabra, que entonces ya no era la de los dioses sino la del Hombre, se tecnificó. Con ese reconocerse histórico del hombre la palabra dejó ya de comunicar.

A la nueva actitud científica de modernidad, protegida por el imparable revolucionarismo industrial, le correspondió una epistemología o bien pragmatista (Bacon) o bien trascendentalista (la Ilustración). También esta “ciencia verdadera” cimentó las ideas político-reformistas que hablaban de la mejor forma de convivencia, administración y gobierno de los hombres modernos. El optimismo y la euforia de modernidad era tal que La Mettrie llegó a concebir al hombre como un “hombre máquina”. Y no por gusto el título completo de la *Enciclopedia* de d’Alembert y su tropa de ilustrados era *Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y oficios*. La palabra creadora llegó a su límite, encontró sus confines. Lo político encontraba ahora su lugar en la palabra, pero la palabra política tuvo una estrategia técnica de implementación y realización que desembocó en totalitarismos de derecha y de izquierda.

La Modernidad es el mayor *invento* técnico del Hombre. Y la verdad de su *liberalismo* económico y político el mayor embuste de lo humano. La muerte, por tanto, la principal consecuencia de ese inventario técnico moderno. La técnica es el gran dispositivo del progreso, del rumbo triunfal de la humanidad para su “progreso hacia lo mejor”, pero es también la artífice del gran desastre de lo espiritual-humano. El hombre tuvo conciencia de ser tardío pero también de ser decadente. C. Levi, quien también escribiera *desde dentro* y no dejara en sus escritos de plasmar esa terrible “experiencia de dolor, de muerte y de sangre que no puede medirse con el metro común del tiempo”, dejó constancia de los efectos espirituales de ese moderno asolamiento que produce la técnica:

La técnica, que es el arte del hacer y del inventar, pasa a ser tecnicismo secreto, ya no arte sino magia. Y la organización destruye cualquier organismo viviente, poniendo por encima de él la propia y extraña divinidad. Donde hay organismo, no puede existir organización. Ésta presupone lo informe, y lo crea para darle un orden divinamente arbitrario. Las obras humanas, que son un lenguaje de objetos, una poesía de cosas, se hacen imposibles en un mundo anónimo, es decir sin nombre, incapaz de expresarse, que puede afanarse y orar, pero no crear².

Con la modernidad la experiencia histórica se ha disociado. Es la experiencia de una capitalización que desarma e inflige, para (casi) todos los hombres, los que han muerto y los que aún viven, el sufrimiento por la vida. La técnica de nuestro tiempo produjo la crisis más estremecedora de lo humano; ella como también afirmara Levi, “estalló y se resolvió en catástrofe”. El acontecimiento en su vanagloriada autosuficiencia hizo perder a la palabra -dice Levi- “el placer poético del descubrimiento”. De ahí el recogimiento o el desencadenamiento de la escritura -decía Cioran- “para librarnos de algo”, y el miedo de los hom-

2 C. Levi: *Miedo a la libertad*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p.99.

bres por la auténtica pero condicionada libertad espiritual. Esta pérdida continúa siendo un daño ya irreparable. La cultura contemporánea no ha dejado de insistir en ella.

La filosofía contemporánea, pese a lo que se diga de ella, también ha sentido las marcas de esa disociación del (su) tiempo. No es que Husserl, Jaspers, Sartre y Adorno hallan decidido -como creyó Cioran- reducir sus pensamientos a “vivir sin objeto” teórico de reflexión, ni hayan decidido en su vida práctica vivir sin afán de absoluto, de verdad y de respuestas. Se les hizo necesario, como a Marx en su tiempo, vivir con las profundas contradicciones (sociales, de clase y personales) de sus condiciones epocales. Vivieron dentro de la incertidumbre, del absurdo, de la positivización de la vida, pero atuvieron el juicio crítico a la “razón total humana” y se fijaron a un fundamento moral de explicación última de las cosas. ¿Acaso Kierkegaard no pensó el terrible drama de la conciencia-existencia de la individualidad desde una Ética responsable? El pensador que asume este tipo de vida, en la que lo teórico se funde con lo moralmente responsable para con su tiempo, asume una actitud comprometida de pensamiento. También de esta forma la no-verdad puede hacerse verdad. Tiene razón Cioran, sin embargo, cuando afirma:

Hoy el problema del conocimiento ha pasado a ser accesorio; lo que está en primer plano es la forma de abordar la vida, la cuestión de cómo se puede soportarla. A fin de cuentas, sólo conozco dos grandes problemas: cómo soportar la vida y cómo soportarse a sí mismo³.

La capitalización es un proceso mundial que destruye, pero también habilita formas alternativas de actuación social y teórica. Estas formas, sin embargo, están bajo la constante amenaza de ser, así mismo, disueltas o borradas. Perversa dialéctica de la muerte y de lo posible que termina en lo imposible. Es la omniabarcante fuerza del poder centrífugo de la capitalización. Pero lo que no ha de terminar nunca en muerte es la esperanza de lo futuro, la experiencia imposible de lo que está urgido de venir y aún falta. La espera de la certeza y el tiempo de lo que aún está por venir. Hoy se hace necesario una forma *interior* y *nueva* de pensamiento para *pensar* (y soportar) la globalización y la fragmentación de nuestro tiempo. Los complejos y graves problemas de este tiempo pertenecen a una universalidad concreta, más son los problemas de la humanidad, del futuro, de la historia futura. La mundialización capitalista en curso pide, o más bien exige -como dicen Deleuze y Guattari- una “forma futura” de pensar para con la historia futura de “una tierra y un pueblo” futuros. Y se reclama con insistencia esta “forma futura” de pensar porque esa nueva morada del hombre aún no existe, no está creada ni mucho menos está concebida. La mundialización actual capitalista, sin embargo, más que adversa es bien fértil para *concebir* y *crear* ese utópico destino habitable de lo humano. Aquí es donde Deleuze y Guattari intentan poner en movimiento el arte y la filosofía para su actual -y futuro- cometido: La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos. El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación.

3 E. M. Cioran: *Conversaciones*. Tusquets, Barcelona, 1997, p. 200.

Y a continuación siguen unas palabras, que por su alto contenido de conciencia política, llaman poderosamente la atención: Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae siempre a la mayoría⁴.

¿Qué es ese “pueblo” y esa “tierra” futuras? ¿Dónde ellos han de encontrarse? Ese lugar lejano no es otro que la Humanidad futura en tanto lugar -no más- de lo habitablemente posible por el hombre una vez que haya muerto -o que siga muriendo- a manos del predominio capitalista-mente técnico hoy existente. Ese pensable lugar es el de la nueva perspectiva de lo humano. Nietzsche, en quien Deleuze se reconoció siempre, también hablaba de un posible y futuro “pueblo escogido” que estaba aún por descubrirse. Ciertamente es que para Nietzsche ese pueblo estaba exclusivamente reservado para el “hombre solitario”, el cual debía apartarse de la multitud socializada, pero ese pensamiento nietzscheano contiene el anhelado lugar de la esperanza del hombre. El controvertido Zarathustra de Nietzsche irradiaba de nuevas perspectivas humanas: Todavía hay mil caminos inexplorados, mil saludes y tierras ocultas de la vida. El hombre y la tierra de los hombres están todavía por descubrir... ¡Verdaderamente será todavía la tierra un lugar de creación! Y ya exhala la tierra un nuevo perfume, un olor saludable, ¡una nueva esperanza!⁵.

Jaspers, por su parte, hablaba también de una “meta final” de la historia, la cual sería la condición (de futuro) para alcanzar “la unidad de la humanidad”. Esa “meta”, al igual que el “pueblo” y la “tierra” de Deleuze-Guattari, Jaspers consideraba que no habría de pensarse ni por contenido racional y universal de la ciencia, ni por una religión universal, ni tampoco por medio de las convenciones de un lenguaje ilustrado de razón. El filósofo alemán sospechaba de tener éxito su propuesta por variación *cogitativa* tradicional. También hay convincentes razones para desconfiar del legendario teleologismo suprahistórico de la filosofía. Dicha unidad, dice Jaspers: sólo puede sacarse de las honduras de la historicidad, no como un contenido susceptible de ser sabido en común, sino solo en la ilimitada comunicación de lo históricamente diverso en la inacabable conversación que se produce a la altura de una pura lucha amorosa⁶.

A pesar de intentar Jaspers escapar del monologismo de la filosofía y auspiciar una forma nueva de filosofar a favor de la intersubjetividad de la conciencia, sus palabras siguen atadas a la escatología histórica heredada de la cristiandad, al teleologismo histórico de una utopía social moderna de la que ya nadie quiere hablar ni escuchar algo. Reclamar una tal “forma futura” de pensamiento implica siempre ese riesgo. Sin embargo, su propuesta proyecta una Idea pensable en el contenido mismo de humanidad y dignidad que contiene. Allí, al menos, en el nivel de la concepción elaborada de la Idea no hay lugar a la violencia de los imperialismos económico, político y simbólico del Capital. Lograr este espacio y habitarlo, dice también Jaspers arrimando la filosofía a un “punto de vista” existencialista:

4 G. Deleuze, F. Guattari: Ob. cit., p. 110.

5 F. Nietzsche: “Así habló Zarathustra”, en J. L. Villate: *Selección de Lecturas de Crítica a la filosofía burguesa contemporánea*, en 5 tomos, T. II, Universidad de la Habana, La Habana, 1989, p. 150.

6 K. Jaspers: “La filosofía desde el punto de vista de la existencia”, en J. L. Villate: *Selección de Lecturas...* Ob. cit., T. V, p. 80.

(...) es una concebible unidad de la humanidad en el orden de las bases de la existencia y para muchos ya una meta de sus esfuerzos [y ella] no parece completamente utópica para un tenaz pugnar espiritual, en pleno ambiente de las relaciones fácticas de poder, con la ayuda de situaciones que se impongan [...] Condición de esta unidad es una forma de vida política en que puedan unirse todos porque dé a todos en la más alta medida las mismas oportunidades de libertad.

Pero Jaspers equivocó no la intención del filosofar, sino los rumbos de las *buenas intenciones* de los contenidos de esa capitalista “forma de vida política” occidental. La experiencia de capitalización occidental ha demostrado que en el rumbo triunfal de la economía de mercado, el Estado de derecho, la legitimación por elecciones y leyes, los espíritus liberales y demócratas no pugnan “por el conocimiento de la causa justa”. Puede que esas objetivaciones del espíritu sean valores universales de una experiencia histórica que en su momento abrió -como dice Jaspers- “el vasto horizonte de la humanidad”. Pero a través de ellos se han implementado -como agudamente lo teorizó Foucault- unos “poderes de normalización” que atraviesan todo el cuerpo social y someten la subjetividad (liberal-demócrata) a invisibles y alienantes códigos de actuación. Esos valores modernos, en sí mismos de carácter universal, perversamente se han concebidos como exclusivos de Occidente acorde con la mundialización que este proceso impone. Una universalidad de valores capitalista-mente proyectada, centralizada, manipulada e impuesta a cuanta realidad (pueblo, tierra) posible halla de someter.

Con la occidentalización se implantó un orden económico, político-jurídico y cultural mundial bajo las reglas -y también las paradojas- del capital. Con ella, o con él, el (des)orden de lo humano jamás se volvió “más justo”, y la humanidad ni fue “más organizada” ni “más funcional” como creyó Jaspers. Platón le decía a su querido Trasímaco que “nunca beneficia más la injusticia que la justicia”. La capitalización, fruto de aquel espíritu de racionalidad y que alguna vez la dignificó, se ha impuesto y se ha beneficiado precisamente con la injusticia, la irregularidad, la iniquidad, la ilicitud, la arbitrariedad. Esto es lo que el capital en su corrupta historicidad ha introducido en las relaciones sociales de los hombres. La “Idea de Humanidad” que sostenía Herder y toda la Ilustración, re-pensada ulteriormente sólo por algunos buenos espíritus filosóficos, se trocó corrompida y desvergonzadamente en ideal o utopía del desastre. La capitalización no devino Humanidad (pueblo, tierra, meta, libertad, democracia), ella devino Muerte.

Hemos de tener conciencia (interior, futura) de nuestra época histórica. Hemos de activar *pro-posicionalmente* el pensamiento para ejercitarle en su misión de pensar ese no-lugar o posible lugar no violento, no reaccionario de Humanidad. El ditirámico Zaratustra, hablando sobre “la virtud que da”, no puede escapar al llamado de su condición y perspectivismos humanos. Alentaba a lo siguiente: ¡Que vuestro espíritu y vuestra virtud se pongan al servicio del sentimiento de la tierra,...., y que el valor de todas las cosas sea renovado por vosotros! ¡Para ello es preciso que seáis combatientes, que seáis creadores!⁷.

Pero, ¿cuál sería el cometido del arte y de la filosofía? El artista y el filósofo no crean ni pueblos ni zonas urbanas. Tampoco transforman nada. Esta fue una errónea interpreta-

7 F. Nietzsche: Ob. cit. Idem.

ción que hicieron a su gusto los *autosatisfechos* filósofos y políticos seguidores a ciega de Marx. Si algo el arte y la filosofía crean es modos (filosóficos, artísticos) de interpretar la realidad. Si algo transforman es la propia conciencia doblegada de los hombres para fomentar desde allí activismos (políticos) de conciencia. El pensador está hoy llamado a interpretar con criterio político la esencia de lo existente y contribuir, con sus *meditaciones posicionales*, a una toma de conciencia responsable para con la historia de su tiempo: la Humanidad y su historia *post-mortem* futura. Esta historia es la del devenir de los pueblos sometidos para devenir no como democracia (al menos no en su sentido occidental de hoy) sino como Humanidad total.

El pensador es un *sujeto-vida* que, en las condiciones de la capitalización, tiene una conciencia sufrienda. Esas condiciones (condiciones del sufrimiento) lo interpelan a meditar sobre la existencia de nuevos y otros lugares de convivencia. Esta relación entre el *meditar político* y la *condición social* es una zona de intercambio entre el pensamiento y la realidad, también entre la justicia y el sufrimiento. Es la relación constitutiva -dicen Deleuze y Guattari- de “la filosofía con la no filosofía”, de la verdad con la no verdad, es decir, con el lugar a donde ella (la filosofía), con su activismo político (de la verdad total), ha de recalar de manera irrenunciable venciendo la resistencia que le impone el sufrimiento. No puede haber más de *político* en estas palabras suyas:

El devenir siempre es doble, y este doble devenir es lo que constituye el pueblo venidero y la tierra nueva. La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía [...] El pueblo es interior al pensamiento porque es un «devenir-pueblo» de igual modo que el pensador es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente⁸.

El mundo capitalizado no da para más. Y aún la tecno-logía no ha cesado de imponerse, de triunfar. Tenemos las experiencias más irrentables y más desgastadas de la historia universal. Jamás la subjetividad humana ha tenido experiencias tan caotizadas y depresivas como las estratégicas por la panacea económica del mercado, las aparentemente a-políticas de la democracia liberal, las psicológicas de las guerras interétnicas e internacionales, las estéticas del tele-poder informático y comunicacional, las morales del cinismo del ‘vale-todo’, las corporales por la pobreza y el hambre. Lo que ha tenido lugar en la experiencia de modernidad -dice Benjamin- “no es un reanimarse auténtico, sino una galvanización”. Benjamin le dice al hombre occidental:

8 G. Deleuze, F. Guattari: Idem., p. 111.

Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica [...] Y a dónde conduce simularla o solaparla es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza. Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? Así es de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie⁹.

La filosofía más reciente, en esta “nueva barbarie”, ha dejado de comunicar, al menos en las funciones cognitivo-morales de ilustración. También Jaspers decía que la filosofía debía “pugnar por la verdad y por la humanidad en una comunicación sin condiciones”. La filosofía dejó de comunicar porque el objetivo de la *autocrítica* nihilizada no fue la de porfiar cognitivamente por la verdad ni tampoco la del sacrificio moral. La filosofía asumió metodologías relativistas, perspectivas fragmentarias y legitimaciones equivocadas, pero no un punto de vista cognitivo-moral comunicable. La filosofía perdió memoria histórica y universal. Ha de verse en ello una gran falla política que ha de generarle una profunda y, a la vez, positiva conciencia de culpa. La filosofía necesitaba de gestos posibles, en esencia, gestos políticos, que uniesen lo cognitivo superado a lo moral integrado.

La experiencia contemporánea de la filosofía no es que sea la de lo inexpresado ni tampoco la del inmoralismo. Se comete un error si así se piensa, pero sí fue la experiencia de lo impensado y la de la inversión. Con ello jugó peligrosamente a recuperar lo perdido de su pre-historia y a desestabilizar el mínimo alcanzado en su historia. Devino en una *post-filosofía*, cuyas reflexiones oscilaban entre el criticismo y el nihilismo, y en donde lo cognitivo se destronó de sus formas universalistas de comprensión y lo moral adquirió expresión de individualidad des-universalizada. La filosofía, sin embargo, expresó y enjuició hasta donde pudo la tragicidad del hombre en esa desarmante tecnificación capitalista. No dejó de gravitar en la relación entre “crecimiento del mundo técnico” y “crisis de la subjetividad” racionalista, aunque los “montones de ruinas” que la *autodestrucción* dejaba no encontraron restauración.

Hoy, sin embargo, parecen haber cambiado las cosas para la filosofía. Se sigue desconfiando de sus criterios universalistas de legitimación, pero ella se siente llamada a meditar sobre su lugar y papel en la mundialización capitalista en curso. Preguntado una vez que era lo que había sacado de la Filosofía, el griego Aristipo respondió: “El poder conversar con todos sin miedos”. Las dimensiones de maniobra de la veloz tecnificación y las consecuencias desastrosas de una historia prometida y cínicamente burlada han achicado los espacios de actuación del *decir* de la filosofía. Se descreo de su principio de legitimación y de su argumentación racional misma, pero no hay que olvidar que la filosofía tomó principio hablando del género humano. Si ella ha de terminar definitivamente ha de ser cuando lo humano se acabe. La realidad con tanta super-técnica puede haberse des-materializado como ha teorizado Lyotard, pero el pensamiento nunca podrá llegar a ese estado. El tam-

9 W. Benjamin: “Experiencia y pobreza”, en *Discursos Ininterrumpidos*. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994, pp. 168-169.

bién griego Zenón, discípulo de Crates, decía que: “Después de haber naufragado es cuando navego felizmente”, es decir, “me impele a la filosofía”. La filosofía no puede ya presenciar una segunda muerte de ella misma. La filosofía hoy ha de ir a una cita futura con el pensamiento porque, aún en su deslegitimación por variación eidética, la filosofía sabe lo que le falta. La expansión y el desgaste de la super-capitalización han hecho “progresar” a la filosofía, le exigen una “forma futura” de pensar, la cual está aún por elaborarse. Hay aquí, y es ello un buen síntoma, una poderosa razón para seguir conversando, sin miedo alguno, de filosofía.

2 LA ESCRITURA POLÍTICA (RE) INSTAURADA EN LA FILOSOFÍA

Pensar hoy las condiciones de la globalización y la fragmentación ininterrumpidas significa dos cosas. Por un lado, pensar la *totalidad* de las dramáticas condiciones de existencialidad del sujeto (o de los sujetos físicos) en el neurotizado espacio de esta “nueva barbarie” y, por el otro, apegarse -moralmente- en la escritura a una voluntad infinita de proceder en el soportable pero desajustado tiempo de hoy. Hagamos “progresar” a la filosofía. ¿Por qué seguimos temiendo tanto atener el juicio teórico a la “razón total humana” y asirnos a criterios universales de verdad moral? Creo que ya estamos bien hartos de una obligada y suficiente crítica, a la que se entregó la filosofía después de Hegel, censurando los excesos de comprensión universalista y el éxito ideológico de la razón moderna. Se necesita hoy pensar *después* de esa crítica y *más allá* de esa crítica. Ese *después* y ese *más allá* de la crítica, a la cual no se renuncia, es de naturaleza política.

Foucault, en las Conclusiones a su *Arqueología del Saber* (1969), hablando sobre los grandes temas que han garantizado la presencia del Logos occidental en relación con el estatuto político del discurso, le preguntaba a su imaginario interlocutor:

¿Qué miedo es ese que le hace responder en términos de conciencia cuando se le hable de una práctica, de sus condiciones, de sus reglas, de sus transformaciones [...] que le hace buscar... el gran destino histórico- trascendental del Occidente? A esta pregunta, estoy convencido de que la única respuesta que hay es política. Dejémosla, por hoy, en suspenso. Quizá sea preciso volver a ella pronto y en otra forma¹⁰.

Foucault no dejó esa pregunta en suspenso por mucho tiempo. *Vigilar y Castigar* (1972) y *Microfísica del poder* (1975), y *Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972) de Deleuze-Guattari ampliamente la respondieron. Pero resulta curioso el cambio que hubo en la conciencia intelectual posterior de ellos respondiendo esa pregunta. Fueron unas condiciones socio- históricas políticas las que hicieron responder “en otra forma” esa pregunta. La conferencia homenaje de Foucault a Kant *¿Qué es la Ilustración?* (1983) y el texto de Deleuze-Guattari *¿Qué es la filosofía?* (1991) se inscriben, de manera similar, en esa “forma futura” de pensar que “nuestra actualidad” exige a la filosofía y para que ésta medite sobre el “campo de experiencias posibles” de sus discursos. También resulta sintomático que esos escritos por el *¿qué es?* la Ilustración y la Filosofía hoy se enuncien en forma interrogativa. Algo merodea allí de “última hora” y que fuerza al pensamiento a ir más allá de las

10 M. Foucault: *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 352-353.

genealogías despiadadamente practicadas a la razón. Ese *algo* no tiene otro nombre que el de decisión política del pensamiento para pensar la contemporaneidad.

No se trata ya de situar la responsabilidad o la culpa epistemológica de la *filosofía del sujeto* en la herencia histórico-trascendental de la razón occidental. Esto ya se ha hecho y en abundancia. Ahora se trata de pronunciarnos por la responsabilidad ética de aquel que hace filosofía ante las consecuencias del pútrido y deteriorado destino histórico-capitalista que responde en términos de una filosofía neoliberal. ¿Acaso el *metarrelato* de la utopía del mercado y de la democracia liberal no se sujeta desde una Idea que refiere a una historia-universal de toda la humanidad? ¿Acaso no hay en él una especie de *trascendentalismo* de conciencia sobre el que se sostienen todos los teoremas de una historia pensada y legítima en una Idea de carácter universal?

El capitalismo ha triunfado en todos sus ordenes posibles. Contrario a lo que se piense también ese triunfo pertenece al orden epistémico-discursivo: el del género de discurso de tipo económico. Vencer es también una especie de destrucción; por eso la modernidad es el triunfo del desorden. Un sonado triunfo técnico, pero siempre a base de males: corrupción, soborno, prostitución, desintegración, fragmentación, desverguenza, injusticia, deterioro. Pero queda aún un lugar, o un reducto de lugar, donde el capitalismo no ha de triunfar definitivamente. Ha invadido la subjetividad humana, pero ese triunfo encuentra resistencias en el pensamiento de la conciencia. Por eso la filosofía ha de seguir *pensando* la irracional y especificada totalidad capitalista del día de hoy, las verdaderas “sendas perdidas” de la realización plena de la impronta técnica (económica, política, militar, cultural, mental) del capital.

La centralidad absoluta de nuestra época no es tanto epistemológica como sí *ontopolítico-lógica*. ¿Puede haber unas meditaciones ontológicas hoy de la filosofía que no sean políticas? ¿Puede la filosofía hablar en esta super-capitalización que no sea si no *políticamente*? Por *político(a)* ha de entenderse aquí no la astucia de una estrategia instrumental o de eficacia técnica e ideológica en asuntos (públicos o clasistas) de gobernabilidad y legalidad en provecho de la conciencia y la ideología. Ha de entenderse como la *actividad* responsable de pensamiento en asuntos teóricos y morales y que sitúan al pensamiento en una posición comprometida en su ejercicio de pensar la realidad. *Política* es aquí el activismo militante o la responsabilidad intelectual del pensamiento para con su realidad. Este activismo comprometido va más allá de un estricto criterio ideológico y clasista de pensamiento, aunque tampoco se desentiende de él. Lo contiene y lo implica.

La centralidad de nuestra época histórica es la de unas condiciones capitalistas mundiales que, por el alto nivel de concentración de poder disociante que contiene, está generando un espíritu intelectual a favor del *pensar político*. Esta conciencia emergente es la de un *sujeto-agente* inmediatamente contemporáneo con una forma futura de acción inmanente al proceso mismo del *hacer-decir* del pensamiento. La escritura que ha de corresponderle a esa forma futura de conciencia ha de ser una escritura consecuente y consciente para con su tiempo. La escritura de la filosofía hoy ha de inscribirse en un sujeto, que si bien ya no ha de tener el título de sujeto psicológico o trascendental, sí ha de tener la credencial de sujeto-compromiso prestamente destinado a la acción *práctico-teórica* del pensamiento. Esta *acción* no es otra que la de la escritura en la decisión política del pensar. Barthes intentaba decir algo parecido cuando afirmaba que: escribir, hoy en día, es constituirse en el centro del proceso de la palabra, es efectuar la escritura afectándose a sí mismo, es hacer coin-

cidir acción y afección, es dejar al que escribe dentro de la escritura, no a título de sujeto psicológico... sino a título de agente de la acción¹¹.

Escribir es siempre un acto riesgoso de pensamiento. El riesgo consiste en que la palabra, al afectar insistentemente el constituido sistema de códigos y verdades establecidas, se convierte en un arma de transgresión. Se transgrede para encontrar un límite, y este no es aquello en lo que algo cesa, sino en lo que algo se deja ver de otra manera. La escritura, por eso, implica una fiesta o también un dolor. A través de ella sentimos que algo se estremece en el discurrir de nuestro *decir* escribiendo. Pero siempre es un acto consciente de componer pensamientos para un alguien que nos leerá. Escribir es también una responsabilidad de acción teórica, y también tener la conciencia de esa responsabilidad del acto de la palabra. Por eso el duelo (como dolor y como desafío) de escribir se puede pensar para otros, para influir en otros. ¿Tuvo siempre la filosofía conciencia de este lícito acto de pensamiento a través del cual el gesto punzante de la palabra hacía que algo vital se estremeciera? No parece la filosofía, al menos hasta Kant, haber tomado conciencia de que escribir era afectarse ella misma para desde allí pronunciarse por *otra lugar* habitable por el pensamiento. Desde luego, a la filosofía no le fue nunca menester entregarse al plácido descanso del ir y venir sin más de los pensamientos.

Para los griegos, es cierto, el ocio no era sinónimo de irresponsabilidad o simple juego en el que el espíritu se retiraba sin más a los placeres de la carne. El ocio significaba cultivar seriamente la potencialidad del espíritu, el cual al elevarse a pensamiento se entregaba a *crear* (meditar y gozar) el objeto de la contemplación. Discurrir intelectualmente era para los griegos *traer* el objeto al espíritu no para entretenimiento consumista, sino para meditación razonable de pensamiento. Hubo bien de considerarse que *pensar* era el arte de situar las *ideas* allí donde comprometiesen a pensar al hombre virtuoso de espíritu. Es cierto que el placer de filosofar era el que producía menos dolor y sufrimiento porque su objeto de deseo era relativamente estable. El objeto se *pensaba*, más no se perdía. Siempre estaba disponible para meditarlo. La filosofía, desde Platón hasta Hegel, entendió la *escritura* filosófica como el acto seguro de entender y convertir lo genérico en la astucia del pensamiento para *organizar* lógicamente la realidad vital del sujeto-cuerpo. La filosofía entendió el lenguaje sólo como voz articuladora de un único (y excluyente) sentido de verdad, y la escritura corrió el riesgo de quedar integrada a esa potente voz de discurso racionalista.

¿Puede hoy la filosofía, en medio de su agonía, recuperar, o hacer suyos, gestos interpretativos, giros de voz, objeciones atinadas? Escribir es también pensar que las cosas pueden estar en otra parte, en otro lugar distinto de aquel en el que habíamos pronunciado la voz omniabarcante o distinto de aquel mismo al que aún el pensamiento no ha llegado porque ese lugar futuro falta aún por colmar o habitar. ¿No era esta posibilidad misma de pensamiento la que hizo decir a Breton y a Kundera que el arte y la vida estaban en otra parte? Para afirmar hoy esta posibilidad futura de pensamiento no creo sea necesario ni un Manifiesto artístico-político ni una enjundiosa novela; tampoco es necesario asumir las cosas en forma de una utopía de corte historicista. Para abrir esa posibilidad de pensamiento sólo hace falta una decisión de pensamiento: responder éticamente por “nuestra actualidad” futura y hacerlo en términos de una heterotopía que está aún por crearse.

11 R. Barthes: *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 31.

La vida es hoy un lugar desplazado hacia un *afuera* desde el que no se opone resistencia al poder que la disloca. Ese *afuera* es el límite mismo de lo (in)soportable y lo (in)habitable en el que todo se repite a manera de destrucción y nada se renueva. No hay reparación de los daños porque nada se crea nuevo. Para el capital la dialéctica de su proceso histórico mundial es la eterna repetición de la destrucción. Los flujos de energía técnica que él produce son intensidades reguladas-desreguladas que afectan las relaciones sociales de los hombres. Esa energía sólo se recupera a manera de una perversa reconversión de los deseos humanos y de las cosas del sistema siempre a su favor (mercado, consumo, dinero). Así las cosas, sólo hay lugar al nihilismo y a la depresión. Lyotard insistió en que la modernidad del capital despolitizaba el modo de ser de las cosas y también la conciencia del sujeto hacia ellas. Asegurándose de Freud afirmaba que el capital es un proceso de “deseo-muerte” que toca con la política, pero que en esa metamorfosis “la política permanece profundamente intacta”. Y en el colmo del cinismo filosófico-político, Lyotard también afirmaba que el capital en materia de legitimación “no prescribe nada”. El capital, confirmaba Lyotard: no necesita mostrar una instancia que establezca la norma de la prescripción. Está presente en todas partes, pero más como necesidad que como finalidad¹².

El capital ha desplazado la vida a un no-lugar en el que la filosofía parece ya no tener nada que decir, pues se ha asegurado que en su *caída* carece de prestigio. La forma desregulada en que la capitalización ha organizado la sociedad, y la manera regulada en que los discursos económico y político imponen sus axiomas universalistas de sentido ofrecen en sacrificio el presente negativo que habitamos. La capitalización permitió alguna vez la resistencia de las fuerzas opositoras al sistema. Movimientos sociales, partidos políticos, estudiantes en las calles encontraban espacios de resistencia y legitimaciones teóricas para oponerse al sistema. El surrealismo incluso pensó que con la emancipación del deseo se alcanzaba también la emancipación política. Era ello una forma de ir contra las codificaciones disciplinantes de la burguesía capitalista, aunque aquel *Manifiesto* de 1924 nunca perseguiere la transformación total de la sociedad. Tampoco la perseguían los distintos movimientos alternativos de los años 60. El escritor conservador inglés P. Johnson ha dicho que Mayo '68 “ofrece, visto desde ahora, una pintoresca colección de capitalistas y banqueros con pasado revolucionario que han acabado ejerciendo de ricos”. El sistema acomodó y cooptó a todas aquellas fuerzas sociales opositoras que intentaron reformarlo.

Lo cierto es que el super-capitalismo contemporáneo jamás ha contado con tanto espacio de maniobras para neutralizar toda acción política (social e intelectual) de resistencia y también de vergüenza en este negativo presente. Ha dado fin a toda forma de legitimación discursiva e ideológica del pensamiento. Cuando el pensador (el filósofo) hoy piensa en un tipo de lucha (personal, individual, hacia *dentro* de sí mismo) creo que, en materia de activismo político, no moviliza a nadie. Ni a él mismo porque desconfía de las posibilidades futuras de la capacidad de *totalización* del pensamiento (de la filosofía). Son las huellas de un activismo teórico *cuasi* político en el que “la política [la de ‘las cosas ásperas y materiales’ y la de ‘las finas y espirituales’ que hablaba Benjamin] permanece profundamente intacta”. Escribir desde esta resistencia personal o local es una manera de perpetuar el fragmento y no recomponer lo que se estremece con el “golpe brusco” de super-técnica del capital. Hay

12 J. F. Lyotard: *Memorandum sobre la legitimidad*, en *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 69. Véase también el escrito *Notas sobre el retorno y el capital*, en *Dispositivos pulsionales*.

aquí una gravedad para el pensamiento. ¿Cómo es posible pensar sólo para el *adentro* de mí cuando “yo” formo parte de un *afuera* despedazado a nivel global?

Hemos de seguir pensando en la necesidad de pensamiento, no de una historia futura sino en la del pensamiento en su forma histórica futura. Deleuze y Guattari también decían que la historia “es sólo el conjunto de condiciones casi negativas” pero que éstas “hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia”. No es que el pensamiento renuncie al concepto de historia, sino que él produzca pensamientos y modos de pensamiento conmensurables con la necesidad real de *pensar* la historia que aún falta. Por eso la utopía ha de ser re-decida en sus claves epistémicas de comprensión. Que el pensamiento *experimentalmente* significa hoy que elabore meditaciones éticas sobre *nuevos* modos de existencia y convivencia humanas. Es lo que por fuerza moral y prestigio le corresponde pensar. ¿Cómo crear esas heterotopías u otros lugares de humanidad futura si el pensamiento no es obligado a *escribir* desde una responsabilidad ética de acción teórica? Tiene razón el filósofo costarricense A. Jiménez cuando afirma: Lo que las sociedades y los sujetos son no es resultado del azar, sino de una historia susceptible de ser descifrada y reinventada. Para ello es preciso pensar y disentir de aquello que no hace a la vida digna de ser vivida¹³.

¿Qué ha de ser hoy para la filosofía lo digno de ser escrito? El ser y el tiempo de hoy son los del desgaste y la falta. Desde el siglo XIX en la filosofía teorizaciones al respecto ha habido en abundancia. Sin embargo, en el mayor de los casos, la escritura no anidó en la total pertenencia de la experiencia política del discurso tal y como la sostengo aquí. La experiencia posible o futura de la escritura filosófica no puede ser otra hoy que la del criterio político de validez universal del discurso: la de la objeción cognitiva atinada y la de la responsabilidad moral de virtud filosófica, la de la voz pluridimensional de sentido y la de la acción *práctico-teórica* del discurso.

La filosofía no siempre tuvo conciencia de que su escritura podía dirigirse a un otro lugar de espera teórico. Escribir para ella fue un acto de estricta reglamentación a un único lugar regido por una Idea, cuya intención superior fue proceder por variación trascendental y totalizadora de pensamiento. La regia conceptualización exigía demasiada racionalidad y no eran asimilables para ella otras formas de *complejización* del mundo. La escritura en esta tiranía del concepto quedaba sometida a la fuerza de la Voz sistemátizante en forma de una Idea-telos, pero que de futuridad posible tenía bien poco. Legitimar la modernidad de lo nuevo (en economía y en política) como lo hizo la filosofía moderna, en excesiva y exitosa forma racional-conceptual, no ha de entenderse como una forma mañanera o perspectiva de pensamiento. Los contenidos del Ideal contenían una significativa dosis de revolucionarismo político de futuro, pero en la legitimación epistémica de los contenidos no había ningún porvenir de la filosofía. Esta se atascó en una “dirección única” de lugar y de actuación.

¿Qué aconteció en la filosofía cuando ella, en el siglo XIX, se decidió a sobrepasar ese único lugar e instalarse en un otro lugar no pensado? En medio de una galopante desarmazón técnico-existencial de la modernización en curso, ¿qué representó, y qué éxito filosófico tuvo la crítica nihilista que intentó desplazar la escritura filosófica a ese *otro lugar* impensado por la filosofía? La crítica nietzscheana a la tradición metafísica, y la ulterior re-

13 A. Jiménez: “La vida es lo que pasa mientras uno está ocupado en otras cosas”, en *La vida está en otra parte. El ocio, los placeres y los amores*. Colección Prometeo 17. Departamento de Filosofía Universidad Nacional, Costa Rica, 1997, p. 12.

cepción francesa de los años 50/60 del siglo XX, es un obligado referente para responder estas preguntas. Hay allí un pertinente reajuste en la escritura filosófica, pero también un peligroso reventamiento de los plexos de sentido de la filosofía.

La herencia teórica nietzscheana no dejó de interrogar la escritura de la filosofía. Intentó con ello situar la escritura en otro lugar que fue origen y luego final. Desde su origen griego la filosofía no dejó de interesarse por el lenguaje literario: forma de lenguaje presente en la raíz escritural de la filosofía y en la que el elemento ficcional de sus temas *resiste* a la verdad del ser con la que opera la filosofía. Interrogar la escritura con este pretexto abría la posibilidad -dijo Foucault- "de que nuestro camino es una vía de retorno y de que cada día nos volvemos más griegos". El "programa de la escritura" de la *desconstrucción* anti-logocéntrica de Derrida fue una operación riesgosa de pensamiento. Se concibió para correr ese consciente riesgo: al enfático y homogéneo discurso (platónico) del ser opuso el formal juego de metáforas estéticas de la literariedad. Del campo eidético de las ideas inmutables a la "lámpara de mil cristales tallados que fragmentan la luz" (Derrida), o a la "dispersión de estrellas que contornean una noche mediana para nacimiento en ella a unas palabras sin voz" (Foucault). Tras las señas de Nietzsche, Mallarmé y Valéry, verdaderos maestros de la luxación del lenguaje, Derrida se empeñó en argumentar que "la filosofía también se escribe" y que el filósofo ha sido tal en tanto que olvida la escritura. Resultaba realmente sorprendente leer el cogito cartesiano y la dialéctica hegeliana como estilo y timbre de un texto-voz literario. La nueva figura de sujeto que se habilitaba quedaba, sin embargo, inhabilitada de la (anterior) función pensante de filosofar. La interpretación filosófica asumió otra y arriesgada licencia teórica.

Nietzsche ya había adelantado este peculiar programa de estudio de la filosofía como género literario. La cuestión consistía en mostrar un sujeto-poeta, el cual más que discurrir sustancialmente fijado a una identidad ideal, la verdad primera de ese sujeto era constituirse como sujeto-voluntad de fragmento gramatical o literario. Disolver la metafísica significaba proseguir la búsqueda de sentido por otros medios y recursos de lenguaje. La experiencia de la "muerte de Dios" era la clarividencia de que el discurso necesitaba asentarse y tomar forma en otro lugar de conciencia para dibujarse como su propio límite. Nietzsche, sin embargo, comprendía que la historia de Occidente estaba estrechamente ligada al lenguaje. También decía de esa nueva seducción de lenguaje: Yo creo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática...¹⁴.

Contra la verdad trascendental y el "engaño de la razón en el lenguaje", Nietzsche oponía la interpretación (la realidad "elegida, reforzada, corregida"). Contra el sujeto ideal, un sujeto dionisíaco liberado de la palabra absoluta, y cuya verdad última era la voluntad de conflicto vital: decir "sí a todo lo que es enigmático y terrible". Traspasar los límites de la palabra-Dios es para Nietzsche no *pensar* la Verdad de la vida, sino ficcionar "otra vida", "una vida mejor". Es reconocerse el sujeto no en la verdad ideal o subjetiva, sino en el *contexto* o en el *afuera* de sí mismo, es decir, en el lugar impensado o en el que la palabra se pone *fuera de sí*: en la existencia del sacrificio ilimitado humano, en la escritura del "sí" a la vida tal y como ella es. "Dios ha muerto" era el estímulo a que se llevase la Verdad Absoluta de "la razón en el lenguaje" a su límite, a que el sujeto dejase de reconocerse como un "yo" psicológico (ser, sustancia, causa, fundamento) y se convirtiese en

14 F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Ob. cit., p. 164.

sujeto “agente de la acción”. Pero, ¿cuál es esa *acción* del sujeto? No otra que la de reconocerse en la profanación de lo sagrado, de la palabra absoluta quebrada, en la ausencia ya irremediable de sentido “limitado y positivo” que antes la palabra daba. La “muerte de Dios” es la experiencia que restituye al hombre, decía Foucault inspirado enteramente en Nietzsche: a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede.¹⁵

Lo que estuvo en juego de des-articulación en este programa nietzscheano de la filosofía como “género literario” es el límite mismo de la filosofía. Desplazamiento total y sin recuperación del límite de lo conceptual, la verdad y el sentido del *saber absoluto* sobre la cosa. El límite que, como dijera Foucault, “se abre violentamente sobre lo ilimitado” y “se encuentra arrastrado por el contenido de lo que niega”. El límite que experimenta perversamente su verdad misma “en el movimiento de su pérdida”. Experiencia de la transgresión: de “la afirmación no positiva” o de “la prueba del límite”. Imposibilidad misma de la filosofía, del orden mismo de lo teórico. En lo adelante (Bataille, Blanchot, Cioran, Barthes, Klossowski, Foucault, Derrida) se vive y se escribe desde “formas extremas de lenguaje”, desde un lenguaje, el cual solo se reconoce en la transgresión de su límite.

Proseguir ahora la filosofía es entender el lenguaje como *nuevo* valor del sentido histórico, pero ya no como convención ni convicción de signos carente de singularidades y contradicciones. El lenguaje se entiende como “movimiento de pura violencia” contra aquello que lo sometió a ser voz indiferente a la diferencia. El lenguaje *comprende* ahora la vida o el ser vital como problema-límite de lo verdaderamente (in)soportable humano. Escribir es interpretar eligiéndose y reforzándose el hombre constantemente en la situación límite de lo vital, en la que el cuerpo se empequeñece y se destruye ante lo “enigmático y terrible” de la socialización humana. Escribir es ahora el acto de resistencia de un sujeto a-psicológico que pone su honor (personal) y honestidad (individual) en afirmar la vida en otro y *real* lugar impensado por la filosofía. Dice Nietzsche del nuevo *lugar* moral del filósofo:

Nosotros no negamos fácilmente, ponemos nuestro honor en afirmar. Nuestros ojos están siempre abiertos a aquella economía que todavía tiene necesidad y trata de servirse de todo lo que la sagrada locura del sacerdote, la enferma razón del sacerdote reprueba; para aquella economía en la ley de la vida que saca provecho también en la repugnante especie del hipócrita, del sacerdote, del virtuoso: ¿qué provecho? Aquí, nosotros mismos, los inmoralistas, somos la respuesta en persona...¹⁶.

El *nuevo* valor de la escritura exigía no una totalidad pensada, sino el fragmento impensado, el cual había que aún deshacerlo para alcanzar la coherencia de las cosas. El anagrama es la respuesta de la escritura. La perspectiva de la “filosofía del riesgo” que inaugura Nietzsche hace que la filosofía sufra un importante desplazamiento de sentido y estilo. Este consiste, lo expresó Foucault en el momento de mayor beligerancia *antifilo-*

15 M. Foucault: “Prefacio a la transgresión”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Obras esenciales, Volumen I. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 166.

16 F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Ob. cit., pp. 158-159.

sófica de su generación, en que “la interrogación acerca del límite sustituye a la búsqueda de la totalidad” y en que a la existencia “hay que liberarla de sus equívocos parentescos con la ética”. Epistemología y moralidad quedarían así salvadas de “la potencia de lo negativo”. El gesto de la transgresión reemplaza la representación de la totalidad, la cual ya no se considera concreta o especificada. La transgresión afirma la existencia en su límite pero es un gesto que, por su ímpetu de subversión y ante cualquier significación o contenido (dialéctico, ético, revolucionario) de proyección intelectual, “finalmente ha de callar”. Ella no ofrece contenidos ni tampoco acciones de *representación* ético-universalista de pensamiento, porque como lo expresara Foucault: autoriza una profanación sin objeto, una profanación vacía y replegada sobre sí, cuyos instrumentos no se dirigen a ninguna otra cosa sino a sí mismos.¹⁷

El reajuste en la escritura filosófica terminaba en el des-hacer mismo de lo que se afirmaba: el “ser (ilimitado) de la diferencia”, cuya existencia “por vez primera” se comprendía en su situación aporética y trágica de historicidad (la muerte). Si transgredir era des-hacer el sentido (significado, contenido) más allá de su límite mismo posible, y tras ello no se podía éticamente re-hacer nada de lo que negativamente se violentaba, ¿entonces para qué se empleaba la escritura? ¿Para qué transgredir en esa brutal forma el límite del lenguaje? Había, sin duda, un enorme contenido político en ese “liberar a la escritura del tema de la expresión”. De olvido e impugnación, es cierto, pero también de renuncia total al *activismo político* de conciencia del intelectual. Este activismo posterior a Mayo del ‘68 hizo falta y muchos de ellos no dudaron, reconociendo las imprudencias cometidas, en asumirlo teóricamente “en otra forma”, más próxima al compromiso ético-político de pensamiento. Pero la reanudación de la filosofía por las sendas de la transgresión hacía definitivamente *morir* al sujeto de la escritura en el propio acto de *decir* escribiendo. ¿Escritura, entonces, en qué *contexto*, en qué *afuera*, en qué *lugar mismo* de discurso? Esta deslegitimación significaba bastante para proseguir *políticamente* el ejercicio del filosofar.

El filósofo, el que se había concebido en el trayecto Platón-Hegel, sufre también una transformación: ya no es “originario” pero tampoco es dueño de su propio lenguaje porque sabe que *no hay objeto* y que “no lo somos todo”. El lenguaje de la filosofía había fracasado y, por tanto, ella debía callar. Ya no podía *representar* (en su forma histórica) una realidad última. Vivir para la carencia de fundamentos idealizados es la “nueva verdad”, es el nuevo espacio de libertad, “desde ahora constante de nuestra experiencia”, en el que el filósofo da cuentas -dice Bataille- de “la incompletud del ser”. Si anteriormente la confianza racional y el deseo eran incongruentes para pensar el ser, ahora -expresa Bataille- “descubrir la incompletud encuentra que la plenitud intelectual y el éxtasis coinciden”¹⁸. Foucault, homenajeando a Bataille y su despiadada crítica al sujeto de la Filosofía, sacaba al respecto una conclusión que bien pudiera pertenecer a cualquiera de esa generación neonietzscheana:

El hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo.

17 M. Foucault: “Prefacio a la transgresión...”, Ob. cit., p. 164.

18 G. Bataille: *Guilty*. Lapis Press. California, 1988.

De nuevo, no se trata de un fin de la filosofía. Sino más bien del fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico¹⁹.

La *muerte* de la filosofía, concomitante con la de Dios, y la consecuente “desaparición del sujeto filosófico” con sus contenidos ético-universalistas, produce lo que Bataille nombraba como “la alegría suplicante” o el “inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin”. Este júbilo de la escritura liberada en su desfallecimiento Bataille lo entiende como el “éxtasis” pleno de la conciencia transgredida en tanto nueva forma de comunicación humana. Comunicación no en positivo sino en negativo en la que el sujeto comunica exclusivamente con la *muerte* que le espera y lo constituye. La muerte, pensaba Bataille, que comunica con la comunicación. Esa festividad es la del lenguaje filosófico mismo, ahora sin su revestimiento dialéctico totalizante anterior, sin la promesa de la hemorragia de subjetividad y eticidad triunfante. Se abría entonces para el pensamiento la posibilidad de hacer uso del nuevo lenguaje “de peñascos” y “circular que remite a sí mismo y se repliega en una interrogación de sus límites”. Quedaba abierta la posibilidad de la *nueva o futura* forma, en todo caso, verdaderamente riesgosa forma de escritura filosófica. Como lo expresara eufóricamente Foucault por entonces: Lenguaje no dialéctico del límite que no se despliega sino en la transgresión de aquel que lo habla. El juego de la transgresión y del ser es constitutivo del lenguaje filosófico que lo reproduce y sin duda lo produce²⁰.

¿Qué tenemos aquí, entonces, con la situación de la filosofía? Un pensamiento del límite o del *afuera* des-totalizado que, es cierto, abrió nuevos territorios de objetivación y brindó nuevos instrumentos de análisis teórico de la subjetividad, pero que también su criticismo restó fuerzas a un proyecto de pensamiento políticamente comprometido. Sin duda fue una opción política de pensamiento pero fragmentaria, y más allá de la voluntad de verdad que contenía, la deficiencia de esa postura intelectual radicó en que el lenguaje ya no quiso ser portador de existencias absolutas ni de valores o verdades últimas de realidad. Solo mantenerse “en plena ruptura de transitividad” (Foucault) o en “intransitividad de objeto real” (Lyotard) reconduciendo la existencia, la verdad y el valor “al límite en el que se cumple la decisión ontológica”, esto es, el ser en su límite y el límite definiendo el ser. Había que (re)convertir el lenguaje reflexivo de la conciencia subjetiva, ya no hacia la confirmación de una interioridad de conciencia sino hacia un *afuera de sí* en el que las palabras se desentendiesen terminantemente de toda significación victoriosa de subjetividad y moralidad. A Foucault no le faltaron argumentos para pronunciarse sobre la *suerte segura* de lo que por entonces llamó “el pensamiento del afuera”, esto es, el pensamiento girado “hacia un extremo donde le sea preciso discutirse siempre” y en el que, por fin, se enuncie el fragmento, la dispersión, la ausencia y el fin del fundamento teleológico de la conciencia. Un pensamiento en el que, dice Foucault:

Llegado al borde de sí mismo, no ve que surja la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a borrarse; y debe ir hacia ese vacío, aceptando deshacerse en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la inti-

19 M. Foucault: “Prefacio a la transgresión”, Ob. cit., p. 173.

20 M. Foucault: Idem., p. 174.

midad de un secreto, sino el puro afuera en el que las palabras se extienden indefinidamente²¹.

Descomunal destrucción del lenguaje filosófico y del modo de operar (cognitivo-ético) de la filosofía. Las consecuencias de ese aniquilante giro de la escritura no podían ser peores para la filosofía en su contexto socio-histórico de actuación. No es que se llamara a un desarme moral ni se estuviese cediendo a las inercias socio-políticas de la época, pero si en verdad “las estructuras bajaron a la calle” ¿por qué la Filosofía debía renunciar a ser proyecto *totalizador* de una praxis política intensa?, ¿por qué ella en su *decir-hacer* debía finalmente callar?. El argumento de “quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario” en favor de aquel otro que se interrogaba por “las condiciones” y “las formas” en que “un sujeto puede aparecer en el orden del discurso” obedeciendo a unas reglas que lo conforman, no justificaba -ni justifica- la muerte del *hacer* político de la filosofía.

Lo que creíamos presencia, es cierto, muestra el vaciamiento o la “incompletud del ser”, pero ante lo contradictorio de ésta ¿el pensamiento ya no puede ni representar ni totalizar la compleja red global de causas-afectos existentes? Para esa generación de pensadores tampoco pareció prudente que el pensamiento necesitara de fines y metas axiológicas de fundamentos seguros, pues sin más, “el individuo es un fragmento del Hecho” sin posibilidad de re-componerse. El hombre no necesitaría más de proyectos *totalizadores* de actuación y resistencia (ni teórica ni política). La escritura ya no es sistemática porque hay un *sujeto* articulador y movilizador de *totalidades* pensadas desde lo representacional-proyectual de conciencia. Y en los despedazamientos, y ante los continuos estremecimientos, no ha de haber ninguna presencia definitiva.

Fue este un *programa* teórico que conscientemente entró en la filosofía e hizo girar sus fundamentales plexos de sentido. Hizo cambiar el sentido y el estilo de la filosofía a favor de un nuevo pero amenazante perspectivismo filosófico. ¿Regresismo cultural como lo llamó Habermas? ¿Neoirracionalismo a manera de “nihilismo (vitalista) activo” en sentido nietzscheano en los análisis del discurso? No son estas las preguntas a formularnos hoy, ni ya es el momento de enjuiciar el contagioso *éxito* filosófico que tuvo este “programa de la escritura”. Son otras hoy, al paso del tiempo, las interrogantes que habríamos de plantearnos para seguir pensando en la filosofía. Con ellas, en el desgaste y en el deterioro de lo vital, habríamos de re-iniciar el ejercicio de la filosofía. Ni el filosofar ni el pensador que de él se vale han de darse por muertos.

Las condiciones socio-históricas han cambiado para peor, el super-capitalismo las ha desplazado a un *afuera* sin reconciliación. Ya no se trata de un modo de vida no fascista o de terror arbitrario y totalitario contra el cual pensó y actuó la escritura transgresora de aquella *maldita* generación de filósofos. Se trata de una época de recomposición mundial del capitalismo sin grandes daños en la economía y nada que lo perturbe políticamente. Es la época del super-poder global del capital que sutilmente nos transforma a “nosotros mismos” y a las relaciones sociales también de una manera degradante. La palabra cargada de sentido aún tiene voz y ésta ha de escucharse. ¿Cabe pensar la esencia o el *conjunto* de lo capitalista-existente desde esta nihilizada voluntad de fragmento? ¿Hay en este “programa

21 M. Foucault: “El pensamiento del afuera”, en *Michel Foucault. Entre...* Ob. cit., p. 302

de la escritura” responsabilidad *total* de la escritura para con el caótico estado del mundo? También Blanchot consciente de que “la escritura fragmentaria sería el riesgo mismo”, e intitulado un texto suyo con una frase que bien pudiera tomarse en serio para nombrar esta escritura: la *Escritura del Desastre*, reconocía que la escritura fragmentaria es: el despedazamiento (el desgarrar) de lo que nunca ha preexistido (real o idealmente) como conjunto ni podrá nunca juntarse en alguna presencia de porvenir. Espaciamiento de una temporalización que tan sólo se aprehende -engañosamente- como ausencia de tiempo.

¿Se alcanza con este riesgoso “programa de la escritura” o “pensamiento del afuera” la plenitud de compromiso intelectual en este *aquí y ahora* de la super-capitalización? ¿Podemos seguir utilizando la escritura como un arma para fragmentar (deshacer) la Verdad Absoluta de una super-capitalización total (en el nivel material-social y en el de conciencia), y que sin límites la sostiene un sujeto-poder que se representa una realidad histórica última? Escribir se vuelve también hoy una decisión política del filosofar en nuestro tiempo, una necesidad obligada de pensamiento para con nuestro presente y el futuro de Humanidad que aún falta por pensar. La filosofía aún no ha terminado su misión de razonar, de *experimentar* pensamientos argumentando juicios de valor sobre la totalidad de las dramáticas condiciones de existencialidad del hombre. Activemos no las diferencias fragmentadas, sino el consenso de pensamiento y, a través de ellas, pensemos la necesaria forma *política* de filosofar.

En su desesperación al por mayor Cioran decía que “el universo no se discute; se expresa”. Y que la filosofía, a la que atacó duramente por “su terrible nulidad”, “no lo expresa”. Consideraba, por tanto, que nos “era inútil recurrir a ella” pues “no iba a sernos de ninguna ayuda”²². Escribir desde la filosofía (inscribir el pensamiento en su escritura política) no creo que sea un acto fallido ni un punto ocioso en el que el pensador deje de atrapar “el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres”. Escribir los procesos objetivos del pensamiento significa pensar sistemáticamente la complejidad social desde el punto de vista teórico, es decir, escribir el sistema. No hay ninguna ingenuidad ni sobresalto desmedido alguno en apelar a finalidades valorativas y criterios normativos para denunciar un estado de desgaste o de vacío del *ser* contemporáneo. La subjetividad se *produce* desde la configuración social y con tales juicios y criterios puede que tengamos una mayor -y necesitada- conciencia política de lo (capitalista-mente) existente.

Tampoco con el gesto político de la escritura filosófica, al menos como la sugiero, se construye una falsa identidad de pensamiento. Y ello porque el modo de funcionamiento hoy de la filosofía no ha de reducirse ni estar monitoriado por un sistema ideológico absoluto de conciencia. La cuestión creo que va más allá de esta legitimación por variación ideológica de subjetividad, aunque no se desentiende tampoco de esa forma moderna de legitimación. Es un absurdo imaginar que el pensamiento *hable* o escriba (filosofe, experimente, ficcione) -como expresara Foucault- “en estado absolutamente libre, a disposición de cada cual, y se desarrollara sin atribución a una figura necesaria o coactiva”²³. El renovado modo de pensamiento que por entonces dijera Foucault “queda aún por determinar, o tal vez por experimentar”, y contrario a sus tesis programáticas, tiene que ver hoy con una re-

22 E. M. Cioran: *Breviario de podredumbre*. Taurus Ediciones, Madrid, 1981, pp. 65-66.

23 M. Foucault: *¿Qué es un autor?*, en *Michel Foucault. Entre...* Ob. cit., p. 351.

actualizada forma o modo teórico-político de pensamiento. El “sistema coactivo” que lo obliga a pensar es el de la fundamentación ética y política de actuación.

No se trata de restaurar “el tema del sujeto originario” ni del “filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico” aliado a una *totalización* ideológica sin mediaciones del discurso. Se trata, eso sí, de proteger el ejercicio absoluto del pensamiento (la razón) y la misión fundamentativa del sujeto para pensar el estado (universal y fragmentado) de cosas de lo hoy existente. ¿O es que debemos seguir diciendo (y escribiendo) que no hay *objeto* de conocimiento? Pensar con responsabilidad total es un asunto ante todo de fundamentación ética, y este es un fin universalmente válido porque hay presencia total de *objeto* de meditación. Estaríamos entonces posicionalmente situados en una crítica que, por un lado, (re)instaura una escritura ético-política de pensamiento y, por otro lado y con ella, se desconstruye la sistematicidad de un lenguaje totalitario y *pseudo*científico como es el del neoliberalismo económico y político. Lo obligado del concierto excesivamente tecnificado y del desconcierto aparentemente a-político del acontecimiento de nuestro tiempo exige a la filosofía pensar desde ese lugar sistemático-político de pensamiento.

3. EL PENSAR Y EL HACER HOY LA FILOSOFÍA

¿Cuáles son las dos cuestiones inexcusables que atañen expresamente, sin desvíos ni demoras, al pensamiento de nuestro tiempo? Se resumen en dos palabras: *pensar* (interpretar posicionalmente) y *hacer* (en modo ético-político).

Las condiciones de expansión, crecimiento y destrucción asociadas a la fase neoliberal del actual capitalismo han hecho que la filosofía, en medio de su agonía, reconsidere su orientación discursiva. Después del mal viaje histórico criticista-negativista, trazo de una violenta voluntad de lenguaje-límite que recorrió todo el espacio racionalista de la filosofía, se observa como la filosofía (lo que queda de ella) saca lecciones de aquella experiencia y reorienta el modo de proyectar el discurso. Ahora ella ante la complejidad de la realidad social (se) interroga y medita “en otra forma” por el necesario *lugar* de intervención del discurso. Si se ha reconocido la objetividad más que real de los efectos de la universal y concreta capitalización en curso, buen argumento para la filosofía sería que ella se pronuncie por una nueva *política de la representación*. El espoleado problema del *modo de representar* exige hoy otro tratamiento de modelo cognitivo en el que se teorice a profundidad los problemas de la producción de subjetividad en este momento de la realidad social.

Habría entonces de elaborarse, en el nivel de la subjetividad teórica, una estrategia (rectificada y sopesada) del *modo de comprensión* en la que la mirada crítica de la filosofía visualice y se pronuncie por el (posicionado) *lugar* existente y la *presencia* en ese (contradictorio) lugar del “juicio total de razón humana”. Puede llamarse a esta *política* de la representación la *cuestión (inminente) del pensar*. Hacer uso de ella significa que el pensamiento ha de interpretar a profundidad la situación *real* (total y empírica) del sujeto. Cuestión teórica en el sentido de pregunta (interrogación) y de demanda (de urgente meditación) del filosofar.

Desde Kant sabemos que la única forma histórica posible de la filosofía era arrimar el conocimiento (y su modo de funcionamiento) a la realidad social. Forma histórica en la que las categorías de *sujeto* y *objeto* apareciesen no sólo reveladas de sus propios límites, sino también revestidas de las marcas y contradicciones histórico-sociales. Los desplazamientos y revisiones a fondo en los *registros* epistémicos del modo de *representar* de la filosofía no dejaron de tener lugar, y desde entonces el filósofo no ha salido de ese espacio de reajus-

te crítico (teórico y metodológico) del discurso. Estaban justificadas esas decisiones filosóficas, aunque no siempre eran atinadas ni justas. Los proyectos genealógicos y desconstruccionistas más que replantear el problema de la cognición la desbancaron de sus categorías y contenidos básicos. La crítica exegética al uso no se planteó nunca ni renovar el análisis de la *comprensión* en un nivel superior ni introducir en ella la actitud ética consecuente. En muchos casos tal crítica fue la de una escritura sibilina (Heidegger), excesivamente textualista o retórica (Derrida, de Man) y políticamente censurable (Lyotard). Ellas se aproximaban, a su manera, a la representación de la realidad histórica pero eran producciones teóricas torcidas y claramente ideológicas.

No hemos aún salido de ese re-decidiado espacio de (re)elaboración epistemológica de la *comprensión* filosófica. Actuamos en su interior y desde ese trazo filo-crítico se proyecta siempre una ideología de trabajo del pensamiento, esto es, modos ideales de producir conceptualizaciones en relación con una determinada práctica socio-histórica del sujeto. El último de esos guiños teóricos e ideológicos -según Lyotard- de "reescritura" epistemológica (el de "post") nos ha puesto en la siguiente disyuntiva: ¿cómo localizar y volver conceptualmente disponibles las realidades y experiencias últimas de nuestros discursos y formas de comprensión? El debate y la crítica en torno a la (des)legitimación del estatuto teórico y político del *metarrelato* moderno intentó exponer una victoriosa comprensión de la historicidad contemporánea. Sin embargo, el *post* filosófico pifió tanto en la conformidad conceptual como en la localización de realidad de esa conceptualización. Con su principio de la diferencia pretendió articular con la práctica socio-histórica del momento, pero terminó desarticulando de forma violenta la *comprensión* racional de la realidad. Hay que plantearse hoy bien en serio una nueva *política de la representación* del pensamiento. En ella va, particularmente, el destino de la filosofía en sus actuales y futuras condiciones de actuación.

El proceso histórico de re(des)organización mundial del capitalismo está aún por teorizar. Necesita en su nivel tendencial de despliegue (estructural, tecnológico e ideológico) de un correspondido modo teórico de argumentación en relación con la profunda asimilación teórica que demanda. Cierto es que la capitalización desarticula y disuelve toda forma *políticamente* centrada de subjetividad, pero también es cierto que urge definir "en otra forma" el problema de la *representabilidad* en su espacio de despliegue. Se necesita, ha insistido F. Jameson, "renovar el análisis de la representación en un nivel superior y mucho más complejo", y en esa *política de la cognición* se deben "plantear necesariamente los temas espaciales [del super-capitalismo contemporáneo] como inquietud organizativa fundamental" del pensamiento²⁴. ¿Por qué "renovar" y "en otra forma" el análisis de la representación? Los procesos de *realidad* del neocapitalismo (crecimiento, expansión, colonización, desintegración, simulación) han transformado radicalmente la sociedad y su modo de producción material-espiritual, y exigen una nueva articulación de la filosofía -dice Jameson- "en relación con su exterior, su contenido, su contexto y su espacio de intervención y eficacia".

En su libro *Teoría de la Postmodernidad* el marxista norteamericano analiza la identidad entre sistema capitalista y -lo que él llama- la "lógica cultural" que le es inherente en su "tercera fase" de desarrollo (el postmodernismo). Su objetivo es "forzar un modo histórico de pensar", el cual se oponga y contrarreste los efectos relativistas y aleatorios del nominalismo de la "navaja epistemológica" del *post* filosófico. El esfuerzo de Jameson se en-

camina a mostrar que el único camino posible para superar ese nominalismo es retornar, de manera rectificadora, a la política moderna (marxista) de la cognición. No en balde su análisis se centra en el problema fundamental de la relación entre lo universal y lo particular, el verdadero drama de la epistemología moderna y el que ha producido esos incesantes desplazamientos y rectificaciones de los registros de la *comprensión* filosófica. ¿Dónde falló la *representación* moderna? En la comprensión de la universalidad de manera abstracta en la que, a su vez, se conservaba el beneficio abundante y burdo de la interpretación teleológica. Parecía que en esa cognición moderna no existía *situación real* del sujeto. Y, sin embargo, el sujeto (incluso el sujeto ideal) tenía una especificidad social y una movilidad histórico-concreta de actuación.

La nueva *política de la cognición* consiste en que el conocimiento no ha de dejar de referirse a la situación Real (fáctica experiencial, individual y colectiva) de existencia y, al mismo tiempo, ha de preservar su relación con la *irrepresentable* totalidad en la que está apresado el sujeto. Lo *abstracto* (el conjunto de las estructuras sociales como un todo) ha de *comprenderse* como la forma generalizada de pensamiento en la que este *totaliza* la ubicación y situación existencial-empírica de globalidad de los sujetos físicos o concretos. Pensar esta “dialéctica representacional” es lo que sugiere Jameson con su tesis de la “cartografía cognitiva” para teorizar la compleja lógica espacial del capitalismo multinacional contemporáneo. Jameson propone (tras los pasos de Marx y Sartre) que el concepto de “situación” entre nuevamente en la filosofía, en la dialéctica del “nuevo modo de pensar” la complejidad histórica de la mundialización capitalista. La filosofía ha de argumentar las condiciones objetivas y las actuaciones históricas del sujeto desde lo que Sartre llamó una “conciencia situacional” o un “saber posicionado”. El saber no ha de reabsorber al hombre ni en esos arrosos de subjetividad abstracta ni en “nociones sintéticas inmutables y fetichizadas”, sino que ha de incorporar a su conceptualización totalizadora el “movimiento real” de la práctica socio-histórica del hombre. Era esto lo que perseguía aquel programa filosófico de fundir el marxismo con el existencialismo: buscar o *situar* al hombre “*donde quiera que esté*, en su trabajo, en su casa, en la calle”. No sólo había que *situar* el pensamiento (como alegaba Garaudy) en el sistema del Saber, sino era imperioso extender el Saber, decía Sartre:

a las acciones de los individuos y de las masas, a las obras, a los modos de vivir, de trabajar, a los sentimientos, a la evolución particular de una institución o de un carácter [ancladas ellas en unas condiciones económicas concretas] son sus contradicciones las que forman el motor de la historia²⁵.

Se trata, para Sartre, de elaborar unas “síntesis concretas” de pensamiento “en el interior de una totalización en movimiento y dialéctica que es la historia”. En esa operación epistemológica se conserva la relación con la totalidad del *aquí y ahora* sin suprimir el “movimiento real” de lo ónticamente universal. Solo así, consideraba Sartre, la filosofía podía “devenir-mundo”. La filosofía ha de argumentar hoy desde esta “epistemología realista” en la que el conocimiento se *sitúe en el mundo* para dar cuenta de las condiciones del “hombre real en medio del mundo real” y no se divorcie de “la relación real del hombre con

la historia”. De esa obligada “mirada situada” de la filosofía y “no desarrollada nunca” por la filosofía decía Sartre:

La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental [...] Pero este realismo implica indudablemente un punto de partida reflexivo, es decir, que el *descubrimiento* de una situación se hace en y por la praxis que la cambia [...] La teoría del conocimiento sigue siendo el punto débil del marxismo²⁶.

Representar (comprender) la nueva historicidad del capitalismo internacional es *situ*ar el conocimiento en la instancia del *hacer* del pensamiento, esto es, en la acción (teórica y práctica) del experimentador de conceptos y gestos filosóficos. El objetivo de los “mapas cognitivos” que sugiere Jameson, a su vez, es “dotar al sujeto individual de un sentido más agudo de su lugar en el sistema global” de la capitalización. Con esta centrada forma de subjetividad, sin duda problemática pero hoy necesaria, la filosofía habría de re-encontrar “un punto exterior al enorme Ser del capital para, desde allí, atacarlo”. Ella, así mismo, ayudaría a que el sujeto recuperase -dice Jameson- su “capacidad de acción y de lucha hoy neutralizada por nuestra confusión espacial y social”²⁷. ¿Qué tipo de acción y de lucha hoy se necesita? Espinosa cuestión para el intelectual progresista situado siempre al costado izquierdo y andando, después del derrumbe de los muros y las cortinas, por las sendas de las transiciones y las rectificaciones. Bienvenido siempre será el llamado de Marx a la “transformación” total de las relaciones y los espacios sociales, más este tipo de acción-lucha es hoy impracticable justamente en la práctica de la “nueva barbarie” neocapitalista.

El carácter político de la visión-acción del sujeto teórico, sin embargo, es ya irrenunciable para la filosofía contrario a lo que se alega. Es una marca de la modernidad: desde la Revolución Francesa lo político es investido por lo social y, a su vez, queda concebido como representación, es decir, como inscripción de una verdad que da sentido o significa una realidad expresada racionalmente. Con el marxismo (momento que supera a la Ilustración) queda claro que lo político es una forma de conciencia (representación) irreductible a lo universal-abstracto, y es la propia dinámica de lo social quien llena de contenido real al *gran relato* político-emancipativo. Desde entonces la crítica filosófica y el programa político cobran fuerza en el nivel mismo de pensamiento teórico de cara a la *acción* práctica del sujeto. Ciertamente que las formas teóricas legadas de la política clásica (incluida la marxista) tienen efectos contraproducentes en la comprensión del mundo global contemporáneo, pero más que nunca se necesita producir conceptualizaciones y modos teóricos políticos para reflexionar las cuestiones fundamentales de la forma (política) del mundo. Comprender la complejidad de la metamorfosis social y las des-regulaciones que la “hiperpolítica” monopólica produce sobre lo deforme social es pronunciarse el pensamiento por un sistémico *decir* político.

26 Ibid., p. 15.

27 F. Jameson: *Teoría de la Postmodernidad*. Ob. cit, pp. 67 y 72.

El mundo y la filosofía han perdido la forma política. No tienen ni forma ni identidad. ¿Está la filosofía a la altura de los retos globales? ¿Puede ella después de la “muerte de Dios” decir *algo* políticamente situado en la super-capitalización mundial? La capitalización ha tenido un éxito político: despolitizar la hechura de la modernidad. Su discurso incluso de la democracia y los derechos humanos es una abierta manipulación que destruye el contenido originario de este concepto: poder del pueblo. Hay que *situar el pensar* justamente allí en la forma sistémica en donde la dinámica real y sincrónica de lo social (el pluralismo, la diferenciación, la relativización) lo desarticula y lo disuelve, pero también lo integra en su movimiento a la totalidad. Estamos situados en un “sistema-mundo” nihilizado y alienante, tanto por su conformación originaria como por su proyección (material e ideal) histórica. Lyotard consideraba que “espantarse ante la alienación es un error”. Esa despolitización de la conciencia en buena medida hoy es fruto del poder hipnótico de las nuevas tecnologías comunicacionales. Haciendo gala de un (des)politizado criterio respecto al efecto dañino de “la penetración del capitalismo en el lenguaje” Lyotard dice:

No estamos alienados ni por el teléfono ni por la televisión, en tanto que medios (*media*) [...] El hecho de que el hombre dé lugar a un conjunto complejo y aleatorio de operadores no es alienación. Los mensajes no son más que estados de información, resultados de metástasis, sujetos a catástrofes [...] El lenguaje no es ningún ‘instrumento de comunicación’. Es un complejo archipiélago compuesto de dominios de frases de regímenes tan diferentes que no es posible traducir una frase de un régimen (descriptivo, por ejemplo) a otro (valorativo, prescriptivo)²⁸.

¿Puede así criticarse al capitalismo contemporáneo (su expansión de mercado, su estrategia industrial, su imperialidad financiera, su violencia comunicacional, su voluntad de poder tele-informático, sus habladurías sobre el “Estado de derecho”, su destrucción-renovación técnica)? Hemos de renegar de todo tipo de conciencia fragmentaria y aleatoria que (consciente o inconscientemente) articule con el paradigma ideológico-cultural de esta neocapitalización. Curiosa ambivalencia, por ejemplo, la de Lyotard (un caso singular de esa articulación). En el citado texto y hablando sobre las desregulaciones del capitalismo contemporáneo y la conciencia postmoderna Lyotard dice: “si lo que yo describo aquí de prisa y corriendo como postmoderno es exacto, ¿qué va a ser entonces de la justicia?”. Y de inmediato una declaración para tomar en cuenta: “¿estoy del lado de la política del neoliberalismo? Nada de eso”²⁹.

Si incluso aceptamos y nos regimos por el tan esgrimido principio de las diferencias no habría otra forma de pensar el espacio (público) y el tiempo (histórico) de la super-capitalización que desde una seria perspectiva política de pensamiento. No caven ni se admiten ambivalencias en esta nada ligera decisión de pensamiento. El *pensar* ha de inscribirse en una *hacer-decir* de sentido político. La filosofía ha de volver a jugar funciones de ilustración: fundamentación racional, comunicación entre las esferas de valor, crítica pública, conciencia moral. Si ella ha de articular su *decir político* en torno a una verdad única y ab-

28 Vid. J. F. Lyotard: “Reglas y paradojas”, en *Cuadernos del Norte* (s/f).

29 Ibidem.

soluta esta ha de ser la de pensar *políticamente* el evidente desastre (técnico) y la incesante desfiguración (ya por medios bio-químico-militar-tecnológicos) que produce el capitalismo en su proceso de deshumanización y desvalorización del género humano.

La filosofía no tiene hoy excusas para no pensar la esencia de las formas y los modos de lo capitalista-mente en cuanto universal existente. La filosofía ha de “fijar la vista” en ese contradictorio exterior o “ser ante los ojos” que el capital diseña funcional y espacialmente en toda la sociedad. La capitalización es el perverso proceso que provoca eso que Heidegger llamó el “estado de yecto” o de *arroyo abierto al mundo* del “ahí” del “ser”. Pero también el controvertido filósofo alemán (que en cuestiones de crítica a la modernidad tecnificada tuvo sus aciertos) dice que “la expresión *estado de yecto* busca sugerir [a la fundamentación filosófica] *la facticidad de la entrega a la responsabilidad*”³⁰. Aunque la teorización heideggeriana sobre el ordenamiento del ser es sibilina ella no deja de apuntar a una urgencia de la filosofía. Esta última no ha de huir sino “encontrar” el anhelado “estado de ánimo” en tanto necesario momento de un *dirigirse* a comprender ese estado de “caída” que produce lo universalmente existente. En definitiva son las secuelas de lo universalmente como esencia existente lo que provoca el “estado de ánimo” o el “fijar la vista” de la filosofía en ese “ser ante los ojos” y la entrega a ella de la responsabilidad (decisión) de pensamiento.

Pero la filosofía hoy no ha de contentarse con una ética de la temporalidad en la que se camufla el sentido del *debe* del filósofo y a la palabra se le hace *salir* del hablar y del escribir en su horizonte anticipativo de *decir* político. Las cuestiones de actitud y de compromiso ético no son triviales o carentes de sentido. Aquí está la falla, injustificada en cualquier caso, de todas las variantes de filosofías que desde el siglo XIX pretendieron desautorizar el papel regulador del criterio de legitimación racional-moral del enunciado práctico-político sobre el mundo. Sobre todas esas críticas, más allá de la fertilidad de sus reformulaciones epistemológicas, gravita una culpa y una responsabilidad moral. La filosofía actúa hoy en una impronta mundializada sobrecargada de significados y plagada de consecuencias históricas. La desajustada forma-mundo de la neocapitalización contiene la des-valorización, la des-unión y la no-identidad. Pensar el *aquí* y *ahora* global y fragmentado implica *poner en movimiento* un gesto ético de pensamiento contrario a aquel retorcido de “desembarazarse definitivamente del humanismo” (Foucault) o el de desplazarse “desde la definición histórica a la problemática de la lectura” (P. de Man).

Hay que (re)inscribir lo político moralmente asumido en el pensar. Si la capitalización en su forma más grosera y desastrosa está haciendo a su antojo una historia económica y política global, ¿por qué no elaborar una filosofía de esa historia que hable sobre las verdades totales de razón y eleve los fines y necesidades humanas a incondicionales metas axiológicas? La fundamentación moral ha de entrar nuevamente en las cuestiones de filosofía, y ésta ha de responder al llamado del “principio de razón”. ¿Desde dónde si no desde el fundamento moral comprender la caotizada y des-valorizada objetividad de las situaciones (materiales y espirituales) de existencia, de las formas sociales de vida, de los espacios públicos, de las relaciones de subordinación entre los hombres y pueblos asociadas a la modernización neocapitalista? Nadie puede dejar de reconocer el nivel de caotización moral de nuestra época. En unas sospechosas “moralidades posmodernas” de “última hora” Lyo-

30 M. Heidegger: *El Ser y el Tiempo*. FCE, México, 1951, p. 152.

tard expresaba: El nihilismo no puede seguir siendo un objeto para el pensamiento o un tema, afecta al modo dialéctico que era el nervio del discurso filosófico³¹.

Hay conciencia de que -dice Lyotard- “el gran problema de la sociedad actual es el del capital”, y que la penetración de este en el ámbito de la subjetividad (el deseo, la voluntad, el querer) desestabiliza “las obras vivas de lo social”. El capitalismo no puede controlar -ni toma conciencia de- su carácter destructivo y disipador. Todo lo humano es llevado a su límite, no para re-hacerlo (moralmente) sino para des-hacerlo (mercantilmente) hasta su infinitud. La forma de ese incesante des-hacer es el vicioso círculo: el capital todo lo re-convierte en fragmentos. La voluntad de disipación y licuación es su infinito. La des-unión es la forma del actual sistema-mundo, y el des-ánimo es el estado afectivo de la psiquis humana. No hay intercambio de afectos ni reciprocidades solidarias porque -como dice Lyotard reafirmando la traición moderna- todo en la capitalización es “infinito de la voluntad” desfallida. Digamos mejor, infinito de un *querer* ilimitado e irracional, el cual -acierta Lyotard- aparece disfrazado en la forma “de deseo dinero, de deseo de poder, deseo de novedad”. Hay, sin embargo, un descontento global que aún -y esto ha de ser preocupante- no ha tomado forma. Sloterdijk con razón habla de un “*stress* megalopático” asociado a la “hiperpolítica” actual:

En el *stress* de la planetarización se comercia con nuevas formas de alma, consistentes en un término medio entre eufóricos momentos de manía y momentos de depresión. Las costosas sincronizaciones entre la forma de alma y la forma del mundo legadas por la política clásica ya no sirven para la existencia en el mundo global. Las megalomanías de entonces trajeron estas holomanías de hoy [...] El viejo y buen cosmopoliticismo se transmuta en un patológico nomadismo cósmico -la Tierra se convierte en un estadio para los miembros de la hipercivilización, en el que el alma debe entrenarse para el nuevo mundo sincronizado³².

La “condición posmoderna” (el auge de técnicas y tecnología de nueva generación y la deslegitimación del *gran relato* moderno) es cierto que “designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX”, pero también es cierto que también genera un necesario “fijar la vista” ante ese megalopático “ser ante los ojos”. Sitúa al pensamiento en la decisión ética y el criterio político de responsabilidad. La conceptualización o teorización que no tome en cuenta ese criterio ideológico-comunicable, y a favor de un mínimo de consenso de verdad, no contraerá con nuestra época verdaderos compromisos y sentimientos de vergüenza. Esta actitud de dignidad, como han expresado Deleuze y Guattari, “es uno de los temas más poderosos [hoy] de la filosofía”. Sloterdijk en *El mismo barco* (en el que sin duda estamos todos, aunque de manera asimétrica) hace un preciso llamado y llena de contenido el significado de sus propuestas:

31 J. F. Lyotard: *Moralidades posmodernas*. Tecnos, Madrid, 1998, p. 25.

32 P. Sloterdijk: *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Ediciones Siruela, Madrid, 1994, pp. 69-70.

Ahora se exigen conciencias sólidamente establecidas sobre el abismo de la paradoja del género humano. Profesión: político. Domicilio principal: la complejidad. Programa: convivir con aquellos con los que convivir resulta difícil. Pasión: tener una relación con lo irrelacionable. Historial: autorreclutamiento por convicción, que se transforma en iniciativa³³.

Pensemos el *pensar* y el *hacer* comprometido de la filosofía desde ese lugar responsable de compromiso intelectual.

33 Ibid., pp. 73-74