

## PODER Y VERDAD (EN EL UMBRAL DE LO POSMODERNO)

Roberto A. FOLLARI

## I. Adiós a los intelectuales

Lejos está la época en que se suponía que los filósofos tenían cosas importantes que decir sobre el decurso del mundo, cuando se los interrogaba como depositarios de verdades fundamentales a las cuales el resto de la población no podía acceder sino a través de su palabra. La ilusión platónica del gobierno de los sabios gobernó el imaginario filosófico aún hasta un Husserl de los años treinta de nuestro siglo; ilusión que obviamente jamás se materializó -basada en una infantil e idealizada creencia en la supremacía de "las ideas" y el espíritu sobre la terca materialidad del mundo y de los intereses- pero que sirve para mostrar cuánta fe podía depositarse en el saber de los intelectuales, al punto de que éstos pudieran ocultar su lugar de legitimadores de modalidades de organizaciones políticas establecidas, para autosuponerse autores del "fundamento" de dichas organizaciones y, por qué no, directamente para entender que ellas debían tender a un gobierno gestionado por los intelectuales mismos.

El paso de la figura del filósofo tradicional y generalista, especulativo y metafísico, hacia el intelectual anclado en las ciencias sociales -ya no un "pensador", sino un especialista en lingüística, psicoanálisis y/o antropología- fue un viraje decisivo en el itinerario de caída del anterior prestigio gozado por los filósofos. La expresión misma "filósofo" se hizo cada vez más ambigua y menos especificable; a la vez que de la idea de que en la filosofía se hallaban ideas universales que debían luego ser "aplicadas" derivadamente en todos los ámbitos de la vida social (política, moral, arte, etc.) no queda prácticamente nada, atomizadas las áreas de actividad social en ámbitos peculiares, y los espacios intelectuales respectivos a través de una especialización creciente y en constante proliferación. El existencialismo obró como bisagra de este giro epocal en el rol de la filosofía: establecido en el método filosófico "tradicional" (especulación ontológica, asunción de las ciencias sociales como "deducidas" de la intencionalidad de la conciencia), implicó una fuerte reducción del campo filosófico, que no pretendió ya dar cuenta de la realidad natural y social en su conjunto, sino sólo de la problemática del sujeto y el sentido y sin-sentido atribuibles a sus actos, su vida, su muerte necesaria. De las totalizaciones monumentales de Comte y

Hegel, se tornaba al universo del intimismo, del "temor y temblor" de cada uno ante la experiencia de la nada y el absurdo. La inversión estructuralista de esta problemática revolucionó a su vez método y temas: el sujeto es una ficción, su unidad, una fantasía; lo que es debe buscarse más allá de sí, en las tramas objetivas del lenguaje, el inconciente, las estructuras lógicas de la significación. Nada se encontraría buscando en las profundidades de uno mismo, oquedad última habitada sólo por una red articulada y mutable de estructuras de lenguaje. Esta subversión de la noción de sujeto lo era a su vez de toda la filosofía tradicional; la filosofía ya no da principios generales a las ciencias, sino que está en inextricable relación con ellas. Y el resultado no es el ofrecer fundamento global para lo ético o lo político, sino por el contrario hacer notar la ausencia de fundamento. La filosofía ya no prescribe sino que nos dice acerca del mundo (fundamentalmente el social) y se priva de dictar caminos, lo cual sería incompatible con su apelación a lo científico.

Por supuesto no entendemos que el estructuralismo estuviese desprovisto de "presupuestos", o que no tuviera su auge causas y efectos sociopolíticos. Señalamos que renunció a ofrecer visiones globales del mundo en el sentido filosófico tradicional, y que acabó prácticamente con esa forma de entender la filosofía; disolvió aquella filosofía -furgón de cola del poder que se autosuponía fundamento racional de éste-, e impuso un oficio más exigente y menos pretencioso, menos general y más sujeto a normas de validación. La filosofía fundamental -anhelo todavía del último Husserl-, cedía a una notable atenuación en el Sartre del período existencialista puro, y se apagaba definitivamente en Levi-Strauss y el primer Foucault.

Este cambio obedecía a condiciones sociales modificadas; la industrialización generalizada del Primer Mundo, y el desarrollo de las especializaciones técnicas requeridas, además del aumento consiguiente de la complejidad y diferencialidad del sistema social. Allí se ahogaba la eficacia de los discursos generalizantes y abstractos; a su vez, se producía el crecimiento de las ciencias sociales como mecanismo necesario a las nuevas formas de control social<sup>(1)</sup>. Se contaba con insumos en dicha ciencia muy superiores

<sup>1</sup> Este proceso ha sido trabajado por D. Deleuze en *La Psicología, mito científico*, Barcelona, Ed. Anagrama, y también por H. Marcuse en *El hombre unidimensional*, México, Ed. Joaquín Mortiz.

a los que había ofrecido la epistemología empirista de comienzos de siglo<sup>(2)</sup>, o su envés subjetivista por vía de la "comprensión" diltheyana<sup>(3)</sup>.

Comenzaba así la depositación del saber en los especialistas, y la decadencia del prestigio canónico de los intelectuales. Quedaba atrás el tiempo de la discusión pública entre "pensadores" que entusiasmaba y oponía a grandes grupos sociales; los tecnicismos estructuralistas eran menos comprensibles y ligados a los intereses vitales, que aquellas polémicas entre Camús y Sartre, entre éste último y Bataille, o aún, entre autores católicos como F. Mauriac y G. Greene (nombres que atestiguan a la vez la relación estrecha que unía entonces filosofía y literatura, que acabó en el filosofar posterior; en éste la relación se hizo con la "crítica literaria", casos Derrida y Barthes, lo que implica alejamiento de la experiencia de inmediatez con el texto)<sup>(4)</sup>.

Pero a la caída de los "maestros del pensamiento" sucedió todavía el auge de los "maestros de la Teoría" (Teoría con mayúsculas, como insistía por entonces L. Althusser); disponibles para ámbitos más especializados, expertos en construcciones sutiles sobre los límites implícitos del discurso, la historia como proceso sin sujeto, el texto como objetividad y tantas otras tesis que revolucionaron irreversiblemente las ciencias sociales, se convirtieron a la vez en depositarios de una palabra privilegiada, y lograron la última gran oleada del intelectual/espectáculo, del intelectual de moda, capaz de movilizar multitudes y encabezar titulares de los diarios. La figura patética de J. Lacan callando obstinadamente durante dos meses ante un auditorio pleno de seguidores atónitos e invariablemente fieles, quizá ejemplifi-

<sup>2</sup> Tal empirismo, basado principalmente en la obra de E. Mach, llenó el espacio de la época al punto de fundar a la vez teorías tan contradictorias como el psicoanálisis freudiano y el conductismo estadounidense. Sobre Mach, vale la pena consultar los excelentes trabajos históricos de G. Holton, *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*, Alianza Editorial. Sobre su influencia en el psicoanálisis, P. Laurent-Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana*, México, Siglo XXI; y J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Ed. Taurus.

<sup>3</sup> Cfr. J. Habermas, *ibid.*

<sup>4</sup> Este aspecto es trabajado por Habermas -críticamente- respecto del éxito alcanzado por la obra de Derrida en Estados Unidos. Su sugerente versión en "Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura", del libro *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs. As., Taurus, 1989.

que suficientemente la situación<sup>(5)</sup>, que lleva ecos de los anteriores prestigios asignados a Bergson, a Heidegger, a Sartre.

Al comienzo de los años 80 acabó súbitamente la existencia de los "grandes intelectuales". Se entremezclaron causas generacionales y nuevos cambios en la situación social, amén de algunas muertes no esperadas. En 1979 N. Poulantzas se tiraba desde un duodécimo piso: era el mejor exponente de la escuela althusseriana y de su aplicación al trabajo sociológico concreto. Este dramático testimonio de una línea teórica dentro del marxismo que había intentado una alternativa conceptual con el proyecto de renovar la práctica del socialismo y de los partidos que lo proponen no había sido el único; L. Sebag se había suicidado en un remoto -para franceses- territorio paraguayo; M. Pecheux había recalado su automóvil en el fondo de las aguas del Sena. Ninguno de ellos estaba en la lista fulgurante de los "grandes maestros", pero todos eran conocidos como miembros directos de la escuela de Althusser, quien con su estilo personal, austero y recatado -ajeno por completo a las vicisitudes del espectáculo y su asociada vanagloria- no podía evitar estar bajo las luces de los seguidores de las modas parisinas. Si es en el cuerpo donde la palabra decanta su genuinidad o su vacío, la escuela de Althusser mostró suficientemente que había apostado a su propia palabra, que había impreso en ella su vida e ilusiones, y que sucumbía ante el ahogo de éstas. Todo finalizó en aquel triste episodio que sí llegó a los diarios, y que culminó una larga trayectoria de sufrimientos psíquicos por parte de Althusser, internado sucesivamente en diversas clínicas: el asesinato de su esposa Helene, antigua militante judía de la resistencia antinazi, quien había sido decisiva en el paso del filósofo de su anterior catolicismo hacia el marxismo<sup>(6)</sup>.

Corría 1980, y Althusser continuaría internado hasta su muerte en 1990. En el mismo 1980, Lacan disolvía su Escuela, ante la sorpresa y estupor de sus seguidores; moriría no mucho después, y la lucha evidente por la legitimidad de la sucesión por diversos grupos psicoanalíticos no logra

<sup>5</sup> Relatado por M.A. Macciocchi, *Dos mil años de felicidad*, Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1987, p. 376.

<sup>6</sup> Hay quien podría reprocharnos ser anecdóticos en un texto que toca temas de filosofía. Lo somos deliberadamente; la omisión de la anécdota pertenece al campo del idealismo, que dibuja un espacio especial para la palabra "formal", para el discurso "serio" frente a la aparente falta de validez de lo contingente. Ninguna gran Teoría puede hacer olvidar el curso concreto de la vida que padecen, sueñan y gozan los hombres reales; algo que el existencialismo puso en evidencia y que fue sepultado por modas posteriores.

ocultar que ninguno de sus miembros alcanzará la estatura asignada a un maestro que llegó a ser venerado, mezcla genial de productividad intelectual, sentido de la transgresión y megalomanía desenfrenada<sup>(7)</sup>. También en 1980 muere R. Barthes arrollado bajo un automóvil; algunas versiones aseguran que quien nos develara los mecanismos del "placer del texto" ya no deseaba vivir. El "último metafísico", Sartre, también fallece ese mismo año: su entierro convoca una multitud que rinde homenaje al pensador del compromiso que es símbolo de una época, ya anciano, ya abandonado por las modas en boga que no hablan del ser o la conciencia, fiel a su intransigencia con el poder aunque hubiera accedido a una entrada primera -y póstuma- al Palacio de Campos Eliseos. También morían Erich Fromm y H. Marcuse; antiguos compañeros en los inicios de la Escuela de Frankfurt, alrededor de 1930 siguieron caminos diversos, en ambos casos reivindicando una combinación de Marx y Freud. Polemizaron ácidamente entre sí, y convocaron sectores sociales muy diferentes: el humanismo frommiano llamó hacia el socialismo a sectores cristianos instalados en una moral tradicional; Marcuse fue asumido como teórico de los estudiantes de 1968 que proponían la revolución sexual frente a la "sublimación represiva".

M. Foucault viviría algunos años más; esto le ayudó a alcanzar fuerza como "última tabla" de los grandes maestros del pensamiento crítico. Pero también falleció joven -58 años-, a partir de una enfermedad antes no diagnosticada. Un autor que ha estudiado cuidadosamente a Foucault, aunque lo comprende poco -a partir de su raigambre empirista sajona-, acierta sin embargo en su ácido diagnóstico sobre las causas del auge que alcanzó su teoría; en el momento de la muerte de las ilusiones revolucionarias en su forma clásica -al menos dentro del capitalismo avanzado- ofreció un sucedáneo, una subversión del orden que no requiriera de cambio estructural, una posibilidad de mantenimiento de la esperanza en otro futuro y la conciencia crítica en lo social<sup>(8)</sup>. Ha sido Foucault uno de los últimos vestigios de la "fe salvadora" puesta en los intelectuales.

El fin de la oleada crítica que tales intelectuales implicaban, fue graficado con la liquidación del experimento de la Universidad de Vincennes que prac-

<sup>7</sup> Así lo presenta C. Clement, *Vidas y leyendas de Jacques Lacan*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1981.

<sup>8</sup> C. Melquior, *Michel Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, F.C.E., 1988. No compartimos la ironía con que el autor pretende descalificar a Foucault, pero sin duda él acierta en algunas de sus afirmaciones (cfr., omisión de autores decisivos en Ciencias Sociales al considerar las "epistemes").

ticó el giscardismo en Francia. Experimento problemático, dado que "concentró" equivocadamente a descontentos y marginales de toda índole: allí enseñaron Lacan, Foucault, Poulantzas, Lyotard, Macciocchi, Marcuse, frente a un público heterogéneo donde pululaban inmigrantes, jóvenes militantes, mujeres que reivindicaban su género. El gobierno central entendió que había logrado poder suficiente para acabar con aquel reducto de la rebelión de 1968; una serie de topadoras -en fiel iconografía- arrasó metódicamente con los edificios aprovechando la época de la vacación veraniega, tal como es común cuando quiere tomarse medidas impopulares en la actividad universitaria.

Asistíamos al fin de la modernidad, y de la fuerte relación entre política y verdad que la ha caracterizado. Todos los autores que hemos referidos son "críticos", anticapitalistas o al menos contrarios a la sociedad industrial masificada. Esto es explicable en razón de que el poder dominante ya no ha necesitado de grandes apologetas o filósofos brillantes; su legitimación pasa crecientemente por los tecnócratas y por el efecto de aumento de la productividad y el consumo, como ha mostrado la Escuela de Frankfurt<sup>(9)</sup>. No se requiere construcción de fundamento conceptual, ya que la legitimación ha invertido su espacio; no se da en la "profundidad" asignada a los primeros principios, sino en la operatividad del funcionamiento pragmático del sistema. Las obvias limitaciones idealizantes del pensamiento político de Popper -afianzado en un liberalismo primitivo que pone el acento en la libertad de votar y que no tematiza las mediaciones del poder económico y político sobre la "libre voluntad"<sup>(10)</sup>, o la pobreza de un M. Novak que identifica la tradición occidental con el particularismo de la tradición dominante en EE.UU.<sup>(11)</sup> muestran sobradamente que la legitimación dominante no aspira a sofisticar demasiado sus argumentos, o a invertir esfuerzo importante en esa dirección.

La política y el poder dominantes no necesitan ya producir verdad, al menos en el sentido tradicional de apelación a los fundamentos o al

<sup>9</sup> Esta representa una "conciencia ilustrada" que se enfrenta a la masificación de la cultura (E. Lunn, *Modernismo y marxismo*, México, F.C.E.), por lo que su crítica -a pesar de la apelación al marxismo- tiene un evidente tono aristocratizante (muy patente en T. Adorno, p.e. en los ejemplos culturales que desarrolla en *Mínima moralía*).

<sup>10</sup> B. Pahreck, *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza Editorial. Hay allí una cuidadosa disección del pensamiento popperiano sobre lo político, seguido de una crítica demoledora.

<sup>11</sup> Cfr. M. Novak, *Toward the future* (signado por la Lay Commission on Catholic Social Thought and the U.S. Economy), New York, 1984.

"conocimiento". En todo caso, si el poder produce -según la ya manida frase de Foucault<sup>(12)</sup>- lo hace a través de los técnicos en áreas específicas, que hablan en términos de normalidad y adaptación, en lenguaje de funcionalidad y eficacia. Este tipo de lenguaje afecta a las ciencias sociales, en su tensión hacia lo sistemático y la ingeniería social, pero más decisivamente a los nuevos elementos de control, los medios de comunicación masiva<sup>(13)</sup>. El conocimiento tiene fin pragmático, no es ya fundante sino fundado; y el poder político no plantea una fundamentación *a priori*, sino que la produce en el interior del proceso de dominación mismo, adecuando los argumentos a la constitución misma que va adquiriendo el ejercicio de su poder.

Frente a esta tendencia -que ya se visualizaba en los años 70- los grandes intelectuales portadores y productores de verdad quedaron en el campo crítico; los intelectuales aparecían como último reducto contra el poder, como "alejados del príncipe", según la frase repetida por Octavio Paz, y luego deformada por él mismo en su apelación a un liberalismo cerrado que es parte de la actual legitimación capitalista<sup>(14)</sup>. Estos intelectuales formularon la última oleada de la modernidad crítica: si el movimiento moderno se define por dos caras dialécticamente inseparables y contrapuestas -la positividad tecnologizante y eficientista que desencanta el mundo, y la negatividad que busca reencantarlo en el instante, el arte, la desobjetivación o el erotismo<sup>(15)</sup>, encontramos en estos autores la última revuelta moderna, la última promesa de "otra realidad", la esperanza final de negatividad rotunda. Después de allí, ya no ha habido "grandes intelectuales", amén de que los existentes han abdicado de que algo como la criticidad exista, asumiendo lo más radical y rechazable de la condición posmoderna: reubicación

<sup>12</sup> Foucault destacó cómo el poder no consiste tanto en reprimir nuestros deseos, como en hacernos desear lo que le conviene; "producir" nuestro discurso. M. Cacciari ha mostrado por su parte que la idea no es totalmente nueva; dentro del marxismo corresponde a la problemática de la ideología. Pero cabe advertir que Foucault no concibe la cuestión en los mismos términos, ya que rechaza la noción de "falsa conciencia". El poder no oculta -para él-; construye la realidad.

<sup>13</sup> Cfr. J. Lyotard, *La condición posmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.

<sup>14</sup> La retórica de "ponerse fuera del poder" sirvió para criticar a la izquierda; cada vez más se convirtió en sinónimo de "concordar con el poder capitalista", como lo demuestra la revista *Vuelta* dirigida por Paz, que a comienzos de los 80' se preocupaba -desde México, dentro de América Latina- mucho más por Polonia que por la dictadura argentina, o la de Chile.

<sup>15</sup> Este entender los discursos "críticos" a la modernidad como internos a esta es parte de nuestra interpretación desarrollada en *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Bs. As., Aique/Rei/IDEAS, 1990.

narcisística de la propia existencia, retorno a la privacidad, descreencia, imposibilidad del cambio social<sup>(16)</sup>.

La pérdida de los intelectuales críticos, muestra la otra cara de la modernidad: frente al poder anónimo que ya no lucha en el campo intelectual como principal, que lo relega al punto de que la Universidad es ya un lugar socialmente secundario, y que gran parte de la investigación queda librada al arbitrio directo de las grandes empresas; frente al pragmatismo eficientista para el cual la investigación básica sólo importa si promete aplicaciones y la investigación no-aplicada es totalmente inservible<sup>(17)</sup>, ya no hay los grandes discursos alternativos de la contestación. No está el "espacio social" que los constituía, el movimiento social en que abrevaban y el prestigio atribuido de que gozaban. Si algún autor como J. Habermas permanece aún dentro del lugar clásico asignado, de gran "status", influencia y pensamiento generalizante, podemos explicarlo por la ambigüedad de su posición; una criticidad que toma como blanco a muchos de los "críticos" de lo moderno<sup>(18)</sup> y que reivindica la objetividad de la práctica cognoscitiva; que, por tanto, se opone a cierta "abismática" que no es deseada por el poder<sup>(19)</sup> y al marxismo en su sentido clásico y revolucionario. Habermas es, por ahora, el último "gran intelectual": su constante ataque a lo posmoderno no impide que su sustento se proponga en la propia hibridez posmoderna.

La última alianza fuerte entre verdad y poder crítico, entre teoría y política revolucionaria, había muerto con Mao-Tse-Tung en 1976; el burocratismo de la dirección china ahogaría la esperanza que en su tiempo había significado esa revolución en un país de 1000 millones de habitantes, frente

<sup>16</sup> Cfr. G. Lipovetski, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986.

<sup>17</sup> Es advertible esta tendencia hoy en las universidades latinoamericanas, a partir de lo que les exige el Estado, decidido a evaluarlas según sus propios parámetros. Un análisis que compartimos en buena medida, por J. Brunner, "Universidad, sociedad y Estado en los 90", en *Nueva Sociedad* n°107, mayo-junio 1990, Caracas.

<sup>18</sup> Cfr. los análisis críticos de Habermas a Heidegger, Adorno, Foucault, Derrida, Bataille en *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. Tales análisis son minuciosos, y muestran una notable lucidez. Sin embargo son "a-dialécticos"; si los discursos de los "críticos" son insostenibles, ¿a qué deben su éxito? J. Habermas nos debe esta explicación sobre la "base social" de la modernidad "negativa".

<sup>19</sup> Como ha mostrado sobradamente el conservador D. Bell al rechazar las consecuencias culturales del capitalismo avanzado, aspecto destacado por el mismo Habermas pero no advertido en todas sus consecuencias.

al anquilosamiento teórico y práctico del marxismo soviético. La Revolución Cultural pasó a ser interpretada en modo absolutamente inverso: de esfuerzo por romper con el tecnocratismo y la división social del trabajo, pasó a ser el ejercicio de la dictadura autoritaria y dogmática de los Guardias Rojos<sup>(20)</sup>. Y como colofón, último aliento de la esperanza revolucionaria antes del refugio en Foucault y la micropolítica, vimos pasar el afiebrado y efímero chinofismo que embargó a la intelectualidad parisina. De la frivolidad y teatralismo de P. Sollers, con los grafos e ideogramas poblando sus escritos<sup>(21)</sup> a la búsqueda más seria y pensada de Derrida, liberando al ideograma del logocentrismo abstracto de Occidente<sup>(22)</sup>. Último esfuerzo infructuoso: la inasible verdad occidental no se encontró en Oriente.

## II. La legitimación por la verdad: final de una ilusión

¿Cómo fundamentar la legitimidad de un orden político? Desde inicios de la era burguesa se postuló una razón general y abstracta, ahistórica y no situada culturalmente, según la cual existen ciertos derechos y características del hombre que le son consustanciales, pertenecen a su naturaleza. Así pudo liquidarse la legitimación en relación con un orden trascendental y divino, para proponer las bases generales de la igualdad jurídica de los ciudadanos. El jusnaturalismo deducía las características del régimen político deseable de esos rasgos que creía leer en la "naturaleza humana": lograba de este modo postular un fundamento tanto para sostener cuanto para juzgar a cualquier régimen político concreto, manteniendo una base firme que evitase las dificultades del relativismo y permitiese una remisión inequívoca a principios comunes.

<sup>20</sup> Sobre el sentido inicial de la Revolución Cultural, puede verse los detallados estudios de Charles Bettelheim sobre la China en época de Mao. La imagen posterior se graficó en *El último emperador*, la esplendorosa película de Bertolucci, cuando los alumnos ridiculizaban a un profesor poniéndole un bonete de burro.

<sup>21</sup> P. Sollers, *Sobre el materialismo*, Barcelona, Ed. Pre-textos. Sobre el talante personal de Sollers -deducible a partir de sus sorprendentes cambios de rumbo teórico- ver M. Macciocchi, *Dos mil años de felicidad*, op.cit., pp. 381, 395, 396, etc.

<sup>22</sup> J. Derrida: "El pozo y la pirámide: introducción a la semiología de Hegel", en *Hegel y el pensamiento moderno*, VV.AA., México, Siglo XXI, 1977.

Por cierto que no fue este un logro histórico menor; las dificultades que enfrentó en la lucha con la aristocracia lo muestran<sup>(23)</sup>. La afirmación de la democracia política moderna fue posible gracias a esta postulación, que asumió, p. ej. ciertos derechos humanos como naturales y por ello inalienables; tradición que aún convive con el atavismo caudillesco o el reflejo aristocratizante-dictatorial en muchos intersticios de las culturas latinoamericanas. Tradición que ha sostenido la posibilidad del pluralismo político en Occidente, y ha fomentado su ejercicio.

Por supuesto que lo antedicho guarda también matices y limitaciones; en la práctica la democracia occidental, hoy tan universalmente alabada, guarda no pocos inconvenientes en cuanto a injusticia económica e inequidad jurídica y política. Esto lo desarrollaremos más adelante. Por ahora interesa mostrar el aspecto del fundamento: para esta línea el poder político emerge de ciertas normas preexistentes y universales, y debe subordinarse a éstas.

Este poder de una norma abstracta sobre los sujetos fue sancionado por Kant en su moral formal, planteando una necesidad trascendental de acuerdo con la norma más allá de toda contingencia empírica. Este sujeto sometido a normatividad generalizante y ahistórica, aturdido en el distanciamiento entre el ser y el deber-ser, es aquel que encontrará Hegel para buscar la reconciliación de estas contradicciones flagrantes en las vías de la total Identidad del idealismo absoluto.

En la Ilustración hallamos la idea de una justificación del poder por la verdad; ésta es determinada por los filósofos y asumida por los políticos. El conocimiento teórico ofrece la fundamentación, y la realidad de la organización política y de la actitud de los ciudadanos deberá coincidir con esa postulación.

Los problemas concretos no dejaron de aparecer ante una concepción tan desencarnada: "...esta pretensión de universalidad terminó por alejar a la teoría política de la problemática empírica, al perder la especificidad de los distintos contextos sociales y su cambiante correlación de fuerzas. Los teóricos de la Ilustración se plantean la tarea de extender la explicación racional a la dimensión histórica. Es en este intento donde se consolidan nociones tales como "progreso", "filosofía de la historia", etc. y se da el reco-

<sup>23</sup> Espina, Antonio: "Prefacio" y "Nota biográfica" a Voltaire, *Novelas y cuentos*, Univ. A. de Sinaloa, México, 1982.

nocimiento de la diversidad histórica. Pero se requiere algo más, a saber, la transformación de los supuestos metafísicos que dan lugar a una visión de la razón ajena al devenir histórico. Este será uno de los objetivos fundamentales que se propone la filosofía de Hegel..."<sup>(24)</sup>

No vamos a diseccionar aquí el intento hegeliano, que tanta influencia guardaría luego, sobre todo por su reinterpretación dentro del marxismo. Importa destacar su capacidad para superar el fenomenalismo, al entender a la sociedad en sus nexos orgánicos y no como suma de individuos con relaciones meramente externas entre sí. La dialéctica como orden de la modificación histórica, y en ella la total inmanencia del campo histórico a su propio desarrollo, sin ley externa que lo rija. No hay razón exterior a la que someterse, el mundo social configura sus propias estructuras de organización y su normativa, la sociedad civil busca producir un Estado racional en el cual pueda reconciliarse. La "negatividad" dialéctica apuesta al tiempo y a la victoria final del esclavo frente al amo, al advertir la pobreza de este, que pierde su característica humana frente a quien produce por él.

La superación de la eticidad escindida se plantea así: "No se da, por tanto, el lamentable espectáculo de encontrarse metidos en un conflicto pasión y deber, ni tampoco el espectáculo cómico de una colisión entre varios deberes" ... "la oposición se manifiesta, por tanto, como una colisión desventurada del deber solamente con la realidad carente de derecho"<sup>(25)</sup>. La colisión es sólo con la realidad; y sometiendo esta a los cánones de la razón socialmente asumida -historizada y actualizada de manera específica- tal oposición desaparece.

Hay, por ello, que hacer racional a lo real; es decir que si bien todo lo real es ya racional, lo es en cuanto astucia de la Razón que tiende a la disolución de ese presente desdichado y su superación posterior. Hay irracionalidades históricas; pero forman parte del decurso de una Razón que marcha hacia el conciliatorio encuentro consigo misma.

En este avance del pensamiento temporalizado, también pluralizado parcialmente desde el punto de vista cultural, inmanentizado y capaz de pensar la sociedad como un todo conflictivo, aparecen las nubes de la totalización

<sup>24</sup> Serrano, Enrique: "Razón y poder: su intento de reconciliación en la filosofía de la historia", en *Sociológica*, año 2, n° 3, invierno 1986-87, UAM-Azc., México D.F., p. 21.

<sup>25</sup> G. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1982, pp. 273-274.

y la identidad absoluta remisible a un único discurso donde la Verdad está inscripta.

Varios problemas emergen: 1- ¿Cuándo cabrá llamar "racional" a una realidad, proclamarla como el logro-ya-dado de la Razón? Notoriamente, es imposible evitar que pueda hacerse con cualquier situación dada que goce de cierto consenso político. Esta quedaría legitimada de manera absolutista, siendo sancionada como buena a la vez por la historia real y la Razón Absoluta. 2- ¿Qué espacio queda de alteridad frente al reino de la identidad absoluta? ¿qué pluralidad reclamar cuando el Todo social es pensado siempre como idéntico a sí? Es cierto que una buena dialéctica reconoce la contradicción y la diferencia como constitutivos de la identidad, pero a nivel de legitimación política, y no sólo de postulados teórico-epistemológicos ¿no se sienta la base para el totalitarismo estatal? 3- la idea de reconciliación ¿no mantiene el ideal ahistórico de una historia donde lo divino se realiza, donde la contradicción ya no persiste, estado primigenio de transparencia que lleva la huella religiosa de los estudios de Hegel, y emparenta con el milenarismo del perfecto retorno al origen?<sup>(26)</sup> 4 -Quedan algunos inevitables "dueños de la Verdad". Si la razón tiene astucia y no se manifiesta en la inmediatez sensible, hay que rastrear sus designios por vía de la especulación teórica. Habrá intelectuales o funcionarios de partido o estado apropiados de esa verdad, que además en cuanto "oculta" no requiere necesariamente ser reconocida por aquellos que deben rendírseles. 5- Como ha desarrollado un sociólogo mexicano en forma aguda<sup>(27)</sup>, Hegel entendió al Amo como agotado en la posición de máximo disfrute, el "puro goce"; pero éste no dejó de producir, inventó nuevas formas de gestión y producción material e ideológica. No quedó la vida y la actividad sólo como patrimonio de los oprimidos; la historia se hizo menos maniquea y no dejó un sujeto privilegiado (el proletariado para el marxismo) como su único constructor.

Como vemos, la unión de la Razón y el Poder político se ha hecho con un enorme costo, que tanto el forzado uso de Hegel practicado por el movimiento nacionalsocialista alemán, como el Estado duro y centralizado del socialismo real, han hecho carnadura y tragedia histórica. Por cierto que una teoría no tiene la "responsabilidad" de lo que se haga en su nombre, y, a veces, las malas realidades si no contaran con éstas, buscarían sus propias teorías justificatorias; pero también es cierto que las teorías no pueden

<sup>26</sup> Arché y Telos se identifican en el pensamiento milenarista; el punto de llegada es el retorno al estado primigenio. Cfr. Eliade, Mircea: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Ed., 1982.

<sup>27</sup> Serrano, Enrique, op.cit., p. 29 y ss.

ser consideradas independientes de sus usos, dado que su discurso marcaría los límites materiales de lo que se podría encuadrar dentro de ellos, estipulan el espacio de lo legitimable bajo su égida. La superación hegeliana del "alma bella", esa espléndida crítica de la impostura de la moral individualista -en variante cristiana o liberal/burguesa-; la muestra de la inutilidad de la remisión a una norma abstracta e impersonal y la fundamentación de la moral en el no-sufrimiento del otro y el mantenimiento del vínculo social, finalizan sin embargo en un Dios inmanentizado, en un Absoluto despótico al cual toda conciencia individual debe rendirse. La nueva legitimación del poder político que surge del hegelianismo sustantiviza la Razón, fortalece el poder centralizado y liquida toda exterioridad a lo dado.

A su vez, el catolicismo vivirá por su parte conflictivamente el tema de la modernidad; la autonomía de la razón no será aceptable por algunos, que permanecerán enclavados en una inútil nostalgia por el Medioevo y la sociedad altamente jerarquizada. Aquí la remisión al Dios de la religión es la fuente última y única de la legitimidad, a la vez que base de la denuncia de los males de la modernidad. Por su parte, autores como J. Maritain intentaron reconciliar religión y razón basándose en una interpretación ligeramente "aggiornada" del tomismo, de modo de aceptar la institucionalidad democrática, la autonomía del mundo político y cultural, el pluralismo ideológico. Este esfuerzo implicaba la inevitable ambigüedad de legitimar por vía de Dios por un lado, y de la razón por otra, y de postular una verdad sustantiva por una parte, y la tolerancia a su no seguimiento por la otra. Pero permitió en el mundo práctico acercar democracia burguesa y catolicismo, e insertar al mundo cristiano en la sociedad moderna sin una constante situación de recelo y rechazo. Por esta vía, en una versión más radicalizada hacia lo social y aceptando una cierta idea de socialismo, continuaría E. Mounier<sup>(28)</sup>, para quien la idea de "persona" sería la base conceptual; la constitución de un universo racional y espiritual propio y autonomizado, dentro de una tradición humanista de la que abrevaron también Jaspers o G. Marcel.

En todo caso estas obras han abierto el espacio, seguido luego por Teilhard y un tanto debilitado actualmente, para una legitimación de la moral y la política que se basen en la razón filosófica o científica, y que mantengan su remisión a la fe. Por su parte, las tendencias antidemocráticas regresivas también hallarían justificación no religiosa, a través de la apelación a la desigualdad "natural" entre los hombres.

<sup>28</sup> Mounier, Emmanuel: *El personalismo*, Bs. As., Eudeba, varias ed.



El escape a Hegel seguiría otras vías diferentes de la cristiana, que le está tan emparentada sin saberlo<sup>(29)</sup>. Nietzsche rompería los nexos con la idea de razón en todas sus formas previas; éstas no serían más que disfraces del sometimiento, el resentimiento de los impulsos no liberados, y la justificación "purificada" de la dominación o la resistencia. El Estado ya no es sitio de reconciliación; se habla de él en un párrafo sobre "el nuevo ídolo": "¿Qué es el Estado? Atención, que voy a hablaros de la muerte de los pueblos. Llámase Estado el más frío de todos los monstruos fríos. Y miente fríamente, siendo su mentira ésta: Yo, el Estado, soy el pueblo... Hombres destructivos arman trampas para atrapar multitudes y les llaman Estado; suspenden sobre ellas una espada y cien apetitos". Sigue luego Nietzsche: "Donde termina el Estado comienza el hombre que no es superfluo, la canción de lo necesario, la melodía única e insustituible"<sup>(30)</sup>. Y sobre los intelectuales fabricantes de verdad teórica, los "amantes del conocimiento puro", el filo de Nietzsche lanza invectivas violentas: "Me repugnan todos los pies de hombres que caminan sin hacer ruido, sin que sonase ni siquiera una espuela... ¡Con esta alegoría me refiero a los hipócritas sensitivos que rendís culto al conocimiento puro!" Y luego: "Pero ahora vuestra enervada mirada de reojo pretende ser contemplación ¡Y lo que puede ser palpado por ojos furtivos lo pretendéis llamar bello! ¡Oh, envilecedores de nombres nobles!"<sup>(31)</sup>

Como se ve, para Nietzsche no existía necesidad de justificación a priori de ningún sistema, pues éstos se justifican "de facto" como modo de ocultación de su dominio y sus propias lacras. No habría tampoco un Estado ideal basado en nociones diferentes; al hombre superior le repugnan idiosincráticamente la burocracia y el Estado, el dominio regimentado y la política en general.

La "verdad" producida por el poder es sólo un engaño para los dominados, y a menudo para los dominadores mismos; fábulas piadosas y edulcoradas. Un espíritu superior no requiere dominar; por esto es que el uso de Nietzsche por el nazismo fue impropio y abusivo; él mismo había dicho al-

<sup>29</sup> Por más que los teístas no se saben reconocer en el inmanentismo hegeliano, éste no es más que una teología secularizada, Dios como la idea que se realiza como Mundo. Toda la obra del joven Hegel es teológica explícitamente. Por supuesto, el idealismo absoluto tampoco puede confundirse con una vaga preeminencia de lo ideal o "espiritual", como pretenden algunas versiones vulgarizadoras de derecha.

<sup>30</sup> Nietzsche, F.: *Así hablaba Zaratustra*, México, Ed. Mexicanos Unidos, 1976, pp. 50 y 52.

<sup>31</sup> Nietzsche, F.: *Ibid.*, pp. 112-113.

guna vez que era un polaco, no un alemán, por ser esta última raza depositaria de una cultura muy ligada al "espíritu de la pesantez", alejado de la danza dionisíaca.

La crisis de la primigenia relación intrínseca entre verdad y legitimación continuaría a lo largo del siglo XX. Husserl advertiría que el mal de la época, ya producido el avance del nazismo, reside precisamente en la forma "tecnocrática" que la verdad estaba tomando a través del dominio de las ciencias empíricas y el auge de la epistemología positivista. Como se ha afirmado: "Para Husserl ... las ciencias de principios del presente siglo, quedaron atrapadas o reducidas a la concepción positivista de una simple ciencia de hechos, es decir, una ciencia que al no pronunciarse ya sobre el sentido de las cosas, queda limitada a mostrar a través de la explicación por qué son como son... Una ciencia ... que al hacer la glorificación de lo que es, hace simultáneamente la apología de la razón"<sup>(32)</sup>. Es decir, las ciencias se hacen impotentes de plantearse los problemas últimos, pero al estipularse positivamente como el único discurso de conocimiento validable, aniquilan cualquier otro intento -filosófico, p.ej.- de ocuparse de ellos. El racionalismo cerrado de base empírica termina en el irracionalismo; las preguntas por el sentido son abandonadas, y quedan libradas al campo de la arbitrariedad o el fanatismo. Husserl advierte que la estetización política del nazismo halla camino en el amplio territorio abandonado por el pensamiento occidental positivizado; esa es la "crisis de las ciencias europeas" que -en célebres conferencias- diagnóstica<sup>(33)</sup>.

Por supuesto, desde posiciones diferentes puede advertirse esta versión como unilateral<sup>(34)</sup>. Es verdad que el neopositivista Círculo de Viena tuvo posiciones ideológicas progresistas, que Otto Neurath incluso se consideraba marxista, que la lucha emprendida contra la metafísica lo era también contra el fanatismo y la arbitrariedad, contra el irracionalismo que crecía en Alemania y encontraba viejas bases en la premoderna sociedad austríaca. También es verdad que colaboró con el gobierno socialdemócrata de la "Viena roja", que impulsó la reforma educativa democratizante en una sociedad agraria y aristocratizada. Pero también lo es que el Círculo sostenía

<sup>32</sup> Farfán, Rafael: "Viena fin de siglo y la modernidad como proyecto histórico", en *Sociológica* año 2, n° 3 cit., p. 64

<sup>33</sup> Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas*, México, Folios Ed., 1984.

<sup>34</sup> Así la percibe Rafael Farfán en el artículo citado, marcando que existen equívocos en cuanto al rol ideológico jugado por el Círculo de Viena. Personalmente, juzgo que, sin embargo, su apreciación de éste es menos crítica que lo necesario.



posturas con implícitos más allá de lo científico, y no era capaz de advertirlo con claridad; que restringía violentamente el campo de lo aceptable como verdadero, reafirmando a la tecnocracia y depauperando toda cuestión relativa al sentido y a los problemas de la vida diaria. Que proclamaba como líderes ideales de la sociedad a quienes fueran capaces de seguir la férrea lógica de lo científico, legitimando fuertemente el rol de los especialistas y los mismos epistemólogos. Y sobre todo, que limitaba el campo del pensamiento a una estrechez rayana en la vacuidad; de manera que hacía muy justa la crítica de Husserl. Abandonando el campo de la razón en lo que no concerniera a verdades empíricas o formales, la miseria de tal racionalidad resulta evidente; todos los temas vitales fundamentales quedan fuera, y es sumamente fácil "apropiárselos" desde cualquier irracionalismo con habilidad en el manejo de masas.

El positivismo, una filosofía que no se sabe a sí misma en cuanto al conjunto de implícitos ideológicos que lo fundan, arrinconaba a la razón en laboratorios de especialistas, y en todo caso justificaba a gobiernos eficientistas y tecnocráticos. De manera que se asociaba a una muy tradicional relación entre verdad y política; el poder debe ceñirse a la razón, y esta limitarse a la ciencia. La veta platónica del gobierno de los sabios reaparece larvadamente.

Esto justificaría a Heidegger -más allá de su discutida y no anecdótica relación con el nazismo- y a la Escuela de Frankfurt en su crítica a la primacía de la ciencia y la técnica en el mundo contemporáneo. Ese mundo de la "metafísica realizada", como diría Heidegger, donde el mundo como "representación", como "ante los ojos" se ha impuesto hasta el límite de ser el único pensable. Ese mundo, en su despliegue, tal vez augure su superación<sup>(35)</sup>. Un pensamiento "más allá del principio de razón suficiente", un "pensar no-representativo" aparecen en el horizonte de superación del pensamiento metafísico. Notoriamente, Heidegger aleja al pensamiento del mundo de la política; en una típica reacción de la "crítica moderna" lo lleva a un plano cuasi-extático, ajeno al campo de la verdad proposicional y la reflexión discursiva. Con lo cual, la crisis de legitimidad se hace patente; la filosofía ya no afirma el poder, excepto que alguien encuentre -fatigadamente- que un gobierno dado es una corporeización de ese espacio antepredicativo en que se mueve la liquidación de la metafísica por Heidegger.

<sup>35</sup> Heidegger, M.: "La época de la imagen del mundo", en su libro *Sendas perdidas*, Bs. As., Ed. Losada.

Para los críticos de Frankfurt, la Ilustración llevaba inmanentemente a la exclusión de lo diferente y la afirmación del poder; la razón es dominio desde Homero a Hitler<sup>(36)</sup>. En esta tesis discutible y quizá maniquea, pero sin duda reveladora de la "otra cara", la oculta, de la tan venerada razón, se hace la despiadada disección del mundo de la legitimación científicista, el eficientismo generalizado, el productivismo sistematizado y su afirmación en la industria cultural. La racionalidad técnica es atacada frontalmente, y se plantea una racionalidad dialéctico-sustantiva que opera como pura negación. La cuestión de Frankfurt muestra los límites de la crítica moderna de la modernidad; la verdad del poder es fragmentaria y débil, no es sustantiva ni fundada, pero opera pragmáticamente, convence por los *mass media* y el fomento del consumismo. La verdad sustantiva no puede fundar poder alguno, al menos en el mundo totalmente administrado del capitalismo avanzado; sólo le cabe el mundo abstracto y privativo de la crítica.

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

<sup>36</sup> Horkheimer, M. y Adorno, T.: *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As., Ed. Sur.