

UTOPIAS

Número
6
Marzo-
abril
de 1990

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM



Intelectuales, política y
democracia: Bovero,
Echeverría, Rabotnikov,
Ferraris

Poesía en riesgo:
34 autores

Encuentro con William
Golding

José Sarukhán
 Pablo González
Casanova
 Carta a
Eduardo Nicol por
Ramón Xirau
 In memoriam
Samuel Beckett

4 mil pesos

UTOPIAS

☐ Número 6
☐ Marzo-abril de 1990

Director: Arturo Azuela

Coordinador: Sergio Pitol

**Edición y administración
general:** Juan Meléndez

Consejo editorial: Federico Álvarez,
Hermann Bellinghausen, Elisabetta Di
Castro, Esther Cohen, Ana María
Escalera, Gerardo de la Fuente Lora,
Anamari Gomís, Cesáreo Morales

Apoyo en trabajo social: Dolores
Alquicira y Rocío González

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
Secretaría General
Ciudad Universitaria; Coyoacán; 04510 México, D.F.
Teléfono 548 14 52

Utopías no responde por textos no solicitados

Producción editorial: *Equipo Editor, S.C.*; Ámsterdam,
33-B; primer piso; colonia Hipódromo; 06100 México,
D.F.; teléfono 211 86 86 ☐ Cuidado de la edición:
María del Carmen Merodio y Miguel Ángel Guzmán /
Diseño y diagramación: *Fernando Rodríguez*

Ilustración de la portada:
Francisco Toledo
(*Muerte con matamoscas*,
encáustica sobre
amate, 60 × 61 cm, 1989)
**Ilustración de
la contraportada:**
Víctor Sosa
(*Estructura ausente*,
acrílico sobre tela, 110
× 145 cm, 1989)



Las ilustraciones del presente número fueron tomadas de
Francisco Toledo/Exposición retrospectiva, 1963-1979, Museo de
Arte Moderno-INBA, México, 1980; *Coyote va a la fiesta de*
Chihuitán, de Francisco Toledo y Víctor de la Cruz, H.
Ayuntamiento Popular de Juchitán, Juchitán, 1983; *Zoología*
fantástica/Homenaje a Jorge Luis Borges, de Francisco Toledo,
SEP, México, 1986; *Lo que el viento a Juárez*, de Francisco
Toledo, prólogo de Carlos Monsiváis, Ediciones Era, México,
1986; *Toledo/Pintura y cerámica*, de Luis Cardoza y Aragón,
Ediciones Era, México, 1987; *Canto a la sombra de los animales*,
de Francisco Toledo y Alberto Blanco, Galería López Quiroga,
México, 1988; archivo gráfico de Equipo Editor, S.C.

Los dibujos del dossier "Poesía en Riesgo" son de Carlos
Ramos.

Cuestiones de teoría

- Los intelectuales, la política y la democracia, *Michelangelo Bovero* 2
Intelectuales y política, ¿"conciencia desdichada"?, *Nora Rabotnikov* 7
La izquierda: reforma y revolución, *Bolívar Echeverría* 10
Desafíos e imperativos para la geografía de América Latina,
Graciela Uribe Ortega 15
¿El filósofo desea morir? / Del apolítico al otro que está en
nosotros, *Maurizio Ferraris* 18

El acontecimiento

- Declaratoria inaugural del ciclo de Conferencias Temáticas, *José
Sarukhán* 25
Pensar en la Universidad, *Pablo González Casanova* 27

Cultura y crítica

- Dostoievski y la crítica literaria, *Angelina Muñiz* 35
Encuentro con William Golding, *Federico Patán, Colin White,
Hernán Lara Zavala, William Golding, Richard Watkins* 40
Lo que puedo hacer eso no puedo: La vocación escritural de
José García, José Homero 47
Matador, *Esther Cohen* 51

Dossier

- Poesía en riesgo / Poemas de *Luis Miguel Aguilar, Gaspar
Aguilera Díaz, Aurelio Asiain, Alejandro Aura, Gabriela
Balderas, Efraín Bartolomé, Guadalupe Basila, Hermann
Bellinghausen, Ricardo Castillo, Alejandro del Valle, Celia del
Palacio, Rocío González, José Homero, David Huerta,
Margarita León, Víctor Manuel Mendiola, Javier Molina,
Myriam Moscona, Fabio Morábito, Lourdes Olmos, Roberto
Diego Ortega, José Manuel Pintado, Álvaro Quijano, Isabel
Quiñónez, Vicente Quirarte, Jaime Reyes, Silvia Tomasa
Rivera, Beatriz Stellino, Rafael Torres Sánchez, Manuel Ulacia,
Rafael Vargas, José Javier Villarreal, Carmen Villoro, Verónica
Volkow* 53

Homenajes y reconocimientos

- Carta a Eduardo Nicol, *Ramón Xirau* 77
Últimas conversaciones con el poeta Luis Rius, *Graciela
Cándano Fierro* 79
La garganta del silencio, *Samuel Beckett* 82
Fermentación estática, *Samuel Beckett* 84
En *Fermentación estática* se reafirma la vocación poética de
Beckett, José Alberto Castro 86

Libros e información

- De vuelo con Tournier, *Anamari Gomís* 88
Vida de un héroe civil, *Helena Beristáin* 89
Creación de la experiencia femenina, *Graciela Hierro* 90
Ética y libertad, *Enrique Hulsz* 91

¿El filósofo desea morir?

Del apolítico al otro que está en nosotros

Maurizio Ferraris

Uno de los méritos del libro de Roberto Esposito, *Categoríe dell'impolítico*,¹ es el mostrar la obsolescencia de la concepción clásica y clasicista de la política como el sueño de una comunidad orgánica en la cual los iguales dialogan desinteresadamente por la definición del bien común. Pero la pérdida de credibilidad de este modelo no parece depender sólo, o principalmente, de un cierto número de sucesos históricos o teóricos, la muerte de Dios o Auschwitz; paradójicamente, la política dialógica de la *polis* y de la *philia* se ha sobrevalorado y diluido, penetrando capilarmente en todos los ámbitos de la experiencia. Se debería tener conciencia de todo; todo lo que no es indiferente naturaleza está ahora implicado en un debate, es hecho objeto de negociación y de diálogo —pero, por su parte, la misma naturaleza, a través de las políticas ambientales, está desde hace tiempo en camino hacia el lenguaje, y de ahí hacia el diálogo.

El siglo se hace hermenéutico, pero al mismo tiempo no sorprende que la filosofía política deba dirigirse a la categoría de apolítico, entendido como “el político observado desde su límite externo”,² para poderse sustraer a una *polis* que, por el hecho de estar en todas partes, acaba por no encontrarse en ningún lugar. Igualmente, Heidegger, cuando la tradición del pensamiento occidental parece alcanzar su cumbre en el nihilismo, busca una palabra no comprometida con la metafísica, y capaz de conducirnos a lo abierto, provocando la sospecha (que al cabo es socrática: un nuevo inicio y una repetición) de que no sabemos qué significa pensar, o al menos no hemos todavía empezado a hacerlo.

La analogía no es puramente formal, como se verá mejor más adelante. Pero mientras tanto es necesario advertir que las dos posturas, la búsqueda por dejar atrás la metafísica y la progresiva consolidación de la exigencia del apolítico, surgen casi en el mismo periodo, los años veinte, marcados por la *crise de l'esprit* que embiste a la Europa posbélica. Carl Schmitt y Romano Guardini (a los cuales se dedica el primer capítulo del estudio de Esposito) quieren obviar la crisis de manera todavía intrapolítica: para

Schmitt, en el momento en que un tribunal de naciones reunido en Versalles promulga un decreto de paz perpetua definiendo como un crimen cualquier guerra entre estados (a menos que un conflicto mundial revoque la legitimidad de todo el tribunal), la única política posible —el momento específicamente político— es la lucha partidaria sostenida por la lógica amigo-enemigo. Para Guardini, en cambio, se trata de salvar la política a través de la teología. La sobrevaloración del político realiza y consagra aquella fuerza ecuménica que la Iglesia había heredado del imperio; pero es necesario recalcar que el político así universalizado (y por consiguiente, se quiera o no, secularizado) es un bien, e incluso, enfáticamente, el Bien. La señoría de Adán sobre el mundo, transmitida por derecho divino, confirma la esencia típicamente política del lugar del hombre en el mundo (y, en momentos de crisis europea, de marginalización del continente, justo la teología es llamada a restituir su papel político a Europa, reafirmando obstinadamente la actualidad del patrimonio cristiano).

El rechazo de la teología política constituye, por el contrario, un paso adelante realizado por Hannah Arendt en el sentido del apolítico (capítulo II). No es verdad que la política es el bien o el legado remitido a Europa, sea porque el mundo moderno se inaugura, antes que con la toma de la Bastilla, con la revolución estadounidense, sea, sobre todo, porque no hay (más) medida común entre el diálogo interpersonal y la conversación política. En nuestro siglo parece patéticamente inadecuado el reclamo nostálgico a la *polis* griega. Pero la legitimidad de esta apelación áulica había estado comprometida de manera irreparable, desde la transformación de la *polis* en *civitas*, como composición de intereses no mediados dialógicamente entre individuos iguales, sino eventualmente reorganizados desde arriba; a partir de Augusto, los ciudadanos del imperio son de hecho esclavos del emperador —y el único diálogo de toda la historia romana imperial es aquel entre Ambrosio y Teodosio, donde se sanciona la traslación del imperio—. Imposible, entonces, restaurar la dimensión del diálogo y la política como amistad, y de esta constatación arranca la polémica de Arendt con las filosofías del diálogo, la de Jaspers como la de Buber. Aquí, no sólo es relegada la teodicea de la teología política, sino al final se disuelve, junto con la analogía entre diálogo interpersonal y debate parlamentario, toda política de la amistad y toda posibilidad de la antropología política sustentada sobre la idea del hombre como *zoon politikòn*. Con este paso adelante hacia el apolítico se destruye por completo la correspondencia hegeliana entre historia y verdad —lo real no es racional, y la razón especulativa, aquella del diálogo socrático renovado por la idea de conversación universitaria humboldtiana, pierde cualquier relación política.

Este regreso a Hobbes se explicita en el tercer

Maurizio Ferraris. Filósofo italiano. Catedrático de la Universidad de Padua. Autor de *Storia dell'Ermeneutica*.

Tomado de *Aut Aut*, núm. 231, Milán, mayo-junio de 1989.

Traducción de Elisabetta Di Castro

¹ Roberto Esposito, *Categoríe dell'impolítico*, El Mulino, Bolonia, 1988.

² *Ibid.*, p. 20.

capítulo, que afronta la “separación radical entre derecho y justicia” en Hermann Broch y en Elías Canetti, a cuyas espaldas aparecen el Freud de *Totem y tabú* y sobre todo el Nietzsche de la *Genealogía de la moral*. El Estado, nietzscheanamente, no empieza con el acuerdo dialógico, con el contrato voluntario, sino con la violencia; la idea de un asesinato del padre por parte de la horda de los hijos toma el lugar, en la imaginación política, de las fantasías románticas sobre el contrato social, y sin duda desacredita también al clasicismo político. Así, para Broch, al término de un largo periodo de pensamiento que obstinadamente se había propuesto salvar la política, la misión de Augusto y el poema de Virgilio, se alcanza al fin a concebir “la muerte de la política, es decir, la política como muerte;³ y en Canetti la idea benévola del *zoon politikòn* se resuelve, a la luz del inevitable nexo poder-sobrevivencia, en una antropología negativa. “¿Cómo comer sin asesinar? ¿Cómo crecer sin comer? ¿Cómo vivir sin crecer? En síntesis: ¿cómo vivir sin sobrevivir? ¿Es pensable un sujeto contra el poder? ¿O el poder es el verbo *absoluto* del sujeto?”⁴

Aquí el regreso de Hobbes es puramente negativo. Si Leviatán y Behemont, y no Sócrates, son los típicos sujetos políticos (por lo tanto los sujetos *tout court*, debido a la plenitud del político), no queda más que ahondar en la despedida de la *polis*, con todas las dificultades inmanentes a la aporética de un pensamiento del apolítico en un cosmos completamente politizado. *La política de la ascesis* de Simone Weil (capítulo IV), siguiendo la idea de un no-poder como *telos* antitético, avanza decididamente en esta dirección, donde la *noluntas* del ascetismo es recuperada como la única vía de salida de la *polis* desnaturalizada e impracticable. Pero la empresa no es fácil, en la medida en que la renuncia al poder, y la transformación antropológica que requiere, se configuran de cualquier modo como el acto de una subjetividad voluntaria —y como todas las inversiones se arriesga a quedar enredada en lo mismo de lo que quiere huir, irreconociblemente transformado—. Weil compensa este *impasse* (que será después el escollo de todas las teorías de la pasividad voluntaria, valga para todos el caso, cronológica y temáticamente próximo, de Lévinas) viendo en la voluntad, no el fundamento nihilista del mundo, sino más bien un efecto de superficie, esto es, finalmente, una ilusión. Nosotros no somos libres; la voluntad no es un atributo del sujeto, no existe libre albedrío, sino una necesidad que nos sacude y que nos transporta. “Actuar no *por* un objeto, sino *por causa* de una necesidad. No puedo obrar de otro modo. No es acción, sino una especie de pasividad. Acción no-agente”, escribe Weil en un pasaje de las *Cahiers* citado por Esposito. Los recorridos del apolítico se entrecruzan de nuevo con los de la superación de la metafísica. La acción no-agente de Weil se parece al abandono (*Gelassenheit*) de Heidegger, no sólo en la tonalidad afec-



tiva dominante, sino sobre todo porque a lo que se *quiere* reaccionar es a la metafísica moderna de la subjetividad voluntaria que culmina en la voluntad de potencia. A intentos similares corresponden los mismos *impasses*, empezando por el que surge de la aporética de una voluntaria renuncia a la voluntad, y de una superación de la racionalidad sujetocéntrica que se configura de cualquier modo como una toma de conciencia.

Sobre esta vía, Georges Bataille (capítulo V) realiza, y en alguna medida también disuelve, el apolítico. En la medida en que el político es necesariamente el mal y —por su naturaleza totalizadora— no deja espacio al bien, el apolítico puede existir sólo como el negativo absoluto, es decir, subsiste sólo cancelándose; para no comprometer la teología política negativa que de tal manera se esboza, nosotros debemos llegar a desear el mal. Así, la figura de la conciencia, del saber y de la certeza de sí deben volcarse en un radical no saber en una superación del sujeto y de la autoconciencia que no dé ya lugar a la objeción de una crítica de la subjetividad conducida en nombre de la conciencia. Así, sobre todo, la verdadera comunidad y la comunicación auténtica no son las que unen a los vivos, en las cuales se certifica la reproducción intersubjetiva alrededor de un proyecto común volcado hacia la vida —sino más bien imponen la suspensión del diálogo, el agotamiento de la subjetividad, y finalmente la muerte de la colec-

³ *Ibid.*, p. 138.

⁴ *Ibid.*, p. 187.

tividad, o de manera más precisa, la comunidad como ser-para-la-muerte. Así, en *Sur Nietzsche*:

Si ve a un semejante morir, un viviente no puede subsistir más que *fuera de sí*... Cada uno de nosotros es entonces expulsado de la estrechez de la propia persona y se pierde cuanto puede en la comunidad de sus semejantes. Es por esto que es necesario para la vida común estar *a la altura de la muerte*... Más allá de mi ser es primeramente la nada. Presagia mi ausencia en la laceración, en el sentimiento penoso de un vacío. La presencia ajena se revela a través de este sentimiento. Pero ésta se revela plenamente sólo si *el otro*, por su parte, se inclina también sobre el límite de su nada o si cae (si muere). La *comunicación* deviene sólo *entre dos seres puestos en juego* —lacerados, suspendidos, inclinados ambos sobre su nada.

En los antípodas del respeto humano y de la dignidad de la autoconciencia, la comunicación auténtica deviene en Bataille —con paroxismo romántico y, al final, mojigato— entre seres degradados, puestos al margen y en situaciones extremas, de cuyo paradigma queda la figura de Dirty en *Le bleu du ciel*; la verdadera comunidad, consagrada en el siglo y en la ciudad del hombre a la autodestrucción, es la comunidad de la muerte, los ciudadanos de Numancia (o sea, sin metáfora, los comunistas de la guerra de España), que se matan con tal de no ceder a los romanos.

La comunidad, para Bataille, es inseparable de la muerte: no ya porque... esté destinada a la superación de la muerte de sus miembros singulares en la hipótesis colectiva de un todo inmortal, sino porque precisamente ella la establece. La comunidad es la presentación a los que hacen parte de ella de su verdad mortal.⁵

De cualquier modo, el caso de Numancia propone una sospecha recurrente a propósito de las filosofías radicales. El prospectivismo de Nietzsche, la idea de que no existen hechos sino sólo interpretaciones, se expone al menos a dos objeciones: la clásica contestación del escepticismo, según la cual la duda metódica constituye una certeza de conciencia que no es ulteriormente deconstruida; y la objeción heideggeriana, según la cual la reducción de la verdad a la voluntad de poder se resuelve, en Nietzsche, en una metafísica de la voluntad —en el extremo resplandor del escepticismo, y no en una auténtica superación de la metafísica—. Pero un argumento de este género puede a su vez ser retorcido contra Heidegger: la idea según la cual nosotros no hemos todavía empezado a pensar, y la necesidad de una superación de la metafísica, ¿no presuponen tal vez, al menos en el plano de la teleología, el recurso de la idea de saber absoluto y de culminación de la filosofía? (De lo contrario no se vería por qué razón el comenzar a pensar deba ser un fin para la filosofía.) Y este conocimiento, ¿no recurre

precisamente a los recursos de una filosofía de la conciencia, al menos en la forma socrática del saber de no saber? Así, en el caso de Numancia traído por Bataille, no parece difícil ver en la comunidad como ser-para-la-muerte el simple reverso de la comunidad de vida. ¿Qué distingue, en el fondo, la concordia para la vida del acuerdo común para la muerte? ¿Y qué diferencia hay entre la muerte de los ciudadanos de Numancia y la de los discípulos de Jim Johnson? Bataille, tal vez, desde el fondo de su no-saber y de su culto por la abyección habría dicho que no hay ninguna diferencia. Pero entonces, ¿por qué poner el ejemplo de Numancia y en suma del frente popular, por qué insistir sobre el hecho de que Nietzsche no era fascista? En alguna parte, en todo lo anecdótico, sobrevive la idea áulica según la cual los numantinos murieron para salvar la libertad, si no de los cuerpos, de sus almas. Por lo tanto, se recurre a una filosofía de la conciencia. Y además, ¿estamos seguros de que en Numancia *todos* de común acuerdo querían morir? ¿Podemos excluir que en el mito se incluya a alguien a quien le fue forzada la mano? Pero, para regresar al problema de la filosofía de la conciencia, y también sin intentar desmitificaciones, en aquella muerte aceptada de común acuerdo reaparece el arquetipo de Sócrates agonizante, de la autoconciencia que sabe que vale más que la vida y el cuerpo, porque es espíritu viviente que triunfa sobre la muerte —de manera que, al final, un mismo ideal era compartido por los numantinos asediados y agonizantes, y por los generales romanos (estoicos y epicúreos) enviados a cercar el asedio.

Con estas consideraciones nos quedamos, se puede entender, en el plano de una demanda de no-contradictoriedad lógica, que mora más que nunca en el marco de una filosofía de la conciencia. El tratamiento más adecuado del ejemplo de Numancia consiste probablemente en el reconocimiento de un anuncio metahistórico similar a la idea de la muerte de Dios de Nietzsche. El hombre insensato que en el mercado grita "Dios ha muerto" no está haciendo una constatación de tipo científico, y en el fondo tampoco se propone inducir a una toma de conciencia; si bien también este último aspecto se puede leer en el texto nietzscheano (el hombre insensato lamenta no ser entendido precisamente por aquellos que han asesinado a Dios, y que todavía no lo saben), la entonación característica parece ser otra: es necesario crear una comunidad capaz de corresponder, a la misma altura, a un suceso tan importante como la muerte de Dios, que sea así en grado de prescindir, no sólo de la transcendencia, sino principalmente de todos sus sustitutos —la ideología, la ciencia, la verdad, y también la duda en tanto figura de la conciencia—. En la comunidad como ser para la muerte, afligida por el anuncio de la muerte de Dios, y por consiguiente también por el hombre como heredero seculari-

zado, se perfila otra idea de verdad, que no tiene nada que compartir con la evidencia lógica y científica, con el fundamento, con la concepción según la cual *verdadero* es la correspondencia de una proposición con la cosa. Después de una modernidad ocupada por la desmistificación (pero toda la historia de la metafísica no es otra cosa, finalmente, que un desenmascaramiento dirigido a pasar del mito al *logos*), la muerte de Dios no se presenta sólo como el desenmascaramiento radical, sino, al menos con el mismo título, aparece también como la invitación a dejar las desmistificaciones, que en su voluntad de llegar a la verdadera esencia de las cosas más allá del velo de las ilusiones manifiestan una afección oscura y apasionada por la verdad. El hecho de que detrás de la objetividad, la claridad, la transparencia científica y el principio de razón se escondan motivos humanos-demasiado-humanos puede ciertamente inducir al escepticismo; pero esta posición aparece comprometida con la metafísica al menos por dos lados —aquel, precisamente, de la certeza de la conciencia inmanente a la duda, pero todavía más aquel de la necesidad de la verdad que aquí se revela al menos en negativo, de tal forma que una vez desmistificada la verdad como correspondencia-desinterés-objetividad no queda más que dudar.

La cumbre de un desenmascaramiento de la teoría de la verdad en cuanto conformidad y objetividad parecería ser una teoría comunitaria de lo verdadero. Lo verdadero no es aquello que se devela o se demuestra desde un punto de vista metahistórico, sino que tiene más bien que ver con un habitar en mundos históricos sucesivamente determinados, que abren perspectivas compartidas capaces de fundar (y des-fundar) el principio de razón, mostrando la dimensión dialógica y comunitaria. Dicho de otro modo, y con una amplia aproximación, la verdad posmetafísica se revela como una función esencialmente político-ideológica, al menos en la medida en la que se apoya en un terreno donde la evidencia es entendida como consenso y pertenencia. Es ésta, por ejemplo, la manera en que Rorty habla de verdad posfilosófica: el mundo contemporáneo ha aprendido a relegar a la ciencia y a su objetividad, así como el mundo moderno se había dado cuenta de poder prescindir de la religión y de la metafísica; un sentimiento desteorizado de la comunidad toma ahora el lugar de la referencia a la objetividad que había caracterizado la razón iluminista, y la filosofía asume una función sustituta, de discusión y transformación del vocabulario en uso en la conversación de la humanidad, cesando entonces de autocomprenderse como ciencia.

Ciertamente, en las confrontaciones de esta verdad hermenéutica es siempre posible hacer valer la objeción contra la época de las imágenes del mundo y el relativismo historicista. Dicho de otra forma: es evidente que a la sociedad desteorizada le puede efectivamente bastar con



reconocerse como relativa, históricamente condicionada, puesta más o menos casualmente al término de un periplo histórico y de pensamiento? ¿Es así de fácil aceptar radicalmente la propia historicidad y contingencia? Y sobre todo: esta aceptación es verdaderamente sincera, o no vuelve a caer más bien en el orgullo teórico que está en la base del historicismo, y que consiste en reconocer una universal historización que confiere igualmente un singular privilegio epistemológico a quien —diversamente de todas las épocas precedentes— sabe que todo es historia, reseñable y definible, según los parámetros objetivos de una reconstrucción científico-fatal. Sabemos por Heidegger que hay algo de típicamente fatuo en el prospectivismo de las imágenes del mundo, en su orgullosa autocomprensión, que es en el fondo metahistórica y sobre todo en la homologación impuesta por una doctrina que teoriza la existencia de una imagen del mundo antiguo, de una imagen del mundo medieval, etcétera —cuando no existe más que una imagen del mundo, la *Weltanschauung* de la modernidad, que se concibe conscientemente como abastecida de una imagen del mundo, es decir, como la época de las imágenes del mundo.

Pero —aun admitiendo que este argumento sea de la misma familia de aquellos evocados más arriba acerca de la comunidad como ser-para-la-muerte, la muerte de Dios o la superación de la metafísica— hay en el caso de

Rorty un *impasse* especial. En síntesis, hay que preguntarnos si es de verdad una perspectiva posfilosófica la rortiana, o si no evoca más bien un horizonte que supera el positivismo y el historicismo —pero sólo para ir, inconscientemente, en el sentido de la filosofía clásica—. En el mundo posfilosófico el pensamiento refluye por callejones y plazas, supera la inercia cientificista y deviene una dialéctica viviente. Pero ésta es propiamente la imagen canónica de la filosofía socrática y, retrocediendo todavía más atrás de Sócrates, de la época clásica de los griegos, aquel pueblo singularmente dotado que, precisamente en cuanto está en la base de nuestra cultura y de nuestra tradición, no puede decirse propiamente culto, porque lo que nosotros hemos aprendido con método, estudio, descifración de testimonios y de escritos a la luz del método histórico-científico, los griegos lo poseían en la más completa inmediatez vital. Piénsese en el periplo que el Nietzsche filólogo clásico pone como objetivo para la mejor filosofía y ciencia de lo antiguo de su época —retroceder antes de Alejandría, valiéndonos de los instrumentos técnicos de que disponemos en nuestra cualidad de discípulos de una antigüedad decaída, para remitirnos al mundo griego-originario de lo grande, de lo natural y de lo humano—. Al final de esta anamnesis filosófica, nosotros no seremos más *cultos* o *instruidos* que al principio, no dispondremos de mayores informaciones objetivas o de métodos más confiables: paradójicamente para la ciencia, pero coherentemente con lo antiguo, habremos olvidado muchas cosas y *por esto seremos auténticamente griegos*, es decir, habremos conquistado, más allá de la letra, el espíritu “*de una cultura esencialmente antihistórica y de una cultura no obstante ello o más bien a causa de ello inexpresablemente rica y llena de vida*”. Una escrupulosa regresión hacia lo clásico alcanza el mismo resultado que la perspectiva utópica de la historia crítica, dirigida hacia la iconoclastia destrucción de todo el pasado en nombre de la vida, porque la vida, y no la letra y el saber, importan de verdad. Más consciente y *rusé* aparece entonces el clasicismo gadameriano, que no cree poder nunca sobrepasar definitivamente la letra para trasladarse a la actualidad viviente del espíritu. La cita de la *Estética* hegeliana que marca tal vez el punto central de *Verdad y método* es antes que nada la puesta en claro de la irrecuperabilidad de lo clásico: las obras de las musas son ahora para nosotros bellos frutos arrancados del árbol, es decir, separados del mundo histórico de su viviente efectividad; cada revitalización es por necesidad memoria y letra, que sabe que no puede jamás restablecer completamente la vida detrás de la letra. Que la hermenéutica se remita al pasado, y sobre esta tradición de letra instruya nuestro diálogo actual no es simplemente el indicio del conservadurismo de Gadamer, sino, al menos para nuestros fines, vuelve este horizonte más satisfactorio de

cuanto acontece en Rorty y, *a fortiori*, en Habermas. El diálogo gadameriano es una anamnesis trascendentalmente incompleta, un espíritu viviente que no necesita objetividad y tampoco cultura; y la perspectiva de un diálogo por llegar en Habermas parece desde este punto de vista una hipérbola, que pone a los griegos en nuestro futuro.

En el ensayo de Gianni Vattimo “La verità dell’ermeneutica”⁶, se explicitan completamente las razones teóricas del tedio en relación con la comunidad orgánico-vital, como sobrevaloración del político o como reconocimiento armonioso de una comunidad conciliada consigo misma (dos elementos que hacen al final un todo). Sustituir a la objetividad científica la solidaridad social de una comunidad viviente nos pone al amparo del positivismo, pero nos sumerge en un clasicismo irreal y *Kitsch*: las sociedades posmetafísicas no son una aldea global, es decir, una *polis*, sino más bien se asemejan a un aparato imperial, dirigido por la convención y la contractualidad y no por la conciencia y la bella eticidad; y cuando después, con Habermas, reconociéramos que el diálogo no se lleva aquí, en nuestro mundo, pero puede —y por consiguiente debe— tener lugar al final de un proceso emancipatorio que se piensa en términos de autoconciencia, según el modelo de la *fenomenología* hegeliana y del psicoanálisis, ¿estamos seguros de colocar la autorreflexión absoluta en nuestro futuro, en lugar que en la media luz de un pasado incierto?

En otras palabras: queda como verdadero que a la verdad como apropiación de la cosa por medio de una representación adecuada, la hermenéutica sustituye la verdad pensada como habitar y como experiencia estética más que cognitivo-apropiativa, pero esta experiencia estética es a su vez pensada con base en su efectiva configuración en la época de la metafísica consumada a la cual pertenece también la ontología hermenéutica. Para esta experiencia, es falsa obra de arte, *Kitsch*, sólo y precisamente aquella que hoy se presenta con los caracteres de la plenitud, redondez, armoniosa conciliación y perfecta compenetración de contenido y forma que eran los caracteres *clásicos* que la han connotado en la tradición metafísica.⁷

No es casual que un título como *Harmony* pueda ser hoy propuesto sólo para una colección de novelas sentimentales; y que este mal gusto industrial arroje un claro descrédito sobre el valor emancipatorio de la toma de conciencia, sobre la redondez áulica, etcétera, que forman parte del equipo de los pedantes o de los mistificadores. Pero aparecería también *Kitsch* en el fondo el discurso de un historiador que se refiriera al pasado con la misma actitud de un Ranke o de un Mommsen, y que sobre todo se propusiera una restauración integral y armónica de la tradición. Como cada Mommsen pa-

⁶ Gianni Vattimo, “La verità dell’ermeneutica”, en *id.*, *Filosofía* ‘88, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 227-249.

⁷ *Ibid.*, p. 239.

recería destinado hoy a ser un Brichot, así cada aspiración a una comunidad orgánica y vital parece de poca más credibilidad. Proseguir seriamente un discurso sobre la verdad de la hermenéutica demanda que se nos lleve explícitamente más allá del cosmos ideal de las ciencias del espíritu.

A la *Erklärung*, a la explicación científico-positiva que asume, según nexos cada uno perfectamente evidente, un caso singular bajo una ley general que se da como evidente, la hermenéutica no opone un *Verstehen* que, como experiencia vivida de simpatía y de común pertenencia, reproduce solamente sobre un plano de inmediatez vitalista la misma perentoriedad *tácita* de la evidencia objetiva; se opone en cambio lo que, con Heidegger, se puede llamar una *Erörterung*, una *colocación* des-fundante que tiene muchos niveles de experiencia estética, pero en los términos en que ésta se da al final de la metafísica y como momento de su *superación* en la forma de la *Verwindung*.⁸

¿Qué puede ser una similar *Verwindung* que invita a la hermenéutica a deponer la retórica organicista, y por consiguiente la tradicional argumentación del *Verstehen*? No una reconstrucción integral del pasado, ni tampoco un olvido que de repente se echa la tradición atrás de las espaldas. En ambas actitudes opera un potente paradigma vitalista, por el cual comprender es dar vida al pasado volviéndolo completamente presente en nuestra conciencia, o superarlo en la actualidad del espíritu. Son las dos formas, al final coincidentes, de la filología absoluta y de la historia crítica en la Segunda Intempestiva nietzscheana. Pero sobre todo son dos figuras de la conciencia, que armoniosamente se apropia del pasado como totalidad, o que recrea una totalidad acabada en la presencia del presente. Me parece que el aspecto decisivo de la *Verwindung* como es descrita por Vattimo consiste cabalmente en *no ser una figura de la conciencia*. La despedida de la metafísica, del pensamiento fundante, no acontece por una toma de conciencia, sino en una forma que parece regresar a la necesidad de Weil y al no-saber batailleano; nuestra conciencia, si tomamos en serio el discurso heideggeriano sobre el ser-para-la-muerte, es radicalmente finita, de modo que no puede jamás alcanzar, no por elección, sino por necesidad, la totalidad armónica que se apropia del pasado o de la palabra que nos viene dirigida por los otros.

Este quebrarse de la totalidad no conduce al diálogo, sino más bien a ese otro coloquio que es la relación con los textos que envían mensajes incapaces de defenderse o de agredir, pero también reacios a cualquier reducción que intente rendirlos completamente presentes al espíritu. La letra muerta, y no la palabra viva, tiene aquí el primer lugar, no en el sentido de que no haya palabras, sino más bien que cada palabra no es más que actualización de una huella ja-



más definitivamente reapropiable, de manera que también en la más intensa concentración de la conciencia algo destierra nuestras intenciones, las extravía, las aleja de nosotros. Nosotros no disponemos de la verdad de nosotros mismos más de cuanto podemos apropiarnos del verdadero sentido de un texto. Aquí el sí mismo de la autoconciencia es *dictado* por un otro, es citación de otra letra, por consiguiente mimesis del muerto. En esta perspectiva⁹ tal vez podamos entender mejor la comunidad como ser-para-la-muerte, más allá de la legítima sospecha de que una muerte elegida y querida sea todavía la quintaesencia de una filosofía del sujeto y de la autoconciencia, modelada según el canon de Sócrates agonizante.

Ciertamente, un modelo dialógico en sentido socrático encuentra en la muerte la propia prueba enfática: el filósofo desea morir, porque en el fondo ésta no sería una verdadera y efectiva muerte, sino simplemente la demostración de la superioridad del espíritu sobre el cuerpo, y de la inmortalidad del alma autoconsciente que, en cuanto tal, es siempre presente y actual. Este modelo está seguramente operando en las teorías que conciben el diálogo en la forma altamente estilizada del enfrentamiento desinteresado entre amigos inmortales que se miden sobre la definición de lo verdadero y de lo justo. Pero tal armonioso coloquio resulta antropológicamente irrisorio, en relación con la experiencia de los interlocutores que juegan con

⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁹ Sobre este punto me permito remitir a mis escritos "Fenomenología e occultismo", en *Filosofía '88*, op. cit., pp. 173-207; e "Il dileguarsi della voce", en *Archivio di filosofia*, fascículo monográfico sobre Heidegger, 1989.

astucia, y sobre todo frente al hecho de que los interlocutores no son inmortales —sino que, precisamente en cuanto finitos, son dispares y diversos por sexo, cultura, opiniones—, de manera que no podrán jamás alcanzar un acuerdo definitivo donde las dos conciencias se vuelvan de hecho una sola conciencia.

No se trata ciertamente de *querer* morir para debatir la comunidad ideal de la comunicación, lo que sería simplemente la hipertrofia monumental de una conciencia que quiere triunfar sobre un deceso sólo empírico y demostrativo (el filósofo desea morir, porque necesita huir del mal y no de la muerte, que es o sueño o pasaje, etcétera); tampoco se trata de perseguir la paradoja de un olvido voluntario, con todas las aporías inmanentes a una *ars oblivionalis*. Más bien ocurre, coherentemente con la destrascendentalización del sujeto y de la conciencia en Heidegger, reconocer en la mortalidad y en el malentendido la condición y el destino del coloquio. El diálogo deviene siempre en memoria de otros, de una colectividad precedente y constitutiva, repite un coloquio en el que nosotros no estábamos presentes —y ya simplemente esto revoca la posibilidad de estar en todo y por todo presentes a nosotros mismos, de hecho y de derecho—. La conciencia está dividida. Pero también, positivamente, esto significa que el no-saber y la *Verwindung* no son elecciones hechas por una subjetividad voluntaria y dueña de sí misma —sino que resultan más bien como un destino que es también una tarea infinita—.

Aquí una discusión sobre el apolítico y sobre la *Verwindung* parece converger en una teoría de la escritura. La escasa verosimilitud del modelo político y dialógico basado en la conciencia y en la vida consiste en esto: que si de verdad los interlocutores fueran amigos, inmortales y filósofos, no sería ni siquiera necesario un diálogo, los significados estarían ya siempre presentes en su espíritu, revocando la misma necesidad de la palabra.

Se dialoga porque los interlocutores son finitos. Y sobre todo porque en cada caso uno de los dos sobrevivirá al otro; éste vivirá entonces solamente como memoria y como escritura —precisamente como la memoria de los otros sobrevive sólo en las palabras transmitidas, las letras que repetimos, que citamos en cada comunicación *viviente*—. La letra es la posibilidad más propia del diálogo, sea porque cada coloquio empieza con las letras, sea porque cada palabra, conciencia presente y vida efectiva, está destinada a la letra. Así también la conciencia, precisamente en cuanto es hecha posible por la letra, es *Verwindung*, distorsión y autodistorsión que falta sistemáticamente a sí misma; la condición de posibilidad de ser un todo es también condición de imposibilidad. Sólo sobre este umbral, abandonadas las pretensiones y al final el monologismo de la filosofía de la conciencia, esta posibilidad aparentemente negativa se transforma en la condición de un diálogo no idealizado.

(De una filosofía de la conciencia es posible encontrar residuos relevantes todavía en *Sein und Zeit*, e incluso en el discurso sobre el ser-para-la-muerte, que ciertamente revoca las pretensiones de trascendencia del sujeto, pero se queda en el ámbito de la autoconciencia y de la autoafección, en particular allí donde se asevera que "*Nadie puede asumir el morir de un otro*", porque "*Cada ser debe asumir su propia muerte*. En la medida en que la muerte *es*, ella es siempre esencialmente mi muerte... En el morir se hace claro que la muerte está constituida ontológicamente por el carácter del ser-siempre-mío y de la existencia". Ciertamente Heidegger no llega a proponer el ideal de Sócrates agonizante, pero es característico el clásico llamado a la autoconciencia como *dominio* de sí misma inmanente a la reivindicación de una muerte *propia*, de una muerte que no puede ser más que mía. Nosotros experimentamos sólo la muerte de los otros; de ésta deducimos mimética y alegóricamente la idea de nuestra mortalidad, así como sólo de las palabras de los otros alcanzamos la autoconciencia, sea en el sentido de que la subjetividad se constituya dialógicamente, sea en aquel, más radical, en que ambos interlocutores hablan un lenguaje que no les pertenece. Toda la conciencia aparece entonces *Verwindung* o, dicho en otras palabras, *différance*, y la toma de conciencia se revela estructural y trascendentalmente como un autoengaño.¹⁰

¹⁰ "Si la muerte toca al otro y nos toca a través del otro, el amigo no es más que *en nosotros, entre nosotros*. En sí mismo, por sí mismo, no es más, no es más nada, vive sólo en nosotros. Pero *nosotros* no somos jamás *nosotros mismos*, y entre nosotros, idénticos a nosotros, un *yo* no es jamás en sí, idéntico a sí, esta reflexión especulativa no se cierra jamás... Y todo lo que inscribimos en el presente viviente de nuestra relación con los otros trae ya siempre la marca de las *memorie d'oltretomba*", J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, París, 1988, p. 49, que he tenido ampliamente presente al redactar esta nota, junto con *id.*, "The Politics of Friendship", en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXV, núm. 11, 1988, pp. 632-645.

