

SITUACION DE LA FILOSOFIA EN CHILE

patricio marchant

"Despreocupados, irónicos, violentos —así nos quiere la sabiduría; ella es mujer, y no ama más que al guerrero".

Así habló Zarathustra.

Nuestra intención es contribuir al esclarecimiento y consiguiente replanteamiento del sentido y orientación de los estudios filosóficos en Chile. Hora es ya de retornar con audacia y responsabilidad la tarea propia de la filosofía: ser la conciencia crítica del saber y de la sociedad. Es claro que esta tarea no ha sido cumplida en Chile; la situación de dependencia económica, política, cultural lo explica suficientemente. Pero es claro también que no basta querer transformar tal situación a partir de buenas intenciones. La frase de Lenin: "sin teoría, no hay práctica revolucionaria" vale para todo tipo de análisis y en todo orden de cosas. Es por ello que toda reorientación de estudios

y trabajos depende estrictamente de una concepción teórica, de una conciencia clara del nivel epistemológico de nuestro tiempo. Si la filosofía debe servir al país, debe hacerlo a partir de lo que ella es: teoría, saber. Querer transformar prácticamente implica saber adecuadamente. La filosofía en Chile no ha servido nunca ni ha pensado nunca adecuadamente.

Hemos hablado de dependencia económica, política, cultural. Dependencia se opone a independencia, a autonomía. Pero en el campo del saber y de la teoría, la independencia y la autonomía no consisten en una ciencia o filosofía autóctona —una matemática o filosofía chilena; lo opuesto a la dependencia ideológica es la autonomía del saber, la autonomía de lo verdadero, y es esta independencia la que debemos buscar. Esto no significa dejar de reflexionar sobre nuestra situación, sobre la realidad latinoamericana; todo lo contrario, tal reflexión nos parece esencial, pero no hay que confundir burdamente el objeto del conocimiento y el proceso de conocimiento del

objeto y pretender que nuestra realidad sólo puede ser pensada por autores nuestros y a nuestro modo: en verdad, quien piensa es la teoría, no los sujetos. Tampoco se trata, mediante esta profesión de fe teórica, de un afán por permanecer dentro del ámbito del Saber, la Verdad y la Razón Occidental; intentamos justamente lo contrario, pero siempre, en todo momento, a partir y desde la teoría.

¿Cómo se manifiesta, en el campo de la filosofía, nuestra dependencia cultural? Muy claramente: "trabajamos" sobre filosofías que recibimos con bastantes años de retraso, sin un conocimiento adecuado de sus raíces, productos extraños que los libreros se dignan dejarnos caer: hemos sido y somos la conciencia teórica de libreros e importadores de libros. Concretamente, hemos sufrido la extensa y nefasta influencia de la obra de José Ortega y Gasset, y más de una generación fue (des) formada bajo su alero. Tal (des)formación, entre otras cosas, antropologizó el pensamiento de Heidegger (que así interpretado tuvo y tiene una gran influencia, especialmente en espíritus "distinguidos", rebajó la filosofía de Nietzsche a una superficial "filosofía de la vida", nos mantuvo en una ignorancia total (interesada, claro está) de Freud y la semiología. Posteriormente, llegaron a nuestras manos algunas obras de Marx; no cualesquiera, sino los *Manuscritos de 1844*; como el dominio del alemán es algo difícil de obtener, preferimos leer la paráfrasis marxista e ignoramos los textos de Feuerbach y compañía en los cuales Marx, en esa época, se apoyaba; seguimos haciéndole el juego al enemigo. Los humanistas marxistas

celebraron regocijada alianza con Hegel, cuyo estudio comenzó en forma vacilante, desde una perspectiva no crítica, idealista y alienante. La traducción de Sartre —con su doble ignorancia de Freud y Marx— contribuyó decisivamente, luego, a que la pequeña burguesía se extasiara con su libertad, destruyendo el supuesto mecanismo y materialismo freudiano-marxista. Y todo esto pensado al modo de la Historia de las Ideas, del Reino de la Razón, del Reino del Espíritu (reinos en los cuales se encuentran, ciertamente, once mil vírgenes): no teníamos remedio.

Aquí y allá algunos profesores se dieron cuenta que lo que enseñaban nada tenía que ver con la realidad o, más exactamente, estaba destinado a ocultarla. De ahí surgió un movimiento de rechazo a la teoría, pero era obvio que se confundía la única teoría que se conocía (que no era teoría sino ideología) con lo teórico como tal. Consecuentemente, se recayó en el más desenfrenado idealismo e infantilismo. Tal era y es la situación intelectual del “último rincón teórico del mundo”, precisamente en el momento en que en otras latitudes se desarrolla el más decidido, consciente y profundo ataque al idealismo. De esto nada se sabe y nada se quiere saber. Así, resulta una marcada inadecuación entre nuestra situación política y nuestra situación cultural. Se entiende, por tanto, que con estas páginas quisiéramos contribuir al despertar teórico de nuestro país; que despierte la filosofía, que retome su papel de crítica del saber y de la sociedad.

¿Cuál es la situación de la filosofía contemporánea? No se trata

de buscar una respuesta que nos diga a qué resultados ha llegado o qué autores dominan su horizonte; entendemos, además, por contemporáneo, el nivel actual de los problemas (y no la situación del siglo XX en general), y la única unidad que nos podría interesar sería aquella que nos indicara un trabajo efectivo en un planteamiento común, un nivel epistemológico, una conciencia de la forma del saber. ¿Existe en este sentido una filosofía contemporánea o, más exactamente, actual? ¿Existe, a un nivel anterior a obras, autores, resultados, una cierta unidad estructuralmente reconocible? ¿Existe un nivel epistemológico de nuestro tiempo, una *episteme* (en un sentido especial del concepto que trataremos de justificar), una “plataforma contemporánea del saber”? Una enumeración de autores y materias puede, pese a todo lo dicho, encaminarnos hacia una respuesta. Esta enumeración —que es sólo una primera aproximación, pues lo que importa es, una vez más, en qué sentido, cómo y por qué esas materias y autores importan, esto es, su cómo y por qué epistemológico—, esta enumeración fácil de hacer nos indica: existen hechos filosóficos y para-filosóficos con los cuales toda reflexión seria y responsable debe contar; ellos son: la formación y el desarrollo de la lingüística y la semiología, el psicoanálisis (purificado de las interpretaciones mecanicistas y de las reducciones idealistas), el marxismo, la nueva epistemología (Bachelard, Canguilhem, Foucault) y las grandes filosofías de la primera mitad del siglo XX: Husserl y Heidegger. Esta enumeración señala materias (o disciplinas) y autores, y sólo ello. ¿Podemos avanzar

más adelante, es decir, si las disciplinas no tienen límites fijos, si el concepto de autor, como el de obra, es sólo el indicador de una situación —pues ¿qué es un autor, qué es una obra? ¿cuál es el significado epistemológico de estos conceptos?—, ¿podemos avanzar de algún modo para saber en qué sentido y cómo, autores, disciplinas y obras importan?

Hemos hablado de “plataforma contemporánea del saber” y de *episteme*. Intentemos avanzar analizando esta última noción. Ella ha sido magistralmente elaborada por Michel Foucault. Tenemos, por ejemplo, su *Naissance de la clinique*. Frente a la concepción positivista y empírista para la cual el nacimiento de la medicina moderna es el producto del abandono de quimeras teóricas y de un retorno a la experiencia inmediata, Foucault muestra cómo ese nacimiento dependió de la combinación definida de definidas condiciones materiales y científicas, que determinaron “con su posibilidad histórica, el dominio de su experiencia y la estructura de su racionalidad”, formando un *a priori* concreto que el trabajo arqueológico, en tanto estudio de las condiciones de posibilidad, debe reconstituir. La posibilidad de este estudio está ligada a una transformación radical del método de investigación histórica. Si a diferencia de Kant, para quien la posibilidad y necesidad de la crítica estaba ligada al hecho del conocimiento, ésta está para nosotros ligada al hecho del lenguaje, es decir, si estamos destinados históricamente a entender lo ya dicho, resulta necesario, sin embargo, abandonar el que ha sido el uso tradicional del lenguaje, esto es, el co-

mentario. "Comentar — escribe Foucault— es admitir por definición un exceso del significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra... pero comentar supone también que esto no hablado duerme en la palabra, y que, por una superabundancia propia del significante, se puede al interrogarlo hacer hablar a un contenido que no estaba explícitamente significado"; tal es la interpretación psicologista del lenguaje cuyo origen histórico, la Exégesis de la Palabra divina, salta a la vista. Foucault propone, al contrario, buscar el sentido de una proposición, en la diferencia articulada de los enunciados y no en núcleos autónomos de significación. Así, el nacimiento de la clínica depende no tanto de la modificación de los materiales del conocimiento como de la reorganización sistemática de su estructura formal: "la relación de lo visible a lo invisible, necesaria a todo saber concreto, cambió de estructura e hizo aparecer a la mirada y en el lenguaje, lo que estaba más acá y más allá de su dominio"; de este modo, Foucault abre un campo de investigación que reserva sorpresas de proporciones: por ejemplo, la conexión entre la experiencia clínica y la experiencia (lírica) de la finitud y la muerte.

La Naissance de la clinique retomaba un trabajo sobre el saber clásico o, más exactamente, sobre el umbral que nos separa de éste y constituye nuestra modernidad que, iniciado por la admirable *Histoire de la Folie* iba a ser continuado, para el conjunto de las ciencias humanas por *Les mots et les choses*. La amplitud del horizonte abierto

por esta última obra permite una comprensión más adecuada de la noción foucaultiana de *episteme* (si bien para su estudio más completo sería necesario recurrir también a *La archéologie du savoir*, obra de reflexión metódica sobre el trabajo anteriormente cumplido). Veamos primero respecto de qué encontramos la *episteme*. Ese respecto qué es el orden; distingamos, por una parte, los códigos fundamentales de una cultura, los que regulan su lenguaje, sus percepciones, técnicas, valoraciones, etc., y, por otra, las teorías científicas y filosóficas que, en tanto reflexión sobre el orden, explican por qué hay en general orden, a qué leyes obedece, de qué principios depende, etc. Entre ambos se encuentra un dominio intermedio, en el cual una cultura, distanciándose insensiblemente de los códigos primarios, descubre, debajo de ellos, cosas ordenables, esto es, la existencia de un orden. Una cultura hace la experiencia desnuda del orden y de su modo de ser; ese orden o región intermedia—destinado, por lo demás, a desaparecer—representa, en tanto sueño positivo o fondo histórico *a priori* las condiciones a partir de las cuales aparecen las ideas, se constituyen las ciencias, se elevan las filosofías. Este fondo sobre el cual una época piensa es su campo epistemológico o *episteme*.

¿Es en el sentido de Foucault que intentamos nosotros determinar la *episteme* de nuestra época? De ninguna manera. Entre el intento de Foucault (quien, sea dicho de paso, no aclara la *episteme* de nuestra época; véase al respecto su capítulo sobre *Le retour du langage*) y el nuestro no sólo hay una diferencia infinita de saber y preten-

sión; se trata, ante todo, de otra cosa, aunque existe, sin embargo, una relación de analogía entre ambos conceptos; por ello hemos utilizado la misma palabra y nos hemos visto obligados a referirnos a Foucault para mostrar semejanzas y diferencias. De su obra retenemos la idea de una articulación sistemática del saber, anterior a las teorías explícitas. Pero la teoría foucaultiana representa una filosofía determinada, una respuesta a la situación epistemológica de nuestra época y en tanto tal puede ser juzgada como verdadera o falsa. Nosotros buscamos determinar, por el contrario, el nivel epistemológico de nuestra época, esto es, la articulación sistemática de problemas que funda la unidad de la reflexión actual, en tanto esa unidad es la que permite una comunidad fundada y una diversidad articulada de posiciones. Esta unidad, que llamamos *episteme* o plataforma contemporánea del saber, no es una indicación de obras y autores, pero tampoco pretende ser una respuesta; representa no la verdad de una época, sino la verdad epistemológica de nuestra época; es un dominio analizable objetivamente, en cuanto independiente del arbitrio individual, compuesto por preguntas y respuestas conectadas todas ellas estructuralmente, en el cual todos los autores "epistemológicamente válidos" participan o, más bien, se conectan, formando discursos coherentemente discordantes. La *episteme* de Foucault es un trabajo en nuestra *episteme*, pero es obvio que la sistematización que intentamos es estructuralmente análoga a ella.

¿Se podría decir, tomando conceptos de la lingüística, que buscamos la "lengua" que posibilita los

discursos filosóficos particulares? La comparación con las respuestas y, más aun, la articulación de preguntas y respuestas, es decir, *el espacio en que preguntas y respuestas (todas ellas) se articulan*, es lo que llamamos *episteme* o plataforma contemporánea del saber. Por esto mismo, nuestra noción tampoco puede ser comparada con la noción althusseriana de problemática. Como hay una relación con la noción foucaultiana, la hay también con la noción althusseriana, ya que ésta se deriva —o se conecta— estrechamente con las primeras investigaciones de Foucault. Pero la problemática althusseriana es, nuevamente *una filosofía, una respuesta en la episteme actual*, y no puede darnos ese nivel epistemológico común que buscamos, convencidos de que de su elaboración depende una conciencia clara de la situación de la filosofía actual y, por tanto, la posibilidad de trabajar en aquello de lo que vive y en aquello que mueve el quehacer teórico de nuestra época.

Esta *episteme*, ¿no podría ser determinada acaso a partir de la situación del lenguaje en la filosofía actual? ¿Es posible obtener conclusiones unitarias y fundamentadoras a partir de la posición privilegiada que éste tiene en la problemática contemporánea? Son muchas las indicaciones que mueven a pensar que se trata de un camino fecundo. Así, para P. Ricoeur el lenguaje es el dominio en el cual se reagrupan hoy en día todas las investigaciones filosóficas. En él se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística inglesa, la fenomenología, Heidegger, Bultmann, los trabajos sobre historia de la religión y la antropología y el psico-

análisis. "Estamos hoy en día a la búsqueda de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas". Es la situación intelectual y cultural de nuestra época que nos impone esta tarea: disponemos de una lógica simbólica, de una ciencia exegética, de la antropología y el psicoanálisis; estos diversos lenguajes, desarrollados independientemente, muestran la dislocación del discurso y nos mueven a preguntarnos por la unidad del hablar humano. La búsqueda de tal unidad significaría la constitución de una gran filosofía del lenguaje que Ricoeur no considera, por lo demás, obra posible de un solo hombre; en su trabajo concreto —en el campo del psicoanálisis y del pensamiento simbólico religioso— Ricoeur sólo intenta "explorar algunas articulaciones maestras entre las disciplinas que tienen que ver con el lenguaje".

Pero la idea de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano, entendida como la entiende Ricoeur —como planteamiento moderno (y crítico) del problema ontológico tradicional— está lejos de representar un planteamiento epistemológico común. Para Lévi-Strauss, por ejemplo, se trata ante todo, de reconocer la primacía de la lingüística estructural (y no del lenguaje en el sentido de Ricoeur), pues, según su conocida afirmación, sólo por la introducción del modelo lingüístico (más exactamente, fonológico) en las ciencias humanas pueden elevarse éstas a un nivel de científicidad. ¿Qué caracteres hacen de la lingüística una ciencia? Esta, en tanto ciencia em-

pática en sentido moderno, deriva de Saussure y de su distinción entre lengua y habla. La lengua, conjunto sistemático de convenciones que hacen posible la comunicación, es objeto de una ciencia; no así el habla, la operación misma de los sujetos parlantes, que se disipa en diversos dominios (objetos de ciencias diversas). En la lengua resulta fundamental la diferencia entre la Sincronía (ciencia de los estados de sistema) y la Diacronía (ciencia de los cambios) y la subordinación de la segunda a la primera. En cada estado de sistema no hay términos absolutos sino relaciones de mutua posición; en la lengua, dice Saussure, no hay más que diferencias. Ello implica que las leyes del lenguaje operan a un nivel inconsciente, lo que hace posible su estudio objetivo, es decir, desaparece el "círculo hermenáutico de la tradición exegética clásica. Finalmente, el sistema, que el lingüista es capaz de mostrar, permite encontrar leyes generales; así "por vez primera —escribe Lévi-Strauss— una ciencia social ha llegado a formular relaciones necesarias".

Este modelo lingüístico lo proyecta Lévi-Strauss al estudio de los fenómenos sociales, en un proceso paulatino de generalización en que la audacia, el rigor y la cautela van a la par. Ciertamente no podemos comentar aquí el trabajo de Lévi-Strauss; su obra, de más está decirlo, constituye uno de los grandes hechos intelectuales de nuestra época. Contentémonos con observar la divergencia con Ricoeur en el mismo momento en que ambos aceptan la primacía del lenguaje. Para Ricoeur todo trabajo serio sobre el lenguaje debe pasar por el modelo estructuralista, pero no pue-

de permanecer en él. De modo sumamente discutible Ricoeur caracteriza este modelo como la elección de la sintaxis contra la semántica; en su obra distingue el plano de la semiología (la diferencia de los signos) y el plano semántico (representación de lo real por los signos), subordinando el primero al segundo, lo que le permite permanecer dentro de la concepción clásica del lenguaje. Ahora bien, tanto el proyecto de Lévi-Strauss como el de Ricoeur quedan puestos en cuestión —a diferente nivel y en un sentido distinto— por un pensamiento que, partiendo igualmente del reconocimiento del hecho que el lenguaje “ha invadido *como tal* el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos, tanto en su intención, su método, su ideología”, opone a esta “inflación” del lenguaje —que considera producto del logocentrismo consustancial a la filosofía como tal y a las ciencias fundadas en la filosofía, como la lingüística— la meditación de la *escritura*, meditación que desquicia el planteamiento filosófico-científico al mostrar el carácter subordinado de oposiciones consideradas generalmente como fundamentadoras (significante/significado; sensible/inteligente; lengua/habla; sincronía/diacronía; etc.). De este modo, con su obra, Derrida muestra también la imposibilidad de fundamentar a partir de la situación del lenguaje la *episteme* de nuestra época. A esto puede agregarse el hecho que Foucault, quien muestra del mismo modo cómo la preocupación por el lenguaje está en el centro del saber actual, no se atreve a decidir si esta posición representa la culminación de la *episteme* moderna o la

aurora de una nueva forma de reflexión. Por todo esto, no es en una filosofía del lenguaje que encontramos la respuesta a nuestra cuestión y debemos tomar otros caminos.

¿Cómo proseguir? Tal vez resulte conveniente retomar la primera enumeración que hicimos de los hechos filosóficos y para-filosóficos que determinan la situación actual y tratar de leer en ellos lo que los articula, es decir, la *episteme*. Comencemos nuestra lectura por lo que hemos llamado hechos para-filosóficos:

1. *La Lingüística y la Semiología.* El desarrollo de la lingüística constituye uno de los grandes hechos científicos y filosóficos de nuestra época. De Saussure a la glosemática hjelmsleviana y al transformismo chomskyano, un trabajo intelectual cuyo sentido, alcance y límites apenas puede ahora empezar a vislumbrarse. Pero ¿qué status epistemológico tienen los conceptos fundamentales de la lingüística? ¿Cuál es la relación de la lingüística contemporánea con la “lingüística” clásica? ¿Existe entre Saussure y sus antecesores una *coupure* o toda lingüística participa de ciertos supuestos fundamentales? ¿Cuáles son todas las consecuencias del fundamental principio de la diferencia? ¿Está justificada la elaboración del “concepto” derridiano de *differentia* o es éste una hipóstasis de la semiología (Ricoeur)? ¿Constituye la lingüística una parte, esencial, pero sólo una parte, y no la más importante, del lenguaje? ¿Hay que agregar a la sintaxis una semántica, como sostiene Ricoeur, apoyándose para ello en Frege y Husserl? ¿O sostener que los estructuralistas eligen la sintaxis contra la semántica

no es acaso una “ingenuidad” (Granger)? ¿Debe sustituirse la lingüística logocéntrica por una teoría general de la escritura?

Esta y muchas otras son las preguntas que plantea el trabajo de la lingüística. Preguntas y respuestas divergentes, pero a partir de un cierto nivel, que señala, por lo demás, la responsabilidad y seriedad del trabajo de nuestro tiempo. Unido a este desarrollo de la lingüística, el desarrollo de la semiología y de la teoría de la literatura, y una literatura que en su quehacer mismo es teoría (su reflexión abstracta así como su técnica se mueven en torno a la diferencia y la repetición: Deleuze). Grandes críticos y escritores que cuentan decisivamente en el desarrollo filosófico contemporáneo: Barthes, Blanchot, Artaud, Bataille, Joyce, Borges, etc.; nunca como ahora el trabajo teórico se presenta como un todo y sólo en y desde ese todo resultan plenamente comprensibles los autores —o discursos— particulares.

2. *El Psicoanálisis.* ¿En qué sentido es Freud parte esencial de la plataforma contemporánea del saber? No ciertamente si se consideran las interpretaciones mecanicistas o culturalistas de su obra o si se toma ésta como pura técnica operatoria. Pero tampoco si se intentara seguir las huellas de un Dabieze y su disociación del método psicoanalítico y la doctrina freudiana. Sí, en tanto en la teoría freudiana se realiza una forma de saber que pone en cuestión no sólo todo lo que pensábamos de la psique, sino también nuestra idea del saber. En el trabajo efectivo de Freud —sin cuyo conocimiento, así como sin el conocimiento de la lingüísti-

ca, la filosofía actual es, a la letra, inentendible— se cumple un desbordamiento de los conceptos filosóficos y científicos tradicionales, pese a que Freud se sigue moviendo, no sólo aparentemente, en su clausura. Por ello, el importante intento de Ricoeur de distinguir la lectura —objetiva y pre-filosófica de la obra freudiana— y una interpretación filosófica de ella (a partir de los principios y con los instrumentos de trabajo de la filosofía reflexiva francesa), pasa por alto, digámoslo enérgicamente, el aporte epistemológico capital de Freud. Un planteamiento epistemológico revolucionario se encuentra, como es sabido, en la obra de Lacan y sus discípulos. Pero en cuanto Lacan apoya su interpretación en el trabajo de la lingüística —“el discurso del inconsciente está estructurado como un lenguaje”— los problemas de la lingüística, anteriormente señalados, reaparecen en la interpretación de Freud. Así Derrida, que oponía a la lingüística logocéntrica su concepción de la escritura, prosigue la meditación de ésta a partir de una comprensión renovada de Freud. Un texto freudiano viene en su ayuda (*El múltiple interés del psicoanálisis*, 1913): “Nos parece más justo comparar el sueño a un sistema de escritura que a una lengua”. Respecto a los conceptos freudianos, Derrida escribe: “ellos pertenecen todos sin ninguna excepción a la historia de la metafísica”; su labor consiste en pensar, sin embargo, en el trabajo efectivo de Freud, aquello que excede a la metafísica. Así, desde el análisis epistemológico (pretendidamente pre-filosófico) del discurso freudiano intentado por Ricoeur como etapa previa a una interpretación fi-

losófica, pasando por el sorprendente trabajo de Lacan y el replanteamiento derridiano, se hace patente un conjunto coherente de problemas, articulados en sus diferencias, en cuanto todos ellos a lo que apuntan es a pensar y a repensar, a partir del psicoanálisis, qué es éste y qué es el saber, qué es la filosofía o, tal vez qué *era* la filosofía, si acaso resulta que el discurso freudiano no puede encerrarse completamente en la clausura de los conceptos tradicionales.

3. *El Marxismo*. Pensar unitariamente los resultados del marxismo, el psicoanálisis y la lingüística representa uno de los grandes —sino el más grande— desafío para el pensamiento actual. Lo importante es darse cuenta que tal trabajo no puede cumplirse a partir de una concepción filosófica *previa* (como es el caso del segundo Sartre), sino que requiere un planteamiento epistemológico crítico anterior. Por ello, todo trabajo en serio en torno al marxismo está unido a la discusión acabada de la especificidad de la dialéctica marxista y a una elaboración crítica de sus conceptos fundamentales. Como siempre, se trata de romper con el idealismo; en tal sentido los trabajos de Althusser son decisivos. Otra cosa es que resultan, patentemente, incompletos. Pero muchas de las incompreensiones en torno a la obra althusseriana provienen —además de la desconfianza que despierta un cierto dogmatismo presente en sus escritos y más aun en sus discípulos— del desconocimiento del carácter provisorio de sus análisis y, diríamos, sobre todo, de la inadvertencia que Althusser resulta difícil-

mente accesible, de un modo pleno, si no se ha trabajado antes en la temática de la cual depende (la lingüística, Lacan, Foucault, etc. Por lo demás, en el programa de la colección *Théorie*, Althusser lo reconoce perfectamente, programa que althusserianos y anti-althusserianos harían bien en revisar).

De la exposición althusseriana de la dialéctica marxista, quisiéramos retener en esta breve lectura sólo su marcado acento anti-hegeliano. Althusser centra la distinción de la dialéctica marxista respecto a la hegeliana en la sobredeterminación de la primera frente a la simplicidad del principio interno de la segunda. Además que no nos resulta del todo claro tal simplicidad (Ricoeur ha mostrado la sobredeterminación en la dialéctica hegeliana del deseo), objetaríamos a Althusser, con Deleuze, que para él “es todavía la contradicción la que resulta ser sobreterminada y diferencial, y es el conjunto de sus diferencias las que se funden legítimamente en una contradicción principal”, es decir, que, por intermedio del concepto de contradicción, supuestos hegelianos están presentes aun en su exposición. De esto resulta, sin embargo, y en virtud del carácter preparatorio de sus trabajos, menos una objeción que una incitación para profundizar el carácter de la dialéctica marxista. Si el marxismo es válido, lo es, podemos adivinarlo, porque la forma de su saber no es ajena a la forma del saber del psicoanálisis y de la lingüística; por ello mismo, las objeciones contra ciertas formas de la lingüística y del psicoanálisis valen, *mutatis mutandis*, para ciertas interpretaciones del marxismo; todo esto muestra có-

mo todo se conecta con todo, cómo nos movemos en una determinada conexión de preguntas y respuestas, de divergencias fundadas y no imaginarias: sólo se puede pensar adecuadamente pensando en todos los frentes.

4. *La Nueva epistemología*. Nos referimos aquí al trabajo decisivo de Bachelard, Canguilhem, Foucault, y otros. Piénsese lo que se quiera de algunos detalles o aun de cosas esenciales (por ejemplo, la extensión y validez de la noción bachelardiana de *coupure*), de todos modos resulta indudable que, por vez primera, la historia de la ciencia ha sido pensada en forma materialista como teoría de producción de conocimientos, desapareciendo de este modo los mitos idealistas del Reino del Espíritu y del Progreso de la Razón. Por lo demás, este trabajo, de una paciencia y una meticulosidad increíble, ha tratado en forma materialista no sólo la producción de conocimientos teóricos; con Foucault, es el objeto mismo el que nace ante nuestros ojos; así, por ejemplo, para Foucault, la locura es un producto de nuestra historia. Este ejemplo, que no podemos desarrollar aquí en detalle —y pese a todas las objeciones filosóficas que se le puedan hacer (Derrida)—, resulta decisivo, no sólo porque ilustra el sentido de una historia materialista del conocimiento (que alguien, al fin, realiza), sino porque contribuye a destruir la pretensiones teóricas (de constituir un dominio científico) de esa mera práctica técnica (según los conceptos de Althusser) que es la psicología. Pues Foucault muestra cómo la locura, que resulta de una reducción de la expe-

riencia general del desatino (de la *dérailleur*) o, más bien, de la confiscación de éste por la mirada médica, abre el campo y determina los conceptos de la psicología: “el hombre se convirtió en una especie psicolizable en el momento en que su relación con la locura permitió una psicología”; esto es, la cautividad de la locura hizo posible la psicología general; la locura detiene así el secreto de la psicología, y no a la inversa. Esta crítica foucaultiana obliga a plantear su compatibilidad teórica con las críticas a la psicología del psicoanálisis y con la crítica nietzscheana; para Nietzsche, todos los conceptos de la psicología (y de la filosofía) son productos del resentimiento, de modo tal que la psicología no explica el resentimiento, sino que éste tiene la clave de aquél. Como se ve, con este análisis materialista, la filosofía puede retomar su papel de crítica del saber, de distinción entre lo científico y lo ideológico, que Althusser, siguiendo a Lenin ha señalado; con ello además se reabre, desde diferentes perspectivas, la pregunta acerca de lo que sea la ciencia, la filosofía y, en general, el pensar.

5. *Las grandes filosofías de la primera mitad del siglo XX: Husserl y Heidegger*. Si consideramos a Husserl y a Heidegger como los grandes filósofos del medio siglo, esta valorización implica que, desde una cierta distancia, consideramos su obra —en su *texto* y no necesariamente en su proyecto declarado— como una *totalidad*, de perspectiva y sentido epistemológico específico. Husserl y Heidegger podrán ser, como se dice, un *mundo*, pero para nosotros son, ante todo, un cierto *trabajo* (*mundo* es una

metáfora de la Historia de las Ideas; *trabajo*, un concepto de la Historia del Pensamiento no idealista, *textual*). De este modo, al hablar de Husserl no pensamos ni en el “movimiento fenomenológico” ni en ciertos resultados del análisis husserliano (que en sí pueden ser muy importantes) ni tampoco en el método fenomenológico. El “movimiento fenomenológico” pertenece a otra historia que a la que nosotros nos interesa, y los resultados de Husserl, así como su método, debemos considerarlos como síntomas y efectos de su trabajo fundamental: la reasunción del proyecto filosófico mismo, en la madurez de su conciencia (lo que coincide con su proyecto declarado). Pero —y esto es decisivo— en el *texto* de Husserl tal trabajo coexiste con un trabajo distinto (opuesto a ese proyecto), aquél que lleva a Husserl a un más acá o a un más allá de la metafísica, fundamentalmente en su teoría del tiempo en relación con su teoría del signo (Derrida).

Desde una perspectiva similar de la *textualidad* debemos considerar la obra de Heidegger. Ciertamente lo que nos interesa no es el primer Heidegger, preso aún del subjetivismo (como él mismo declara), sino el movimiento que atraviesa toda su filosofía y la convierte en una gran meditación sobre la dominación de la presencia, y lo lleva, en su última etapa, a pensar “la diferencia *en tanto que diferencia*” estableciendo un diálogo con la historia del pensamiento no en términos de la Aufhebung hegeliana, sino caracterizado por el *paso atrás*. Así consideradas —y sólo así— las obras de Husserl y Heidegger pertenecen a la *episteme* actual, y están presentes, de uno u otro modo,

en todo su tejido. La distinción entre una historia ideológica del pensamiento y una historia *textual* resulta patente a partir de la diferente colocación que en ellas reciben Husserl y Heidegger; la distinción entre las dos historias es lo único que puede salvar a las teorías filosóficas de un apresurado rechazo como mera ideología y mostrarnos su verdadera y real fecundidad (como ejemplo de ello, el trabajo de Deleuze sobre Bergson).

Habiendo terminado nuestra lectura, tenemos que preguntarnos por que la articulación de lo puesto de manifiesto. Cierta articulación resulta patente, pero se trata de mostrar su fundamentación. Esta debe buscarse, necesariamente, en la pregunta por las estructuras o formas del saber. Es decir, conscientes que el saber clásico, el proyecto ontológico que domina todo el pensar, es sólo una *posición lógica*, que el "ser" depende de ciertas condiciones anteriores —de ordenaciones, de estructuras, de *decisiones* que interrumpen el juego y fijan cosas— es necesario darse cuenta al fin que todo depende de la primacía que se le dé a la presencia y a la identidad o a la diferencia. Presencia, Identidad, Diferencia articulan la plataforma contemporánea del saber, la *episteme*. En todos los campos arriba señalados, se podría mos-

trarlo en detalle, preguntas, respuestas, objetos, dominios, posibilidades, realidades, afirmaciones, negociaciones, etc., se comprenden y articulan a partir de un supuesto: si el saber y los conceptos del saber —y nada es sino inscrito en su posición— son pensados como *identidades presentes o diferencias*. Válido epistemológicamente es en nuestro tiempo el pensamiento, *en el límite*, de la presencia, la identidad, la diferencia; presencia y diferencia crean preguntas y reparten respuestas: nada escapa a su dominio.

Pensado este movimiento en términos de autores, tendríamos que decir, con Deleuze, que nos encontramos frente a un anti-hegelianismo generalizado. Hegel es el gran filósofo puesto en cuestión, es decir, Hegel en cuanto recapitulación de la filosofía. Ahora bien, las fuerzas nuevas de la *episteme*, de la *episteme que somos*, del pensamiento de la diferencia, reconocen su origen en Nietzsche. Así, Nietzsche frente a Hegel constituye el gran debate de nuestra época, pero, nuevamente, en virtud de lo dicho, Nietzsche —el primer y único filósofo consciente y realmente no europeo— contra la filosofía, contra Platón, o si se quiere, Dionisio contra Sócrates, el dios del vino frente al filósofo de la cicuta. (1).

Lo anterior explica que no sea causal que esta "filosofía" que piensa contra la filosofía tenga un marcado carácter crítico respecto a la ideología de Europa, de la Razón Occidental, del Reino del Espíritu. Un claro sentido político resulta de la crítica al etnocentrismo hecha por Lévi-Strauss y al logocentrismo hecha por Derrida: la *episteme* piensa contra Europa, busca *distanziándose* (J. Kristeva), pensar lo europeo como momento —y sólo ello— inscrito en la historia; de este modo, para nosotros, latinoamericanos, la *episteme* actual, la plataforma contemporánea del saber es más que un problema teórico: puede permitirnos existir no sólo epistemológicamente, sino cooperar —a su nivel de efectividad, ciertamente— para que algún día, hay indicios de ello, existamos *políticamente*. La *episteme* no determina la verdad; fija, sin embargo, un nivel de responsabilidad.

(1) Sea dicho de paso: este enfrentamiento con Platón exige trabajarla a fondo: testimonio de ello, la admirable *Pharmacie de Platón* de Derrida y la discusión de Deleuze sobre el concepto de simulacro. Como un resultado de ese trabajo podríamos considerar una distinción entre el *texto* platónico, el fondo abismático abierto por el genio de Platón, y el *platonismo*, esto es, la *decisión* que oculta el abismo y reconforta el espíritu: la filosofía y la "historia" occidental.