

Maurizio Ferraris

Manifiesto
del nuevo realismo

Título del original
Manifesto del nuovo realismo
Maurizio Ferraris

Finito di stampare nel febbraio 2012
SEdit - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-9892-8

© 2012, Gius. Laterza & Figli
Prima edizione 2012
www.laterza.it

© de la presente edición en español
Ariadna Ediciones, Manuel Loyola EIRL
Laguna la Invernada 0246, Estación Central
Santiago / Chile
f. 56-2-8854660
www.edicionuniversitaria.com
edicionuniversitaria@gmail.com

Septiembre 2012

RPI N° 216.089
ISBN 978-956-8416-32-4

Traducción: José Blanco Jiménez
Colaboración de Alessandro Santoni
Revisión y edición final: Manuel Loyola

Diseño y diagramación: Fabiola Hurtado

Impreso en LOM

Se in un'isola c'è un gran sasso
nero, e tutti gli abitanti
si sono convinti – con elaborate
esperienze e molto uso
della persuasione – che il sasso
è bianco, il sasso resta nero,
e gli abitanti dell'isola sono
altrettanti cretini.

Si en una isla hay una gran piedra negra,
y todos los habitantes se convencieron
–a través de elaboradas experiencias
y la persuasión masiva–
que la piedra es blanca,
la piedra permanece negra
y los habitantes son todos unos cretinos

Paolo Bozzi (1930-2003)

Tabla de Contenidos

Prólogo	ix
1. Realitysmo	
El ataque postmoderno a la realidad	
Del postmodernismo a la manipulación	1
<i>Ironización</i>	6
<i>Desublimación</i>	14
<i>Des-objetivación</i>	18
<i>Del realitysmo al realismo</i>	22
2. Realismo	
Cosas que existen desde el inicio del mundo	33
<i>La falacia del ser-saber</i>	33
<i>Experimento de la pantufla</i>	40
<i>Ontología y epistemología</i>	43
<i>Enmendable e Inenmendable</i>	48
<i>Mundo interno y mundo externo</i>	53
<i>Ciencia y experiencia</i>	55
<i>¿Positivismo?</i>	59

3. Reconstrucción	
Por qué la crítica comienza de la realidad	63
<i>La falacia del acertar-aceptar</i>	63
<i>Experimento del cerebro ético</i>	65
<i>Banalización e irrevocabilidad</i>	68
<i>Deconstrucción</i>	72
<i>Crítica</i>	78
<i>Reconstrucción</i>	81
4. Emancipación	
La vida no examinada no tiene valor	91
<i>La falacia del saber-poder</i>	91
<i>Experimento del adiós a la verdad</i>	96
<i>Dialéctica</i>	101
<i>Certeza</i>	107
<i>Iluminismo</i>	110
<i>Liberación</i>	116
Nota al texto	119

Prólogo

En junio de 2011, en Nápoles, en el Instituto Italiano para los Estudios Filosóficos, encontré a un joven colega alemán, Markus Gabriel, que estaba proyectando un congreso internacional sobre el carácter fundamental de la filosofía contemporánea. Markus me preguntó cuál, en mi opinión, podría ser el título adecuado, y yo le respondí: *New Realism*.

Era una consideración de sentido común: el péndulo del pensamiento que a inicios del siglo XX se inclinaba hacia el antirrealismo en sus varias versiones (hermenéutica, postmodernismo, “giro lingüístico” etc.), con la curva final del siglo se había desplazado hacia el realismo (también aquí, en sus tantos aspectos: ontología, ciencias cognitivas, estética como teoría de la percepción, etc.).

Eran las 13.30 horas del 23 de junio, y el cuño anotado se convertía en el título de un congreso. Pero el *nuevo realismo* al que aludiremos aquí no es en absoluto una

teoría mía, ni una dirección filosófica específica¹, ni una *koiné* de pensamiento, sino simplemente la fotografía (que sí considero realista) de un estado de cosas, como me parece que ha sido demostrado varias veces en el amplio debate de los últimos meses².

Justamente, para subrayar esta circunstancia, he adoptado, en un artículo de hace algunos meses con el que anunciaba el congreso³, la forma de *Manifesto*, asociándome al sentido de *ese* manifiesto que decía “un fantasma da vueltas por Europa”. Cuando Marx y Engels lo escribían no era para anunciar *urbi et orbi* que habían descubierto el comunismo, sino para constatar que los comunistas eran muchos. En sentido contrario, si Kant hubiese iniciado la *Crítica de la razón pura* con “un fantasma que da vueltas por Europa: la filosofía trascendental”, lo habrían tomado por loco, visto que, en efecto, él estaba proponiendo una teoría que en ese momento sólo existía en su libro. Lo que aquí aspira a una cierta originalidad o que, por lo menos, advierto

¹ En términos variados está, por ejemplo, el *New Realism*, un movimiento post-idealista de inicios del XX (cfr. E.B. Holt *et al.*, *The new realism. Cooperative studies in philosophy*, Macmillan, New York 1912). Para una presentación programática cfr., *The Program and First Platform of Six Realists*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», VII, 18, 1910, pp. 393-401. Sobre los usos contemporáneos de “realismo” ver cfr., la voz “Realism” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/realism/>

² Cfr. Rassegna Nuovo Realismo (<http://labont.it/dibattito-sul-nuovorealismo>). Para un comentario me permito remitir a mi artículo *Nuovo realismo FAQ*, en «Noema. Rivista online di filosofia», <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/1413>.

³ *La Repubblica*, 8 de agosto de 2011

como elaboración personal, son las reflexiones que he desarrollado en el curso de los últimos veinte años, y que sintetizo en este pequeño volumen.

La elaboración del realismo ha sido, en efecto, el hilo conductor de mi trabajo filosófico después del viraje que, a inicios de los años 90 del siglo pasado, me llevó a abandonar la hermenéutica para proponer una estética como teoría de la sensibilidad, una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad⁴ y, finalmente, una ontología social como teoría de la documentalidad⁵. Para mí, la apelación al realismo no ha significado, por lo tanto, jactarme de un risible monopolio filosófico de lo real, no demasiado distinto de la pretensión de privatizar el agua. Ha sido más bien sostener que el agua no está socialmente construida; que la sacrosanta vocación deconstructiva que está en el corazón de toda filosofía digna de este nombre, debe medirse con la realidad, de otro modo es un juego fútil; y que toda deconstrucción sin reconstrucción es irresponsabilidad⁶.

Pero no hay que olvidar la dimensión contextual en la que desarrollo mis consideraciones, que encuentran su origen en una reflexión acerca de los resultados de lo postmoderno.

⁴ Expresión técnico-ontológica. N. del E.

⁵ Para una descripción de conjunto cfr. mi “Autopresentazione”, en D. Antiseri, S. Tagliagambe, *Filosofi italiani contemporanei*, Bompiani, Milano 2009, pp. 226-235

⁶ H. Putnam, *Rinnovare la filosofia* (1992), Garzanti, Milano 1998, pp. 128-129

Eso que llamo *nuevo realismo* es, en efecto, antes que todo, la toma de razón de un viraje. La experiencia histórica de las manipulaciones mediáticas⁷, de las guerras post 11 de septiembre del año 2001 y de la reciente crisis económica, han significado un pesadísimo desmentido de aquellos que, según mi parecer, son los dos dogmas de lo postmoderno: 1. Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad.

Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas. Obviamente, el viraje no tiene sólo una historia, sino a la vez, y antes que todo, una geografía, circunscrita a lo que Husserl llamaba “espíritu europeo”, del Occidente que Spengler profetizaba su ocaso hace 90 años. Difícilmente se puede pensar en un postmoderno en China o en India. Sin embargo hoy, la porción del mundo en que vivo –que es un poco más amplio que el círculo de mis amigos y conocidos–, de este Occidente que ha experimentado el

⁷ El original en italiano refiere al “populismo mediático”, sin embargo, en nuestra traducción creemos más adecuado hablar de manipulación, por dos razones: primero, para evitar insistir en el abuso que se hace de la expresión populismo y, segundo, para recoger el sentido más exacto del término usado por el autor, que hace alusión, precisamente, a la profundización de las tendencias distorsionadoras e interesadas de simulación presentes en las estrategias comunicacionales de la mayor parte de los medios actuales. N. del E.

postmodernismo, ahora parece abandonarlo ¿Cómo ha ocurrido? Veamos

1.
Realitysmo
El ataque postmoderno a la realidad
Del postmodernismo a la manipulación

El postmodernismo entra en la filosofía con un pequeño libro (109 páginas) del filósofo francés Jean-François Lyotard, llamado *La condición postmoderna*, aparecido en septiembre de 1979, que hablaba del fin de las ideologías, esto es, de lo que autor llamó los “grandes relatos”: Iluminismo, Idealismo, Marxismo⁸.

Estas narraciones estaban desgastadas, ya no se creía en ellas, habían cesado de remover las conciencias y de justificar el saber y la investigación científica. Se estaba en una crisis, pero –aparentemente– vivida sin tragedias, lejana de los dramas y de las guillotinas de lo moderno, en una época que no podía prever qué cosa iba a ocurrir

⁸ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano 1981

a partir de entonces, de los Balcanes al Medio Oriente, de Afganistán a Manhattan. La facilidad con que la pandemia se difundió dependía no sólo de lo que, obscuramente, se llamó “espíritu del tiempo”, sino también del hecho de que lo postmoderno venía en los hombros de una masa cosmopolita de padres⁹: el historiador inglés Arnold Toynbee, que había hablado de éste en los años 40; el antropólogo alemán Arnold Gehlen, teorizador, en los 50, de la “post-historia”; el novelista norteamericano Kurt Vonnegut que en los 60 había mezclado humor negro y ciencia ficción; el arquitecto norteamericano Robert Venturi que, a inicios de los 70, rehabilitaba el estilo disneyano de Las Vegas. Décadas antes, en los años 30, había sido el crítico literario español, Federico de Onís, quien había bautizado con ese nombre a una corriente poética.

El mínimo común denominador de todos estos antepasados está en el fin de la idea de progreso: a la proyección hacia un futuro infinito e indeterminado, seguía ahora un repliegue. Tal vez el futuro ya estaba aquí como la suma de todos los pasados, de suerte que se tenía un gran porvenir a nuestras espaldas. Pero, en lo específico de la filosofía, se disponía de un elemento peculiar. Visto que el progreso en filosofía (así como en el saber en general) conllevaba una confianza en la verdad, la desconfianza postmoderna en el progreso importaba la adopción de la idea (que encuentra su expresión paradigmática en Nietzsche) de que la verdad

⁹ Para los orígenes y el desarrollo de la postmodernidad, me permito remitir a los análisis propuestos por mí en *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno* (1983), Mimesis, Milano 2006, con nueva nota final, “Postmodernidad veinte años más tarde”, pp. 165-171

podía ser un mal y la ilusión, un bien. Y tal era el destino del mundo moderno, cuyo meollo no había que buscarlo tanto en la frase “Dios ha muerto” (como sostenía, antes de Nietzsche, Hegel), sino más bien en la sentencia “no hay hechos, sólo interpretaciones”¹⁰, porque el mundo verdadero había terminado por ser una fábula. Una fábula que se repite, según la ciclicidad del eterno retorno y no según el devenir de la historia universal como progreso de la civilización.

Hasta aquí las ideas de los filósofos. No obstante, a la inversa de otras corrientes y sectas, e infinitamente más que los intentos de Platón en Siracusa, pero también del marxismo, la postmodernidad encontró una plena realización política y social. Los últimos años, en efecto, han enseñado una amarga verdad y ésta es que el primado de las interpretaciones sobre los hechos, la superación del mito de la objetividad, se ha cumplido, pero con la nada despreciable salvedad de que estos dichos no han

¹⁰ “Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: ‘hay sólo hechos’, diría: no, justamente no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Nosotros no podemos constatar algún hecho ‘en sí’; es tal vez un absurdo querer algo de ese tipo. ‘Todo es subjetivo’, dicen ustedes; pero ya ésta es una *interpretación*, el ‘sujeto’ no es algo dado, es sólo algo agregado con la imaginación, algo agregado después. Finalmente, ¿es necesario aún poner la interpretación detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis. En cuanto la palabra ‘conocimiento’ tenga sentido, el mundo es conocible; pero ello es *interpretable* en modos diversos, pero no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos. ‘Prospectivismo’. Son nuestras necesidades las *que interpretan al mundo*: nuestros instintos y sus pros y contras. Todo instinto es una especie de sed de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que querría imponer como norma a todos los instintos”, F.Nietzsche, *Fragments póstumos*, 1885-1887, 7 [60], en *Obras completas*, vol. 8/1, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milano 1990.

tenido los resultados de emancipación profetizados por sus profesores.

La “deconstrucción de la fábula del mundo verdadero” no ha tenido lugar, no se ha visto la liberación de los vínculos de una realidad demasiado monolítica, compacta, perentoria, la deconstrucción de las perspectivas que parecía reproducir, en el mundo social, la multiplicación y la radical liberalización (se creía en los años 60 del siglo pasado) que aportarían los canales de televisión. El mundo verdadero ciertamente ha llegado a ser una fábula, es más –lo veremos dentro de poco– ha llegado a ser un *reality*, pero el resultado ha sido la manipulación mediática, un sistema en el cual (con tal que se tenga el poder para ello) se puede pretender hacer creer cualquier cosa. En los noticiarios televisivos y en los *talk shows* se ha asistido al reino del “no hay hechos, sólo interpretaciones”, que –con lo que desgraciadamente es un hecho, no una interpretación– ha mostrado su significado auténtico: “La razón del más fuerte es siempre la mejor”.

Pero tenemos que vérnosla con una circunstancia peculiar. El postmodernismo se retrae, filosófica e ideológicamente, no porque haya errado en sus objetivos sino, justamente por lo contrario, porque ha dado en el blanco demasiado certeramente.

El fenómeno macizo –y diría, el motor principal del viraje actual– ha sido justamente esta plena y perversa realización, que ahora parece lista para la implosión. Lo que han soñado los postmodernos lo han realizado los instrumentalizadores que, al pasar del sueño a la realidad, han entendido verdaderamente de qué cosa se trataba. Así, los daños no han venido directamente

de la postmodernidad (las más de las veces animada por admirables aspiraciones emancipadoras), sino de la manipulación, que se ha beneficiado de un poderoso, aunque en buena parte involuntario, apoyo ideológico por parte de la postmodernidad. Con contragolpes que no han tocado sólo a las *élites* más o menos vastas que podían interesarse en filosofía, literatura o arquitectura, sino, antes que todo, a una masa de personas que de postmodernidad no han oído hablar nunca, o casi nunca, y que sólo han padecido los efectos del proceder mediático, partiendo por el primero y el más decisivo: la convicción de que se trata de un sistema sin alternativas.

Justamente por eso es que vale la pena examinar más de cerca la utopía realizada viendo su revés recorriendo los tres puntos cruciales que propongo para sintetizar la *koiné* (discursividad) postmoderna: la *ironización*, según la cual tomar en serio las teorías es índice de una forma de dogmatismo, debiéndose mantener respecto de las propias afirmaciones una separación irónica, manifestada gráficamente (y gestualmente, utilizándose los dedos índice y medio de ambas manos en el momento de la oralidad) para el uso de las comillas¹¹. La *desublimación*, esto es, la idea de que el deseo constituye, en cuanto tal, una forma de emancipación, porque la razón y el intelecto son formas de dominio, y la liberación se debe buscar en la pista de los sentimientos y del cuerpo, los cuales constituirían de por sí una reserva revolucionaria¹².

¹¹ R. Rorty, *Contingenza, ironia e solidarietà* (1989), Laterza, Roma-Bari 1989

¹² G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), Einaudi, Torino 1975

Y, sobre todo, la *desobjetivación*, o sea, asumir que no hay hechos, sólo interpretaciones, y su corolario de que la “solidaridad amistosa” debe prevalecer sobre la objetividad indiferente y violenta¹³.

Ironización

La postmodernidad marca el ingreso de las comillas en filosofía: la realidad se vuelve “realidad”, la verdad “verdad”, la objetividad “objetividad”, la justicia “justicia”, el sexo “sexo”, etc. A la base del nuevo uso de comillas (“comillización”) del mundo estaba justamente la tesis según la cual los “grandes relatos” (rigurosamente entre comillas) de la modernidad o, peor aún, el objetivismo antiguo, eran la causa del peor dogmatismo¹⁴.

En vez de ser “fanático”, es mejor transformarse en “teóricos irónicos” que, precisamente, suspenden la perentoriedad de todas sus afirmaciones, divisoando en hechos, normas y reglas un mal en sí (Roland Barthes ha representado bien el *Zeitgeist* (espíritu de la época) cuando –bromeaba, pero no mucho– dijo que “la lengua es fascista”¹⁵, ya que dispone de semántica, sintaxis y gramática). La comilla, en sus variantes tipográficas, es

¹³ R. Rorty, *Solidarietà o oggettività?* (1984), in *Scritti filosofici*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1993-1994

¹⁴ Estos son temas comunes en los dos textos instituyentes del postmodernismo filosófico: de a J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna* cit., R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), Bompiani, Milano 1986

¹⁵ R. Barthes, *Lezione. Il punto sulla semiotica letteraria* (1979), Einaudi, Torino 1981

una toma de distancia que puede también manifestar aproximación lexical, o sea, parasitismo¹⁶: hay una realidad que es construida por otros; nosotros, con vestimenta de deconstructores, la ironizamos, considerando que hemos agotado con eso nuestro trabajo.

En efecto, la comillización es un gesto afín a la *epoché* de Husserl, a la suspensión del juicio, al poner entre paréntesis la existencia de los objetos tomados en examen para cogerlos en su pura dimensión de fenómenos. Pero con relación a poner entre paréntesis, el poner entre comillas es una estrategia muy diversa. Lo que en Husserl era un ejercicio filosófico llegó a ser ahora un protocolo de *politically correct* con el que se decreta que quienquiera trate de quitar las comillas, ejercita un acto de inaceptable violencia o de infantil ingenuidad, pretendiendo tratar como real lo que, en la mejor de las hipótesis, es “real”¹⁷. Esta tesis, que implícitamente transformaba en un fanático a quien –aún con legitimidad– se consideraba en posesión de la verdad, ha obstaculizado (por lo menos en las intenciones) el progreso en filosofía, transformándola en una doctrina programáticamente parasitaria, que remitía a la ciencia toda pretensión de verdad y de realidad, limitándose, justamente, sólo a poner comillas. Y si luego, del cielo de esta teoría irónica se desciende a la actuación, a las propias afirmaciones y creencias, las consecuencias

¹⁶ R. Rorty, *La filosofía como genere di scrittura* (1978), en Id., *Conseguenze del pragmatismo* (1982), Feltrinelli, Milano 1986

¹⁷ Por lo demás, la ironía, retóricamente, es un procedimiento alusivo que sirve para reducir hasta la mofa los datos reales mistificándolos; en efecto, los términos que designa el tropos tanto en griego (*ieronía*) como en latín (*simulatio*) significan “ficción”, “engaño”.

de la ironización se pueden intuir preguntándose qué cosa podría ser, supongamos, un “testigo irónico postmoderno” en un tribunal donde, en lugar de “La ley es igual para todos”, estuviese escrito “No hay hechos, sólo interpretaciones”. Dejando los experimentos mentales y viniendo a los eventos reales, lo poco que la ironización conlleva emancipación, está ampliamente demostrado por el abuso de la carcajada, del chiste y de la farsa en el muestreo mediático, prestándose este a la confirmación de la hipótesis etológica según la cual la mímica de la risa en los animales –digamos, mostrando los dientes– es el legado que precede a la agresión.

¿Pero de dónde proviene la inclinación postmoderna a la ironía? En un libro que ha contado mucho para la postmodernidad, *Diferencia y repetición*¹⁸, Gilles Deleuze sostenía que era necesario cumplir para la filosofía una operación similar a la que Duchamp había hecho para el arte, y proponer un Hegel “filosóficamente barbudo” justamente como Duchamp había puesto barba y bigotes a la Gioconda. Reseñándolo, Foucault recargaba la dosis (después se retractará *in extremis*, como veremos en el capítulo 4) sosteniendo que el pensamiento debe llegar a ser una mascarada¹⁹.

Mirando bien, la pulsión irónica demuestra que la postmodernidad tiene un corazón antiguo. Al igual que una estrella que, habiendo explotado hace tiempo,

¹⁸ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), Il Mulino, Bologna 1971

¹⁹ En *Theatrum Philosophicum*; la reseña a *Differenza e ripetizione*, originalmente aparecida en «Critique», después publicada como prefacio a la traducción italiana, cit. en la nota precedente.

sigue mandando su luz, cuando el postmodernismo entró en la filosofía (a fines de los 60), su ciclo se estaba agotando. Fue un ciclo que encontró su origen en el radicalismo desesperado de Nietzsche, en la revuelta contra la filosofía sistemática, y en las varias oleadas de vanguardias filosóficas que surgieron a inicios del 1900, y aún antes (lo veremos en el capítulo 2), en la revolución copernicana de Kant²⁰ (en realidad, una revolución ptolomeica) que puso al hombre en el centro del universo, como fabricante de mundos a través de conceptos. En este sentido, la postmodernidad no ha sido basura filosófica. Ha sido el resultado de un cambio cultural que coincidió en buena parte con la modernidad, esto es, con la prevalencia de los esquemas conceptuales por sobre el mundo externo. Esto explica el recurso a las comillas como una toma de distancia: nosotros nunca tenemos que ver con las cosas en sí mismas, sino más bien con fenómenos mediatos, distorsionados, impropios, por lo tanto, dignos de ponerse entre comillas. No obstante, lo que caracteriza específicamente a lo postmoderno con respecto a sus antecedentes y antepasados es, justamente, que se trata de un movimiento programáticamente parasitario. En arte hay una venerable obra de la tradición y tú le pones bigotes o, si no, tomas un urinario, o una caja de escobillas para sacar brillo a las ollas, y declaras que es una obra valiosa. En filosofía tomas a Platón y dices que era antifeminista o, si no, tomas una serial televisiva y dices que allí hay más filosofía que en Schopenhauer.

²⁰ He analizado este aspecto en *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004

Más aún –completando con esto una tendencia ya bien representada en mucha filosofía del 900–, declaras que la filosofía está muerta, y que ella sólo consiste en la mejor de las hipótesis en un tipo de conversación o género de escritura que no tiene nada que ver con la verdad y su progreso.

Se me objetará que estoy llevando las tesis de la postmodernidad y, sobre todo, su máxima “No hay hechos, sólo interpretaciones”, a una caricatura. Pero ésta es, en último análisis, la característica fundamental de la postmodernidad, de modo que es un hecho que debemos preguntarnos: ¿Y si esa tesis consistiese esencialmente en su caricatura? ¿Si –de acuerdo con el espíritu de Duchamp– consistiese exclusivamente en vaciar cualquier argumento transformando el pensamiento en una mascarada? Desde este punto de vista, la génesis del *Pensamiento débil*²¹, del que me siento particularmente titulado para hablar (habiendo sido parte de él en su origen y testigo ocular), aparece ejemplar.

Se reunieron algunos estudiosos de diversa orientación y de generaciones diversas bajo un título de gran eficacia evocativa, pero que no resultaba vinculante para nadie. Lo que se presentó no fue una teoría sino una antología, un libro con propuestas incluso de valor pero, de todas maneras, fuertemente disonantes. El objeto que se perseguía era lograr captar con exactitud el espíritu de los tiempos, que era el de la saciedad respecto de los viejos empantanamientos académicos y del avance de los medios

²¹ *Il pensiero debole*, por cuidado de di G. Vattimo y P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983

de comunicación en la consideración pública. Ahora, como la sintonía no se redujo al panorama nacional, sino que se decretó el éxito internacional de la obra, tuvimos que, a la vez, el debate sobre el *Pensamiento débil* generó la persuasión de que existía algo como un “pensamiento débil”, siendo este su núcleo teórico reconocible como el soplo del espíritu de la época. El aspecto íntimamente irónico de la propuesta pudo haber ser sido todavía más evidente si el volumen hubiese llevado una faja con la frase: «Ceci n'est pas une théorie».

Pero el asunto no era sólo distanciamiento y dejar hacer. Esa específica teoría irónica –que es el pensamiento débil–, y como fue dicho precozmente²², en más de un caso volvía a proponer caracteres de larga data en la filosofía italiana, como eran las sospechas sobre la ciencia y la técnica, el tradicionalismo, o el idealismo. Esto es, sospecha con respecto al realismo (y de la idea de un progreso en filosofía), siempre vivido como un tropiezo penalizante con relación a los vuelos del pensamiento. Así, el adversario ideal del pensamiento débil, no era tanto el declarado, esto es el dogmatismo, sino el Iluminismo, la pretensión de razonar con la propia cabeza, como veremos mejor en el último capítulo de este libro.

Decía de Maistre de los protestantes: “Con sus razonamientos artificiosos mueren de ganas de tener razón; sentimiento naturalísimo en cualquier disidente, pero absolutamente inexplicable en un católico”²³. En

²² C.A. Viano, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985

²³ J. de Maistre, *Il papa* (1819), Rizzoli, Milano 1989, libro I, cap. I.

retrospectiva, en el pensamiento débil vuelve a aparecer la polémica católica contra los “espíritus fuertes” en cuanto a hallar absurda la pretensión de estos a estar en lo correcto. Contemporáneamente, está el profundo escepticismo y la desconfianza radical en la humanidad, necesitada de salvación y de redención, incapaz de seguir el principio de Rousseau que Kant puso en relieve (exergo) en su escrito sobre el Iluminismo²⁴: “¡Despiértate! Sal de la infancia”.

Es en este clima anti-iluminista y con la complicidad de la ironía y de las comillas que actúa la equivocación de pensadores de derecha que llegan a ser ideólogos de la izquierda, como un fenómeno inverso y simétrico respecto a aquél del *rock*, que percibido inicialmente como de izquierda, ha podido ser acogido sin dificultad también por la extrema derecha. El caso de Heidegger como resistente anti-metafísico, del que se olvida o se subestima su orgánica pertenencia al nazismo, es paradigmático desde este punto de vista. Un ejemplo entre los muchos posibles. Iniciando su contribución al opúsculo *Razón filosófica y fe en la era postmoderna*²⁵, Vattimo escribe que Heidegger “ha cometido también una serie de “errores políticos”, como su adhesión al nazismo”. Nos preguntamos por qué la adhesión al nazismo de Heidegger es para Vattimo un error político entre comillas, un error débil, quizás ni siquiera un error, quizás solamente una “tontería”, *eine Dummheit*, como Heidegger ha calificado su propia adhesión al nazismo en

²⁴ I. Kant, *Risposte alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* (1784), en Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1963

²⁵ D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008

la entrevista al *Der Spiegel* en 1966²⁶. El blanqueamiento del nazismo tiene muchas razones, algunas de las cuales son indudablemente accidentales o confusas. Por ejemplo, el hecho de que en Francia Heidegger haya sido adoptado por pensadores cercanos a la izquierda, y que general, se estaba dispuesto a considerar como positiva la imagen de las relaciones entre Heidegger y el nazismo dado que él mismo las había acreditado en sus propias autodefensas.

De todas maneras, entre las numerosas estrategias de desnazificación²⁷, ninguna iguala la plástica evidencia de la absolución *a priori* y (donde nuevamente las comillas juegan un rol central) a prescindir de la nota del curador de los *Escritos políticos* de Heidegger, quien apostilla, al cierre de la alocución de Heidegger de 17 de mayo de 1933 “A nuestro gran guía, Adolf Hitler, un *Sieg Heil* (victorioso) alemán”, estas palabras: “Todavía hoy la expresión *Ski Heil* –sin la mínima connotación política– se emplea entre esquiadores para desearse un buen descenso”²⁸. Pero más allá del folklore, lo que

²⁶ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare* (1976), Guanda, Parma 2011

²⁷ En esta versión la adhesión al nazismo se presentaba como un accidente superado en el '34 (precisamente, de acuerdo con la autodefensa del interesado). Además, los textos heideggerianos que circulaban en la izquierda no eran ciertamente el *Discurso de rectorado*, sino textos aparentemente más inocuos, en los que se decía que el lenguaje es la casa del ser y que el hombre la habita poéticamente. Ciertamente, también allí emergían parpadeos inquietantes, por ejemplo, en un curso sobre Nietzsche de 1940, un elogio del *Blitzkrieg* en acto o, siempre en la entrevista del «Spiegel» de 1966, la tesis según la cual la Shoah había que ponerla en el mismo plano que la mecanización de la agricultura.

²⁸ M. Heidegger, *Escritos políticos* (1933-36), Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 329

no se ha visto (y que ha provocado una cierta ceguera acerca de las propensiones ideológicas de Heidegger) es que el pensamiento heideggeriano, en su conjunto, es en extremo jerárquico, y que el llamado al nihilismo y a la voluntad de poder, a la insistencia de la Decisión, el abandono de la noción tradicional de “verdad”, constituyen una adhesión profunda y no oportunista al *Führerprinzip*.

La condena de la verdad y de la objetividad como violencia y el consecuente llamado a la teoría irónica y pop eligen, por lo tanto, como su héroe (con la que constituye indudablemente una ironía objetiva) a un filósofo sin duda pop, pero absolutamente desprovisto de ironía, muy convencido de sí mismo y de la propia “destinalidad”.

Desublimación

La dialéctica que se manifiesta en la ironización está operando también en la idea que el deseo puede constituir de por sí un elemento emancipatorio. Si el heideggerismo es un movimiento de derecha que es aceptado en la izquierda, con la revolución del deseo nos enfrentamos a un movimiento que –por lo menos en los años 60 y 70 del siglo pasado– era principalmente de izquierda, pero que llega a ser un *instrumentum regni* para la derecha. En efecto, la crónica de los manipuladores ha enseñado cómo es posible desarrollar una política contemporáneamente deseante y reaccionaria, en línea por lo demás con significativos precedentes del *Ancien Régime*, de la nobleza francesa, por ejemplo, representada en las *Liaisons dangereuses* de Laclos y censurada por los jacobinos.

Por lo tanto, hay razón para creer que, al regresar a la derecha, la revolución del deseo ha re-encontrado sus raíces genuinas, porque ciertamente el llamado, de matriz nietzscheana, al cuerpo y a sus “grandes razones”, o la crítica de la moral como estructura represiva y resentida, ha podido, por un cierto período, presentarse como una instancia de izquierda.

Sin embargo, estos elementos se habían formado en el cuadro de la teorización de Nietzsche animando todo su pensamiento. En él se trataba de una revolución dionisiaca, donde “el hombre trágico”, antítesis del hombre racional, representado por Sócrates, es sobre todo un hombre deseante²⁹. El mismo reconocimiento del rol político del cuerpo, que formará parte del horizonte teórico de la izquierda radical del Novecientos, encuentra aquí plena realización pero, como es habitual, dada vuelta: porque es el cuerpo del jefe lo que llega a ser el elemento intensamente político³⁰. Pero aún sin llamar en causa a Nietzsche, habría bastado leer *El arte y la revolución* de Wagner³¹ –de un Wagner que parece anticipar a Marcuse–

²⁹ “Sí, queridos amigos, ceded conmigo a la vida dionisiaca y al renacimiento de la tragedia. El tiempo del hombre socrático ha terminado: poneos guirnaldas de hiedra, empuñad el tirso y no os maravilléis porque el tigre y la pantera se recuesten acariciantes en vuestras rodillas. Ahora atreveos a ser hombres trágicos: porque seréis liberados. ¡Acompañaréis el cortejo dionisiaco desde la India a Grecia! ¡Armaos para una dura lucha, pero creed en los milagros de vuestro dios!” F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (1872), Adelphi, Milano 2000, p. 137

³⁰ M. Belpoliti, *Il corpo del capo*, Guanda, Parma 2009

³¹ R. Wagner, *L'arte e la rivoluzione* (1849), Farenheit 451, Roma 2003

para entender que tal vez podrá haber una revolución del deseo, pero se tratará de una revolución conservadora, desde el momento que el deseo, al contrario de la razón, se reconduce a lo arcaico, a la infancia, a lo materno.

En el caso de los *mass media* la revolución conservadora se manifiesta a través del mecanismo estudiado ampliamente por Horkheimer y Adorno³²: el de la “desublimación represiva”. El soberano concede al pueblo libertad sexual y, a cambio, tiene para sí no sólo la libertad sexual que ha concedido a todos los otros, también todas las otras libertades asumidas como privilegio exclusivo. La trama entre cuerpo y deseo se acompaña (de acuerdo con el antisocratismo de la revolución dionisiaca) de un difuso anti-intelectualismo que, de nuevo, alimenta esa relación entre pueblo y soberano consistente en el juego de adulación y seducción de masas. En otros términos, allá, cuando en los albores de la postmodernidad se anhelaba la posibilidad de una revolución deseante, hoy actúa una restauración deseante como un elemento de control social. Y no es, ciertamente, una casualidad que el cambio de opinión que llevó a Foucault a tomar posiciones antitéticas con respecto al postmodernismo haya comenzado, precisamente, en la cuestión del deseo emancipatorio: cuatro años después *El anti-Edipo*, con el que en 1972 Deleuze y Guattari reafirman el nexo entre deseo y revolución, Foucault publicará *La voluntad de saber*³³, primer volumen de la inconclusa *Historia de*

³² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), Einaudi, Torino 1976

³³ M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1978

la sexualidad, donde reemplaza el paradigma del deseo emancipatorio por la tesis según la cual el sexo es, principalmente, un instrumento de control y de ejercicio de la autoridad, la primera y fundamental manifestación de esa “biopolítica” que estará después al centro de la sucesiva reflexión foucaultiana.

Otro aspecto de la desublimación represiva, es el uso autoritario de la crítica de la moral de molde nietzschiano. Bajo este perfil, se descubre que el relativismo, teorizado por los progresistas y echado en cara por los conservadores, haya sido practicado más por estos últimos, de acuerdo con las paradojas del arco postmoderno-manipulador con el cual nos estamos midiendo. Por ejemplo, consideremos el argumento hiper-relativista del “¿Qué hay de malo?”, que frecuentemente ha estado presente en la respuesta estándar a las críticas que se vierten respecto de los cruces entre sexo y poder. En el “¿Qué hay de malo?” interviene un dispositivo que golpea en el corazón de una categoría fundamental del Iluminismo, la de opinión pública, la cual justamente nace como espacio en el que la crítica del poder vale como instancia de control y de garantía de los derechos de los individuos. Habermas³⁴ ha descrito la transformación del espacio de la opinión pública en el mundo mediático, pasándose de lugar de discusión a espacio de manipulación de las opiniones por parte de los detentores de los medios de comunicación de masas. Pero el “¿Qué tiene de malo?” define un tercer momento de este proceso en el hecho de que toda sobrevivencia de

³⁴ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Roma-Bari 1977

opinión pública crítica es vaciada *a priori* a través de la categoría de “moralismo”. Así, el “¿Qué tiene de malo?” se presenta como un eficazísimo instrumento de represión del disenso, y alcanza su perfección cuando la crítica se desplaza a la condición de chisme. También aquí hay un mecanismo interesante.

Por una parte, la personalización del poder hace que todas las atenciones se concentren en el líder, en su esfera y en sus comportamientos, y esto no por una decisión de la opinión pública, sino por una deliberada elección política característica del populismo mediático. Recíprocamente, toda crítica y toda diferencia serán tenidas como *gossip* (murmuraciones, habladurías), y la opinión pública retornará a su fase pre-iluminista, aquella del chisme resentido sobre las malas costumbres de los vecinos y acerca de los vicios de los poderosos.

Des-objetivación

No obstante, si buscamos la razón suficiente y el motor político de la ironización y de la sublimación, encontraremos la desobjetivación, la idea de que la objetividad, la realidad y la verdad son un mal, y que incluso la ignorancia es una cosa buena. También en este caso, en el postmodernismo confluyen por lo menos tres direcciones de gran peso cultural.

En primer lugar, como ya hemos referido, hay una tradición nietzschiana que nos ofrece múltiples variaciones de la tesis según la cual la verdad no es más que una antigua metáfora, esto es, una especie de mito, o la manifestación de la voluntad de poder, donde el saber

no posee un valor emancipador, sino más bien constituye un instrumento de dominio o de embrollo y, más radicalmente, que no existe algo como “la verdad”, sino solamente un campo de fuerzas y de luchas³⁵. Después, de la ausencia de diferencia entre mito y *logos*, o que decline la diferencia entre mundo verdadero y mundo aparente, se produce un segundo efecto: el recurso al mito, que era tradicionalmente patrimonio de la derecha, se recupera por la izquierda nietzschiano-heideggeriana, justamente con el proyecto de una “nueva mitología”³⁶. Y, en tercer lugar, el elemento largamente más ubicuo, ya que involucra a anchos estratos de la filosofía analítica del Novecientos, ha sido el que se haya decretado, con una radicalización del kantismo, de que no hay acceso al mundo si no es a través de la mediación (que en la postmodernidad se radicaliza y llega a ser construcción) operada por esquemas conceptuales y representaciones.

De los efectos perversos de la desobjetivación poseemos un preciso y verdadero *Case Studi*. En la mitad de los años 60 el epistemólogo Paul K. Feyerabend ha afirmado que no existe un método privilegiado para la ciencia, porque en la comparación entre teorías científicas, las que se enfrentan son visiones del mundo en gran parte inconmensurables.

En este cuadro, no es para nada obvio que Galileo tuviese razón con respecto a Bellarmino, es más, este

³⁵ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), en Id., *Microfísica del poder*, Einaudi, Torino 1977

³⁶ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982

último estaba en el pleno derecho cuando condenó la doctrina de Galileo, que habría conllevado repercusiones negativas en el equilibrio de una sociedad que encontraba en la Iglesia un principio ordenador³⁷. Es evidente que, con esa afirmación, Feyerabend quería oponerse a una concepción restrictivamente positivista de la física, a la idea de que el saber consista en una mera colección de datos que no necesitaban de interpretaciones o de esquemas conceptuales, sin olvidar, además, que el contexto en el que se expresaban estas posiciones era provocatorio a sabiendas, tratándose de la *pars destruens* de *A favor y contra el método*, un libro proyectado con Imre Lakatos, y que nunca se escribió. El resultado es, sin embargo, que veinte años después, el argumento de Feyerabend ha sido empleado con total seriedad por Benedicto XVI para afirmar que los mismos epistemólogos sostienen que Galileo no tenía razón en última instancia, y sobre todo para articular un discurso a base del cual el saber humano desemboca en antinomias (como justamente la que opone a Galileo a Bellarmino) que pueden encontrar conciliación sólo en una forma de racionalidad superior³⁸.

He aquí como opera la dialéctica del postmodernismo. La desobjetivación, formulada con intentos de

³⁷ P.K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975, p. 206: “La Iglesia de la época de Galileo se atuvo a la razón más que el mismo Galileo, y tomó en consideración también las consecuencias éticas y sociales de la doctrina galileiana. Su sentencia contra Galileo fue racional y justa, y sólo por motivos de oportunidad política se puede legitimar su revisión”

³⁸ J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milano 1992, pp. 76-79

emancipación, se transforma en una deslegitimación del saber humano y en remitir a un fundamento trascendental. De modo que, por una parte, los filósofos postmodernos se entregan al escepticismo y no tienen razones de última instancia para justificar la superioridad de Copérnico con respecto a Ptolomeo o de Pasteur con respecto a Esculapio, tratándose de una comparación entre esquemas conceptuales, porque no existe una realidad “allá afuera”. Por la otra –sobre la equivalencia en las cosas del mundo y superando la inanidad de las disputas entre doctos– se abre el espacio para la trascendencia. Subrayando “hasta que punto la duda de la modernidad sobre sí misma haya recibido hoy la ciencia y la técnica”, el pontífice tiene un buen juego en la mano al recuperar el prestigio que la Iglesia había perdido cuando su visión del mundo había sido impugnada por la ciencia. Agotada la defensa, puede pasar al ataque relanzando una *Weltanschauung* que resulta dos veces justificada, tanto como visión del mundo *lícita* como cualquier otra y, por lo tanto, no discriminable, cuanto como visión del mundo *más verdadera*, porque está fundada “desde su inscripción en un carácter razonable más grande” y, por lo tanto, discriminante con respecto a las visiones relativistas del mundo.

Pero el ámbito en el que el escepticismo y el adiós a la verdad han mostrado su rostro más agresivo ha sido la política³⁹. Aquí la desobjetivación postmoderna ha

³⁹ Esta tesis, que presenté en *De la postmodernidad al populismo*, en «Alfabeto2», 2, settembre 2010 y en *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano 2010, se encuentra en V. Magrelli, *Il Sessantotto realizzato da Mediaset*, Einaudi, Torino 2011, y en M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Mimesis, Milano 2011.

sido, ejemplarmente, la filosofía de la administración Bush, que ha teorizado que la realidad era simplemente la creencia de “comunidades basadas en la realidad”, esto es, de inexpertos que no saben como anda el mundo. De esta praxis hemos encontrado la más concisa enunciación en la respuesta de Bush al periodista Ron Suskind: «Nosotros ya somos un imperio, y cuando actuamos creamos una realidad nuestra. Una realidad que ustedes como observadores estudian, y sobre la cual nosotros después creamos otras que ustedes volverán a estudiar»⁴⁰. Ciertamente, es una arrogancia absurda, pero ocho años antes el filósofo y sociólogo Jean Baudrillard había sostenido que la Guerra del Golfo no era otra cosa que una ficción televisiva⁴¹, desempeñando, como Feyerabend, el útil rol del escéptico a favor de una causa que ciertamente no era la suya.

Del realitysmo al realismo

El resultado final de la acción conjunta de ironización, desublimación y desobjetivación se puede llamar “realitysmo”⁴², un nombre del todo contingente (porque está ligado al formato televisivo de los *realitys*), pero que

⁴⁰ R. Suskind, *Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush*, en «The New York Times Magazine», 17 ottobre 2004

⁴¹ J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* (1994), Raffaello Cortina, Milano 1996

⁴² M. Ferraris, *Benvenuti nel realitysmo*, en «La Repubblica», 29 gennaio 2011, que retomo en parte aquí.

captura la substancia de ese “mundo bien perdido”⁴³ en el que los posdtmodernos veían el rasgo positivo de la época. Se revoca cualquier actualidad a lo real, y en su lugar se instala una casi realidad con fuertes elementos fabulísticos que se apoya en tres mecanismos fundamentales. El primero es la *yuxtaposición*, por ejemplo, en programas en los que un reportaje acerca de la fisión del átomo puede ser precedido o seguido por uno sobre la reencarnación. El segundo es la *dramatización*: se toma algo real, y se lo dramatiza con actores, transformándolo en una semificción. El tercero podríamos llamarlo *onirización*: ¿qué cosa es la vida de los *realitys*? ¿Sueño o realidad? En esta estrategia, lo postmoderno realizado se manifiesta como un utopismo violento e invertido. En vez de reconocer lo real e imaginar otro mundo por realizar en lugar del primero, pone lo real como fábula y asume que ésta es la única liberación posible: de modo que no hay nada por realizar, y después de todo no hay tampoco nada por imaginar; se trata, al contrario, de creer que la realidad es como un sueño que no puede hacer daño y que satisface. Obviamente, estos tres procedimientos pueden combinarse con resultados explosivos, explotando el efecto de realidad que deriva del uso del medio televisivo, del noticiario y del reportaje (“es verdad, lo ha dicho la televisión”) Ya Tucídides hacía pronunciar a los personajes históricos discursos imaginados en buena parte por él, pero en la sociedad de

⁴³ R. Rorty, *The World Well Lost*, en «The Journal of Philosophy», 69/19, 1972, pp. 649-665. El título del artículo de Rorty, por otro lado, había sido tomado de un cuento de ciencia ficción de Theodore Sturgeon.

la comunicación y de la grabación, parece verificarse un cambio de *status*, justamente por la cantidad de materiales en red, y el efecto, en su conjunto, es hacer saltar no sólo el límite entre realidad y ficción, sino también aquél entre ciencia, religión y superstición.

En cuanto tal, el *realitysmo* no es, por lo tanto, un simple producto postmoderno. Tiene un corazón tan antiguo como el deseo de ilusión propio del ser humano en cuanto al gusto por la mistificación y sus conveniencias. Así, el *realitysmo* se asoma a nuestra mente ya desde niños, cuando nos preguntamos si las cosas a nuestro alrededor son verdaderas o si estamos soñando, y se desarrolla en las fábulas con las que esperamos cambiar el mundo. De por sí, es solamente una variante del solipsismo, de la idea que el mundo externo no existe, que es una mera representación, ojalá a nuestra disposición. En un primer instante, parece un momento de grandísima liberación: todos estamos aliviados del peso de lo real, pudiendo fabricar nosotros mismos nuestro mundo. Nietzsche veía en ella la más bella emancipación, la “bacanal de los espíritus libres”, pero es difícil de concordar. Si no existe el mundo externo, si entre realidad y representación no hay diferencia, entonces el estado de ánimo predominante llega a ser la melancolía, o mejor aquél que podríamos definir como un síndrome bipolar que oscila entre el sentido de omnipotencia y el sentimiento de la vanidad del todo. Pero, al final, uno se siente solo. El mundo afuera no es, estamos simplemente soñando nuestro sueño o incluso un sueño soñado por otros, un sueño programado y un poco vencido.

Lo explicaba con tranquila ironía, en el siglo XVIII, el filósofo escocés Thomas Reid. Si todo es representación,

entonces “el entero universo del que estoy rodeado, los cuerpos, los espíritus, el sol, la luna, las estrellas, la tierra, los amigos y los parientes, todas las cosas sin excepciones a las que atribuía una existencia independiente del hecho de ser percibidas, se desvanecen en un instante”⁴⁴. Y entonces todo se transforma en una pesadilla, como en *The Truman Show*.

¿Qué hacer? Los postmodernos no han sido ciegos respecto del *Golem* que habían creado –o cuando menos sancionado filosóficamente– justamente porque en el origen de su posición había un sincero deseo emancipativo, no un proyecto de dominio o de mistificación. Pero la mayoría de la veces han adoptado la estrategia wagneriana del “sólo cierra la herida la lanza que la ha abierto”⁴⁵, frase poco menos riesgosa que el dicho de Hölderlin “allá donde está el peligro crece también lo que salva”, que es, además, démonos cuenta, el principio fundamental del pensamiento mágico, en el que lo similar se cura con lo similar. Si se mira bien, y a pesar de su insistencia sobre la ironía y el desencanto, el postmodernismo se ha revelado por eso como un anti-realismo mágico, una doctrina que atribuye al espíritu un dominio incontrastado sobre el curso del mundo. Es contra este espíritu que, con el inicio del siglo presente, el realismo ha dado un paso adelante. Se trata de restituir legitimidad, en filosofía, en política y en la vida cotidiana, a una noción que los fastos de la

⁴⁴ Th. Reid, *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (1785), en Id., *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, Utet, Torino 1975, p. 95

⁴⁵ Que Žižek repite dos veces en *Vivere alla fine dei tempi* (2010), Ponte alle Grazie, Firenze 2011. Cfr. mi discusión *Il segno di Žižek*, en «Alfalibri», suplemento de *Alfabeta*, 12 de septiembre de 2011, pp. 2-3

postmodernidad consideraron una ingenuidad filosófica y una manifestación de conservadorismo político, ya que apelar a la realidad en épocas todavía ligadas al mortífero slogan “la imaginación al poder”, ha aparecido como el deseo de que nada cambie, aceptando el mundo así como es. Treinta años de historia nos han enseñado lo contrario.

Como he mencionado en el prólogo, lo que llamo “nuevo realismo” es, antes que todo, el nombre común de una transformación que ha embestido contra la cultura filosófica contemporánea, la misma que ha declinado en muchos sentidos. En primer lugar, el fin del giro lingüístico, y la más marcada inclinación realística de los filósofos en comparación a periodos anteriores (a pesar de que no adhirieran a posiciones postmodernistas), les ha permitido ser más sensibles con las razones del construccionismo y con rol modelizante de los esquemas conceptuales respecto de la experiencia. Así, al menos, se deduce del paso de Hilary Putnam desde el “realismo interno” al “realismo del sentido común”⁴⁶, la reivindicación de las razones de la experiencia respecto a los esquemas conceptuales, en Umberto Eco⁴⁷ o, incluso,

⁴⁶ El viraje del realismo metafísico al realismo interno (mucho más abierto al relativismo) tiene lugar en Putnam justamente en los años de la postmodernidad, esto es entre *Verità ed etica* (1978), Il Saggiatore, Milano 1982 y *Ragione, verità e storia* (1981), Il Saggiatore, Milano 1985. Mientras, nuevas perspectivas realistas se tienen con *Rinnovare la filosofia* cit., que es del 1992. Para una excelente presentación del recorrido de Putnam a través del realismo cfr. M. De Caro, *Il lungo viaggio di Hilary Putnam. Realismo metafísico, antirealismo e realismo naturale*, en «Lingua e stile», 4, 1996

⁴⁷ U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, pero ya en Id., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990

en el desarrollo de un “realismo especulativo” en las más jóvenes generaciones filosóficas⁴⁸.

Un segundo modo en la declinación del giro lingüístico ha tenido que ver con el retorno a la percepción, a una experiencia tradicionalmente descuidada por el trascendentalismo filosófico y el postmodernismo. Claramente, el hecho de que hayamos vuelto a considerar la estética no como una filosofía de la ilusión, sino como una filosofía de la percepción⁴⁹, ha revelado una nueva disponibilidad respecto del mundo externo, de una realidad que desborda los esquemas conceptuales y que es independiente de ellos, justamente porque no nos es posible, con sólo la fuerza de la reflexión, corregir las ilusiones ópticas, o cambiar los colores de los objetos que nos rodean.

Un tercer elemento significativo de la transformación realista es el que yo llamaría viraje ontológico, esto es el hecho de que siempre más, tanto en ámbito analítico como en ámbito continental, se ha asistido a un relanzamiento

⁴⁸ Cfr. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006; R. Brassier, *Nil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007; M. Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Continuum, New York-London 2011; Id., *Il senso dell'esistenza. Disegno di un'ontologia iperrealista*, en curso de impresión. Cfr. también *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, al cuidado de L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman, re.press, Melbourne 2011

⁴⁹ Me permito remitir a mi *Estetica razionale* (1997), Raffaello Cortina, Milano 2011; pero para un examen global cfr. P. D'Angelo, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011

de la ontología como ciencia del ser⁵⁰, de la multiplicidad de los objetos que –desde la percepción de lo social– constituyen una dimensión de análisis no subordinada necesariamente a las ciencias de la naturaleza. Con el retorno de la ontología se ha superado, por lo tanto, la actitud prevalente en la filosofía anunciada de Kant en adelante quien, justamente, se había despedido de la ontología sosteniendo que la filosofía debía cesar de preocuparse de los objetos (que ahora ya pertenecían a la ciencia) renunciando al “nombre resonante de ontología” para limitarse a indagar, bajo “la modestia de una simple analítica del intelecto puro”⁵¹, las condiciones de posibilidad del conocimiento de estos objetos (o sea, a tomar posición en pro o en contra de la ciencia).

Este es, gruesamente esbozado, el retrato de la filosofía contemporánea y que ahora aparece profundamente cambiado respecto de la situación que se registraba todavía a fines del siglo pasado. Sin embargo, como he anticipado en el prólogo, lo que propongo en los próximos capítulos, es mi personal concepción del realismo al modo como la he desarrollado en el curso de los últimos veinte años, y que sintetizo con tres palabras clave: Ontología, Crítica, Iluminismo. Con ellas quiero reaccionar a otras tantas falacias de la postmodernidad, la falacia del ser-saber, la falacia del acertar-aceptar, y la falacia del saber-poder.

⁵⁰ Una amplia disertación acerca de este viraje se puede encontrar en el volumen colectivo *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008

⁵¹ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781-1787), Utet, Torino 1986, A 247/B 303

Ontología significa simplemente que el mundo tiene sus leyes, y las hace respetar, no siendo la dócil colonia sobre la que se ejercita la acción constructiva de los esquemas conceptuales. En este punto, el error de los postmodernos se apoyaba en la falacia del ser-saber, esto es, en la confusión entre ontología y epistemología, entre lo que hay y lo que sabemos a propósito de lo que hay. Está claro que para *saber* que el agua es H_2O necesito lenguaje, esquemas y categorías. Pero que el agua *sea* H_2O , es del todo independiente de todo conocimiento mío, tanto así que el agua era H_2O también antes del nacimiento de la química, y lo sería si todos nosotros desapareciéramos de la faz de la tierra. Sobre todo, en lo que respecta a la experiencia no científica, el agua moja y el fuego quema, sea que yo lo sepa o que no lo sepa, independientemente de los lenguajes, esquemas y categorías, por más que, en algunas circunstancias, nos resistamos a ello. Es lo que llamo *inenmendabilidad*, o el carácter saliente de lo real. Que puede ser ciertamente una limitación, pero que, al mismo tiempo, nos entrega justamente ese punto de apoyo que permite distinguir el sueño de la realidad y la ciencia de la magia. Justamente por esto he titulado *Realismo* el capítulo que trata de la ontología.

Crítica, por su parte, significa esto: con la “falacia del acertar-aceptar” los postmodernos asumían que la comprobación de la realidad consista en la aceptación del estado de cosas existente, y que, recíprocamente (aunque con un salto lógico), el irrealismo y el corazón, más allá de los obstáculos, eran (son) de por sí emancipadores. Pero claramente no es así. El realismo es la premisa de la crítica, mientras al irrealismo le es connatural la aquiescencia, la

fábula que se cuenta a los niños para que se duerman. Baudelaire había observado que un *dandy* habría podido hablar a la muchedumbre sólo para mofarse de ella⁵². Figurémonos un irrealista, incapaz, por sus mismas teorías, de establecer si está *de veras* transformando su sí mismo y el mundo, o si, al contrario, está simplemente imaginando o soñando hacer algo de ese tipo. Para el realista, en cambio, está abierta la posibilidad de criticar (con tal que quiera) y de transformar (con tal que pueda), con la fuerza del mismo motivo banal por el cual el diagnóstico es la premisa de la terapia. Y como toda deconstrucción que es fin a sí mismo, es irresponsabilidad, he decidido titular el tercer capítulo *Reconstrucción*.

Finalmente, veamos el *Iluminismo*. La historia reciente ha confirmado el diagnóstico de Habermas que hace treinta años veía en el postmodernismo una oleada anti-iluminista⁵³, que encontraba su legitimación en lo que defino como “falacia del saber-poder”, según la cual, en toda forma de saber se esconde un poder vivido como negativo, de modo que el saber, en vez de unirse prioritariamente a la emancipación, se presenta como un instrumento de sometimiento. Este anti-iluminismo es el corazón en tinieblas de lo moderno. Los rechazos a la idea de progreso y a la confianza en el nexo entre saber y emancipación, presente en pensadores como de Maistre, Donoso Cortés, Nietzsche, se sintetiza en la idea de Baudelaire según la cual “Trono y altar” es una máxima

⁵² C. Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, XIII: “Vous figurez-vous un Dandy parlant au peuple, excepté pour le bafouer?”

⁵³ J. Habermas, *Die Moderne / ein unvollendetes Projekt*, en Id., *Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, pp. 444-464

revolucionaria⁵⁴. Es a ellos que el arco del populismo postmoderno parece haber dado razón. Para salir de esta sombra profunda, para obtener esa *Emancipación* que da el título al último capítulo, será necesario el *Iluminismo* que, como decía Kant, es el “osar saber”, marcando “la salida del hombre de un estado de minoría imputable a él mismo”⁵⁵. Esto requiere una confianza en la humanidad. Ella no es una raza caída y necesitada de redención, sino una especie animal que evoluciona y que, en su progreso, se ha dotado de razón.

⁵⁴ C. Baudelaire, *Fusées*, II

⁵⁵ I. Kant, *Risposte alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* cit., § 1

2. Realismo. Cosas que existen desde el inicio del mundo

La falacia del ser-saber

Empezamos con la ontología y con la crítica a la falacia del ser-saber, porque justamente, aquí está el núcleo sensible de todo el debate sobre el realismo. Diego Marconi⁵⁶ ha caracterizado la comparación entre realistas y antirrealistas como un conflicto entre dos intuiciones. La primera, la realista, considera que hay cosas (por ejemplo, el hecho que en la Luna hay montañas de altura

⁵⁶ D. Marconi, *Il postmoderno ucciso dalle sue caricature*, en “La Repubblica”, 3 de diciembre de 2011. De Marconi véase, sobre el tema del realismo y del anti-realismo, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007

superior a los 4.000 metros) que no dependen de nuestros esquemas conceptuales. La segunda (que Marconi llama “hermenéutica” o “kantiana”) considera en cambio que también el hecho de que en la Luna haya montañas de altura superior a los 4.000 metros, no es independiente de nuestros esquemas conceptuales y las palabras que usamos (“¿De veras podríamos decir que hay montañas en la Luna si no poseyéramos los conceptos o las palabras ‘montaña’, ‘Luna’, etc.?”). Propongo llamar *construccionista* o *constructivista* a esta intuición, ya que asume que partes más o menos grandes de la realidad están construidas por nuestros esquemas conceptuales y por nuestros aparatos perceptivos. En los próximos capítulos, que constituyen el meollo teórico del libro, me propongo ilustrar la génesis y los límites de la intuición construccionista; compararla con la intuición realista; determinar los ámbitos en los que la intuición construccionista puede aplicarse legítimamente; y proponer, finalmente, un “tratado de paz perpetua” entre construccionismo y realismo.

El argumento de fondo de la intuición construccionista, o sea el hecho de que “de algún modo” (expresión que, no por casualidad, es muy querida por los construccionistas) también la existencia de montañas con más de 4.000 metros en la Luna depende de nuestros esquemas conceptuales o de nuestro lenguaje, es de clara matriz kantiana, constituyendo una aplicación de principio: “las intuiciones sin conceptos son ciegas”⁵⁷. De por sí, el aserto de Kant no tiene nada de intrínsecamente problemático,

⁵⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura* cit., A51/B75: “Los pensamientos sin contenido, son vacíos, las intuiciones sin conceptos, son ciegas”

ya que hay más circunstancias en las que se puede aplicar sin dificultad y aparece completamente justificado: es difícil actuar sensatamente en la investigación científica o en la interacción política o social si no se está premunido de conceptos. Pero el problema es que Kant consideraba que eran necesarios conceptos para tener *una experiencia cualquiera*, o sea que sirve un concepto también para resbalar sobre una placa de hielo⁵⁸. Lo que no sólo es falso en sí, sino que pone en marcha un proceso que conduce a un construccionismo absoluto.

Porque en el momento que asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo con respecto a cualquier tipo de experiencia, entonces, con un paso sucesivo, podremos aseverar que tienen un valor constitutivo con respecto a la realidad (por lo menos si, kantianamente, asumimos que hay una realidad fenoménica del mundo que coincide con la experiencia que tenemos de ella). A este punto, con una plena realización de la falacia del ser-saber, lo que hay resulta determinado por lo que sabemos de éste. Antes ello, vale la pena preguntarse qué cosa indujo a los filósofos a desembocar en una vía tan riesgosa y laboriosa.

La explicación puede encontrarse fácilmente en un viraje de la filosofía moderna, entre Descartes y Kant, y es por esto que he propuesto en otro escrito⁵⁹ llamar a la confusión entre ser y saber “falacia trascendental”. Partir de aquí, no es, por lo tanto, tomarla de demasiado

⁵⁸ Para un análisis, me permito remitir a *Goodbye Kant!* cit., pp. 73-84

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 65-72

lejos: “Es regla de prudencia no dar nunca enteramente confianza a aquéllos que nos han enseñado incluso una sola vez”⁶⁰. Así dice justamente Descartes, para enseñarnos a sospechar de los sentidos, esos servidores no fiables que nos han engañado ocasionalmente, y de los que, desde entonces, convendrá desconfiar sistemáticamente. Coherentemente con este asunto, Descartes sostiene que la certeza no hay que buscarla afuera, en un mundo que es una selva de engaños sensibles, sino dentro, en el *cogito*, sede de las ideas claras y distintas. En esta elección hay algo que –verdaderamente es el caso de decirlo– salta a los ojos, y es el abandono de la actitud natural. Nosotros normalmente nos fiamos de los sentidos, y si nos ocurre que dudemos de ellos es por circunstancias especiales, por ejemplo, cuando exigimos una certeza del 100%. Esto es, cuando sometemos la naturaleza a un *experimentum crucis*, y la invitamos a decir sí o no de modo inequívoco, ya que, según Descartes, debemos ocuparnos (bien entendido, en calidad de doctos) sólo de los objetos de los que se posee un conocimiento cierto e indudable.

Esta solicitud hiperbólica de saber, si se transfiere a la experiencia, se resuelve, sin embargo, contrariamente. Perdemos la certeza natural y no logramos reemplazarla con una certeza científica confiable, justamente porque, por su naturaleza, la ciencia es progresiva (por lo tanto, nunca definitiva). No está dicho, por lo tanto, que ser

⁶⁰ Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641), en *Oeuvres*, por el cuidado de C. Adam e P. Tannery, 12 vols., Editions du Cerf, Paris 1897-1913, Primera meditación, §§ 3-4

exigentes en la experiencia ordinaria sea la acción justa, ya que en lugar de la certeza obtenemos una duda sin remedio: si se pide a la experiencia el mismo *standard* de certeza de la ciencia, terminaremos con que no estaremos seguros de nada. La contraprueba está dada por Hume, que llega a ser escéptico considerando, exactamente como Descartes, que los razonamientos inductivos basados en la experiencia no pueden ser nunca ciertos al 100%. Y en vista de que para Hume todo saber viene de la experiencia y el verdadero abismo pasa no entre el 100% y el 1% de probabilidad, sino entre el 100% y el 99%, entonces nuestro conocimiento se apoya en un terreno quebradizo que no ofrece garantía alguna.

Es en este punto que interviene el momento kantiano, con una acción destinada a dejar una huella indeleble para toda la filosofía sucesiva: si todo conocimiento tiene inicio con la experiencia, pero esta última es estructuralmente incierta, será necesario fundar la experiencia a través de la ciencia, encontrando estructuras *a priori* que establezcan su aleatoriedad.

Para obtener este resultado, es necesario invertir la perspectiva: partir de los sujetos en vez que de los objetos, y preguntarse –con lo que es la matriz de todos los construccionismo sucesivos– no cómo son las cosas en sí mismas, sino cómo deben ser hechas para ser conocidas por nosotros, siguiendo el modelo de los físicos que interrogan a la naturaleza no como escolares, sino como jueces, esto es, sirviéndose de esquemas y teoremas. Kant adopta entonces una epistemología *a priori*, la matemática, para fundar la ontología: la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* permite fijar una

realidad igualmente fluida a través de un conocimiento cierto. De ese modo, la filosofía trascendental transfiere el construccionismo del ámbito de la matemática al de la ontología⁶¹. Las leyes de la física son matemática aplicada a la realidad y, en la hipótesis de Kant, no representan la cogitación de un grupo de científicos, sino sólo un modo por el que funcionan nuestra mente y nuestros sentidos. Nuestro conocimiento, a este punto, no está amenazado por la inconfiabilidad en los sentidos y por la incerteza de la inducción, sino que el precio que se paga es que no hay ya diferencia alguna entre el hecho de que *haya* un objeto X y el hecho de que nosotros *conozcamos* el objeto X.

Y como el conocimiento es intrínsecamente construcción, no hay diferencia de principio entre el hecho que nosotros conozcamos el objeto X y el hecho de que nosotros lo *construyamos*, exactamente como ocurre para la matemática, en la que conocer $7 + 5 = 12$ equivale a construir la adición $7 + 5 = 12$. Ciertamente, Kant nos invita a pensar que detrás del objeto fenoménico X existe un objeto nouménico, una cosa en sí e inaccesible para nosotros. Pero esto no quita que la esfera del ser coincida en medida muy amplia con la de los conocibles, y que lo conocible equivalga esencialmente a lo construible.

Al origen de la falacia del ser-saber existe, por lo tanto, un entrelazamiento de argumentos:

1. los sentidos engañan (no son ciertos al 100%);
2. la inducción es incierta (no es cierta al 100%),

⁶¹ A. Ferraris, *Construction and Mathematical schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, en «Kant-Studien», 86, 1995, pp. 131-174

3. la ciencia es más segura que la experiencia, porque dispone de principios matemáticos independientes de los engaños sensibles y de las incertezas de la inducción;

4. la experiencia, por lo tanto, debe resolverse en la ciencia (debe estar fundada por la ciencia o, en el peor de los casos, debe ser desenmascarada, como una “imagen manifiesta” y engañosa);

5. desde el momento que la ciencia es construcción de paradigmas, en este punto también su experiencia será construcción, esto es, modelará el mundo a partir de los esquemas conceptuales.

He aquí el origen de la postmodernidad. Siguiendo y radicalizando a Kant, los construccionistas confundirán sin resabios (esto es, aboliendo también el noumeno*) la ontología con la epistemología, lo que hay (y no depende de esquemas conceptuales) y lo que sabemos (y depende de esquemas conceptuales). Las dos circunstancias, obviamente, no son equivalentes, porque el hecho de saber que dicha llave me hace abrir la puerta de casa (epistemología), no me permite abrir la puerta de casa cuando yo haya perdido la llave en cuestión.

Pero, como habría dicho Manzoni, “son sutilezas metafísicas a las que una multitud no arriba” o, cuando menos, circunstancias que no consideramos si se asume como dogma irreflexivo que el mundo de “allá afuera” (por lo dicho en el capítulo 1, las comillas son obligatorias) es una quimera, y que la relación con el mundo pasa necesariamente a través de los esquemas conceptuales. Es un hecho que, con la acción combinada de ésta y de las otras

* Lo que se piensa o lo que se quiere decir.

dos falacias de la postmodernidad, la de acertar-aceptar (por la cual el conocimiento es resignación) y la del saber-poder (por la que el conocimiento es manipulación), se llega a un completo descrédito del saber que tuvo la peculiaridad de haber sido motivado y cultivado por profesores que lo hicieron argumentos de cursos, libros y seminarios.

Experimento de la pantufla

¿Pero es verdaderamente tan inevitable esta hipérbole? Ciertamente no, y no es difícil gritar “lo real está desnudo”, esto es, no es está para nada vestido con la espesa trama de esquemas conceptuales con que lo empaquetan los construccionistas. Se lo puede ilustrar con lo que yo he llamado “experimento de la pantufla”, y que reporto en los términos en que lo presenté hace diez años, como argumento anti-construccionista.

1. *Hombres*. Tomemos un hombre que mira una alfombra sobre la cual hay una pantufla; pide a otro que se la pase, y el otro, habitualmente, lo hace sin encontrar particulares dificultades. Es un trivial fenómeno de interacción, pero muestra cómo, si verdaderamente el mundo externo no dependiese tan solo un poco, no digo de las interpretaciones y de los esquemas conceptuales, sino de las neuronas, la circunstancia que los dos no posean *las mismas* neuronas, debería frustrar la referencia común a la pantufla. Se puede objetar que las neuronas no resultan idénticas por número, posición o conexiones; lo que, sin embargo, no sólo debilita el argumento, sino que contradice una evidencia difícilmente refutable: que las diferencias entre experiencias pasadas, la cultura, formaciones y dotaciones cerebrales, puede conllevar

divergencias significativas a un cierto nivel (digamos, por ejemplo, ¿El espíritu procede del padre y del hijo o sólo del padre? ¿Qué entendemos por “libertad”?), en fin, recurrentes disputas entre opiniones. Pero la pantufla sobre la alfombra es otra cosa: es externa y separada respecto de nosotros y a nuestras opiniones, y por eso está dotada de una existencia cualitativamente diversa de la que enfrenta, supongamos, el razonar acerca del status de cuestiones como la enseñanza terapéutica o la guerra preventiva. En otros términos, la esfera de los hechos no resulta ni tan inextricable ni tan entrelazada con la de las interpretaciones. Sólo cuando está en juego un elemento normativo, la discusión puede ser crucial: para establecer si algo es más o menos legítimo, resultará mejor saber cómo se está pensando y me ponga a discutir; pero para establecer si la pantufla está sobre la alfombra, miro o toco, cosa que no me llevará a discutir mucho.

2. *Perros*. Ahora tomemos un perro que haya sido adiestrado. Se le dice “tráeme la pantufla”. Y, de nuevo, lo hace sin encontrar dificultad alguna, exactamente como el hombre de más arriba, aunque las diferencias entre mi cerebro y el suyo sean enormes, y su comprensión de “tráeme la pantufla” no parezca asimilable a la de un hombre: el perro no se preguntaría si estoy verdaderamente pidiéndole que me traiga la pantufla, o si yo cito la frase, o si la uso con sentido irónico; mientras, es probable que tal vez algunos hombres lo hagan.

3. *Gusanos*. Ahora tomemos un gusano. No tiene cerebro ni oídos; está privado de ojos, es bastante más pequeño que la pantufla; posee solamente el tacto, un sentido bastante primario. Por lo tanto, no podemos decirle “Tráeme la pantufla”. Pero, arrastrándose por la

alfombra, se encuentra con ella, y puede escoger entre dos estrategias: o da vuelta entorno a ella, o se sube a la misma. En ambos casos la ha encontrado⁶², aunque no precisamente como la encuentro yo.

4. *Hiedra*. Ahora tomemos una hiedra. No posee ojos, no tiene absolutamente nada, pero trepa (así nos expresamos nosotros, tratándola como animal y atribuyéndole una estrategia intencional) en los muros como si lo viese; si no, se aleja lentamente, más si encuentra fuentes de calor que le molestan. Pero también podría rodear la pantufla o subirse a ella, cosas no tan distintas a las que haría un hombre frente a un obstáculo de enorme tamaño, aunque sin ojos o esquemas conceptuales.

5. *Pantufla*. Para terminar, tomamos una pantufla. Es aún más insensible que la hiedra. Pero si la tiramos sobre la otra pantufla, la encontrará de un modo más o menos similar a como lo haría la hiedra, el gusano, el perro, el hombre. Por lo tanto, no se entiende en qué sentido incluso la tesis más razonable y minimalista acerca de la intervención del perceptor sobre lo percibido pueda avanzar alguna pretensión ontológica. Incluso, podría no tomarse la otra pantufla, sino simplemente imaginar que la primera está ahí, en ausencia de cualquier observador animal, vegetal u otra pantufla que interactúe con ella; pero si está de verdad, entonces debe estar también sin que nadie la vea, como está lógicamente implicado en la frase “Hay una pantufla”, de otra manera uno podría decir: “Me parece que hay una pantufla” o, más correctamente: “Tengo la impresión de

⁶² El significado de “encontrar” está aclarado en el párrafo “Enmendable e inenmendable” de este capítulo

tener en mí la representación de una pantufla”. Se considera que hacer depender la existencia de las cosas de los órganos de mis sentidos no es de por sí nada distinto que hacerlas depender de mi imaginación, y que cuando sostengo que una pantufla está *sólo* porque la veo, en realidad estaría confesando que tengo una alucinación.

Son, precisamente, estas circunstancias ocultas de lo obvio por parte de la falacia ser-saber, las que nos ha llevado a todos a ser pequeños físicos y pequeños químicos buscando realizar profusas experiencias tal cual si se tratara de pruebas de laboratorio. Esta falacia se monta sobre el camino forjado por la mayor parte de los filósofos de los siglos XIX y XX, quienes allegaron a su revolución el nombre de Copérnico, o sea, de aquel que nos ha enseñado que el sol verdaderamente no se pone. Se trata de una tergiversación (visto que justamente la revolución de Kant es más bien Ptolemaica). Lo que proponen es que, elegir un punto de observación no es lo que vemos, sino cuanto sabemos y, sobre todo, concluir que encontrar una cosa y conocerla es, en el fondo, lo mismo. Las consecuencias de esto son múltiples al definir el escenario en el que debe operar el constructorista moderno y postmoderno: se hace depender lo que vemos de lo que sabemos; se postula que en todas partes está presente la mediación de esquemas conceptuales; y, en fin, se asevera que nunca tenemos relación con las cosas en sí, sino siempre y solamente con fenómenos.

Ontología y epistemología

De modo distinto de los escépticos antiguos, los constructoristas postmodernos no ponen en duda

la existencia del mundo; sólo que sostienen que está construido por esquemas conceptuales y que, por lo tanto, es en sí mismo amorfo e indeterminado. El desplazamiento aparece menos comprometedor. Pero como el construccionista, a diferencia del escéptico, ha identificado el ser y el saber, el resultado es más poderoso, aunque con consecuencias sociológicas diversas. El objetivo del escéptico, en efecto, es el de denunciar la vanidad de los saberes humanos. Su texto fundamental *Adversus mathematicos*, de Sexto Empírico, que se podría traducir como “contra los profesores”, tenía en la mira no sólo a los matemáticos, sino también a los gramáticos, a los retóricos, a los geómetras, a los astrólogos, a los músicos, en suma, a todas las artes medievales del trivio y del cuadrivio. En el construccionista, en cambio, observamos una estrategia diametralmente opuesta, que exalta la función del profesor en la construcción de la realidad: su texto fundamental es *Las palabras y las cosas*, de Foucault, donde se lee que el hombre está construido por las ciencias humanas, y que podría desaparecer con ellas⁶³. Si el escéptico mira para asombrarse con nada, el construccionismo tiene por fin la maravilla, siendo su acción fundamental el descarte de lo obvio, la formulación

⁶³ “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”, M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966), Rizzoli, Milano 1967, p. 444

de *fashionable nonsenses*⁶⁴ (los sinsentidos de moda) de afirmaciones sorprendentes, que demuestran el peso de los esquemas conceptuales, de la cultura y, en último análisis, de los profesores⁶⁵, en la construcción de la experiencia.

De ahí afirmaciones que, siguiendo la falacia del ser-saber, confieren un poder exorbitante a la ciencia, como la que hizo el sociólogo del conocimiento Bruno Latour⁶⁶, cuando sostuvo que Ramsés II no había podido morir de tuberculosis porque los bacilos responsables del mal habían sido descubiertos sólo en 1882. En la que se omite considerar que si de veras el nacimiento de la enfermedad coincidiera con el descubrimiento de la enfermedad, se deberían suspender inmediatamente todas las investigaciones médicas, porque, en efecto, enfermedades tenemos más que suficientes y la verdadera causa de los males del mundo los revelaría Esculapio y no, como se pensaba a menudo, Pandora. Que después de haber atribuido al saber la construcción de la realidad, los profesores sostengan (sobre la base de la falacia del saber-

⁶⁴ Cfr. A. Sokal, J. Bricmont, *Imposture intellettuale* (1997), Garzanti, Milano 1999. Otras aportaciones de *fashionable nonsenses* más sofisticadas, se pueden encontrar en P. Boghossian, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo* (2006), Carocci, Roma 2006

⁶⁵ He descrito este escepticismo académico en *Una Ikea di università* (2001), Raffaello Cortina, Milano 2009

⁶⁶ B. Latour, *Ramses II est-il mort de la tuberculose?*, en «La Recherche», 307, marzo 1998. Latour ha tenido además el mérito de revisar a fondo sus posiciones, así como las posiciones hiperconstruccionistas en general, en un artículo admirable: *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, en «Critical Inquiry», 30, invierno 2004

poder) que el saber es un instrumento de la voluntad de poder, es un asunto que, en síntesis, está en el orden de las cosas humanas. El resultado último del construccionismo es el del escepticismo: el descrédito del saber.

No sorprende, llegado a este punto, que el construccionista pueda también contraargumentar, en posición polémica y con parcial buena fe, que el único contenido del realismo es la tesis: “la realidad existe”. Se trata de un argumento exuberante, no distinto de aquellos que sostenían que el único contenido del idealismo es “hay ideas”, del nihilismo que “no hay nada”, y quizás del comunismo, que “hay comunes”. Evitando equívocos, de todas maneras, *el realista no se limita a decir que la realidad existe. Sostiene una tesis que los construccionistas niegan, o sea, que no es verdad que ser y saber equivalgan*, y que, aún más, entre ontología y epistemología existen numerosas diferencias esenciales a las que los construccionistas no prestan atención. El construccionista sostiene que si el fuego quema, el agua es mojada y la pantufla está sobre la alfombra, esto depende de esquemas conceptuales⁶⁷. Claramente no es así. El hecho que el fuego queme, el agua moje y la pantufla esté sobre la alfombra, depende de que son caracteres ontológicos, no epistemológicos. En efecto (pensamos en el experimento de la pantufla), es indudable que nosotros nos relacionamos con el mundo a través de esquemas conceptuales (quien lee estas líneas debe haber aprendido el alfabeto y debe saber castellano),

⁶⁷ He articulado la distinción entre ontología y epistemología en *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001 y en *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.

pero esto no significa que el mundo esté determinado por nuestros esquemas conceptuales. Puedo saber (o ignorar) todo lo que quiero, pero el mundo permanece como lo que es. Es importantísimo no confundir ontología y epistemología. De otra manera, vale el “no hay hechos, sólo interpretaciones”, un principio por el que, según la “desobjetivación” de que hemos hablado en el capítulo 1, se puede llegar a sostener que Bellarmino y Galileo tenían razón, o que incluso Bellarmino tenía más razón que Galileo, quien, por lo tanto, obtuvo lo que se merecía. Esta es una prueba evidente del hecho de que, si abandonamos la referencia a un mundo externo estable e independiente, todo es posible, opción que viene a interferir con decisiones prácticas (políticas y morales), y no solamente con constataciones teóricas. Se podrá ciertamente objetar que la ontología no es aquello que hay, sino el *discurso* sobre aquello que hay, por lo tanto, que siempre hay un residuo epistemológico en la ontología y un residuo ontológico en la epistemología, asunto que es indiscutible.

En efecto, la ontología no está nunca huérfana de epistemología, justamente como no se puede vivir sin saber. No obstante, si la *ontología* es también un discurso, lo es en el sentido que debe marcar siempre la diferencia respecto de la epistemología, no insistiendo acerca de la continuidad, como a menudo ocurre a partir de la falacia del ser-saber⁶⁸. De ello que, precisamente, en la medida

⁶⁸ Cfr. especialmente J. McDowell, *Mente e mondo* (1994), Einaudi, Torino 1999. Para una crítica, remito a mi *Mente e mondo o scienza ed esperienza?*, en «Rivista di estetica», n.s., 12, 2000, pp. 3-77

en que es habitual confundir ontología y epistemología, el desempeño teóricamente interesante no puede consistir en decir que ontología y epistemología se confunden, sino, justamente, subrayar en cuáles y cuántos modos ontología y epistemología se confunden. Trataré de resumirlos en un esquema, para después articularlos en la continuación del capítulo.

EPISTEMOLOGÍA	ONTOLOGÍA
Enmendable	Inenmendable
Que se puede corregir	Que no se puede corregir
Mundo interno	Mundo externo
(= interno a los esquemas conceptuales)	(= externo a los esquemas conceptuales)
Ciencia	Experiencia
Lingüística	No necesariamente Lingüística
Histórica	No Histórica
Libre	Inenmendable
Infinita	Finita
Teleológica	No necesariamente Teleológica

Enmendable e Inenmendable

Vayamos a la primera distinción esencial que no consideran los construccionistas y aquellos que piensan que los datos son un mito: aquella entre enmendable e inenmendable. Puedo saber o no saber que el agua es H₂O, me mojaré de todas maneras, y no podré secarme sólo con el pensamiento de que el hidrógeno y el oxígeno en cuanto tales non son mojados. Y esto –de acuerdo con el experimento de la pantufla– ocurriría también para

un perro, dotado de esquemas conceptuales diversos de los míos, o para un gusano, o incluso para un ser inanimado como mi computador que, aunque ignorante de la composición química del agua, podría sufrir daños irreparables en el caso que un vaso de agua se derramara sobre el teclado.

Como he dicho, propongo definir este carácter fundamental de lo real “inenmendabilidad”: el hecho que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales, al revés de lo que ocurre en la hipótesis del construccionismo. Pero esto no es sólo un límite, sino también un recurso. La inenmendabilidad nos señala, en efecto, la existencia de un mundo externo no respecto a nuestro cuerpo (que es parte del mundo externo), sino respecto de nuestra mente, y más exactamente, respecto de los esquemas conceptuales con los que tratamos de explicar e interpretar al mundo. Como se ha visto (y volveremos a ello en el capítulo 3 hablando de “fricción”), la inenmendabilidad se manifiesta esencialmente como un fenómeno de resistencia y de contraste. Yo puedo abrazar todas las teorías del conocimiento de este mundo, puedo ser atomista o berkeleyano, postmodernista o cognitivista, puedo pensar, con el realismo ingenuo, de que lo que se percibe es el mundo falso. Permanece, no obstante, que lo que percibimos es inenmendable, no es posible corregirlo: la luz del sol es enceguecedora, y el mango de la cafetera quema, si la hemos dejado al fuego. No hay ninguna interpretación que oponer a estos hechos; las únicas alternativas son los anteojos de sol y los guantes.

Si la noción de lo real como “fondo” está ampliamente teorizada por los filósofos⁶⁹, quiero, en cambio, llevar la atención sobre un aspecto mucho menos subrayado: el hecho de que este fondo aparece a menudo en contraste con nuestras teorías, o sea, no constituye su obvio presupuesto, ya que la experiencia puede resultar inarmónica o sorprendente. El punto es más relevante de lo que parece. La ciencia es (aristotélicamente) aprehensión de *regularidad* y (empíricamente) *iterabilidad* (repetición) de experimentos. Parte de estas características se encuentran en la experiencia que, no obstante, debe ajustar cuentas antes que todo con la *sorpresa*. Algo imprevisto puede siempre ocurrir y romper la regularidad.

Cuánto de esta circunstancia puede chocar con la imagen de la ciencia como regularidad, lo habían comprendido los empiristas que, como hemos dicho, justamente, en la sorpresa, en lo imprevisto de la experiencia, habían encontrado un obstáculo insuperable a la atendibilidad de la inducción. Sin embargo, si no ocurriese de vez en cuando algo nuevo que rompa la serie de nuestras previsiones, no tendríamos modo alguno para distinguir la realidad de la imaginación. Pero la sorpresa también valdría poco si se pudiese corregir de inmediato. Ahora, una de las características de la experiencia es, en cambio, el hecho de que en muchísimos casos está allí y no se la puede corregir, no se puede hacer nada, está, no concluye ni cambia. Esta característica es la inenmendabilidad, y se presenta como un rasgo fundamental –en cuanto

⁶⁹ Cfr., p. ej., J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995), Einaudi, Torino 2005, en particular pp. 169 ss.

carácter persistente y no aleatorio— de la realidad. La idea de fondo es esencialmente esta: si admitimos que un requisito fundamental de la objetividad, incluso científica, es la invariancia bajo transformaciones⁷⁰, con mayor razón debemos hipotetizar que la independencia del objeto con respecto a los esquemas conceptuales del sujeto (o de la epistemología en general) constituye un criterio de objetividad aun más fuerte. Justamente esto es la “inenmendabilidad”: puedo, mirando el fuego, pensar que se trate de un fenómeno de oxidación o de la acción del flogisto o de lo calórico, pero no puedo (a menos que esté premunido de guantes de amianto) no quemarme metiendo la mano en él. En suma, la inenmendabilidad es la esfera a la que se refiere Wittgenstein en un pasaje famoso: “Cuando he agotado las justificaciones llego al estrato de roca y mi pala se dobla. Entonces estoy dispuesto a decir: “Mira, actúo justamente así”⁷¹.

Desde este punto de vista, no es sorprendente que una manifestación eminente de la inenmendabilidad sea la del ámbito perceptivo. Desde de los escépticos anteriores a Descartes, hasta la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la impugnación de la experiencia sensible se efectúa sobre la base de una confusión entre epistemología y ontología: los sentidos pueden engañar, *por lo tanto*, se revoca cualquier autoridad —también ontológica— a la experiencia sensible. Lo que, después de todo, sería como decir que desde el momento que pueden existir engaños sensibles,

⁷⁰ R. Nozick, *Invarianze, la struttura del mondo oggettivo* (2001), Fazi, Roma 2003

⁷¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1967, § 217

entonces no es posible quemarse al contacto con el fuego, circunstancia efectivamente evocada, con ironía, en la refutación del escepticismo propuesta por Locke⁷². Es en consideración de estas circunstancias que he conferido una peculiar valencia ontológica a la recuperación del valor de la estética como teoría de la sensibilidad⁷³, elaborando la teoría de la inenmendabilidad en estrecho contraste con lo que Wolfgang Metzger y la psicología de la Gestalt habían elaborado bajo la categoría de “realidad encontrada”, esto es, aquella realidad que se da también desmintiendo nuestras expectativas conceptuales⁷⁴, contraponiéndose, por tanto, a la “realidad representada” que gusta a los construccionistas. Esta “realidad encontrada”, de acuerdo con lo que Paolo Bozzi ha propuesto bajo la categoría de “física ingenua”⁷⁵, aparece impermeable

⁷² J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1689), Utet, Torino 2004, IV.2.14.

⁷³ Desde este punto de vista, por lo específico de mis investigaciones, el texto de partida es *Analogon rationis*, Pratica filosofica, Milano 1994. Para una exposición sintética del rol de la percepción en mi perspectiva, me permito remitir a la Nota Final de la nueva edición de *Estetica razionale* cit., pp. 573-586

⁷⁴ M. Ferraris, *Metzger, Kant, and the Perception of Causality*, en *Erfahrung und Analyse*, por el cuidado de J.C. Marek e M.E. Reicher, ÖBV & HPT, Wien 2005, pp. 297-309. La cercanía entre el concepto metzgeriano de “encontrado” y mi concepto de “inenmendable” ha sido subrayada por G.B. Vicario, *Psicologia generale. I fondamenti*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 101. Remito a los análisis de Vicario también para una presentación del concepto de “realidad” en psicología

⁷⁵ Cfr. P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano 1990; Id., *Scritti sul realismo*, Mimesis, Milano 2007 (argumento más extensamente lo que he dicho aquí en la introducción a ese volumen, pp. 11-20; además, para las implicaciones ontológicas, remito a mi *Ontologia come fisica ingenua*, en «Rivista di estetica», n.s., 6, 1998, pp. 133-143)

al saber, y entrega un caso patente de divergencia entre conocimiento del mundo y experiencia del mundo, que ayuda a evitar la falacia trascendental. Contra una perspectiva más o menos abiertamente construccionista –desde el trascendentalismo a la visión empirista de la percepción como agregación de “datos de sentido”–, la inenmendabilidad revela cómo la experiencia perceptiva posee una admirable estabilidad y refractariedad respecto de la acción conceptual, y sugiere que esta estabilidad está adscrita más profundamente (como vimos en el experimento de la pantufla, se registra una interacción entre seres con aparatos perceptivos muy diversos) a una estabilidad del mundo encontrado, anterior a la acción de nuestros aparatos perceptivos y de nuestros esquemas conceptuales, la misma que, justamente, ilustro con la distinción entre “mundo interno” y “mundo externo”.

Mundo interno y mundo externo

En general, el “mundo externo” es externo a los esquemas conceptuales, y desde este punto de vista encuentra en la inenmendabilidad de la percepción su propio paradigma. No obstante, no se debe olvidar que existe una esfera de inenmendables no perceptivos, como veremos en el próximo capítulo hablando de “irrevocabilidad”⁷⁶. En el caso de la percepción tenemos, en consecuencia, solamente un ámbito de particular evidencia, donde la inenmendabilidad se muestra como: 1) autonomía de la estética respecto de la lógica; 2) antinomia de la estética

⁷⁶ Como lo he expuesto en *Il mondo esterno* cit., pp. 198-201

respecto de la lógica; 3) autonomía del mundo con respecto a nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos⁷⁷. Examinemos en detalle estos tres puntos.

Autonomía de la estética con respecto a la lógica. Volvemos una vez más a la fórmula de la condena de los sentidos en Descartes: los sentidos engañan, y no está bien fiarse de aquellos que nos han engañado por lo menos una vez. Ahora, los sentidos no poseen ni intenciones ni carácter; a lo más, revelan una tendencia a desilusionarnos, a no darnos aquello que esperábamos: y esto es lo contrario de la voluntad de ilusionar. Aquí destacamos la independencia de la percepción de los esquemas conceptuales o, en positivo, la existencia de contenidos no conceptuales. Estos contenidos se manifiestan justamente en la insatisfacción tradicional respecto de la percepción, considerada como fuente necesaria y, al mismo tiempo, inatendible de conocimientos.

Antinomia de la estética respecto de la lógica. Si fuese verdad que el pensamiento es constitutivo de la realidad, veríamos no sólo lo que nos parece, sino también siempre lo que nos gusta, y no nos sorprenderíamos nunca. En cambio, uno, en cuanto lo haga, no puede impedir ver cosas que no querría ver, o que no podría sino ver, incluso si tuviera razón de creer que no están, o que no sean como aparecen, como ocurre en las ilusiones ópticas (que se llaman “ilusiones” sólo porque se piensa que el ojo es un soporte para la ciencia y la verdad). Puedo tener todas las convicciones filosóficas que contrarían a este mundo (o, mejor y más significativo todavía, estar filosóficamente

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 89 sgg.

en ayunas), pero los sentidos seguirán tomándolo a su manera. Por lo mismo, en la perspectiva que propongo, la apelación a la sensibilidad se revela antitética con relación al sensualismo: si el sensualista valora los sentidos desde el punto de vista epistemológico (en tanto instrumentos cognoscitivos), yo los aprecio desde el punto de vista ontológico, por la resistencia que oponen a nuestros esquemas conceptuales. Es desde esta antinomia que surge la autonomía del mundo y su trascendencia respecto del pensamiento.

Autonomía del mundo respecto de los esquemas conceptuales y los aparatos de la percepción. La realidad posee un nexo estructural (y estructurado) que no sólo se resiste a los esquemas conceptuales y a los órganos de la percepción (en esta resistencia radica la inenmendabilidad), sino que los precede. Precisamente por esto, el concepto de “mundo externo” hay que entenderlo primariamente en el sentido de “externo a nuestros esquemas conceptuales y a nuestros aparatos perceptivos”. Un mundo tal existe, de otra manera todo saber nuestro sería indistinguible del sueño⁷⁸: yo puedo y, en determinadas circunstancias debo, dudar de la *veridicidad* de todas mis experiencias, sin dudar por esto del hecho de que hay algo en general.

Ciencia y experiencia

Tercera y última distinción. Lo que la falacia del ser-saber no considera, es la diferencia crucial entre hacer

⁷⁸ Para un análisis más detallado, *ivi*, pp. 193-201

experiencia de algo, hablar de nuestra experiencia, y hacer ciencia (por ejemplo, entre tener dolor de cabeza, describirla a alguien, y formular un diagnóstico) En el caso de hablar de la experiencia y, con mayor razón, de hacer ciencia, nos confrontamos con una actividad lingüística (los científicos hablan), histórica (ejercitan una actividad acumulativa), libre (se puede no hacer ciencia), infinita (la ciencia nunca tiene fin) y teleológica (tiene un objetivo). No así en el caso de la experiencia. Tratemos de profundizar en estos elementos, conscientes del hecho de que es justamente descuidando la diferencia entre ciencia y experiencia, que los postmodernos han podido sostener que nada existe fuera del texto, del lenguaje o de cualquiera forma de saber.

1. La importancia del *lenguaje*, y de la escritura, como hecho intrínsecamente social, parece difícilmente impugnado. No hay duda que la cientificidad tiene que ver con la documentalidad (de la que hablaré en el capítulo 3), con un sistema de comunicación, inscripción, testificación, codificación, depósito y registro. Podemos muy bien imaginar experiencias que acontecen sin lenguaje y sin escritura; al contrario, comunicar los descubrimientos y registrarlos, es una condición indispensable para la ciencia: *publish or perish* (publica o perece) es tal vez una aberración académica en lo que respecta a los investigadores individuales, pero constituye un imperativo categórico para la ciencia, y en cuanto trabajo colectivo y progresivo, requiere necesariamente del intercambio comunicativo (oral o escrito), el depósito y la tradicionalización de los descubrimientos. Nada de todo esto vale para la experiencia, que puede acontecer sin comunicación alguna, sin registros ni necesidad alguna de entrega lingüística.

2. La intrínseca *historicidad* de la ciencia no es más que un corolario de la consideración precedente. Se tiene ciencia justamente en la medida en que toda organización puede capitalizar los descubrimientos de las generaciones precedentes. Y es por esto que se puede hablar de ciencias más o menos jóvenes, indicando con esto una biografía, un crecimiento y un desarrollo, que derivan justamente de la posibilidad de inscripción y de documentación. De ello que parezca del todo insensato, o puramente metafórico, una expresión como “experiencia joven”: a lo más se tienen experiencias juveniles, esto es, cosas que nos ocurren cuando jóvenes.

3. Después, en cuanto a la *libertad*, parece evidente que la ciencia constituye una actividad deliberada. A un cierto punto de la historia intelectual de algunas civilizaciones, han tenido inicio actividades científicas que han evolucionado libremente, aunque en muchos casos respondiendo a la presión de las necesidades prácticas. Esta génesis habría podido también no tener lugar, y que las cosas se mantengan en estos términos, está probado por el hecho de que otras civilizaciones no han conocido un desarrollo científico, y que otras han elaborado una ciencia notablemente distinta de la nuestra. Aquí, de nuevo, la comparación con la experiencia se revela iluminante, porque las experiencias manifiestan una constancia intercultural, y no aparecen como el resultado de una elección deliberada. Y ello no sólo por la presencia de las percepciones, sino también por la persistencia de elementos fuertemente estructurados, como son los mitos. En suma, lo universal no es la ciencia que, cuando más, es simplemente universalizable, sino la experiencia.

4. Yendo a lo *infinito*, señalemos que las ciencias más prestigiosas son las que se jactan de un largo pasado, teniendo, a la vez, un larguísimo futuro; es decir, aquellas que mejor responden a la idea del saber como desarrollo infinito. Nada de esto puede decirse de la experiencia, la cual no sólo no se proyecta como infinita (su duración, de todas maneras, no puede ser superior a la de la vida humana), sino que ni siquiera se concibe como progresiva. Con esto no quiero decir que corregir los sentidos no vaya en ayuda de límites objetivos (a lo más se puede tratar de remediar, con anteojos o aparatos acústicos, el debilitamiento de ellos), sino que en el ámbito de las prácticas y de las técnicas difundidas en el mundo de la vida, estas mejorías no constituye necesariamente un ideal. Mientras cada uno de nosotros preferiría tratarse con un médico del 2212 en vez del 2012, y temblaría ante la idea de recurrir a un médico de 1812, la perspectiva de satisfacer las necesidades básicas o de poner una fuerza contra la globalización, puede aparecer de mucho mayor entusiasmo.

5. En fin, en cuanto a la *teleología*, el punto es muy simple. La ciencia es una actividad deliberada, así como lo son muchas técnicas que, desde este punto de vista, constituyen una vía intermedia entre la ciencia y la experiencia: rehacer la cama no parece ser una actividad sujeta a un progreso infinito (cada vez se inventan más cobertores con elástico), pero es ciertamente una actividad deliberada. Esto vale con mayor razón para la ciencia. Quien fuese al laboratorio sin motivo, no haría ciencia, mientras que quien, sin motivo, advirtiese una sensación de calor, viese un color o sufriese de un dolor de dientes,

no tendría un solo motivo en el mundo para eludir tener esas experiencias. Y aunque la historia de la ciencia ame la *serendipity* de quien tuvo intuiciones fundamentales en la tina de baño o debajo de un manzano, cuando de este folklore se pasa a las evaluaciones intencionales, el finalismo teleológico, cuenta ¡y cómo! Un ejemplo típico fue el descubrimiento de la penicilina por parte de Fleming. Este tuvo una fuerte carga de casualidad (era un musgo que se desarrolló accidentalmente en un refrigerador que se dejó abierto). Su importancia se debilita porque se le estima una actuación científica menos deliberada que otras.

¿Positivismo?

Una última consideración. Como creo haber demostrado a través de las diferencias enumeradas hasta aquí, el realismo que propongo se presenta como antitético respecto del positivismo. Sin embargo, ocurre a veces que cuando se habla de “realidad”, no faltan quienes vean en ello un llamado a una forma de científicismo.

El positivismo es una teoría de hace dos siglos, y cuando los amigos de las interpretaciones agitan la amenaza del positivismo para manifestar su intolerancia con respecto a los hechos, recuerdan a los populistas italianos que evocan el espectro del comunismo, incluso decenios después de la caída del Muro. Si, al contrario, en mi propuesta de realismo insisto tanto en la diferencia entre ontología (lo que es) y epistemología (lo que sabemos), es justamente porque me opongo frontalmente a tal arribo. Por tanto, nada de “retorno al positivismo”; más bien, estoy en

contra del positivismo que exalta la ciencia y en contra del postmodernismo que la reduce a una lucha entre intereses (pero que, al mismo tiempo, la hace entrar en los más mínimos detalles de la experiencia y de la naturaleza). Propongo un relanzamiento de la filosofía como puente entre el mundo del sentido común, de los valores morales y de las opiniones y el mundo del saber en general, porque no está sólo la física: están también el derecho, la historia, la economía.

En absoluto se trata de decir que todas las verdades están en las manos de la ciencia. Si así fuera, la filosofía se arriesga a aparecer como un saber parasitario, exactamente como en los sueños de los postmodernos: la ciencia hace el trabajo verdadero, los filósofos siguen las tendencias, callan o estrepitan. Ahora, el error de los postmodernos (error que viene de lejos, piénsese en las opiniones de Heidegger acerca del hecho que la ciencia no piensa) ha sido construir un saber alternativo a la ciencia, una para, súper, o meta-ciencia o, más modestamente (pero del mismo modo parasitario), un saber deconstructivo respecto de la ciencia. En el fondo, no obstante, el asunto de base es justamente que la ciencia era la única fuente de saber. La pregunta sustancial, sin embargo, esa a que los postmodernos escasamente enfrentan, es: ¿cuáles son los campos en que la ciencia constituye de verdad una instancia final de apelación?

Sin duda, aspectos importantes de la naturaleza. De forma muy avanzada en el caso del estudio de la fisiología humana, y en forma inicial, pero promisoría, en el caso del estudio de la mente. Pero recorriendo las páginas de los diarios, por ejemplo, nos damos cuenta que el porcentaje

de problemas sobre los cuales la ciencia puede decir algo, es muy modesto. Las páginas de la política, de los comentarios, de la cultura y de la economía, reciben poca luz de la física y de la medicina (las páginas de deportes van mejor, pero gracias al doping). Es a la ciencia que podemos dirigirnos para organizar esta biblioteca de Babel que es el web, o para satisfacer la necesidad que los humanos tenemos a menudo para examinar nuestra vida. Estoy convencido que la filosofía puede dar respuestas, y que ello será más fácil cuanto más se deje de lado el *refrain* (lugar común) filosófico del siglo pasado: la superioridad de la pregunta sobre la respuesta, el hecho de que la filosofía sea estructuralmente incapaz de construir, que no tenga acceso a la realidad y, aún más, que sea esa doctrina cuya *mission* gremial consista en decir que el mundo verdadero no existe. En suma, saldar el saber y sus creencias no es un trabajo liviano, tornándose necesaria una *filosofía reconstructiva*. En el próximo capítulo sugeriré algunas propuestas en esta dirección.

3.

Reconstrucción.

Por qué la crítica comienza de la realidad

La falacia del acertar-aceptar

Recordemos la objeción según la cual el único contenido del realismo sería afirmar la existencia de la realidad. Una variante ético-política de la misma consiste en sostener que el realismo conlleva la aceptación del estado de cosas existente, que sería como decir que la ontología acepta la realidad y la oncología, los tumores. Pero obviamente no es así: el realismo, como lo propongo, es una doctrina *crítica* en dos sentidos. En el sentido kantiano del juzgar qué cosa es real y qué cosa no lo es, y en el marxista, de transformar lo que no es justo. Que esta doble dimensión pueda aparecer como no evidente para algunos, depende de lo que he llamado “falacia del acertar-aceptar”, esto es, del dogma que equipara el acertar con la realidad con su aceptación

sin más. Como Chance –el jardinero de *Desde el jardín*⁷⁹– que trata de liberarse de lo que tiene enfrente maniobrando el control del televisor, el postmoderno considera que basta sostener que *todo está construido* para inmunizarse de la fricción de lo real. De por sí, la falacia del acertar-aceptar es una directa consecuencia de la falacia del ser-saber.

Si el mundo es mi construcción, ¿no puedo acaso cambiarlo cuando quiera?; pero sí, al margen de esta pretensión, fuera la construcción de otros: ¿no sería esto un motivo más para decretar su irrealidad? Esto, sin embargo, es una perspectiva que cuesta no sólo compartir, sino también comprender. Piénsese en los médicos: quieren conocer las enfermedades no ciertamente para aceptarlas, sino para curarlas. Por el contrario, la estrategia de Chance conlleva un quietismo extremo: si llueve, es inútil decir que la lluvia está socialmente construida; nuestra profesión de fe no puede detener la lluvia, develándose así como lo que efectivamente es: una vana lamentación del tipo “¡llueve, gobierno de ladrones!”*. No nos liberamos de la realidad (considerando que sea sensato liberarse de la realidad en vez de ejercitar una acción crítica sobre ella) con un mero acto de escepticismo, justamente porque el ser es independiente del saber. Recíprocamente, el realismo es el primer paso en el camino de la crítica y de la emancipación (o cuanto menos de la no mixtificación). Aquellos que no aceptan la inenmendabilidad de lo real, lo hacen, y es comprensible, para ponerse a resguardo de frustraciones que van desde

⁷⁹ El autor refiere a la obra de Jerzy Kosinski (1933-1991), llevaba también al cine

* Exclamación cotidiana de la población de Italia frente a hechos públicos que se les imponen o soportan sin mayor explicación. N. del E.

la más o menos banal pérdida de objetos, a la vergüenza por las culpas cometidas, hasta formas extremas de inenmendabilidad como cuando en la *Recherche* Françoise anuncia al Narrador “La señorita Albertine se fue”, o cuando en *La guerra y la paz*, las princesitas asisten a la muerte de Bolkonskj y se preguntan “¿Dónde fue? ¿Dónde está ahora?”. Pero justamente en esta inenmendabilidad está el fundamento adverso de la moral. Derrida ha sostenido⁸⁰ que la justicia es indeestructible, entendiendo con esto que el deseo de justicia está a la base de la deconstrucción y no puede ser a su vez sometido a deconstrucción. Yo querría sugerir que la justicia es indeestructible no porque no tenga que ver con la ontología, sino, precisamente, porque la ontología es la inenmendable. Justamente porque hay un mundo real cuyas leyes son indiferentes a nuestras voliciones y cogitaciones, es posible que, en un mundo similar, haya ciencia y haya justicia. En el realismo está, por tanto, incorporada la crítica, mientras que al anti-realismo le es inherente la aquiescencia que, desde los prisioneros de la caverna de Platón, nos lleva hasta las ilusiones de los postmodernos. Así, el argumento decisivo para el realismo no es teórico sino moral, porque no es posible imaginar un comportamiento moral en un mundo sin hechos y sin objetos.

Experimento del cerebro ético

Lo último se puede entender mejor con un experimento mental que es una versión ética del *Gedankenexperiment*

⁸⁰ J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris 1994, pp. 35 y ss.

(experimento mental) del cerebro en la tina⁸¹. La idea es ésta: imaginemos que un científico loco haya puesto unos cerebros en una tina y los alimente artificialmente. A través de las estimulaciones eléctricas, los cerebros tienen la impresión de vivir en un mundo real pero, en efecto, lo que sienten es la consecuencia de simples estimulaciones eléctricas. Imaginemos que en esas estimulaciones se recrean situaciones que requieren de tomas de posición morales: hay quien sirve como espía y se inmola por la libertad, quien comete malversaciones y quien cumple actos de santidad. ¿Se puede sostener de verdad que en esas circunstancias haya actos morales? Según mi parecer, no; se trata en el mejor de los casos de representaciones dotadas de contenido moral, pero que no tienen lugar en el mundo externo, tanto así que pueden ser enmendadas a gusto, por ejemplo, a través de otras estimulaciones. Verificamos aquí la validez del dicho según el cual no se pueden procesar las intenciones: conminar a una pena de prisión a un cerebro que ha pensado robar –es más, que en este caso *ha sido hecho pensar*–, no es menos injusto (o, más exactamente, insensato) que santificar un cerebro que ha pensado cumplir acciones santas. Este experimento demuestra simplemente que el sólo pensamiento no es suficiente para que haya moral, y que ésta comienza en el momento en que hay un mundo externo que nos provoca y nos permite cumplir acciones, y no simplemente imaginarlas.

⁸¹ Propuesto y desarrollado en *Ricostruire la decostruzione* cit.; el modelo del experimento es, obviamente, H. Putnam, *Cervelli in una vasca*, en Id., *Ragione, verità e storia* cit., pp. 7-27

Así, antes que imponernos cómo debemos actuar (eso, con suerte, nos lo sugiere nuestra conciencia), la ontología nos dice que hay un mundo en el que nuestras acciones son reales y no simples sueños o imaginaciones. A través de la apelación a la distinción entre ontología y epistemología propuesta en el capítulo 2, me declaro, por tanto, autor de un realismo mínimo o modesto, por el cual la ontología vale como oposición, como límite⁸². Esto, obviamente, no tiene nada que ver con la apelación a una cualquier ley natural. En este sentido podemos preguntarnos si los derechos naturales (que son, sobre todo, deberes naturales) no sean sino una broma, inventada para permitir escribir libros postmodernos sobre el hecho de que la naturaleza no existe. Es obvio de que de la naturaleza no se puede obtener derecho alguno ni deber alguno. Pero esto no quita que la naturaleza exista, que conlleve limitaciones (por ejemplo, la duración de la vida o las leyes de la física), que ellas no sean construidas por los hombres y que, en suma, subsista una diferencia esencial entre las normas para pensionarse y las leyes de la termodinámica que, en efecto, nunca son puestas en discusión, ni siquiera por las financieras más temerarias. En este cuadro, “vivir según la naturaleza” significa “no se lancen del avión sin paracaídas, porque no tienen las alas” y no “la familia heterosexual es la querida por la naturaleza y es la base de la sociedad”.

⁸² Esta es la diferencia de mi perspectiva con respecto a la postura de Bozzi, de Moore y de todos los realistas ingenuos. De “realismo modesto” ha hablado P. Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2001

Lejos de anhelar una ley de la naturaleza, se trata de poner en marcha lo que llamo “fricción de lo real”⁸³, una versión ética de inenmendabilidad que hace eco de la observación de Kant según la cual, en ausencia de la resistencia del aire, también la paloma, símbolo del absolutismo moral, no podría volar. Aún en los sistemas más radicalmente idealistas, como el de Fichte, la presencia de una realidad independiente del sujeto (que, en consecuencia, traza la diferencia entre lo que existe y lo que es meramente pensado) es ofrecida por un contragolpe, por la acción de un no-yo que se opone al yo. Por esto la inenmendabilidad como carácter ontológico fundamental resulta central, justamente en la medida en que no indica un orden normativo (como pretenden sus enemigos, que consideran la apelación a la ontología como una sumisión a la ley de la naturaleza, o incluso a la prepotencia humana), sino simplemente una línea de resistencia respecto de las falsificaciones y negaciones.

Banalización e irrevocabilidad

Frente al experimento del cerebro ético y al roce de lo real, los antirrealistas podrían replicar con la manera

⁸³ Cfr. A.G. Gargani, *L'attrito del pensiero*, en *Filosofia* '86, al cuidado de G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 5-22. La metáfora es de derivación wittgensteiniana: «Hemos llegado sobre una placa de hielo donde falta la fricción, y por eso las condiciones son ideales, en cierto sentido, pero justamente por ello no podemos movernos. Queremos caminar; por lo tanto, tenemos necesidad de la fricción. ¡Volvemos al terreno escabroso!», L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., § 107

argumentativa que más aprecian, la banalización*, que consiste en sostener que podemos encontrarnos todos de acuerdo acerca de la existencia (banal) de mesas y sillas, pero que las cosas filosóficamente importantes son “otras”. ¿Pero es de verdad así? Primo Levi escribe sobre la “vergüenza que los alemanes no conocieron, esa que el justo experimenta ante la culpa de otros, y le remuerde que exista, y que haya sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y que su voluntad haya sido nula o escasa, y no haya valido como defensa”⁸⁴. En el capítulo 2 he hablado de la “inenmendabilidad”, que se manifiesta con particular evidencia en la esfera de la experiencia perceptiva: no tengo modo de corregir una ilusión óptica, por más que esté consciente de su carácter ilusorio, y lo mismo vale para el calor, el peso o las dimensiones de un cuerpo. No obstante, la esfera de la inenmendabilidad no tiene que ver simplemente con el ámbito perceptivo, y –es más– se manifiesta, en forma macroscópica, en la irrevocabilidad de los eventos pasados.

Tómese, por ejemplo, el caso de los dinosaurios: existieron hace millones de años, después desaparecieron y quedan los fósiles. Es una prueba evidente del hecho que hubo formas de vida organizada que se desarrollan de manera completamente independientes de nuestro

* La expresión en italiano corresponde a *benaltrismo*, y refiere al intento de diluir o quitar importancia a los temas que resultan complejos o difíciles de enfrentar. Ante ello, se promueve la equiparación o el “quitar dramatismo”, de modo de volver el hecho problemático en uno más entre muchos. N.E.

⁸⁴ P. Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1963, pp. 10-11

lenguaje, de nuestro saber y de nuestros esquemas conceptuales⁸⁵. O también, si queremos, manifestación de una ontología que precede en millones de años a toda posible epistemología. Ahora, también en ámbitos que dependen de los esquemas conceptuales, como por ejemplo, los eventos históricos, tenemos que ver con la clara manifestación de inenmendabilidad, de la irrevocabilidad de los eventos pasados sobre los cuales se construyen, por parte de los historiadores, las interpretaciones⁸⁶. Por ejemplo, es un hecho que en 1813, en Leipzig, el contingente sajón abandonó a Napoleón y se pasó al lado de los austriacos, prusianos, rusos y suecos; es un evento que puede ser evaluado de varios modos, pero de todas maneras es un hecho, y quien pretendiese decir que no tuvo lugar, no daría una mejor interpretación de lo acontecido, simplemente diría una cosa falsa.

Tomar razón del hecho que existieron los dinosaurios y que en Leipzig los sajones cambiaron de alianza, difícilmente puede ser considerado como una actitud acrítica con respecto a lo real. Es una actitud neutra, que hay que presuponer, de todas maneras, a cualquier crítica. La pregunta si los sajones hicieron bien o no al cambiar alianza es, por ejemplo, una interrogación legítima, pero ella sólo se puede hacer en la medida en que los sajones cambiaron efectivamente de aliados.

Sostener (como hacen los banalizadores) que existe un trecho entre las percepciones y los hechos y, luego, entre

⁸⁵ Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit.

⁸⁶ Sobre este tema me permito remitir a mi *Necessità materiale*, en *Le parole dell'Essere*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 231-257

los hechos y los juicios, sólo sería posible si se estuviese en condiciones de indicar el punto de discontinuidad en que, de lo inenmendable y lo irrevocable, se pasa a lo interpretable. Ahora, es justamente esta solución de discontinuidad la que resulta inhallable: las evaluaciones se ejercitan entre los hechos y los hechos tienen lugar en un mundo de objetos. Si las cosas son así, no es verdad que la comprobación de hechos en el mundo físico (por ejemplo, que la nieve es blanca)⁸⁷ se ubica a un nivel radicalmente distinto respecto de la comprobación de hechos en el mundo histórico y, en general, respecto de una pretendida esfera superior en la cual, según los banalizadores, se jugarían los partidos decisivos, y donde las interpretaciones anularían las funciones emancipadoras. Hay un hilo ininterrumpido que conduce del hecho de que la nieve es blanca, sí y sólo sí la nieve es blanca, al hecho de que, en esa nieve, el 27 de enero de 1945, los soldados de Ejército Rojo entraron a Auschwitz, y de allí a la “vergüenza que los alemanes no conocieron”. Ciertamente, se puede *decidir* introducir una discontinuidad, pero el precio sería elevadísimo, porque si se interrumpe en un punto cualquiera el hilo que de la nieve lleva a la Shoah, entonces cualquier negacionismo llegaría a ser posible. Si las cosas son en estos términos, el “asunto otro” o el “algo más” al que apela quien sostiene que mesas y sillas están desprovistos de relevancia filosófica, hacen caso omiso al hecho de que mesas y sillas están atados al mundo (por de pronto, al

⁸⁷ De acuerdo con el denominado “bicondicional tarskiano”: “La nieve es blanca, es verdad sí y sólo sí la nieve es blanca”

mundo de mesas y sillas) por un hilo robusto y continuo, que no se puede romper, so pena de caer en la insensatez y en la irresponsabilidad.

Deconstrucción

El punto no está, por tanto, en sostener que hay una discontinuidad entre los hechos y las interpretaciones, si no en comprender cuáles objetos están contruidos y cuáles, en cambio, no lo están, por medio de un proceso de deconstrucción inverso a la tesis totalizante según la cual todo está socialmente contruido. Sobre este punto conviene desarrollar una consideración preliminar. Hace una decena de años, el historiador de la ciencia Ian Hacking propuso, al inicio de un libro suyo⁸⁸, una lista de objetos que, dando la razón a los postmodernos, resultan socialmente contruidos: la noción de “autor”, la de “fraternidad”, el hecho de que los niños miren la tv, el peligro, las emociones, los hechos, el género sexual, la cultura homosexual, la enfermedad, el conocimiento, la cultura literaria, la naturaleza, la historia oral, el postmodernismo, los quarks, la realidad, los homicidios en serie, los sistemas tecnológicos, la escolarización urbana, las estadísticas sobre la vida, las mujeres refugiadas, los jóvenes sin casa, el nacionalismo zulú, la mente, el pánico, los años Ochenta. Luego, agregó: “y yo mismo, obviamente, soy una construcción social; cada uno de nosotros lo es”.

⁸⁸ I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, p. 1

Aparte del efecto vagamente cómico de lo descrito, –al estilo de enciclopedia de Borges–, la sensación que se experimenta es la de un gran desorden. En efecto, es difícil dudar que la noción de autor esté socialmente construida, así como es indiscutible que categorías como, por ejemplo, “orientalismo” (objeto de un admirable análisis por parte de Edward Said⁸⁹) son, además de construidas, inconsistentes ¿Pero es lo mismo para la realidad o la naturaleza? ¿Y es de veras crítico y deconstructivo formular tesis tan elocuentes sobre la realidad?

A mi parecer, no. Afirmar que todo está socialmente construido y que no hay hechos, sólo interpretaciones, no es deconstruir sino, al contrario, formular una tesis –tanto más acomodaticia con la realidad cuanto más crítica es en la imaginación– que deja todo como antes. En efecto, hay un gran trabajo conceptual del que los amigos de las interpretaciones se eximen cuando sostienen que todo está socialmente construido lo que, nótese bien, implica que mesas y sillas no tienen existencia separada o, para expresarlo más directamente, que no existen verdaderamente en el modo de existencia que el sentido común atribuye normalmente a mesas y sillas. Este trabajo consiste en distinguir cuidadosamente entre la existencia de cosas que están sólo para nosotros, de cosas que existen sólo si hay una humanidad, de cosas que, en cambio, existen aunque la humanidad no haya existido nunca. He aquí por qué, a mi modo de ver, la verdadera deconstrucción debe comprometerse en distinguir

⁸⁹ E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (1978-79), Feltrinelli, Milano 1991

entre regiones del ser que son socialmente construidas y otras que no lo son; a establecer para cada región del ser modalidades específicas de existencia y, finalmente, a adscribir los objetos individuales a una de estas regiones del ser, procediendo caso por caso⁹⁰.

Para responder a esta exigencia, en otro lugar⁹¹ propuse distinguir los objetos en tres clases: los *objetos naturales*, que existen en el espacio y en el tiempo, independientes de los sujetos; los *objetos sociales*, que existen en el espacio y en el tiempo, dependientes de los sujetos; y los *objetos ideales*, que existen fuera del espacio y del tiempo, independientes de las materias. Es en este punto que pueden iniciarse las controversias. Recordemos las tres diferencias que emanaban de la distinción entre ontología y epistemología que presenté en el capítulo 2. Ellas estaban destinadas a demostrar cuál era la equivocación fundamental del construccionismo: pensar que la realidad no tiene forma sin la acción de una construcción conceptual y que el dato es un mito. En este punto, obviamente, surge espontánea una objeción de buen sentido: ¿quieres negar que el IVA

⁹⁰ Sobre la necesidad de discutir caso por caso (que es justamente lo contrario de una solución maximalista como “todo está socialmente construido”) remito a mi diálogo con A.C. Varzi, *Che cosa c'è e che cos'è*, in «Nous» (2004), pp. 81-101, retomado después en Id., *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2010

⁹¹ Sobre la tematización de los objetos sociales y de la ontología social en su conjunto, me permito remitir en particular a mis *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005 (nueva edición con prefacio de U. Eco, 2011); *Documentalità* cit.; *Anima e iPad*, Guanda, Parma 2011

está socialmente construido? O, peor, ¿consideras que el IVA es inenmendable en los lugares competentes? Obvio que no. Las distinciones que he propuesto miran justamente a evitar los dos absurdos complementarios al decir que no hay nada construido socialmente, ni siquiera el IVA, o que todo está socialmente construido, incluida la tuberculosis. Esto porque el objetivo del realista es el construccionismo, no un cierto idealismo berkeleyano.

En efecto, ningún realista negaría que el IVA depende de esquemas conceptuales (lo que no significa sostener que son puramente subjetivos: el IVA vale para todos los que hacen compras en Italia). Lo que el realista se pregunta es hasta dónde tiene validez la acción de los esquemas conceptuales, y es aquí donde se manifiesta el conflicto entre realistas y postmodernistas. Estos últimos son mucho más generosos en la lista de las partes de realidad que consideran socialmente construidas, al punto de afirmar, en casos extremos, que nosotros no tenemos nunca acceso a un mundo “allá afuera”, y que aquello con que entramos en contacto es construido por nuestros esquemas conceptuales.

He aquí por qué resulta particularmente crucial la distinción entre objetos sociales y objetos naturales. Los primeros, en efecto, distintamente de los segundos, sufren *constitutivamente* la acción de la epistemología, porque cosas como los matrimonios o las deudas existen sólo porque hay personas que saben que existen. Hay una diferencia fundamental entre estar enfermos y no saberlo (no lo sabemos, pero la enfermedad sigue su curso) y estar casados sin saberlo (no lo sabemos y, si otros tampoco

están enterados, es exactamente lo mismo que no estar casados)

Consideremos estos dos asertos:

1. “Montañas, lagos, castores y asteroides dependen de nuestros esquemas conceptuales”;
2. “Billetes, títulos de estudio, deudas, premios y castigos dependen de nuestros esquemas conceptuales”.

Para sostener que las montañas y los ríos son como son porque hay hombres que tienen los sentidos en un cierto modo, y porque tienen categorías de un cierto tipo, se necesita mucho coraje. En efecto, montañas y ríos son lo que son por su cuenta, y son, a lo más, *conocidos* por nosotros a través de las formas específicas de nuestros sentidos y de nuestro intelecto. Pero ahora pongamos las cosas en los términos de objetos sociales. Aquí verdaderamente se podría decir que los matrimonios y los divorcios, los créditos bancarios y los partidos de ajedrez, las deudas y los sillones en el Parlamento, los años de cárcel y los premios Nobel son así porque nuestros sentidos y nuestro intelecto están hechos de un cierto modo. He aquí una tesis que no tiene nada de sorprendente. Para un castor –podemos tener una razonable certeza de ello– los créditos bancarios y los divorcios no existen, mientras las montañas y los lagos existen, ¡y de qué manera! Una vez reconocida y motivada la distinción entre ontología y epistemología, así como entre las clases de objetos, se abre la vía para una rehabilitación de la intuición kantiana en una esfera distinta de aquella en la que había nacido, y esto en referencia no ya a los objetos naturales, sino, justamente,

a los objetos sociales. La idea de fondo es que una tesis como “las intuiciones sin conceptos son ciegas”, que hemos reconocido como difícilmente aplicable al mundo natural, explica muy bien nuestra relación con el mundo social, que está hecho de objetos como el dinero, los roles, las instituciones, que existen sólo porque nosotros creemos que existen.

De esta forma, *de manera alguna pretendo sostener que en el mundo social no hay interpretaciones*. Ciertamente, hay interpretaciones y acontecen deconstrucciones. Pero la cosa más importante, para filósofos y no filósofos, es no confundir los objetos naturales, como el Monte Blanco o un huracán (que existen sea que haya hombres y sus interpretaciones, sea que no los haya) con los objetos sociales, como las promesas, las apuestas y los matrimonios, que existen sólo si hay hombres provistos de ciertos esquemas conceptuales.

Un creyente, un agnóstico o el indio del Mato Grosso perteneciente a una tribu que ha permanecido en el Neolítico, si hipotéticamente se encontrasen frente a la Síndone (sábana), verían el mismo objeto natural. Después, el creyente creerá ver el Sudario de Cristo, y el agnóstico, una sábana de origen medioeval, pero verían el *mismo* objeto físico que ve el indio, el cual no tiene noción cultural alguna de nuestro mundo. En el mundo social, lo que sabemos cuenta -¡claro que sí!-; es decir, la epistemología es decisiva con respecto a la ontología: lo que pensamos, lo que decimos, nuestras interacciones, son decisivas, y es decisivo que estas interacciones estén registradas y documentadas. Por eso el mundo social está lleno de documentos, en los archivos, en nuestros cajones,

en nuestros portafolios y ahora también, en nuestros celulares.

Crítica

Para indicar el paradigma del compromiso político del filósofo, se cita siempre la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo en modos diversos. Se trata, sin embargo, de *transformarlo*”. Lo que olvidamos citar, empero, es la primera: “Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los objetos del pensamiento (conceptuales); pero no concibe la actividad humana misma como actividad *objetiva*”.

Ahora, en mi propuesta, la ley constitutiva de los objetos sociales es *Objeto = Acto Inscrito*. Vale decir, que un objeto social es el resultado de un acto social (capaz de involucrar por lo menos a dos personas, o un instrumento y una persona) que se caracteriza por quedar registrado en un pedazo de papel, en un archivo de computador, o sólo en la cabeza de las personas implicadas en el acto. Lo que propongo bajo el título de la “documentalidad” es así un “textualismo débil” (que es también un “construccionismo débil”): débil porque supone que las inscripciones son decisivas en la construcción de la realidad *social* pero, contrariamente de lo que se puede definir como “textualismo fuerte” practicado por los postmodernos, excluye que las inscripciones sean constitutivas de la realidad *en general*.

El textualismo débil es tal en cuanto resulta del debilitamiento de la tesis de Derrida según la cual “nada existe fuera del texto”, que se transforma en “nada social

existe fuera del texto”⁹². Admite un construccionismo pero, precisamente, un construccionismo moderado, que no choca con la intuición realista. Además de reconocer una esfera ontológica positiva, este giro permite evitar las inconsecuencias que derivan de la falta de distingo entre objetos y la confrontación entre ontología y epistemología. De esta manera se evita una buena cuota de *fashionable nonsenses*.

Pero, sobre todo, la apelación a los objetos sociales tiene un valor intrínsecamente crítico. Los postmodernos no sólo han sostenido que la naturaleza está socialmente construida, una tesis que tiene, más que otra cosa, el efecto de una *boutade* (salida extravagante). Más seriamente, han sostenido una forma de irrealismo de los objetos sociales que es lo que está a la base de la tesis según la cual la postmodernidad sería una realidad líquida y evanescente.

A través del análisis de las características específicas de los objetos sociales emerge, en cambio, que la sociedad no es para nada líquida: está hecha de objetos como las promesas y las apuestas, el dinero y los pasaportes que, a menudo, pueden ser más sólidos que las mesas y las sillas, y de las cuales depende toda la felicidad y la infelicidad de nuestras vidas. Algo saben de ello, desgraciadamente, aquellos que tienen acceso a los créditos bancarios de tasa variable o que se han jugado en la bolsa sus últimos ahorros. Ilusionarse con que estos objetos son una fantasmagoría infinitamente interpretable, es volverse

⁹² «Il n’y a pas de hors-texte», literalmente (y asemánticamente) «no hay fuera-del-texto», cfr. J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), Jaca Book, Milano 1969, pp. 219-220

ciegos e inermes frente al mundo en que vivimos. Por eso, he formulado una definición de los objetos sociales como “inscripciones de actos”, esto es, como la fijación de relaciones que acceden a la dimensión de la objetividad justamente a través del registro.

Ahora, junto al dato positivo de la construcción de una clase de objetos, tenemos también la revelación de la falacia del nexo entre des-realización (deconstrucción) y emancipación, que ha sido constituido por el postmodernismo. Un nexo que habría encontrado su representación típica en la web, el mundo en que a cada uno le es restituido su propio tiempo, se trabaja donde se quiere y cuando se quiere, y las *social networks* nos quitan la soledad y sustituyen las viejas formas de organización social. Obviamente, no es así, y en dos sentidos. Antes que todo, no es verdad que bajo el perfil político e ideológico toda esta fluidez es emancipación. Como hemos visto en el capítulo 1, todo lo que prometía emancipación con la postmodernidad, se ha transformado en una forma de subordinación (a menudo voluntaria, pero éste no es el punto).

Además, y esta vez bajo el perfil ontológico de aquello que es independientemente de lo que pensamos o esperamos, la postmodernidad líquida ha demostrado otro rostro, que no es el de un mundo fluctuante, sino más bien aquel de la “movilidad total”. Esto es, se materializa, en forma inesperada, la idea del trabajador militarizado (“sustancia heroica”) de Jünger⁹³, pero realizándose no en

⁹³ E. Jünger, *La mobilitazione totale* (1931), en Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-138

el mundo de las fuerzas del acero y de las fábricas, sino en el del silicio y de los celulares, de esos celulares que nos dan la impresión de tener al mundo en la mano, mientras que, en verdad, estamos en las manos del mundo, siempre disponibles para sus imposiciones y requerimientos. Si esta movilización es posible, es debido al carácter fundamental de las nuevas tecnologías, esto es, al registro y la inscripción, el hecho de que en todo momento, todo acto y todo dicho puedan ser fijados, y valer como obligación, solicitud, chantaje, responsabilidad⁹⁴. En este caso, reconocer el registro y la inscripción como carácter propio de los objetos sociales permite, precisamente, ese realismo crítico que era imposible para el postmodernismo que, equivocadamente, ha visto el nuevo mundo como una fábula blanda y un proceso de aligeramiento. Lejos de ser fluida, la modernidad es la época en que las palabras son piedras, en las que se actúa la pesadilla del *verba manent* (la mantención de la palabra). En suma, tenemos, desde el punto de vista ontológico, una multiplicación de objetos sociales y, al contrario de lo que consideraban los postmodernos, un incremento de la *realia* (cosas reales) más que una “desrealización”.

Reconstrucción

Más allá del análisis y de la crítica, las distinciones propuestas hasta aquí permiten una reconstrucción⁹⁵ que conforma el núcleo positivo del realismo. Sintetizo

⁹⁴ Remito nuevamente a *Anima e iPad* cit., pp. 59-84

⁹⁵ Motivada en *Ricostruire la ricostruzione* cit., pp. 79-97

sus momentos fundamentales. En primer lugar, en lo que respecta a la distinción entre ontología y epistemología (y las distinciones que provienen de ello, entre mundo externo y mundo interno, y entre ciencia y experiencia), la reconstrucción responde a la necesidad de salvaguardar dos exigencias esenciales para el realismo, al punto de superar la falacia del ser-saber, la colisión entre los objetos y el conocimiento que tenemos de ellos, cuestión que empieza con la filosofía trascendental y culmina con la postmodernidad.

Por una parte, se mantiene a firme el hecho de que haya un meollo inenmendable del ser y de la experiencia que se da independientemente de los esquemas conceptuales y del saber, dejando abierta la posibilidad de construir, en este nivel, el saber como actividad conceptual, lingüística, deliberada y sobre todo, emancipadora.

En el caso que se viese en el saber un simple juego de esquemas conceptuales equivalentes en cuanto a contenido de verdad, deberíamos resignarnos a considerar la ciencia no como una búsqueda de la verdad (con la emancipación que de ella es consecuencia), sino como una contraposición entre voluntades de poder, que es lo que efectivamente está aseverado por la falacia del saber-poder, asunto sobre el que me concentraré en el próximo capítulo.

En segundo lugar, en cuanto a la distinción entre objetos naturales y objetos sociales, la reconstrucción es un elemento decisivo para superar la falacia del acertar-aceptar, y para hacer de la realidad social un terreno concreto de análisis de transformación. En efecto, si de un lado nos permite reconocer el mundo natural

independiente de la construcción humana –evitando la salida nihilista y escéptica a la que se llega cuando se busca la distinción entre naturaleza y cultura–, de otra, permite ver en el mundo social la obra de la construcción humana que, no obstante la interacción social, no constituye una producción puramente subjetiva. De este modo, la esfera de los objetos naturales así como la de los objetos sociales, llegan a ser el campo de un conocimiento posible y legítimo, es decir, de una epistemología que porta en su interior una hermenéutica en la medida que el conocimiento requiere, en muchos casos, niveles más o menos elevados de interpretación. No obstante, esta epistemología tiene un valor diverso dependiendo de si se refiere a objetos naturales o sociales. Con respecto a los primeros, la epistemología ejerce una función puramente reconstructiva, limitándose a tomar razón de algo que existe independientemente del saber. Con relación a los objetos sociales, en cambio, la epistemología posee un valor constitutivo, tanto en el sentido de que una cierta cantidad de saber es necesario para vivir en cualquier mundo social, como en cuanto a que en el mundo social siempre se producen nuevos objetos (por ejemplo, a través de la actividad legislativa). Se trata de una operación performativa y no sólo constatativa, como ocurre en referencia a los objetos naturales.

En lo que concierne la elección de la norma constitutiva Objeto=Acto Inscrito, ella nace de la exigencia de dar una alternativa a la norma constitutiva que propuso el más influyente teórico de los objetos sociales, John Searle, para quien la norma X tiene el mismo valor de Y en C (el objeto físico X cuenta igual que el objeto social Y en un contexto C).

El límite de esa propuesta es doble. Por una parte, no parece estar en condiciones de tomar en cuenta objetos sociales complejos, como por ejemplo, las empresas, o de entidades negativas, como las deudas, a las que a primera vista les parece difícil encontrar un objeto físico predispuesto a la transformación en objeto social. Por la otra, hace depender la realidad social completa de la acción de una entidad más bien misteriosa, esto es, de la intencionalidad colectiva, que se haría cargo de la transformación de lo físico en social⁹⁶. En su lugar, según la versión que propongo, es muy fácil dar cuenta de la totalidad de los objetos sociales; de las promesas informales (verbales) de la arquitectura societaria de las empresas o a las entidades negativas como, justamente, son las deudas. En todos estos casos encontramos una estructura mínima, garantizada por la presencia de por lo menos dos personas que cumplen un acto (que puede consistir en un gesto, una palabra, o una escritura) con la posibilidad de quedar registrado en algún tipo de soporte, aunque sólo sea la memoria humana. Además de rendir cuenta de la base física del objeto social -que no es una x genéricamente disponible para la acción de la intencionalidad colectiva, sino un registro que puede tener lugar sobre múltiples soportes- la regla que propongo (que llamo “regla de la documentalidad”, en contraposición a la “regla de la intencionalidad”, nombre con el que se podría designar la opción de Searle) tiene la ventaja de no hacer depender la realidad social de una

⁹⁶ El rol de la intencionalidad colectiva en la ontología social de Searle ha crecido en el curso de los años. He discutido esta problemática evolución en *Anima e iPad* cit., pp. 96-101

función –la intencionalidad colectiva–, peligrosamente similar a un proceso puramente mental, la misma que ha podido a este autor sugerir la idea (afirmación de cualquier tipo, menos realista), de que la crisis económica es, en buena parte, fruto de la imaginación⁹⁷. Tratándose de una forma de documentalidad, el dinero podrá ser cualquier cosa pero no un topos imaginario y, precisamente, esta circunstancia nos permite trazar una distinción entre lo social (que se registra en actos entre por lo menos dos personas aunque tal registro tenga lugar en la cabeza de ellas y no en documentos externos) y el mental, que puede tener sitio únicamente en la cabeza de un individuo. En este sentido, el argumento contra Searle, que al definir el dinero como fruto de la imaginación se comporta como postmoderno, proviene de la elaboración teórica de Derrida sobre el rol de la escritura en la construcción de la realidad social. En definitiva, una vez que, como he propuesto, se lleva el “nada existe fuera del texto” a uno más limitado de “nada de lo social existe fuera del texto”, obtenemos un buen argumento –yo creo– para contrastar la tesis de Searle sobre la intencionalidad colectiva. Esta, viéndola bien, suena como un “nada social existe fuera de la cabeza”, colapsando la distinción entre objetos sociales y objetos mentales.

⁹⁷ “Es un error tratar el dinero y los otros instrumentos de ese tipo como si fuesen fenómenos naturales, como aquéllos que se estudian en la física, en la química y en la biología. La reciente crisis económica nos hace ver que ellos son productos que requieren de una notable fantasía”, J. Searle, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana* (2010), Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 268; el original inglés es más expresivo: «The recent economic crisis makes it clear that they are products of massive fantasy».

Queda un último punto, que concierne expresamente a lo mental. Nos podemos preguntar, legítimamente, por el origen de la documentalidad, esto es, de las intenciones que están a la base de las inscripciones en las que consiste la realidad social. Los postmodernos insistieron mucho sobre el hecho de que al sujeto no había que considerarlo un dato fundamental, no obstante su posición, por lo común, no fue más allá de la crítica de un blanco convenido, el del “sujeto cartesiano”, y de la hipótesis –bastante simple– de que el sujeto estaba condicionado por la cultura. La perspectiva de la documentalidad permite, en cambio, a mi modo de ver, un desarrollo positivo que se pone en marcha a partir de la teoría –desde los antiguos a los modernos– que concibe la mente como una *tabula* sobre la que se colocan inscripciones. En efecto, como hemos visto, existe una poderosa acción de las inscripciones en la realidad social: los comportamientos sociales están determinados por leyes, ritos, normas, y las estructuras sociales y la educación forman nuestras intenciones. Imaginemos un antiguo Robinson que fuese el primero y el último hombre sobre la faz de la tierra. ¿Podría alguna vez estar cercado por la ambición de llegar a ser contralmirante, billonario, o poeta de corte? Ciertamente no, así como no podría sensatamente aspirar a seguir las modas, o a coleccionar figuritas de futbolistas o naturalezas muertas. Y si, supongamos, tratase de fabricar un documento de contrato, se empeñaría en una empresa imposible porque, para ello, es necesario que haya por lo menos dos partes, partiendo por quien lo escribe y quien lo lee. En realidad, nuestro Robinson no tendría siquiera un lenguaje, y difícilmente se podría

decir que “piensa” en el sentido corriente del término. Y parecería muy arduo sostener que puede estar sujeto al orgullo, la arrogancia o al enamoramiento, y ello por el mismo motivo que sería absurdo pretender que tenga amigos o enemigos.

Tenemos así dos circunstancias que revelan la estructura social de la mente⁹⁸. Por una parte, la mente no puede surgir si no se le sumerge en un baño social, hecho de educación, lenguaje, transmisión y registro de comportamientos. Por la otra, está la enorme categoría de los objetos sociales que no podrían existir si no hubiese sujetos que piensan que existen. Antes que diseñar un mundo a total disposición del sujeto, la esfera de los objetos sociales nos revela la inconsistencia del solipsismo, es decir, que en el mundo hay también otros, además de nosotros. Y ello está probado justamente por la existencia de estos objetos, que no tendrían razón de ser en un mundo en el que hubiese un sólo sujeto. Si no fuese posible tener huella (registro) no habría mente, y no por casualidad la mente es representada tradicionalmente como una *tabula rasa*, como un soporte sobre el que se inscriben impresiones y pensamientos. Aún más, sin la posibilidad de la inscripción no habría objetos sociales, pues ellos consisten en el registro de actos sociales a partir de aquel –el fundamental– de la promesa. Dicho esto, sería necesario traducir la frase de Aristóteles según la cual el hombre es un *zoon logon echon* (animal social capaz de hablar) como animal dotado de inscripciones, o mejor –visto que uno de los significados

⁹⁸ Para un desarrollo, cfr. *Documentalitat* cit., partes 4 y 5

de *logos* en griego es propiamente “promesa”, “palabra dada” – “el hombre es un animal que promete”⁹⁹.

En análisis desarrollados recientemente¹⁰⁰, propongo ver la intencionalidad (en cuanto rasgo distintivo de lo mental) como una salida de la documentalidad. Lo mental, de acuerdo con la imagen de la mente como *tabula*, es un soporte para inscripciones (que en los términos de la neurofisiología contemporánea corresponden a las descargas neuronales). Estas inscripciones no son pensamiento y no lo requieren, tal cual las operaciones de las computadoras no requieren del conocimiento de la aritmética. Y, no obstante, el resultado de las inscripciones, procediendo en la complejidad, es pensamiento, exactamente como el resultado de las operaciones de una computadora resulta ser un cálculo aritmético. En la inteligencia artificial, como en la natural, se verifica un mismo proceso, por el que la organización precede y produce la comprensión¹⁰¹, y la documentalidad precede y produce la intencionalidad. El resultado

⁹⁹ “Criar a un animal al que *sea permitido hacer promesas* – ¿no es tal vez precisamente ésta la tarea paradójica que nos impone la naturaleza en lo que al hombre se refiere?” F. Nietzsche, *Genealogía della morale* (1887), Adelphi, Milano 1984, p. 45

¹⁰⁰ He desarrollado este aspecto en *Anima e iPad* cit., pp. 144 sgg.; cfr. también G. Torrenzo, *Documenti e intenzioni. La documentalità nel dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale*, en «Rivista di estetica», n.s., 42, 2009, pp. 157-188

¹⁰¹ D. Dennett, *Coscienza. Che cosa è* (1991), Laterza, Roma-Bari 2009. Intuiciones análogas se pueden encontrar en la noción de “superorganismo” (por ejemplo, una familia de termitas, que produce un comportamiento racional aunque ninguno de sus componentes está en grado de pensar), cfr. B. Hölldobler, E.O. Wilson, *Il superorganismo* (2009), Adelphi, Milano 2011

de la reconstrucción es, como anuncié en el capítulo 2, un “tratado de paz perpetua” entre las intuiciones construccionistas y las realistas. Se trata simplemente de asignarles a cada una a su esfera de competencia: 1. Los objetos naturales son independientes de la epistemología y hacen verdaderas a las ciencias naturales. 2. La experiencia es independiente de la ciencia. 3. Los objetos sociales son dependientes de la epistemología, sin ser por esto subjetivos. 4. Que “las intuiciones sin conceptos son ciegas”, vale antes que todo para los objetos sociales (donde tiene un valor constructivo) y, en suborden, para el acercamiento epistemológico al mundo natural (donde tiene valor reconstructivo). 5. La intuición realista y la intuición construccionista tienen, por lo tanto, la misma legitimidad, en sus respectivos sectores de aplicación. Pueden, obviamente, tener contiendas como: ¿Existen las entidades sub-atómicas? ¿Qué tipo de existencia tienen las promesas? ¿Las especies y los sexos son naturaleza o cultura? Este es el verdadero debate, y es aquí que tiene lugar la disputa filosófica, política y científica. De esta suerte, el mejor modo para superar toda discrepancia y no apagar en el inicio todo diálogo y toda comparación, es abrazar la vía del pan-construccionismo, que estimamos ley implacable de lo social, demostrándose como, en el campo de las cosas humanas, tenemos que ver con admirables regularidades.

4.
Emancipación.
La vida no examinada no tiene valor

La falacia del saber-poder

Nos queda la tercera falacia, la del saber-poder, que ha sido el argumento principal con el que la postmodernidad se ha empeñado en poner fuera de juego a la Ilustración. Si el Iluminismo relacionaba el saber con la emancipación, en la postmodernidad ha prevalecido la visión nietzschiana según la cual el saber es un instrumento de dominio y una manifestación de la voluntad de poder. En consonancia con este punto, sólo el saber crítico es una forma de contrapoder que se empeña en dudar sistemáticamente del saber, ejercitando, precisamente, una deconstrucción sin reconstrucción, coherente con la asunción de carencia de cualquier valor cognoscitivo autónomo por parte de la filosofía. Esta falacia tuvo su origen al interior de un cuestionamiento filosófico de la ciencia que emergió,

paradojalmente, de la sobrevaloración casi supersticiosa de tal postura por parte de los críticos. Y digo “críticos” y no “partidarios”, porque fue sobre todo en los primeros que se desarrolló la idea (vista en el capítulo 2) según la cual existiría ciencia para todo erradicándose de todas partes la filosofía: esta pierde todo valor constructivo, encogiéndose a la reducción de la crítica.

De ahí la insistencia en la idea de que, como en la literatura, también la ciencia se sirve únicamente de palabras sin llegar a tener nunca un contacto directo con el mundo de “allá afuera”. Pero el tratamiento reservado a la ciencia también valió para la metafísica, sospechosa de connivencia con la ciencia en el plano de la verdad y de la realidad, al punto que la superación de la metafísica llegó a ser la lucha partisana de quien había amnistiado el nazismo de Heidegger.

Una primera versión del saber-poder es aquella que, radicalizando la conexión entre conocimiento e interés, apunta simplemente a revocar la idea de que, a la base del saber, haya motivaciones desinteresadas. Esta forma tenue de enfrentar el punto, no podría tomarse propiamente como una falacia, porque reconoce algo de verdad. Indudablemente, el saber puede estar animado por una voluntad de potencia o, de manera más trivial, por intereses de carrera. Pero de esto no resulta que se deba dudar de los resultados del saber porque, aunque fuese verdad que (como sugería Rousseau¹⁰²), la astronomía

¹⁰² J.-J. Rousseau, *Discours (...) Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs* (1750), en *OEuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1959-1995, vol. III, p. 19

nace de la superstición, la elocuencia de la ambición, el odio de la adulación, la geometría de la avaricia, la física de la curiosidad, y la moral misma del orgullo, cuestiones que no nos llevan a dudar del hecho de que la tierra gira en torno al sol o que la suma de los ángulos internos de un triángulo es de 180°. Por lo tanto, en rigor, no tenemos aquí una falacia, sino una mera norma de prudencia de aceptación del saber-poder que no excluye mantener a firme la idea iluminista del saber como emancipación¹⁰³.

Una segunda versión falaz, más clásica, deriva de los análisis de Foucault, y es consustancial a la génesis de la primera parte de su pensamiento¹⁰⁴. La idea de fondo era que la organización del saber está estrechamente determinada por motivaciones de poder: a). No es una pura constatación de hecho la que determina que la locura deja de tener una relación con la inspiración divina y haya sido entregada a la esfera de lo patológico¹⁰⁵; b). Las fracturas que determinan las transformaciones del saber en el hombre en los tiempos modernos, responden a exigencias de poder¹⁰⁶; c). Inversamente, las organizaciones de poder están siempre en condiciones de elaborar un saber, al punto que la misma estructura carcelaria, que debería ser la menos interesada en el saber, puede manifestar un ideal de control, que está representado de forma emblemática

¹⁰³ Cfr. en propósito J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1968), Laterza, Bari 1970

¹⁰⁴ Para una presentación de este aspecto me permito remitir al análisis propuesto en *Storia dell'ermeneutica* (1988), Bompiani, Milano 2008, pp. 185-203

¹⁰⁵ M. Foucault, *Storia della follia* (1961), Rizzoli, Milano 1963

¹⁰⁶ Id., *Le parole e le cose* cit.

por el *Panopticon* proyectado por Bentham, esto es, por un aparato que permite un control total de los prisioneros¹⁰⁷. También en este caso, la teoría tenía una razón de ser, si bien ha llegado a resultados muchas veces improbables. Me explico: ciertamente, la locura ha sido segregada, pero el movimiento anti-psiquiátrico ¿debe ser concebido, a su vez, como una manifestación de voluntad de poder? ¿Y qué decir de las luchas que el mismo Foucault dio a favor de los encarcelados? ¿Voluntad de poder también en ese caso? Y cuando la Iglesia reconoce que Galileo tenía razón, ¿fue una manifestación de potencia o de verdad? Pero, incluso, prescindiendo de estas aporías, la máxima debilidad de esta tesis se ha revelado en las aplicaciones mecánicas y monótonas de una equivalencia entre saber y poder, transformada en dogma anticientífico y supersticioso¹⁰⁸.

Una tercera versión amplificadora de la falacia, y que está al centro del ideal de un “pensamiento débil”, es la que considera que disponer de la verdad, tiende a ser dogmático o, incluso, violento. Se trata de una tesis problemática, porque no tiene en cuenta al menos las siguientes tres circunstancias: primero, tratar de comprender qué cosa se entiende por “verdad”; si es aquella del místico

¹⁰⁷ Id., *Sorvegliare e punire* (1975), Einaudi, Torino 1976

¹⁰⁸ Amplia y útilmente ilustradas por P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, il Mulino, Bologna 1989 (nueva edición aumentada, y con otros ejemplos de esta aplicación mecánica del saber-poder, Il Mulino, Bologna 2009). En efecto, también la simple observación, no de mundos exóticos, sino de los departamentos universitarios en los cuales trabajan los teóricos del poder-saber, habría debido sugerir que son frecuentísimos los casos de sabios completamente privados de poder, y de poderosos para nada omniscientes.

obsesionado, o aquella del docto razonable (y, por ello, difícilmente violento, en virtud de su doctrina y de su racionalidad); segundo, que se puede tener verdad sin violencia y violencia sin verdad y que, como consecuencia del abandono de la verdad, no necesariamente se alcanza el abandono de la violencia y el logro de la paz universal, sino sólo la superstición; tercero, como la “no hay hechos, sólo interpretaciones” es una expresión que siempre puede volverse en contra el pensamiento débil, si fuera cierto el argumento por el cual habría un nexo entre violencia y verdad, entonces, el pensamiento débil (y su verdad) no podría escapar a la responsabilidad en la misma violencia que condena. Retorsiones a parte, quedan algunas consideraciones de buen sentido. La respuesta justa de quien manifiesta el deseo, en nombre de lo cierto, de matar lo que estima falso, no sería tanto atacar la verdad por los peligros sociales que encerraría, sino, a lo más, hacer ver que certezas no sufragadas por los hechos, pueden dar resultados desastrosos, lo que no es para nada un argumento contra la verdad, sino, al contrario, el más fuerte argumento a favor de ella y de la realidad. Si alguien combate contra los molinos de viento, lo mejor es hacerle ver la verdad, o sea, que se trata de molinos de viento y no de gigantes que voltean los brazos. Finalmente, todos los días se da el caso de alguien (por ejemplo, un magistrado antimafia) que combate por la verdad, y que esa verdad es objetivamente verdadera. Las objeciones que el pensamiento débil aduce con la verdad como violencia son, incluso en un examen superficial, objeciones a la violencia, no a la verdad, y por lo tanto se fundan en un equívoco. Omitir estas circunstancias nos lleva a situaciones sin salida: el poder siempre tiene razón

o, inversamente, el contrapoder siempre se equivoca; e incluso, en forma más bien perversa, el contrapoder y el contrasaber –sea hasta el de un mafioso o de una hechicera– siempre tienen la razón.

Experimento del adiós a la verdad

Hay una salida extrema, que consiste en *considerar negativa la verdad en cuanto tal* e invitar a decirle adiós¹⁰⁹. Esta salida es tan paradójica que se presta para un experimento mental contra la falacia del saber-poder, y que consiste en poner en práctica el adiós a la verdad. En efecto, he aquí algunas proposiciones que llegarían a ser posibles después de este adiós: “El Sol gira en torno a la Tierra”; “ $2 + 2 = 5$ ”; “Foucault es el autor de *Los Novios*”; “El papá de Noel era el chofer de Bettino Craxi”. Y, pasando de la farsa a la tragedia: “La Shoah es una invención de los judíos”. Ya que estas frases son consecuencia natural de la aceptación de la tesis según la cual no hay hechos, sólo interpretaciones –de ahí el adiós a la verdad y el extremismo nihilista– nos preguntamos cómo es posible que alguien asevere que la nieve es blanca sí y sólo sí la nieve es blanca, es una banalidad que no merece discusión. Una banalidad que, de acuerdo a la moda, no conllevaría consecuencia alguna desde el punto de vista ético, político y de la solidaridad humana, es decir, desde el punto de vista querido por los amigos de las interpretaciones. Pero no, las consecuencias existen, ¡claro que sí! No sólo –como ya vimos en el capítulo 3 hablando de banalización e irrevocabilidad–

¹⁰⁹ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009

hay un sendero ininterrumpido que desde la percepción conduce a la moral, a pesar de que, como se ha advertido, este camino puede ser recorrido también en sentido inverso, como ocurrió con Bouvard y Pécuchet, quienes, después de haber evidenciado discordancias en las fechas de las Olimpiadas y del nacimiento de Cristo, pasaron al desdén de los hechos, concluyendo que la única cosa importante es la filosofía de la historia. Lo que en ellos es farsa, puede siempre traducirse en tragedia, siguiendo la resbalosa pendiente que, de la crítica al saber, conduce al escepticismo y al negacionismo.

Hay todavía un punto por considerar, pasando del extremismo del adiós a la verdad a versiones más temperadas y menos nihilistas. La idea de Rorty según la cual la verdad no sirve para nada, que es una cosa tal vez bella, pero inútil, una especie de cumplido o de golpecito en las espaldas¹¹⁰, es la inversión de una idea no menos discutible de William James, según la cual las proposiciones verdaderas son las que acrecientan la vida. En ambos casos las tesis eran enunciadas con las mejores intenciones, pero si aquella de James podía resultar seductora aunque falsa, la de Rorty aparecía como problemática incluso ante un examen superficial, ya que no consideraba cuán importante es la verdad en nuestras prácticas cotidianas, y cuánto la verdad está íntimamente conectada con la realidad. Después de todo, no es inútil saber si el hongo que nos aprestamos a comer es venenoso, y esto no depende de nuestras prácticas discursivas o de nuestras teorías sobre los hongos, sino del hongo.

¹¹⁰ P. Engel, R. Rorty, *A cosa serve la verità?* (2005), il Mulino, Bologna 2007

Ahora, supongamos que, aplicando la teoría de la irrelevancia de la verdad, comes un hongo venenoso. La primera cosa de la que sentiría necesidad sería de un médico, pero no de un médico solidario, sino de un médico objetivo, capaz, si es posible, de sanarme. Si, después, el envenenamiento resultare sin remedio (con los hongos, es deplorable pero verdadero, puede suceder) entonces estaría contento con tener un médico solidario, pero no parece que sea el caso de poner como ideal lo que se revela como una solución de emergencia.

En suma, el adiós a la realidad y a la verdad no es un evento indoloro. Si la tesis de la verdad como “efecto de poder” no parece tener en cuenta el hecho que ya había sido representado en el sentido común -milenios antes de la postmodernidad, desde la fábula del lobo y del cordero- la tesis del primado de la solidaridad sobre la objetividad parece no considerar que la solidaridad puede ser el pegamento de una asociación mafiosa, o peor. En efecto, no se puede borrar la pesada evidencia según la cual, por ejemplo, el primado de la solidaridad del pueblo contra la objetividad de los hechos, había sido el principio-guía de los tribunales nazis después del atentado a Hitler del 20 de julio de 1944 y, en general el régimen nazi es el ejemplo macroscópico de una sociedad fuertemente solidaria en su propio interior, y que remitía la gestión de la verdad a los cuidados del doctor Goebbels. En síntesis, el que enuncia la tesis de la superioridad de la solidaridad sobre la objetividad, que se resume en la paradójica *Amica veritas, magis amicus Plato* (la verdad es mi amiga, pero Platón es mi amigo) como principio de autoridad, descuida la circunstancia de que esta superioridad puede ser empleada (como en efecto ha ocurrido) para las peores prepotencias

y falsificaciones. La denominada “fábrica del consenso”, por ejemplo, ¿no es acaso una fábrica de solidaridad?

Se podría concluyentemente observar que no hay voluntad de poder más violenta que la que deriva de la aceptación de la falacia del saber-poder. En efecto, considérense¹¹¹ las dos ecuaciones fundamentales del postmodernismo: 1) ser = saber y 2) saber = poder. Por la propiedad transitiva tenemos: ser = saber = poder: y, por lo tanto: ser = poder. En efecto, en el postmodernismo más extremo tiene actuación el paso lógico por el cual la combinación de construccionismo (la realidad es construida por el saber) y nihilismo (el saber está construido por el poder) procede de modo que la realidad resulte una construcción del poder, lo que, al mismo tiempo, hace detestable (si por “poder” se entiende el *Moloch*^{*} que nos domina) y maleable (si por “poder” se entiende: “nuestro poder”). Este último resultado del postmodernismo, que reduce el ser al poder, recuerda esa destrucción de la razón, aquella deslegitimación de la Ilustración que Lukács¹¹² reconocía como la esencia del arco que va del romanticismo y del tardo Schelling (teórico del ser como potencia), hasta la perspectiva de Nietzsche¹¹³ y su pseudo aforismo conclusivo de la *Voluntad de potencia*:

¹¹¹ Debo esta observación al amigo Enrico Terrone

^{*} Divinidad del fuego purificador de antiguas culturas orientales, N.E.

¹¹² G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino 1959

¹¹³ He analizado la ontología nietzschiana en *Guida a Nietzsche. Etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia* (1999), Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 199-275

“¿Y sabéis vosotros qué cosa es para mí ‘el mundo’? ¿Tengo que mostrároslo en mi espejo? Este mundo es un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin, una cantidad de energía fija y broncea. Que no se vuelve ni más grande ni más pequeña, que no se consume, sino sólo se transforma [...] Este, mi mundo *dionisiaco* que se crea eternamente, que se destruye eternamente a sí mismo, este mundo misterioso de dudoso agrado, es mi ‘más allá del bien y del mal’ [...] para este mundo queréis un *nombre*? ¿Una *solución* para todos sus enigmas? Y una *luz* también para vosotros, los más escondidos, los más fuertes, los más impávidos, u hombres de la medianoche? ¡*Este mundo es la voluntad de poder, y nada más!* ¡Y también vosotros sois esta voluntad de potencia, y nada más!”¹¹⁴.

Si, por tanto –con un postmodernismo radical– la denominada “verdad” es cuestión de poder, debemos también agregar que la verdad verdadera, aquella sin comillas, no es cuestión de poder. De otra manera entramos en un círculo vicioso del que no es posible salir. En su manifestación *prima facie* de la verdad como puro poder, estamos delante de una afirmación tan resignada como desesperada: “la razón del más fuerte es siempre la mejor”. Pero, claro es, debemos ser más optimistas: precisamente la realidad, por ejemplo, el hecho que es verdad que el lobo está en el monte y el cordero en el agua, y que, por lo tanto, no puede enturbiarle el agua, es la base para restablecer la justicia. Al revés de cuanto

¹¹⁴ F. Nietzsche, *La volontà di potenza* (1906), Fragmentos póstumos ordenados por P. Gast e E. Förster-Nietzsche, Bompiani, Milano 1992, pseudoaforisma 1067, pp. 561-562

consideran muchos postmodernos, hay fundados motivos para creer –antes que nada, a base de las enseñanzas de la historia–, que realidad y verdad han sido siempre el bastión de los débiles contra la arbitrariedad de los fuertes. Si un filósofo dice que “la susodicha ‘verdad’ es una cuestión de poder ¿por qué, en vez de filósofo, no trabaja como mago?

Dialéctica

En la falacia del saber-poder tenemos modo de medir cuán influyente ha sido la filosofía de Nietzsche y, en particular, cuánto ha sabido llevar a nuestros días, elementos propios de la reacción romántica, constituyendo, como ha escrito Habermas¹¹⁵, una suerte de “plataforma giratoria” que de lo arcaico, conduce a lo postmoderno. El blanco de Nietzsche, desde el *Nacimiento de la tragedia*, es Sócrates, o sea aquel que, muriendo, sostuvo que había un nexo instituyente entre saber, virtud y felicidad. Y a Sócrates, filósofo-científico, sabio, racionalista, remotísimo antepasado de los positivistas de su época, Nietzsche contrapone la idea del filósofo trágico, o del Sócrates cultor de la música, esto es, de Wagner: la filosofía debe retornar al mito, la felicidad prometida al docto, debe ser reemplazada por la tragedia. Aquí, por así decirlo, Nietzsche habla a la suegra-Sócrates para atacar a la nuera-Iluminismo, porque era justamente el Iluminismo el que sustentaba la relación de interdependencia entre

¹¹⁵ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 86-108

saber, progreso y felicidad. Debido a que el filósofo artista que ama el velo y la ilusión pertenece al mismo mundo del Gran Inquisidor de Dostoievski, comparte con él el proyecto de dar a la Humanidad aquello que realmente necesita. Y, yendo hacia atrás, al mundo de De Maistre, genial calumniador del Iluminismo justamente en aquello que, a su parecer, tenía de más errado, la pretensión de servir a los hombres enseñándoles a pensar con cabeza propia, cuando la felicidad estaba en obedecer a la autoridad, y en estar ligados a ella con la dulce cadena de la ignorancia y de la tradición.

Con el *Nacimiento de la tragedia*, ese texto verdaderamente (es el caso decirlo) “epocal”, salido poco más de cien años antes de *La condición postmoderna* de Lyotard, tiene inicio el recorrido que conduce a reconocer en lo postmoderno la decadencia de los “grandes relatos” del Iluminismo, del Idealismo y del Marxismo, que en común cumplieron un rol central en el saber de la Humanidad, sea porque, como en el caso del Iluminismo, este saber permanece como factor paradigmático de la emancipación; sea porque en el Idealismo, el saber se presenta desganchado de cualquier finalidad mundana inmediata; o aún, como en el caso del Marxismo, donde emancipación y desinterés del saber se conjugan en una aspiración de transformación concreta de la sociedad. Justamente, son estos los elementos que fueron revocados por la duda en Nietzsche, y por el Postmodernismo que desciende de él. El Iluminismo es refutado por el ideal del filósofo trágico que, como hemos dicho, se empeña en hacer saltar todo puente entre bienestar y saber. El idealismo quedó deslegitimado por la consideración,

plenamente desarrollada en la *Genealogía de la moral*, de que el saber no es más que interés, odiosidad entre los doctos, rivalidades. En Nietzsche, la crítica al socialismo aparece como un fenómeno secundario en comparación a las radicales tomas de posición anti-iluministas, y la tesis según la cual “no hay hechos, sólo interpretaciones”, encontró origen en este horizonte teórico: era y es importante que el saber se transforme en un suceder de interpretaciones a las cuales no correspondan hechos, ya que se debe seguir el modelo del pensador artístico que, detrás de la máscara, busca otras máscaras, y no el del docto que, detrás del velo, busca la verdad. El antecedente del principio fundamental de lo postmoderno filosófico hay que buscarlo en este pasaje del *Nacimiento de la tragedia*: “Si el artista, a cada desvelamiento de la verdad, se queda pegado con mirada estática siempre y sólo a lo que también ahora, después del desvelamiento, sigue siendo velo, el hombre teórico, a su vez, goza y se apaga con la eliminación del velo”¹¹⁶.

Tal es el paso que resuena en una famosa sentencia de *Matrix*: «Yo sé que este bistec no existe. Sé también que cuando lo ponga en la boca *Matrix* dirá a mi cerebro que es jugoso y delicioso. Después de nueve años, ¿sabes qué cosa he comprendido? - Que la ignorancia es un bien». La ignorancia es un bien, porque el saber, el desvelamiento, no da felicidad, la que sólo puede venir del mito. En Nietzsche resuena la pregunta de los románticos de inicios del siglo XIX: ¿Cómo, han pasado dos mil años,

¹¹⁶ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), Adelphi, Milano 1984, p. 100

y no hemos sido capaces de inventarnos siquiera un nuevo Dios? Debemos cambiar todo y dar vida a una revolución del corazón y del espíritu. Como resultado, ha surgido (bien entendido, sin una directa responsabilidad de ellas) una turba de figuras carismáticas, una nueva mitología que ha pesado ampliamente en los últimos dos siglos. En concreto, el mundo coloreado, ruidoso y, sobre todo, engañoso que nos rodea, es el heredero del sueño romántico de un renacimiento del mito, del hecho de que la razón debe ser reemplazada por el sueño. Más que racionalista, como a menudo se la pinta, la modernidad –por lo menos desde el romanticismo en adelante–, ha sido en buena parte mitológica y anti-iluminista, y el éxito del postmodernismo se instala, en plena coherencia, en esta línea de desarrollo. Es el hombre teórico que debe ser abatido, pero debe serlo, fíjense bien (he aquí la dialéctica esencial de lo postmoderno) en nombre de la verdad que, justamente, por amor a ella, se niega y se orienta hacia el mito. He aquí el noble origen de la falacia del saber-poder. Si miramos al corazón filosófico de los postmodernos, nos encontramos frente a una paradoja instituyente: la demanda de emancipación, apoyada en las fuerzas de la razón, del saber y de la verdad opuestas al mito, al milagro y a la tradición, llega a un punto de radicalización extrema y se vuelve contra sí misma¹¹⁷. Después de haber empleado el *logos* para

¹¹⁷ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialectica dell'illuminismo* cit., p.11: «El Iluminismo, en el sentido más amplio del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y de hacerlos amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo la insignia de una triunfal desventura».

criticar al mito, y el saber para desenmascarar a la fe, las fuerzas deconstructivas de la razón se vuelven contra el *logos* y contra el saber, e inician el largo trabajo de la genealogía de la moral, que devela en el saber la acción de la voluntad de poder. El resultado, como ya se ha reiterado, fue la falacia del saber-poder: toda forma de saber debe ser mirada con sospecha, justamente en cuanto es expresión de una cierta forma de poder. De aquí el *impasse*: si el saber es poder, la instancia que debe producir emancipación, esto es el saber, es al mismo tiempo la instancia que produce subordinación y dominio. Y es por esto que, en un enésimo salto mortal, la emancipación radical se puede tener sólo en el no-saber, en el retorno al mito y a la fábula. Así, la emancipación quedaba dando vueltas en el vacío. Por apego a la verdad y la realidad, se renuncia a ambas. He ahí el sentido de la “crisis de los grandes relatos” y de la deslegitimación del saber. El problema de esta dialéctica es, sin embargo, que deja toda la iniciativa a otras instancias, pasando la emancipación a su contrario, como resulta evidente por todo lo que ocurrió después.

En efecto, esta dialéctica no tiene simplemente un aspecto histórico-ideal: conlleva los hechos prácticos que hemos revisado en el capítulo 1. Se comienza con afirmaciones deconstructivas, típicamente con tesis que ponen en duda la posibilidad de un acceso a lo real que no esté mediado culturalmente, y que, al mismo tiempo, relativizan el valor cognoscitivo de la ciencia, siguiendo un hilo conductor que desde Nietzsche y Heidegger lleva a Feyerabend y Foucault. Dejando a un lado el caso de Heidegger (donde el elemento conservador y tradicionalista es ampliamente prevaleciente),

la deconstrucción de la ciencia y la afirmación del relativismo de los esquemas conceptuales forman parte del bagaje emancipativo que está a la base del impulso originario del postmodernismo, pero su resultado es diametralmente opuesto. En particular, como se ha visto, las críticas a la ciencia como aparato de poder y como libre juego de esquemas conceptuales, han generado un postmodernismo conservador que, desde la dialéctica del Iluminismo y desde la lucha de la verdad contra sí misma, extrae argumentos para la apelación a una verdad superior, o (que es lo mismo) para el adiós a la verdad. Este inmovilismo parece ser el resultado constante en la dialéctica del postmodernismo¹¹⁸: el escepticismo y la deconstrucción dismantelan las certezas filosóficas, y se repite regularmente la escena originaria del arco Descartes-Kant-Nietzsche diseñado en el capítulo 2. En este cuadro, aparece del todo comprensible la propuesta filosófica¹¹⁹ de ofrecer un camino de salida de la dialéctica del postmodernismo y del *impasse* en que se remata, reconociendo los valores positivos de la certeza, de una confianza pre-teórica que remedie el síndrome de la sospecha, las laceraciones de lo moderno y el nihilismo de lo postmoderno.

¹¹⁸ He analizado más detalladamente estas dinámicas en *Il pensiero debole e i suoi rischi*, en *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, al cuidado de E. Ambrosoli, Marsilio, Venezia 2005, pp. 49-57

¹¹⁹ C. Esposito, *E l'esistenza diventa una immensa certezza*, en *Una certezza per l'esistenza*, al cuidado de E. Belloni e A. Savorana, Rizzoli, Milano 2011, pp. 42-66

Certeza

La perspectiva de la certeza, en grandes líneas, procede así. Nosotros vivimos en un estado de incerteza, que paradójicamente, ha ido acrecentándose, a pesar de los progresos técnico-científicos. La modernidad, que es la época del máximo conocimiento, es también la época de la máxima inquietud. Y esta inquietud alcanza su *peak* en la segunda mitad del siglo pasado, esto es, con la postmodernidad. Para encontrar seguridad es necesario, por lo tanto, seguir otra vía. No pensar que la paz pueda venirnos de la objetividad y del conocimiento, los cuales, aferrados a nuestra dimensión biológica, enfatizan la desesperación, según sostienen los amigos de la certeza. En vez de apuntar a la certeza y a la confianza en tales términos, remitámonos a otros no obstante debemos encarar diversas perplejidades.

¿La modernidad conlleva incerteza? ¿Estamos ciertos de ello? He aquí una primera interrogante. Pensemos en la vida de nuestros lejanísimos antepasados en las sabanas: se vivía veinte años, el tiempo que abarcaba las dos denticiones y, ocasionalmente, hasta las muelas del juicio. Pronto sobrevinía la muerte por hambre o traumatismos, si es que primero no se era víctima de animales más feroces. Así, nuestros ancestros estaban mucho más expuestos que nosotros, y su vida era infinitamente más breve, cruel, brutal e insensata que la nuestra. Es en este horizonte que encuentran su remotísimo origen la fe y el saber. En la tumbas encontramos instrumentos técnicos, armas, utensilios y objetos religiosos, por ejemplo, estatuas de dioses. Ambos tipos de productos evolucionaron en paralelo, no para acrecentar, sino para disminuir la

incerteza. Sin embargo, si hoy vivimos en un mundo incomparablemente más seguro, si nuestra vida dura bastante más, ello no dependió de la fe, sino del saber que, a todos los efectos, ha acrecentado nuestras certezas. Y si somos tan sensibles a la incerteza, esto no es por algunos fracasos de la modernidad, sino más bien, porque hemos llegado a ser más civilizados y exigentes, con un proceso afín a aquél por el cual no soportaríamos las operaciones sin anestesia sufridas por nuestros antepasados.

¿Seguridad emocional o certeza objetiva? La segunda interrogante es: ¿estamos ciertos de que (como sostienen también los amigos de la certeza) la primera certeza sea la dependencia a la madre en cuanto afecto y no la objetividad? Y ello no sólo porque la madre no ha conocido todos los objetos, sino porque es con relación a los objetos que se establece la relación de confianza entre el niño y la madre. Dicho esto, es verdad que la certeza es algo que uno no se da, sino que la recibe. Pero, de nuevo, la recibimos continuamente desde el mundo, estable y cierto frente a nosotros. La observación según la cual estamos tanto más ciertos cuanto menos hayamos puesto en movimiento algunos razonamientos, es sacrosanta¹²⁰. Sin embargo, ella está íntimamente relacionada con la experiencia objetiva, porque, de otro modo, tendríamos que vérnosla con el *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo) o, incluso, con la ciega sumisión a la autoridad.

¹²⁰ J.H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso* (1870), en *Scritti filosofici*, al cuidado de M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005

¿Certeza o esperanza? En tercer lugar: ¿estamos ciertos de que la certeza sea el sumo bien? La depresión es, en último análisis, la experiencia humana más cercana a la paz eterna y a la certeza absoluta. Y es esto lo que hace insatisfactoria e inexplicable la representación de la vida eterna, cuando tratamos de fijarla en contornos más precisos. Mucho más fuerte que la certeza, mucho más decisiva, es la esperanza (que siempre tiene en sí un elemento de incerteza), como intuitivamente se comprende si confrontamos la diversa gravedad de sus contrarios, la incerteza y la desesperación. No hay razón para creer que el ser humano, cuando prescinde de un orden trascendente, esté necesariamente entregado a la desesperación. De hecho, la esperanza precede a toda revelación religiosa, y puede evolucionar hasta llegar a ser una esperanza racional y válida para todos los hombres; una esperanza que no choca con cuanto sabemos de nuestro ser natural, y diversa de lo que ocurre con la esperanza religiosa, válida sólo para los creyentes en la resurrección¹²¹.

¿Certeza o verdad? Cuarta perplejidad crucial. ¿Estamos ciertos de poder estar ciertos de la certeza? ¿Debemos confiar en ella? Hay madres malas, tanto en sentido propio como en sentido figurado; hay mixtificadores y manipuladores, tanto en nombre de la razón como en nombre de la fe. Además, la certeza, y la experiencia sensible nos lo demuestra, puede ser engañosa. Así, puedo ser víctima de alucinaciones; o mi

¹²¹ Discuto extensamente este argumento en *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?*, Bompiani, Milano 2006

madre podría no ser mi madre; o también, como ocurrió a los muchachos de la *Hitlerjugend*, mi certeza y mi confianza fundamentales podrían llamarse Adolf Hitler. Por tanto, la certeza necesita de la verdad, esto es, del saber. Y es en este campo, mucho más que con la experiencia de confianza con la madre, que nos enfrentamos con un movimiento distinto: con la salida del hombre de la infancia y con el “¡atrévete a saber!” ilustrado. Nadie niega que, a la luz de la confianza, de la certeza, o de la dependencia, se pueda vivir y morir y, tal vez, incluso, muy bien. Y, ciertamente, Edipo habría vivido mejor si no hubiese sabido la verdad. Estos aspectos prácticos, es más, *eudonomísticos*^{*}, se ha dicho más de una vez, no nos eximen de la consideración: vivir en la certeza, por lo que hemos visto hasta aquí, no implica vivir en la verdad. Y es propiamente en nombre de la verdad que deberemos observar la promesa de certeza. Quizás en “adorar, gozar, callar”, con la que un gran filósofo Antonio Rosmini encerró la experiencia terrena, da la paz. Pero también es verdad que la paz, como decía Kafka, es lo que uno espera de las cenizas.

Iluminismo

Vayamos a la alternativa del Iluminismo. Hemos visto un posible resultado de la dialéctica de la postmodernidad, aquél que de la falacia del saber-poder lleva a la anti-fundamentación y, después, a una neo-fundamentación no teórica, a fin de circundar la objeción del saber-

* Acciones tendientes a la felicidad, N. E.

poder. Pero hay un aspecto de la historia reciente de la postmodernidad sobre la que quiero llamar la atención: tres filósofos que han sido sistemáticamente asociados a ella, Foucault, Derrida y Lyotard, ya a inicios de los años ochenta –frente al cariz que estaba tomando la postmodernidad– manifestaron la exigencia de un retorno al Iluminismo. Tenemos el caso de Lyotard, que en 1983 -con lo que fue una abierta disociación respecto de las vías tomadas por la postmodernidad-, propone el retorno a Kant¹²², autor que será el hilo conductor de sus últimos trabajos, y en los que, por ejemplo, se ha concentrado en lo sublime en oposición a la industria cultural¹²³. El mismo paso se puede registrar en Derrida, que intitula su intervención en el congreso de Cerisy-la-Salle, congreso hecho en su honor (estamos en 1980), *Del tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*¹²⁴, donde se enfadaba con las señales de “fin de época” que acompañaban el debate sobre la postmodernidad. Con el curso de los años intensificará sus intervenciones a favor de un “Iluminismo por venir” y de las “Luces del siglo XXI”¹²⁵. “Las corrientes que se llaman ‘postmodernas’ –ha escrito Derrida–, lo hacen como si hubiesen superado

¹²² J.-F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), Feltrinelli, Milano 1985

¹²³ Como en Id., *Intervento italiano*, en «Alfabeta», 32, gennaio 1982, republicado en *Alfabeta2*, 14, novembre 2011

¹²⁴ J. Derrida, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* (1980), en *Di-segno. La giustizia nel discorso*, por cuidado de G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1984, pp. 107-143

¹²⁵ Sobre el Iluminismo en Derrida, me permito remitir a mis *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003 (en particular pp. 95 sgg.) y *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (pp. 71 sgg.)

la época de las Luces, y no creo que sea así. Se trata de relanzar la idea de las Luces, no como se manifestó en el siglo XVIII en Europa, sino volviéndola contemporánea, situándola en el *progreso de la razón*”¹²⁶.

Pero bajo este perfil, el caso más emblemático es el de Foucault. Desde el 1 de febrero al 28 de marzo de 1984, dicta su último curso en el Collège de France, *El coraje de la verdad*¹²⁷, mientras ha entrado en el estado terminal del Sida, muriendo el 25 de junio. Foucault está cansado, el curso se inicia con semanas de atraso debido a una fortísima influenza provocada por la inmunodeficiencia, pero quiere terminar la tarea que se había asignado el año anterior: desarrollar una historia del parricidio, desde su nacimiento en Grecia, su desarrollo en el Medioevo de la prédica y la universidad, hasta los modernos, donde el parricida parece transformarse en la figura del revolucionario. Para el filósofo que había ligado su nombre a la doctrina del poder-saber y a la idea de que se debía mirar con sospecha el saber (porque es vehículo de poder), este proyecto, así como su anterior rehabilitación del ascetismo y del cuidado de sí en la *Historia de la sexualidad* (la gran e inconclusa empresa de Foucault), este tema constituye el signo de un profundo vuelco en su ruta. Desde la primera lección, Foucault precisa que interpretar sus investigaciones como “intento de reducir el saber al poder, no puede ser más que una

¹²⁶ «La Jornada», Città del Messico, 3 maggio 2002, cursivas mías

¹²⁷ M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. II. Corso al Collège de France (1983-1984)* (2009), Feltrinelli, Milano 2011

pura y simple caricatura”¹²⁸. Sin embargo, el dramático entrelazamiento entre poder y saber había sido el primer móvil del pensamiento foucaultiano, como lo confirma *El orden del discurso*¹²⁹, la lección con la que, en 1970, había inaugurado sus clases en el Collège de France. Y también en la síntesis de la *Microfísica del poder*: “el ejercicio del poder crea perpetuamente saber y, viceversa, el saber lleva consigo efectos de poder”¹³⁰.

Como hemos visto, en la teoría del poder-saber había una reencarnación de la *Genealogía de la moral*, y se establecía una paradoja que está en el corazón del pensamiento de Foucault así como en el de Nietzsche: se critica la verdad no por deseo de mistificación, sino por el motivo contrario, por amor a una verdad que quiere desenmascararlo todo, incluida la verdad, restableciendo el mito. Un juego peligroso, porque ver en la verdad un efecto del poder, significa deslegitimar la tradición que culmina con el Iluminismo, donde el saber y la verdad son vehículos de emancipación, instrumentos de contrapoder y de virtud. Es un juego incierto como una ruleta rusa, porque no se sabe cuándo termina. Para Nietzsche, el resultado había sido el mito, la idea de que la verdad debe ceder el puesto a la ilusión y al despliegue del poder. Para Foucault, el resultado es antitético. En efecto, no es una casualidad que, junto a esta apología de la verdad como crítica y como rechazo del poder –de la verdad que cuesta la vida o que se encarna en

¹²⁸ Ivi, p. 20

¹²⁹ Id., *L'ordine del discorso* (1971), Einaudi, Torino 1972

¹³⁰ Id., *Microfísica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 133

la forma de vida de los cínicos como adversarios del poder-, Foucault arribe al empeño por una apología del Iluminismo, como acontece en la lección (Collège de France) de 1983, *¿Qué es el Iluminismo? ¿Qué es la revolución?*¹³¹.

He aquí el recorrido que se completa en las lecciones del último invierno en la vida de Foucault, donde el héroe terminal fue el Sócrates moribundo, o sea, el antihéroe de Nietzsche, que veía en él al que, muriendo, había impuesto la falsa ecuación entre saber, virtud y felicidad. Para Foucault, en cambio, Sócrates es el parricida por excelencia, distinto del científico (que no habla en primera persona), del sofista (que quiere vencer y convencer), del profeta (que habla en nombre de dios), del sabio (que dice la verdad en lugares apartados). Sócrates quiere decir la verdad, como testimonio personal, en público y a costa de la vida. El momento culminante del curso es la lección del 22 de febrero, dedicada a la muerte de Sócrates, que concluye con estas palabras: “Como profesor de filosofía, es necesario haber tenido, por lo menos una vez en la vida, un curso sobre Sócrates y su muerte. Lo he hecho. *Salvate animam meam*”¹³². Salvad mi alma. La invocación es irónica, como siempre en Foucault, que también en estas lecciones logra decir frases que dejan entrever su risa cansada, pero el tema no tiene nada de irónico. Porque Sócrates, para Foucault, es aquel para el cual la

¹³¹ Id., *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?* (1983), en «Il Centauro», 11-12, 1984

¹³² Id., *Il coraggio della verità* cit., p. 154

vida no examinada no tiene valor¹³³, representando ahora la quintaesencia del riesgo de una verdad que nos hace libres y no esclavos.

Creo que de esta vicisitud intelectual se puede extraer por lo menos una enseñanza. Por distintas que sean, figuras como las de Lyotard, Derrida y Foucault –justamente, los nombres que se vienen a la mente cuando se piensa en los padres filosóficos de la postmodernidad (aunque el primero haya sido el Bautista en esta postura filosófica, pues otros dos no se declararon nunca como postmodernos)– son la expresión de un Iluminismo radical o, si se quiere, de una dialéctica del Iluminismo, vale decir, de la paradoja que anuncié al inicio de este capítulo. Es por esto que, sin contradicción, han podido ser los inspiradores de un movimiento que ha evolucionado en términos conservadores y anti-iluministas y, a la par, se encuentran legítimamente reivindicando la dimensión emancipadora del Iluminismo. Es cierto que uno puede continuar, si lo desea, repitiendo aún hoy las palabras de orden del Derrida hiper-deconstruccionista que, en los años setenta, sostenía que nada existe fuera del texto, o insistir, esta vez con el Foucault anterior al cambio

¹³³ «Si, después, os dijese que el bien más grande para el hombre es hacer cada día raciocinios sobre la virtud y sobre otros argumentos en torno a los cuales me habéis escuchado discutir y someter a examen a mí mismo y a los otros, y que una vida sin búsquedas no es digna para el hombre de ser vivida; y bien, si os dijese esto, me creeríais aun menos. En cambio, las cosas están precisamente así como os digo, oh hombres. Pero el persuadiros no es cosa fácil». Platón, *Apología de Sócrates*, 38a. Es a este paso que se remite Robert Nozick en *La vita pensata* (1989), Rizzoli, Milano 2004, cuyo título original es *The Examined Life*, la vida examinada, sometida al escrutinio del pensamiento y de la investigación.

de opinión de la *Voluntad de saber*, que el mundo es el simple resultado de nuestros esquemas conceptuales. Pero tal vez sea mejor, por lo menos si se sostiene la dimensión emancipadora que ha animado el trabajo de estos autores, tratar de no cerrar los ojos frente a los resultados involutivos de la postmodernidad, y volver a lanzar la enseñanza de un nuevo iluminismo antes que de un viejo oscurantismo.

Liberación

Volvamos donde habíamos partido, a la *Condición postmoderna*. El análisis de Lyotard, que no era para nada una apología del *Brave New World* postmoderno, tuvo el mérito de individualizar los riesgos de los derrumbes ideológicos cargados de consecuencias prácticas a partir de los drásticos recortes del financiamiento universitario impulsados por Margaret Thatcher en Inglaterra como exigencia de la globalización mundializada a partir de 1989. El resultado, en el curso de los años noventa, ha sido que las dos “I” del Idealismo y del Iluminismo, se han transformado en las tres “I” de Inglés, Internet y Empresa (italiano “Impresa”), con una disposición compartida no sólo por los gobiernos de centro derecha que querían restringir la cultura y la investigación de base, sino también por muchos intelectuales que se volvieron escépticos de su misión, probablemente influidos (o, mejor, justificados) por la falacia del saber-poder. Hemos examinado también las dos posibles reacciones a la falacia, aquella que apunta a la certeza, y aquella que apunta a la emancipación. Creo que es bueno mantener la fe en lo que era importante y vivo

en el postmodernismo, en especial en su propuesta de emancipación, la misma que se puso en marcha con el ideal de Sócrates sobre el valor moral del saber, y que se precisó en el discurso de Kant sobre el Iluminismo –quizás si la más calumniada entre las categorías del pensamiento¹³⁴– y que merece una nueva voz en la escena intelectual contemporánea frente a las consecuencias de la falacia del saber-poder.

La práctica y la equivocación conllevan aprendizaje. Decir adiós a la verdad no es sólo un regalo sin más que se hace al “Poder”, sino, sobre todo, el retiro de la única oportunidad de emancipación que le es dada a la Humanidad: el realismo contra la ilusión y la magia. He aquí la importancia del saber: la corrección, siempre posible y obligada, del “madero torcido de la Humanidad”, no resignarse a ser “menores de edad”, a pesar de lo cómodo que resulta serlo, como escribía Kant. Rechazar la salida del hombre de la infancia, aún con la pretensión de develar las colusiones entre saber y poder, es ciertamente posible, pero significa tomar la alternativa siempre abierta que propone el Gran Inquisidor: tomar las vías del milagro, del misterio y de la autoridad.

¹³⁴ V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010. Sobre el relanzamiento también teórico del Iluminismo cfr. J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), Einaudi, Torino 2011

Nota al texto

Con este breve libro, que surge de la revisión de otros trabajos míos retomados aquí y reelaborados, espero haber entregado una presentación clara –o por lo menos concisa– de las razones de mi realismo.

He podido poner a prueba algunos de mis argumentos en dos recientes congresos: “On the Ashes of Post-modernism: A New Realism” (New York, Instituto Italiano de Cultura, 7 de noviembre de 2011) y “Nuevo realismo: una discusión abierta” (Torino, Fondazione Rosselli, 5 dicembre 2011). Agradezco a los colegas que tomaron parte en ellos: Akeel Bilgrami, Ned Block, Paul Boghossian, Petar Bojanic, Mario De Caro, Roberta De Monticelli, Massimo Dell’Utri, Umberto Eco, Costantino Esposito, Paolo Flores d’Arcais, Markus Gabriel, Miguel Gotor, Andrea Lavazza, Diego Marconi, Armando Massarenti, Massimo Mori, Hilary Putnam, Stefano Rodotà, Riccardo Viale, Alberto Voltolini.

Agradezco también a los amigos que han leído este texto ayudándome a dejarlo mejor: Tiziana Andina, Carola Barbero, Elena Casetta, Anna Donise, Daniela Padoan, Vincenzo Santarcangelo, Raffaella Scarpa, Enrico Terrone.

Finalmente, un agradecimiento especial para Valentina Desalvo, a quien debo la acuñación de un término clave para mi discurso: “realitysmo”.

