

Introducción

Adiós a la verdad: así podríamos expresar, de manera más o menos paradójica, la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos y filosóficos, ya sea en la experiencia común. En referencia a esta última en particular, se hace cada vez más evidente a todos que «los medios mienten», que **todo deviene juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidad falsas, sino como tal orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor.** La cultura de las sociedades occidentales es, de hecho, aunque a menudo no de derecho, cada vez más pluralista. También la reciente experiencia de la guerra en Iraq -donde los jefes de los grandes gobiernos que ordenaron la invasión a ese país han debido reconocer que mintieron a la opinión pública de sus respectivos países (si fue de forma voluntaria o involuntaria, es un tema abierto que por cierto no se resolverá mediante encuestas que se fingen independientes ordenadas por ellos mismos)-ha replanteado la cuestión de qué es la verdad en política. Muchos de nosotros hemos debido tener en cuenta que el escándalo relacionado con Bush y Blair por las mentiras sobre las armas de destrucción masiva de Saddam no era, en absoluto, «puro» y objetivo como se intentaba hacer creer. Pero preguntémonos: si Bush y Blair hubieran mentido de forma tan impúdica por un fin noble, por ejemplo, reducir el costo de los medicamentos contra el SIDA en todos los países pobres del mundo, ¿estaríamos escandalizados en igual medida? Por lo demás, es sabido que cuando está en juego la defensa contra un enemigo, por ejemplo, en el caso de las actividades de los servicios secretos, se admiten como necesarias violaciones muy graves. Según he podido aprender al formar parte de una comisión en el Parlamento europeo sobre el sistema Echelon (intercepciones indiscriminadas de todas las comunicaciones mundiales a través de una red satelital constituida por los Estados Unidos, Gran Bretaña, Nueva Zelanda y Australia), somos controlados por un Gran Hermano para nada imaginario que responde a los Estados Unidos y a sus más fieles aliados. Por lo general, este control es ilegal, pero la Unión Europea nada puede hacer al respecto puesto que las cuestiones de seguridad nacional (pero ¿quién decide qué son tales?) están en manos de cada uno de los Gobiernos, que es difícil que intervengan contra la superpotencia yanqui. Por supuesto, soy muy consciente de que existe un problema de seguridad para las sociedades occidentales, tan complejas y vulnerables a causa de su alto estándar tecnológico: lo que cada vez convence menos es el modo en que los Estados Unidos creen que pueden resolver ese problema para sí mismos y para el mundo entero, por lo demás, sin consultarlo.

Este ejemplo muestra cómo hoy se les permiten a los políticos y a la política muchas violaciones de la ética y, por lo tanto, también del deber de la verdad, sin que nadie se

escandalice. De cualquier modo, también el eventual «buen» fin de las mentiras de Bush y Blair sobre Iraq debe hacernos reflexionar. Esta tolerancia, presente y aceptada desde siempre en la práctica política, pero considerada una excepción a la ética, que merecía ser estigmatizada (es la historia del maquiavelismo político moderno), hoy se acompaña del final de la idea misma de verdad en la filosofía, en las filosofías, es cierto que no en todas, pero sí en buena parte. Tal ocaso de la idea de verdad objetiva en la filosofía y en la epistemología aún no parece haber entrado en la mentalidad común, la cual todavía se halla muy ligada, como nos enseña el escándalo sobre los «mentirosos» Bush y Blair, a la idea de lo verdadero como descripción objetiva de los hechos. Quizás ocurre un poco como con el heliocentrismo: todos seguimos diciendo que el sol «se pone» aunque es la Tierra la que se mueve; o, mejor aun, como decía Friedrich Nietzsche: Dios ha muerto, pero la noticia aún no ha llegado a todos; y, según Martin Heidegger, es el final de la metafísica pero no se la puede «superar», quizá sólo «verwinden».

Sobre el final de la verdad pueden darse dos ejemplos, citando a Theodor Adorno y a Martin Heidegger.

Del primero debe recordarse el sentido de su recuperación y disolución de la noción de dialéctica. Según Adorno, la dialéctica tiene dos sentidos esenciales: totalidad y reapropiación. Por eso no vemos lo verdadero, porque no vemos el todo. Así, la ideología es falsa conciencia porque es parcial. La propia alienación es parcialidad. Reapropiarse, en cambio, significa captar el todo, ver los nexos, no dejarse engañar por la «apariencia». Sin embargo, ya Adorno (y, de forma sucesiva, más aún Heidegger) reconoce que la totalidad no reapropia, ya que como tal es, en línea de principio y cada vez más de hecho, realizada. «El todo es lo falso», según una famosa sentencia de *Minima moralia* (Adorno, 1951, pág. 48). En la racionalidad instrumental devenida realidad, por tendencia completa en la sociedad de masas, se realiza la totalidad pero en un sentido que no es nada liberador. Aquí radica el jaque incluso teórico de Adorno, porque el ideal de verdad-liberación también sería siempre el de la totalidad alcanzada.

Es análogo el «jaque» de Jean-Paul Sartre, quien sin embargo ya da pasos hacia delante: en su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) presenta la tesis según la cual la alienación terminará cuando el sentido de nuestras acciones, que no poseemos porque vivimos en la sociedad de la división del trabajo y de la dominación de clase, sea posesión común de todos los agentes (Sartre, 1960). Pero esta posesión común, que se realiza en el así llamado «grupo en fusión», la comunidad revolucionaria en el punto clave de la lucha (la toma del Palacio de Invierno), no dura; lo «práctico inerte», como dice Sartre, se impone y restablece las divisiones (como las burocracias del tipo de la soviética). Por lo tanto, la posesión común de la verdad se desvanece pronto. El todo, no obstante, sigue siendo el valor dominante.

¿Qué movía a Adorno a la crítica de la totalidad masificada? Lo que movía a Emmanuel Lévinas o a Walter Benjamin: el pathos micrológico, la piedad por el viviente ofendido. La dialéctica negativa es la reivindicación de la irreductibilidad de esa existencia ofendida respecto de la totalidad. De aquí toda la estética adorniana, incluida su teoría de la vanguardia, con su silencio, su «incomprensibilidad». Siempre sólo como

promesse de bonheur que se toca sólo por momentos. Nada de la «muerte del arte», ni de Hegel ni de Benjamin. Piénsese, como consecuencia de ello, en un enfoque característico del pensamiento «revolucionario» postsesenta y ocho, que en muchos pensadores deviene «pensamiento trágico». En esta perspectiva dialéctica, que continúa siendo la más expresiva de la modernidad, y que ya había superado en muchos sentidos la idea más o menos ingenua del reflejo objetivo de las cosas «en sí» (entrada en crisis desde Kant y su filosofía trascendental, pero de cierto modo puesta en vigor otra vez con Hegel), la verdad es la visión que escapa a la parcialidad, impuesta por las condiciones de explotación social o incluso sólo por los límites de los intereses individuales y de clase. Pero ésta aún es una visión «objetiva»; en tanto que no es parcial. La novedad de Adorno consiste en el hecho de que él se percató de que esa totalidad que parece ser la única posibilidad de acceder a lo verdadero es como tal el máximo de lejanía respecto de la libertad que debería acompañarse con la verdad.

También en Heidegger, por muy paradójico que pueda parecer, la disolución de la verdad tiene las mismas motivaciones, si bien el filósofo de Messkirch va más allá de la pura y simple reducción de lo verdadero a ideal utópico sólo negativo. Adorno mantuvo la fe en el ideal objetivista de lo verdadero como totalidad desplegada de forma dialéctica, que era ya el ideal de Hegel y de Marx. Sin embargo, al darse cuenta de que semejante ideal imponía una transformación social que podía terminar sólo en el totalitarismo, de hecho lo liquidó, reduciéndolo a la momentaneidad «estética» que caracteriza también el discurso de Sartre. Tanto Adorno como Sartre reconocen, pero sólo de manera implícita, que el ideal de la verdad-totalidad comprende en sí un trasfondo de violencia. Ahora piénsese en los dos extremos de la historia de la filosofía: Aristóteles, cuya *METAFÍSICA* «comienza» con la afirmación de que sapiencia es saberlo todo y que esto puede alcanzarse conociendo las primeras causas (lo cual, sin embargo, nos pone también en condiciones de dominar los eventos); y Nietzsche, para quien «la metafísica es la pretensión de apoderarse por la fuerza de los terrenos más fértiles» (una vez más, las causas, que nos permiten el dominio de las cosas...).

En efecto, en la polémica de Heidegger contra la metafísica, polémica que se inaugura con *SER Y TIEMPO* aunque aquí sólo se contempla la idea de verdad como correspondencia, descripción «fiel» de los hechos, el motivo determinante es, una vez más, y aunque sea de modo implícito, la violencia que ésta comporta. Heidegger comparte las preocupaciones de las vanguardias de principios del siglo XX que son expresadas, por ejemplo, por Ernst Bloch o, más tarde, por un filme como «Tiempos modernos» de Chaplin. Es decir, el temor a que la metafísica objetivista basada en la idea de verdad como correspondencia (culminada en el positivismo) prepare (o determine) el advenimiento de una sociedad de la organización total. Sólo esta inspiración «vanguardista» -en el fondo, existencialista- explica la polémica de Heidegger contra la verdad-correspondencia; ya que sería absurdo pensar que él niega esta visión de la verdad, y del ser mismo, en nombre de la exigencia de hallar una definición desde el punto de vista «objetivo» más válida. Es interesante que también Heidegger, al menos en un escrito más tardío como *Zur Sache des Denkens* (una conferencia de la década de

1960), aparenta pensar no tanto la noción de verdad sino la tarea del pensamiento en general, en términos que parecen remitir a la totalidad. Su llamado a no conformarse con la «cotidiana presentación de lo que está presente como vorhanden» (*vorhandenen Gegenwartigung des Anwesenden*, Heidegger, 1969, pág. 79) remite, y no sólo de modo superficial, a la crítica marxista de la ideología, la «escuela de la sospecha». La tarea del pensamiento es captar, no olvidar, lo que queda oculto en la «cotidiana presentación» de lo que acontece; y, es decir, para Adorno como para Marx (y Hegel), la concreción dialéctica de los nexos que la ideología nos oculta. Para Heidegger, en cambio, es la verdad como *alétheia*, como apertura de un horizonte (o de un paradigma) la que hace posible cualquier verdad entendida como conformidad con las cosas, verificación o falsificación de proposiciones. Heidegger no creería jamás, sin embargo, que «pensar» la apertura dentro de la cual se dan las verdades singulares (las proposiciones que pueden verificarse o falsificarse sobre la base de ésta) sea cuestión de conocer una verdad ulterior y más amplia. No olvidemos su famosa frase según la cual «la ciencia no piensa». En términos kantianos, la ciencia conoce (el fenómeno) pero no capta el numen, que es, como tal, «pensado». El modelo de la totalidad, que parece inspirar su llamado a no olvidar lo que está más allá, y detrás, de lo simplemente-presente, el *vorhandenes*, no es un llamado tan sólo cognoscitivo. Tampoco es tal en Marx y en Adorno, como es obvio, al menos en el sentido de que, para ellos, podemos apropiarnos por completo de la verdad sólo sobre la base de un cambio práctico de la sociedad. Sin embargo, esta transformación revolucionaria queda sólo como premisa de algo que es, a fin de cuentas, conocimiento «objetivo». En el marxismo, éste termina por ser la fuente del fracaso de la sociedad comunista en la cual, en la medida en que se trata de un conocimiento por tendencia «científico» de las leyes de la sociedad y de la economía, se restablece la división entre quien de veras conoce, el comité central, y el «proletariado empírico», aquellos que como tal son excluidos de ese saber. En Adorno, el peso del modelo cognoscitivo no se hace sentir de este modo, dado que él ya tiene ante sus ojos el fracaso de la sociedad comunista; sólo queda un horizonte negativo, que lo induce a desplazar al plano de la utopía el final de la alienación, confiado sólo a la promesa de *bonheur* de la experiencia estética.

Heidegger, quien no se ha desviado del permanente predominio del modelo de la verdad objetiva, lleva a cabo un discurso que en definitiva parece responder mejor a las propias exigencias del pensamiento dialéctico. En el sentido de que asume en pleno esa inversión de la filosofía en praxis en la que pensaba Marx, pero que en él no pudo afirmarse por completo por la precisa supervivencia de una visión científicista y objetivista de la verdad. La transformación práctica de las condiciones de existencia, podríamos decir aunque resulte paradójico, es tomada en serio tanto por Heidegger como por Marx. La relación del pensamiento con la verdad del ser, con la apertura originaria de la verdad, con el trasfondo al cual el ser-ahí es «lanzado», no es en ningún sentido un conocimiento, una posesión teórica. Es más bien aquello que Ludwig Wittgenstein habría llamado el compartir una «forma de vida». Nada puramente irracional, puesto que, al menos en Heidegger, se trata de asumir como horizonte de posibilidad la herencia de la

tradición a la cual somos lanzados. Puede parecer un círculo, pero si lo es, se trata de un círculo hermenéutico y no de un círculo vicioso. Hay dos modos de entrar en relación con la situación a la cual somos lanzados: concibiéndola como un dato que trata de conocerse de forma «objetiva», o como un mensaje que debemos interpretar y transformar a conciencia. El primer enfoque es sólo una ilusión «metafísica», cientificista, que cree poder articularse basada en la verdad (objetiva, descriptiva) del dato, de la historia que llega hasta mí. Es la auténtica asunción del pasado como *vergangen* y no como *gewesen* (aquí remito a las páginas de *Ser y tiempo*). Sin embargo, asumir el pasado como *gewesen*, como un haber sido que todavía se presenta como posibilidad de decidir con libertad, significa aceptar la historia como abierta al futuro, como algo que no puede resumirse en un conocimiento «verdadero», ni tampoco el del proletariado revolucionario.

En este punto se precisa el sentido del título *Adiós a la verdad*. Es una despedida de la verdad como reflejo «objetivo» de un «dato» que, para ser descrito de forma adecuada, debe fijarse como estable, es decir, como «dado». Ahora bien, esto puede hacerse en las ciencias que «no piensan», ya sea porque no ponen en cuestión el horizonte (el paradigma) dentro del cual se mueven, ya sea porque ignoran la totalidad de las relaciones dialécticas que condicionan a sus objetos. Un problema como aquel al que aludí más arriba, el de la «mentira» en política, remite con claridad a estos trasfondos. Si digo que no me importa la mentira de Bush y Blair, aunque ésta se justifique por tener un fin noble, es decir, un fin que comparto, acepto que la verdad de los «hechos» sea un asunto de interpretación condicionado por el hecho de compartir un paradigma. Sé que esto suena como una lisa y llana profesión de fe maquiavélica, pero el error de Maquiavelo (para simplificar, puesto que en su pensamiento las cosas son más complejas) quizá sólo consiste en haber dejado al príncipe y a nadie más la facultad exclusiva de mentir o de violar otros imperativos morales. Recuerdo que Gramsci había hablado del «partido como moderno príncipe»; éste ya era un paso adelante en dirección a la democracia, si bien el partido aún no era toda la sociedad.

Es sin duda un paso peligroso, análogo al de Lukács cuando imagina que el proletariado «empírico» no es idéntico al proletariado «trascendental», auténtico, el partido y su grupo dirigente. Todos estos son modos de ampliar la aplicación del principio de Maquiavelo a ámbitos más vastos, por lo tanto, pasos adelante hacia una mayor democracia; pero aún siguen teniendo siempre el límite de suponer que la verdad «ulterior» es objeto metafísico de una intuición posible sólo a un sujeto, de algún modo titulado a captarla: el príncipe, para ser precisos, aunque es identificado con un sujeto colectivo, diferente sin embargo, de la colectividad en general. Tal limitación, me parece evidente, muestra que estos autores aún se mueven fuera de un concepto de veras «laico» del Estado, no alcanzan a ver que la verdad que vale en política, así como en todos los demás campos, no es la correspondencia objetiva sino el horizonte paradigmático dentro del cual toda correspondencia es verificable.

Lo que podemos llamar las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural es esta verdad de horizonte que la política tiene la tarea de «captar» y buscar explicitar y construir. De aquí derivan importantes consecuencias para el modo de concebir la política y su «verdad». Por ejemplo, un radical distanciamiento respecto de todas las pretensiones de basar la política en un saber científico, aunque sea el de la economía y la técnica. Recuérdese, al pasar, que uno de los grandes temas del mejor Marx es la negación de la tesis según la cual la economía política es una ciencia natural. Lo mismo debe decirse para la pretensión de conocer la verdad sobre los derechos humanos e inspirar en ese conocimiento «verdadero» de la verdad una política de «guerras justas», de intervenciones «humanitarias», que no tienen en cuenta paradigmas culturales ajenos. Estas verdades fácticas, objetuales y otras más, por así decirlo, valen en política sólo si son legitimadas por el horizonte del paradigma. Filósofos e intelectuales -siguiendo un esquema que en el fondo se refiere a figuras como la de Sócrates, y también de los sofistas, tan calumniados por el «divino» Platón-trabajan en el plano de esta verdad «horizontal», para hacer más comprensible, compartida, argumentada y participada incluso desde el punto de vista emotivo, una forma de vida.

Hoy, pues, con mucha más claridad que en el pasado, la cuestión de la verdad es reconocida como una cuestión de interpretación, de puesta en acción de paradigmas que, a su vez, no son «objetivos» (ya que nadie los verifica ni falsifica, salvo basados en otros paradigmas...), sino que es un tema de consenso social. La excepción que Maquiavelo concedía al príncipe en el fondo era sólo el equivalente al poder, que pertenecía al propio príncipe, de establecer los cánones de lo verdadero y de lo falso, la verdad «compartida» de forma más o menos obligatoria (recuérdense las páginas de Nietzsche de Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, 1873).

La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia. Si existiera una verdad «objetiva» de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas. Sobre estos puntos, Heidegger, Popper (el enemigo de la sociedad cerrada platónica), el propio Adorno y antes incluso Marx terminan por estar de acuerdo. Nuestra sociedad «pluralista», como a diario muestran las discusiones políticas, continúa creyendo en la idea «metafísica» de verdad como correspondencia objetiva a los hechos; considera que la interpretación es «sólo» interpretación, y sueña con crear el consenso sobre la base de los «datos de hecho» o también sobre la base de las «esenciales» leyes de la naturaleza. Así se aprueban, en el Parlamento italiano, leyes sobre la bioética que imponen a todos una ley «natural» (los embriones, la procreación asistida, etc.) que sólo la autoridad de la Iglesia considera tal; o se dirige la economía según otra ley que también se pretende sea natural, la del mercado y la competencia ilimitada (con los resultados que la actual crónica de la crisis económica ha hecho bien visibles a todos). Tomar en consideración que el problema del consenso sobre las elecciones individuales es sobre todo un problema de interpretación colectiva, de construcción de paradigmas compartidos o de algún modo explícitamente

reconocidos, es el desafío de la verdad en el mundo del pluralismo posmoderno. La parábola de la noción de verdad en el siglo XX se configura como una transición de la verdad a la «caridad», como mostraremos más adelante. Los paradigmas de Thomas Kuhn son creencias compartidas, aunque también consolidadas por el tiempo y la experiencia adquirida en el contexto que éstas garantizan, por sociedades enteras y por comunidades separadas (físicos, teólogos, etc.). Se trata siempre, en la base, de fenómenos de pertenencia. No amicus Plato sed magis amica veritas; sino amica veritas sed magis (o, quia) amicus Plato. Repito: no es una profesión de irracionalismo (pensamos según lo que biológica o históricamente ya somos, ¡y punto!); porque la proveniencia sobre cuya base formulamos nuestras opiniones no es un pasado cerrado e inmutable (la piedra del pasado de Zaratustra), no es una causa, pero como nos llama y se ofrece a la interpretación es ya un «motivo»; es un conjunto de mensajes, una «lengua» que nos habla (a nosotros, sobre nosotros) y que hablamos...

Aún no hemos elaborado todas las implicaciones que tal perspectiva filosófica sobre la verdad comporta para la vida social y para la propia política. Con certeza, por ejemplo, ésta abre una vía para una más adecuada consideración de la sociedad mediática actual, al menos al cortarle toda legitimidad a la pretensión de proveer la «verdad» verdadera y concentrar la atención en los trasfondos, en lo «no dicho» que subyace en toda pretensión de objetividad. También corta cualquier posible legitimidad a todas las políticas que piensan que pueden aceptar límites a la libertad o a los intereses de todos basadas en una consideración sobre lo que es, desde el punto de vista objetivo, «necesario» para una sociedad: la libertad de mercado debe asegurarse, aun si ello daña a algunos grupos, individuos y clases; un gobierno capaz de gobernar debe saber hacer «elecciones impopulares», incluida la guerra en Iraq. ¿Son o no son actuales estos riesgos? Si no ya la amenaza de la sociedad de TIEMPOS MODERNOS como a principios del siglo XX, el peligro al que nos exponemos siempre es, en cambio, un cierto fundamentalismo que quizá sólo pretende «defendernos» (nuestra democracia, nuestro estilo de vida, nuestros bienes) incluso más allá de lo que nosotros los ciudadanos sabemos y deseamos. A fin de cuentas, es cuestión de entender que la verdad no se «encuentra» sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre.

El llamado del ideal cristiano de la caridad no parece por ello fuera de lugar; y una expresión como la «ALETHEUONTES» paulina (que también se encuentra en Aristóteles, en el libro VI de ÉTICA NICOMAQUEA) puede tomarse en el sentido más fuerte, como una verdadera invitación a construir una sociedad más «verdadera» y por lo tanto más libre, democrática y amigable.

Primer capítulo

Más allá del mito de la verdad objetiva

Política sin verdad

Las tesis de Karl Popper sobre la sociedad abierta y sus enemigos, enunciadas en su famoso libro de 1945, ya se han convertido en algo trivial. Sin embargo, no siempre se reflexiona sobre sus implicaciones extremas. Según Popper, los enemigos de la sociedad abierta son todos aquellos teóricos, para comenzar, los filósofos de los cuales habla Platón en la República, quienes habiendo salido una vez de la caverna en la que vivían los hombres comunes y habiendo tenido ocasión de ver de forma directa las ideas eternas de las cosas (en resumen, la verdad del ser y ya no tan sólo las sombras), tienen el derecho/deber de retornar al mundo y conducir a sus semejantes, en ocasiones incluso por la fuerza, hacia el reconocimiento de la verdad. Por paradójico que pueda resultar, Popper sitúa junto a Platón a filósofos modernos como Hegel y Marx: también ellos son enemigos de la sociedad abierta, a pesar de la distancia que separa sus filosofías del idealismo platónico. También ellos, en efecto, pretenden basar la política en una verdad: en el caso de Hegel, la verdad de la historia que se realiza de manera providencial aun más allá de las intenciones de los hombres que la hacen, en virtud de lo que él llama «astucia de la razón»; en el caso de Marx, la revolución mediante la cual el proletariado expropiado, enajenado y, por ello, también capaz de captar la verdad sin los velos del interés del que nace la ideología, reconstruirá la totalidad, es decir, la verdad profunda, de la esencia humana, superando la división social del trabajo y el dominio del hombre sobre el hombre.

Esta crítica de Popper ha sido muy compartida por todo el pensamiento liberal-democrático moderno, pero sin que se captaran todas sus implicaciones lógicas en lo que respecta a la relación entre política y verdad. Si se le da la razón a Popper, como creo que debe hacerse, la conclusión a la cual se debe llegar es que la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática. Está claro que si se piensa la verdad como la piensa Popper -es decir, como un continuo proceso de prueba y error, un camino que a través de la falsificación pura y simple de hipótesis que se revelan caducas e insostenibles se libera de representaciones erradas sin alcanzar por otra parte verdades definitivas-, puede que su tesis no resulte escandalosa. En realidad, la mentalidad democrática la ha adoptado, no obstante, sin dejar de pensar que de cualquier modo la política puede aspirar a ciertas verdades. El caso de la guerra

angloestadounidense contra Iraq en nombre de la «verdadera» democracia que los occidentales debían instaurar en dicho país, incluso por la fuerza, es un ejemplo de esa ambigüedad y de esa falta de radicalidad crítica. Ni Bush ni los neoconservadores que inspiraban la política de la Casa Blanca refutaban las tesis de Popper; antes bien, consideraban su teoría de la sociedad abierta uno de sus propios principios inspiradores; pero, por otra parte, se sentían con derecho, como los filósofos de la República platónica, a conducir el mundo, incluso por la fuerza, hacia esa libertad que sólo la visión de la verdad puede garantizar.

Semejante «ambigüedad», que como se ve en el propio ejemplo iraquí tiene consecuencias prácticas muy profundas, en el fondo es posible porque en la propia doctrina de Popper no fue de veras superada la concepción de la verdad como objetividad, como *adaequatio intellectus et rei* (en el lenguaje de la filosofía medieval), en otras palabras, como correspondencia de la representación con un orden real que se impone a la razón y al cual ésta debe conformarse. También con el método de la falsificación de hipótesis erradas, que Popper opone a la idea del conocimiento como inducción y formulación de leyes de validez universal, en efecto parece que nos acercamos de forma progresiva a una verdad dada que continúa funcionando como norma para el pensamiento. Mientras se piense la realidad como *adaequatio*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste. Como es obvio, Popper no es responsable del desastre iraquí. Pero son las contradicciones de la democracia exportada por la fuerza y, además, por medio de la guerra preventiva, las que hoy nos ponen frente a la necesidad de repensar en forma crítica la relación entre política y verdad. Esto debe hacerse a la luz de una noción de verdad que va mucho más lejos del persistente «realismo» de Popper y de muchas otras filosofías contemporáneas. Tal replanteo puede llevarse a cabo en profundidad sólo a partir de las enseñanzas de Nietzsche y de Heidegger. Fueron ellos quienes criticaron a fondo la idea de verdad como objetividad y quienes, a pesar de las apariencias y de sus intenciones, sentaron las bases para una visión radical de la propia democracia.^[1]

Nietzsche, como se sabe, propuso un balance de la cultura occidental bajo el signo del nihilismo. Puede verse un resumen esquemático de dicho balance en la famosa página del Crepúsculo de los ídolos que lleva el título de «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula» (Nietzsche, 1889, pág. 75). Primero, con Platón, la verdad de las cosas es puesta en las ideas, es decir, en aquellas esencias trascendentes que hacen de modelo inmutable de las varias realidades y que garantizan la posibilidad misma de hablar con sensatez. Luego, con el cristianismo, la verdad de las cosas es puesta en el más allá, que conoceremos sólo al ver a Dios en la otra vida. Kant, en cambio, hace residir la verdad en la mente, en las estructuras estables con las que la razón organiza un mundo de fenómenos del cual, sin embargo, no sabe cómo es «en sí mismo». El positivismo científico de Comte, en los finales de este proceso, llama verdad tan sólo al hecho positivamente verificado por el método experimental; pero este hecho es, como tal, «hecho», es decir, producto del sujeto humano que manipula y modifica las cosas de un modo indefinido. Así, la verdad es identificada, según Nietzsche, con lo

que el hombre hace del mundo desde el punto de vista de la técnica: triunfa el puro subjetivismo y no existe ya ninguna objetividad independiente, ningún «mundo verdadero». Como se sabe, Nietzsche piensa que lo que existe es puro juego de fuerzas, conflicto entre interpretaciones que no pueden asociarse a ninguna norma objetiva para decidir sobre lo verdadero. En muchos sentidos, Heidegger, a partir de *SER Y TIEMPO*, DE 1927, CONCUERDA CON ESTA VISIÓN DE NIETZSCHE, PERO LO CRITICA POR HABER PERMANECIDO A SU VEZ PRISIONERO DE LA IDEA DE VERDAD COMO OBJETIVIDAD. PUESTO QUE ESA VERDAD SE REVELA INALCANZABLE, NIETZSCHE PIENSA QUE DEBE REPLEGARSE A UNA TEORÍA DEL PURO CHOQUE DE FUERZAS. SABEMOS BIEN CUÁN UTILIZADA FUE POR EL NAZISMO Y LOS FASCISMOS DEL SIGLO XX semejante visión, mucho más allá incluso de las intenciones originales de Nietzsche mismo. Heidegger, en cambio, piensa que si se reconoce la conclusión nihilista de la filosofía occidental y el hecho de que al final el «mundo verdadero» no sólo desaparece sino que es sustituido por el mundo de la organización tecnológica y de la racionalización industrial donde también el hombre deviene puro objeto de manipulación, ello depende del propio error metafísico de haber imaginado la verdad como correspondencia, y al ser, como «objeto». En otras palabras, si se parte de la doctrina platónica de las ideas, según la cual la verdad es un orden estable dado al que el sujeto debe conformar sus propias representaciones, por necesidad se llega al positivismo y al mundo del dominio tecnológico incondicionado.

Si quiere evitarse la pesadilla de la «organización total» de la que más tarde habló Adorno, es preciso percatarse de que el ser verdadero no es el objeto. Con una imagen, podemos decir que el ser verdadero es más bien la luz dentro de la cual nos aparecen los objetos o, mejor aun, el conjunto de presupuestos que nos posibilitan la experiencia. Para probar que una proposición corresponde de veras a un estado de cosas, necesitamos métodos, criterios, modelos, de los cuales debemos disponer ya antes de cada verificación. A propósito de esto, como es sabido, Heidegger habla de círculo comprensión-interpretación. La verdad de las proposiciones singulares descriptivas depende de una verdad más originaria, que él llama más bien «apertura» y que es ese conjunto de «presupuestos» (también prejuicios, como es obvio) de los que depende toda posibilidad de establecer correspondencias entre enunciados y cosas. Ya se ha dicho que la razón por la cual Heidegger -y con él gran parte del pensamiento existencialista del siglo XX y, SOBRE TODO, AQUELLA CORRIENTE FILOSÓFICA QUE HOY LLAMAMOS HERMENÉUTICA- RECHAZA LA IDEA DE LA VERDAD COMO OBJETIVIDAD ES UNA RAZÓN ÉTICO-POLÍTICA:[\[2\]](#) SI EL VERDADERO SER FUERA SÓLO LO QUE ES OBJETIVO, CALCULABLE, DADO DE UNA VEZ POR TODAS, COMO LAS IDEAS PLATÓNICAS (AUNQUE ÉSTA ES UNA VISIÓN DEMASIADO SIMPLIFICADA DEL PLATONISMO), NUESTRA EXISTENCIA DE SUJETOS LIBRES NO TENDRÍA SENTIDO ALGUNO, NO PODRÍAMOS DECIR DE NOSOTROS MISMOS QUE «SOMOS» Y, SOBRE TODO, ESTARÍAMOS EXPUESTOS AL RIESGO DEL TOTALITARISMO. PARA «SER» DE VERDAD, DEBERÍAMOS, EN EFECTO, NO TENER INCERTIDUMBRES, ESPERANZAS, AFECTOS, PROYECTOS, SINO CORRESPONDER EN TODO Y PARA TODO A LO QUE LA RACIONALIDAD SOCIAL PRETENDE DE NOSOTROS, ES DECIR, QUE SEAMOS PARTES PERFECTAS DE LA MAQUINARIA DE PRODUCCIÓN, DEL CONSUMO Y DE LA REPRODUCCIÓN SIEMPRE IGUAL. NO OLVIDEMOS QUE COMTE HABLÓ, ADEMÁS, DE UNA «ÉTICA INDUSTRIAL», IMAGINANDO

QUE EL COMPORTAMIENTO MORAL DEBÍA MODELARSE SOBRE LA CADENA DE MONTAJE, DONDE CADA UNO HACE LO QUE LOS OTROS ESPERAN DE ÉL Y ASÍ NO RETRASA EL PROCESO PRODUCTIVO.

Ahora bien, si parece claro por qué la verdad-objeto no nos va bien, aún resta ver en qué sentido, desde el punto de vista de la propia existencia concreta de nosotros mismos como seres libres y con proyectos, esta idea de la verdad como apertura representa algo mejor.

Mientras tanto, en la idea de que la verdad es un hecho interpretativo entran muchas de las críticas modernas a la mentira social en la que siempre se ha basado la dominación de los fuertes sobre los débiles. Incluso Nietzsche decía que la voz de la conciencia que escuchamos en nosotros es sólo la voz del rebaño, el peso de la disciplina social introyectada y devenida nuestro daimon. Es de aquello que os resulta más evidente, añade Nietzsche, de lo que más debéis dudar, por esa precisa razón. En la propia constatación del carácter interpretativo de la verdad se basa, en última instancia, también la crítica de la ideología de Marx: la ideología es, en efecto, una interpretación, no sólo del individuo, sino de una clase, inconsciente de ser tal y que, por lo tanto, se cree verdad absoluta. En general, toda aquella llamada «escuela de la sospecha», dicho con una expresión de Nietzsche, luego retomada por Paul Ricoeur, que como es obvio incluye también el psicoanálisis freudiano, es una gran variación sobre el tema del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad. Y no sólo esto: de forma más o menos explícita, a esta posición se vincula con claridad ya sea el pensamiento de la deconstrucción inspirado en la filosofía de Derrida, ya sea mucha de la filosofía posanalítica que se relaciona con el así llamado segundo Wittgenstein. Cuando éste habla de «juegos lingüísticos», en cuyo ámbito la verdad puede relacionarse sólo con la observancia de reglas compartidas, pero nunca con la evidencia de una correspondencia con las «cosas», practica la hermenéutica sin saberlo. En cuanto a la deconstrucción derrideana, también está inspirada en la idea, muy influenciada por Freud, de que la representación del mundo en la mente es ya una «segunda» escena que nace de otra, más originaria, y de otra más aún.

Me permito estas referencias a varias corrientes del pensamiento contemporáneo ya sea para situar con mayor claridad mi discurso, ya sea para mostrar que no es tan irrazonable como podría parecer a primera vista. Puesto que cuando somos invitados a considerar que «no existen hechos, sólo interpretaciones», de inmediato nos sentimos como perdidos, sin suelo bajo nuestros pies, y reaccionamos por lo general en modos neuróticos, como afectados por un ataque de agorafobia, de miedo al espacio libre e incierto que se abre ante nosotros. Un miedo que se vuelve aun más intenso si dejamos el campo de la filosofía pura (en el fondo, los filósofos han dicho de todo y el mundo no ha cambiado en consecuencia.) y nos aventuramos en el terreno de la política. Es cierto que, una vez tomado en cuenta que no existen verdades absolutas sino sólo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina. Si alguien me dice «sé hombre», en general quiere que haga algo que no quiero hacer: ir a la

guerra, aceptar el sacrificio de mi interés y de mis a menudo legítimas expectativas de felicidad, etc. Como decía, una vez más, Wittgenstein, la filosofía nos libera así de los ídolos, y quizá sólo eso puede hacer, al menos según él.

Sin embargo, junto a esta liberación de los autoritarismos que pretenden tener una base metafísica, la conciencia del carácter interpretativo de toda nuestra experiencia parece dejar un vacío. ¿Cómo se evita, de hecho, que se abra así el camino hacia una sociedad de la lucha de todos contra todos, del puro conflicto entre intereses opuestos? Más aún, ¿cómo justificaremos, desde un punto de vista hermenéutico, el sincero escándalo que nos provocan los (tantos) políticos que mienten?

Si nos hacemos estas preguntas, intentando darles una respuesta honesta (también este adjetivo causa problema), deberemos reconocer la validez del discurso sobre la verdad como apertura contra la verdad como correspondencia. De esta última nos importa de veras sólo si «sirve» a una verdad diferente que nos parece más alta. No podemos aceptar las mentiras de Bush y Blair porque fueron dichas con el fin de hacer una guerra con la que creemos que no podemos estar de acuerdo, que no tiene nada que ver con nosotros, que viola demasiados principios morales a los que adherimos. Es cierto que también estos principios morales nos parecen «verdaderos», pero no en el sentido «metafísico» de la palabra ni porque correspondan por su aspecto descriptivo a algún dato objetivo. ¿Qué significa, por ejemplo, rechazar la guerra porque los hombres son hermanos? ¿En verdad la hermandad humana es un dato con el cual deberemos concordar porque es un hecho? Si se piensa entonces en lo que hoy pesa, o trata de pesar, en política la pretensión de aplicar reglas y principios científicos -por ejemplo, en economía, la «ley de mercado»-se comprende cuán problemático resulta creer en el deber absoluto de la verdad.

Debe repensarse toda la relación, incluso a partir del problema de Maquiavelo. Su error, al menos desde el punto de vista de una concepción no metafísica e ideológica de la verdad, no habría sido el de justificar la mentira sino el de confiar sólo al príncipe el derecho de decidir en qué casos la mentira se justifica. Digamos en pocas palabras que no tendríamos nada contra un «Maquiavelo democrático», aunque en muchos sentidos ésta es una contradicción de términos. Intentaré ser más claro. Puesto que la verdad es siempre un hecho interpretativo, el criterio supremo en el cual es posible inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado respecto de las «cosas», sino el consenso sobre los presupuestos de los que se parte para valorar dicha correspondencia. Nadie dice nunca toda la verdad, sólo la verdad y nada más que la verdad. Cualquier enunciado supone una elección de lo que nos resulta relevante, y esta elección nunca es «desinteresada»; incluso los científicos, que se esfuerzan por dejar de lado en su trabajo las preferencias, las inclinaciones y los intereses particulares, buscan la «objetividad» para llegar a alcanzar resultados que puedan repetirse y así ser utilizados en el futuro. Quizá sólo buscan ganar el premio Nobel, y también éste es un interés.

La conclusión a la que quiero llegar es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. Conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos, y, al límite, al

Estado ético, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su opinión y sus preferencias. Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia. Sin embargo, si se piensa la verdad en los términos hermenéuticos que muchos filósofos del siglo XX han propuesto, la verdad de la política deberá buscarse sobre todo en la construcción de un consenso y de una amistad civil que hagan posible la verdad también en el sentido descriptivo del término. Las épocas en las que se creyó que la política podía basarse en la verdad fueron épocas de gran cohesión social, de tradiciones compartidas, pero también, en muchos casos, de disciplina autoritaria impuesta desde arriba. Un ejemplo, incluso admirable, es la época barroca: por una parte, un amplio conformismo asegurado por la autoridad absoluta de los reyes y, por otra, un maquiavelismo explícitamente teorizado. La política «moderna», la que hemos heredado de la Europa de los tratados de Westfalia, en el fondo aún es ésta. Hasta en los casos cada vez más numerosos de corrupción administrativa (aquí pienso en la Italia de «Manos limpias»), los políticos han reivindicado, en los tribunales, el derecho a mentir (y robar, corromper, etc.) en nombre del interés «general». Robaban no para ellos mismos sino para el partido y, por lo tanto, para el funcionamiento de la democracia, que cada vez cuesta más.

Por muchas razones relacionadas con el desarrollo de las comunicaciones, con la prensa y con el propio mercado de la información, la política «moderna» en este sentido ya no rige. Se hace cada vez más evidente la contradicción entre el valor de la verdad «objetiva» y la conciencia de que aquello que llamamos realidad es un juego de interpretaciones en conflicto. Tal conflicto no puede ser vencido por la pretensión de llegar a la verdad de las cosas, ya que ésta resultará siempre diferente, hasta tanto no se haya constituido un horizonte común, vale decir, el consenso en torno a aquellos criterios implícitos de los que depende toda verificación de proposiciones singulares. Sé bien que ésta no es una solución a la cuestión, sino sólo el planteamiento del problema. Una frase de san Pablo (Carta a los efesios, 4, 15-16) dice así: «verita-tem facientes in caritate». El griego tiene *aletheuontes*, que es aun más fuerte. Ésta nos lleva de un salto más allá de la cuestión de la objetividad: ¿qué significaría hacer la verdad si ésta fuera la correspondencia del enunciado respecto del «dato»? La alusión a la caridad aquí no está de más. El conflicto de las interpretaciones, del cual la democracia no puede prescindir si no quiere convertirse en dictadura autoritaria de los expertos, los filósofos, los sabios, los comités centrales, no se supera sólo explicitando los intereses que mueven las diferentes interpretaciones, como si fuera posible hallar una verdad profunda (la primera escena, el trauma infantil, el ser verdadero antes de los enmascaramientos) sobre la cual después todos concordemos. Todo esto, que es el mejor resultado de la «escuela de la sospecha», la *pars destruens* de la crítica a las pretensiones de verdad absoluta, requiere de un amplio horizonte de amistad civil, de un consenso «comunitario», -por más sospechoso que pueda resultar el término-, que no dependa de lo verdadero y lo falso de los enunciados.

Repito: ésta no es la solución al problema, sino sólo un modo de plantearlo de forma explícita, evitando así al menos la hipocresía de la política «moderna» que nunca ha

puesto en discusión la noción de verdad como correspondencia y, sin embargo, siempre ha admitido que el político puede mentir «por el bien del Estado» (o del partido, o de la clase, o de la patria). Esa hipocresía debe ser condenada, no porque admite la mentira violando el valor «absoluto» de la verdad como correspondencia, sino porque viola el vínculo social con el otro, podríamos decir que va contra la igualdad y la caridad, o contra la libertad de todos.

Podría observarse que la libertad es también y sobre todo la capacidad de proponer una verdad contraria a la opinión común. Así, por ejemplo, la entiende Hannah Arendt en los apuntes de su diario escrito en los mismos años del proceso Eichmann. «La verdad -escribe Arendt (2002, pág. 531)-no se verifica por medio de una votación. Incluso la verdad fáctica, no sólo la racional, concierne al hombre en su singularidad». Sin embargo, en las mismas páginas se encuentra una constante insistencia también en el carácter siempre social de la verdad y en la difidencia que debe reservarse a quien pretende poseerla de modo preciso y estable. «Quien, en una oposición de opiniones, afirma que posee la verdad, expresa una pretensión de dominación» (pág. 619). Tal oscilación, que no me parece que nunca se haya llegado a superar del todo en la obra de Arendt, se explica quizá con el hecho de que también para ella la verdad es pensada como reflejo objetivo de datos de hecho. No obstante haber frecuentado el existencialismo, de Jaspers pero también de Heidegger, el tema de la interpretación siguió siéndole en sustancia ajeno.^[3] Aquí ahora prefiero una tesis de Ernst Bloch de la primera edición del *Geist der Utopie* (1918), donde dice que la diferencia entre el loco y el profeta está en la capacidad de este último de fundar una comunidad. Me parece otro insigne ejemplo de la transición de la verdad a la caridad, de la pretensión, siempre un tanto autoritaria y dogmática, de llegar a un fundamento estable, al ideal evangélico del respeto al otro. En efecto, en el diálogo social es necesario poder ofrecer argumentos, pero por lo general son argumentos *ad hominem*, referencias a nuestras convicciones comunes, que el discurso cotidiano y la supremacía mediática de la ideología dominante olvidan y ocultan demasiado a menudo; se trata de referencias a la historia y a la experiencia que compartimos con nuestros semejantes (el grupo, la sociedad, la humanidad misma como nos aparece en este momento histórico), más que de evidencias matemáticas o principios apodícticos; en resumen, del «sentido común» en el significado más alto del término.

Sé que en sociedades que han vivido experiencias recientes de dictaduras y violaciones de los derechos humanos, como la chilena, la sudafricana o la nepalesa, la cuestión de la verdad de hecho, el problema de saber qué les ocurrió en verdad a las personas que desaparecieron en el vórtice de la violencia policial es un problema central. Por lo demás, en Italia vivimos experiencias análogas, si bien desde más lejos, cuando sucede que alguien intenta revalorizar el fascismo negando que éste haya estado basado en la violencia y persecución de los disidentes y que haya participado de forma activa en el exterminio de los judíos y otras «minorías», desde los gitanos y los homosexuales hasta las personas con discapacidades.^[4] Sin embargo, la necesidad de saber la verdad objetiva sobre tantos hechos de este tipo no tendría sentido si no estuviera inspirada a su

vez en la necesidad de hacer justicia, por lo tanto, de hacer valer no la objetividad en cuanto tal sino el derecho de todos los que sufrieron o sufren hasta ahora, y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de verdadera amistad política. La libertad de todos no tiene necesidad de la verdad-correspondencia salvo como medio de realizar cada vez mejor la comprensión recíproca, ese reino del espíritu en el cual, como decía Hegel, la humanidad algún día podrá sentirse con respecto a sí misma, «en su propia casa».

La tarea política del pensar

Para discutir el actual rol de la filosofía en nuestras sociedades tardomodernas o posmodernas, quizá sea útil subrayar las analogías que subsisten entre un libro como *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper (1945) y las ideas expuestas por Heidegger en muchas de sus obras, en especial en una conferencia de 1964 titulada «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Por supuesto, es una combinación paradójica, sobre todo porque Heidegger no parece un pensador apasionadamente «democrático». A pesar de esto, las razones que mueven a Popper a alinearse en contra de Platón son en esencia las mismas que mueven a Heidegger en su polémica contra la metafísica que, tal como él escribe en el inicio de la conferencia mencionada, es también el platonismo, desde la antigüedad hasta Kant, Hegel, Nietzsche. Si, en efecto, en lugar de la expresión de Popper «sociedad abierta», escribimos el término heideggeriano Ereignis, «evento», no estamos traicionando ni las intenciones de Popper ni las de Heidegger, aunque ninguno de los dos estaría de acuerdo con esta pequeña «violencia» hermenéutica.

Popper opina que Platón es un peligroso enemigo de la sociedad abierta porque tiene una concepción esencialista del mundo: todo lo que es real responde a una ley que está dada como una estructura del ser, y la sociedad no debe hacer otra cosa que adecuarse a este orden esencial. Puesto que son los filósofos quienes conocen el orden esencial de las cosas, a ellos les corresponderá comandar la sociedad. La función que los filósofos -o bien, hoy, los científicos, los técnicos y los expertos- se han atribuido a lo largo de los siglos, de supremos consejeros de los príncipes, guarda una estrecha relación con esa convicción de base: que para el individuo y las sociedades siempre se trata de corresponder a un orden dado de manera objetiva que vale también como única norma moral. Un principio moderno como aquel según el cual «auctoritas, non veritas, facit legem», siempre ha estado expuesto a la crítica racionalista de inspiración metafísica, incluso cuando ésta era motivada por las mejores intenciones revolucionarias. Dondequiera que, en política, entra en juego la verdad, ahí comienza también el peligro del autoritarismo, en el «cierre» [sociedad cerrada] que Popper estigmatiza en su obra.

Ahora bien, lo que Heidegger llama «metafísica» de hecho es la idea del ser como de un orden dado de manera objetiva de una vez por todas. La misma idea que también Nietzsche reprobaba a Sócrates, viendo en él al iniciador de la decadencia moderna que mató el gran espíritu trágico de los antiguos. Si el ser es una estructura dada de una vez por todas, no puede pensarse apertura de la historia ni libertad alguna.

Como es natural, semejante visión es más reconfortante que la trágica, característica de los albores del pensamiento griego; pero el reconfortarse, podríamos agregar nosotros, vale sobre todo para aquellos que ya están seguros en el orden existente y, por tal razón, lo reconocen como racional y digno de valer por siempre (piénsese aquí, además de Nietzsche, en las tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin, 1940). Recuerdo que, también en esas primeras páginas de la mencionada conferencia sobre el final de la filosofía, Heidegger cita, junto al nombre de Platón, a Karl Marx, como aquel que ya

había actuado, antes que Nietzsche, la inversión de la metafísica, es decir, del platonismo. Con esto no pretendo decir que pueda llenarse por completo el salto entre la inversión de Marx y esa «superación» (*Überwindung*) en la que piensa el propio Heidegger. Sin embargo, seguramente no es arbitrario pensar, de parte nuestra, también en las ideas de Marx sobre los orígenes de la enajenación en la división social del trabajo cuando intentamos comprender, con Heidegger, por qué y cómo la metafísica se estableció de modo tan radical en la historia de nuestro mundo. Dejo de lado la discusión sobre el carácter «histórico» o «eterno» de la metafísica en el pensamiento de Heidegger, que llevaría a desarrollar un discurso sobre su nunca superada, y quizás insuperable, dependencia del mito bíblico del pecado original.

Aunque la noción de metafísica es usada por Heidegger de una manera más bien peculiar, creo que la analogía con Popper, por más que sea paradójica, puede aclarar en qué sentido ésta también es compartida por gran parte de la filosofía contemporánea; con seguridad, no sería difícil reconocerla también en Wittgenstein (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*: «el mundo es todo lo que acontece», Wittgenstein, 1922, 1, 1) y, como es obvio, en el pragmatismo y en el neopragmatismo. Bien sé que aún hablan de metafísica, de modo concorde desde el punto de vista terminológico, ya sea los continuadores del pensamiento clásico y de la tradición neoescolástica, ya sea esa peculiar neoescolástica que es cierta filosofía analítica en la cual ontología, metafísica, etc. indican sólo las estructuras del conocimiento anquilosadas en «ontologías regionales» carentes ya de esa elasticidad y de esa historicidad que aún podían reconocerse en el trascendental Kant e incluso en Husserl. En resumen, es bastante claro que, al menos en una gran parte de la filosofía contemporánea, la idea heideggeriana de metafísica como identificación del ser verdadero con una estructura estable, objetivamente reconocible y fuente de normas, goza de amplio consenso y es confinada al plano teórico, si bien no bajo el nombre de su principal autor.

A partir del rechazo de la metafísica entendida en este sentido -un rechazo que puede estar motivado por razones nietzscheano-heideggerianas, o por razones wittgensteinianas, carnapianas, popperianas-es legítimo plantearse el problema del final de la filosofía en la era de la democracia. Más aún, yendo mucho más allá de Heidegger y del propio Popper, es simple identificar el final de la filosofía como metafísica con la afirmación, práctica y política, de los regímenes democráticos. Donde hay democracia no puede haber una clase de detentadores de la verdad «verdadera» que ejerzan el poder en forma directa (los reyes-filósofos de Platón) o que provean al soberano de las reglas para su comportamiento. Por eso, repito, me parece sintomática la referencia a Marx que señalé en las páginas citadas de Heidegger. En esas mismas páginas se habla del final de la filosofía a causa de la disolución que ésta sufre con la especialización de las ciencias particulares, desde la psicología hasta la cibernética (que hoy llamamos más bien informática), pasando por la sociología, la antropología, la lógica, la logística y la semántica. Como es comprensible, no es para nada un discurso abstracto: quien enseña filosofía en las escuelas y en las universidades todos los días hace experiencia de esta progresiva disolución de la filosofía. En las universidades donde se instituyen nuevas

carreras de psicología, antropología o ciencias de la información, las inscripciones a las carreras de filosofía disminuyen de manera considerable. También disminuyen los fondos disponibles para los estudios filosóficos. En definitiva, todo eso es justo e inevitable, aunque desagradable para muchos de nosotros y sobre todo para nuestros estudiantes. De cualquier modo, es un aspecto muy concreto del «final de la filosofía», que parece no tener una vinculación directa con la democracia, al estar relacionado sólo con la creciente autonomía de las ciencias humanas. Sin embargo, como señala Heidegger, corresponde a un poder y a un prestigio social crecientes de los especialistas, acompañados de un control «científico» cada vez mayor en los diferentes aspectos de la vida en sociedad.

Si se tiene en cuenta todo esto, también se ve que el final de la filosofía deja un vacío que las sociedades democráticas no pueden dejar de tomar en consideración. Es decir, por una parte, la filosofía entendida como función soberana de los sabios en el gobierno de la polis está muerta y enterrada. Por la otra, tal como sugiere el título de la conferencia de Heidegger que habla de una «tarea del pensar» después del final de la filosofía-metafísica, subsiste el problema, en específico democrático, de evitar que la autoridad del rey-filósofo sea sustituida por el poder incontrolado de los técnicos de los diferentes sectores de la vida social. Se trata de un poder más peligroso aún, si bien más desleal y fraccionado, al punto de que el propósito revolucionario de «golpear el corazón del Estado» deviene absurdo pues el poder está distribuido en forma objetiva entre los muchos centros que cultivan las variadas especializaciones. Si quisiéramos usar una metáfora psiquiátrica, diríamos que existe el riesgo de construir una sociedad esquizofrénica, donde antes y después se instaura un nuevo poder supremo, el de los médicos, los enfermeros, las camisas de fuerza y las camas de inmovilización.

Intentemos, pues, modificar el título de la conferencia de Heidegger de esta manera: «El final de la filosofía en las sociedades democráticas y la tarea (política) del pensar». Ha terminado el rol soberano del filósofo porque se han terminado los soberanos. No es fácil decir si estos «finales» están vinculados en una relación de causa y efecto. Al igual que Marx, Heidegger diría que el final de la metafísica y, por lo tanto, de las pretensiones de soberanía de la filosofía, no es un asunto que se haya cumplido ante todo por acción de los filósofos. Con certeza, para él todo esto es más un evento del ser al cual la filosofía debe sólo corresponder; pero, como puede verse, la distancia de Marx resulta muy relativa: ¿dónde habla el ser al cual el filósofo debe responder? Con seguridad, no en la «estructura» económico-material de la sociedad, o no sólo en ella. La posibilidad que tenemos de plantear propuestas interpretativas que aun hoy son un tanto escandalosas pero que hace treinta años habrían sido incluso impensables, como la hipótesis de una cercanía entre la sociedad abierta de Popper y el final de la metafísica tal como lo piensa Heidegger, no nace de una salida filosófica cualquiera, sino que si tiene alguna validez es a su vez una respuesta a nuevas condiciones de la época. Con respecto al momento en que se situaban Popper y Heidegger, hoy el mundo está mucho más avanzado en el camino de la integración y de la racionalización científica; por lo cual el final de la filosofía -ya sea en el sentido de su disolución en ciencias particulares, ya

sea en el sentido del vacío y de la ausencia que deja en la democracia misma-es un hecho mucho más visible y universal. Al proponer la tesis de la cercanía entre Heidegger y Popper no descubrimos una verdad más profunda (ésta aún sería en efecto una forma de pensamiento metafísico, con pretensiones de absoluto), sino que correspondemos a lo que acontece, al evento, también en el sentido heideggeriano específico del término.

La tarea del pensar en esta situación, ya sea que nos refiramos a Marx o a Heidegger, aunque quizá no a Popper, es la de pensar en lo que queda oculto en la «cotidiana presentación» de lo que siempre sucede; o sea, para Marx la concreción dialéctica de los nexos que la ideología nos esconde; para Heidegger, la verdad como *alétheia*, como apertura de un horizonte (o de un paradigma) que hace posible toda verdad entendida como una conformidad hacia las cosas, verificación o falsificación de proposiciones (véase Heidegger, 1951). Como es natural, Popper no puede acompañarnos en este ulterior paso del discurso, ya que la alusión a Marx o a algo «oculto» que trata de pensarse parece alejarnos de la idea de la sociedad abierta. Aquí sería demasiado extenso mostrar que, en cambio, la cercanía con Heidegger y Marx en los términos que he propuesto todavía tiene valor. Dejemos de lado, pues, a Popper. El acercamiento de Marx y Heidegger, que este último sugiere en la conferencia que estoy comentando, es en cambio determinante. Sin embargo, ¿puede hablarse de la *alétheia* oculta a la que alude Heidegger como si fuera la concreción de las relaciones socioeconómicas de Marx? En otros términos, ¿cómo se configura la tarea del pensar después del final de la filosofía, cuando los filósofos ya no piensan tener un acceso privilegiado a las ideas y a las esencias que los pondría en condiciones de gobernar o dar normas al soberano? Si seguimos tan sólo a Marx, volveríamos a una metafísica racionalista e historicista, en la cual a los filósofos les espera la tarea de expresar la verdad definitiva de la historia que sólo el proletariado expropiado conoce y realiza con la revolución.

Tampoco Marx, en el fondo, supo mirar de veras al ser como esencia, y por eso tiene razón contra él Popper al considerarlo un enemigo de la sociedad abierta. En cambio, si sólo siguiéramos a Heidegger, nos encontraríamos atrapados en esa «mística sin fundamento, mala mitología, funesto irracionalismo» («grundlose Mystik, schlechte Mythologie, verder-blicher Irrationalismus», Heidegger, 1964) que él mismo ve como riesgos a los que está expuesta su posición. Para escapar a estos riesgos, que no son sólo de Heidegger sino de muchas de las filosofías de hoy (al menos de las que se niegan a devenir sólo un apéndice, más o menos superfluo, de las ciencias humanas y de las ciencias en general), es preciso dar un paso adelante en el camino de esa «urbanización de la provincia heideggeriana» inaugurado por Hans Georg Gadamer (cito la expresión ya famosa acuñada por Jürgen Habermas). Tal urbanización requiere que se libere a Heidegger de la «mística sin fundamento», desarrollando más allá de sus intenciones la referencia a Marx. En su conferencia sobre «El origen de la obra de arte» (1936), Heidegger había señalado, entre los modos de acontecer de la verdad, no sólo el arte sino también el ámbito de la razón, la ética, la política, el «pensamiento esencial». Estos aspectos quedaron sin desarrollo ulterior en la continuidad de su pensamiento. Por lo demás, aquí no se trata de ser más o menos fieles a su enseñanza, sino de buscar vías de

solución a nuestro problema sobre la tarea y el futuro de la filosofía después de su final.

En la época del final de la metafísica, no podemos seguir buscando, como hizo Heidegger, el evento del ser en esos momentos privilegiados a los que él siempre dirigió su atención: las grandes obras poéticas, las palabras «inaugurales» como la sentencia de Anaximandro, el poema de Parménides o los versos de Holderlin. Estos textos funcionan aún como esencias, ideas platónicas que sólo los filósofos reconocen y que hacen de ellos, una vez más, voces «soberanas». En la era de la democracia, el evento del ser al cual el pensamiento debe dirigir su propia atención es quizás algo mucho más amplio y menos definido, acaso más cercano a la política. Puede ayudarnos a pensarlo sólo una expresión del último Foucault que aquí retomamos en un sentido autónomo: «ontología de la actualidad». El evento (del ser) al cual el pensamiento tiene la tarea de corresponder en la época de la democracia es el modo en que el ser va configurándose en la experiencia colectiva. Lo oculto que tiende a huir en la especialización de las ciencias es el ser en cuanto ser, la integridad de la experiencia individual y social que debe sustraerse a la esquizofrenia tecnológica y a la consiguiente recaída en el autoritarismo. Hablar aquí de ontología y confiar esta tarea, una vez más, a los «filósofos» que ya no son soberanos ni consejeros de los soberanos significa con toda certeza imaginar un rol nuevo y aún por definirse del intelectual, no científico, no técnico, sino algo más parecido al sacerdote o al artista: sacerdote sin jerarquía, no obstante, y quizás artista callejero. Con menos fantasía, puede pensarse en una figura que tiene mucho que ver con la historia y con la política, en alguien que hace ontología mientras reúne las experiencias actuales con las pasadas, en una continuidad que es el sentido fundamental del propio término logos, discurso, y que construye continuidad también en la comunidad, ayudando a la formación de nuevos modos de entendimiento (otra referencia a Habermas: el filósofo como Dolmetscher). ¿Todo esto de veras tiene algo que ver con el ser?, podría preguntarse. Responderíamos: pero ¿es el ser acaso algo diferente, más profundo y más estable y oculto que su «evento»?

De la fenomenología a la ontología de la actualidad

Según una especie de círculo hermenéutico que tampoco en casos como éste la filosofía puede evitar, proponer un camino que va de la fenomenología a la ontología de la actualidad es ya un modo de encaminarse de forma explícita por ese sendero. Sin embargo, la decisión de emprenderlo no está motivada por ninguna razón teórica general, por ninguna exigencia lógica que obligaría a la fenomenología a convertirse en algo distinto de lo que solía ser en el propósito de Husserl y de los más ortodoxos seguidores de esa escuela. Por lo tanto, es la «actualidad» la que requiere este esfuerzo de transformación.

Ontología de la actualidad, como se ha dicho, es una expresión del Foucault tardío, que oponía ese modo «histórico» de filosofar a la que en cambio llamaba «analítica de la verdad».

Grosso modo, con este último término, Foucault indicaba el pensamiento interesado en definir las condiciones y los contenidos de una verdad no sujeta a los cambios de las condiciones históricas, esa verdad que en la tradición filosófica, al menos hasta Kant, siempre quiso ser una instancia crítica que la razón pudiera hacer valer también en relación con la historia. Puesto que Foucault no hizo ulteriores aclaraciones del sentido de ambos términos y, más aún, para él la propia ontología de la actualidad devino ontología histórica, aquí estamos autorizados a tratar los términos con cierta libertad. No sólo el de «actualidad» sino también el de «ontología», que, por cierto, Foucault no entendía en el sentido que ha venido imponiéndose en tantas formas de neorrealismo y de filosofía posanalítica de hoy. En lo que a mí respecta, entenderé ontología en el sentido que tomo de Heidegger, para quien ésta indica el pensar el ser en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo. Incluso esta sola decisión sobre el significado del término marca una profunda diferencia entre el intento que mueve estas páginas y el de los muchos ontólogos que lo reducen a una teoría de los objetos. En cuanto a la actualidad, el sentido en el que la entiendo es el que se refiere a la condición común de nuestra vida actual y que resuena sobre todo en el uso del término por parte de las lenguas neolatinas: attualita, actualité, actualidad. Como se ve, es un término muy vago y difícil de definir. Tiene el mismo carácter general y vago de palabras como modernidad y posmodernidad, entre otras. Sin embargo, señalo que cuando los empiristas hablan de «experiencia» tampoco usan la palabra en un sentido mucho más preciso.

Por lo tanto, mi hipótesis de trabajo es que hoy, en nuestra actualidad no sólo filosófica sino también histórico-social, es necesario pasar de la fenomenología hacia una ontología de la actualidad. Hablo de hoy mirando no sólo los problemas que se discuten en filosofía, sino que en cambio pretendo hablar del «mundo» en el que también todos nosotros, los filósofos, nos movemos y vivimos. ¿Acaso estoy pasando el límite que lleva a la sociología? Soy consciente del problema, pero lo justificaré con dos referencias: una es la definición que Lukács aplicó en el elogio fúnebre a Simmel, al llamar su trabajo «impresionismo sociológico». La otra es la práctica concreta de algunos grandes filósofos

del siglo XX, primeros entre todos Adorno, Horkheimer, Benjamin y Heidegger. Este último sobre todo me parece un importante ejemplo al cual atender, ya que el interés por la condición actual de la existencia humana madura en él como consecuencia del giro de su pensamiento que signa también el pasaje a una meditación de puro carácter ontológico.

Ninguno de estos filósofos propuso nunca un cuadro exhaustivo de lo que consideraba la condición humana actual. El término «impresionismo» usado por Lukács referido a Simmel incluye también una cierta parcialidad del contexto. El hecho es que, para filósofos como los que nombré, la elección de dedicarse a un determinado problema no podía estar inspirada más que en un «llamado» que sentían que provenía del mundo, y nunca de una motivación interna a la lógica del discurso filosófico tradicional. Esto, como he señalado, vale en especial para Heidegger, ya que para él escuchar el llamado del mundo es, como tal, aquello que constituye el interés ontológico madurado en él sobre todo (aunque no sólo) después del giro de los años treinta. No es necesario precisar que la situación histórica a la que me refiero es en primer lugar la que se expresa en la filosofía o, con más exactitud, en algunos de sus aspectos y corrientes que, sin embargo, con todo el riesgo que ello implica, asumo como el rasgo característico de tal condición: también la inevitable parcialidad de tal «asunción» tiene precedentes autorizados, en los filósofos antes mencionados y también en Husserl, para quien el concepto de «crisis de las ciencias europeas» no aludía por cierto a un inventario completo del mundo de su época.

Cuando hablo aquí de ir más allá de la fenomenología no me refiero de manera principal al Husserl autor de la *Krisis*. Pienso en la fenomenología eidética y en su tentación -así la llamaré-de resolver la filosofía en una serie de ontologías regionales que tienden a no preocuparse por la ontología fundamental. Hoy, esa que llamamos la tentación de Husserl, y que también está en la raíz de su ruptura con Heidegger, se representa en una oleada de nuevo objetivismo que signa una parte de la filosofía europea y se vincula con el pensamiento posanalítico norteamericano. Bajo la presión de tantas preguntas de nueva normatividad que se dirigen, casi siempre de forma indebida, a la filosofía, ésta con frecuencia se empeña en el esfuerzo de basar sus propias respuestas en una redefinición de los entes a los que deberían aplicarse las normas. Es típico el caso de la noción de «persona». En el último tiempo incluso un pensador como Jürgen Habermas ha propuesto redescubrir la noción de «naturaleza humana» para basar en ella normas de bioética. Aun compartiendo las preocupaciones de Habermas por los riesgos vinculados con la comercialización de los resultados de la ingeniería genética, tampoco podemos dejar de reconocer los riesgos que comporta una posición como la suya. Riesgos que pueden verse incluso a partir de la rápida aprobación obtenida por Habermas, en este intento suyo, por parte del Vaticano, desde siempre defensor de la pretensión de basar las normas éticas en la «naturaleza», es decir, en las esencias, las cuales, se entiende, ameritan fundar normas, contra toda crítica humeana, ya que son dadas de forma directa por Dios creador. Hoy, aunque no es el caso de Habermas, los esfuerzos por fundar normas en la naturaleza misma de los entes sobre los cuales se

discute se presentan con frecuencia como un discurso de inspiración fenomenológica que maneja el término «ontología» sirviéndose del uso que de él hizo Husserl. El mecanismo que, según observo, se utiliza en una parte del pensamiento europeo contemporáneo puede describirse como sigue. Se plantea el problema de saber de qué hablamos al nombrar, por ejemplo, a la persona. Para responder la pregunta, según el método más clásico de la filosofía analítica, se ponen en evidencia todos los rasgos que, en el uso lingüístico corriente, están implicados en la noción de persona. Un trabajo que en el fondo sólo amplía los datos de un buen diccionario y cuya utilidad es difícil negar. La definición léxica del término persona, construida de esta manera, a continuación es llamada ontológica; quien pregunta qué es la persona recibe la respuesta alcanzada mediante el análisis de los usos y de las implicaciones del término. Por ejemplo, Husserl, en el artículo sobre la fenomenología para la Enciclopedia británica, ¿hacía en verdad algo muy diferente a esto? Las diferencias entre lo recordado, lo deseado, lo imaginado, lo experimentado en carne y hueso, entre otras, no eran, a fin de cuentas, más que ilustraciones de usos lingüísticos y quizá no podían ser otra cosa. Para Husserl, como es natural, la legitimidad al hablar de ontología a propósito de estas distinciones provenía de forma directa del que para él era el «descubrimiento» decisivo de la fenomenología, o sea, el hecho de que en la intuición eidética se da, ya sea el objeto específico, ya sea el eidos o, antes aun, los eide que de forma inseparable lo constituyen en el ser. Desde este punto de vista, podemos incluso preguntarnos para qué aún se necesita una ontología fundamental. O, al menos, se vuelve muy comprensible que la filosofía se resuelva en ontologías regionales. Es muy probable que Husserl, o al menos el Husserl anterior a *Krisis*, pensara que las ontologías regionales de veras podían agotar toda la filosofía. Aunque no sea posible de documentar por completo a partir de la correspondencia intercambiada entre él y Heidegger en el período en que Husserl estaba escribiendo el artículo para la Enciclopedia británica, es muy probable que el desacuerdo entre el maestro y su discípulo tuviera que ver con la cuestión de la ontología fundamental y de su sentido. Al menos es así que se hacen comprensibles hoy la oposición y la ruptura. No podemos no recordar el propósito que Husserl expresaba en la famosa página de diario de 1906, cuando escribía que no podía soportar la vida si no podía tener la esperanza de alcanzar la claridad y «una solidez interior» (25 de septiembre de 1906). Había una suerte de necesidad religiosa en aquella página (que también se comprueba a partir de la conclusión que habla de un «mirar a la tierra prometida»). ¿De veras las ontologías regionales y su reconducción al yo trascendental satisfacen esa necesidad? Si queremos resumir, en términos simples pero no infieles, la diferencia entre Husserl y Heidegger en los años en que el primero desarrollaba la fenomenología mientras el segundo escribía *Sein und Zeit*, bien podemos hablar de una mente científico-matemática versus un espíritu de intensa religiosidad. También el profundo significado ético que Husserl atribuyó siempre a su propio trabajo de fenomenólogo se deja leer con facilidad como dedicación a una tarea que no se pone en discusión en cuanto tal. Como en el caso de las ontologías regionales, Husserl no cuestiona la legitimidad de la división tradicional del trabajo intelectual: la tarea que él se asigna no es diferente de la que asumían los

neokantianos de la época -la fundación trascendental de las esferas de experiencia específicas-, de cuya distinción no dudaba.

La insatisfacción que sentimos frente al modo en que el Husserl «matemático» desarrolla su propósito de alcanzar una solidez interior, deteniéndose en la fundación trascendental de las ontologías regionales, se parece mucho a la expresada por Heidegger respecto de Karl Jaspers en la reseña (escrita en 1919 pero publicada sólo en 1976) del libro sobre la *Psychologie der Weltanschauungen* [Psicología de las concepciones del mundo] (véase Heidegger, 1919-21). En esa reseña, Heidegger critica a Jaspers por haber olvidado el propósito expresado en la introducción del libro, que era estudiar las *Weltanschauungen* para poner en discusión la propia. En lugar de llevar a término esta tarea, Jaspers se limita, según Heidegger, a construir un panorama en sustancia estético, o sea, en términos de Heidegger, tan sólo descriptivo y objetivo de los diferentes tipos de visión del mundo. Tal enfoque panorámico también es evocado en otra página de la reseña, en referencia específica a Husserl y a la fenomenología. Muy en breve, si leemos el *Sein und Zeit* que Heidegger acababa de publicar en 1927, el mismo año en que discutía con su maestro el artículo de la Enciclopedia británica, la exigencia esencial que está en la base de la ontología fundamental es aquella que se anuncia desde las primeras páginas de su obra: o sea, la de ver el problema del ser a partir del ente que plantea el problema. La fenomenología de la que habla el artículo de Husserl tiene el mismo límite que el libro de Jaspers: deja fuera al ente que la formula. En efecto, el paso a la fenomenología trascendental, que ya se anuncia en el artículo, es un paso decisivo de Husserl hacia la superación de la pura descriptividad y del objetivismo que la reseña reprocha a Jaspers. Sin embargo, basta con comparar el peso diferente que tiene el término *eigentlich*, auténtico, en *Sein und Zeit* y en algunos pasajes del artículo de Husserl, para medir toda la distancia que separa a ambos autores. La ontología fundamental pregunta qué es del ser, involucrando sobre todo al que pregunta. Tanto que el olvido del ser al que alude el exergo de *Sein und Zeit*, la cita del Sofista de Platón, puede identificarse con facilidad con la objetividad panorámica de la mirada fenomenológica. Mirando la historia posterior a 1927 de Husserl y de su discípulo, podemos decir que aquello en lo que ambos pensaban aún de modo oscuro en el año de su ruptura era la historia del ser. Para Husserl ese paso a la historia del ser se producirá, en términos por lo demás no resolutivos, en la *Krisis*, donde la preocupación por relacionar la fenomenología eidética con la subjetividad trascendental encuentra su sentido más auténtico (aquí pienso en la interpretación de la *Krisis* dada por Enzo Paci) en el ideal de una restauración de la humanidad europea amenazada por la matematización de los saberes y por el predominio de las ciencias exactas por sobre el mundo de la vida. En Heidegger, como se sabe, la *Eigentlichkeit* de *Sein und Zeit* se transformará en la idea del ser como *Ereignis*, o sea, como donación (*Gabe*, *Schicken*) de aperturas histórico-destinales (*geschichtlich-geschicklich*) que son las que constituirán la historia del ser. Como es obvio, el interés en volver a meditar hoy sobre la relación conflictiva entre Husserl y Heidegger no es sólo historiográfico. Me parece que tal reflexión es necesaria para liberar a la fenomenología del mortal abrazo, yo lo llamaría

así, de las nuevas ontologías objetivistas desarrolladas como resultado del encuentro entre malos fenomenólogos y malos analíticos. Esas ontologías tienen el mismo límite objetivista, panorámico o tan sólo metafísico, en el sentido heideggeriano del término, que Heidegger señalaba en el libro de Jaspers y en la fenomenología eidética de los orígenes: no ponen en juego la existencia del filósofo que habla y formula las teorías. En esas ontologías, el ser (de la persona, de las varias esferas del ente, etc.) sólo puede ser inmóvil y ahistórico, geométrico como la ciencia europea que Husserl declaraba en crisis.

Es obvio que la exigencia heideggeriana de involucrar ante todo al filósofo en el discurso teórico parece inspirada en su orientación existencialista de base. Me refiero a esa atención por el existente singular y su libertad que había sido el gran motivo de la polémica de Kierkegaard contra Hegel, y que Heidegger encontraba también en Jaspers. Para justificar la idea de que la fenomenología debe devenir una ontología de la actualidad, no alcanza probablemente con remitirse al existencialismo, al menos no sólo en el sentido en que el término se aplica a Kierkegaard y a Jaspers. Paradójico aunque no tanto, el existencialismo entendido en estos términos aún parece tener una motivación de tipo «objetivo». Una teoría que no comprenda también al filósofo en su propio ámbito no refleja la «realidad» de manera fiel. Ahora bien, la polémica antimetafísica que Heidegger llevará a cabo después de *Sein und Zeit*, pero que ya se reconoce con claridad en la obra de 1927 (ante todo, en la tarea de una «destrucción de la historia de la ontología»), no puede tener esas motivaciones, ni siquiera en la forma más remota, de tipo objetivista. Lo que la mueve, y que se refleja por ejemplo en las declaraciones autobiográficas contenidas en el discurso en la Academia de Heidelberg, es lo que podemos llamar el espíritu de la vanguardia artística y cultural de principios del siglo XX o también, más simple aun, el espíritu del expresionismo así como lo encontramos expuesto de manera ejemplar en *Geist der Utopie* de Ernst Bloch. La metafísica debe ser superada o al menos no debe aceptársela, no porque no incluya al sujeto de la teoría y sea por lo tanto incompleta, sino porque, con su objetivismo, legitima un orden histórico y social en el que la libertad y la originalidad de la existencia son canceladas. En *Sein und Zeit* Heidegger se encuentra ya muy lejos de la idea de la verdad como correspondencia al dato, y esta misma noción de verdad no puede ser rechazada porque a su vez no refleja la verdadera (objetiva) esencia de la verdad. De forma racional, podemos atribuirle sólo una motivación práctico-política, que en el propio Heidegger se aclarará sólo a través del largo itinerario de su *Kehre*, pero que nosotros podemos reconocer hoy con claridad porque contamos con los medios para ello. Un pensamiento que se esfuerza por salir del olvido del ser a favor del ente (o sea, de la identificación del ser con el objeto) es sólo aquel que compromete e involucra ante todo al ente que se esfuerza por cumplir esa operación. Tal pensamiento no puede ser sino una ontología de la actualidad, aunque Heidegger nunca la llamó así. Aquí vale la pena recordar a un gran intérprete de Heidegger, Reiner Schürmann, quien tituló un estudio fundamental sobre Heidegger remitiéndose al principio de anarquía (Schürmann, 1982). Señalo sólo el sentido general del trabajo de Schürmann, del cual me siento cerca sobre todo por la insistencia en el problema de la acción. No se da la posibilidad de salir de la metafísica -tampoco sólo en

la forma de la *Verwindung*, la única posible según Heidegger-salvo luchando contra la objetividad fija del ente. Schürmann habla de «anarquía» y también aquí permítidme retomar su término sin adoptar toda su teoría. Tratar de recordar el ser en su diferencia con respecto al ente significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como éste se da, de hecho, en nuestra condición histórica. Se trata, pues, de intentar reconocer los rasgos específicos de la apertura histórica a la cual somos lanzados (por ejemplo, el paradigma, en el sentido de Kuhn, que nos hace posible hablar, verificar o falsificar nuestros juicios); así como también de reconocer su radical contingencia e historicidad, con una especie de toma de distancia que para Heidegger quizás es el verdadero sentido de la *epoché* fenomenológica. En efecto, es lo que dice Heidegger cuando habla del círculo hermenéutico: hay que estar en su interior a conciencia, no dejándose imponer «*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*» por el azar o por opiniones comunes (véase Heidegger, 1927, pág. 194). Ese pasaje de *Sein und Zeit* en su contexto era problemático, ya que no quedaba tan claro qué significaba estar en el círculo sin ceder a las opiniones corrientes, pero también sin pretender salir de él con una visión «objetiva» de la cosa por conocer. Me parece que el problema puede hacerse más claro si pensamos en el doble sentido de la ontología de la actualidad: darse cuenta del paradigma al cual somos lanzados y suspender de éste la pretensión de validez definitiva a favor de una escucha del ser como no dicho.

No es difícil mostrar por qué semejante pensamiento del ser corresponde de modo más completo a la exigencia de la cual partía Heidegger en su crítica a Jaspers que, como he mostrado, vale también para Husserl: piensa en el ser en su darse y ocultarse en la efectiva apertura histórica (el paradigma), y se abre al ser como diferente al ente en cuanto suspende de modo «anárquico» la pretensión de definitividad de la apertura.

¿Con qué resultado?, se preguntará. Aquí me parece que debo disentir con Schürmann, al menos si lo comprendo bien, pues él, consciente también de su lectura de Meister Eckhart, tiende a una suerte de conclusión mística que corre el riesgo de hacer de la *epoché* una condición de desprendimiento total de la historia. Tiendo a pensar que la escucha del ser, en las dos formas que he señalado -conocimiento del paradigma y suspensión de su validez en función de una escucha de lo no dicho del ser-, puede identificarse en los términos siguientes. La comprensión del paradigma en el fondo no es otra cosa que el esfuerzo por comprender de forma dialéctica la totalidad social a la que somos lanzados; también y sobre todo, en el sentido del materialismo histórico de Marx. La escucha del ser como no dicho es la atención a la voz, desde siempre silenciada, de los perdedores de la historia de los que habló Benjamin. Quizá no el propio Heidegger pero con certeza Schürmann sí podría estar de acuerdo con esta interpretación extremista de su «principio de anarquía».

El principio de Tarski

No exageraba Richard Rorty cuando, en el diálogo con Pascal Engel, declaraba que no se sentía interesado en la discusión sobre realismo y antirrealismo que aún agita a una parte de la filosofía contemporánea (véase Engel, Rorty, 2007, págs. 90 y sigs.). Es decir, la discusión sobre el sentido que debe darse al famoso principio de Tarski, según el cual «P» es verdadero si, y sólo si, P., que traducido quiere decir: «llueve», es verdadero si y sólo si llueve. Las comillas son decisivas, como es obvio, o tal vez no tan obvio, fuera del ámbito de los interlocutores interesados en el debate. Más aún, el famoso principio de Tarski puede ser para los profanos, pero también para muchos filósofos, como muestra el ejemplo de Rorty, una enésima prueba de la inutilidad de cierto tipo de filosofía.

En efecto, también leyendo el lúcido libro de Diego Marconi (2007, págs. 172 y sigs.), de cuya seriedad como filósofo no dudamos, con el significativo título *Por la verdad*, no puede evitarse una cierta sensación de aburrimiento y, en el fondo, es imposible escapar de la pregunta «¿para qué sirve?» que está en la base de la antes citada discusión entre Rorty y Engel. Pero antes aun de la pregunta sobre la utilidad de la discusión, el libro de Marconi nos sitúa frente a un problema aun más radical: ¿de veras la segunda P está fuera de las comillas? ¿Quién lo dice? Responder a esta pregunta sirve también y sobre todo para delinear la respuesta de Rorty. Que P esté fuera de las comillas lo dice, sostiene Marconi, alguien a quien le sirve que se diga así.

¿Es posible que la segunda P esté fuera de toda comilla? O, de cualquier manera, ¿por qué decidir de entrada que no tiene sentido hacer semejante pregunta? En el fondo, la única razón que Marconi aduce para excluir la segunda P de las comillas es que de otro modo gran parte de nuestros discursos sobre verdadero y falso, afirmaciones justificadas o injustificadas, decisiones políticas y éticas sería vana, no tendría sentido alguno. Cada vez que nos oponemos a una tesis, que afirmamos algo contra alguna otra cosa, usamos la distinción entre «P» y P. El argumento a favor del principio de Tarski es, pues, que tenemos necesidad de ese principio, pero, de nuevo, ¿quién lo necesita? Tal argumento opuesto al «relativismo» pragmatista de Rorty es a las claras autocontradictorio. La tesis de Tarski debería ser aceptada sólo porque es verdadera, no porque está dicha desde o a un auditorio específico, ese «nosotros» de la experiencia común al que también Marconi se remite para mostrar su validez.

Como ve cualquiera que haya tenido la paciencia de llegar hasta aquí, nos hemos enredado ya en una serie de cuestiones de las que sólo puede decirse que no conducen ni aclaran nada, o que pueden evitarse con sólo renunciar a la pregunta sobre «quién lo dice». Pregunta de la cual, sin embargo, al parecer no se escapa, a menos que se quiera prohibir, en un acto, por cierto, bastante poco filosófico.

La cuestión, como se habrá entendido, es la que Nietzsche resuelve de forma brutal escribiendo que «no existen hechos, sólo interpretaciones, y ésta también es una interpretación» (véase más arriba, Cap. 1, «Política sin verdad»). Marconi también recomienda aceptar la tesis de Tarski porque no podemos dejar de hacerlo para explicar

nuestra experiencia común. Sin embargo, nuestra experiencia común -que él con frecuencia llama también la máxima evidencia disponible aquí y ahora-, es una interpretación. Tendemos a no llamarla así sólo para distinguirla de opiniones de carácter individual más marcado, de las que decimos que son «sólo» interpretaciones. Incluso de la historia del universo anterior a nosotros podemos hablar sólo en la medida en que «sentimos», de algún modo, sus efectos.

¿Reivindicar el carácter interpretativo de toda afirmación sobre los hechos significa tal vez sostener que las cosas no existen si no las inventamos nosotros (idealismo empírico)? ¿O que el orden en el que nos aparecen es un orden que establecemos nosotros, de forma más o menos arbitraria (una suerte de idealismo subjetivista-trascendental)? Kant, que no es un pensador caído en el olvido, afirmaba que de las cosas en sí no sabemos sino aquello que nos aparece fenoménicamente en el contexto de nuestros a priori (tiempo, espacio, categorías del intelecto). Agregaba que por ello no debía borrarse del todo la distinción entre chácharas y enunciados «verdaderos». Si decimos que la diferencia entre verdadero y falso es siempre una diferencia entre interpretaciones más o menos aceptables y compartidas, mantenemos esa misma distinción y no tenemos necesidad de imaginar un hecho que «exista» fuera de toda lectura humana.

¿Quién no se siente satisfecho con esta solución? ¿A qué, a quién, le sirve la «verdad» sin las comillas? ¿Quizá, como sugiere Marconi, sirve para poner en discusión el orden existente, ilustración y revolución, derechos humanos contra totalitarismos, progreso del saber contra oscurantismo? «¡Pero hacedme el favor!», diría Toto. Quien siempre la ha emprendido contra Kant y su perverso subjetivismo ha sido la Iglesia y a menudo también los príncipes y los Gobiernos. Por supuesto, eso no sería una «prueba» desde el punto de vista de un tarskiano. Tomémoslo sólo como un «signo» que nos exhorta a estar atentos, y a descubrir una «verdad» sobre la verdad. O sea, ¿diremos que «es verdadero» que la tesis de Tarski sirve a quien detenta el poder para imponer su propia interpretación como la única verdadera? No, como buenos pragmáticos, quizá con un barniz de crítica marxista de la ideología, sólo diremos que esto es lo que «a nosotros» nos suena como verdad, esa verdad que puede hacernos libres. Nunca podemos pretender identificarnos con el punto de vista de Dios. Sólo podemos reconocer que vemos las cosas con ciertos prejuicios y con ciertos intereses de base, y que si acaso es posible la verdad, ésta es el resultado de un acuerdo que no necesitó de evidencia definitiva alguna, sino de la caridad, la solidaridad y la necesidad humana (¿demasiado humana?) de vivir en paz con los demás. ¿Decir todo esto -amar al prójimo es un deber, la solidaridad es mejor que la lucha-significaría que, como una P fuera de las comillas, lo creemos porque es un hecho? Tal vez ni siquiera Tarski en persona lo afirmaría.

Filosofía y política

Nos planteamos el problema de la relación filosofía/política en un momento que, al menos para mí, se caracteriza por dos eventos «epocales», con todos los riesgos que comporta el uso del término. Por una parte, hemos visto que la filosofía ha vivido, y aún sigue viviendo, ese proceso que Heidegger llamó «final de la metafísica»: la disolución de las pretensiones del pensamiento fundacional, la así llamada «crisis de la razón» que, aunque quizás está demasiado enfatizada y demasiado genéricamente reducida a slogan, es un hecho difícil de ignorar. Por otra parte, con respecto a la política, la caída del socialismo real lanzó un descrédito general sobre las ideologías políticas de tipo «deductivo» y global, favoreciendo la afirmación de un liberalismo de espíritu de amplio cariz «popperiano», que se esfuerza por pensar la política en términos de pequeños pasos, de prueba y error, de extrema concreción pragmática. Sin que haya dependencia causal alguna de uno a otro, ambos eventos tienen una obvia conexión recíproca; desde antes de la caída del socialismo real, por lo demás, la crisis de la metafísica (en el sentido heideggeriano que ya hemos delineado) se había desarrollado también en relación con la caída de las condiciones políticas de un pensamiento universalista: el fin del colonialismo, la toma de la palabra por parte de otras culturas, con el desarrollo paralelo de la antropología cultural, el descrédito -también éste antes práctico que teórico (Primera Guerra Mundial)-del mito del progreso unilineal de la humanidad guiada por el más «civil» Occidente.

Si éste es el horizonte más amplio, una suerte de «prólogo en el cielo» de la situación que estamos viviendo, a un nivel más próximo y más doméstico, la crisis de los partidos políticos (no sólo los que son destruidos por la corrupción endémica, sino también los que han visto reducirse al mínimo su propia vitalidad por efecto de la teledependencia de gran parte de su «público» tradicional) también ha significado un drástico cambio de la relación entre el filósofo y la política. El intelectual orgánico ha perdido su papel y su legitimidad ante todo porque ha terminado (ha sufrido un ocaso, está difunto: no refutado sino fuera de circulación) el comunismo marxista. Sin embargo, en segundo lugar, esta figura de intelectual ha perdido a su interlocutor, es decir, el partido político. Aunque en muchos casos el interlocutor haya resucitado en la forma genérica de la «opinión pública», sería difícil afirmar que aún se esté aquí frente a un verdadero rol político del intelectual. Aunque cuando reviste la función de comentarista, ensayista o columnista de opinión, éste no pueda llamarse especialista y técnico y tenga los rasgos del intelectual en el sentido gramsciano de la palabra, la condición en la que actúa es más bien la del escritor libre, más aún, la del artista creativo, en cuya relación con la realidad social y política siempre median de algún modo los mecanismos (¿cuán libres y neutrales?) del mercado.

Ese aspecto del problema puede resultar marginal si fuera sólo de índole «práctica», pero no lo es. La relación del filósofo con la política es, sin duda, tal vez sobre todo, también un problema de contenidos, de qué tiene éste para decir al político. Sin

embargo, también los contenidos están marcados de manera profunda por las condiciones en las que se elaboran y se enuncian. La diferencia que, al menos hasta hace varios años, encontrábamos a menudo entre la presencia «pública» (en los medios) de la filosofía en Italia y la del mundo anglosajón, por ejemplo, siempre resultaba vinculada al hecho de que en Italia, desde la reforma Gentile, la filosofía ha sido materia de estudio en buena parte de las escuelas medias superiores. Señalo esto sólo para decir que, hablando de filosofía y política, deberemos prestar mucha atención a las condiciones efectivas de existencia de quien ejerce la filosofía como profesión en nuestras sociedades, en particular a la posición de la filosofía en la escuela (que, creo, debería extenderse mucho más allá de los límites actuales).

Los dos «macroeventos» a los que me he referido crean una doble condición para la relación de la filosofía con la política, de dificultad y de apertura, que considero merece atención. La paralela y vinculada disolución de la metafísica y del socialismo real hace declinar de forma definitiva la época del filósofo consejero del príncipe: ya sea éste el soberano iluminado de los philosophes dieciochescos, ya sea el partido político, el «nuevo príncipe» gramsciano. Mas no en el sentido al cual a veces parece orientarse la política de los gobiernos de las sociedades industriales: es decir, no porque el filósofo, siguiendo una lógica de pasaje al estadio positivo, sea sustituido por el científico, el economista, etc. En este caso, la relación tradicional, «metafísica» (y autoritaria) de la filosofía con la política se mantendría sin cambios, salvo por la sustitución de un tipo de científico (obsoleto, no especializado) por otros. En política, el final de la metafísica tiene, en cambio, su auténtico paralelo en la afirmación de la democracia: la filosofía descubre por su cuenta (¿pero en qué medida?) que la realidad no se deja comprender en un sistema lógicamente compacto y aplicable, en sus conclusiones, también a las elecciones políticas. La política, por su parte, hace experiencia de la propia imposibilidad de estar de acuerdo con la «verdad», ya que en cambio debe dejarse guiar por el juego de minorías y mayorías, por el consenso democrático. No es en vano señalar esta separación de la política y de la verdad: en Italia y en el mundo católico no dejamos de ser provocados por la exigencia de conformar las leyes del Estado a partir de lo que la Iglesia considera la verdad metafísica: de la naturaleza humana, del bien, de la justicia.

Como es natural, una política sin «verdad» no es sólo y necesariamente una política democrática, sino que también puede ser una política despótica que en lugar de ir más allá de la metafísica, tan sólo retrocede más acá de su propio descubrimiento y reivindicación; también por cierto una política, de inspiración metafísica, de los derechos naturales del hombre. Creo que sobre todo de esta preocupación, unida no obstante a la conciencia de la irremediable imposibilidad de fundar una política racional en la filosofía, surgen hoy esas filosofías políticas que se concentran en la legitimación filosófica de la democracia y, más en general, del Estado liberal (pienso, por ejemplo, en Habermas, 1992). No estoy discutiendo aquí si posiciones que yo llamaría de proceduralismo trascendental, como las de Habermas o Apel, pueden desarrollarse también más allá de la legitimación de la democracia, en dirección de elecciones «sustantivas» a favor de esta o de aquella política, de este o de aquel particular modelo de sociedad y de Estado.

Cualquiera que sea la respuesta a esa pregunta, es bastante evidente que tales posiciones se mantienen dentro de un modelo que podemos llamar tradicional o, en mis términos, metafísico, de relación filosofía/política: la necesidad o el deber de construir sociedades democráticas derivan de una reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad de todo discurso sensato, a pesar, a fin de cuentas, de la contradicción performativa que es la clave sobre todo de Apel, pero que rige también la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Es más que obvio que no estoy objetando la aceptabilidad de las conclusiones políticas a las que, por vías diferentes, llegan Apel y Habermas. No obstante, me parece que una cierta sensación de futilidad política en el discurso de ambos -con este término sólo expreso el hecho de permanecer confinado al ámbito académico, de los especialistas; y en un momento en el que la legitimidad de la democracia liberal ya no es discutida casi por nadie- depende también de la incapacidad de situarse de veras en la nueva condición de la filosofía, y no sólo de la filosofía política, sobre la que creo que debe reconocerse que está marcada en gran medida por la democracia, mucho más allá de los discursos de legitimación llevados a cabo desde un punto de vista esencialista o de cualquier manera trascendental.

Ya sea cuando quiere presentarse como teoría legitimante una determinada forma de Estado, ya sea cuando en cambio pretende promover elecciones políticas más sustantivas y específicas, hoy la filosofía ya no debería hablar desde un punto de vista fundacional. Si se ubica, aunque sea sólo de modo implícito, desde un punto de vista semejante, se expone a la consecuencia de tener que hacer depender su propia eficacia política de la alianza con un príncipe, antiguo o moderno, es decir, desde alguna forma de autoritarismo. Considérese, como comprobación, la idea de Habermas y de Apel de una comunicación social no obstaculizada. Y la consiguiente, persistente sospecha respecto de la manipulación a la que las clases dominantes, a través del uso de los medios masivos de comunicación, someterían a los electores, por la cual los resultados de las votaciones estarían siempre viciados en mayor o menor medida, en tanto que no serían en verdad libres. Tal sospecha puede valer como ideal regulativo para orientar las leyes a una realización cada vez más perfecta de la libertad de prensa, a la lucha contra los monopolios en la información, etc.; pero pensada de forma radical, también supone una conexión entre política y verdad y, por lo tanto, el riesgo de tener que admitir alguna forma de mandarinato al que se confía la tarea de velar por la transparencia de la comunicación.

Por lo tanto, me parece que más allá de la consideración, importante por supuesto, de las circunstancias específicas en las que se sitúa hoy la relación entre filosofía y política (sociedad de los medios, problema de la filosofía en las escuelas, disolución de los partidos, etc.), la principal pregunta a la que se debería intentar dar respuesta es: ¿qué pasa con la relación filosofía/política en un mundo donde, sea como consecuencia del final de la metafísica o como consecuencia de la consolidación de la democracia, no puede (¿ya?) pensarse la política en términos de verdad? La doble condición, de dificultad y de apertura, en la que la filosofía se encuentra en este mundo consiste en el hecho de que, por una parte, ya no puede ofrecer a la política indicaciones sacadas de su

conocimiento de las esencias, de los fundamentos y tampoco de las condiciones de posibilidad; por la otra, al ya no deber y no poder ser pensamiento del fundamento, la filosofía deviene pensamiento político de por sí, en la forma de lo que propongo llamar «ontología de la actualidad», en el sentido que habíamos delineado (véase más arriba, Cap. 1, «De la fenomenología a la ontología de la actualidad»). De forma muy sumaria, ésta se concibe como (la más persuasiva) respuesta al llamado de Heidegger a rememorar el ser. Este llamado no había sido formulado (en *Sein und Zeit*) en nombre de una necesidad abstracta de completitud cognoscitiva (se necesita de una ontología fundamental para fundar las ontologías regionales: Husserl en la *Krisis* vuelve a partir de ahí), sino como reacción a la fragmentación de la experiencia y de la noción misma de realidad que se produce en la modernidad. Es sobre todo en la modernidad «weberiana», caracterizada por la especialización y separación de las esferas de existencia y de valor, por la multiplicación de lenguajes sectoriales, que se pierde el recuerdo de lo que significa «ser». Por otra parte, puesto que el resultado de la reflexión de Heidegger lleva a reconocer que no «existe» el ser, sino que éste acontece y que, por lo tanto, no podemos remontarnos a un objeto que se da en presencia una vez que se han disipado las nieblas del olvido en el que ha caído, rememorar el ser significará, para quien quiera interpretar a Heidegger también contra ciertos malentendidos consigo mismo, esforzarse por comprender qué significa «ser» -el término y casi nada más que él mismo-, en nuestra experiencia actual.

Sobre esta base, no me parece escandaloso afirmar que un pensamiento rememorante, *andenkend*, como Heidegger piensa que debe ser el pensamiento no metafísico o posmetafísico, pueda definirse también como un pensamiento democrático. Lo que éste escucha en su esfuerzo por rememorar no son sólo las voces de un arcaico misterio originario perdidas en el vertiginoso devenir de la modernidad; no existe un origen puesto desde algún lugar fuera de la actualidad del evento. Existe el espesor del evento que lleva en sí las huellas del pasado, pero que también está compuesto por las voces del presente; y el pasado mismo es algo a lo que accedemos sólo a través de lo que se ha conservado de él hasta nosotros, su *Wirkungsgeschichte*.

La filosofía que se ha distanciado de la ilusión del fundamento ¿aún puede llamarse en verdad ontología? Se sabe que algunos intérpretes y seguidores radicales de Heidegger, primero entre todos Derrida, niegan que aún pueda hablarse de ser, porque esto sería una forma de recaída en la metafísica del fundamento. Sin embargo, hablar aún de ser y de ontología no es una pretensión excesiva, antes bien, es una expresión de modestia de esta filosofía: ésta sabe que no debe responder a la verdad, sino sólo a la necesidad de recomposición de la experiencia para una humanidad histórica que vive la fragmentación de la división del trabajo, de la especialización de los lenguajes, de las múltiples formas de discontinuidad a las que nos expone también y sobre todo la rapidez de las transformaciones, tecnológicas en primer lugar, de nuestro mundo. En cambio, dejar de lado el ser sólo es posible si, al descuidar esta modesta tarea, se piensa que aún debe responderse de todos modos a una objetiva verdad de las cosas, que excluiría precisamente una «ficción» similar, demasiado vaga y rígida al mismo tiempo.

Definida como ontología de la actualidad, la filosofía se ejerce como una interpretación de la época que da forma a un sentir difuso sobre el sentido de la existencia actual en una cierta sociedad y en un cierto mundo histórico. Soy consciente de que aquí se descubre el agua tibia de la filosofía como espíritu del tiempo, de hegeliana memoria. La diferencia está en la palabra interpretación: la filosofía no es expresión de la época, es una interpretación que con certeza se esfuerza por ser persuasiva pero que reconoce su propia contingencia, libertad y riesgos. Aquí no sólo parece retornar Hegel, sino que también el empirismo tiene su parte: la época y el sentir difuso sobre su sentido tal vez es sólo la experiencia, esa a la que se esforzaban por serle fiel los empiristas. Experiencia interpretada de modo filosófico, es decir, con los instrumentos y en continuidad con una cierta tradición textual, cuyos elementos, aspectos y autores determinados se eligen a preferencia de otros; pero que queda presente como trasfondo en su totalidad, como posible fuente de interpretaciones alternativas.

De cualquier modo que se juzgue esta propuesta, por lo menos queda claro que ésta configura una alternativa a las filosofías que aún se proponen, con respecto a la política, una función fundacional (o incluso sólo la legitimación trascendental de una cierta forma de gobierno, cualesquiera sean luego las elecciones específicas que se cumplan según esas reglas de juego). Dejando de lado toda pretensión fundacional, una ontología de la actualidad ofrece a la política una cierta visión del proceso histórico en curso^[5] y una cierta, libre y riesgosa interpretación de sus virtualidades positivas, consideradas así no sobre la base de principios eternos sino de elecciones argumentadas desde el interior del proceso mismo (cuando estamos en un camino, siempre sabemos más o menos hacia dónde debemos ir.). Como es sabido, Rorty ha hablado de una *lignée kantiana* y de una *hegeliana*, que se contraponen en el pensamiento de hoy; y bien, aquí estamos sin duda en una línea «hegeliana», en el sentido de que la filosofía se compromete con la historia, apuesta más a unos desarrollos que a otros y, por lo tanto, abandona su posición de trascendental neutralidad, posición a la que en cambio permanecen ligadas otras herencias del kantismo (como es el caso de Apel y Habermas), así como gran parte del pensamiento político de inspiración analítica.

La ontología de la actualidad, cuando se esfuerza por pasar de las enunciaciones pragmáticas a la elaboración concreta, no tiene sin embargo una vida más fácil que las filosofías fundacionales. Más bien, el trabajo le resulta aun más arduo, ya que, volviendo a una de las consideraciones iniciales, la condición socio-profesional de su ejercicio todavía está recortada sobre todo según la figura del filósofo tradicional o, a lo sumo, del científico, del especialista, del académico llamado a excavar con rigor una cierta y pequeña porción del vasto mundo del saber. Si a esto se agrega el hecho de que, con la disolución de los partidos y la asfixia general del asociacionismo político, casi han desaparecido las posibilidades de un «suplemento» de socialidad para el filósofo, se entenderá que su esfuerzo por dar forma al sentir difuso, por «representar» de modo democrático en alguna medida el actual sentido del ser, comporta dificultades casi insalvables. Así, la distancia entre la filosofía y su tiempo, también en esta forma que al menos en principio debería estar más abierta al diálogo con la política, sigue siendo

gigantesca. Sin embargo, si la reflexión sobre filosofía y política tampoco -al menos desde mi punto de vista-hace avanzar mucho en el camino de un replanteo de la relación y del aporte filosófico a la política, puede al menos tener el sentido de llamar a la filosofía a una mayor conciencia de qué significa el evento, si es que es tal, del final de la metafísica y del advenimiento de la democracia en el pensamiento.