

Mercè Rius es profesora de Filosofía en la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha publicado, entre otros, T.W.Adorno. Del sufrimiento a la verdad (*Laia*, 1985), La filosofía d'Eugeni d'Ors (*Curial*, 1991) y De vuelta a Sartre (*Crítica*, 2005).

Filosofía sin consignas

Mercè Rius

Filosofía «sin consignas» no significa libre de presupuestos aunque este título se inspire en Adorno y su contundente defensa de la libertad intelectual, asimismo vinculada a la posibilidad –o imposibilidad– de conocer la verdad. Toda filosofía en sentido propio alberga presupuestos. Ahora bien, una consigna es un presupuesto que no *se pone en juego* a sí mismo en el interior del discurso; luego se opone a ser cuestionado, revisado, modificado y, si hace falta, abandonado. El presupuesto como tal, o mejor dicho, los presupuestos constituyen el bagaje de partida del discurso filosófico, esto es, de lo que llamaremos el «trabajo de los conceptos» –declinando ahora a Hegel en plural. La consigna, en cambio, es una especie de finalidad que guía al discurso y le prohíbe levantarse en su contra ya que sin ella el propio discurso se mostraría *carente de sentido*. En otras palabras, la consigna ejerce una función adaptativa, como el *télos* griego; como la «causa final» aristotélica que dirige los actos humanos –según el modelo natural– desde el principio hasta el fin y/o desde el fin ya al principio. Sólo que la consigna no posee rango ontológico, inherente al ser de las cosas y por ende a la verdad, sino que su máxima objetividad, en caso de que la tenga, reside en un simple *acuerdo entre sujetos*. Y aun así éste oficia de *télos* en cuanto niega sentido a los discursos que no lo respeten. Siguiéndolo no se aprehenderá realidad alguna a menos que esté ajustada a esquemas preestablecidos. Como si de un tabú se tratase.

La consigna está hoy a la orden del día en la comunidad filosófica; tanto, que el nombre de «comunidad» suena ya a puro eufemismo (pero no citemos a Nietzsche de momento). La anterior alusión al tabú quería indicar que la consigna va estrechamente relacionada con la moral. Cada vez más, el uso de consignas se ha vuelto en sí mismo expresión de moralidad, si es que ésta no ha acabado resumiéndose en un mero uso de consignas. Luego la invocación a la Moral, en mayúsculas –o sea, en el fondo, vacía de contenido– es la consigna suprema, que quizá ninguno de nosotros se atreve a vulnerar por su función de tabú absolutamente incuestionable en tanto que a nadie se le ocurre cuestionarlo. Incluso el pensador que adopte una actitud crítica extrema se pasará la vida intentando descubrir en sí mismo aquellos presupuestos que hasta ahora ha considerado *sagrados* y, aunque se desembarace de más de uno cuando sea conveniente (que no lo es siempre, claro está), nunca se agotará el poso. A decir verdad, mejor que no se agote, pese a que tal imposibilidad reduzca las pretensiones del pensador a menos, si cabe, que las de un simple «especialista» por hacer de él justo un *escritor*, con todas las limitaciones que dicho rol conlleva desde el punto de vista de los modelos tradicionales de conocimiento, tanto el científico como el filosófico. Caracterizado en particular el segundo por la *fe en la universalidad de la razón* –según la postuló Kant– no importa que se acuse a ésta de falsa o dominadora, pues no se impugna entonces sino su universalidad. Y la devoción persiste a todas luces cuando buscamos en la razón la garantía de «pluralismo», queriendo diversificarla para conservarla mejor.

Consigna es, pues, el recurso a *la moral como argumento*. Se da con ello el paso subsiguiente a la familia de consignas de lo «políticamente correcto». No concluimos frente a ese mal paso que el filósofo deba trabajar de espaldas a la moral. Sin embargo, tampoco hay que identificar la moral con los principios de uso común, aunque estribe en los mismos su naturaleza propia, al menos en el sentido de que nadie está autorizado a erigirse contra los principios compartidos en nombre de una presunta superioridad idiosincrática. En definitiva, la moral no es ni tiene que ser elitista. He ahí una paradoja quizá aparente: para el filósofo, la obligación de atender a la moral no se cifra en el respeto a los principios de uso común; aun así, tales principios constituyen la quintaesencia de la moral. La vía para solventar la paradoja sólo puede esbozarse; a falta de ulterior desarrollo nos ayudará una breve y ojalá que bien comprensible referencia a Kant. Para el apóstol de la «fe en la razón procedente de la razón misma» la moral era un asunto de *fuerza moral*. En otras palabras, su descubrimiento (teórico, que no práctico) de la universalidad de la razón moral poco valdría sin la existencia de una voluntad presta a seguirla. Debiera bastar con esta certeza para justificar nuestra reticencia frente el empleo de la moral *como argumento*, siempre que no se la confunda con una de tantas perversiones del kantismo que circulan alegremente por nuestra sociedad: la importancia concedida a la voluntad como fuerza moral no debe confundirse con el actual énfasis puesto en la *intención*. Desde luego, la mayoría de pensadores ya no recurren explícitamente a las intenciones como arma teórica; pero no se privan de atribuir al prójimo la «voluntad» de algo moralmente –es decir, públicamente– reprochable con tal de descalificar sus argumentos.

Por consiguiente, *la moral –socialmente aceptada– es uno de los presupuestos* que el filósofo ha de poner en juego en su discurso. Más aún, tal vez cabría exigirle la puesta en juego de ese Presupuesto en que consiste la propia aceptación de la Moral como simple acuerdo entre sujetos. No se trata para nada de rechazarla en nombre de unos principios que se nieguen a priori a reconocer su autoridad, pero sí como mínimo de situarla en su lugar que no es el del Absoluto. Más allá incluso de la pregunta por el Bien está la pregunta por la Realidad (realidad, que no verdad so pena de recaer en los viejos trascendentales, luego en la identificación de Bien y Verdad). Tampoco significa esto que se deba «elegir» entre ambos. Después de todo, los seres humanos no estamos dispuestos a renunciar ni al uno ni a la otra, aunque nunca podamos responder a la pregunta por ninguno de los dos.

No hace falta llegar tan lejos. Con todo, parece claro que si la moral es un presupuesto criticable puede darse el caso de que resulte para el filósofo un presupuesto a abandonar (no para el filósofo en general, sino para cada filósofo en concreto que la someta a revisión). ¿Y entonces qué? Entonces, este interrogante no encierra mayor drama que el ya implícito en la afirmación genérica de que la mayoría de presupuestos, de tipo moral o no, deberían abandonarse. Nos enfrentamos así a la *pérdida de fundamento* de todo cuanto creíamos saber. O lo que viene a ser lo mismo, nos invade la desconfianza hacia el *poder y alcance de la razón*. Dicho aún de otro modo, puesto que la razón nació en forma de *arché* quedan en entredicho los *principios* como tales, y a la recíproca, cuestionar los principios equivale a cuestionar la propia racionalidad. De ahí seguramente la actual obsesión, casi furia, por juzgar las intenciones ajenas. Com si esas intenciones en cuanto representaciones mentales no fuesen el origen de aquellos principios (al menos desde Descartes) y, al

mismo tiempo, en el individuo sólo un producto histórico: la particular forma que reviste en cada cual la educación en los principios compartidos. En fin, el pez que se muerde la cola. Se hace, pues, caso omiso a lo que ya podía leerse en Adorno: que la racionalidad contemporánea ha quedado reducida a mera *razón comunicativa*. En otros términos, a una forma de racionalidad que –abusando ahora de la célebre distinción de Wittgenstein– ni siquiera *dice* nada, restringida a *mostrar* su propia impotencia.

La reiterada mención de Adorno puede sugerir la idea de que se está defendiendo aquí una concepción de la filosofía entendida como tarea *crítica*. Y en cierto modo es así, pero en la estricta medida en que se exige ante todo el cuestionamiento de los propios presupuestos. Nunca en el sentido trivial con que se enardecen nuestros profesores de filosofía de secundaria, inevitablemente llevados hasta las *intenciones*, si no hasta el *psicologismo*, cuando argumentan la necesidad de enseñar a los adolescentes a adquirir «sentido crítico», preferentemente aplicado a la «crítica de la sociedad». Abonan de esta suerte –dicho en términos adornianos– una nueva forma de adaptación consistente en producir la disonancia justa para mantener el buen concierto del grupo. O incluso menos, puede que quieran convertirse en el Pepito Grillo de quienes son objeto de sus críticas: *fent el corcó*, oficiando de carcoma bien resguardada en el interior del mueble. No está nada mal como medio para ingresar en el capítulo de los «gastos de representación» o las «obras culturales y benéficas» que toda entidad bancaria debe sufragar para su propio medro. Pero psicologismo es, al cabo, la pretensión de enseñar a niños y adolescentes cómo se vuelve uno crítico, puesto que ni siquiera se trata ya de la delicada intromisión en la «psicología profunda», la de los mecanismos de defensa inconscientes –que pasó a la historia–, sino de acabar integrándose unos y otros en la no-política de la educación actual (aunque precedida de negación, «política» y no «filosofía» es por razones históricas la palabra justa). Tales métodos educativos se resumen finalmente en la consigna inútil no ya de «fomentar actitudes», sino de valorar los logros del estudiante ni más ni menos que *juzgando su actitud*. Entonces la consigna inútil resulta encima insultante. ¡Por enésima vez las dichas intenciones!, como si la intención de ser crítico en todo y sin respiro disfrutase de una bondad intrínseca. O como si no anidase una paradoja similar a la advertida por Xavier Rubert de Ventós y Jon Elster: la imposibilidad de decidir ser espontáneo.

Esta lamentable manera de entender la crítica se basa además en otro presupuesto desmesurado, tan desmesurado que se come la perspectiva entera: *este presupuesto es la existencia de la propia realidad*. Sin duda necesario. Pero obviamente la necesidad de que exista lo real –como sinónimo, incluso, de la existencia sin adjetivos– no es igual a la de las correspondientes representaciones. He ahí el lapsus de quienes se imaginan que hay una realidad a partir de la cual el filósofo podría empezar a hablar siempre de nuevo, sea para criticar las filosofías anteriores, sea –como suele pasar cada vez más– para prescindir de ellas o, lo que viene a dar en lo mismo, para utilizarlas como simple instrumento, como una *herramienta* completamente separada de la realidad de que se habla. Así puede hacerse decir a los clásicos cualquier cosa. Así se pervierte el propio sentido de lo clásico como interpelación del pasado siempre en la medida, claro está, de que nos halle bien dispuestos. En cambio ahora los autores que nos han precedido sirven de marionetas para nuestros ejercicios de ventriloquía. Pero una cosa es poner en juego los presupuestos, luego también los discursos del pasado, y otra muy distinta jugar con ellos. Paradójica-

mente, esto último resulta mucho más rígido, mucho menos juguetón que lo primero. Traducido al lenguaje de los antiguos griegos: el «jugar con» procede aquí como una *téchne* que alguien puede manejar desde fuera, mientras que el «poner en juego» vendría a ser una *prâxis* en la que está implicado el jugador. En efecto, ya hemos visto que los principios, en cuanto presupuesto fundamental, pertenecen a la estructura de las intenciones y no a un sujeto que pueda manejarlos a su antojo.

Los principios son constitutivos de nuestras intenciones y a la vez de la realidad según nos la *re-presentamos*. Constitutivos, pues, de la propia realidad –en sentido kantiano– en cuanto objeto de conocimiento; sólo que ahora, en lugar de «conocida», la llamaremos –con Wittgenstein– *dicha*. Decimos la realidad a través de los discursos que juzgamos *verdaderos*. Por cierto, una interesada interpretación de Sartre tendría bastante que aportar al tema (M. Rius, *Tres assaigs sobre Sartre*, 2008). Pero nos ceñiremos de momento a la afirmación wittgensteiniana expresada en la *Conferencia sobre ética* de que la propia *existencia del lenguaje* es un milagro, tanto como pueda parecernoslo el hecho de que el mundo *exista*. La razón de ello está contenida en el *Tractatus*: los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. Ahora bien, tal planteamiento asume pero también desborda el kantiano de que las formas de los juicios subjetivos son las condiciones de posibilidad de lo real, en tanto que «condiciones de posibilidad de lo real» significa «condiciones de posibilidad de lo real/cognoscible» –en ningún caso del númeno. En rigor, ni siquiera sería correcto hablar de «existencia numérica» porque Kant vincula la existencia al conocimiento, aunque a un nivel inferior al de las categorías a priori por estar sujeta su aprehensión a la experiencia empírica. No obstante, considerándolo bien, la inferioridad epistemológica de la existencia no se demuestra suficiente para negarle un valor superior desde otros puntos de vista. Se trata ciertamente de una inferencia que Kant no llegó a realizar, pues aunque el «pensamiento» rebasa al «conocimiento» no deja de remitir a éste y, en lo que respecta a la pureza moral, la voluntad no es sino el uso práctico de la mismísima razón. De realizar dicha inferencia habría de ocuparse Wittgenstein. Le abrió la puerta en el *Tractatus* y la llevó adelante en la *Conferencia* insinuando, como hemos visto, una mística del propio lenguaje. Massimo Cacciari la interpreta en sus libros a partir de la categoría de *acontecimiento*. Quizá cabría preguntarse qué prevalece, en caso de que el conflicto se resuelva, en el primer enunciado del *Tractatus* «el mundo es todo lo que acaece», si el acontecer o la idea de totalidad. Por ahora tendremos que conformarnos con establecer que la realidad, aun entendida como realidad extralingüística, como no siendo ella misma lenguaje, aun así lo presupone. Desde luego, este concepto de realidad extralingüística no *va de soi*. Lo parece, efectivamente, si se toma como paradigma la experiencia del dolor. Pero la realidad extralingüística es *indeterminada*. Quizá por ello aceptaría la denominación clásica de realidad *material*. También es posible aplicarle otro enfoque; viéndola no como una realidad tan –intrínsecamente– extraña al lenguaje que se le hurte sin remedio, sino como lo que aún no ha accedido –históricamente– al mismo. En lo relativo a nuestro tema, nos bastará con la constatación de que la realidad presupone al lenguaje no menos que éste mantiene a aquélla como presupuesto: el supuesto inherente a la palabra *decir*. El lenguaje no «se dice» a sí mismo, sino algo exterior a él. Pero ¿puede decirlo sin apropiárselo de un modo u otro?

No, no puede decir la cosa sin apropiársela, o al menos la filosofía no puede. De ahí la afirmación inicial de que no hay filosofía sin presupuestos. La existencia de la realidad sería el primero. No se deduce de esto que toda filosofía practique el realismo vulgar, ni tampoco ninguna afirmación en la línea del *Tractatus*, acerca de una correspondencia entre la estructura del lenguaje y la de los hechos o acontecimientos. Por cierto, el isomorfismo constituye la única salida intuitivamente realista tras haber establecido que los límites del lenguaje son los límites del mundo; pero se trata de una solución epistemológica que sólo concierne a las *relaciones* entre cosas o hechos, no a su *existencia*. Resulta válida únicamente para quienes se empeñan en casar filosofía y ciencia. Por lo demás, hay diferencia entre la tesis anterior sobre los límites del lenguaje y/o el mundo y esta otra de que decir consiste en hacer acceder al lenguaje alguna cosa que no es en sí lingüística. Sin perjuicio de ulteriores reflexiones más afinadas, salta a la vista que cuando alguien «dice» puede que *represente* o que *exprese*. Por mucho que se defienda que representación y expresión no se dan nunca separadas (idea que un filósofo cientificista rechazaría), o incluso que la expresión aporta algún tipo de conocimiento, no parece legítimo equipararla al representativo. Dicho sea de paso, tales observaciones indujeron la segunda etapa de Wittgenstein, sus *Investigaciones filosóficas* sobre otras formas de lenguaje no aptas para la ciencia.

Además, el *acceso* de la realidad al lenguaje no afecta sólo a las relaciones. Por el contrario, es *apertura* del lenguaje a la existencia de una cosa que precisamente no se reduce a sus lazos con cuanto la rodea, si no por otra razón, por la *singular* composición de relaciones en que la propia cosa consiste. Nos asalta entonces la pregunta de si componemos la singularidad a partir de las relaciones o, viceversa, buscamos relaciones para una singularidad dada. No se trata de una pregunta ontológica; no importa para el caso qué «es» primero, si la relación o la singularidad, porque se pregunta desde dentro del conocimiento y el lenguaje. Lo formulamos desde la filosofía (al margen de que ésta sea o no ontología). Pues bien, como *discurso* la tarea filosófica estriba en *re-construir* la singularidad a partir de las relaciones, teniendo en cuenta que *re-construir* no significa necesariamente volver a construir algo que ya existía. El guioncito del vocablo sugiere que la construcción del discurso filosófico apunta a la representación de algo que quizá todavía no se ha presentado nunca. Es, por tanto, *re-presentación*: de lo que, antes de acceder al lenguaje, se perdía en la indeterminación, de modo que ni siquiera cabía llamarlo «esto» o «aquello».

Las relaciones que deben presidir la *re-presentación* del objeto filosófico no son las propias de la *lógica formal* o de los conceptos abstractos que pueden cuantificarse y procesarse en un ordenador. No reside en ello el objeto específico de la filosofía, aunque esto no quita que la filosofía pueda ocuparse de objetos compartidos con otros ámbitos del conocimiento. Sólo que, si así lo hace, mantendrá como su perspectiva última, o cuando menos en su horizonte, la que aquí estamos describiendo. El pensamiento filosófico no establece relaciones abstractas, sino «textuales», porque la *filosofía es escritura*. Lo es, por lo menos, la que se conoce actualmente, aunque no deban excluirse otras formas de ejercitarla, como la socrática. Con todo, incluso cuando practicamos ésta, tenemos en la escritura el punto de referencia. ¿Acaso el mismo Sócrates, tal como hoy lo conocemos, no es una figura plasmada en la escritura platónica? Ahora bien, la condición de escritor atribuida al filósofo no obedece a ningún parentesco directo entre filosofía y *narración*, en que ciertos autores han

creído hallar un argumento válido para la ética. La forma contemporánea que reviste la filosofía es el *ensayo*. Remitámonos de nuevo a Adorno.

El ensayo es el género que asume el presupuesto de un modo explícito, porque trabaja temas ya trabajados o elaborados en ocasiones anteriores. No pretende en absoluto volver a empezar. Paradójicamente, sólo cumpliendo esta condición puede que alcance alguna *novedad*. Lo sentenció D'Ors con su intelectualista «todo lo que no es tradición es plagio»; y en sus antípodas Marx, con una filosofía de la praxis, había advertido ya que quien no conoce la historia está condenado a parodiarla. El filósofo debe atender a la historia de los conceptos y discursos filosóficos, entre los cuales se halla la advertencia nietzscheana de que el *historicismo* es castrador. La paradoja se disuelve en una lectura prosaica de la misma: nadie llega nunca a conocer «todos» los discursos filosóficos. Ciertamente que, por suerte o por desgracia, el filósofo tampoco es la garantía última de lo que escribe –añadió Foucault. Y a pesar de ello, responsable sí que lo es, a nuestro juicio.

Al escribir un ensayo se retoma un tema ya trabajado y se lo pone en juego. La filosofía participa así del «juego» en la medida en que no posee ninguna garantía externa a su propio ejercicio. No quiere esto decir que se cree sus propias reglas. El ensayo ha de desarrollar al máximo las implicaciones de los conceptos sin olvidar las concernientes a la realidad que éstos «dicen». Sólo deberá ponerle punto y final –según Adorno– cuando no tenga nada más que decir... de momento. La interrupción no prohíbe volver sobre el tema más adelante, ni a un mismo pensador ni a otros. Significa únicamente que se han agotado las *posibilidades* abiertas por el texto, esto es, el ensayo de que se trate; con plena conciencia, empero, de que hay muchísimas más. El filósofo contemporáneo necesita «escribir» lo que «piensa» porque, no cuadrándole ya el discurso *lineal*, su pensamiento sólo avanza *en todos los sentidos* al escribir. Por lo demás, sabemos desde hace tiempo que la época de los sistemas quedó muy atrás. De ahí que la escritura filosófica sea *fragmentaria*, compuesta de diversas entradas –o «variaciones»– sobre un tema. Quizá no dé a pesar de todo para juzgarla compuesta de diversas *voces*, no al menos sin matizar. El ensayo filosófico abriga una *intención* que es la del autor, aunque éste haya de ponerla a prueba. Y no importa si con frecuencia –como decía Adorno– acaba en *fracaso*. El abierto fracaso de la intención también puede descubrirnos algo que ya no está vinculado a ninguna «intención oculta». De hecho, las únicas intenciones que se deberían tener muy en cuenta, esto es, que se deben aceptar tanto si resultan «sinceras» como si no, son las declaradas por el propio autor. Las ocultas no interesan porque, si el autor logra hacerlas efectivas, se manifestarán *objetivamente* en el texto, sólo que no como meras intenciones, sino *como argumentos que dicen* realidad. Y si no lo logra, peor para él. Ahora bien, que la composición esté dirigida por la voz del autor no excluye de ella a otras voces, una pluralidad de voces; sea en cuanto interpeladas por la directora, sea en cuanto sostenidas por ésta como otros tantos ensayos dentro del ensayo. Cabría reflexionar sobre la posibilidad de preservarlas todas sin jerarquías; la única certeza, entretanto, es que hay una unidad de la escritura, aunque no consista sino en la de un «mosaico» (la palabra procede de Adorno, sin embargo aplicada a los sucesivos ensayos, no a cada uno de ellos). Llegados a este punto sería discutible en virtud de que se puede componer el texto dado que la voz del autor no ha de situarse

fuera, sino ponerse en juego en el mismo. Pero nos enzarzaríamos en una discusión demasiado larga. De todos modos, antes de finalizar bosquejaremos una respuesta, que por supuesto no agotará la cuestión de la «muerte del sujeto».

Un mosaico –no una red. Porque hay que rechazar la aleatoriedad. Además las reglas no se construyen sobre la marcha. Ni siquiera se trata de una construcción de reglas, sino de la *singularidad* del propio texto, singularidad integrada por componentes universales, pero que no se reduce a éstos, como ya hemos visto. De ahí lo absurdo de pedir al filósofo que explique *qué ha querido decir* en su texto, o aún peor, con su texto. Pues ha querido decir lo que ha dicho, lo que en él dice; algo que precisa para ser dicho de todos y cada uno de los elementos que aparecen en el texto. Y no porque el escritor sea un artista que ha empleado en crearlo todos los elementos «necesarios» en el sentido de que al resultado no le sobra ni le falta nada; más bien ocurre que lo ha expresado de la única forma en que estaba en condiciones de hacerlo. Se le supone que después podrá mejorarlo; en otro libro o incluso cuando alguien le pregunte «¿de qué va su último libro?». Pero si lo logra, entonces ya habrá explicado «otra cosa». Por cierto, el colmo del «de qué va» se aloja en la norma editorial de presentar los artículos mediante un puñado de palabras-clave. A veces –observa Adorno– la idea que inspira una filosofía no aparece tematizada en la obra del autor, no alcanza una denominación concreta, sino que la recorre y se extiende por ella como su espíritu. Un ejemplo sería el «progreso» en Hegel; otro, la célebre y espuria frase de Maquiavelo, «el fin justifica los medios».

No se está insinuando con lo anterior que el cometido del filósofo resida en la elaboración de «textos singulares» como por deporte. Antes bien, debe esforzarse en conseguir que a través de esos textos se abran nuevas perspectivas para entender la realidad, y más concretamente, la *realidad humana* que existe a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos. No se da una *experiencia de la realidad* sin la necesidad de decirla, quizá sobre todo cuando no sabemos ni podemos pronunciarla. Tal imposibilidad convierte la experiencia de lo real en una experiencia *humanamente dolorosa*. Ello no quita, claro está, que las personas puedan padecer un «dolor animal», y no en el sentido clásico de «dolor inmoral» (producto de la animalidad y no de la inteligencia), sino como un dolor tan profundo que se repliega en sí mismo y sofoca hasta la inclinación a decirlo. Por cierto, su repliegue en sí mismo no le otorga la condición de «interior»; el dolor más bien surge de la íntima indefensión expuesta completamente a la intemperie.

Pero no vamos a seguir hablando del dolor, sino de la lógica, y esto con relación a lo afirmado más arriba de que el ensayo no se construye sus propias reglas. A nadie se le escapa que *la lógica es serena*. Diversos autores (Ors, en Cataluña) lo han atribuido a su efecto beneficioso para la supervivencia. Entre ellos se encuentra Adorno, que vincula la lógica a la vida entendiéndola incluso en alguna ocasión como un «momento» impulsivo o pulsional de la propia moralidad, por ser la lógica una tendencia a «resistir». En efecto, cuesta lo suyo perseverar en la coherencia cuando una no se limita al mero formalismo. Sólo la «lógica formal» ignora el dolor –y así da la espalda a la moral, siempre según Adorno. Respecto al daño que pueda causar por sí sola, en su autismo, estriba (¡y no es poco!) en el que sufre el individuo bien educado al tener que vivir en medio del sofisma, si no del *absurdo elevado a dogma*. En cualquier caso, por mucho

daño que haga (al hombre civilizado, incapaz de prescindir de ella), la lógica no depende en absoluto de la *realidad material*. He ahí su virtud y su vicio: la autoridad de sus reglas ningún hecho podrá jamás desmentirla.

La filosofía no puede ni debe prescindir de la lógica. Pero no le iría nada mal recuperar un tanto la actitud de los sofistas, los «auténticos», de la antigua Grecia. Para éstos, las reglas del discurso –aún no la lógica propiamente dicha– tenían que cumplirse, si acaso, como lo que ahora llamamos un «deber cívico». A saber, como prueba de que el respeto hacia el interlocutor es la máxima expresión posible de la moral en un mundo donde la verdad ha de construirse porque no viene dada. Luego se parte del supuesto, los sofistas partían del supuesto, de que los principios de la lógica no son principios ontológicos. «El hombre es la medida de todas las cosas» no implica que el ser sea a la medida humana. De lo contrario, no se trataría del Ser de la metafísica tradicional –ni del de Heidegger. Además, Wittgenstein se habría equivocado por su parte al sugerir que la propia existencia sólo puede mostrarse, nunca decirse.

Lo principal en nuestro contexto es la naturaleza no ontológica de la lógica. Aunque constituya un deber del pensador, la *moral del filósofo* va más allá, en la medida en que afecta a los contenidos en vez de quedarse en una pura cuestión formal. Ciertamente que la lógica desempeña una labor esencial en el discurso filosófico, como en cualquier otro, ya que no se puede decir nada con sentido sin respetarla. Pero este principio sólo es verdad del todo si se acompaña del siguiente: la lógica no puede rebasar el ámbito discursivo. Ha de regular la *exposición del pensamiento*, pero deponiendo la pretensión de hacerse extensiva a la realidad pensada. Antes bien, si le está permitido trascender el discurso sólo deberá hacerlo para *mostrar* o *indicar* aquello que escapa a su dominio. Invertirá así su función tradicional, consistente en denunciar la (falsa) realidad que no la cumple, esto es, en negar dicha realidad. En definitiva, la lógica ha de servirnos directa o indirectamente para vislumbrar todo lo que de paradójico e ilógico contiene la vida de las personas en sus estratos más profundos. Éstos dejan de revelárenos entonces como aquella parte de nosotros mismos que conviene minimizar si queremos disfrutar de libertad, y se manifiestan como realización de una *libertad que siempre se encuentra más allá de sus propias decisiones*. Para bien o para mal. No estamos ante una cuestión de moralidad.

Este planteamiento explica el hecho de que los autores contemporáneos hayan puesto en circulación las «categorías» de *lo imposible* y *lo irrealizable*. A la primera se refiere el propio Adorno; de ahí la mención, al comienzo de este artículo, de la «imposibilidad» de alcanzar la verdad. No significa que no haya forma de alcanzarla, sino que su consecución desborda el marco de lo que ha sido posible hasta la fecha, es decir, de las condiciones de posibilidad que rigen el conocimiento todavía hoy. Otra perspectiva nos la ofrece Cacciari escribiendo *im-possibile* para indicar que la imposibilidad se mantiene como posibilidad extrema. No vamos a entrar aquí en especulaciones metafísicas; bastará con advertir que el concepto se relaciona en Cacciari con el de *lo im-político* y tiene, por tanto, una referencia práctica. Por otro lado está el concepto de *l'irréalisable*, perteneciente a Sartre. Tampoco denota nada irreal, sino algo real que el individuo, empero, no puede «experimentar» como tal. A la postre, cabe ver en tales propuestas sendas tentativas de llevar las categorías lógicas hasta el límite extremo en que se cotejan con el absurdo, justamente para no entregarse a él.

En resumen, ni siquiera la lógica es un presupuesto incuestionable para el filósofo. No puede guiar los discursos desde el exterior en perfecta simetría con la realidad en sí, y mucho menos erigirse a sí misma en el en-sí o esencia de lo real. Se opone a ello nuestra equiparación entre *realidad y existencia*. Ciertamente, lo reiteramos, la moral del filósofo u obligación de hacerse responsable de lo que escribe tiene mucho que ver con la lógica. Pero no tanto con la lógica formal como con aquella que Adorno y Weber denominan *lógica de las consecuencias*, si bien se trata en ambos de una noción apenas explícita. Sea como fuere, sólo la lógica de las consecuencias logra liberarse del dominio de las intenciones; no queda atrapada, pues, en las *leyes de la representación abstracta*. En cambio, una lógica subjetiva sirve únicamente para *adaptarse a la sociedad de la información*, cuyas verdades se reducen al *consenso*, desde el social hasta el científico. En efecto, también la ciencia conoce la multiplicación de posibilidades como pluralidad de sistemas de representación, sin que ninguno prevalezca en todos los aspectos sobre los demás. Y por otro lado, en tajante postura crítica del flaco servicio prestado por la lógica subjetiva está el *pesimismo histórico* de autores como Adorno o el propio Cacciari. Sin embargo, no vamos a cargarnos de razones. Nos ceñiremos a observar que la lógica de las consecuencias es quizá el último vestigio de la fe en la razón nacida de la razón misma en una sociedad donde la racionalidad histórica se ha hundido y la razón científica no puede suplirla. Desde luego, no puede cuando se agarra a la «neutralidad», dado que el precio a pagar por ella es la prohibición de dictaminar sobre asuntos no neutrales, es decir, los humanos por excelencia; hay una vieja denominación para la ignorancia al respecto: «falacia naturalista». Pero la razón científica tampoco puede asumir el mando cuando reconoce que la coexistencia de distintas posibilidades a menudo excluyentes sólo admite órdenes relativos, básicamente *pragmáticos* e incapaces, por tanto, de decidir nada fuera de su contexto.

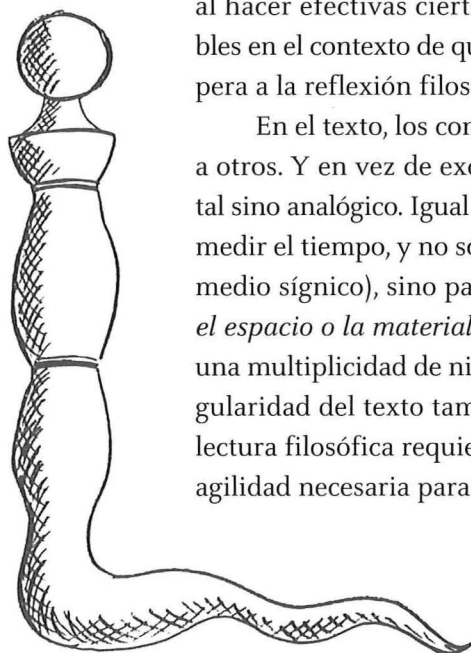
Lógica de las consecuencias significa ir hasta al final de los presupuestos y abandonarlos si se tercia, pero sin imponerse nunca limitaciones externas –como las de toda moral que no sea la del propio discurso– cuyo empeño consista en disimular el fracaso de las intenciones que han puesto en marcha la reflexión. Tal suele ser el objetivo de la pseudolimitación en el mejor de los casos; en el peor, la adaptación a lo que dice todo el mundo, por lo cual no precisa libros de filosofía para salir a la luz. En estas circunstancias, una coherencia «suicida» –de la *subjetividad fundante*– aparece como el último gesto de confianza en la razón. Se apela a la lógica de las consecuencias con la esperanza de que resultará mucho más sabia que el pensador que la practica. Se espera que el hecho de ser consecuente –racionalmente consecuente– redunde en beneficio del propio conocimiento en una época en que éste se ve restringido por unas condiciones de posibilidad frustrantes, y no sólo a causa de su inoperancia fundamentadora, sino por incapacidad de decir la realidad que deberían conocer. No hay que hacerse ilusiones, por lo demás, con el presunto «advenimiento» del pluralismo. La pluralidad que se nos brinda es sólo la descomposición de los fundamentos –las «ruinas» que despertaban la nostalgia de Eugeni d’Ors.

Aun siendo la lógica de las consecuencias el último criterio de *responsabilidad intelectual*, parece obvio que el género ensayo posee otras dimensiones además de la lógica. En primer lugar, para él no es válido el principio de definir los términos que usa, al

menos no antes de usarlos. En puridad, no habría que llamarlo «uso», pues este nombre alude a la *técnica*; como si se dispusiera de unos conceptos preexistentes con independencia del texto, listos para ser utilizados por el autor. De ahí vendría la obligación impuesta de explicitar el instrumento; en el fondo, una contraprueba de su sólo aparente neutralidad si, como mínimo, su utilización inadecuada puede deformar la cosa pensada. El rigor buscado por este «método» se halla muy lejos del exigido por la lógica de las consecuencias, puesto que se apresta a enseñar con total transparencia al lector cuál es la herramienta para poder finalmente prescindir de ella –como la escalera de Wittgenstein– habiendo recobrado «la neutralidad perdida».

En la práctica de la filosofía según la concepción expuesta en estas páginas, las *definiciones* son a lo sumo auxiliares, pero para nada determinantes del discurso. Los conceptos que se trabajan sólo van perfilándose a lo largo y a lo ancho del texto en todas sus dimensiones, nunca independientemente unos de otros, de forma que las diferencias entre los mismos no sirven para delimitarlos de cara a evitar las confusiones, sino que intervienen en su constitución. Los conceptos sólo se constituyen a través de las diferencias, integrándolas, pero ya no en su definición según el viejo modelo aristotélico, ni tampoco según su exacerbación en la dialéctica hegeliana. Se van constituyendo por la diferencia respecto a otros conceptos en la estricta medida en que todos ellos sólo *existen* en el texto, espacio donde se activan las diferencias no necesariamente preexistentes. Dicho de otro modo, las posibilidades significativas del concepto no caben en una definición, pues ésta pone de antemano una cierta actualización, aquella en que la propia definición consiste al hacer efectivas ciertas posibilidades en detrimento de las rechazadas, no actualizables en el contexto de que se trate. Pero, en el nuestro, la única actualización que no depauperara a la reflexión filosófica es la que *acontece* en el texto.

En el texto, los conceptos no «caen por su propio peso», sino que se sostienen unos a otros. Y en vez de excluirse se reflejan mutuamente. El discurso filosófico no es digital sino analógico. Igual que las manecillas del reloj han de disponer de espacio para poder medir el tiempo, y no sólo para *re-presentar* en él dicha medida (no se trata de un simple medio sígnico), sino para poderla *re-presentar*, asimismo la reflexión filosófica necesita *el espacio o la materialidad de la escritura*. Su discurso no es lineal, sino compuesto de una multiplicidad de niveles ni jerárquicos ni reducibles entre sí. Después de todo, la singularidad del texto tampoco se puede *decir* como tal, en su singularidad. De ahí que la lectura filosófica requiera –expresado de una forma aproximadamente nietzscheana– la agilidad necesaria para bailar en una telaraña. ■



Dibujo de
René Magritte (1927).