

LA CIENCIA LLAMA A JUICIO A LA FILOSOFÍA. EXPEDIENTE: ÍNDICES DE CONMENSURABILIDAD

ADOLFO CHAPARRO AMAYA
UNIVERSIDAD DEL ROSARIO

Sed operatorios, es decir, conmensurables, o desapareceréis.

Lyotard

Resumen:

Este artículo replantea la polémica acerca del uso de proposiciones científicas en filosofía, suscitada por el texto *Impostures Intellectuelles* de Alain Sokal y Jean Bricmont, que ha causado sensación en los círculos académicos por su crítica a los filósofos llamados postestructuralistas. En lugar de responder directamente a las críticas, me ha parecido más interesante mirar los postulados básicos de las relaciones ciencia/filosofía en la filosofía francesa contemporánea, para mostrar cómo la problematización de esta frontera no solo permite establecer un ámbito propio para las investigaciones de la llamada filosofía continental, sino que evidencia las carencias de una crítica reducida a los límites del buen o mal uso de las proposiciones científicas en el discurso filosófico. En la última parte retomo el texto de la polémica para revisar las críticas hechas a Deleuze y Guattari. La impresión final es que una lectura atenta del texto *¿Qué es la filosofía?* – donde se aclara la diferencia entre filosofía como construcción de conceptos, y la ciencia como descripción de funciones y prospectos– es suficiente para responder a las acusaciones de relativismo con que Sokal y Bricmont se empeñan en despachar los autores llamados a juicio.

Palabras claves: Sokal; Bricmont; Foucault; Derrida; Lyotard; Bouveresse; Deleuze.

Abstract: *Science Calls Philosophy into Trial.*

After the great success among scholars of Alan Sokal's and Jean Bricmont's *Impostures Intellectuelles*, this paper focuses the debate on the uses of scientific propositions in French philosophy. Far from directly responding Sokal's and Bricmont's indictments it is my aim to show how, by questioning the boundaries between science and philosophy, French philosophy establishes its own realm of questions and problems from which the limits of a criticism grounded just in the proper or improper use of scientific propositions become evident. To conclude I will turn back to the original debate revisiting the criticism over Deleuze and Guattari. A careful reading of *What is Philosophy?*, whose topic is the difference between the task of philosophy as construction of concepts and that of science as description of prospects and functions, may be good enough to respond the charge of relativism made by Sokal and Bricmont.

Key words: Sokal; Bricmont; Foucault; Derrida; Lyotard; Bouveresse; Deleuze.

Empecemos por una impostura oculta en la argumentación puramente científica de la que se precia el texto (*Impostures Intellectuelles*, de A. Sokal y J. Bricmont). A pesar de la modestia expresada de los autores y de su renuencia a una discusión filosófica, es evidente que

su pretensión rebasa la denuncia de los efectos negativos que el uso inadecuado de postulados científicos, hecho por autores del pensamiento francés contemporáneo, haya podido tener sobre la cultura académica de los Estados Unidos. En realidad la consigna del texto podría ser formulada como sigue: *Si Ud. es un lector asiduo del pensamiento francés producido durante los últimos cuarenta años y no ha entendido gran cosa, como nos sucede a nosotros, no se preocupe. En este libro vamos a demostrar los errores frecuentes y el sinsentido recurrente de sus construcciones teóricas relacionadas con la ciencia, lo cual comprueba que tales teorías no conducen a ninguna verdad, todo lo contrario, siembran el escepticismo, alimentan el relativismo y producen un estado de confusión general que favorece el oscurantismo.* Así, lo que parecía un problema de fronteras entre la ciencia y la filosofía se convierte en una cruzada pedagógica, en un pretexto para iniciar una labor terapéutica que elimine la mala costumbre de frecuentar estos autores, y restablezca el sentido común y la claridad científica en los medios intelectuales progresistas, a los cuales dicen pertenecer los autores. Seguir leyendo a “los franceses” después de este juicio político es tarea de neoconservadores o nietzscheanos de izquierda, lo cual, en su perspectiva, viene a ser lo mismo.¹ Si esta cruzada por la asepsia del pensamiento tiene éxito, los autores esperan que vuelva a resurgir la buena conciencia social demócrata, la filosofía del consenso, el liberalismo progresista dispuesto a defender los ideales de la modernidad.

Aunque en principio no tengo ningún interés en cuestionar estas creencias a nombre de un supuesto movimiento postmodernista sí quisiera mostrar como hecho curioso, el que los autores nunca se preguntan por qué razón los acusados tienen tanta aceptación en los circuitos editoriales, en los debates públicos, en los estudios críticos, en la investigación de punta que concierne a las ciencias humanas. Recuerdo que en alguna cita a pie de página, entre las innumerables y muy intimidatorias que sustentan la argumentación propiamente científica, los autores anuncian un diagnóstico futuro sobre el “difícil” problema de las ciencias humanas. Ni una palabra más. Bueno, sí: la esperanza en que la neurofisiología venga, por fin, a fundamentar los estudios sociológicos. En otras palabras, que las ciencias humanas encuentren por fin el camino recto del neopositivismo y empiecen a incorporar instrumentos acordes con las nuevas formas de control biopolítico. Sólo que en vez de utilizar estos términos, que los

¹ Con la misma intención, aunque sin mencionar las implicaciones filosóficas en juego, *El malpensante* intentó abrir el debate cuando recién aparecía el texto, en 1998. Sin embargo, la idea de lo postmoderno quedó reducida a la presentación de dos profesores de semiótica y una intelectual feminista que, a juzgar por la “evidencia” presentada por la revista, sólo tenían en común la confusión conceptual y la falta de precisión estilística. La pelea se disolvió en ese nivel retórico y aún no logra cuajar como debate en nuestro medio.

llevarían a un dominio extraño a su razonamiento, prefieren utilizar el de realidad objetiva, como si pudieran así conjurar los problemas políticos que plantea hoy el desarrollo de la ciencia.²

Todo el equívoco sobre Baudrillard o Virilio –de los cuales no me voy a ocupar aquí– surge, justamente, por su esfuerzo en señalar críticamente esa dinámica de retroalimentación continua entre la performatividad tecnológica y la configuración de la máquina social, por la cual el saber científico se actualiza constantemente como referente de un futuro que solo espera a su realización como posible. Por ello, a mi juicio, el interés de estos autores no radica en la apropiación adecuada o no del lenguaje científico, sino en su capacidad para simular teóricamente las promesas inconscientes de la ciencia y la tecnología como dispositivos de control global, a partir de una probabilística, también una logística, que puede parecer ingenua, pero que en el fondo pone en evidencia la disolución de los ideales de la modernidad en los límites, por ahora impredecibles, del capitalismo. En ese sentido el problema mayor que plantea *I.I.* a nivel político es vigilar las instituciones para que un porcentaje cada vez menor de científicos se ocupe de temas relacionados con la industria militar. Su proyecto neomodernista no plantea fisura alguna entre la ciencia y el progreso, lo contrario. El asunto, aconsejan, es mantener un espíritu crítico y bien informado para evitar las injusticias y los excesos de la desigualdad, el racismo, el machismo, es decir, ciertos tópicos de la lucha social por los derechos de las minorías, que ellos parecen dispuestos a apoyar dándole un prestigio científico a las reivindicaciones que las democracias del primer mundo promocionan dentro del cauce ya domesticado de la justicia distributiva y el reformismo.³

² Aunque la denuncia al rol legitimador de la ciencia ha terminado por volverse un eslogan de las revistas empecinadas en demostrar la vinculación del aparato científico a la industria militar norteamericana, estas revistas –entre ellas *Social Text*, la revista escogida por Sokal para lanzar su parodia de lo que sería una lectura postmoderna de la física cuántica– cumplen una función crítica importante que escapa a la influencia respetable de la comunidad científica. Escuchemos un testimonio que nos hace pensar en la parodia como parte de una venganza anunciada: “Así, armada de un pensamiento sociológico de la cultura, de una metodología sofisticada de análisis discursivo y de una reivindicación del reconocimiento de los marginales, una nueva izquierda intelectual, muy diferente, y esencialmente extraña a la tradición marxista americana, se dedica a señalar las enormes máquinas tecno-políticas que constituyen el Pentágono, la CIA, la industria atómica o espacial, así como los grandes centros de investigación universitaria a los cuales están ligados de mil maneras.” (Pierssens 1998: 118 ss)

³ Como diría Poulain, un filósofo francés más cercano a Habermas que a las corrientes en conflicto, la pragmática liberal neutraliza el juicio sobre sus contradicciones proponiendo soluciones que imponen un consenso anticipado, de esa manera incorpora como teoría lo que resuelve, por otra parte, de acuerdo a sus intereses productivos. Lo que no se resuelve en esa pragmática de las necesidades, se aplaza hasta que encuentre su performatividad técnica y política, o se vuelve un problema de intelectuales condenados al disenso, pero con cierto mercado entre los consumidores de literatura crítica (cf. Poulain 1998).

Frente a ese paisaje optimista aparece el espíritu confuso, carente de fines, pesimista, irónico, de lo que, por comodidad, se ha dado en llamar pensamiento postmoderno. Simplifico así los términos del debate porque –además de los errores que los autores de *I.I.* señalan en el uso de ciertas teorías científicas que consideran inapropiadas dentro del lenguaje psicoanalítico, sociológico o filosófico– no hay una presentación de las teorías que se pretende criticar, sino una secuencia de adjetivos que se repiten a lo largo del texto: absurdo, sinsentido, pretencioso, oscuro, obvio y, en el mejor de los casos, metafórico. Se supone que el consenso anticipado de los lectores con el juicio irrefutable de la ciencia se extiende a este cúmulo de juicios escuetos o puramente valorativos, para crear un halo de sospecha sobre el conjunto de los autores puestos en la escena de la refutación. Por lo demás, y ese es realmente el problema, no veo cómo se puede pasar de un señalamiento monótono sobre el “sin sentido” de los textos escogidos, a la deslegitimación del conjunto de una obra que ellos mismos confiesan no haber leído.⁴ La idea de escoger los fragmentos del “delito” no sólo distorsiona el conjunto del pensamiento que pretenden criticar, sino que el expediente que convoca a Lacan, Kristeva, Baudrillard, Deleuze y Guattari como acusados principales, se sustenta en una unidad que solo existe en la proyección imaginaria del supuesto enemigo común. La historia que arman los autores supone una continuidad entre la semiótica y el psicoanálisis, por un lado, y autores que a continuación criticaron, e incluso ignoraron, muchos de sus postulados.⁵ En esa historia, propensa a magnificar los errores y a ignorar el corpus teórico de cada autor, *I.I.* ha eludido los tres pensadores que tienen una influencia directa y continuada en la difusión de las llamadas teorías postmodernas en Norteamérica: Michel Foucault, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard.

⁴ Ese hecho no desvirtúa la relevancia puntual de las correcciones que atañen a la física o a las matemáticas, pero se vuelve una dificultad insuperable si queremos llevar la discusión a un plano propiamente filosófico que rebase los lugares comunes del debate con el relativismo, dentro del cual Sokal y Bricmont quisieran acomodar la diversidad de los autores llamados a juicio.

⁵ En su esfuerzo por convencernos de la importancia de Lacan y Kristeva en la incubación nefasta del postmodernismo en las universidades norteamericanas, Sokal y Bricmont hacen gala de varias imprecisiones. Me voy a limitar a señalar la más evidente. La semiótica y el psicoanálisis son teorías que no están asignadas a un autor determinado. Con la misma propiedad podrían haber citado a Greimas, Eco, Todorov, Laing, Bettelheim, o al propio Freud, los cuales no solo hacen uso de un lenguaje lógico-formal con pretensiones de verdad –aunque no hagan uso de una notación física o matemática–, sino que, con ciertas restricciones, consideran que sus postulados pertenecen a la ciencia.

1

El caso de Foucault es especialmente significativo. Desde su primera invitación a la Universidad de Buffalo en 1971, proyectó el carisma de un intelectual comprometido con las luchas minoritarias, transversales, ajenas a cualquier esquema partidista, al tiempo que criticaba vivamente las pretensiones de la filosofía de conquistar el *status* de la ciencia. En principio su tarea como filósofo era colocarse por fuera de las instituciones que caracterizaban la modernidad para describirlas, y esta es la paradoja interesante, en su funcionamiento interno.⁶ Nunca se habló de relativismo, sino de condiciones de posibilidad de los enunciados. En ese sentido, si la arqueología supone el relativismo, es al precio de agotar en la positividad de lo que puede ser dicho, las perspectivas que en una época determinada produce un campo de saber específico. Nunca se habló de postmodernismo porque la investigación sobre estas formaciones, de por sí alejadas en el tiempo, sólo tenían sentido por su incidencia en nuestra modernidad, esto es, en la actualidad siempre inapresable del discurso.

Nunca se habló tampoco de un agotamiento del logos occidental, porque justamente la verdadera trama del poder estaba en su capacidad para hacer racionales determinadas formas de saber, y lo contrario. Cercano tanto a Kuhn como a Weber, sus análisis ofrecen nuevas herramientas para abordar la historia de los más diversos saberes, entre ellos la ciencia, la cual es igualmente permeable a las circunstancias sociales, a los límites de lo que puede ser dicho en cada época, al inconsciente inevitable del presente en que se produce como enunciado. El enunciado aquí no se refiere al encadenamiento lógico y/o probatorio de una determinada disciplina, o a las reglas del discurso (variable interna), sino al entramado del espacio correlativo y del espacio complementario (variable externa) donde se realizan como enunciados colectivos. En una palabra, Foucault siempre se mostró ajeno, abiertamente desinteresado por una supuesta teoría posmodernista, de la misma manera que se negaba a cualquier identificación con el estructuralismo. Pero una conclusión parecía inevitable: dado que el archivo de las formaciones de saber –no confundir con historia de las ideas o de la ciencia–, se configura en un espacio que trasciende

⁶ En el caso de la institución escolar se trata de ver la articulación de: relaciones de poder –*rappports* de comunicación– capacidades objetivas, en el ensamblaje de ciertos dispositivos específicos. A través de ellos, “la actividad que asegura el aprendizaje y la adquisición de aptitudes o de tipos de comportamiento se desarrolla a través de todo un conjunto de comunicaciones reglamentadas (lecciones, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, signos codificados de obediencia, marcas diferenciales del valor de cada uno de los niveles de saber) y a través de toda una serie de procedimientos de poder (clausura, vigilancia, recompensa y punición, jerarquía piramidal).” (Foucault 1994: 28).

toda subjetividad, y sin embargo es histórico, el arqueólogo deberá ocuparse en describir las reglas del discurso que hacen posible su emergencia, sus rupturas, sus transformaciones, dándole carácter de positividad al enunciado, considerado como un “hecho” del saber.

Hasta aquí supongo que los autores de *I.I.* comparten, con moderación, el “historicismo” de Foucault. Lo que resulta más difícil es seguir a Foucault en el análisis de las relaciones de poder/saber que se ejercen en múltiples dominios, irreductibles a los modelos jurídico e institucional en torno a los cuales normalmente se concibe la lucha por el poder o contra el poder. De la misma forma que el poder no es más, para Foucault, una entidad secreta e inalcanzable, sino una relación de fuerzas en constante actualización, el microanálisis solo es posible si nos aplicamos en describir “racionalidades específicas en lugar de invocar continuamente el progreso de la racionalización en general” (Foucault). En los años posteriores a la *Arqueología del saber* (1968), el interés de Foucault se vuelca sobre lo que él llama la producción de sujetos y sobre los dispositivos de subjetivación que configuran la historia de Occidente en la perspectiva más restringida de un análisis de la existencia.

De ahí surgen varios malentendidos. Donde Foucault hablaba de procesos de subjetivación se hacía una lírica de la subjetividad, en su teoría de los micropoderes se veía un abandono de la lucha de clases, el perspectivismo que implementó para el análisis del discurso se convirtió en una especie de relativismo hermenéutico, o terminó asociado al polo opuesto, esto es, a un causalismo tosco de las condiciones de posibilidad del enunciado. La situación resultaba por lo menos paradójica.⁷ Sus teorías ofrecían múltiples herramientas a las ciencias sociales y a las ciencias del discurso, pero no eran fácilmente instrumentalizables, resultaban irreductibles tanto a las discusiones de los historiadores de la ciencia como a las semióticas surgidas entre los críticos de la literatura. Y, sin embargo, durante años Foucault ocuparía el centro del debate sobre el futuro de las ciencias humanas, en un escenario donde los humanismos decimonónicos estaban seriamente cuestionados.

Simultáneamente, especialistas de las distintas ciencias humanas encontraban una tarea crítica y renovadora en la lectura arqueológica/genealógica de sus propias formaciones de saber. En niveles distintos, con procedimientos diferentes, habían descubierto que al problematizar su propia disciplina se convertían en productores de conceptos. Estoy de acuerdo en que muchos de estos conceptos y búsquedas

⁷ Entre la imagen del erudito extraño al pragmatismo anglosajón y el intelectual comprometido con las luchas de los presos, los inmigrantes, los homosexuales, su obra parecía destinada, como él mismo lo había dispuesto, a las más diversas utilizaciones.

das metodológicas se fueron desgastando por el uso indiscriminado o por la cantinela esnobista propia del éxito prefabricado que alimenta el *star system* norteamericano. De ahí, también, el eclecticismo *naif* de esa primera experimentación. Efectivamente, se creó una sensación de caos que aun persiste, pero que resulta inevitable dado que, en una perspectiva genealógica el discurso tiene que plantear, cada vez, sus condiciones de posibilidad, dar cuenta de su propia historia, asumir sus propios presupuestos.

El balance retrospectivo, a pesar de los efectos de resistencia que tanto molesta a los académicos, es que allí se ha configurado un nuevo espacio de investigación, prolífico en propuestas interdisciplinarias, capaz de dar cuenta de las leyes internas del discurso, desafiante en la búsqueda de un espacio de intervención teórica que tiende a borrar las fronteras entre lo político y el discurso científico.⁸ En relación con el relativismo, podemos decir que a partir de Foucault se pudo hablar de diversas formas de racionalidad, ya estuvieran vinculadas a la descripción científica del mundo, a la comprensión del sujeto como objeto de saber, al cuidado de sí, o a la producción de saber dentro de los distintos aparatos institucionales de la modernidad. El hecho de que una visión analítica de la racionalidad considere irrelevante la simultaneidad de estas diversas formas de racionalidad en la configuración del saber de cada época, no justifica la acusación de relativismo, más bien evidencia las limitaciones del análisis proposicional frente al análisis del discurso inspirado en la arqueología/genealogía del saber/poder.

En verdad no se entiende el silencio de los autores de *I.I.* frente a un discurso que les concierne, pero supongo que la tolerancia tácita de que es objeto viene de la imagen que se han hecho de Foucault como un intelectual políticamente correcto, que en la discusión de "fondo" puede ser asimilado a las posiciones de Kuhn o Feyerabend.

2

La omisión de Derrida resulta igualmente sintomática. Sabemos que la recepción temprana de su obra en Norteamérica⁹ va a generar una nueva corriente de crítica literaria, que plantea un trabajo fronterizo

⁸ El rechazo se explica, en parte, por la celeridad con que las universidades intentan ponerse a tono con la performatividad que exige el conjunto del sistema, lo cual, en el campo filosófico, se traduce en la formación de una nueva generación de profesores orientados, básicamente, hacia la argumentación, y menos a la producción de pensamiento o a la investigación. Es en esta situación de precariedad teórica que la promesa de Sokal y Bricmont, de ocuparse del "difícil problema" de las ciencias humanas, resulta menos pretencioso y más amenazante.

⁹ La primera invitación al coloquio de la Universidad John Hopkins, en Baltimore, data de 1966.

entre la literatura, la filosofía y la escritura. Desde un comienzo los textos de Derrida propician lecturas particularmente complejas de la relación *sistema, historia, convención* en las ciencias humanas. Todas las nociones al uso empiezan a ser redefinidas alrededor de la deconstrucción, al punto que la referencia obligada de ese batiburrillo estético del postmodernismo inicial, que pugnaba por encontrar un norte filosófico, acudía al deconstructivismo como su fuente de confianza.

A mi juicio, la influencia de Derrida sacó la discusión sobre el relativismo fuera del círculo de la comunidad científica al tematizar insistentemente, desde las fronteras de la filosofía, la multiplicidad y la movilidad de los regímenes de demostratividad. Por una vía indirecta, que recorre la obra de Hegel, Husserl y Heidegger, especialmente, su escritura no solo problematiza radicalmente los alcances ontológicos del discurso científico –remitiendo toda fundamentación del pensar a una zona indecidible, entre la metáfora, la continua diferición del significado y el concepto– sino que, sin aludir directamente a la ciencia, la lectura que Derrida hace de la historia de la filosofía cuestiona la reducción del filósofo al rol de epistemólogo encargado de abstraer los gradientes de racionalidad que la ciencia aporta en su búsqueda de la verdad. En últimas, Derrida parecía dispuesto a dejar la verdad como propiedad de la ciencia, para desplegar una nueva topología del pensamiento.

Por lo demás, el debate parecía concluido/imposible de antemano, dada su crítica de la filosofía considerada como una lengua universal, formalizable, cuyo fin último debía ser la argumentación. En ese sentido, Deleuze y Derrida coincidían en la visión de la filosofía como un ejercicio de problematización que debería explorar a fondo las fronteras de lo no filosófico, partiendo del lenguaje concebido como una segunda naturaleza. Desde luego, por otras vías, allí coincidían la filosofía anglosajona del lenguaje y la filosofía de la comunicación de Habermas en su preocupación por el lenguaje ordinario, pero lo que parecía ser un diferendo interesante, terminó por convertirse en un litigio que el propio Habermas se encargó de dirimir acusando a Derrida de reducir la filosofía a la literatura y la lógica a la retórica.¹⁰ Por su parte, Derrida, sin negar su condición de escritor, ha insistido en su negativa a confundir literatura y filosofía o a reducir la filosofía a la literatura. Como ninguno, efectivamente, Derrida es rigurosamente atento a las diferencias entre las dos disciplinas, al espacio que les corresponde, a la historia que las precede, a los rituales que compor-

¹⁰ Ironizando sobre la resistencia de Derrida a entrar en discusiones argumentadas donde puedan esgrimirse definiciones o señalar contradicciones, Habermas, deduce que “el deconstructivista puede tratar a las obras de filosofía como obras de literatura y asimilar la crítica de la metafísica a cánones de una crítica literaria que ya no se ‘malentende’ a sí misma en términos científicistas”, ni está sujeta a los cánones de “las empresas puramente cognitivas.” (Habermas 1989: 228-9).

tan, a su lógica, a su retórica, a sus protocolos y a sus formas de argumentación.¹¹

En suma, considero que la riqueza de la investigación generada por la filosofía francesa contemporánea no tiene nada que ver con un abandono de la racionalidad, o con un olvido de la realidad, todo lo contrario. Solo que en todas ellas el sujeto de discurso, la posición de sujeto, el hecho mismo de hablar, de interpelar, de establecer una perspectiva de conocimiento, esta ligada de forma indisociable –en algunos casos compleja y paradójica, en otras sistemática y atenta a las reglas de su propia lógica, en otras de forma indecible– a eso que normalmente se llama un objeto de conocimiento. Dirimir sobre este punto rebasa las intenciones de esta discusión. Prefiero pensar que se trata de un verdadero diferendo. Por eso quisiera convocar aquí al otro olvidado en el debate propuesto por Sokal y Bricmont para acabar con el llamado pensamiento postmoderno.

3

En 1979, por encargo del gobierno canadiense, y a instancia del Consejo de Universidades de ese país, Jean-François Lyotard publica *La condición postmoderna*, como resultado de sus investigaciones sobre el estado del saber en el primer mundo. Lyotard aprovecha su condición de *rapporteur* para establecer una distancia que abandona y cuestiona el rol legitimador que tradicionalmente la filosofía moderna había tenido respecto de la ciencia, sin recurrir a los esquemas epistemológicos conocidos, sin utilizar directamente la relación saber/poder (Foucault) y sin recurrir a la deconstrucción derridiana del logos occidental. Curiosamente, se trataba de un diagnóstico documentado y sobrio del presente, con las herramientas que ofrecía la *Crítica del juicio* de Kant, enriquecida con la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Esa fusión, inspirada en buena parte en la filosofía pos-

¹¹ Más aún, se podía dejar pasar el relativismo epistemológico que tiende a ser deducido de cualquier texto francés como una cantinela, suponiendo que era un problema a resolver, pero en ningún caso se podía renunciar a la renovación indefinida de los ideales de la modernidad que presupone la búsqueda del consenso crítico trascendental pregonado por Habermas. Así, el ejercicio deconstructivista pasa de ser anatemizado como una forma de irracionalismo a convertirse en la expresión, curiosamente “incomprensible”, de un nihilismo ético que no dudaron en calificar de reaccionario. A ese respecto simplemente quisiera señalar, como ejemplo prototípico de los equívocos que presiden la deslegitimación, la negativa de Derrida a asociar directamente el pensamiento de Heidegger con su vinculación histórica al nazismo. Lo interesante, dice Derrida, es partir de Heidegger para pensar el nazismo como un continente “enorme, plural, diferenciado”, cuyas raíces, aún oscuras, parecen diseminadas por toda Europa, y del cual no es fácil deshacerse recurriendo a una “filosofía asegurada en su humanismo liberal y democrático de izquierda.” (cf. Derrida 1992).

tanalítica, pero envuelta en una problemática ética y política, le permite plantear de nuevo, en el contexto de la condición postmoderna, las antinomias y los paralogismos que “saltan” por todas partes, en una lectura radical de la *Crítica del juicio*.

El texto resulta paradigmático en varios sentidos. Primero, porque se hace un uso filosófico del término postmoderno,¹² reservado hasta ahora al análisis de las sociedades postindustriales o a la crítica artística y literaria. Por primera vez el saber científico, que tiene el privilegio de formular el mundo como objeto, era, a su vez, considerado como objeto de un discurso ajeno a su propio dominio. Veamos el procedimiento. Como se sabe, Lyotard plantea dos grandes dominios del saber: el científico y el narrativo. Ambos tienen sus propias reglas, pertenecen a géneros distintos y generan sus propios juegos de lenguaje. Sin embargo, la ciencia goza de condiciones específicas de legitimación que la vinculan tanto al desarrollo de las fuerzas productivas como a la filosofía, en tanto que meta-discurso legitimador, ya sea en su versión metafísica o en su vertiente emancipadora.

Con el tiempo, no sólo las ciencias, sino la filosofía misma, terminaron por aceptar como único presupuesto metafísico la Realidad Objetiva.¹³ La claridad sobre el estatuto de este legislador supremo constituye la médula del desarrollo lógico y epistemológico de la filosofía anglosajona a lo largo de este siglo. En un plano cotidiano, esa realidad externa ha terminado por identificarse con el progreso tecnológico y en la democratización del saber científico, a todos los niveles. El problema, dice Lyotard, es que este segundo dispositivo de legitimación, que él llama de emancipación, supone una continuidad entre proposiciones cognitivas y enunciados de valor práctico, que en realidad tienen pertinencias distintas, adecuadas a sus propias reglas de validación y, por tanto, competencias diferentes¹⁴. En esa lógica, Lyotard llegará a plantear el problema de la inconmensurabilidad entre los géneros, esto es, el diferendo, como el asunto fundamental de una nueva filosofía del juicio.

¹² No hay que olvidar, en relación con este término, las continuas retractaciones de Lyotard al descubrir las confusiones políticas y la práctica intimidatoria que había generado su propio engendro.

¹³ A partir del siglo XIX la proliferación especializada de la investigación científica y sus aplicaciones técnicas desbordaron de tal manera el esquema de las antiguas facultades universitarias y la trama enciclopédica en la cual la filosofía había organizado el conjunto del saber universal, que se hizo cada vez más evidente la inutilidad de ese *surplus* filosófico como fuente de legitimación especulativa. De hecho, la filosofía misma, en los países anglosajones, pasó a ser una ciencia más, en el sentido de limitar rigurosamente su objeto, sus métodos, y su lenguaje.

¹⁴ El ejemplo más socorrido puede ser resumido como sigue. El hecho de que el estudio del átomo o de los quarks sea verificable, y que por tanto pueda demostrar su veracidad, no implica que su aplicación práctica sea justa, ni siquiera en el caso de que aceptáramos el juicio consensual según el cual todos los científicos son buenos, o guían sus actos con buenas intenciones.

En relación con los argumentos de *I.I.*, es evidente que la ciencia puede erigirse en tribunal de los juicios que se establecen a partir de ella, y eso es lo que resulta contundente en la lectura que Sokal y Bricmont hacen de los textos escogidos. Pero, justamente, al operar con una casuística que reduce los planteamientos teóricos a los fragmentos que rompen la frontera acordada entre los géneros, el problema mismo de esa transgresión, la necesidad de crear un lenguaje nuevo para transitar la zona de litigio, el hecho de plantear problemas que desde ahora pertenecen a un campo común a la ciencia y la filosofía, todo eso desaparece en la obsesión de los autores por adelantar el juicio a partir de su precario empirismo textual. Para salir de ese reduccionismo minimalista del oponente, los autores justifican su ataque por razones de conveniencia social. En ese ejercicio, la hipótesis dogmática del naturalismo filosófico que fundamenta la crítica a la "interpretación" filosófica, busca su propia "superación" dialéctica en una visión más o menos conductista, más o menos marxista, del conflicto social.

Es bueno aclarar que, por fuera de esta polémica, el fisicalismo de Sokal y Bricmont resulta francamente anticuado en relación a los desarrollos de la filosofía postanalítica en Norteamérica, algunos de los cuales –Rorty, Davidson, Goodman– se han hecho sospechosos de relativismo por los cuestionamientos a las teorías externalistas de la referencia, a partir de posiciones curiosamente afines a las de la filosofía francesa. Esta coincidencia, aún inconfesable, promete ser uno de los campos más interesantes del desarrollo filosófico en los próximos años.

4

Quisiera ahora traer a juicio a un testigo excepcional. En 1984, Jacques Bouveresse, el más importante continuador de la filosofía anglosajona en Francia, le consagra un libro a lo que él denomina "neoirracionalismo" (cf. Bouveresse 1984), en el que desarrolla de una manera detallada y responsable las objeciones que Sokal y Bricmont habían presentado como misteriosas conclusiones, dejando el procedimiento propiamente filosófico de la prueba a sus seguidores. Lo interesante es que sin hacer de la relación racionalismo/irracionalismo un *affaire* inquisitorial, sino indagando –de la mano de Rorty– en esa oposición una dinámica propia de la cultura de Occidente, Bouveresse intenta aclararse la lógica implícita en las propuestas de Derrida y Lyotard, especialmente.¹⁵

¹⁵ Partiendo del principio de caridad, según el cual los interlocutores consideran como verdad sus propias proposiciones, Bouveresse pone en marcha una suerte de razonamiento mimético que le permite hablar desde dentro de una problemática que parece compartir, aunque sus conclusiones sean semejantes a las de los inquisidores de la Ciencia Racional Unificada. A pesar de los equívocos y las

Hay tres puntos del análisis de Bouveresse que nos conducen al meollo del problema. Primero, hablando de Derrida, Bouveresse plantea que a pesar de la lógica conjuntiva (y, y, y) o denegativa ($\text{ni } a \text{ ni } b$, sino un x siempre indecible) que lo caracteriza, el ejercicio deconstruccionista, en su oposición radical a la filosofía, está “casi obligado a adoptar la forma, la lógica y los postulados implícitos en el discurso filosófico que pone en cuestión” (Bouveresse 1984: 11). Es decir, que Derrida no sería más que el, exégeta extraño a/de una tradición que terminaría por absolverlo, quizás también por absolverlo. El segundo es de carácter ético-político, y se expresa como una exigencia –que raya entre la indignación y el desconcierto– por saber los motivos, las creencias, las propuestas que sustentan lo que interpreta como un rechazo radical a las instituciones, a los canales comunicativos existentes, al orden que permite la convivencia básica entre los individuos. En el caso de Lyotard, el paralogismo se expresaría por el paso de la hipótesis del disenso, del diferendo, de la guerra entre los géneros de discurso, a una justicia que sólo es legitimable por la obligación misma, una especie de Ley incognoscible, trascendente a los juicios en los que se formula el diferendo.

El último punto es, a mi juicio, el más interesante. La cuestión es que –ya sea por efecto de la diseminación siempre originaria del sentido (Derrida), por la heterogeneidad de las frases y de los géneros (Lyotard), por la multiplicidad constitutiva de los seres y del pensamiento (Deleuze), o por la dispersión del campo de saber donde emerge el enunciado (Foucault)–, el conjunto de estos pensadores habría llevado el pensamiento a una *atomización integral del lenguaje*. Y sin embargo, dice Bouveresse, esta maximización del diferendo y de las diferencias –que, se supone, nos coloca en una situación de inconmensurabilidad radical y nos lleva al abismo infranqueable del principio de inexpresabilidad–, resulta comprensible, a veces incluso aceptable, desde un punto de vista pragmático. Puede haber grados de exacerbación de eso que Wittgenstein llamaba el lenguaje privado, pero en todos ellos, dice Bouveresse, hay una noción interna, incluso muy elaborada y compleja, de regla y de “eso que se sigue de una regla”. A fin de disolver el diferendo, podríamos acotar que efectivamente Foucault y Deleuze trabajan a partir de enunciados colectivos y, en ese

objeciones que puede tener este punto de partida –de ahí se deduce, por ejemplo, que el efecto diseminador/diferenciante de los textos cuestionados, su resistencia al diálogo habermasiano, el *enchevêtrement* interno del lenguaje, la vocación creativa y radicalmente problemática de sus teorías, son rasgos conscientes, perversos, aristocratizantes, que responden más al carácter de los autores que a auténticos problemas teóricos–, Bouveresse logra arrinconar a los dos en el límite de sus propias antinomias, revelando, de paso, una afinidad lógica y retórica entre Derrida y Lyotard, que podríamos oponer a la que existe entre Foucault y Deleuze en la búsqueda de un cierto empirismo trascendental.

sentido, comparten con Bouveresse la idea del ejercicio filosófico de la escritura “como una puesta en evidencia del carácter intrínsecamente social del lenguaje” (Bouveresse 1984: 156).

De otra parte, más allá de la imagen que puedan proyectar como escritores, todos ellos son teóricos, y la teoría está en un nivel de lenguaje que sólo puede ser expresado por conceptos. En suma, no todo puede ser dicho de cualquier cosa, aunque en muchos casos su esfuerzo teórico esté aplicado en hacer pasar la filosofía por ese espacio informe del lenguaje en el cual las reglas se siguen sin que haya un metalenguaje que hable de las reglas mismas. Vale la pena señalar cómo, más allá de esa heterogeneidad de saberes en que se mueven Foucault, Deleuze y Guattari, hay en ellos un esfuerzo erudito, a veces titánico, por demostrar que el lenguaje agencia la máquina social y que esa máquina, en su complejidad, puede ser objeto de un ejercicio de abstracción rigurosamente filosófico. Sólo que la abstracción aquí no se da por el procedimiento de generalización, sino por la co-implicación de los componentes, de por sí heterogéneos, propios de cada concepto. De ahí el carácter *poietico*, radicalmente constructivo, de sus textos. En ese sentido, el diferendo que preconizaba Lyotard entre saber científico y saber narrativo puede ser expresado por Deleuze de esta manera:

Cuando la lógica se aventura en los cálculos de los problemas, lo hace calcándolo del cálculo de proposiciones, isomórficamente con él [...] pero los problemas nunca son proposicionales. Más que a una concatenación de proposiciones, sería mejor dedicarse a extraer el flujo del monólogo interior, o las insólitas bifurcaciones de la conversación más corriente, separándolos a ellos también de sus adherencias psicológicas o sociológicas, para mostrar cómo el pensamiento como tal produce algo de interés cuando alcanza el movimiento infinito que lo libera tanto de lo verdadero como del paradigma supuesto y recupera su potencia inmanente de creación. Para ello habría que deshacer el camino que la ciencia recorre, y en cuyo extremo final la lógica aposenta sus reales, en otras palabras, haría falta que el pensamiento retrocediera al interior de los estados de cosas o de cuerpos científicos en vías de constitución, con el fin de penetrar en la consistencia, es decir, en la esfera de lo virtual que no hace más que actualizarse en ellos (Deleuze & Guattari 1992: 141).

En esa tónica, podríamos establecer criterios de traducibilidad y diálogos en varias direcciones, pero antes de todo eso sería necesario reconocer en qué nivel, en qué perspectiva, dentro de qué problemática específica, el rigor con que encadena sus frases un filósofo analítico es equivalente al de sus antípodas franceses. Para cumplir esa tarea habría que inventar una arqueología del presente que es, de por sí, contradictoria en sus términos, y hacer uso de un método endiablada-

mente integrador que sólo podría resolver un Hegel inimaginable. Trato de decir que la cuestión es si la tarea en sí misma es plausible y, sobre todo, deseable.

5

Hasta aquí el prontuario de los olvidos. Volvamos al texto de la polémica para ver el caso Deleuze con cierto detalle. De entrada se me plantea una dificultad con este capítulo (*I.I.*, cap. 8) que es extensible a los otros pensadores expuestos a la refutación. El problema es que cuando se trata de discutir los problemas de historia de las ciencias suscitados por el relativismo de Kuhn o Feyerabend (*I.I.* cap. 3), el texto adquiere la fluidez y los matices de una crítica hecha sobre el terreno de un lenguaje común y de una lectura seria del contrincante. En el caso de Deleuze y Guattari, la lectura de *¿Qué es la filosofía?* está reducida a los trozos donde aparecen proposiciones relativas a la física o a las matemáticas. Para resolver el *impasse* los autores hacen largas citas que debemos suponer como contra-ejemplos, y a continuación colocan al comienzo y al final de la cita, a modo de banderillas, los adjetivos calificativos de costumbre.¹⁶ Así, las dieciséis páginas dedicadas a Deleuze resultan decepcionantes y el ejercicio mimético de la contra-refutación se vuelve monótono y agotador desde el primer texto citado –acerca de la relación actual/virtual y la desaceleración que, a juicio de Deleuze y Guattari, produce la proposición científica en la materia actualizada como referente. La idea clave aquí es discernir entre la potencia de repetición del concepto –el cual en su producción y reproducción solo tiene la realidad de un virtual– y la potencia de aplicación de las funciones, ya sea sobre cuerpos, sobre vivencias, o sobre cualquier materia “en su estado actual”. La aproximación a esta primera diferencia ente concepto y función supone una extraña intuición intelectual: la de un *entre-tiempo virtual*, una suerte de devenir “sin tiempo” propio del acontecimiento, y que el concepto puede aprehen-

¹⁶ Verbigracia: “ausencia de claridad”, “alusión rápida y superficial”, “uso no habitual” (de la teoría de los números, de la teoría cuántica o de la teoría del caos), “tiene pretensiones de profundidad pero en realidad no tiene sentido”, “no quiere decir nada”, o el juicio típico que se repite a lo largo del libro: “X proposición es falsa o es aceptable pero banal”. Menos de una cuarta parte esta dedicada a colocar estratégicamente estas anotaciones, propias de una lectura autoritaria y escolar, y el resto corresponde a citas que –dado el consenso previo sobre lo que no es ser banal, falso, o superficial en la comunidad científica–, deberían refutarse por sí mismas. Si la lectura fuera menos obsesiva en comprobar lo que “ya se sabe” de los franceses, quizás hubieran podido arriesgarse a aprender algo del texto leído. Preguntarse, por ejemplo, qué pasa con el conjunto si se “corrigen” las observaciones puntuales, que ellos mismos consideran obvias, o cómo funciona la teoría sin esas incorporaciones que ellos suponen, de mala fe, que han sido puestas allí para darle un prestigio de “verdad científica” a sus afirmaciones.

der en su abstracción, distinto de la sucesión ordinaria del tiempo, actualizada constantemente en los referentes de función (cf. Deleuze & Guattari 1992).

Para aclarar esta primera distinción sería más adecuado partir de una afirmación sencilla que funciona como postulado y que los autores citan sin hacer un comentario específico: “La filosofía procede a partir de un plano de inmanencia o de consistencia, la ciencia a partir de un plan de referencia” (I.I., 214). A continuación, valdría la pena preguntarse por qué, sigo la cita, la filosofía, guardando la infinitud, en tanto que plan de consistencia, “es un conocimiento propio de lo virtual”, mientras la ciencia, por el contrario, renuncia a lo infinito para ganar “una referencia capaz de actualizar lo virtual”. A mi juicio, aquí está el nudo de una problemática que no se resuelve corrigiendo una proposición, sino aclarando por qué la filosofía es irreductible a la ciencia o a la lógica, aunque cuente con ellas a la hora de construir sus conceptos, esto es, en el momento de coimplicar lo que es del concepto, lo que es del acontecimiento¹⁷ y lo que es del devenir – o si se prefiere, lo que es del lenguaje, lo que es del ser y lo que es del tiempo – en tanto que componentes indiscernibles de esa virtualidad que los distingue de la simple definición o de la argumentación científica. En ese sentido, los estados de cosas, los objetos, los cuerpos, incluso los estados vividos constituyen referencias de función, mientras que los acontecimientos garantizan la consistencia del concepto.

Al suponer que los problemas de física o de matemática funcionan en el texto de Deleuze a manera de argumentos sobre estados de cosas y no como simples componentes del concepto, se desvirtúa por completo su propuesta filosófica. Desde luego, no bastaba citar, había que leer el primer párrafo de la segunda parte del libro para tener una perspectiva adecuada del problema:

El objeto de la ciencia no son conceptos, sino funciones que se presentan como proposiciones dentro de unos sistemas discursivos [...] la ciencia no necesita para nada a la filosofía para llevar a cabo esas tareas. Por el contrario, cuando un objeto está científicamente construido por funciones, un espacio geométrico, por

¹⁷ Aunque se trata de un concepto que atraviesa toda la obra de Deleuze, me limito a reseñar esta aproximación que atañe a la distinción entre concepto y función: “Lo virtual ya no es la virtualidad caótica, sino la virtualidad que se ha vuelto consistente, una entidad que se forma en el plano de inmanencia que secciona el caos. Es lo que se llama el Acontecimiento, o la parte en todo lo que sucede de lo que escapa a su propia actualización. El acontecimiento no es el estado de cosas en absoluto, se actualiza en un estado de cosas, en un cuerpo, en una vivencia, pero tiene un parte tenebrosa y secreta que se resta o se suma a su actualización incesante: a la inversa del estado de cosas, no empieza ni acaba, sino que ha adquirido o conservado el movimiento infinito al que da consistencia.” (Deleuze & Guattari 1992: 157).

ejemplo, todavía hay que encontrar su concepto filosófico que en modo alguno viene implícito en su función. Más aún, un concepto puede tomar como componentes los funtores de cualquier función posible *sin adquirir por ello el menor valor científico*, y con el fin de señalar las diferencias de naturaleza entre conceptos y funciones (Deleuze & Guattari 1992: 117).

Lo que se concluye es que el referente científico, la función, es apenas uno de los componentes que hacen posible la endoconsistencia del concepto en un plano interno o pliegue de interiorización. En el otro plano, exoconsistente, el concepto entra en relación con otros conceptos –que no dejan de solicitarse continuamente entre sí– a través de una determinada filosofía. Sólo allí, dice Deleuze, los conceptos adquieren su propio plan de inmanencia, recortando el *caos* de una u otra manera. Sobre este *surplus*, si se quiere metafísico, que caracteriza el concepto, no hay ningún comentario en *I.I.* Desde luego, el reproche que justifica la elusión es que los autores no utilizan la palabra caos en su sentido habitual¹⁸ y, por lo visto, no tienen ningún interés en algo como la endoconsistencia del concepto caos, que Deleuze y Guattari construyen con los más diversos materiales científicos y artísticos.

Ahora bien, si la ciencia y el arte, por diferentes medios, descienden de la virtualidad caótica a los estados de cosas y a los cuerpos que la actualizan –en el hiato que va de la sensación y la presentación propias del arte, a la representación y el entendimiento propios de la ciencia–, sólo la filosofía “da consistencia al caos” a través del plano de inmanencia, el cual, dice Deleuze, no es lo pensado ni lo pensable, sino “la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar [...]” (*Id.*, 47). Por eso, más que la noción de caos, lo que aquí interesa es el concepto de virtual: *real sin ser actual, ideal sin ser abstracto* (*Id.*, 157). Fundamental en su ontología de lo múltiple, lo virtual en Deleuze afirma una contingencia del principio de razón que solo es asimilable al principio relativista del todo vale, si se desconoce el postulado que Sokal ha reseñado con algún interés más adelante: “El relativismo científico no es relativo a un sujeto sino a *la verdad de lo relativo*, esto es, a las variables que él desprende de su propio sistema de coordenadas” (*I.I.*, 217).

En la búsqueda de ese principio de variación, Deleuze ha estado involucrado, al mismo tiempo, en la lucha con el relativismo y con la falsa trascendencia de los universales desde su lectura de la intuición

¹⁸ Insitiendo en la reducción del concepto a la función, Sokal y Bricmont terminan por concluir que la teoría del caos en Deleuze y Guattari es una mezcla entre teoría cuántica de campo y la descripción, tomada de Prigogine y Stengers, de la nucleación de líquidos expuestos a sobrefusión, los cuales, justo en esa condición, conservan una especie de equilibrio metaestable (*cf. I.I.*, 213).

en Hume y de los modos *potens* en Spinoza, igual cuando despliega el prisma perceptual que ofrece la novela de Proust o el perspectivismo de Nietzsche, pero sobre todo cuando se ocupa, durante años, en averiguar qué significa para Leibniz la inclusión del predicado en el sujeto, y la concepción misma del sujeto como punto de vista atravesado por una infinitud de líneas que constituyen en cada ser el punto de inflexión desde donde adquiere su propia perspectiva de la serie infinita del mundo, como un punto singular de la serie sobre la cual se ordena un campo, dentro de todas las series que constituyen el sistema del mundo (cf. Deleuze 1989). Deducir de esta multiplicidad irreductible de las perspectivas –que es, por lo demás, el acto genético del sentido– la idea de que cada sujeto interpreta un mundo diferente, es asumir el perspectivismo del imbécil.

No creo que valga la pena seguir este responso probatorio, que termina por desfigurar la complejidad y la riqueza de los conceptos propuestos por Deleuze y Guattari. En ese sentido tiene razón Deleuze al afirmar que no se trata tanto de un diferendo, como de una guerra entre la ciencia y la filosofía. Pero mientras la ciencia asume su enemigo como algo exterior, objetivo, reductible, que se puede aislar calificándolo en la gama de discursos con pretensiones de verdad objetiva o, lo que es lo mismo, sometiéndolo a la lógica de la falsación, la filosofía asume esa guerra como una guerra en su propio interior. Ya sea como heterogeneidad de géneros, como conflicto de facultades, como *demon* de lo irracional, como inconsciente mítico o, en otro sentido, como deseo de trascendencia, como nostalgia por el mundo, por lo ordinario, por lo concreto, en cualquier caso la filosofía se debate continuamente en un conflicto interno que *no siempre* es comunicable.¹⁹

A propósito, después de la muy bien mediatizada publicación de *I.L.*, Sokal se queja, con la sonrisa del buen negocio, de la falta de argumentos en contra de los suyos, de lo cual deduce su razón. Supone que la filosofía esta hecha para debatir²⁰ o que su única finalidad es la

¹⁹ De vez en cuando, de esa guerra interior surgen nuevos conceptos y esa es, dice Deleuze, su tarca esencial, pero entre tanto no hay más que un murmullo de voces que atraviesan el *transcurso monológico* del sujeto filosófico. La expresión ha sido tomada del libro *La transcurividad* de Edgar Garavito, uno de los discípulos más rigurosos de Deleuze. Sea este un pequeño recordatorio de su muerte ocurrida el 22 de febrero de 1999. La publicación de este texto, lo mismo que la de sus *Escritos escogidos* fue hecha por la Universidad Nacional, sede Medellín.

²⁰ Durante varios años Lyotard y Derrida han sido llamados al debate por los neomarxistas y los pragmatistas norteamericanos interesados en comprender lo que llaman la retórica francesa. La respuesta de Lyotard ha sido clara en el sentido de reconocer el desinterés de la filosofía francesa contemporánea por los problemas que se plantea la filosofía anglosajona, básicamente por la manera de enfocarlos y porque, al igual que Derrida o Deleuze, considera que no es en el debate ni en el diálogo, sino en la escritura donde tales problemas se pueden abordar. A propósito del “debate americano”, cf. Lyotard 1995.

elaboración de argumentos destinados a aclarar los problemas de la época, a decidir el futuro de la humanidad, o algo así. Ya hay suficientes decisores y tecnólogos resolviendo los problemas de la época. En realidad lo que sucede es que dentro del tribunal que el texto ha erigido en nombre del buen uso de la ciencia y de las buenas costumbres democráticas, no hay lugar para un discurso filosófico que ponga en duda, o entre paréntesis, o en el caos inicial del lenguaje, todo presupuesto, aún el de las verdades científicas. En este gesto, irreductible a la epistemología, lo que está en juego no es la verdad o la falsedad de ciertas proposiciones científicas, sino su pretensión fundamentadora, esto es, ese *a priori* referencial que la filosofía considera solo una variante dentro de su infinitud virtual. Como afirman Deleuze y Guattari:

Confundiendo los conceptos con funciones, la lógica hace como si la ciencia se ocupara ya de conceptos, o formara conceptos de primera zona. Por ello mismo tiene que sumar a las funciones científicas funciones lógicas, que supuestamente han de formar una nueva clase de conceptos puramente lógicos, o de segunda zona. En su rivalidad o en su voluntad de suplantar a la filosofía, lo que mueve a la ciencia es un auténtico odio. Mata al concepto dos veces. Sin embargo, el concepto renace, porque no es una función científica, y porque no es una proposición lógica: no pertenece a ningún sistema discursivo, carece de referencia. Los conceptos son en efecto monstruos que renacen de sus ruinas (Deleuze & Guattari 1992: 141).

En términos de Lyotard, si la principal fuerza de producción del capitalismo actual es el saber, y el género económico se ha convertido en tribunal de todos los demás, es evidente que la ciencia está involucrada dentro de la performance del sistema como última instancia legitimadora de la verdad. Pero dado que su performatividad se decide en el género de lo político, está dispuesta a aceptar inquietudes éticas si y sólo si se resuelven dentro del relato de una emancipación concebida como más riqueza, más seguridad, más confort tecnológico. Para nadie es un secreto que hoy el saber, en toda su complejidad, puede ser reducido a información, que la creación artística y la diversidad de la cultura es absorbida por la industria del espectáculo y el entretenimiento, o que los dilemas éticos, la resistencia política, la búsqueda de la libertad, están supeditados al lenguaje de las necesidades, del producto interno bruto, del poder adquisitivo y del consumo. Por ello, la complejidad del tejido social impide que se pueda juzgar una finalidad cualquiera de manera inmediata. El discurso teórico no escapa a esa condición. Al entrar en el campo social, toda proposición queda involucrada en esa complejidad que difiere su sentido y que, por ahora, podemos llamar historia. Todo presupuesto

acerca de lo social remite a un referente que siempre habrá que reformular en el universo de las múltiples finalidades que reglamentan cada género discursivo en relación con, y a partir de, las condiciones de realización que ofrece la máquina social. Desde luego, si se parte del presupuesto totalitario, según el cual la única finalidad plausible hoy es la tendencia global hacia la democracia liberal, el procedimiento se simplifica enormemente. De la misma manera, al tratar las teorías como objetos que tienen un referente establecido de antemano, la objeción científica se vuelve insulsa y, como insisten los autores de *I.L.*, es de esperar que los lectores se encarguen de hacer una verdadera aproximación al problema que ellos han hecho involucionar con su prédica social-positivista.

En esa configuración mayoritaria de la sociedad como consenso anticipado entre riqueza, ciencia y bienestar, la filosofía parece resignada a ser una rama lógica, epistemológica o histórica de la ciencia. Hay otras opciones. El propio Lyotard ha decidido ejercer la filosofía del juicio como una forma de activar los diferendos.²¹ Quizás, como quería Deleuze, llegue a ser una ontología de lo múltiple donde se conjuga “el plano de inmanencia de la filosofía, el plano de composición del arte y el plano de referencia o de coordinación de la ciencia” (*Id.*, 218). En ese ejercicio probablemente la filosofía se enmascare en otros saberes y otras prácticas para construir desde allí sus propios conceptos. Probablemente vuelva a la historia de la ciencia o de la filosofía para trazar otros límites al caos. Quizás derive hacia otros continentes donde pueda nutrirse de otras experiencias históricas y culturales. Quizás termine siendo un género anónimo, imperceptible, disuelto en el murmullo colectivo, como un saber secreto que permita mantener la lucidez frente al lenguaje –claro “porque” prescriptivo– de los decisores que han puesto en marcha las nuevas formas de control social.

Por nuestra parte, frente a la antinomia que alimenta el pensamiento mayoritario: *consenso democrático / maximización de las performances del sistema*, al enfocar la relación Lyotard-Deleuze se nos descubre una antinomia más interesante: *activar los diferendos / mezclar los seres, las máquinas sociales y las formas de conocimiento*, “en un plan de inmanencia que dé a los acontecimientos virtuales una plena realidad, así como los acontecimientos o singularidades dan al plan de inmanencia toda su virtualidad.” (Deleuze 1995: 33).

²¹ La lección de Lyotard revela la importancia de la crítica del juicio como tarea del filósofo contemporáneo. Efectivamente, el filósofo no conoce en un sentido científico, ni legisla como el político, ni juzga la creación como lo hace el crítico, sino que proyecta su discurso sobre un campo continuamente diferenciado de proposiciones, para aclarar las fronteras, describir las reglas, indicar los diferendos indecidibles que surgen al colocar los diferentes géneros discursivos en el prisma de concepto, o de la vida cotidiana. Cf. Lyotard 1991.

Dado que la filosofía se resiste a ser reducida a cualquiera de estas opciones y no acepta ya el rol de discurso legitimador, parece que hubiera perdido su espacio en el saber contemporáneo. De ahí su capacidad para mimetizarse en otros campos. De la misma manera que Foucault prefería llamarse un historiador del saber, y Derrida se ve a sí mismo como un escritor de filosofía, en varias ocasiones la búsqueda de Lyotard lo llevaría a plantearse como un filósofo político que se ocupa más de la opinión que de los juicios apofánticos, verdaderos. En fin, si en algo coinciden los filósofos franceses que están involucrados en este juicio, es en la lucidez con que han abandonado la identidad y los privilegios que otorgaba a la filosofía el rol de “instancia última”, propio de la modernidad que se inaugura con los griegos. Pero esto no significa que dejen de trabajar *con* la ciencia, o que consideren que ésta posee *per se* la legitimidad a la que ellos han renunciado. Allí donde la ciencia pretende erigirse en tribunal de los litigios *según una lógica que implica la commensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo*, la filosofía plantea el diferendo. Simplemente, diría Lyotard (1991: 150), el espacio de la trascendencia está vacío, y la impostura viene de la pretensión de cualquiera de los géneros de convertirse en legislador universal.²²

²² Como una provocación para reiniciar el debate en otra perspectiva, y a manera de puente entre la filosofía anglosajona y la filosofía continental, quisiera traer al debate a Richard Rorty. Más allá de las acusaciones obvias de relativismo, es interesante descubrir en él una perspectiva semejante a las de Lyotard, Deleuze, Derrida o Foucault, pero en un lenguaje que traduce claramente las pretensiones de la filosofía de la ciencia, la lógica y la epistemología de raigambre analítica. El texto citado, por razones del debate, tiene más pretensiones culturales que epistemológicas, pero justamente esa es la frontera que se ha dedicado a explorar después del famoso adiós a la filosofía de la representación. En una cultura post-filosófica, dice Rorty: “hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá. Tal como el pragmatista ve las cosas, el positivismo representaba un estadio intermedio en el despliegue de dicha cultura, en la marcha hacia la renuncia a Dios, según la expresión de Sartre. Pues el positivista retenía a Dios en su idea de Ciencia [...] donde hallábamos la verdad lisa y llana, independiente de toda descripción. [...] Por el contrario, el pragmatista no erige la Ciencia como ídolo que ha de ocupar el lugar que en cierto momento ocupaba Dios. Ve la ciencia como un género literario más, o, a la inversa, ve la literatura y las artes a modo de investigaciones en pie de igualdad con las que realiza la ciencia. De tal manera que no concibe la ética como un ámbito más ‘relativo’ o ‘subjetivo’ que la teoría científica, ni tampoco como algo que necesite la ‘conversión’ a la ciencia” (Rorty 1996: 58).

Bibliografía

- Bouveresse, J. (1984). *Rationalité et Cinisme*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- (1995). "L'inmanence, une vie...". En: *Revue de Philosophie* 47. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *¿Que es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1992). "Heidegger, l'enfer des philosophes". En: Derrida, J., *Points de suspension*. Paris: Galilée.
- Foucault, M. (1994). "The Subject and Power". En: *Dits et écrits*, t. IV. Paris: Gallimard.
- Garavito, E. (1999). *La transcursividad*. Medellín: Universidad Nacional.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Lyotard, J-F. (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- (1991). *El diferendo (Le différend)*. Barcelona: Gedisa.
- (1995). "Un extraño compañero". En: Lyotard, J-F., *Moralidades postmodernas*. Madrid: Tecnos: 89-104.
- Pierssens, M. (1998). "Science-en-culture Outre-Atlantique". En: Jurdant, B. (dir.), *Impostures Scientifiques*. Paris: La Découverte.
- Poulain, J. (1998). *Les possédés du vrai*. Paris: Cerf.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (1997) [I.I.]. *Impostures Intellectuelles*. Paris: Odile Jacob. (Edición castellana: *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós 1999.)